

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

گفتارهای در باب عدل الهی

آموزه «نفسی تفویض»

بر اساس درس گفتارهای استاد فقید
محمد حسین عصّار

تنظیم و تحقیق:

محمد حسین کلاهی



انتشارات نبأ

عصار، محمدحسین، ۱۳۱۹-۱۳۸۸.	سرشناسه
گفتارهایی در باب عدل الهی: آموزه نئی تفویض: براساس درس‌گفتارهای استاد فقید محمدحسین عصار/	عنوان و نام پدیدآور
تنظیم و تحقیق: محمدحسین کلاهی؛ ویرایش: عبدالحسین طالعی.	مشخصات نشر
تهران: مؤسسه فرهنگی نبأ، ۱۴۰۳.	مشخصات ظاهری
۲۴ ص.	شابک
۹۷۸-۶۰۰-۲۶۴-۱۹۴-۶	وضعیت فهرست نویسی
۱/۸۰۰/۰۰۰ ریال	عنوان دیگر
فیفا	موضوع
آموزه نئی تفویض: براساس درس‌گفتارهای استاد فقید محمدحسین عصار.	موضوع
عدل الهی	موضوع
Theodicy	موضوع
عصار، محمدحسین، ۱۳۱۹-۱۳۸۸. -- وعظ	موضوع
جبر و اختیار	موضوع
Free will and determinism	موضوع
کلاهی، محمدحسین، ۱۳۷۲-	شناسه افزوده
BP ۲۱۹/۳	رده بندی کنگره
۲۹۷/۴۲	رده بندی دیویی
۹۸۵۳۲۹۸	شماره کتابشناسی ملی



انتشارات نبأ

(گفتارهایی در باب عدل الهی) آموزه «نئی تفویض»

بر اساس درس‌گفتارهای استاد فقید محمدحسین عصار

تنظیم و تحقیق: محمدحسین کلاهی

ویرایش: عبدالحسین طالعی

حروفچینی: انتشارات نبأ | صفحه‌آرایی: نادر برقی

چاپخانه: هنر آفاق | چاپ اول: پاییز ۱۴۰۳

شمارگان: ۵۰۰ نسخه | قیمت: ۱/۸۰۰/۰۰۰ ریال

ناشر: انتشارات نبأ | تهران، خیابان شریعتی، بالاتر از خیابان بهار شیراز،

کوچه مقدم، نبش خیابان ادیبی، شماره ۲۶

تلفن: ۷۷۵۰۶۶۰۲ | فاکس: ۷۷۵۰۴۶۸۳



فهرست مطالب

پیشگفتار	۹
----------	---

گفتار یکم:

آموزه «أمر بین الأمرین» و نفی تفویض / ۱۱

کلیاتی درباره «أمر بین الأمرین»	۱۲
درآمدی بر نفی تفویض	۱۵
اقسام نفی تفویض	۱۶
(۱) اعتقاد به املکیت خداوند	۱۷
(۲) اعتقاد به استطاعت حین الفعل	۱۹
(۳) اعتقاد به توفیق الهی	۲۱
(۴) نفوذ امر و نهی الهی در افعال انسان (نفی تفویض تشریعی)	۲۲
شناخت «نفی تفویض» به تعریف الهی	۲۴
تشبیه: ریشه گرفتاری به جبر و تفویض	۲۷
سایر معانی «تفویض» در روایات	۲۸

گفتار دوم:

روایات نفی تفویض (۱): مقدمات / ۳۳

مقدمه یکم: اقسام مدلولات روایات	۳۴
مقدمه دوم: اقسام آیات و روایات	۳۶
یکم: محکم و متشابه	۳۶
علت ها و حکمت های تشابه	۴۲
تسوی محکم و متشابه در روایات	۴۶
دوم: ناسخ و منسوخ	۵۰
سوم: مطلق و مقید و عام و خاص	۵۲
چهارم: حقیقی و مجازی	۵۴
مقدمه سوم: اصول تأویل و وجود مرجحات	۵۴
تشابه: تنافی با اصول ملت	۵۴

۵۶	لزوم چارچوب در تأویل
۵۸	نقل دو خاطره
۶۰	چند تذکر
۶۳	انواع مرجحات
۶۴	تکمله: توصیه به پیروی از فقیهان

گفتار سوم:

روایات نفی تفویض (۲)/۶۸

۶۸	علت تشابه روایات عدل
۷۰	اقسام روایات نفی تفویض
۷۱	محظ بحث در روایات مشیت و اراده پروردگار
۷۳	مستندات روایی (تقریرات هناک)
۸۵	معنای «قدریه» در روایات
۹۰	راه علاج تشابه روایات عدل

تکمله گفتار سوم:

مستدرکاتی از «رسالة البداء» میرزای اصفهانی رحمته الله ۹۴/

۹۴	(۱) مقابله با جبر و تفویض: سند حقانیت صاحب شریعت
۹۵	(۲) محل بحث: نفوذ تقدیر الهی در افعال انسان
۹۸	(۳) محل بحث: کیفیت صدور افعال از بندگان
۹۸	(۴) نحوه صدور فعل معقول نیست
۹۸	(۵) امر بین الأمرین: استطاعت تملیک شده
۱۰۰	(۶) حکمت پرهیز از غور در قدر (جمع بندی)
۱۰۱	(۷) پرهیز از غور در قدر: سند دیگر حقانیت صاحب شریعت
۱۰۲	(۸) اهتمام صاحب شریعت بر تذکر به استطاعت

گفتار چهارم:

فعل الهی در عالم تکوین ۱۰۳/

۱۰۳	عالم تکوین و تشریع
۱۰۳	اثبات عالم تشریع
۱۰۴	تباین مادی و صوری دو عالم
۱۰۶	فعل الهی در عالم تکوین و تشریع

۱۰۷	مراتب فعل الهی در عالم تکوین
۱۰۹	مشیت و ارادهٔ تکوینی
۱۱۲	قدر تکوینی
۱۱۴	ساحت قدر و قضاء: ماء بسیط
۱۱۸	قضای تکوینی
۱۲۲	تذکاری روش شناختی
۱۲۴	نفی قدر و قضای تکوینی در فعل اختیاری انسان
۱۲۵	امضاء
۱۲۶	مستندات روایی

گفتار پنجم:

فعل الهی در عالم تشریع/ ۱۳۳

۱۳۳	معنای یکم: بازگشت به امر و نهی الهی
۱۳۵	معنای دوم: ثواب و عقاب
۱۳۵	مستندات روایی
۱۴۱	مصدق سوم مشیت تشریعی: کتب علمی افعال اختیاری انسان
۱۴۵	عدم علیت کتب علمی سابق
۱۴۶	تطابق کتب اعمال بالوح مشیت
۱۴۸	مصدق سوم تقدیر: اقدار و اعطای قدرت
۱۴۹	اذن و رضای الهی
۱۴۹	معنای «سر قدر»
۱۵۱	تبیین برخی تعبیر دشوار روایی
۱۵۱	یکم: أَمَرَ اللَّهُ وَلَمْ يَشَأْ وَلَمْ يَأْمُرْ
۱۵۳	دوم: مَشِئَةُ يَشَاءُ وَ مَشِئَةُ لَا يَشَاءُ
۱۵۶	سوم: ارادهٔ (مشیت) حتم، ارادهٔ (مشیت) عزم و ارادهٔ اختیار
۱۵۸	چهارم: مشیت علم و مشیت امر
۱۵۹	پنجم: «یا داود، تُرِيدُ وَ أُرِيدُ...»

گفتار ششم:

نفوذ علم بلا معلوم الهی در افعال انسان/ ۱۶۰

۱۶۰	مراد از «علم بلا معلوم»
-----	-------------------------

- ۱۶۳..... ثمره بحث در جبر و اختیار
- ۱۶۵..... علم ذاتی و فعلی خداوند
- ۱۶۵..... تعیین مشیت
- ۱۶۵..... معنای محدودیت مشیت
- ۱۶۶..... بازگشت سبقت علمی خداوند به علم فعلی
- ۱۶۷..... بازگشت احاطه علمی خداوند به علم فعلی

گفتار هفتم:

اعتقاد به توفیق الهی: مصداق نفی تفویض/ ۱۶۸

- ۱۶۸..... تعریف «توفیق»، «حیلولة» و «خذلان»
- ۱۶۹..... پاسخ به شبهه جبر
- ۱۷۰..... توفیق و خذلان: ثمره نفوذ علم الهی
- ۱۷۲..... بررسی روایات
- ۱۷۲..... مسبوقیت فعل خیر به توفیق الهی
- ۱۷۳..... حدیث حضرت رضا علیه السلام در مشیت تشریعی
- ۱۷۴..... حدیث «یابن آدم»
- ۱۷۶..... بررسی دو وجه عدم تفویض

گفتار هشتم:

استطاعت حین الفعل: مصحح نفی تفویض/ ۱۷۹

- ۱۷۹..... معنای استطاعت
- ۱۸۰..... استطاعت: حقیقتی متعین
- ۱۸۳..... استطاعت حین الفعل و نفی تفویض
- ۱۸۶..... بیان دوگانه روایات استطاعت
- ۱۸۶..... جمع بندی یکم: قبلیت رتبی و معیت زمانی
- ۱۸۸..... جمع بندی دوم: تمسک به تفاوت میان قدرت و استطاعت
- ۱۹۱..... نسبت استطاعت با تقدیر الهی

پی نوشت/ ۱۹۵

پیشگفتار

خدا را شاکریم که ما را موفق ساخت و ولیّ او را سپاس می‌گزاریم که مشمول عنایتان کرد تا قدم کوچک دیگری در راه ترویج معارف دین برداریم. اثری که پیش رو دارید، دفتر دیگری از درس‌گفتارهای استاد فقیّد محمدحسین عصار رحمته‌الله است. پیش از این، سه دفتر از آن استاد مرحوم به چاپ رسیده بود که دو دفتر به موضوع «عدل الهی» و یک دفتر به موضوع «خداشناسی» اختصاص داشت. نوشتار حاضر سومین دفتر از درس‌گفتارهای ایشان در باب عدل الهی است که به طور خاص به آموزه «نفی تفویض» اختصاص دارد. محتوای این نوشتار نیز مانند کتب پیشین به شکل مقایسه‌ای (تطبیقی) تدریس و تدوین شده است؛ به طوری که علاوه بر تبیین آموزه‌های کتاب و سنت، به مبانی دو جریان فکری فلسفه اسلامی و عرفان اسلامی نیز می‌پردازد.

در دفاتر گذشته، به تفصیل درباره شیوه تدوین این درس‌گفتارها سخن گفته‌ایم، ولی از سر ضرورت برخی از آنها را مرور می‌کنیم:

یکم: مخاطبان مرحوم عصار افرادی بودند که با مبانی مکتب معارفی خراسان آشنایی داشتند. به همین جهت، وی برخی مبانی و اصطلاحات رایج در این مکتب را نمی‌کاود و به عنوان اصل موضوع پیش‌فرض می‌گیرد. به علاوه، آشنایی با مبانی فلسفی و عرفانی در کلام ایشان مفروض تلقی شده است و ایشان پس از تقریر مختصری از سخنان فیلسوفان و عارفان به نقد آنها پرداخته‌اند.

دوم: مستندات به دو صورت پانویس و پی‌نوشت تنظیم شده که همگی از جانب ویراستار است.

سوم: برخی مطالب مفید مرحوم عصار که ارتباط کمتری با اصل موضوع دارند، به پانویس منتقل شده‌اند. به عنوان نمونه، گاهی ایشان مطالبی را در سایر زمینه‌های معارفی - مانند

عدل - تذکر داده‌اند یا به خاطراتی اشاره می‌کنند که برای تفهیم و تعمیق مطلب، مفید است.

چهارم: در باب منابع استفاده شده خاطرنشان می‌شود که مراد از «دروس معارف» مطالبی است که جمعی به سرپرستی آقای عصار از دروس استاد فقید مرحوم آیت الله شیخ محمود تولایی جمع‌آوری کرده‌اند. نیز آنچه در ارجاع به آثار مرحوم میرزا مهدی اصفهانی رحمته‌الله مدّ نظر بوده، مجموعه‌ای است که مؤسسه معارف اهل بیت علیهم‌السلام به چاپ رسانیده است.

در ادامه، نهایت تقدیر و تشکر را از تمام بزرگوارانی که اینجانب را برای به ثمر رسیدن این اثر یاری کردند، اعلام می‌دارم، به‌ویژه اساتید بزرگوار جناب آقایان دکتر عبدالحسین طالعی و دکتر علیرضا بهشادفر به عنوان ناظران علمی و دکتر محمدحسین شهری مدیر مسؤول مؤسسه نبأ. به علاوه، وظیفه خود می‌دانم که از طرف خود و به نیابت از مؤسسه نبأ از خانواده محترم مرحوم عصار سپاسگزاری فراوان نمایم که نهایت همکاری و همراهی را با این مؤسسه داشته‌اند.

همچنین از همه خوانندگان عزیز تقاضا می‌کنم تا مقدمه استاد بزرگوار حجت الاسلام والمسلمین حسن طارمی راد بر دفتر یکم مجموعه عدل که «عالم تشریع، شرور و بلایا» نام داشت و پیوست دفتر دوم عدل (اختیار انسان در فلسفه اسلامی و معارف الهی) را به دقت بخوانند تا اولاً گوشه‌ای از شخصیت کم‌نظیر مرحوم استاد عصار برایشان نمایان گردد و ثانیاً با اهداف و آداب تعلیم و تعلّم معارف اهل بیت علیهم‌السلام بیشتر آشنا گردند. در انتها، دست نیاز نزد همه شما خوانندگان عزیز می‌گشایم تا حقیر را با پیشنهادها و انتقادهای سازنده خود یاری دهید تا دفاتر آینده با اتقان بیشتری تنظیم شود و به چاپ برسد.

امیدواریم خداوند ما را به توفیقات خرجه بیشتر موفق سازد و با ظهور موفور السرور حضرت علم مصبوب علیه‌السلام از دریای معرفت آن یار سفرکرده سیراب نماید.^۱

محمدحسین کلاهی

تایستان سال ۱۴۰۳ خورشیدی

مصادف با ایام عاشورای حسینی

کربلای معلی و حرم کاظمین علیهم‌السلام

۱. بخشی از این مقدمه در حرم مطهر حضرت سیدالشهداء علیه‌السلام و بخشی از آن در صحن و سرای غربت آلود امامین کاظمین علیهم‌السلام به اتمام رسید. و لله الحمد أولاً و آخراً.

گفتاریکم:

آموزه «أمرُ بین الأمرین» و نفی تفویض

همان طور که پیشتر اشاره کردیم^۱، مرحوم استاد در دو مقام به آموزه «أمرُ بین الأمرین» تذکر داده‌اند. در وهله نخست، روی نفی جبر (خاصه نفی جبر علی فلسفی) تأکید کرده و نشان داده‌اند که انسان، فاعل افعال خویش است و هیچ کاری را با مشارکت خداوند انجام نمی‌دهد. بعد از آنکه ایشان این نکته را جا انداختند و شبهه «شُرور» را سر و سامان دادند، وارد مباحثی می‌شوند که به فعل الهی مرتبط است. ابتدا ایشان وارد بحث «بداء» می‌شوند و نشان می‌دهند که دست خدا باز است و بر همین اساس، دعای انسان لغو نیست و حقیقتاً جا دارد که انسان برای تغییر مقدرات و سرنوشت خویش دعا کند و به درگاه الهی تضرع نماید.^۲ پس از بحث بداء، ایشان می‌فرمایند که ما می‌خواهیم روایات مشکله عدل را بخوانیم و تفسیر/تأویل کنیم. وقتی وارد بحث روایات می‌شوند، می‌فرمایند که بیشتر روایات متشابه در بحث عدل به نفی تفویض بازمی‌گردد و به همین جهت، ظهور در جبر دارد. یعنی اهل بیت علیهم‌السلام خواسته‌اند که به مخاطبان متکلم و تفویضی خود بفهمانند که علم و خواست الهی در فعل اختیاری عبد ناقد است و همین تأکیدات باعث شده است تا در کلام امامان علیهم‌السلام شبهه جبر ایجاد شود. به همین دلیل، مرحوم استاد ضمن اشاره مختصر به بحث علم ذاتی الهی (علم بلا معلوم)، وارد توضیح اصطلاحاتی نظیر «مشیت»، «اراده»، «قدر»، «قضاء»، «امضاء» و

۱. اختیار انسان در فلسفه اسلامی و معارف الهی: ۲۷-۲۸.

۲. امیدواریم بتوانیم مباحث مرتبط با «بداء» را نیز در دفتری جداگانه سر و سامان دهیم.

«توفیق» شده‌اند و نشان داده‌اند که مدلول این روایات، نفی تفویض است، نه اثبات جبر. به این ترتیب، ایشان با پرداختن به آموزه «نفی تفویض»، رکن دوم «أمر بین الأمرین» را نیز بیان می‌کنند و مباحث عدل را به پایان می‌برند.

کلیاتی درباره «أمر بین الأمرین»

پیش از آنکه وارد بخش پایانی بحث عدل شویم، مقدّمات نکاتی را در باب آموزه «أمر بین الأمرین» تذکر می‌دهیم:

۱) «أمر بین الأمرین» رکن مباحث عدل است، همان‌طور که «خروج عن الحدّین» رکن مباحث توحیدی است. شما در توحید درباره خدایی صحبت می‌کنید که هست، حقیقی است، توهم نیست و... (نفی تعطیل)؛ و در عین حال، هیچ‌گونه مشابهتی هم با خلق هم ندارد و با هرچه ما دیده‌ایم، متباین است. خدایی که قابل وصف نیست، صورت معقوله ندارد و شما تنها درباره‌اش می‌توانید بگویید که «عالم است، ولی نه از سنخ این عالم‌ها»، «قادر است، ولی نه از سنخ مابقی عالم‌ها» و... یعنی عالمیت و قادریتش صورت معقوله ندارد. اساساً، به همین جهت است که معرفت چنین خدایی، بالله برای انسان حاصل می‌شود.

در اینجا (مباحث عدل) نیز ما با داستان مشابهی روبرویم. از طرفی می‌گوییم: «خدا فاعل افعال ما نیست» و از طرفی می‌گوییم: «مشیتش در افعال ما ناقد است». خب سؤال اینجاست که چنین چیزی چطور ممکن است؟ پاسخ این است که «أمر بین الأمرین» صورت معقوله ندارد، طور ندارد، کیفیت ندارد. به همین دلیل، امامان علیهم‌السلام با تعبیر «أمر بین الأمرین» از آن یاد کرده‌اند و فرموده‌اند: «یک چیزی است که نه جبر است و نه تفویض». وقتی چنین شد (صورت معقوله نداشت)، معرفتش بالله می‌شود. یعنی کنه «أمر بین الأمرین» را نمی‌توان با عقل شناخت. آری، می‌توان با عقل تأیید کرد، ولی نمی‌توان با عقل شناخت و این خداوند است که بایستی کنه «أمر بین الأمرین» را به ما بشناساند. ما تنها می‌توانیم گزارشی تنزیهی از «أمر بین الأمرین» ارائه بدهیم و بگوییم:

«جبر نیست، تفویض هم نیست»، «خدا فاعل افعال ما نیست، ولی مشیتش در افعال ما نافذ است»، کما اینکه پیشوایان ما علیهم السلام نیز چنین کرده‌اند.

۲) فلاسفه «أمر بین الأمرین» را غلط تفسیر کرده‌اند و مرحوم استاد نیز در دروس خود به دو تفسیر غلط فلاسفه در باب «أمر بین الأمرین» پرداخته‌اند. فلاسفه «أمر بین الأمرین» را «أمر جمع الأمرین» می‌دانند، یعنی معتقدند که «هم جبر است و هم تفویض»! در حالی که روایات می‌فرماید: «نه جبر است و نه تفویض»! یعنی آنها هم در بحث جبر و هم در بحث تفویض، نسبت به آموزه‌های دینی کاملاً بالعکس سخن گفته‌اند. روایت می‌فرماید که جبر و تفویض هر دو غلط و باطل است، ولی آقایان فرموده‌اند که هر دو محقق و صادق است! این تفاوت در اصل مدّعا.

تفسیر همین «أمر بین الأمرین» - که در حقیقت «أمر جمع الأمرین» است - یک بیان بسیار کودکانه و سخیف است و باطنش چیزی جز جبر نیست. واقعاً انسان از بزرگانی چون حاجی سبزواری و سایر اساتید و اساطین فلسفه تعجب می‌کند که چگونه با آن همه فضل و دانش و نبوغ، چنین سخنان سبکی را به زبان و قلم خود جاری ساخته‌اند. بنا بر مبنای فلسفی، همان‌طور که مثلاً شما با چاقو دست خود را می‌برید، خداوند نیز به وسیله من و شما کارهایی در عالم انجام می‌دهد، مثلاً خداوند - نستجیر بالله - به وسیله شمر و شمشیر نحشش رأس مطهر سید الشهداء علیه السلام را از پیکرش جدا می‌سازد. حال، وقتی شما دست خود را می‌برید، هم می‌توانید بگویید: «من دستم را بریدم» و هم می‌توانید بگویید: «چاقو دستم را برید». از طرفی، شما بریدید، پس چاقو نبرید و لا جبر؛ و از طرفی، چاقو برید، پس لا تفویض. از طرفی، شمر برید، پس لا جبر؛ و از طرفی، شمر نبرید (خدا برید)، پس لا تفویض. این تفسیر آقایان از «أمر بین الأمرین» است.

تفسیر دیگری نیز در آثار دانشمندان مسلمان مشاهده می‌شود که آن هم به نوعی «أمر جمع الأمرین» است. بنا بر این تفسیر، انسان در برخی رویدادها مجبور است و در برخی مفوّض. مثلاً در تپش قبلش مجبور است و در راه رفتن و نوشتن، مفوّض است.

بدیهی است که کنه چنین تفسیری نیز چیزی جز تفویض نیست، زیرا اساساً بحث جبر و اختیار در تپش قلب و سفیدی موی سر و صورت و امثال این چیزها مطرح نمی شود. محط بحث اینها نیستند. تمام بحث بر سر افعال اختیاری انسان، مانند خوردن، آشامیدن، راه رفتن، نوشتن و... است. سؤال این است: آیا ما در این افعال، واقعاً مختاریم یا گمان می کنیم که مختاریم؟ این تفسیر دوم معتقد است که ما در این گونه افعال مَفْوض ایم. لذا باید گفت که باطن این تفسیر چیزی جز تفویض نیست.

۳) دیدگاه تفویض در میان اهل تسنن نیز سابقه دارد. پس از رحلت رسول خدا ﷺ، از یک طرف، خلفای وقت تلاش کردند تا اندیشه جبرگرایی را در میان مسلمانان رواج دهند و از طرف دیگر، برخی [مانند حسن بصری (د: ۱۱۰ ق) و واصل بن عطاء (د: ۱۳۱ ق)] عقیده تفویض را ترویج کردند. مجتبه برای حفظ سلطنت خدا و مَفْوضه برای این که عدل خدا خدشه دار نشود، به ترتیب به جبر و تفویض قائل شدند و برای اینکه یک اعتقاد را حفظ کنند، صد جای دیگر را خراب کردند. در مقابل، اهل بیت (علیهم السلام) هر دو را نفی کردند و فرمودند: «لا جبر و لا تفویض»^۱.

۴) حقیقت «أمر بین الأمرین» دو رکن دارد. یک رکنش مسأله حریت و اختیار است. موقعی که من فعلی را انجام می دهم، واقعاً به حریت انجام می دهم. این طور نیست که یک مقدار حریت با یک مقدار جبر مخلوط شده باشد و.... حریت در افعال انسان به طور واقعی مطرح است و من انسان، فعلم را به حریت انجام می دهم (نفی جبر). در عین حال، همین فعلی که من دارم به حریت انجام می دهم، متعلق اراده و مشیت خداست (نفی تفویض).

۵) معرفت «أمر بین الأمرین» بالله است. همان طور که گفتیم، ما نمی دانیم که: نفوذ مشیت خدا، اراده اش، توجهش و اذنش چه طوری است؟ چگونه منجرب به جبر نمی شود؟

۱. بنگرید به: بحار الأنوار: ۵: ۲-۶۷ (الباب الأول: نفی الظلم و الجور عنه - تعالی - و إبطال الجبر و التفویض و إثبات الأمر بین الأمرین و إثبات الاختیار و الاستطاعة و فيه ۱۱۲ حدیثاً)

نمی‌دانیم! یعنی ولهی است، صورت معقوله ندارد، معرفتش بالله حاصل می‌شود.^۱ مهم همین است که انسان در فعل اختیاری، اختیار را لکه دار و خدشه دار نکند و کماکان اعتقاد و توجّه داشته باشد که اصل حریت پابرجاست.

درآمدی بر نفی تفویض

اعمال قدرت و حرّیت، به اذن خدا و حین الفعل است. این نکته خیلی دقیق است که: من به حریت فعل خودم را انجام می‌دهم، ولی چه زمانی من اذن دارم که از آن حریت استفاده کنم؟ حین العمل و به اذن خدا! اختیاری بودن فعل اختیاری مسلم است و ما نمی‌خواهیم حریت را خدشه دار کنیم (برخلاف فلاسفه و بسیاری از اهل تسنّن). پاسخ به این سؤال که: «چه زمانی می‌توانیم اختیارمان را اعمال کنیم؟» راحت نیست. فقط نمی‌توانید نفوذ مشیت خدا را انکار کنید. شما فقط می‌فهمید که نفوذ مشیت خدا به معنای شراکت با خدا نیست، به معنای جبر نیست، بدان معنا نیست که خداوند شما را به جلو هل داده باشد. این طور هم نبوده است که همه کارها را در اختیار شما بگذارند. ما فقط می‌توانیم تصدیق کنیم که زمان فعل به ما قدرت و استطاعت داده‌اند. نمی‌شود که قبل عمل داده باشند. اما نمی‌توانیم آن اعطای قدرت را حس کنیم. به تعبیر مرحوم استاد: «قدرت را در لحظه فعل به ما تملیک می‌کنند و تملیک، صورت معقوله ندارد.»

بنابراین، قبل از عمل، چیزی در اختیار شما نبوده است که بگویید: «من همه کاره‌ام!» و موقع عمل هم شما را هل ندادند که بگویید: «ما مجبور ساختند.» لذا باید گفت که: «لا جبر ولا تفویض.» نکته مهمّش این است که معنای حریت این نیست که همه چیز را در اختیار شما گذاشته باشند و شما هرکاری بخواهید انجام دهید. حتّی حین الفعل هم این طور نیست!

خلاصه اینکه: «أمر بین الأمرین» را نمی‌شود تعقّل کرد، چه در لحظه عمل و چه در

۱. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: سُئِلَ عَنِ الْجَبْرِ وَالْقَدَرِ فَقَالَ: «لَا جَبْرَ وَلَا قَدَرَ، وَلَكِنْ مَزْلَةٌ بَيْنَهُمَا، فِيهَا الْحَقُّ الَّتِي بَيْنَهُمَا لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا الْعَالِمُ أَوْ مَنْ عَلِمَهَا إِتَاءُ الْعَالِمِ.» (الكافی ۱: ۱۵۹)

قبل از عمل. این از همان چیزهایی است که مرحوم میرزا^۱ فرموده‌اند که چون فعل خداست، جز به تعریف خدا نمی‌شود آن را شناخت. ولی این طور نیست که آثار و مقدمات آن را نتوان وجدان کرد. ما اصل حریت را می‌یابیم و بنا بر معرفت فطری، نمی‌توانیم بپذیریم که تفویضی در کار باشد و خداوند خلق را یله و رها به حال خود رها کرده باشد و کار از دستش خارج شده باشد. حتی بعد از فعل، می‌توانیم تصدیق کنیم که ما از سر قدرت این کار را انجام دادیم و خواست خدا هم در کار ما نافذ بود. ولی در لحظه فعل حریت به ما تملیک می‌شود و مشیت خدا در فعل ما نافذ است؛ در عین حال، جبر هم نیست.

به ما گفته‌اند که پیش از انجام هر کاری، «إِنْ شَاءَ اللَّهُ» بگویید:

﴿وَلَا تَقُولَنَّ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا * إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾^۲

«و زنه‌ار در مورد چیزی مگوی که من آن را فردا انجام خواهم داد، مگر آنکه خدا بخواهد.»

ما فقط به طور تعبّدی این امر خدا را امتثال نمی‌کنیم، بلکه می‌یابیم که در واقع همین‌طور است. اگر مشیت خدا نباشد نخواهد شد و باید مشیت خدا در کار باشد. منتها، چگونه است که چنین اصلی به جبر منجر نمی‌شود؟ این دیگر صورت معقوله ندارد.

اقسام نفی تفویض

بنا بر آنچه گفته شد، اگر بخواهیم اقسام نفی تفویض را بگوییم، چند حالت را می‌توان بیان کرد:

۱) اولین مرتبه از نفی تفویض، این است که انسان بداند خداوند قدرت را آن به آن به او می‌دهد و املکیتش نیز محفوظ است. ابتدا باید خاطر نشان کرد که تمام مسلمانان - حتی مقوّضه - قائل نیستند که قدرت انسان، خدادادی نیست. همه قدرت را نعمت و موهبت

الهی می‌دانند. پس تفاوت ما و مفوضه در کجاست؟ آنها از اعطای آن به آن و املکیت خداوند غافل شده‌اند. نه فقط آنها، بلکه ما هم غافل می‌شویم.

۲) اعتقاد به استطاعت حین الفعل. اگر ما استطاعت را حین الفعل ندانیم، گرفتار تفویض شده‌ایم.

۳) نفی توفیق الهی. این نفی تفویض، یک مرحله بالاتر است. خداوند به مؤمن و کافر، به مطیع و عاصی قدرت می‌دهد، اسباب و وسایل را فراهم می‌سازد، آلف و الوف می‌دهد، ولی یک فعل دومی دارد که مختص افعال خیر است که در لسان شرع با عبارات مختلفی چون «توفیق»، «معونه» و... یاد شده است. توفیق، غیر از تقدیر است. تقدیر در هر دو فعل خیر و شر هست، ولی توفیق مختص کارهای خیر است. ما باید معتقد باشیم که هیچ فعل خیری از هیچ کس سر نمی‌زند، مگر به توفیق الهی. اگر کسی این اعتقاد را نداشته باشد، مفوض است (به درجه‌ای از تفویض گرفتار شده است).

۴) تعلق امر و نهی الهی (مشیت تشریعی) به افعال انسان. مرحوم میرزا سه قسم اول را «تفویض تکوینی» و قسم چهارم را «تفویض تشریعی» دانسته‌اند. به هر صورت، این چهار معنا را می‌توان برای «لا تفویض» در نظر گرفت که در ادامه، به توضیح آنها می‌پردازیم.

۱) اعتقاد به املکیت خداوند

«نفی تفویض» و عبارت «لا تفویض» در روایات چند معنا دارد. ائمه علیهم‌السلام عبارات مختلفی را در توضیح لفظ یا معنای «لا تفویض» فرموده‌اند. به روایات زیر توجه کنید:

۱) امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید:

«النَّاسُ فِي الْقَدَرِ عَلَى ثَلَاثَةِ أَوْجُهٍ: رَجُلٌ يَزْعُمُ أَنَّ اللَّهَ - عَزَّ وَجَلَّ - أَجْبَرَ النَّاسَ عَلَى الْمَعَاصِي؛ فَهَذَا قَدْ ظَلَمَ [ظَلَمَ] اللَّهَ - عَزَّ وَجَلَّ - فِي حُكْمِهِ، فَهُوَ كَافِرٌ. وَ رَجُلٌ يَزْعُمُ أَنَّ الْأَمْرَ مَقْضُوعٌ إِلَيْهِمْ؛ فَهَذَا قَدْ وَهَنَ اللَّهُ فِي سُلْطَانِهِ، فَهُوَ كَافِرٌ.»^۱

در اینجا تفویض را چیزی دانسته‌اند که خدا را از سلطنتش می‌اندازد و فرموده‌اند که قائلان به تفویض کافرند. یا اینکه فرموده‌اند: اگر کسی گمان کند که فعل خیر و شر به مشیت خدا نیست، او را از سلطنتش منعزل کرده است.^۱ در روایات دیگری فرموده‌اند که خداوند کریم‌تر^۲ یا عزیزتر^۳ از آن است که کار را به بندگان خود تفویض کند. اینها همه به معنای یکم تفویض اشاره دارد که مرحوم میرزا در دروس خود آن را «تفویض تکوینی» نامیده‌اند.^۴ ساده‌ترین معنا برای این تفویض، نفی «تملیک» خداوند و «املکیت» اوست. بنابراین، معنای یکم «لا تفویض» این است که ما املکیت خدا را نفی کنیم. پس املکیت خداوند خودش یکی از معانی نفی تفویض است.^۵

املکیت خداوند یعنی شما زمانی می‌توانید از مالکیت خود استفاده کنید که خدای املک اذن داده باشد. اما از آنجایی که خداوند معمولاً اذن می‌دهد، گاهی ما فراموش می‌کنیم که او باید اذن دهد. لذا وقتی اذن نمی‌دهد، ما متذکر می‌شویم که او باید اذن می‌داده است: «[عَرَفْتُ اللَّهَ] بِفَسْخِ الْعَزَائِمِ وَ نَقْضِ الْهِمَمِ».^۶ او سَتّاً اذن می‌دهد، ولی اگر نداد، شما نمی‌توانید اعتراض کنید. مثلاً شما چک را که به بانک می‌برید، معمولاً وصول می‌کند؛ ولی می‌تواند وصول نکند. ممکن است او از شما بخواهد که به شعبه دیگری بروید و وصول کنید. اینکه دفعات پیش وصول کرده است، دلیل بر این نیست که او نمی‌توانسته است وصول نکند. او یک نوع Credit (اعتبار) دارد که می‌تواند از آن استفاده کند. اگر استفاده نکرد، نباید ما گمان کنیم که او Credit نداشته است. البته، همه این مثال‌ها تشبیهی است و کاملاً مغایر با فعل خداست، ولی از نظر تقریب به ذهن یک جهات مقرب می‌تواند داشته باشد.

۱. التوحید: ۳۵۹. «مَنْ زَعَمَ أَنَّ الْخَيْرَ وَالشَّرَّ بَعْدَ مَشِيَّةِ اللَّهِ فَقَدْ أَخْرَجَ مِنْ سُلْطَانِهِ».

۲. التوحید: ۳۶۱. «اللَّهُ أَكْرَمُ مِنْ أَنْ يُفَوِّضَ إِلَيْهِمْ».

۳. التوحید: ۳۶۲-۳۶۳. «اللَّهُ أَعَزُّ مِنْ ذَلِكَ».

۴. هناك: ۱۹.

۵. در درس ۲۱ معارف می‌خوانیم: «خداوند از ملک خودش به من تملیک می‌کند، در عین اینکه مالکیت خودش قوی‌تر است و نسبت به من املک است تا تفویض نشود».

۶. التوحید: ۲۸۸.

ما معمولاً بر اساس تجربه گذشته قضاوت می‌کنیم و قول می‌دهیم. مثلاً شما قول می‌دهید که فردا عصر ساعت ۵ در فلان مکان باشید. چرا؟ زیرا معمولاً ساعت ۵ عصر سر پا و سرحال بوده‌اید. اما ممکن است خدا فردا ساعت ۴ - خدایی ناکرده - جان شما را بگیرد، شما را فلج کند، سخته کنید و... کار او بداء بردار است! تا حالا داده است، اما آیا این بدان معنا است که فردا هم می‌خواهد بدهد؟ معلوم نیست.

۲) اعتقاد به استطاعت حین الفعل

پیشتر، درباره استطاعت حین الفعل صحبت کرده‌ایم و در آینده هم صحبت خواهیم کرد. مجدداً اگر بخواهم خیلی روشن‌تر با الفاظ روشن‌تری صحبت بکنیم، صریحش این است: گاهی در روایات گفته‌اند که خداوند استطاعت را حین الفعل به شما می‌دهد. یعنی اگر خداوند قبل از فعل ما - ولو یک آن - استطاعت داده دهد، تفویض رخ خواهد داد و این کار با سلطنت خدا مغایرت دارد. هیچ زمانی نیست که شما بگویید خداوند قدرت داد و گفت که هر کاری می‌خواهی بکن. مرحوم استاد نیز در برخی بیاناتشان خیلی اصرار دارند که «استطاعت قبل الفعل» موجود در برخی روایات به معنای «قبلیت ربی» است، نه «قبلیت زمانی». یعنی اصل و محکم آن روایاتی که گفته‌اند: استطاعت حین الفعل است و روایات استطاعت قبل الفعل متشابه است و باید به دسته اول ارجاع داده شود. این بیان کاملاً نفی تفویض را درست می‌کند.

سؤال دانشجو: چرا روایات «حین الفعل» را به روایات «قبل الفعل» ارجاع نمی‌دهیم؟
پاسخ استاد: دقت کنید که اگر ما بخواهیم عین تعبیر روایی را همه جا اصل قرار دهیم به مشکل می‌خوریم. ما باید یک اصولی داشته باشیم که بر مبنای آن اصول صحبت کنیم و یک سری عبارت روایی را مبنا قرار دهیم. این اصول هم متّخذ از عقل، وجدان و متواترات آیات و روایات است.

بنابراین، ما از سر قدرت و اختیار کاری را انجام می‌دهیم و این یعنی نفی جبر؛ ولی این قدرت آن به آن داده می‌شود. ما حقیقتاً مالک کمال قدرت می‌شویم، ولی املکیت خدا محفوظ است و نفی تفویض هم همین است.

ما نسبت به فعل خودمان این طور نمی بینیم که قدرت هایی را به دست ما داده و گفته باشند هر کاری دلت می خواهد بکن. خیر! ما می بینیم که تا آن لحظه آخر و تا آن زمانی که هنوز فعل از ما صادر نشده است، نمی دانیم می توانیم انجام دهیم یا نه. چنین تعهدی را کسی به ما نداده است که حتماً این فعل صادر خواهد شد. فرض بفرمایید بنده سوار اتوبوس یا ماشین شدم و می خواهم جایی بروم. من اگر بگویم: «۵ دقیقه دیگر به مقصد می رسم» از روی مسامحه است. لذا باید گفت: «إِنْ شَاءَ اللَّهُ (اگر خدا بخواهد) من ۵ دقیقه دیگر خدمت خواهم رسید.» وقتی کار انجام شد و به پایان رسید، می توانی بگویی که انجام شد و از روی قطعیت سخن بگویی. تا موقعی که انجام نشده هیچ کس نمی تواند بگوید که این کار انجام می شود یا نه.

تذکر: ما باید [خودمان] و دیگران را پله پله متذکر کنیم: ۱- جبر که نیست، زیرا تالی فاسدهای متعددی دارد. ۲- تفویض هم که نیست، زیرا آن هم توالی فاسده خود را دارد (مثلاً عجز خدا و انعزالش از سلطنت). حال، این سؤال پدید می آید که پس چیست؟ در پاسخ می گوییم: از خدا بخواه تا برای تو روشن کند. ما حقیقت آن را نمی توانیم با تذکرات عادی وجدان کنیم. ما از بیان اهل بیت علیهم السلام این را می فهمیم. آن بزرگواران فرموده اند که یک چیزی در واقع هست که نه جبر است و نه تفویض؛ چیزی مباین و متباین با آن دو است.

همان طور که قبلاً هم عرض کردم، شما برای هضم این قضیه به مبانی توحیدی خود مراجعه کنید. ما «خدا» را وجدان می کنیم. از طرفی هم می دانیم که خدا در نیست، دیوار نیست، آسمان نیست، زمین نیست و...، بلکه حقیقتی مباین و متعالی از مخلوقات است. اگر خدا معرفت خودش را به ما نداده بود، ما چه می گفتیم؟ فقط می دانستیم که خالق داریم و آن خالق علی القاعده باید مباین با مخلوقات باشد. در اینجا هم ما می فهمیم که پای حقیقتی در میان است که نه جبر است و نه تفویض. حال، اگر خدا آن حقیقت سوم را به ما نمایاند که هیچ؛ اگر معرفت آن حقیقت سوم را به ما اعطا نکرد،

فقط می‌توانیم بگوییم که حقیقت سومی وجود دارد که نه جبر است و نه تفویض؛ بیشتر از این، چیزی نمی‌توانیم بگوییم.

بحث این است که خدا درباره فعل من جبر نمی‌کند، تفویض هم نمی‌کند. خدا الآن خورشید را می‌گرداند، شب را می‌آورد و روز را می‌برد، خدا درخت را بارور می‌کند و حال، راجع به فعل اختیاری من که در بسیاری از اوقات قبیح است، خدا چه می‌کند؟ آیا خدا هیچ‌کاره است؟ در این صورت که از سلطنت افتاده است! آیا خدا همان‌طور که مشیت می‌کند و زمین را می‌گرداند، در فعل من مشیت می‌کند؟ بدیهی است که پاسخ مثبت به این سؤال چیزی جز جبر نیست. من به ارشاد عظم همین دو گزاره را می‌فهمم. چیز سومی را من نمی‌فهمم. ولی دلیل ندارد که خدا نوع دیگری از فعل را که غیر از این‌ها که من می‌فهمم، نداشته باشد. چون فعل و مشیت او غیر از آن چیزی است که من می‌فهمم، یعنی من نمی‌توانم بر فعل او احاطه عقلی پیدا بکنم. فعل او اصلاً‌طور ندارد که من بتوانم آن را درک کنم: «لَا كَيْفَ لَذَلِكَ كَمَا أَنَّهُ لَا كَيْفَ لَهُ.»^۱ من فقط از جهت تنزیهی می‌توانم این دو نسبتی که هر دو تشبیه‌آلود بود، یکی تالی فاسدش کفر بود (جبر) و یکی تالی فاسدش شرک بود (تفویض) را از خدا نفی کنم. یعنی همان‌طور که ما «اللّٰهُمَّ عَرِّفْنِي نَفْسَكَ» می‌گوییم، باید «اللّٰهُمَّ عَرِّفْنِي فِعْلَكَ» هم بگوییم.

۳) اعتقاد به توفیق الهی

«توفیق» و «خذلان» فعل خداست و صورت معقوله ندارد. این فعل خدا غیر از تقدیر و تمکین است. تقدیر و تمکین که در همه افعال هست؛ این توفیق است که مختص کارهای خیر و خذلان است که ویژه کارهای شر است. ما باید معتقد باشیم که بدون توفیق الهی نمی‌توانیم کار خیری انجام دهیم. اگر چنین اعتقادی نداشته باشیم، قائل به نفی تفویض شده‌ایم. البته ادراک این نفی تفویض از دو معنای قبل مشکل‌تر است. لذا، بسیاری از مؤمنان وقتی به اینجا می‌رسند، سینه‌شان تنگ می‌شود و نمی‌توانند

مطلب را قبول کنند. بسیاری از ما در زندگی خود توفیق الهی را انکار می‌کنیم، از آن غافل می‌گردیم و در نتیجه، گرفتار گرداب تفویض می‌شویم. **إِنْ شَاءَ اللَّهُ**، در ادامه خواهیم دید که در روایات ما - مانند روایت حضرت رضا علیه السلام و روایت شیخ شامی که از امیرالمؤمنین علیه السلام صادر شده است - میان تقدیر و توفیق (خذلان) فرق گذاشته شده است. یعنی ائمه علیهم السلام فرموده‌اند که فعل خداوند به چندگونه در افعال ما نافذ است: امر خدا، تقدیر خدا و توفیق خدا در طاعات و عبادات؛ و نهی خدا و تقدیر خدا و خذلان خدا در معاصی و گناهان.

۴) نفوذ امر و نهی الهی در افعال انسان (نفی تفویض تشریعی)

نفی تفویض، معانی دیگری دارد. پیش از آنکه وارد این بحث شویم (معانی دیگر تفویض در روایات)، باید نکته‌ای را خاطرنشان کنیم: اهل بیت علیهم السلام پاسخ‌های مختلفی را به سؤال واحد داده‌اند؛ به طوری که هیچ‌کدام از پاسخ‌ها غلط نیست، ولی در عین حال، آن پاسخ‌ها مترادف و عین یکدیگر نیز نیستند. به عنوان مثال، کسی خدمت حضرت امیر علیه السلام آمد و پرسید: «آیا خدا می‌تواند جهان را با همه بزرگی‌اش در یک تخم مرغ با همان حجم کوچک جا بدهد؟» حضرت چه فرمودند: «خدا جهان را در چشم تو که از تخم مرغ کوچک‌تر است، جا داده است.»^۱ حال، آیا واقعاً جا داده است؟ طبیعتاً خیر. به همین جهت، افراد دیگر که آمدند و همین سؤال را کردند، پاسخ دیگری گرفتند: «إِنَّ اللَّهَ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - لَا يُنْسَبُ إِلَى الْعَجْزِ؛ وَ الَّذِي سَأَلْتَنِي لَا يَكُونُ.»^۲ فرمودند: «این کار نشدنی است، نه اینکه خدا متّصف به عجز شود. خیر! خدا موصوف به عجز نمی‌شود و این سؤال از اساس غلط است، چرا که محال است بزرگ با حفظ بزرگی‌اش در کوچک با حفظ با کوچکی‌اش قرار بگیرد.

۱. التوحید: ۱۳۰. جَاءَ رَجُلٌ إِلَى الرِّضَا علیه السلام فَقَالَ: «هَلْ يَقْدِرُ رَبُّكَ أَنْ يَجْعَلَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي بَيْضَةٍ؟» قَالَ: «نَعَمْ وَفِي أَصْغَرِ مِنَ الْبَيْضَةِ! قَدْ جَعَلَهَا فِي عَيْنِكَ وَهِيَ أَقْلُ مِنَ الْبَيْضَةِ، لِأَنَّكَ إِذَا فَتَحْتَهَا عَايَنْتَ السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا.»

۲. التوحید: ۱۳۰.

اصلاً این سؤال غلط است و معقول نیست.» این پاسخ‌های مختلف - که همگی هم درست‌اند - علت‌های مختلفی دارد. ولی عمده دلیل در پاسخ‌های متفاوت در روایات اعتقادی «اختلاف استعداد سؤال‌کنندگان» است.

در بحث نفی تفویض هم همین است. گاهی معنای دقیق را گفته‌اند که همان املکیت حق متعال، استطاعت حین الفعل و بحث توفیق باشد؛ گاهی هم نفی تفویض را به سمت دیگری سوق داده‌اند که غلط نیست، ولی مثل معنای اول نیاز به دقت و استعداد ندارد. گاهی در معنای «أمر بین الأمرین» مثالی زده‌اند و گفته‌اند: «مثل این می‌ماند که شما ببینی که یک نفر دارد یک کار خلافی می‌کند و شما به او بگویید که انجام نده؛ بعد او انجام بدهد و شما رهاش کنی. این بدان معنا نیست که شما او را به سمت کار خلاف سوق داده‌اید.»^۱ این مثال، تنها دارای دو جنبه نفی است. از طرفی گفته‌اند که آن فرد را نهی کرده است و از طرفی هم این بدان معنا نیست که آن کار را انجام داده باشد. ما نمی‌توانیم هر تعبیری را مبنا قرار دهیم. اصل در نفی تفویض همان املکیت و توفیق است. این‌ها معنای درجه دوم است.

در روایات، معنای دیگری را نیز برای تفویض برشمرده‌اند. گاهی «لا تفویض» را بدان معنا گرفته‌اند که خداوند انسان را «مهمَل» یعنی «یله» و «رها» قرار نداده است. این مطلب در چندین آیه قرآن آمده است:

﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى﴾^۲

«آیا انسان گمان کرده است که بی هدف رها می‌شود؟»

﴿الْم * أَحْسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ * وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾^۳

۱. النوحید: ۳۶۲. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: «لَا جَبَرَ وَلَا تَفْوِیضَ، وَلَكِنْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ». قَالَ: قُلْتُ: «وَمَا أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ؟» قَالَ: «مَثَلُ ذَلِكَ رَجُلٌ رَأَيْتُهُ عَلَى مَعْصِيَةٍ فَتَهَيْتُهُ فَلَمْ يَنْتِهِ فَتَرَكْتُهُ فَفَعَلَ ذَلِكَ الْمَعْصِيَةَ. فَلَيْسَ حَيْثُ لَمْ يَقْبَلْ مِنْكَ فَتَرَكْتُهُ كُنْتَ أَنْتَ الَّذِي أَمَرْتَهُ بِالْمَعْصِيَةِ».

۲. القیامة: ۳۶.

۳. العنکبوت: ۱-۳.

«آلم. آیا مردم پنداشتند که تا گفتند ایمان آوردیم، رها می شوند و مورد آزمایش قرار نمی گیرند؟ و به یقین، کسانی را که پیش از اینان بودند آزمودیم.»

این یک حقیقت است که خداوند انسان را رها نکرده است و برای او اوامری و نواهی ای دارد. تعبیر دقیق روایی این است: وقتی خداوند کمال قدرت را به او تملیک کرد،^۱ او را رها نکرد و به حال خود وانگذاشت؛ بلکه به او گفت: «تو در قبال این قدرت مسؤول ای و بایستی آن را در این راهی که من می گویم مصرف کنی.» البته در بسیاری از امور (مباحات و موسعات) نیز از سر لطف او را محدود نکرد و دست او را باز گذاشت. امیرالمؤمنین علیه السلام در روایت شیخ شامی فرموده اند: «وَلَمْ يُمَلِّكْ مُفَوَّضاً»^۲ و مرحوم میرزا در تقریرات موسوم به «هناک» همین تفسیری را فرموده اند که خدمتتان عرض کردم.^۳

شناخت «نفی تفویض» به تعریف الهی

شناخت و وجدان نفی جبر با نفی تفویض متفاوت است. نفی جبر، وجدانی است. هر انسانی می فهمد که مختار است و فاعل افعال خویش است. به تعبیر مرحوم استاد، این از اموری است که حتی گرد پشت کوه هم آن را وجدان می کند. آری، ممکن است

۱. برای آشنایی با معنای «کمال» و «حقیقت کمال قدرت» در مدرسه معارفی خراسان، بنگرید به گفتار نهم تا یازدهم این کتاب: عصار، محمدحسین، اختیار انسان در فلسفه اسلامی و معارف الهی، تهران: نیا، ۱۴۰۱.

۲. الکافی ۱: ۱۵۵.

۳. «و الأئمة -صلوات الله عليهم- نتهوا العباد بأن غنائهم في فاعليتهم عن الحق فرع مالكيتهم للقدرة و تفويضه -تعالى- إياها إلى العباد، و ليس الأمر كذلك؛ أي ليسوا مالکین للقدرة و الاختیار، بل يملكونهما بالله الذي ملکهم إياها... فله سلب القدرة و سلب الاختیار... و ذلك لأن العبد يملك القدرة برته، و هو المالك لما ملکه. فهو محتاج إليه بأشدّ أنحاء الاحتیاج... هذا أحد معانی التفویض و هو «التفویض التکوینی» بإعطاء القدرة و قد عرفت بطلانه.... ثم إن في الکافی نقل حدیث العسکری -عليه السلام- و بعد قوله عليه السلام: «لم يُعَصَّ مغلوباً و لم يُطْعَ مُكرهاً»، ذکر کلمه أخرى و هو هذا «و لم يُملِّكْ مفوّضاً» (الکافی ۱: ۱۵۵) و لعلّه إشارة إلى إبطال «التفویض التشريعی». فيكون المعنى: أنه و إن كان إفاضة القدرة لا توجب التفویض التکوینی، إلا أنه -تعالى- لم يُملِّكْ القدرة و الاختیار مفوّضاً بحيث لم يكن له أمر ولا نهی.» (هناک: ۱۷-۱۹)

این وجدان با تعلیمات غلطی فلسفی و صورت‌سازی‌ها محبوب شود و کودکی که وقتی کار بدی انجام می‌داد، سرخ و سفید می‌شد، عذرخواهی می‌کرد، فرار می‌کرد یا ...، کارش به جایی برسد که بگوید: «الفعل فعلُ الله». چرا؟ زیرا آن کودک، گرفتار مبانی غلط فلسفه اسلامی شده، دچار شبهه شده و وجدانش محبوب شده است. البته همان استاد فلسفه نیز در زندگی روزمره خود اختیار را فرض می‌گیرد. وقتی غذایی جلوی او می‌گذارند، از آورنده آن تشکر می‌کند؛ وقتی به او ناسزا می‌گویند، برآشفته می‌شود و صاحب کلام زشت را سرزنش می‌کند؛ برای زندگی خود برنامه‌ریزی می‌کند و اینها همه بدان جهت است که وجدان اختیار با تمام وجود ما عجین شده است، به طوری که حتی اگر به طور زبانی آن را انکار کنیم، عملاً ملتزم به آن‌ایم و اعمال ما گواه بر این است که ما اختیار را در خود و دیگران قبول داریم. امام صادق (علیه السلام) در روایتی می‌فرماید که اگر اختیاری در کار نبود، بچه‌های مکتب‌خانه در کوچه و بازار یک صدا نمی‌خواندند که آدم (علیه السلام) از دستور پروردگارش سرپیچی کرد:

«لَمَّا نَادَى عَلَيْهِ صَيِّانُ الْكُتَاتِيْبِ ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾»^۱

وجدان نفی تفویض اما متفاوت است. وجدان نفی تفویض به صنع و تعلیم الهی است. ما نمی‌توانیم انکار کنیم که علم و مشیت خداوند در افعال ما نفوذ داشته باشد، اما کنه قضیه را هم نمی‌دانیم. چگونه است که ما به خواست خدا کار انجام می‌دهیم، ولی در عین حال، جبر هم نیست. اگر کسی برایش مسئله نفی جبر حل نشده باشد، تمام روایات نفی تفویض را جبری می‌فهمد و تفسیر می‌کند، کما اینکه بسیاری از علمای ما چنین کرده‌اند. به همین جهت، مرحوم استاد ابتدا فاعلیت را برای ما اثبات و مجبور بودن را از ما نفی کرده‌اند و سپس به بحث نفی تفویض پرداخته‌اند. بنا بر برخی روایات، حتی برخی اصحاب نیز نمی‌توانستند بین جبر و تفویض منزلت سومی قائل

۱. طه: ۱۲۱.

۲. الاحتجاج ۲: ۳۸۷؛ بحار الأنوار ۵: ۲۶.

شوند.^۱ احتمالاً اینان معتقد بوده‌اند که اگر مشیت خدا در افعال ما نافذ باشد، لابد جبر خواهد شد. اگر هم انکار شود، تفویض رخ خواهد داد.

اصل این است که ما بدانیم علم و مشیت خداوند در فعل ما نافذ است. حال، این مشیت - که «مشیت تشریعی» نام دارد - چیست، بحث دیگری است. درباره تفسیر آن باید - بنا بر آیات و روایات - گفتگو کرد. ولی اگر کسی اصل مشیت تشریعی را منکر شود، قائل به تفویض خواهد شد. پایه دیگر نفی تفویض، بحث «تملیک» است. ما در پاسخ به مفوضه می‌گوییم: «خداوند قدرت و اختیار را به انسان تملیک کرده و در عین حال، خودش نسبت به آنها املک است.» همان‌طور که مرحوم استاد مکرراً در مباحث مربوط به «خلقت و فعل الهی» تذکر داده‌اند، تملیک و املکیت صورت معقوله ندارند. متأسفانه بسیاری از اصحاب معارف، گرفتار مشکل فلاسفه شده‌اند. آنها فلاسفه را شماتت می‌کنند که «چرا درباره ذات، صفات و افعال خدا از جانب خود سخن می‌گویند»، ولی خودشان - من حیث لا یَحْتَسِبُ - گرفتار همان مشکل شده‌اند. اختلاف ما با فلاسفه بر سر این نیست که آنها ذات خدا را اشتباه وصف می‌کنند و ما می‌خواهیم درست وصف کنیم! بحث بر سر این است که اساساً اینجا جای گفت و شنود نیست. زبان‌ها لال است!

من گنگ خواب دیده و عالم تمام، کر من عاجزم ز گفتن و خلق از شنیدنش

ما تعبداً هرچه را که اجازه داده‌اند، می‌گوییم. به ما گفته‌اند که خدا را این‌گونه صدا بزنید: «يَا مَنْ رَبَّطَ عَلَى قَلْبِ أُمِّ مُوسَى»^۲. حال، آیا شما می‌توانید بفهمید که خداوند چگونه دل مادر حضرت موسی (علیه السلام) را قرص کرد؟

در پس آینه طوطی صفت‌م داشته‌اند آنچه استاد ازل گفت، بگو می‌گویم^۳

۱. الکافی ۱: ۱۵۹. عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ غَيْرِ وَاحِدٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (علیه السلام) قَالَا: «إِنَّ اللَّهَ أَرْحَمُ بِخَلْقِهِ مَنْ أَنْ يُجِيرَ خَلْقَهُ عَلَى الذُّنُوبِ ثُمَّ يُعَذِّبَهُمْ عَلَيْهَا وَاللَّهُ أَعَزُّ مِنْ أَنْ يُرِيدَ أَمْرًا فَلَا يَكُونُ». قَالَ: فَسَيَلَا (علیه السلام): «هَلْ بَيْنَ الْجَبْرِ وَالْقَدَرِ مُنْزِلَةٌ ثَالِثَةٌ؟» قَالَا: «نَعَمْ، أَوْسَعُ مِمَّا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ».

۲. مهج الدعوات: ۱۵۶.

۳. دیوان حافظ.

البته، همیشه هم این گونه نیست. وقتی به ما می‌گویند: «خدا عالم است، قادر است، رازق است و...» می‌یابیم و تعبداً قبول نمی‌کنیم. تعبّد ما در کجاست؟ در جایی که ما برای وجدان خود از لفظ «عالم»، «قادر»، «رازق» یا... استفاده می‌کنیم. اگر اذن خداوند نبود، نمی‌توانستیم به خدا «عالم» بگوییم، زیرا این واژه، اولاً برای مخلوقات وضع شده و طبق روایات^۱، خداوند آن را برای خود اختیار و انتخاب کرده است.^۲

درباره فعل خداوند نیز همین است. فعل خداوند مانند ذات مقدّسش صورت معقوله ندارد. لذا زبان‌ها از بیان کنهش قاصر است و حقیقتش جز به صنع الهی قابل شناخت نیست. این مطلبی است که مرحوم استاد در اوایل بحث خلقت به طور مکرّر بر آن تأکید کرده‌اند.^۳ وقتی کنه تملیک را نفهمیدیم، نفی تفویض را نیز نخواهیم فهمید، زیرا نفی تفویض به تملیک است.

تشبیه: ریشه‌گرفتنی به جبر و تفویض

وقتی ما به خودمان نگاه می‌کنیم، می‌بینیم که بشر یکی از این دو حالت را دارد: یا جبر می‌کند یا تفویض. فرض بفرمایید بنده امکاناتی در اختیار شما قرار می‌دهم و از شما می‌خواهم که برای بنده کاری انجام دهید. مثلاً حساب‌های شرکت ما را بازبینی کنید. در اینجا، کار از دست من رها شده است؛ شما باید و شما؛ خودتان جلو می‌روید و من هر موقع که بخواهم نمی‌توانم جلوی شما را بگیرم. اگر هم بتوانم، در همان لحظه نمی‌توانم. چیزی به نام «املاکیت» بین مخلوقات معنا ندارد. در مقابل، روایت ما می‌گویند آن چیزی که در بشر است در خدا نیست: «فَكُلُّ مَا يَوْجَدُ فِي الْخَلْقِ لَا يَوْجَدُ فِي خَالِقِهِ [وَكُلُّ مَا يُمَكِّنُ فِيهِ يَمْتَنِعُ مِنْ صَانِعِهِ].»^۴

۱. الکافی: ۱/۱۱۳. «... وَ لِكِنَّهُ اخْتَارَ لِنَفْسِهِ اَسْمَاءً لِغَيْرِهِ يَدْعُوهُ بِهَا ...»

۲. برای آشنایی با بیانات مرحوم استاد عصار در این باره، بنگرید به: عصار، محمّد حسین، سِمات و صفات الهی، تنظیم و تحقیق: محمّد حسین کلاهی، تهران: نیا، ۱۴۰۳.

۳. «می‌یابیم که ما حقیقتاً مالک‌ایم، اما این مالکیت، ذاتی نیست و بالذات فقیریم و مُملّک داریم؛ اما مَنِ المُمَلّک؟ کیف التملیک؟ ما کنه التملیک؟ این‌ها را هیچ نمی‌فهمیم!» (درس ۵۰ معارف)

۴. التوحید: ۴۰.

حالت جبر و تفویض مال مخلوق است. فعل خدا نه جبر است و نه تفویض. پس چطور است؟ در پاسخ می‌گوییم: «طور ندارد.» می‌توانی وجدان می‌کنی، ولی اگر بخواهم بیانی نسبت به این فعل بکنیم، باید تنزیهی باشد؛ باید بگویی: «نه جبر است و نه تفویض.» نحوهٔ بیانش «خروج از حدین» است. باز هم تأکید می‌کنیم که ما آن را می‌یابیم، ولی به جز این حالت نمی‌توانیم بیان کنیم. در فعلی که منتسب به شما و فعل اختیاری شماست، این دو صورتی را که بشر می‌تواند تصوّر کند، یعنی جبر و تفویض، به خدا نسبت داده نمی‌شود. فعل خدا یک چیز دیگری است که با هر دوی این‌ها مباین است؛ صورت عقلی ندارد و فقط می‌توانیم بگوییم که آن نیست، این هم نیست.

سایر معانی «تفویض» در روایات

در انتهای بحث، خوب است به این نکته اشاره کنیم که «تفویض» در روایات معانی مختلفی دارد. یکی از معانی که مذموم است و به این معنای تفویض مورد بحث نزدیک است، «تفویض خلق و رزق به حجت خدا است». در روایتی که مرحوم صدوق از امام رضا علیه السلام نقل کرده است، ایشان فرموده‌اند که خلق و رزق به حجت‌های الهی واگذار نشده است: «أَمَّا الْخَلْقُ وَالرِّزْقُ فَلَا»^۱

مرحوم استاد به نقل از مرحوم میرزا از مرحوم صاحب علم جمعی نقل می‌کردند که روایات ما در باب خلق مخلوقات (به جز چهارده معصوم علیهم السلام) دوگونه است. برخی از آنها دلالت دارند که خداوند سایر مخلوقات را در مشهد و مرآی اهل بیت علیهم السلام خلق کرده است. برخی روایات هم سایر مخلوقات را مصنوع دست اهل بیت علیهم السلام می‌دانند.

۱. عیون اخبار الرضا علیه السلام ۲: ۲۵۲. عَنْ يَاسِرِ الْخَادِمِ قَالَ: قُلْتُ لِلرَّضَا علیه السلام: «مَا تَقُولُ فِي التَّفْوِضِ؟» فَقَالَ: «إِنَّ اللَّهَ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - فَوَّضَ إِلَى نَبِيِّهِ صلی الله علیه و آله أَمْرَ دِينِهِ، فَقَالَ: «مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ خُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» (الحشر: ۷) فَأَمَّا الْخَلْقُ وَالرِّزْقُ فَلَا.»

در روایت دیگری از آن حضرت می‌خوانیم: «مَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَوَّضَ أَمْرَ الْخَلْقِ وَالرِّزْقِ إِلَى حُجَجِهِ علیهم السلام فَقَدْ قَالَ بِالتَّفْوِضِ.» (همان ۱: ۱۲۴)

به هر صورت، حتی اگر روایات دوم صحیح باشد، باز هم تفویضی در کار نیست. این طور نیست که خداوند کار را به دست اهل بیت علیهم السلام سپرده باشد و بگوید که شما هر کاری می خواهید بکنید. خداوند از سلطنتش منعزل نشده و نمی شود. قاهریت و املکیت خداوند همواره محفوظ است. آری، در روایات متعددی داریم که «امر دین به اهل بیت علیهم السلام تفویض شده است.» اگر شما به ذیل آیه «مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» و آیه «هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ»^۲ مراجعه کنید، روایات متعددی را در این باب می یابید.^۳ برخی روایات تفویض امر دین را برای پیامبر صلی الله علیه و آله می دانند و برخی دیگر فرموده اند که این تفویض برای اوصیای ایشان نیز وجود دارد: «و هي جاریة فی الأوصیاء»^۴

خداوند یک سری احکامی را وضع کرده که قابل تغییر نیست، مانند وجوب نماز، وجوب روزه و... اینها همان هایی است که گفته اند: «حَلَالٌ مُحَمَّدٌ حَلَالٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ حَرَامُهُ حَرَامٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا يَكُونُ غَيْرُهُ وَلَا يَجِيءُ غَيْرُهُ»^۵ حلال و حرام پیامبر حلال و حرام باقی می ماند. چرا؟ زیرا خود معرفت به این حلال و حرام، یکی از ملاک های جانشینی است، ملاک فقاهت است. فرموده اند:

۱. عیون دخبار الرضا علیه السلام ۲: ۲۰۲. عَنْ يَاسِرِ الْخَادِمِ قَالَ: قُلْتُ لِلرَّضَا علیه السلام: «مَا تَقُولُ فِي التَّفْوِضِ؟» فَقَالَ: «إِنَّ اللَّهَ - تَبَارَكَ وَ تَعَالَى - فَوَّضَ إِلَى نَبِيِّهِ صلی الله علیه و آله أَمْرَ دِينِهِ، فَقَالَ: «مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» (الحشر: ۷) فَأَمَّا الْخَلْقُ وَ الرِّزْقُ فَلَا.»

در روایت دیگری از آن حضرت می خوانیم: «مَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ فَوَّضَ أَمْرَ الْخَلْقِ وَ الرِّزْقِ إِلَى حُجَّجِهِ علیهم السلام فَقَدْ قَالَ بِالتَّفْوِضِ.» (همان ۱: ۱۲۴)

۲. ص: ۳۹.

۳. بنگرید به: بصائر الدرجات: ۳۷۹-۳۸۷.

۴. بصائر الدرجات: ۳۸۶-۳۸۷. امام صادق علیه السلام فرمودند: «مَا فَوَّضَ اللَّهُ إِلَى أَحَدٍ مِنْ خَلْقِهِ إِلَّا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صلی الله علیه و آله وَ إِلَى الْأَئِمَّةِ علیهم السلام فَقَالَ: «إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ» (النساء: ۱۰۵)

و هي جاریة فی الأوصیاء» ایشان در حدیث دیگری می فرمایند: «فَمَا فَوَّضَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صلی الله علیه و آله فَوَّضَ إِلَيْنَا.» (بصائر الدرجات: ۳۸۵)

۵. الکافی ۱: ۵۸.

دنبال کسی بروید که «يَعْرِفُ حَلَالَنَا وَحَرَامَنَا»^۱ جنس این احکام هم یا وجوب است یا حرمت. نمی‌شود که هر کسی ادعا کند که دین خدا به من تفویض شده است و مثلاً بگوید که از فردا شرب خمر حلال است! خیر! «حَرَامُهُ حَرَامٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ». کسی هم حق ندارد -مانند خلیفه دوم اهل تستن- متعه‌ای را که رسول خدا ﷺ حلال کرده بود، حرام کند. اینها همه بدعت است.^۲ پس خداوند یک سری احکامی دارد که غیر قابل تغییر است، یعنی فقط خودش می‌تواند تغییر دهد (نسخ).

در مقابل، خداوند رخصت‌هایی به بندگان داده است. مثلاً، از نماز صبح تا طلوع آفتاب فرصت داده تا بندگان نمازشان را به جا بیاورند. مسافر را از روزه معاف کرده است. همچنین یک سری عباداتی را مستحب قرار داده و یک سری کارها را مکروه و مباح کرده است. اینها را «مَوْسَعَات» می‌گویند. اهل بیت علیهم‌السلام در حیطة مَوْسَعَات، ولایت تشریعی دارند. مثلاً، امام زمان علیه‌السلام می‌تواند به شما بگوید که تو باید نمازهایت را اول وقت بخوانی! برای همه مستحب است، برای تو واجب است. ایشان می‌توانند به ما امر کنند که هر روز باید ۱۰,۰۰۰ تومان به فقرا کمک کنیم. یا اینکه مثلاً روز ۱۳ ماه مبارک رمضان به ما امر کنند که فردا روزه بگیریم و به مسافرت برویم. اینها همه به اهل بیت علیهم‌السلام تفویض شده است. بلکه، این بزرگواران در یک مرحله بالاتر هم ولایت دارند. آنها می‌توانند در حیطة مَوْسَعَات، یک قانونی را به دین اضافه کنند. مثلاً، پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم هفت رکعت به نمازهای یومیّه اضافه می‌کنند. در روایات آمده که شکّ در دو رکعت اول نماز جائز نیست، زیرا این دو رکعت تشریع خداوند است.

۱. امام صادق علیه‌السلام در مقبوله عمر بن حنظله می‌فرماید: «انْظُرُوا إِلَيَّ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَنَظَرَ فِي حَلَالِنَا وَحَرَامِنَا وَعَرَفَ أَحْكَامَنَا، فَارْضُوا بِهِ حَكْمًا، فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا. فَإِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا فَلَمْ يَقْبَلْهُ مِنْهُ فَإِنَّمَا بِحُكْمِ اللَّهِ قَدْ اسْتَحَفَّ وَ عَلَيْنَا رَدُّ الرَّأْيِ عَلَيْنَا الرَّأْيُ عَلَى اللَّهِ وَهُوَ عَلَى حَدِّ الشَّرْكِ بِاللَّهِ». (الكافی ۷: ۴۱۲)

۲. عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه‌السلام قَالَا: «كُلُّ بَدْعَةٍ ضَلَالَةٌ وَ كُلُّ ضَلَالَةٍ سَبِيلُهَا إِلَى النَّارِ». (الكافی ۱: ۵۶)

شک در رکعات نماز، فقط بین رکعت ۳ و ۴ جایز است، چرا که این رکعات «فرض النبى ﷺ» است. همچنین فرموده اند که به همین جهت است که ذکر دو رکعت اول حمد و سوره است و ذکر رکعات ۳ و ۴ دعا و تشبیح و تکبیر و تحمید.^۱ اینها اجمالی درباره ولایت تشریعی اهل بیت علیهم السلام بود.^۲

۱. الکافی ۳: ۲۷۳. عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: «عَشْرُ رَكَعَاتٍ: رَكَعَتَانِ مِنَ الظُّهْرِ وَرَكَعَتَانِ مِنَ الْعَصْرِ وَرَكَعَتَا الصُّبْحِ وَرَكَعَتَا الْمَغْرِبِ وَرَكَعَتَا الْعِشَاءِ الْآخِرَةِ لَا يَجُوزُ الْوُحْمُ فِيهِنَّ وَمَنْ وَهَمَ فِي شَيْءٍ مِنْهُنَّ اسْتَقْبَلَ الصَّلَاةَ اسْتِقْبَالًا، وَهِيَ الصَّلَاةُ الَّتِي فَرَضَهَا اللَّهُ -عَزَّ وَجَلَّ- عَلَى الْمُؤْمِنِينَ فِي الْقُرْآنِ، وَفَوَّضَ إِلَى مُحَمَّدٍ عليه السلام، فَزَادَ النَّبِيُّ عليه السلام فِي الصَّلَاةِ سَبْعَ رَكَعَاتٍ وَهِيَ سُنَّةٌ لَيْسَ فِيهَا قِرَاءَةٌ، إِنَّمَا هُوَ تَسْبِيحٌ وَتَهْلِيلٌ وَتَكْبِيرٌ وَدُعَاءٌ. فَالْوُحْمُ إِنَّمَا يَكُونُ فِيهِنَّ، فَزَادَ رَسُولُ اللَّهِ عليه السلام فِي صَلَاةِ الْمُقِيمِ غَيْرِ الْمُسَافِرِ رَكَعَتَيْنِ فِي الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ وَالْعِشَاءِ الْآخِرَةِ وَرَكَعَةً فِي الْمَغْرِبِ لِلْمُقِيمِ وَالْمُسَافِرِ.»

۲. از جمله معانی دیگر «تفویض» می توان به «تفویض کارها به خداوند» نیز اشاره کرد.

گفتار دوم:

روایات نفی تفویض (۱): مقدمات

هر حدیثی که به دست ما رسیده، قاعدتاً باید از دو بخش تشکیل شده باشد: متن و سند. علم درایه، متن و علم رجال، سند حدیث را مورد بررسی قرار می‌دهد. علم رجال عبارت است از علم به احوال راویان، یعنی کسانی که در سلسله سند یک حدیث قرار می‌گیرند یا صاحب کتاب بوده‌اند. ما آن‌ها را شناسایی می‌کنیم که مثلاً این‌ها شیعه بوده‌اند یا خیر، دوازده امامی بوده‌اند یا خیر، ضابط بوده‌اند یا خیر، کتاب آن‌ها در میان اصحاب رایج بوده است یا خیر و...^۱ آثار برجسته‌ای که در این زمینه وجود دارد،

۱. «ما هو علم الرجال؟ الرجال علم يبحث فيه عن أحوال الرواة من حيث اتصافهم بشرائط قبول أخبارهم وعدمه. وإن شئت قلت: هو علم يبحث فيه عن أحوال رواة الحديث التي لها دخل في جواز قبول قولهم وعدمه. و ربما يعرف بأنه علم وضع لتشخيص رواة الحديث ذاتاً ووصفاً، و مدحاً و قدحاً. و المراد من تشخيص الراوي «ذاتاً» هو معرفة ذات الشخص و كونه فلان بن فلان؛ كما أنَّ المراد من التشخيص «الوصفي» هو معرفة أوصافه من الوثاقة و نحوها... و المطلوب المهم في هذا العلم حسبما يكشف عنه التعريف، هو التعرف على أحوال الرواة من حيث كونهم عدولاً أو غير عدول، موثقين أو غير موثقين، ممدوحين أو مذمومين، أو مهملين، أو مجهولين و الاطلاع على مشايخهم و تلاميذهم و حياتهم و أعصارهم و طبقاتهم في الرواية حتى يعرف المرسل عن المسند و يُمَيَّز المشترك، إلى غير ذلك مما يتوقف عليه قبول الخبر.»

ما هو موضوع علم الرجال؟ موضوعه عبارة عن رواة الحديث الواقعيين في طريقه... ففي المقام يُبحث عن أحوال الرواة من حيث دخلتها في اعتبار قولهم وعدمه. أمّا حالاتهم الأخرى التي ليست لها دخالة في قبول قولهم، فهو خارج عن هذا العلم. فالبحث في هذا العلم إنما هو عن اتصاف الراوي بكونه ثقة و ضابطاً أو عدلاً أو غير ذلك من الأحوال العارضة للموضوع. أمّا الأحوال الأخرى ككونه تاجراً أو شاعراً أو غير ذلك من الأحوال التي لا دخالة لها في قبول حديثهم، فهي خارجة عن هذا العلم.

عبارت‌اند از: رجال نجاشی (اختیار الرجال شیخ طوسی)، رجال کشی، فهرست شیخ طوسی، رجال ابن غضائری، رجال ابن داوود حلّی و رجال علامه حلّی.

علم درایه عبارت است از علمی که ما احادیث را اعتبارسنجی می‌کنیم. البته، ملاک برای تعیین اعتبار احادیث متفاوت است. برخی متن را ارجح می‌دانند و ملاک را «وثوق خبر» می‌دانند. برخی سند را ارجح می‌دانند و «وثوق مخبر» را ملاک قرار می‌دهند. خود اینکه ملاک اعتبارسنجی احادیث به چیست، یکی از نکاتی است که بایستی در علم درایه بحث شود.

مباحثی که مرحوم استاد درباره روایات عدل فرموده‌اند، ذیل علم درایه می‌گنجد. ایشان با بررسی اجمالی متن روایات در موضوع عدل، سعی کرده‌اند کمی ما را با فضای صدور روایات آشنا سازند تا ما بتوانیم تحلیل و تفسیر بهتری از روایات (به ویژه روایات متشابه) بحث عدل داشته باشیم.

مقدمه یکم: اقسام مدلولات روایات

علمای علم اصول مدالیل^۱ کلام، از جمله روایات، را چند نوع می‌دانند: نص، ظاهر و مجمل. در بیان «نص» گفته شده است: مدلول کلام یا نوشته‌ای که احتمال خلافش غیرممکن باشد.^۲ «ظاهر» کلام یا نوشته‌ای است که علاوه بر معنای ظاهری، معنای خلاف ظاهر آن هم محتمل باشد. توجه داشته باشید که در ظاهر، معنای خلاف ظاهر، مرجوح است و اخذ آن نیاز به قرینه دارد. قسم سوم هم «مجمل» که ظهور در معنای خاصی ندارد. چند معنا محتمل است و احتمال همه آنها هم تقریباً به یک اندازه است. حال، نسبت «محکم» و «متشابه» با این سه قسم چیست؟ «محکم» آن چیزی

ماهی مسائله؟ إنّ مسائل علم الرجال هي العلم بأحوال الأشخاص من حيث الوثاقة وغيرها. (کلیات فی علم الرجال: ۱۱-۱۲)

۱. مدالیل: ج مدلول.

۲. البته، باید توجه داشت که ملاک «غیر ممکن» بودن در اینجا، عقلانی است، نه عقلی.

است که «احکام» و «إتقان» دارد. لذا نص و ظاهر را می‌توان محکم دانست. بدیهی است که مجمل نیز متشابه است. البته، مرحوم میرزا در اینجا مبنایی دارند که شاید برای شما و عموم افراد جامعه غریب به نظر بیاید. ایشان معتقدند که محکم و متشابه برای افراد، نسبی است، همان‌طور که نص و ظاهر و مجمل برای افراد مختلف متفاوت است. مثلاً بنده می‌گویم: «مرحوم میرزا فرموده‌اند...» این کلام من برای شما نص است، زیرا یقین دارید که مراد من از «مرحوم میرزا» مرحوم میرزا مهدی اصفهانی است. اما کسی که با دروس ایشان مأنوس نباشد، مدلول «مرحوم میرزا» برایش مجمل است. نمی‌داند مراد ما از «مرحوم میرزا» کیست. گاهی از نص و ظاهر، تعبیر به «مبین» هم می‌شود. بنابراین، اگر بخواهیم خلاصه بحث را در قالب جدولی ترسیم کنیم، چنین خواهد شد:

روایات (کلام یا نوشته)	مدلول مشخص دارد (محکم / مبین)	معنای خلاف ظاهر محتمل نیست (نص)
	مدلول مشخص ندارد (مجمل / متشابه)	معنای خلاف ظاهر، محتمل ولی مرجوح است و اخذ آن نیاز به قرینه دارد (ظاهر)

توجه داشته باشید که اصطلاح «مجمل» دارای دو معنا است. گاهی دلالت مشخصی ندارد (حدّ اقل برای یک عده). مثلاً پشت بی سیم می‌گویند: «کبوترهای مهاجر در حال پروازند.» سربازی که پشت بی سیم است، نمی‌فهمد که داستان از چه قرار است، ولی فرمانده می‌فهمد که مراد گوینده این است: «نیروهای کمکی در حال آمدن‌اند.» گاهی هم مراد از «مجمل» این نیست، بلکه منظور این است که اصل یک چیز مشخص است، ولی جزئیات و خصوصیاتش نامشخص است. فرض بفرمایید که اجمالاً می‌دانیم که رجعتی در کار است، ولی دقیقاً نمی‌دانیم تمام خصوصیاتش چیست، مثلاً چه کسی رجعت خواهد داشت؟ چه زمانی رخ خواهد داد؟ کدام یک از ائمه علیهم‌السلام رجعت می‌کنند؟ اول چه کسی؟ بعد چه کسی؟ و.... نمی‌دانیم! اجمالاً گفته‌اند که رجعتی در کار است. این

را هم «مجمل» می‌گویند، زیرا تبیین ندارد. اصل قضیه قطعی است، تردیدناپذیر است، ولی تبیین ندارد. دقت شود!

یکی از دوستان درباره این آیه پرسیده‌اند:

﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ﴾^۱

این آیه می‌فرماید که همه آیات قرآن محکم‌اند. منتها برای چه کسی محکم است؟

﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾^۲

برای پیغمبر ﷺ که متشابه نیست. برای پیغمبر ﷺ همه‌اش محکم است، ولی گاهی برای ما متشابه می‌شود. یک چیزهایی در یک سطحی است که ما یا استعدادش را نداریم یا معلوماتش را نداریم یا احاطه نداریم یا... و این عوامل باعث می‌شود که این آیات برای ما متشابه شود. پس اولین عامل تشابه «سطح فهم متفاوت افراد» است. البته این سطح فهم به فعل الهی بازمی‌گردد. این خداست که افراد را به مقادیر متفاوت از علم کتاب خود بهره‌مند می‌سازد. لذا، کسی که هوش و نبوغ بیشتری دارد، لزوماً دریافت بیشتری از قرآن ندارد.

مقدمه دوم: اقسام آیات و روایات

یکم: محکم و متشابه

بحث محکم و متشابه متّخذ از خود قرآن است. خود قرآن بیان کرده است که کتاب، محکم و متشابه دارد.^۳ منتها بحث این است که محکم و متشابه آیا برای همه یکسان است یا نه؟ آیا یک آیه متشابه برای همه متشابه است؟ یا نه، یک آیه‌ای که الآن برای عده‌ای متشابه است برای عده‌ای می‌تواند محکم باشد؟ ما معتقدیم یک آیه‌ای که

۱. هود: ۱.

۲. العنکبوت: ۴۹.

۳. آل عمران: ۷.

امروز برای من متشابه است، ممکن است فردا برای من محکم بشود. این آیه ای که امروز برای من محکم است، به علتی ممکن است برای من فردا متشابه بشود. در هر صورت، اصل محکم و متشابه را خود خدا قرار داده است و حکمت هایی هم برای این کار بیان کرده است. یک جهت همین بود که گفته شد (تفاوت سطح فهم افراد).

مثلاً شما به یک فلسفه نخوانده بگویید: «مناط احتیاج شیء به علت، امکان است نه قدم.» او فکر می کند که شما دارید به یک زبان دیگر صحبت می کنید! چرا؟ چون اصلاً نمی فهمد شما چه می گوئید. این معنی تشابه است. قرآن علم بیضاء نقیه است. مخاطبان آن - یعنی اهل بیت (علیهم السلام) - نیز معنای آن را فهمیده اند؛ ولی از آنجایی که علم آن به مردم داده نشده است، بسیاری از آیات برای مردم متشابه می شود. لذا، اگر روزی روایت خواندید و علم آن آیه را از امام (علیه السلام) گرفتید، آن آیه ای که تا دیروز برای شما متشابه بود و نمی فهمیدید چه می خواهد بگوید، برای شما آشکار و محکم می شود.

جهتش دیگرش این است: قرآن یک کتابی است که همگانی و همه زمانی است و برای همه افراد و همه مکان ها و همه زمان ها و استفاده تمام مخلوقات در دنیا، قیامت و بعد از قیامت (در بهشت و جهنم) و خلاصه در همه عوالم است. این کتاب نمی تواند که با یک جملات ساده ای (= بی عمق) مطلب را بیان کند، زیرا در این صورت مطالبش تمام شود؛ بلکه باید طوری باشد که هر کسی بسته به زمان و مکان و درجه معلومات خودش، بتواند از آن استفاده کند. مثلاً کلمه «من» را در نظر بگیرید. همین کلمه ساده می تواند معانی عمیقی داشته باشد. گاهی این کلمه به بدن، گاهی به روح و گاهی به ماهیت شما اشاره دارد. یک وقت شما می گوئید: «من داشتم می رفتم، زمین خوردم.» چه کسی زمین خورد؟ «من». منظور از «من» کیست؟ این بدن خاکی دنیوی. گاهی هم می گوئید: «من عصبانی شدم» یا «من عاقل شدم». در جمله دوم، منظور شما روح حیوانی و در جمله سوم، نفس ناطقه است. لذا، گاهی این طور تعبیر می کنیم: «خود کلمه «من» متشابه است.» یعنی چه؟ یعنی این کلمه تحمّل مصادیق و معانی مختلف را دارد. مثل کلمه «ید». این کلمه گاهی به معنای «دست»، گاهی به معنای «قدرت»

است. وقتی عرب زبان می‌گوید: «فَلَانٌ ذُو الْأَيْدِ» یعنی «او صاحب قدرت است» نه اینکه «او صاحب دستان است»^۱.

همه مطالب در قرآن هست. قرآن «تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ»^۲ است. برای پیامبر و اهل بیت عليه السلام هم تمامی قرآن واضح و محکم است. اما برای دیگران چه؟ برخی آیات قرآن برای هر کسی که سواد عربی داشته باشد قابل فهم است. برخی دیگر، برای عده‌ای محکم و برای عده‌ای دیگر متشابه است. شاید بتوان گفت آیاتی نیز هستند که فقط برای اهل بیت عليه السلام محکم‌اند و برای دیگران متشابه‌اند. حال، چرا متشابه، متشابه می‌شود؟ یک جهتش آن است که علم آن به فرد داده نشده است. یک جهتش هم این است که قرار بوده (خدا تقدیر کرده) است که قرآن همه‌زمانی و همه‌مکانی باشد. اقتضای ذاتی چنین تقدیری از جانب خدا، این است که قرآن محکم و متشابه داشته باشد.

نقل است که یک مرتبه آیت الله [سید محسن] حکیم (د: ۱۳۹۰ ق) گفته بودند که درس‌های ما تعطیل بود. در درس تفسیر قرآن یکی از آقایان زمان، آیه‌ای را به شکل جدیدی معنا کرده بودند. آقای حکیم گفته بودند: «ما تا حالا ما همچنین چیزی از این آیه نفهمیده بودیم! وقتی آن آقا توضیح دادند، دیدیم که اصلاً معنی آیه همین است، ولی عجیب است که تا حالا ما اصلاً متوجه نبودیم! اینکه خیلی روشن بود!» حالا اینکه کلام آن آقا حجیت داشته یا نداشته، یک بحث دیگری است. ولی این خاصیت کلام قرآن است که «ذو وجوه» است: «فَإِنَّ الْقُرْآنَ حَمَلٌ ذُو وَجُوهِ»^۳. لذا خود قرآن یک ویژگی‌هایی دارد که حتی ترجمه آن هم این خصوصیات را ندارد. ترجمه قرآن که قرآن نیست! قرآن همان است که خدا گفته است. آن خصوصیت قرآن برای همین کلماتی است که خدا گفته است. کلام الهی بودن قرآن برای آن فعل الهی است که «کلام» نامیده شده است

۱. این مطلب استاد عصار برگرفته از حدیث امام باقر عليه السلام به محمد بن مسلم است. بنگرید به: التوحید: ۱۵۳.

۲. النحل: ۸۹.

۳. نهج البلاغة: ۴۶۵. «لَا تُخَاصِمُهُم بِالْقُرْآنِ فَإِنَّ الْقُرْآنَ حَمَلٌ ذُو وَجُوهِ تَقُولُ وَ يَقُولُونَ؛ وَ لَكِنْ حَاجِبُهُم بِالشَّيْءِ فَإِنَّهُمْ لَنْ يَجِدُوا عَنْهَا مَحِيصاً»

و به احاطه عقل ما هم در نمی آید.^۱ مثلاً حضرت باقر علیه السلام می فرمایند: «اگر من متحملی پیدا کنم، تمام شرایع را از لفظ «صمد» بیرون می کشم.»^۲ این چه طور ممکن است؟ اینها همه به این برمی گردد که قرآن بطن دارد و بطونش هم بطائن دارد: «لَهُ تُخُومٌ وَعَلَى تُخُومِهِ تُخُومٌ»^۳ و این، لازمه همه مکانی و همه زمانی بودن قرآن است.

گاهی که در یک مجلسی، فردی از امام علیه السلام سؤالی می پرسید و ایشان پاسخ او را می دادند و او می رفت. فردی دیگری می آمد و همان سؤال را می پرسید و امام علیه السلام جواب دیگری می دادند و همین طور داستان ادامه پیدا می کرد. در عین حال، هیچ تعارضی هم بین پاسخ های امام علیه السلام نبود و همه هم از جواب خود راضی بودند. گاهی هم در احکام (نه مسائل اعتقادی) بین پاسخ های امام علیه السلام تنافی وجود دارد. یعنی حضرت برای هرکس یک تکلیف جداگانه معین کرده اند. این روایات هم متشابه است. چرا؟ زیرا «المتشابه ما اشتبه علی جاهله». اگر پاسخ های دیگر را برای سائل نقل کنند، ممکن است نپذیرد. در موارد شرعی نیز [معمولاً] یکی از آن پاسخ ها عام و قابل تعمیم است، ولی بقیه پاسخ ها وظیفه آن فرد مشخص است که بایستی تقیه می کرده، اوضاع خوبی نداشته است، یا....

۱. «فمن يريد أن يترجمه و يبذله يريد إطفاء نور الله و إخماد كلام الإله، فهو أعظم المعاندين و أقوى الملحدین، إذ يريد هدم أساس الدين و هدم أركان شريعة سيد المرسلين، لأن المترجم لا يحوي هذه الخصوصيات و ليس لواجد تلك اللطائف و الإشارات، إذ هو كلام الخلق لا الخالق و كلامه يكون في أفقه، كما أن كلام الله يكون في أفقه أيضاً، فهو يريد أن يجعل كلام المألوه كلام الإله و يبذل كلام الرب بكلام المربوب، ليسقطه عما هو عليه من الدرجات.» (الكلام في حجية القرآن: ۲۶)

بدیهی است مراد از «ترجمه کردن» در اینجا ترجمه ای است که منجر به کنارگذاشتن متن قرآن شود، وگرنه ترجمه ای که در کنار متن قرآن باشد نشانه عناد و باعث هدم اساس دین و ارکان شریعت سید المرسلین علیهم السلام نخواهد بود.

۲. التوحید: ۹۲. «لَوْ وَجَدْتُ لِعِلْمِي الَّذِي آتَانِي اللَّهُ - عَزَّ وَجَلَّ - حَمَلَةً لَنَشَرْتُ التَّوْحِيدَ وَ الْإِسْلَامَ وَ الْإِيمَانَ وَ الدِّينَ وَ الشَّرَائِعَ مِنْ «الصَّمَدِ»..»

۳. الکافی ۲: ۵۹۹. «... وَ هُوَ كِتَابٌ فِيهِ تَفْصِيلٌ وَ بَيَانٌ وَ تَخْصِيلٌ؛ وَ هُوَ الْفَضْلُ لَيْسَ بِالْهَزْلِ؛ وَ لَهُ ظَهْرٌ وَ بَطْنٌ، فَظَاهِرُهُ حُكْمٌ وَ بَاطِنُهُ عِلْمٌ، ظَاهِرُهُ أَتَقٌ وَ بَاطِنُهُ عَمِيقٌ؛ لَهُ تُخُومٌ (نُجُومٌ) وَ عَلَى نُجُومِهِ تُخُومٌ (نُجُومٌ)....»

این را هم گفتیم که گاهی پاسخ‌های اهل بیت علیهم‌السلام در عرض هم است و گاهی در طول هم: «لَوْ عَلِمَ أَبُو ذَرٍّ مَا فِي قَلْبِ سَلْمَانَ لَقَتَلَهُ»^۱ یعنی گاهی ممکن است که امام علیه‌السلام به جهت اختلاف سطح افراد، یک بیان جامعی را طوری بگویند که آن کسی که سطح مطلب عمیق‌تری را متوجه می‌شود، معرفت سطح بالاتری نصیبش بشود و آن کسی هم که در آن سطح نیست، برایش تشویش خاطر پیدا نشود. این خیلی پیش می‌آید. مثلاً مرحوم آقا میرزا مهدی اصفهانی راجع به روایت عمران صابی در مجلس مأمون معتقد است که حضرت رضا علیه‌السلام نمی‌توانسته‌اند که هر سخنی را بگویند.^۲ مرحوم میرزا تحلیلشان این است که حضرت علیه‌السلام به دلیل وجود سران لشکری و کشوری و افرادی که ورودی در این قضیه ندارند، نمی‌توانستند همه مطالب را باز بکنند و بعضی مطالب را به طور مجمل طوری فرموده‌اند که عمران متوجه شود و بقیه متوجه نشوند. لذا وقتی امروزه شما این حدیث را می‌خوانید، بسیاری از کلمات آن را نمی‌فهمید؛ بلکه علامه مجلسی که غواص بحار روایات است هم گفته است: «من بسیاری از عبارات این حدیث را نمی‌فهمم!»^۳ می‌خواهم بگویم که گاهی استعداد افراد در یک مجلس، مختلف است. آن‌گوینده

۱. الکافی ۱: ۴۰۱. عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه‌السلام قَالَ: ذُكِرَتِ النَّقِیَّةُ یَوْمًا عِنْدَ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ علیه‌السلام فَقَالَ: «وَاللَّهِ لَوْ عَلِمَ أَبُو ذَرٍّ مَا فِي قَلْبِ سَلْمَانَ لَقَتَلَهُ، وَلَقَدْ أَخَى رَسُولُ اللَّهِ صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بَيْنَهُمَا. فَمَا ظَنُّكُمْ بِسَائِرِ الْخَلْقِ؟! إِنَّ عِلْمَ الْعُلَمَاءِ ضَعْبٌ مُسْتَضْعَبٌ، لَا يَخْتَمِلُهُ إِلَّا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ أَوْ مَلَكٌ مُقَرَّبٌ أَوْ عَبْدٌ مُؤْمِنٌ امْتَحَنَ اللَّهُ قَلْبَهُ لِلْإِيمَانِ.»

۲. معارف القرآن ۲: ۱۶۷-۱۶۸. «أقول: ظاهرٌ لأولي الألباب أنَّ انعقاد هذا المجلس في حضور الخليفة و اجتماع أصحاب المقالات مثل الجاثليق و رأس الجالوت و رؤساء الصابئين و الهرید الأكبر (هرید: واحد الهریذة المجوس/ لسان العرب ۳: ۵۱۷) و أصحاب زردشت و فسطاط الرومي و المتكلمين و محمد بن جعفر في جماعة الطالبين و الهاشميين و طبقات من الناس، إنما كان للمحاجة، لأنَّ يكون هو -صلوات الله عليه- المتكلم فيه. فلهذا لا بدَّ من الجواب لكلِّ أحد على قدر عقله و في حدِّ استعداده.»

۳. بحار الأنوار ۱۰: ۳۲۸. «أقول: هذا الخبر من متشابهات الأخبار التي لا يعلم تأويلها إلا الله و الراسخون في العلم، ولا يلزمنا فيها سوى التسليم، و إنما ذكرنا فيها ما ذكرنا فيها. ما ذكرنا على سبيل الاحتمال على قدر ما يصل إليه فهمي الناقص. مع أنَّ في تلك الأخبار الطويلة المشتملة على المعاني المعضلة، كثيراً ما يقع التحريف و الإسقاط من الرواة. و الله يعلم و حججه -صلوات الله عليهم- حقائق كلامهم.»

حکیم و دانشمند جمله‌ای را نمی‌گوید که ایمان یک عده خراب بشود، افکار یک عده مغشوش بشود و...، بلکه طوری سخن می‌گوید که آن‌ها یا متوجه نمی‌شوند یا اگر هم متوجه بشوند خلاف اعتقاداتشان چیزی نمی‌فهمند، فکرشان ناراحت نمی‌شود. این چنین جملات هم متشابه می‌شود.

روایت «خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» را در نظر بگیرید. این سخن پیامبر ﷺ است. گاهی اهل بیت ﷺ در تبیین این روایت فرموده‌اند که دو نفر دعوایشان شده بود، یکی به دیگری ناسزا گفت و مثلاً گفت که تو چرا این قدر بدقیافه‌ای، بدشکلی و...؟ حضرت ﷺ فرمودند: «این حرف را زن! پدرتان آدم ﷺ هم این شکلی بوده است.»^۱ در تبیین دیگری داریم که: هر کسی را که خداوند می‌خواهد خلق کند (یعنی خلق جسمانی)، قبلاً به او یک صورت و شکلی در عرش داده است (یعنی همان «ظل» او) و خداوند خلقت مادی و مائی او را طبق همان صورت انجام می‌دهد (مثل صورت شما در آینه که یک ظلی دارد). خداوند صورت حضرت آدم ﷺ را برگزیده، آن را شریف دانسته و به خود منسوب کرده است، مانند اینکه به کعبه گفته است: «بَيْتِي: خانَةُ من».^۲ لذا معنای این حدیث چنین می‌شود: «خداوند حضرت آدم ﷺ را به شکل صورتی شریف خلق کرده است.»^۳ هر دو نگاه صحیح است و با یکدیگر جمع می‌شوند؛ اگرچه بیان دوم سطح بالاتر و عمیق‌تر است.

۱. التوحید: ۱۵۳. عن الحسين بن خالد، قال: قلت للرضا ﷺ: «يا ابن رسول الله، إن الناس يروون أنَّ رسول الله ﷺ قال: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ». فقال: «قَاتِلَهُمُ اللَّهُ! لَقَدْ حَذَفُوا أَوَّلَ الْحَدِيثِ. إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ مَرَّ بِرَجُلَيْنِ يَتَسَابَّانِ، فَسَمِعَ أَحَدَهُمَا يَقُولُ لصاحبه: «فَبَحَّ اللَّهُ وَجْهَكَ وَوَجْهَ مَنْ يُشَبِّهُكَ». فقال ۹: «يا عَبْدَ اللَّهِ، لَا تَقُلْ هَذَا لَأَخِيكَ! فَإِنَّ اللَّهَ -عَزَّ وَجَلَّ- خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ.»

۲. البقرة: ۱۲۵.

۳. التوحید: ۱۰۳. عن محمد بن مسلم، قال: سألت أبا جعفر ﷺ عما يروون أنَّ الله -عَزَّ وَجَلَّ- خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ فقال: «هِيَ صُورَةٌ مُحَدَّثَةٌ مَخْلُوقَةٌ اصْطَفَاهَا اللَّهُ وَ اخْتَارَهَا عَلَى سَائِرِ الصُّوَرِ الْمُخْتَلَفَةِ، فَأَضَافَهَا إِلَى نَفْسِهِ كَمَا أَضَافَ الْكَعْبَةَ إِلَى نَفْسِهِ وَالرُّوحَ إِلَى نَفْسِهِ فقال: «بَيْتِي» و قال: «و نفخت فيه من روعي» (الحجر: ۲۹).

بسیاری از آیات قرآن نیز همین‌گونه است. این وجوه مختلف برای افراد مختلف متشابه می‌شود. منتها جمله باید یک طوری باشد که تاب همه آن وجوه را داشته باشد. نمی‌شود من طوری سخن بگویم و هرجا گیر کردم، بگویم: «منظورم چیز دیگری بوده است.» به همین دلیل، ما در تأویل آیات و روایات معتقدیم که تأویل بایستی با ظاهر کلام «تناسب» داشته باشد. خدا و حجت‌های خدا نخواسته‌اند معما طرح کنند! و ما را گیج و سردرگم نمایند! بلکه خواسته‌اند ما را هدایت کنند، منتها به شرطی که هدایت عده‌ای به گمراهی عده دیگری نیانجامد.

علت‌ها و حکمت‌های تشابه

تا بدین جا چند نکته درباره علل تشابه گفته شد.

(۱) ملاک محکم یا متشابه بودن آن است که علم آن آیه را به او داده‌اند یا خیر: «المتشابه ما اشیء علی جاهله.»

(۲) از آنجایی که قرآن همه مکانی و همه زمانی است، بایستی محکم و متشابه داشته باشد.

یک وجه دیگر را هم اضافه کنید:

(۳) یکی دیگر از حکمت‌های محکم و متشابه داشتن قرآن این است که خداوند می‌خواسته است حجت‌های خودش یعنی پیامبر و اهل بیت پیامبر علیهم‌السلام را اقامه کند؛ می‌خواسته است مردم بدین وسیله بدانند که حق با کیست. مگر قرآن کتاب مسلمان‌ها نیست؟ مگر برای هدایت نیامده است؟ اگر ما بخواهیم به هدایت قرآن برسیم باید آن را بفهمیم. اما می‌بینیم که نمی‌فهمیم. حال، وقتی نفهمیدیم چه کار کنیم؟ وقتی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در میان مردم است، از ایشان می‌پرسیم. اما بعد از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم چه؟ تکلیف چیست؟ چه باید کرد؟ در اینجا باید گفت که یکی از نشانه‌های جانشین پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم علم قرآن است؛ کسی می‌تواند ادعای جانشینی کند که بتواند از پس عبارات قرآن بر بیاید. لذا امام صادق علیه‌السلام در مناظره با ابوحنیفه می‌گویند: «تو اگر ادعا داری که

فقیه‌ای، باید علم قرآن را داشته باشی. مگر تو نمی‌گویی که من از روی قرآن و سنت فتوا می‌دهم؟ قرآن را می‌شناسی و فتوا می‌دهی یا نمی‌شناسی؟ اگر نمی‌شناسی که ببخود می‌کنی فتوا می‌دهی؛ اگر می‌شناسی، این دو سؤال مرا درباره قرآن جواب بده.» او از جواب باز می‌ماند و حضرت با این کارشان نشان دادند که او نباید در مصدر افتاء بنشیند.^(۱) عین همین مطلب در مصدر خلافت و حکومت است؛ عین همین مطلب در بیان معارف دین است.

بقیه وجوهی که برای تشابه ذکر شده است، در واقع، علت تشابه نیست، بلکه علت جهل ماست. جهل ما نسبت به مدلول آیات و روایت ناشی از عوامل مختلفی است که در نتیجه آن عوامل، آیات و روایات برای ما «متشابه» می‌شود، چرا که «المتشابه ما اشتبه علی جاهله». به همین خاطر، عواملی که ذکر خواهد شد، در اصل، علت تشابه نیست، بلکه علت جهلی است که خود، علت تشابه است.

۴) عامل دیگر «دوری از فضای تخاطب» است. مثلاً قرآن می‌فرماید:

﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ * سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ﴾

قرآن می‌فرماید: «فردی آمد و عذاب خواست.» اگر امروز از ما بپرسند: «چه کسی آمد؟ چه زمانی آمد؟ کجا آمد؟ چه عذابی خواست؟» هیچ نمی‌توانیم بگوییم. هرچه هم بگوییم، بی‌ارزش و حاصل بافته‌های ذهنی ماست. چرا؟ زیرا ما در فضای نزول نبوده‌ایم. یا اهل بیت علیهم‌السلام باید ما را به فضای نزول ببرند، یا اینکه راه ما برای فهم بیشتر بسته است. اما این آیه برای افرادی که آنجا بوده‌اند، بسیار روشن است. کسی که بعد از غدیر با پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بوده، دیده است که فردی به نام حارث بن نعمان آمد، خواهش عذاب کرد و گفت: «ای پیامبر! گفתי به خدا ایمان بیاورید، آوردیم؛ گفתי به من ایمان بیاورید، آوردیم؛ گفתי نماز بخوانید، خواندیم؛ گفתי روزه بگیرید، گرفتیم؛ گفתי حج به جا بیاورید، به جا آوردیم؛ حال که می‌گویی بعد از من پسر عمویم جانشین من است، حرف توست یا حرف خدا؟!» پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم سه بار فرمودند که امر خداست. او با ناراحتی

بلند شد و زیر لب گفت: «خدایا اگر مطلب همین است که محمد صلی الله علیه و آله می‌گوید، بر سر ما باران سنگ ببار.» و سنگ بر سر او فرود آمد و گرفتار عذاب الهی شد.^۱

سؤال دانشجو: آیا اینجا هم مصداق همان «المتشابه ما اشتبه على جاهله» نیست ؟

پاسخ استاد: بله همین طور است. منتها، ما خواستیم یک تأکید ویژه‌ای بکنیم. به همین جهت، آن را مستقلاً بیان کردیم.

به هر صورت، اگر این آیه برای ما متشابه است، بدان جهت است که ما در فضای مخاطبه نبوده‌ایم. عین همین ماجرا را می‌توانید درباره‌ی آیه ولایت مطرح کنید: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ». در این آیه هم همه دانستند که مراد، امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام است. اما برای ما مطلب گنگ است؛ نیاز به روایت و تبیین امام دارد.

۱. البرهان ۵: ۴۸۴. عَنْ حُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ، قَالَ: سَأَلْتُ شَفِيَّانَ بْنَ عُيَيْنَةَ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: «سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ فِيمَنْ تَزَلَّتْ؟ فَقَالَ: «يَا بْنَ أَخِي، لَقَدْ سَأَلْتُ عَنْ شَيْءٍ مَا سَأَلَنِي عَنْهُ أَحَدٌ قَبْلَكَ، لَقَدْ سَأَلْتُ جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ (عَلَيْهِمَا السَّلَام) عَنْ مِثْلِ هَذَا الَّذِي قُلْتَ فَقَالَ: «أَخْبَرَنِي أَبِي، عَنْ جَدِّي، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: لَمَّا كَانَ يَوْمٌ غَدِيرِ حُمٍ قَامَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) حَطِيباً، ثُمَّ دَعَا عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ (عَلَيْهِ السَّلَام) فَأَخَذَ بِضَبْعَيْهِ، ثُمَّ رَفَعَ يَدَيْهِ حَتَّى رُبِّي بِيَاضُ إِبْطَيْهِمَا، وَقَالَ لِلنَّاسِ: «أَلَمْ أُبَلِّغْكُمْ الرِّسَالَةَ؟ أَلَمْ أَنْصَحْ لَكُمْ؟» قَالُوا: «أَلَلَّهُمَّ نَعَمْ.» قَالَ: «فَمَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلَيْ مَوْلَاهُ، اللَّهُمَّ وَالِ مَنْ وَالَاهُ، وَعَادِ مَنْ عَادَاهُ.» قَالَ: «فَفَشَّتْ هَذِهِ فِي النَّاسِ فَبَلَغَ ذَلِكَ الْحَارِثُ بْنُ النُّعْمَانِ الْفُهْرِيُّ، فَرَحَلَ رَاكِئَةً، ثُمَّ اسْتَوَى عَلَيْهَا، وَرَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) إِذْ ذَاكَ بِالْأَبْطَحِ، فَأَنَاحَ نَاقَتَهُ، ثُمَّ عَقَلَهَا، ثُمَّ أَتَى النَّبِيَّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) ثُمَّ قَالَ: «يَا عَبْدَ اللَّهِ، إِنَّكَ دَعَوْتَنَا إِلَى أَنْ نَقُولَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ فَفَعَلْنَا، ثُمَّ دَعَوْتَنَا إِلَى أَنْ نَقُولَ إِنَّكَ رَسُولُ اللَّهِ فَفَعَلْنَا وَالْقَلْبُ فِيهِ مَا فِيهِ، ثُمَّ قُلْتَ لَنَا: صَلُّوا فَصَلَّيْنَا، ثُمَّ قُلْتَ لَنَا: صُومُوا فَصُمْنَا، ثُمَّ قُلْتَ لَنَا: حُجُّوا فَحُجَجْنَا، ثُمَّ قُلْتَ لَنَا: مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلَيْ مَوْلَاهُ، اللَّهُمَّ وَالِ مَنْ وَالَاهُ وَعَادِ مَنْ عَادَاهُ، فَهَذَا عَنْكَ أَمْ عَنِ اللَّهِ؟» فَقَالَ لَهُ: «بَلْ عَنِ اللَّهِ.» فَقَالَهَا ثَلَاثًا فَتَهَضَّ وَإِنَّهُ لَمُغْضَبٌ، وَإِنَّهُ لَيَقُولُ: «أَلَلَّهُمَّ إِنْ كَانَ مَا يَقُولُهُ مُحَمَّدٌ حَقًّا فَأَمْطُرْ عَلَيْنَا حِجَارَةً مِنَ السَّمَاءِ، تَكُونُ نِقْمَةً فِي أَوَّلِنَا وَآيَةً فِي آخِرِنَا، وَإِنْ كَانَ مَا يَقُولُهُ مُحَمَّدٌ كَذِبًا فَأَنْزِلْ بِهِ نِقْمَتَكَ.» ثُمَّ رَكِبَ نَاقَتَهُ وَاسْتَوَى عَلَيْهَا، فَرَمَاهُ اللَّهُ بِحَجَرٍ عَلَى رَأْسِهِ فَسَقَطَ مَيِّتًا، فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: «سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ * لِلْكَافِرِينَ لَيْسَ لَهُ دَافِعٌ * مِنَ اللَّهِ ذِي الْمَعَارِجِ *»

۵) یکی دیگر از عوامل تشابه، به ویژه در روایات فقهی، تقیه است. اصل تقیه مختص شیعه است و اهل تسنن تقیه را قبول ندارند. آنها شیعه را برای اعتقاد به تقیه مذمت می‌کنند، در حالی که ائمه اطهار علیهم‌السلام آن را جزو دین خدا می‌دانند.^۱ قرآن می‌فرماید: «حسنه و سیئه یکسان نیستند»^۲ و روایات فرموده‌اند که مراد از «حسنه» و «سیئه» در این آیه، به ترتیب، تقیه و افشای سرّ اهل بیت علیهم‌السلام است.^۳

نکته‌ای که برای ما درس‌آموز است، این است که ائمه اطهار علیهم‌السلام علیرغم قدرت نفسانیشان تقیه می‌کردند. مثلاً، امام صادق علیه‌السلام می‌توانستند با قدرت الهیشان جاسوسان خلیفه عباسی را منکوب کنند، ولی چنین نمی‌کردند. ما گمان می‌کنیم که تقیه فقط برای موضع ضعف است، در حالی که لزوماً ربطی به قدرت و ضعف ندارد. ممکن است من در موضع قدرت باشم و برای من اتفاقی نیفتد، ولی کلام من آثاری داشته باشد که برای جان و مال و ناموس سایر شیعیان مضر باشد. در آنجا نیز من باید تقیه کنم. کما اینکه امام صادق علیه‌السلام برای حفظ جان زواره، او را از روی تقیه مذمت می‌کردند. حضرت به پسر زواره فرمودند که طعن من نسبت به پدر تو، از باب «خرق سفینه» است، یعنی همان‌طور که حضرت خضر کشتی را سوراخ کرد تا حفظ شود، من هم تو را قذح می‌کنم تا جانت حفظ شود.^۴

۱. علل الشرائع ۵۱: ۲. عَنْ أَبِي بصيرٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «التَّقِيَّةُ مِنْ دِينِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ». قُلْتُ: «مِنْ دِينِ اللَّهِ؟» قَالَ: فَقَالَ: «إِي وَ اللَّهِ؛ مِنْ دِينِ اللَّهِ.»

۲. فصلت: ۳۴.

۳. البرهان ۷۹۱: ۴. «قَالَ عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ (رَحِمَهُ اللَّهُ) فِي (تَفْسِيرِهِ): قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ ﴿وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ﴾ إِنَّ الْحَسَنَةَ التَّقِيَّةَ وَالسَّيِّئَةَ الْإِذَاعَةَ.»

۴. امام صادق علیه‌السلام به عبد الله پسر زواره فرمود: «أَقْرَأُ مِثْلِي عَلَى وَالِدِكَ السَّلَامَ، وَ قُلْ لَهُ إِنِّي إِنَّمَا أَعِيبُكَ دِفَاعاً مِثْلِي عَنْكَ، فَإِنَّ النَّاسَ وَ الْعَدُوَّ يَسَارِعُونَ إِلَى كُلِّ مَنْ قَرَّبْنَا وَ حَمَدْنَا مَكَانَهُ لِإِدْخَالِ الْأَذَى فِي مَنْ نُحِبُّهُ وَ نُقَرِّبُهُ وَ حَمَدْنَا مَكَانَهُ لِإِدْخَالِ الْأَذَى فِي مَنْ نُحِبُّهُ وَ نُقَرِّبُهُ وَ يُدْمُونَهُ لِمَحَبَّتِنَا لَهُ وَ قُرْبِهِ وَ دُنُوهِ مِنَّا وَ يَرَوْنَ إِدْخَالَ الْأَذَى عَلَيْهِ وَ قَتْلَهُ وَ يَحْمَدُونَ كُلَّ مَنْ عَيَّبْنَاهُ. نَحْنُ وَ إِن يَحْمَدُ أَمْرُهُ فَإِنَّمَا أَعِيبُكَ لِأَنَّكَ رَجُلٌ اسْتَهْزَتْ بِنَا وَ بِمِثْلِكَ إِلَيْنَا وَ أَنْتَ فِي ذَلِكَ مَذْمُومٌ عِنْدَ النَّاسِ غَيْرُ مَحْمُودٍ إِلَّا بِمَوْذِيكَ لَنَا وَ لِمِثْلِكَ إِلَيْنَا. فَأَحْبَبْتُ أَنْ أَعِيبَكَ لِيَحْمَدُوا أَمْرَكَ فِي الدِّينِ بِعَيْبِكَ وَ تَقْصِكَ وَ يَكُونَ بِذَلِكَ مِنَّا دَفْعٌ شَرِّهِمْ عَنْكَ. يَقُولُ اللَّهُ جَلَّ وَ عَزَّ:

تسری محکم و متشابه در روایات

امام رضا علیه السلام کلیدی را به دست ما داده‌اند و فرموده‌اند: «همان طور که آیات قرآن محکم و متشابه دارد، روایات ما نیز محکم و متشابه دارد.»

«مَنْ رَدَّ مُتَشَابِهَ الْقُرْآنِ إِلَى مُحْكَمِهِ فَقَدْ هَدَى إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ. فِي أَخْبَارِنَا مُتَشَابِهٌ كَمُتَشَابِهِ الْقُرْآنِ فَرَدُّوْا مُتَشَابِهَهَا إِلَى مُحْكَمِهَا وَلَا تَتَّبِعُوا مُتَشَابِهَهَا دُونَ مُحْكَمِهَا فَتَضِلُّوْا»^۱

حضرت می‌فرمایند: «همان طور که شما بایستی متشابهات قرآن را به محکومات آن ارجاع می‌دهید، بایستی متشابهات روایات ما را نیز به محکومات آن ارجاع بدهید؛ و همان طور که اگر کسی متشابهات قرآن را بدون در نظر گرفتن محکومات اخذ کند گمراه می‌شود، اخذ متشابهات کلام ما بدون در نظر گرفتن محکومات، موجب گمراهی خواهد شد.» خیلی نکته عجیبی است! ما گمان می‌کنیم که آیات و روایات همیشه هدایت‌کننده‌اند. در حالی که اگر روش استفاده از آنها را به ارشاد و تعلیم ولی الله فرا نگرفته باشیم، همین قرآن و همین روایات موجب گمراهی خواهد شد.

﴿وَنَزَّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا﴾^۲

ما قرآنی را نازل کرده‌ایم که خصوصیات منحصر به فردی دارد! در عین اینکه شفاء

﴿أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَافِكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا﴾ هَذَا التَّنْزِيلُ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ صَالِحَةٌ. لَا وَاللَّهِ مَا عَاتَبَهَا إِلَّا لِكَيْ تَسْلَمَ مِنَ الْمَلِكِ وَلَا تَغْطَبَ عَلَى يَدَيْهِ وَلَقَدْ كَانَتْ صَالِحَةً لِّسَيِّلِ الْعِيبِ فِيهَا مَسَافِعٌ: سلام مرا به پدرت برسان و به او بگو: من گاهی از تو عیب جویی می‌کنم و این به خاطر محافظت از جان تو است؛ چرا که مردم و دشمنان به هرچه ما توجه کرده و از آن تعریف و تمجید کنیم، حساس می‌شوند و کسی را که ما دوست داریم و از مقربان خود بدانیم، مورد اذیت و آزار قرار می‌دهند. و این به جرم دوستی با ما می‌باشد، تا جایی که می‌خواهند او را بکشند؛ و هرکسی را ما عیب جویی می‌کنیم می‌ستایند. تو به شیعه بودن ما، شهرت داشته، مورد نکوهش مردم می‌باشی. از تو عیب جویی می‌کنیم تا شر آنان از تو دفع گردد، پس حضرت آیه ﴿أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَافِكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا﴾؛ را قرائت نموده، فرمود: «کشتی در واقع عیب نداشت، هدف از عیب‌دار نشان دادن آن، سالم ماندن از پادشاه و هلاکت به دست وی بود (تو هم مانند آن کشتی عیب نداری)» (بحار الأنوار ۲: ۲۴۷، به نقل از رجال کشی)

۱. العیون ۲: ۲۶۱.

۲. الإسراء: ۸۲.

و رحمت است، موجب گمراهی و خسران نیز هست! روایات هم به شهادت حضرت رضا علیه السلام همین طور است. همان کلماتی که به تصریح زیارت جامعه کبیره نور و رشد است (کَلَامُكُمْ نُورٌ وَ أَمْرُكُمْ رَشَدٌ)، می تواند موجب گمراهی باشد.

برای اینکه هضم این نکته برای شما ساده تر شود، مثالی می زنیم. فرض بفرمایید شما وارد داروخانه ای می شوید. یک پمادی را برمی دارید که درد مفاصل را از بین می برد. آیا این پماد مضر است؟ خیر! قطعاً مفید است. اگر شما شیوه استفاده از آن را بدانید و آن را به نحو صحیح استفاده کنید، قطعاً بهره خواهید برد. حال، اگر کسی شیوه صحیح استفاده از آن را ندانست و نپرسید و هر طور که خواست آن پماد را استفاده کرد، آیا از آن بهره ای خواهد برد؟! نه تنها بهره ای نخواهد برد، بلکه ممکن است به او آسیب بزند. مثلاً اگر کسی آن را برداشت و به داخل چشمش مالید، ممکن است کور بشود و بینایی خود را از دست بدهد. در این صورت، اگر کسی چنین کرد (پماد را به چشمش مالید و کور شد) کسی به مفید بودن آن پماد شک نمی کند، کسی کارخانه سازنده آن را سرزنش نمی کند که این چه پمادی بود تولید کردید؟! بلکه همه آن فرد مستعمل را سرزنش می کنند که چرا ندانسته و از سر جهل سراغ آن پماد رفتی؟!

در اینکه قرآن نور است، برهان است، بصائر است، تبیان است، بیان است و... هیچ شکی نداریم:

﴿قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ﴾^۱

«به راستی رهنمودهایی از جانب پروردگارتان برای شما آمده است.»

اما بلافاصله می فرماید:

﴿فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ﴾^۲

«پس هر که به دیده بصیرت بنگرد به سود خود او، و هر کس از سر بصیرت ننگرد

به زیان خود اوست، و من بر شما نگهبان نیستم.»

۱. الأنعام: ۱۰۴.

۲. الأنعام: ۱۰۴.

یعنی این قرآنی که مجموعه‌ای از بصیرت‌ها است، برای همه بصیرت نمی‌آورد، چشم همه را باز نمی‌کند، بلکه عده‌ای را کور می‌سازد. و در مذهب باطل خود استوارتر می‌گردند و از همین قرآن به نفع خلفای خود و علیه امیرالمؤمنین علیه السلام استفاده می‌کنند. تأکید می‌کنم: از همین قرآن!

در روایات نیز همین است. فیلسوف برای نشان دادن جبر، روایت می‌خواند و می‌گوید: «پیامبر صلی الله علیه و آله فرموده‌اند: «جَفَّ الْقَلَمُ...»^۱ یعنی همه چیز تمام شده است؛ دیگر هیچ چیز قابل تغییر نیست. من نمی‌گویم، پیامبر صلی الله علیه و آله می‌فرماید!^۲ یعنی این روایت باعث شده است تا فیلسوفان در اعتقاد خود به جبر مستحکم‌تر بشوند و این یعنی خسران بیشتر، یعنی دوری بیشتر از هدایت و... .

بنابراین، یکی دیگر از حکمت‌های تشابه در قرآن، لزوم مراجعه به اهل‌البیت علیهم السلام است تا مردم هیچ موقع از آن طریق بندگی که می‌بایست سراغ اهل‌البیت علیهم السلام بروند، بریده نشوند. یکی از حکمت‌های تشابه در روایات هم همین است. گاهی اتفاق می‌افتاده است که یک روایتی را از امام پیشینی نقل می‌کردند و معنای آن را نمی‌فهمیدند. سپس می‌آمدند و تفسیر آن را از امام علیه السلام می‌پرسیدند و مثلاً می‌گفتند که از آبای شما چنین روایتی نقل شده است، معنای آن چیست.

خداوند درباره آیات متشابه می‌فرماید:

﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾^۳

۱. جَفَّ الْقَلَمُ: قلم خشک شد. فیلسوفان و عارفان مسلمان به نقل سنی این حدیث استناد می‌کنند: «جَفَّ الْقَلَمُ بِمَا هُوَ كَائِنٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ». (مسند احمد ۱: ۳۵۷؛ ۲: ۱۹۷) در نقل شیعی، مشابه این حدیث از اهل‌بیت پیامبر صلی الله علیه و آله نقل شده است. مثلاً قرب الإسناد به ترتیب از حضرت رضا و حضرت کاظم علیهم السلام چنین نقل می‌کند: «جَفَّ الْقَلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ، بِالسَّعَادَةِ لِمَنْ آمَنَ وَاتَّقَى، وَالشَّقَاوَةِ مِنَ اللَّهِ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - لِمَنْ كَذَبَ وَعَصَى.» و «جَفَّ الْقَلَمُ بِحَقِيقَةِ الْإِيمَانِ لِمَنْ صَدَّقَ وَآمَنَ، وَجَفَّ الْقَلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكُفْرِ لِمَنْ كَذَبَ وَعَصَى.» (قرب الإسناد ۱: ۳۵۵ و ۳۹۰) برای اطلاع از برداشت فلاسفه به پی‌نوشت مراجعه کنید.

۲. به خواست خدا، درباره این روایت و تفسیر فلسفی آن، در دفتر آینده مباحث عدل (بداء) به تفصیل بحث خواهیم کرد.

۳. آل عمران: ۷.

یعنی سخن متشابه یک جور امتحان است؛ امتحان به بندگی و امتحان به مراجعه اهل بیت علیهم السلام.

این قاعده هم در آیات قرآن صادق است و هم در روایات اهل بیت علیهم السلام. در این تمام این حکمت‌ها، حکمت اصلی همان است که چون سطوح افراد، مختلف است و از طرفی، این سخنان گرانبها باید برای همه افراد، همه مکان‌ها و زمان‌ها باشد، امام علیه السلام یک جمله‌ای را می‌فرمایند که می‌دانند پنج نسل بعد از این استفاده می‌کنند. آن جمله برای افراد موجود در آن جا نص و صریح نیست، بلکه متشابه است. اما همین کلام در آینده برای آیندگاه نص می‌شود: «رُبَّ حَامِلٍ فِقْهٍ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ»^۱

این طریق سخن گفتن حکیمانه است. حتی علمای ما هم این گونه بوده‌اند و اگر بتوانیم، ما هم باید این گونه باشیم. مرحوم استاد هم همین گونه بودند. ایشان در سال ۱۳۵۲ دروسی را آغاز کردند (حدود ۳۰ سال پیش). در آن زمان، ما مطالبی را می‌فهمیدیم، ولی متوجه بسیاری از دقائق کلام ایشان نمی‌شدیم. الآن وقتی بازمی‌گردیم و دوباره همان مطلب را می‌خوانیم، می‌بینیم که ایشان عجب دقیق سخن گفته است! و تازه می‌فهمیم که ایشان با برخی قیودی که در کلام خود می‌آورده، کجا را نشانه گرفته و چه چیزی را نقد می‌کرده است. کسی که بسیاری از مطالب را می‌داند، حق ندارد هر چیزی را که می‌داند برای دیگری تحمیل کند. وقتی آن طرف استعدادش را ندارد، چرا باید هر حرفی را به او زد؟

بنابراین، ما یک سری محکّمات و یک سری اصول و چیزهای مسلمی داریم که به شواهد و قرائن مختلف برای ما اصل شده است. در احکام که داستان متفاوت است و محلّ بحث ما نیست. در اعتقادات هم هر جایی عقل ما اشاره شد و مطلبی برای ما روشن شد، ما آن را می‌پذیریم و به آن عمل می‌کنیم. هر جا هم روشن نشد، علمش را می‌گذاریم برای امام علیه السلام و اهلش. آیا اگر روایتی را نفهمیدیم، حق داریم که این روایت را دور بیاوریم؟ قطعاً نه. این روایت دروغ است؟ معلوم نیست. آیا چون

۱. الکافی ۲: ۲۵۸؛ المستدرک علی الصحیحین ۱: ۲۷۵.

من نمی فهمم، پس غلط است، دروغ است، کذب است و...؟ اگر روایتی را نفهمیدیم، از خدا می خواهیم که برایمان روشن کند. البته خوب است که ببینیم این روایت چه مقدار مبتلی به من است؟ چقدر باید دنبالش باشم؟ و... .

سال ها پیش، بنده و برخی از دوستان تصمیم گرفتیم که روایات عالم ذر را دسته بندی کنیم. یک وقتی از مرحوم استاد گرفتیم و پیش ایشان رفتیم تا مشکلاتمان را از ایشان بپرسیم. در بسیاری از موارد می فرمودند: «من چه می دانم! من که نمی دانم! حتماً مرحوم میرزا هم نمی دانست! پدر جد من هم نمی داند! مگر همه چیز را ما می فهمیم؟! این مربوط به سلمان است! این مربوط به صاحب علم جمعی است! این مربوط به بزرگان است که در عوالم بعد بفهمند!» ایشان در درس ها هم خیلی صریح گفته اند: «دامن به کمر نزنید که بگویید: «ما هر روایتی را می فهمیم. ما چهار تا روایت بلدیم، همین ها را توضیح می دهیم.»»

مثلاً در «کتاب السماء و العالم» کتاب بحار الأنوار روایاتی هست که ظاهرش اصلاً با علوم روز جور در نمی آید. اما من دیده ام که برخی از آنها را مرحوم میرزا را چنان توضیح داده اند که می بینیم کاملاً جور در می آید. البته ایشان با یک دید دیگری نگاه می کند. یک لغت را (مثلاً کلمه «فلک») ایشان به نحو دیگری غیر از آن چیزی که ما می فهمیم، استفاده می کند. بعد هم بیان می کند که لغت «فلک» به این معناست و... . این شیوه ای است که در مورد تمام علوم بشری هم جاری است، مثل علم مدیریت، علم اقتصاد، فلسفه و... .

این نکته را مجدداً تذکر می دهیم که مرحوم میرزا برای تأویل خود قرینه ارائه داده اند. مثلاً در هیچ آیه یا روایتی نداریم که عالم ذر ۳ تا است. این سخن مرحوم میرزا است، ولی مستند به روایات است، مستنبط از روایات است.

دوم: ناسخ و منسوخ

«نسخ» یعنی «بیان انتهای حکم». وقتی نسخ رخ می دهد معلوم می شود که زمان آن حکم

منسوخ تا این جا بوده است، ولی روز اول نگفته بودند که تا کجا ادامه داشته است. از اول معلوم بوده است که این حکم موقت (وقت دار) بوده است، ولی بیان نکرده بودند. مثل اینکه در اسلام گفته بودند: «کسانی که کار فاحشه‌ای بکنند، این‌ها را در خانه‌ها ننگه دارید تا موقعی که مرگ بر آن‌ها برسد و حق بیرون آمدن ندارند، یا خدا راهی برای آنها قرار دهد.»

﴿وَاللَّاتِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا^۱﴾

«و از زنان شما، کسانی که مرتکب زنا می‌شوند، چهار تن از میان خود [مسلمانان] بر آنان گواه بگیرید. پس اگر شهادت دادند، آنان را در خانه‌ها نگاه دارید تا مرگشان فرا رسد یا خدا راهی برای آنان قرار دهد.»

ولی بعداً حکمی آمد که دستور به کار دیگری داد. اول، حکم این بوده است که در خانه نگهشان دارید و سپس آیات ابتدایی سوره نور نازل شده و حد آنها را مشخص کرده است.^۲

مثال ساده‌تری بزنم: فرض بفرمایید پزشک به شما می‌گوید: «این قرص را روزانه مصرف کنید. روزی سه عدد.» اما نمی‌گوید که این کار را تا چه زمانی انجام بدهید. بار دیگر که نزد او می‌روید، به شما می‌گوید: «روزی دو تا از این قرص بخورید.» این را می‌گوییم نسخ. حکم اول پزشک نسخ شده است. اما این طور نبوده است که پزشک در مراجعه دوم دفعه و فی المجلس تصمیم گرفته باشد. او قبلاً پیش‌بینی کرده بوده است. مثلاً پس از مراجعه اول به شما می‌گوید: «یک ماه بعد به نزد من بیایید.» زیرا او از اول می‌خواسته است که شما این قرص را فقط در یک ماه اول بدین شکل مصرف کنید و پس از یک ماه، مصرف قرص شما را کم کند.^۳

۱. النساء: ۱۵.

۲. بنگرید به: البرهان فی تفسیر القرآن ۲: ۴۲-۴۳. به عنوان نمونه، مؤلف از تفسیر عیاشی نقل می‌کند که امام باقر (علیه السلام) فرمودند: «هَذِهِ مَنَسُوخَةٌ وَ السَّبِيلُ هُوَ الْخُدُودُ.»

۳. درباره حقیقت نسخ و دیدگاه میرزای اصفهانی، إن شاء الله در دفتر دیگری که به بحث «بداء» اختصاص دارد، مطالبی ارائه خواهد شد.

در ادامه، به چند نکته درباره نسخ تذکر می دهیم:

[۱]: تعبیر آیات قرآن جهات و خاصیت های مختلفی دارد. مثلاً آیه ای از آن، هم شامل حکم است، هم حکمت، هم اخلاق، هم تاریخ و هزاران مطلب دیگر. حال، اگر از جهت حکمش منسوخ شد، از جهات دیگرش قابل استفاده است، مثلاً تاریخ. به عنوان نمونه، شما داستان حضرت موسی علیه السلام و فرعون را در نظر بگیرید. ممکن است یک نفر مثل من و شما فکر کند که این داستانی است که مسأله آن تمام شده است و امروز برای ما کارایی ندارد، ولی این آیه هر روز و هر ساعت معنی و مصداق دارد. منتها، مصداق این داستان و معنای تمام مرادات آن نزد امام زمان علیه السلام روشن است. شما دیده اید که گاهی اوقات نزد بزرگان می روید و استخاره می گیرید و می بینید که از همین آیه وضعیت امروز شما را می گویند. مثلاً می گوید: «انجام کاری که نیت انجام آن را دارید، خوب است، ولی پیش از اقدام، مشورت کنید.» اگر شما تا قیام قیامت هم در آیه پیش روی او تفکر می کردید، نمی توانستید بفهمید که این آیه چنین چیزی می گوید. لذا منسوخ بودن یک آیه بدان معنا نیست که این آیه از قرآن حذف شده است. خیر! قرآن بودنش که از بین نرفته، حکم فقهی اش نسخ شده است.

[۲]: نسخ در احکام مطرح است و ما بحث فقهی نداریم. نسخ در حقایق و تواریخ و اعتقادات معنا ندارد. لذا ناسخ و منسوخ اصلاً به حوزه کار ما که اعتقادات و معارف است، مربوط نمی شود. مثلاً معنا ندارد که قرآن در ابتدا بگوید که خدا دوتا است، سپس این آیه منسوخ شود و بگوید خدا یکی است!!!

سوم: مطلق و مقید و عام و خاص

کلمه «مُطْلَق» به معنای «رها» است. مطلق را «مُطْلَق» می گویند، زیرا از قید «قید» رها است. به بیان ساده تر، گاهی یک مطلبی را به طور کلی بیان می کنیم و قیدی به آن نمی زنیم. رها از هرگونه قید. یک وقت هم هست که قیدی به آن می زنیم. مثلاً اگر گفتیم: «مهمان را باید اکرام کرد» و دیگر قیدی نزدیم که این میهمان چه کسی باشد؟ جوان

باشد؟ پیر باشد؟ و یا... گزاره ما مطلق است. ولی اگر می‌گوییم: «مهمان را باید اکرام کرد، مگر اینکه دشمن اهل البیت علیهم‌السلام باشد.» قید زده‌ایم، یعنی آمده‌ایم محدودیتی برایش معین کرده‌ایم. عام و خاص هم مانند مطلق و مقید است. اصولیان تفاوت‌هایی بیان کرده‌اند، ولی در این مقام به کار ما نمی‌آید.^۱

در آیات و روایات، گاهی ظاهر کلام عام است، ولی مراد، خاص است. مثلاً فرض بفرمایید گفته شده است: «وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ»^۲ این آیه اگرچه به طور عام گفته شده است، ولی معنای خاص از آن اراده شده است که ائمه اطهار علیهم‌السلام باشند.^۳ یا آیات آخر سوره فرقان که می‌فرماید: «وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا»^۴ این آیه در وصف ائمه علیهم‌السلام است. حال، اگر ما بیاییم و دعائیم که ما را امام متقین قرار بده، آیا دعایمان مستجاب می‌شود؟ قطعاً خیر! ما باید دعا کنیم «واجعل لنا من المتقين إماماً». یعنی ما باید از خدا بخواهیم که پیرو متقین واقعی (اهل بیت علیهم‌السلام) بشویم، نه این‌که ما امام متقین بشویم. متقین که درجات بالا دارند، امامشان امیرالمؤمنین علیه‌السلام است. امامشان امام زمان علیه‌السلام است. ما درجه‌مان این است که از خدا بخواهیم که از متقین باشیم. روایت هم همین را می‌گوید.^۵ به هر صورت، گاهی تعبیری شده است که ظاهراً عمومیت دارد، ولی وقتی مراجعه می‌کنیم به دلائل و

۱. از جمله فروق میان حکم مطلق و حکم عام این است: حکم مطلق ناظر به افراد نیست، ولی حکم عام ناظر به افراد است. یعنی حکم مطلق یعنی حکمی که متعلق آن نفس طبیعت شیء است، ولی حکم عام یعنی حکمی که متعلق آن، طبیعت تطبیق شده با افراد است. (درس خارج اصول آیت‌الله گنجی، ۱۴۰۱/۵/۳۰) تفاوت دیگر به ادوات عموم و اطلاق بازمی‌گردد. در عموم، ادواتی وجود دارد که افاده عموم می‌کنند، مانند لفظ «کل».

۲. التکویر: ۲۹.

۳. البرهان ۵: ۵۹۸ (به نقل از مختصر البصائر). عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الثَّالثِ علیه‌السلام قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ -تَبَارَكَ وَتَعَالَى- جَعَلَ قُلُوبَ الْأَيِّمَةِ علیهم‌السلام مَوَارِدَ لِأَدَّتِيهِ وَإِذَا شَاءَ شَيْئاً شَأْؤُهُ، وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى: «وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ».

۴. الفرقان: ۷۴.

۵. بنگرید به: البرهان ۴: ۱۵۵.

قرائن، می‌بینیم که این کلام، مخصوص یک عدهٔ بخصوصی است.^۱

چهارم: حقیقی و مجازی

«حقیقت» یعنی اینکه یک لغتی را در همان چیزی به کار ببریم (استعمال کنیم) که برای آن وضع شده است. مثلاً لفظ شیر برای یک حیوان درنده‌ای که در جنگل است و پنگال و چنگال دارد و... وضع شده است. کسی می‌گوید: «یک شیر دیدم.» می‌گوییم: «آیا حقیقتاً شیر دیدی؟» می‌گوید: «بله.» یک وقت هم می‌گویید: «همه دیدند یک شیری آمد و کاردی دستش بود و...» اینجا دیگر مراد از لفظ «شیر» آن حیوان وحشی مفترس نیست. مثلاً پسر پیرزنی است که اذیتش کرده بودند و برای انتقام آمده بود. این جا دیگر شیر به عنوان «مجاز» به کار رفته است. البته همیشه در استعمال مجازی یک علقه و علاقه‌ای مطرح است. مثلاً یک نفر را از جهت قدرتش یا شجاعتش به شیر تشبیه می‌کنند. تفاوت مجاز و حقیقت را از کجا تشخیص می‌دهیم؟ از قرینه؛ حال می‌تواند قرینهٔ کلام، حالیه باشد یا مقالیه، متصله باشد یا منفصله و... علقه‌ها و قرینه‌ها متفاوت است، ولی اصل وجود علقه و قرینه در استعمال مجازی شرط است.^۲

مقدمهٔ سوم: اصول تأویل و وجود مرجّحات

تشابه: تنافی با اصول ملت

مرحوم استاد پس از بحث بداء و تردد و پیش از ورود به بحث روایات مشکلهٔ عدل، این مباحث را مطرح کرده‌اند و خواسته‌اند بگویند که اولاً روایات ما محکم و متشابه دارد، ثانیاً چرا برخی روایات متشابه شده‌اند و ثالثاً ما بایستی روایات متشابه را به روایات

۱. این نکته (اطلاق عام بر خاص) یک پدیدهٔ عرفی و مورد تأیید ادبا، علمای علم اصول و علوم قرآنی است. مثلاً معلّمی سر کلاس می‌رود و می‌گوید: «آقایانی که نمرهٔ زیر ۱۰ گرفته‌اند، حواسشان را جمع کنند!» ولی ممکن است تنها ۱ نفر نمرهٔ زیر ۱۰ گرفته باشد. چنین استعمالی عرفی و مورد قبول عموم است. در ادبیات، این نحوه استعمال را یکی از اقسام مجاز می‌دانند.

۲. برای آشنایی تفصیلی با مبانی مدرسهٔ معارف در این باب، بنگرید به گفتار چهاردهم و پیوست این کتاب: عصار، محمدحسین، سمات و صفات الهی، تهران: نیا، ۱۴۰۳.

محکم ارجاع دهیم. ایشان در ابتدای درس ۲۶ می‌فرمایند:

«در این درس باید توضیحات الزم را دربارهی روایات وارده در ابواب مشیت و اراده و قدر و قضا در افعال بشر خدمت شما عرض کنم. این روایات به تقسیم اولیه بر دو قسم اند: **نص و ظاهر**. یک دسته از آنها محکّمات و نصوص است و دسته دیگر ظاهر شمرده می‌شوند. «ظاهر» عبارت از کلماتی است که دارای معنایی است که از ظاهر عبارت فهمیده می‌شود، ولی احتمال مخالف این معنا هم در آن باشد؛ نهایت اینکه احتمالش ضعیف باشد. «نص» اما عبارت از آن کلماتی است که معنایی را در بردارد و غیر آن معنا را هم احتمال ندارد که داشته باشد. در فارسی می‌گویند: «رک حرف بزن» یعنی خیلی صریح باشد که دیگر احتمال مخالفش داده نشود. دسته‌ای از روایات که نصوص اند، یعنی صریح در مطلب اند، با **نصوص کتاب و با اصول ملت و دین** مطابق اند و واجب است که آنها را اخذ کنیم، قبول کنیم و در آنها هیچ تردیدی نداشته باشیم. روایات، اینها را «**محکّمات**» می‌گویند. دسته دیگر روایاتی اند که صریح در مطلب نیستند و با اصول ملت و دین هم مطابق نبوده و با نصوص قرآن هم تطبیق نمی‌کنند. اینها را «متشابهات» می‌گویند.

توضیح بدهم که روایات هم عیناً مانند آیات، محکم و متشابه، ناسخ و منسوخ، مجمل و مبین، نص و ظاهر، عام و خاص، مطلق و مقید، حقیقت و مجاز دارند. با اینکه روایات مبین کتاب اند و مقاصد قرآن را توضیح و تشریح می‌کنند، اما در همین روایات، متشابهات وجود دارد.»

ایشان اصطلاحی را به کار بردند که بایستی توضیح داده شود: «**اصول ملت**». این اصطلاح مهم است، زیرا ایشان گفتند: «دسته دیگر روایاتی اند که صریح در مطلب نیستند و با اصول ملت و دین هم مطابق نبوده و با نصوص قرآن هم تطبیق نمی‌کنند. اینها را «متشابهات» می‌گویند.»

توضیح اینکه: وقتی ما با کسی صحبت می‌کنیم، باید آن‌طور سخن بگوییم که مورد قبول او باشد. بسته به اینکه طرف مقابل چه دین و مذهبی دارد، اصول مشترک بین ما و او متفاوت است. مثلاً ما با فردی که زندیق و آتئیست است، فقط می‌توانیم طبق عقل سخن

بگوییم. اگر کسی یهودی یا مسیحی باشد، ما علاوه بر عقل می‌توانیم بر کتاب مقدس او استناد کنیم. اگر کسی مسلمان باشد، می‌توان به قرآن نیز استناد کرد. اگر هم شیعه باشد، می‌توان روایات را به عنوان منبع مشترک پذیرفت. این از نکتهٔ اول.

ثانیاً، ما یک اصولی داریم که اینها «اصول ملت» اند؛ یعنی بین تمامی ادیان و ملل (ملت: دین) مشترک اند. مثلاً، همهٔ ادیان به خدا معتقدند، به معاد معتقدند، با خداوند سخن می‌گویند و دعا می‌کنند، و... این معنای اول از «اصول ملت». معنای دومی که می‌توان مد نظر گرفت، اصولی است که بین مسلمانان مشترک است و از اصول قطعی دین و ملت اسلام است. مثلاً، «حقانیت قرآن» از اصول ملت اسلام است. همین طور حقانیت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در مرحلهٔ سوم، یک سری اصولی هست که میان تمامی شیعیان مشترک است، مثل حقانیت امیرالمؤمنین علیه السلام، ظهور امام زمان علیه السلام، رجعت، عصمت اهل بیت علیهم السلام و....

بنابراین، یک متن «متشابه» چند حالت دارد. گاهی اوقات با اصول تمامی ملت‌ها مغایر است. مرحوم استاد اعتقاد به حریت و نفی جبر را به این معنا از «اصول ملت» می‌دانند. ایشان معتقدند که تمامی پیامبران علیهم السلام با جبر مخالفت کرده‌اند. هیچ قوم و ملتی معتقد به جبر نبوده و نیست. پس اگر متنی موهم جبر بود، متشابه خواهد شد. گاهی یک متن (مثلاً آیهٔ قرآن) با یک اصل اصیل اسلامی مغایر است. این آیه نیز متشابه خواهد بود. گاهی یک آیه یا روایت با اصول شیعی مغایر است که مصداق دیگری از یک متن متشابه خواهد بود. مثلاً، «نفی تفویض» از اصول مختص به شیعه است. اگر ما روایتی را یافتیم که ظهور در تفویض داشت، این روایت متشابه خواهد بود، زیرا یکی از اصول قطعی مذهب حق شیعه امامیه، نفی تفویض است.

لزوم چارچوب در تأویل

در شیوهٔ برخورد با کتاب و سنت، اصل وجود تأویل ضروری و پیش فرض است. اگر کسی -مانند برخی اهل تسنن- باب هرگونه تأویل را ببندد، به گفتن لاطائلات می‌افتد

و افتادند. چنین افرادی باید معتقد شوند که خدا راه می‌رود، چون قرآن می‌گوید: «وَجَاءَ رَبُّكَ»^۱ خدا دست دارد، پهلوی دارد و... اصطلاحاً نباید نسبت به ظاهر نصوص، جمود به خرج داد (مانند اهل حدیث از اهل تسنن). از طرفی، نباید مانند برخی از اهل عرفان یک تأویلاتی را ارائه کرد که به عقل جن هم نمی‌رسد! مثلاً محیی‌الدین می‌گوید: «وقتی حضرت نوح علیه السلام به خدا عرض کرد که من قوم را شب و روز دعوت کردم، منظورش از شب، تنزیه است و از روز، تشبیه. چون ایشان قومش را به تنزیه صرف یا تشبیه صرف دعوت کرد، جواب نگرفت و هرچقدر مردم را بیشتر دعوت کرد، آنها بیشتر از او فرار کردند. ایشان باید به تشبیه و تنزیه به صورت توأمان دعوت می‌کرد تا مردم به ایشان ایمان می‌آوردند.»^۲ معلوم است که این تأویل دلبخواهی است و با این سبک تأویل سنگ روی سنگ بند نمی‌شود! امثال این تأویل‌ها در آثار او فراوان است. مثلاً بحثی که او دربارهٔ داستان حضرات موسی و هارون علیه السلام و سامری دارد^۳، یا نکاتی که او

۱. الفجر: ۲۲.

۲. فصوص الحکم: ۷۰-۷۱. «لو أن نوحاً -عليه السلام- جَمَعَ لقومه بين الدعوتين لأجابوه... و نوح دعا قومه «لَيْلًا» من حيث عقولهم و روحانيتهم، فإنَّها غيب. و «نهاراً» دعاهم أيضاً من حيث ظاهر صورهم و حِسِّهم، و ما جَمَعَ في الدعوة... فنفرَّت بواطنهم لهذا الفرقان فزادهم فراراً».

۳. فصوص الحکم: ۱۹۱-۱۹۴: «فَضُّ حَكْمَةٍ اِمَامِيَّةٍ فِي كَلِمَةِ هَارُونِيَّةٍ: فَكَانَ مُوسَى اَعْلَمُ بِالْاَمْرِ مِنْ هَارُون، لِاَنَّهُ عَلِمَ مَا عَبَدَهُ اَصْحَابُ الْعِجَل، لِعِلْمِهِ بِأَنَّ اللَّهَ قَدْ قَضَى الْأَعْبَدَ إِلَّا إِيَّاهُ؛ وَ مَا حَكَّمَ اللَّهُ بِشَيْءٍ إِلَّا وَقَعَ. فَكَانَ عَتَبُ مُوسَى أَخَاهُ هَارُون، لِمَا وَقَعَ الْأَمْرُ فِي إِنْكَارِهِ وَ عَدَمِ اتِّسَاعِهِ. فَإِنَّ الْعَارِفَ مَنْ يَرَى الْحَقَّ فِي كُلِّ شَيْءٍ، بَلْ يَرَاهُ كُلَّ شَيْءٍ. فَكَانَ مُوسَى يُرَبِّي هَارُونَ تَرْبِيَةً عِلْمٍ وَ إِنْ كَانَ أَصْغَرَ مِنْهُ فِي السِّنِّ. وَ لَذَا لَمَّا قَالَ لَهُ هَارُونُ مَا قَالَ، رَجَعَ إِلَى السَّامِرِيِّ، فَقَالَ لَهُ: «فَمَا خَطْبُكَ يَا سَامِرِيُّ؟» يَعْنِي فِي مَا صَنَعْتَ مِنْ عُذْوٍ لَكَ إِلَى صُورَةِ الْعِجَلِ عَلَى الْاِخْتِصَاصِ: مُوسَى نَسَبَتْ بِهِ اَمْرًا، دَانَتْهُ مِنْ هَارُونِ بُوَد، زَيْرًا اَنْجَه رَا گوساله پرستان می‌پرستند، شناخت؛ از آن روی که دانست خداوند حکم کرده کسی جز او عبادت نشود. و هر آنچه را خداوند حکم کرده است، روی می‌دهد. پس سرزنش موسی به برادرش هارون بدان روی بود که کار گوساله‌پرستان را منکر شد و وسعت دایرهٔ عبادت را نپذیرفت؛ زیرا عارف کسی است که حق را در هر چیزی ببیند، بلکه حق را هر شیء ببیند. موسی هارون را به تربیت علم، تربیت می‌کرد، گرچه سن او کمتر بود. بدین روی، وقتی هارون مطالب خود را به او گفت، به سامری بازگشت و گفت: «فَمَا خَطْبُكَ يَا سَامِرِيُّ؟» یعنی

درباره فرعون می‌گوید^۱، از شنیع‌ترین تأویلاتی است که در تاریخ اسلام بیان شده است. پس اصل تناسب در تأویل، ضروری است. اگر این‌گونه نشود، فرعون یک موحد اعلی رتبه می‌شود و حضرت هارون که پیامبر خداست، یک فرد معمولی که از من و شما هم پایین‌تر است.

نقل دو خاطره

در اینجا خوب است که به دو خاطره عینی اشاره کنم. بنده و آقای مهندس نورانی پیش از انقلاب به محافل علمی-مذهبی انجمن مهندسان می‌رفتیم. در آنجا افراد مختلفی از جمله مهندس بازرگان و مهندس سبحانی می‌آمدند. این آقایان افراد بدی نبودند، ولی متأسفانه پیش استادی درس نخوانده بودند و از لحاظ روشی مشکل داشتند. اینها

درباره آنچه ساخته‌ای از دشمنت به شکل گوساله به طور خاص.» در ادامه می‌نویسد: «فَكَانَ عَدَمُ قُوَّةِ إِدْرَاعِ هَارُونَ بِالْفِعْلِ، أَنْ يَنْفَعِدَ فِي أَصْحَابِ الْعِجَلِ بِالتَّسْلِيطِ عَلَى الْعِجَلِ، كَمَا سُلِّطَ مُوسَى عَلَيْهِ؛ حِكْمَةٌ مِنْ اللَّهِ تَعَالَى ظَاهِرَةٌ فِي الْوُجُودِ، لِيُعْبَدَ فِي كُلِّ صُورَةٍ: پس عدم قوه برای بازداشتن هارون به فعل، آن بود که در گوساله پرستان نفوذ کند، به سلطه دادن بر گوساله؛ چنانکه موسی بر او تسلط داده شد. این حکمتی از خدای تعالی است که در وجود ظاهر شده است تا در هر صورتی عبادت شود.» (برگرفته از: معرفت توحیدی: پی‌نوشت درس هشتم)

۱. فصوص الحکم: ۲۱۰-۲۱۱: «فُضَّ حِكْمَةٌ عَلَوِيَّةٌ فِي كَلِمَةِ مُوسَوِيَّةٍ: «وَلَمَّا كَانَ فِرْعَوْنُ فِي مَنْصَبِ التَّحَكُّمِ صَاحِبَ الْوَقْتِ وَأَنَّهُ الْخَلِيفَةُ بِالسَّيْفِ. وَإِنْ جَارَ فِي الْعَرْبِ النَّامُوسَى. لَذَلِكَ قَالَ: «أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى»، أَيْ: وَإِنْ كَانَ الْكُلُّ أَرْبَابًا بِنِسْبَةٍ مَا، فَأَنَا الْأَعْلَى مِنْهُمْ بِمَا أُعْطِيتُهُ فِي الظَّاهِرِ مِنَ التَّحَكُّمِ فِيكُمْ. وَلَمَّا عَلِمَتِ السَّحَرَةُ صِدْقَهُ فِي مَقَالِهِ لَمْ يُنْكِرُوهُ وَأَقْرَبُوا لَهُ بِذَلِكَ، فَقَالُوا لَهُ: «فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا»، فَالِدَوْلَةُ لَكَ. فَصَحَّ قَوْلُهُ: «أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى»، وَإِنْ كَانَ عَيْنُ الْحَقِّ فَالْصُّورَةُ لِفِرْعَوْنَ: فرعون در منصب تحکّم، صاحب وقت و خلیفه با شمشیر بود، گرچه در عرف ناموسی جریان یافته بود. بدین روی گفت: «أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى» یعنی: هر چیزی در حدّ خود، ربّ است، ولی من برتر از آنهایم، به دلیل تحکّم ظاهری که بر آنها دارم. وقتی جادوگران دیدند راست می‌گوید، منکر او نشدند، بلکه به این سخنش گردن نهادند، لذا گفتند: «هر چه می‌خواهی حکم کن، که تو فقط در باره دنیا می‌توانی حکم کنی، زیرا قدرت را در اختیار داری.» بدین روی، این سخن صحیح بود که: «أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى»، اگرچه عین حق در صورت فرعون بود.»

دو ایراد روشی اساسی داشتند: اول اینکه اصلاً با روایات کاری نداشتند؛ ثانیاً اینکه مطالب را هرطور که می‌خواستند، تفسیر و تأویل می‌کردند. ما هم همیشه - با رعایت ادب و احترام کامل - نظر خودمان را می‌گفتیم و با آنها مخالفت می‌کردیم. آنها هم بسیار خوششان می‌آمد، به طوری که همیشه سراغ ما را می‌گرفتند و اگر ما غائب می‌شدیم، جلسه به آنها نمی‌چسبید.

یک بار آقای مهندس سحابی آمدند و تحقیقاتشان را درباره شیطان ارائه دادند. ایشان گفتند که وقتی خداوند، عالم ماده و انرژی را آفرید، یک مقداری از انرژی اضافه آمد. این همان شیطان است. منتها، به دلیل آنتروپی و... این قسمت از انرژی مزاحم بقیه اقسام است و... بعد، از ما دعوت کردند و ما پشت تربیون رفتیم و گفتیم که آقا! قرآن درباره شیطان این را می‌گوید، روایات این را می‌گویند. آخر، این حرف‌های شما دلیلش چیست؟ مدرکش چیست؟ و... در انتهای جلسه هم قرار شد آقای سحابی تحقیقات خود را تکمیل کنند و ارائه دهند!!!

بار دیگر، یادم هست که آقای بازرگان مطلبی را درباره «ملّیت» ارائه دادند. در ابتدای انقلاب، این بحث خیلی مطرح بود که آیا ملیت و ایرانیت بر اسلامیت مقدم است یا بالعکس؟ نهضت آزادی می‌خواست نشان دهد که ملیت مقدم است. در یکی از همان جلسات، آقای بازرگان یک سخنرانی در همین راستا انجام دادند و شروع کردند به قرآن خواندن که قرآن می‌فرماید: «مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ»^۱، قرآن طرفدار ملیت است و... باز هم از ما دعوت کردند که شما بیایید و ما را نقد کنید. بنده هم با کنایه و اشاره گفتم که آقای بازرگان مرد شریفی هستند، ولی در مسائل دینی استاد ندیده‌اند! «ملّت» در زبان عربی هیچ ربطی به «ملّت» در زبان فارسی ندارد. «ملّت» در زبان عربی به معنای «دین» است و... خلاصه، اگر انسان حواسش به روشمندی در تأویل آیات و روایات نباشد، از ناکجاآباد سردرمی‌آورد.

چند تذکر

در اینجا لازم است که چند تذکر را خدمت شما عرض کنم:

۱) مذهب «همه حقّی» غلط است. یکی از مباحثی که امروزه خیلی باب شده است، اعتقاد به حقانیت همه است. برخی می‌گویند: «همه حق هستند». مسلمان حق است، مسیحی حق است، یهودی حق است، کافر حق است، و... مخصوصاً افرادی که گرایش عرفانی دارند، حرف‌های زیادی دارند که از این قبیل است:

چون که بی‌رنگی اسیر رنگ شد موسیقی با موسیقی در جنگ شد

چون به بی‌رنگی رسی کان داشتی موسی و فرعون کردند آشتی^۲

فرعون هم در حقیقت همان حضرت موسی علیه السلام است. هر دو بهره‌ای از حق دارند. چهار جا حضرت موسی علیه السلام درست می‌گوید، دو جا هم حق با فرعون است. یا اینکه: هم امیرالمؤمنین علیه السلام دست خداست و هم - نستجیر بالله - ابن ملجم:

آلت حق ای تو، فاعل دست حق چون ز من بر آلت حق، طعن و دق؟!^۳

به همین جهت، چیزی به نام «تبری» وجود ندارد:

به یمن عشق در جهان صلح کل کردم تو خصم باش و ز ما دوستی تماشا کن^۴

ما همه این سخنان را غلط و توهّم می‌دانیم. در مقابل، ما معتقدیم که حق و باطل وجود دارد، نسبی هم نیست، حقیقی است و قابل تشخیص است. ملاک تشخیص آن هم اولاً عقل است و ثانیاً همین اصول ملت، یعنی متواترات کتاب و سنت.

[چنین اعتقادی «خودشکن» است.] یعنی خودش خودش را نقض می‌کند. آقایان می‌گویند «همه حق‌پنداری» حق است. پس همه درست می‌گویند. در نتیجه، ما هم که

۱. لازم به ذکر است که این مباحث متعلق به سال ۱۳۸۲ شمسی است.

۲. مثنوی مولوی: دفتر یکم: بخش ۱۲۱.

۳. مثنوی مولوی: دفتر یکم: بخش ۱۶۷. گفتنی است، این بیت از زبان حال امیرالمؤمنین علیه السلام به ابن ملجم - لعنه الله - گفته شده است.

۴. «ز عین عشق به کونین صلح کل کردم / تو خصم گرد و ز ما دوستی تماشا کن» (سفینه صائب: ۲۷۲)

قائل ایم این سخن درست نیست، درست می‌گوییم. یعنی از اثبات این اعتقاد، نفی آن لازم می‌آید: «یکی بر سر شاخ بُن می‌بُرد»^۱. خلاصه آنکه: اعتقاد به وجود اصول مِلّت با دیدگاه «صلح کل» نمی‌سازد. ما طرفدار دیدگاه اوّل ایم و با دیدگاه دوم مخالف ایم.

۲) لازمه تأویل بی‌اساس: الکن بودن پیامبر ﷺ. بنده معتقدم که لازمه این شیوه تأویل، توهین به خدای متعال، پیامبر اکرم ﷺ و اهل بیت ﷺ است. خداوند متعال از طریق پیامبرش ﷺ و حضرات معصومین ﷺ می‌خواسته‌اند کلامی را به ما بگویند. آیا آنها قادر بوده‌اند که چنین حرفی را به ما بزنند یا نه. مثلاً، فرض کنیم سخن محیی الدین درباره حضرت نوح ﷺ درست باشد. یعنی ایشان گاهی قومشان را به تنزیه صرف و گاهی به تشبیه صرف دعوت کرده‌اند؛ چرا که مراد از «لیل»، تنزیه صرف و مراد از «نهار» تشبیه صرف باشد. سؤال: آیا خداوند می‌خواسته است چنین حرفی را به ما بگوید یا نه؟ اگر نمی‌خواسته است، پس حرف محیی الدین افترای به خدا است. اگر می‌خواسته است بگوید، چرا کسی تا زمان محیی الدین چنین چیزی را نفهمید؟ آیا خداوند عاجز بود؟ اگر خداوند می‌خواسته است چیزی را به مردم بگوید و در عین حال، عاجز هم نبوده است، پس چرا این مطلب به ما نرسیده است؟! معنا ندارد! لذا، چنین تأویلاتی یک معنا بیشتر ندارد: خداوند عاجز است از اینکه کلامش را به مردم برساند. به طور خلاصه باید گفت: مطلب از سه حال خارج نیست:

■ خداوند نمی‌خواسته است تأویلات بدیع امثال محیی الدین را بگوید.

■ خداوند می‌خواسته و توانایی داشته است.

■ خداوند می‌خواسته، ولی توانایی نداشته است.

محیی الدین و امثال محیی الدین کدام را می‌گویند؟ حالت اوّل که تقض غرض است، افترای به خدا و رسول خدا ﷺ است. حالت دوم هم نقض غرض است، زیرا اگر خدا می‌خواست و توانا هم بود، چرا شما در قرن هفتم متوجه شدید؟! چرا قبل از شما هیچ کس نفهمید؟! لذا، محیی الدین و پیروانش فقط باید حالت سوم را بگویند که آن

۱. بوستان سعدی: باب ۱: بخش ۱۶ (حکایت برادران ظالم و عادل و عاقبت ایشان).

هم وهن خدا درباره قرآن و وهن معصومین علیهم السلام درباره روایات است.

مرحوم علامه طباطبائی ذیل آیه ۸۸ سوره نمل که می‌فرماید: «وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ» گفته‌اند که این آیه به حرکت جوهری اشاره دارد.^۱ سؤال ما از ایشان این است: چطور در این ۱۴۰۰ سال قبل از شما یا ۱۰۰۰ سال قبل از ملاصدرا کسی این مطلب را نفهمید؟! خود پیامبر صلی الله علیه و آله که نفرمود، اصحاب ایشان نفهمیدند، علما نفهمیدند و... نتیجه این سخن چیزی جز وهن خدا و پیامبرش صلی الله علیه و آله نیست. نستجیر بالله، آنها الکن بودند و نتوانستند مطلب را برسانند. آنها می‌خواستند حرکت جوهری را بیان کنند، ولی ۱۰۰۰ سال کسی نفهمید! خلاصه اینکه: این حرف‌ها نتایج سوئی دارد که افراد از آن غافل‌اند.

۳) روایات احتجاجی. نکته دیگری که شما باید مدّ نظر داشته باشید، شیوه کار با «روایات احتجاجیه» است. این روایات شامل نکات مختلفی‌اند. گاهی حضرات علیهم السلام حاقّ واقع را فرموده‌اند و گاهی بر اساس مبنای طرف مقابل توضیح داده‌اند. ما باید این روایات را بر سایر روایات عرضه کنیم؛ آنهایی که مطابق با متواترات است، باید اخذ شوند و آنهایی که مطابق نیستند، باید توجیه و تأویل شوند. خود «مقام احتجاج» یکی از توجیهات است. لذا، منفردات روایات احتجاجیه (یعنی مضامینی که در سایر روایات نیامده است) محلّ احتیاط است و انسان بایستی در توضیح آنها احتیاط بیشتری را خرج دهد.

۱. المیزان ۴۰۲: ۱۵. «و فِي الْآيَةِ أَعْنَى قَوْلِهِ «وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ» قَوْلَانِ أَخْرَأَ: أَحَدُهُمَا حَمْلُهَا عَلَى الْحَرَكَةِ الْجَوْهَرِيَّةِ وَأَنَّ الْأَشْيَاءَ كَالْجِبَالِ تَتَحَرَّكُ بِجَوْهَرِهَا إِلَى غَايَةِ وجودِهَا وَهِيَ حَشْرُهَا وَ رَجُوعُهَا إِلَى اللَّهِ سُبْحَانَهُ. وَ هَذَا الْمَعْنَى أَنْسَبُ بِالنَّظَرِ إِلَى مَا فِي قَوْلِهِ: «تَحْسَبُهَا جَامِدَةً» مِنَ التَّلْوِيحِ إِلَى أَنَّهَا الْيَوْمَ مُتَحَرِّكَةٌ وَلَمَّا تَقَمَّ الْقِيَامَةُ: الْبَتَّةُ فِي آيَةِ «وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ» دُو قَوْلٍ دِیْگَرِ هَسْتُ: یَکِی اَیْنِکَہ اَن رَا حَمَل کُردَہ اَند بَر حَرکَت جَوهرِی و اَیْنِکَہ تَمَامِی مَوْجُودَات بَا جَوهرُ ذَاتِشَان بَهِ سَوِی غَايَت وجودِ خُود دَر حَرکَت اَند و اَیْنِ هَمَان مَعْنای حَشْر و رَجُوع بَهِ خُداي سُبْحَان اَست. و اَیْن مَعْنَا، اَز نَظَر اِشارَہ اِی کَہ دَر جَمْلَه «تَحْسَبُهَا جَامِدَةً: تَوَانِہَا رَا جَامِد می پَنداری) هَسْتُ بَهِ اَیْنِکَہ هَمِیْن اَمْرُوز کَہ قِیامَتِی بَهِ پَا نَشَدَہ، مَتَحَرَّک اَند، مَناسِب تَرِیْن مَعْناسْتُ.»

انواع مرجّحات

بحث دیگری هم که مطرح است و مرحوم استاد بدان اشاره کرده‌اند، بحث مرجّحات در میان روایات است. حدّاقل ما باید سه مرجّح را در نظر بگیریم:

(۱) تواتر یا عدم تواتر مضمون. برخی مضامین روایی متواترند. آنها برای ما اصل و جزو محکّمات‌اند.

(۲) سند حدیث. گاهی یک روایت مثلاً در کتاب کافی آمده، سندش هم متصل است، روایتش هم عادل‌اند و...؛ اما گاهی یک روایت با سند مقطوع مثلاً در کتاب احتجاج آمده است. طبیعتاً روایت اوّل برای ما در اولویت است.

(۳) موافقت با قرآن. اگر روایتی با نصوص و تصریحات قرآن مخالف باشد، بایستی تأویل شود.

(۴) مخالفت با عامّه. بسیاری از روایات -مخصوصاً در فقه- از سر تقیه صادر شده است. لذا وقتی دو روایت با هم متعارض‌اند و یکی موافق روایات عامّه است، ما آن را حمل بر تقیه می‌کنیم و کنار می‌گذاریم.

در اینجا نیاز است که به یک نکته تذکّر دهیم. در بین مرجّحات، بررسی سند متأخّر از مابقی است، یعنی آخرین مرجّح ما بررسی سندی است. شیوه مرحوم استاد و مرحوم میرزا این نبود که اوّل در سند حدیث مناقشه کنند. در سال‌های دور، وقتی ما با اغنام (= بهائیان) مناظره می‌کردیم، آنها به یک سری روایات ضعیف، بلکه بسیار ضعیف استناد می‌کردند؛ به طوری که گاهی انسان از آن استناد خنده‌اش می‌گرفت. بزرگان آنها مثل بهاء‌الله و ابوالفضل گلپایگانی، سید عباس علوی و... هم همین‌طور بودند. مرحوم استاد اینها را نقد کرده بودند و یک «نقد ایقان»^۱ مفصّل نوشته بودند. وقتی شما «نقد ایقان» را ملاحظه می‌کنید، می‌بینید که اشکال و مناقشه سندی در روایات مورد استناد اغنام، صف النعال اشکالات است. همیشه متأخّر است! لذا، ما بنا نداریم که روایات

۱. «ایقان» نام کتاب اصلی بهاء‌الله است.

را به دلیل سندی کنار بگذاریم؛ بلکه تا آنجا که می شود سعی می کنیم مضمون آنها را با یکدیگر سازگار کنیم و آن را با توجه به محکّمات توضیح دهیم. به عبارت دیگر، تأویل و توضیح همیشه بر طرح مقدّم است. در روایات ما هم شدیداً نهی شده است که شما احادیث منقول از اهل بیت علیهم السلام را طرح کنید. به ویژه، اگر ملاک طرح، عدم فهم باشد؛ یعنی من بگویم: «من چون این روایت را نمی فهمم، پس آن را کنار بگذارم.» این شیوه بسیار مذموم و خطرناک است. اگر انسان روایتی را نمی فهمد، باید آن را رها کند تا به اهلش برسد؛ یا اینکه از خدا بخواهد فهم آن روایت را به او بدهند.^۱

تکمله: توصیه به پیروی از فقیهان

مرحوم استاد همیشه توصیه می کردند که شما راه فقها را ادامه دهید. ایشان روی کلمه «فقها» تأکید می کردند. مرادشان هم از «فقیه»، عالم به احکام و فقه و اصول اصطلاحی نبود. کلمه «فقیه» هم در قرآن آمده و هم در روایات آمده است. در مقابل، واژه «مجتهد» را متشرعه وضع کرده اند. «فقها» به طایفه ای مشهورند که محور کلامشان آیات و روایات است. اگر هم دلیلی از آیات و روایات پیدا نکردند، از خودشان حرف در نمی آورند، از خودشان نمی سازند، نمی بافند که کارشان راه بیافتد. اینها مطیع اهل البیت علیهم السلام هستند. فقهای ما توجهشان به روایات و فرمایشات معصومین علیهم السلام و تبعیت آنها از ائمه علیهم السلام خیلی جدی تر و روشن تر است. آنها متمسک به کتاب و سنت اند و همان طوری که خدا و پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم فرمودند، به این دو ریسمان الهی متمسک اند. آنها کتاب و سنت را پیشوای خود قرار داده اند، نه این که خودشان را پیشوای دین و قرآن قرار بدهند، یعنی سخنی را نزد خودشان مسلم کنند و قطعی در نظر بگیرند، سپس آیات و روایات را توجیه کنند و تفسیر و تأویل نمایند. فقهای ما در تمام مدت تابع شریعت بوده اند و خط به خط و قدم به قدم دنبال اهل البیت علیهم السلام بوده اند. این نکته اول.

نکته دوم آنکه: فقهای ما نسبت به روایات، سهل انگار نبودند. فقیه، «روایت خوان»

نیست، بلکه «روایت دان» است. او تنها حدیث را «روایت» نمی‌کند، بلکه اهل «درایت» است. او وقتی یک روایت را می‌بیند، با قرآن تطبیق می‌دهد، با سایر روایات می‌سنجد، روایات متعارض را توضیح می‌دهد و... فقاہت این است.

نکته سوم: فقها اهل عقل اند و هیچ‌گاه با عقل مخالفت نکرده‌اند. متأسفانه در فضای جامعه ما که فلسفه زده است، طوری القاء کرده‌اند که انگار فقها عقل را تعطیل کرده‌اند؛ در حالی که بزرگان ما مثل شیخ انصاری‌ها، میرزای نائینی‌ها، آقای بروجرودی‌ها و... همگی عقل محور بوده‌اند و عقل را نصب‌العین خود قرار داده بودند. از قدیم هم این طور بوده است: شیخ مفید، شیخ طوسی، سید مرتضی و...

نکته چهارم: این شیوه فقها منافاتی با اختلافات آنها ندارد. بررسی روایات نیاز به دقت دارد، زیرا بعد از پیامبر ﷺ باب علم را بستند و نگذاشتند که ائمه علیهم السلام دین را رواج دهند. بسیاری از روایات از بین رفتند، ائمه علیهم السلام مجبور به تقیه شدند و... بدیهی است که برداشت‌ها متفاوت خواهد شد. این اختلافات هم تا ظهور امام زمان علیهم السلام ادامه خواهد داشت. وقتی حضرت تشریف بیاورند، همه پراکندگی‌ها جمع می‌شود: «يَجْمَعُ بِهِ الْكَلِمَ وَ يُلْمُ بِهِ الشَّعْثَ». در زمان اهل بیت علیهم السلام هم اصحاب با یکدیگر اختلاف داشتند. به همین جهت است که فقها طریقت دارند، نه موضوعیت. یعنی ما باید سخن فقها را ببینیم و با روایات بسنجیم. آنچه برای ما حجت است، روایات است. متأسفانه برخی از دوستان ما درباره مرحوم میرزای اصفهانی و مرحوم استاد گرفتار تقلید می‌شوند. بارها به من گفته‌اند که «ما درستی سخن استاد شما را نیافتیم، فلان سخن مرحوم استاد با روایات نمی‌خواند و...» بنده هم عرض کرده‌ام که اگر واقعاً با روایات نمی‌خواند، روایات را قبول کنید. البته، از حق نگذریم! در بسیاری از مواقع نیز افراد، مراد استاد ما را به خوبی نیافته‌اند. به هر صورت، اگر ما به استادمان و استاد استادمان ارادتمند شدیم، برای آن است که آنها را «فقیه» و پیرو کتاب و سنت یافته‌ایم؛ آنها گوهری در دستشان بود که کم‌یاب بود؛ ما چنین ارادتی و چنین تفقهی در روایات را ندیده بودیم؛ هنوز هم

مانند میرزای اصفهانی را در روزگار خودمان سراغ نداریم که این قدر در روایات غور و غوص کرده باشد و معارفی را برای ما تبیین کند.

خلاصه آنکه: ما باید فقها را در سلوک علمی الگوی خود قرار دهیم، سخن فقها را بشنویم و با روایات بسنجیم و نهایتاً فقط در برابر محمد و آل محمد علیهم السلام تسلیم باشیم. خداوند خودش هدایت را بر عهده گرفته است و هر کسی در راه هدایت و صراط مستقیم کوشش کند و از آن تبعیت بکند، خداوند او را هدایت می‌کند. هدایت هم همیشه این طور نیست که شما فکر کنید حتماً باید دستمان به دست و دامن امام زمان علیه السلام برسد. در هر طبقه‌ای، گروهی، جمعیتی خداوند حجت‌هایی را دارد. حجت خدا بالغه است؛ اما این معنی‌اش این نیست که حجت همیشه خود امام زمان علیه السلام است. نه خیر! بلی، اگر مقدس اردبیلی سؤال داشته باشد، شیخ طوسی سؤال داشته باشد، شیخ مفید مشکلی داشته باشد، ممکن است شخص امام زمان علیه السلام وارد عمل بشوند، ولی برای من که تقوای لازم را ندارم و آن توسل و توکل لازم را ندارم، وظایف شرعی خودم را به طور شایسته انجام نمی‌دهم، خداوند برای من حتماً راهنمایی قرار می‌دهد و دست مرا به دست کسی می‌گذارد که او برای من حجت است. او واسطه من و امام زمان علیه السلام است و خود آن حضرت نیز واسطه میان خدا و خلق است. علما واسطه میان امام و خلق اند. لذا ممکن است امام زمان علیه السلام با هزار واسطه مرا هدایت کنند. لذا مصداق حجت بالغه خدا برای افراد مختلف، متفاوت است.

ما باید وظیفه عبودیت خودمان را انجام بدهیم و از خدا و امام زمان علیه السلام بخواهیم که ما را به راه خیر دعوت کنند. مقدمه همه اینها همان تقواست، انجام همان کارهایی است که همه ما بلدیم: اطاعت از همان اولیاتی است که دین گفته است: «دروغ نگوئید، غیبت نکنید، زنا نکنید، حسد نداشته باشید، به نامحرم نگاه نکنید، در دلتان نسبت به دیگران بدبین نباشید، و...» اگر شما این‌ها را عمل کنید آن چیزهایی را هم که احتیاج است حتماً به شما می‌رسد. منتها، معلوم نیست که این مطلب از دهن یک

شخص به خصوصی برسد. ممکن است شما رادیو را باز کنید و ببینید یک سخنرانی همان مشکل شما را حل می‌کند و شما در آن ساعت و آن دقیقه توفیق پیدا می‌کنید که حرف آن عالم و آن بزرگوار را بشنوید؛ یا مثلاً کتابی به دست شما می‌رسد، آن را باز می‌کنید؛ یا می‌روید منزل یکی از دوستانتان کتابی را باز می‌کنید که دقیقاً پاسخ سؤال شما را به شما می‌گوید. اینها چیزی جز عنایت خدا و ولیّ خدا نیست.

معلوم نیست که خدا چه طوری مشکل ما را حل می‌کند، فقط می‌دانیم که او تضمین کرده که هدایت با اوست. البته مشکل غیبت و حیرت در زمان غیبت بر سر جای خود باقی است. ولی این طور هم نیست که طالب هدایت سر در گم باشد، خدا او را رها کند، او را هدایت نکند، دستش را نگیرد. در آن قسمت‌هایی که به ما رسیده است، باید عمل کنیم. آن قسمت‌هایی هم که به ما نرسیده است، اگر صلاح ما باشد به ما می‌رسد. اگر یک مطلبی هم به ما نرسید، تکلیفی نداریم، زیرا تکلیف به اندازه وسع است.

گفتار سوم:

روایات نفی تفویض (۲)

علت تشابه روایات عدل

من پیش از اینکه بحث را در این زمینه ادامه بدهم، شما را به یاد روایتی توحیدی از امام رضا علیه السلام می‌اندازم. ایشان در دو حدیث جداگانه می‌فرمایند که مردم در توحید سه مذهب و سه مسلک دارند: اثبات به همراه تشبیه، نفی [تلویحی] خداوند و اثبات خدا بدون تشبیه.^۱ دقت بفرمایید! حضرت علیه السلام می‌فرمایند که اینها روش مردم در «توحید» است! یعنی کسی که در توحید صحبت می‌کند، سرانجام حرفش می‌رسد به نفی خدا! خیلی عجیب است! یعنی بسیاری از افرادی که درباره توحید بحث می‌کنند، بحثشان به ناکجا آباد می‌رود! یا از تشبیه سردر می‌آورد یا از تعطیل. پس این طور نیست که هرکس درباره توحید بحث کرد، حتماً بهره‌ای از حق داشته باشد. خیر! بسیاری از افرادی که درباره خدا بحث می‌کنند و به خیال خودشان می‌خواهند از خدا باوری دفاع کنند، فاتحه بحث توحید را می‌خوانند!

عین همین مطلب را درباره عدل خدا می‌توان مطرح کرد. چه کسانی که به جبر افتاده‌اند و چه کسانی که گرفتار تفویض شده‌اند، دغدغه خداشناسی داشته‌اند. آنهایی که به جبر رضایت داده‌اند، گفته‌اند که نمی‌شود اراده خدا در افعال ما نافذ نباشد. پس فعل ما به اراده خداست. یعنی من به اراده خدا معصیت می‌کنم و همان طور

۱. «إِنَّ لِلنَّاسِ فِي التَّوْحِيدِ ثَلَاثَةَ مَذَاهِبٍ: مَذْهَبُ إِثْبَاتٍ بِتَشْبِيهِ، وَ مَذْهَبُ التَّنْفِي، وَ مَذْهَبُ إِثْبَاتٍ بِلا تَشْبِيهِ. فَمَذْهَبُ الإِثْبَاتِ بِتَشْبِيهِ لَا يَجُوزُ وَ مَذْهَبُ التَّنْفِي لَا يَجُوزُ وَ الطَّرِيقُ فِي الْمَذْهَبِ الثَّالِثِ إِثْبَاتٌ بِلا تَشْبِيهِ.» (التوحيد: ۱۰۰-۱۰۱. همچنین بنگرید به: ص ۱۰۷)

که خداوند ماه و خورشید را می چرخاند، به دست من ظلم می کند. آنهايي هم که به تفویض افتاده اند، نفوذ اراده خدا را نفی کرده و معتقد شده اند که خدا هیچ گونه اراده ای در افعال ما ندارد، زیرا در این صورت، تمام قبائحی که در عالم رخ می دهد، باید پای خدا نوشته شود. در نتیجه، همه می خواهند از خدا دفاع کنند، ولی یک جای کار را خراب می کنند، مگر کسانی که در مقابل محمد و آل محمد علیهم السلام زانوی شاگردی بزنند و دینشان را از آنها بگیرند.

همین اعتقادات باطل موجب تشابه در روایات شده است. چیزی که گاهی از آن به «جهات وهن روایات» نیز تعبیر می شود. منظور از «وهن» یک حالت سستی است که در روایات احساس می شود و باعث می گردد که اتکا به ظاهر روایت مشکل شود. گاهی مخاطب امام علیه السلام گرفتار جبر بوده و حضرت بر فاعلیت ما تأکید کرده اند و بر اثر تأکید ایشان، بوی تفویض از آن روایت به مشام می رسد. گاهی نیز مخاطب روایت، تفویضی بوده و امام علیه السلام بر نفوذ مشیت خدا اصرار ورزیده اند و آن روایت، موهم جبر است. اینها اصطلاحاً باعث وهن روایات است، نه اینکه - خدایی ناکرده - ما بخواهیم از شأن آن روایت بکاهیم، بلکه مراد ما این است که این روایت، دیگر محکم نیست، بلکه مصداق روایات متشابه است.

جهات وهن هم متعدّد است. گاهی جهتش تعارض با محتوای آیات و روایاتی است که ما داریم، گاهی تعارض ظاهری با مستقالات عقلی مطرح است، گاهی بحث تقیه در میان است و... اگر بخواهیم یک تقسیم بندی کلی داشته باشیم، باید بگوییم: زمینه های موهون شدن روایات دو قسمت است: یکی ضعف در دلالت روایات است و دیگری ضعف در سند روایات. زمینه های وهن در دلالت روایات همین مواردی بود که گفتیم. البته ممکن است جهات دیگری هم باشد. ما الآن در پی احصاء کل آنها نیستیم. جهات وهن در سند هم که در علوم حدیث بحث شده است: افتادگی در سند (ارسال، رفع و...)، عدم احراز وثاقت راوی و...

اقسام روایات نفی تفویض

برخی از روایاتی که ذیل عنوان نفی تفویض مطرح می‌شوند، همان‌هایی‌اند که در آنها تصریحاً یا تلویحاً گفته شده است: «لا تفویض»^۱

۱. برخی از این روایات عبارت‌اند از:

[۱]: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: «لَا جَبْرَ وَلَا تَفْوِضَ، وَلَكِنْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ.» (الكافي ۱: ۱۶۰، التوحيد: ۲۰۶ و ۳۶۲)

[۲]: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: سُئِلَ عَنِ الْجَبْرِ وَالْقَدَرِ فَقَالَ: «لَا جَبْرَ وَلَا قَدَرَ، وَلَكِنْ مَنَزِلَةٌ بَيْنَهُمَا. فِيهَا الْحَقُّ الَّذِي يَبْنِيهِمَا لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا الْعَالِمُ أَوْ مَنْ عَلِمَهَا إِيَّاهُ الْعَالِمُ.» (الكافي ۱: ۱۵۹)

[۳]: عَنْ بُرَيْدِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ مُعَاوِيَةَ الشَّامِيِّ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى عَلِيِّ بْنِ مُوسَى الرِّضَا عليه السلام يَمْزُو فَقُلْتُ لَهُ: «يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ، رَوَيْ لَنَا عَنْ الصَّادِقِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عليه السلام قَالَ: «إِنَّهُ لَا جَبْرَ وَلَا تَفْوِضَ بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ.» فَمَا مَعْنَاهُ؟» (الكافي ۱: ۱۲۴)

[۴]: ... فَقَالَ: «يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، أَخْبَرْنَا عَنِ الْقَدَرِ.» فَقَالَ: «لَمَّا أَتَيْتُ فَإِنَّهُ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ، لَا جَبْرَ وَلَا تَفْوِضَ.» (بحار الأنوار ۵: ۵۷)

[۵]: در رساله اهوازیه امام هادی عليه السلام می‌خوانیم: «إِنَّمَا قَدَّمْنَا هَذَا الشَّرْحَ وَالْبَيَانَ دَلِيلًا عَلَى مَا أَرَدْنَا وَ قُوَّةَ لِمَا نَحْنُ مُبْتَنُونَ مِنْ أَمْرِ الْجَبْرِ وَ التَّفْوِضِ وَ الْمَنَزِلَةِ بَيْنَ الْمَنَزِلَتَيْنِ. وَ بِاللَّهِ الْعَوْنُ وَ الْقُوَّةُ وَ عَلَيْهِ تَتَوَكَّلُ فِي جَمِيعِ أُمُورِنَا. فَإِنَّا نَبْدَأُ مِنْ ذَلِكَ بِقَوْلِ الصَّادِقِ عليه السلام: «لَا جَبْرَ وَلَا تَفْوِضَ وَ لَكِنْ مَنَزِلَةٌ بَيْنَ الْمَنَزِلَتَيْنِ.» (تحف العقول: ۴۶۰)

[۶]: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: «إِنَّ النَّاسَ فِي الْقَدَرِ عَلَى ثَلَاثَةِ أَجْزَاءٍ: رَجُلٌ يَزْعُمُ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ أَجَبَرَ النَّاسَ عَلَى الْمَعَاصِي. فَهَذَا قَدْ ظَلَمَ [ظَلَمَ] اللَّهُ فِي حُكْمِهِ فَهُوَ كَافِرٌ. وَ رَجُلٌ يَزْعُمُ أَنَّ الْأَمْرَ مَفْوُضٌ إِلَيْهِمْ. فَهَذَا قَدْ أَوْهَنَ اللَّهُ فِي سُلْطَانِهِ فَهُوَ كَافِرٌ. وَ رَجُلٌ يَزْعُمُ أَنَّ اللَّهَ كَلَّفَ الْعِبَادَ مَا يُطِيقُونَ وَ لَمْ يُكَلِّفْهُمْ مَا لَا يُطِيقُونَ وَ إِذَا أَحْسَنَ حَمْدَ اللَّهِ وَ إِذَا أَسَاءَ اسْتَغْفَرَ اللَّهُ فَهَذَا مُسْلِمٌ بِالْعَمَلِ.» (التوحيد: ۳۶۰-۳۶۱)

[۷]: عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَجَلَانَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: «فَوَضَّ اللَّهُ الْأَمْرَ إِلَى الْعِبَادِ؟» فَقَالَ: «اللَّهُ أَكْرَمُ مِنْ أَنْ يُفَوِّضَ إِلَيْهِمْ.» قُلْتُ: «فَأَجَبَرَ اللَّهُ الْعِبَادَ عَلَى أَعْمَالِهِمْ؟» فَقَالَ: «اللَّهُ أَعْدَلُ مِنْ أَنْ يُجَبِّرَ عَبْدًا عَلَى فِعْلٍ ثُمَّ يَعَذِّبَهُ عَلَيْهِ.» (التوحيد: ۳۶۱)

[۸]: عَنْ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْوَشَّاءِ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ فَقُلْتُ لَهُ: «اللَّهُ فَوَضَّ الْأَمْرَ إِلَى الْعِبَادِ؟» قَالَ: «اللَّهُ أَعَزُّ مِنْ ذَلِكَ.» قُلْتُ: «فَأَجَبَرَهُمْ عَلَى الْمَعَاصِي؟» قَالَ: «اللَّهُ أَعْدَلُ وَ أَحْكَمُ مِنْ ذَلِكَ.» (التوحيد: ۳۶۲-۳۶۳)

[۹]: پیامبر خدا صلی الله علیه و آله فرمودند: «مَنْ زَعَمَ أَنَّ الْخَيْرَ وَالشَّرَّ بَغَيْرِ مَشِيئَةِ اللَّهِ فَقَدْ أَخْرَجَ اللَّهُ مِنْ سُلْطَانِهِ: وَ مَنْ زَعَمَ أَنَّ الْمَعَاصِيَ بَغَيْرِ قُوَّةِ اللَّهِ فَقَدْ كَذَّبَ عَلَى اللَّهِ وَ مَنْ كَذَّبَ عَلَى اللَّهِ أَدْخَلَهُ اللَّهُ النَّارَ.» (التوحيد: ۳۵۹)

اما کار به همین جا ختم نمی‌شود. ما اگر بخواهیم تفویض را نفی کنیم، بایستی نشان دهیم که علم و مشیت الهی در فعل ما نفوذ دارد و در عین حال، جبری هم در کار نیست. به همین جهت است که ما بایستی روایات مربوط به این دو موضوع را بررسی و معضلاتش را حل کنیم. مرحوم استاد، بنا به صلاح دیدشان، در اینجا (دروس عدل) وارد بحث علم الهی نشده‌اند. ما هم به پیروی از ایشان مختصراً وارد این بحث می‌شویم. در عوض، به تفصیل، به روایات مشیت و اراده الهی ورود کرده و سعی داشته‌اند تا این روایات را مبتنی بر مبانی وجدانی و سایر آیات و روایات توضیح دهند. به همین جهت، ما نیز بیشتر تمرکز خود را بر روی این روایات منعطف می‌سازیم.

محطّ بحث در روایات مشیت و اراده پروردگار

درباره روایات مشیت و اراده خداوند باید گفت: تمام مسلمانان معتقدند که امور گونیه، مثلاً گردش ماه و خورشید، به مشیت و اراده پروردگار است. این نکته مفروغ عنه است و در آن اختلافی نبوده و نیست. هر مسلمانی می‌داند که امور تکوینی به مشیت، اراده، قدر، قضا و امضای الهی است. روایات هم فرموده‌اند که هر چیزی که در آسمان و زمین اتفاق می‌افتد، از مراحل هفت‌گانه می‌گذرد، یعنی مشیت، اراده، قدر، قضا و... بدان تعلق گرفته است.^۱

۱. بنگرید به: الکافی ۱: ۱۵۰-۱۵۱ (باب فی أنّه لا یَکُونُ شَیْءٌ فِی السَّمَاءِ وَالأَرْضِ إِلَّا بِسَبْعَةٍ). در این باب، دو روایت نقل شده است که در ادامه می‌آید:

۱- عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ وَ مُحَمَّدَ بْنِ یَحْیَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِیْسَى عَنْ الْحُسَیْنِ بْنِ سَعْدٍ وَ مُحَمَّدَ بْنِ خَالِدٍ جَمِیعاً عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيْوَبَ عَنْ مُحَمَّدَ بْنِ عُمَارَةَ عَنْ حَرِیزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ وَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانَ جَمِیعاً عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام أَنَّهُ قَالَ: «لَا یَکُونُ شَیْءٌ فِی الْأَرْضِ وَ لَا فِی السَّمَاءِ إِلَّا بِهَذِهِ الْخِصَالِ السَّبْعِ: بِمَشِیئَةٍ وَ إِرَادَةٍ وَ قَدَرٍ وَ قَضَاءٍ وَ إِذْنٍ وَ کِتَابٍ وَ أَجَلٍ. فَمَنْ رَزَعَهُ أَنَّهُ یَقْدِرُ عَلَى نَقْضِ وَاحِدَةٍ فَقَدْ کَفَرَ» وَ رَوَاهُ عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدَ بْنِ حَفْصٍ عَنْ مُحَمَّدَ بْنِ عُمَارَةَ عَنْ حَرِیزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ وَ ابْنِ مُسْكَانٍ مِثْلَهُ.

۲- وَ رَوَاهُ أَيْضاً عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ زُکَرِیَّا بْنِ عِمْرَانَ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ علیه السلام قَالَ: «لَا یَکُونُ شَیْءٌ فِی السَّمَاءَاتِ وَ لَا فِی الْأَرْضِ إِلَّا بِسَبْعٍ: بِقَضَاءٍ وَ قَدَرٍ وَ إِرَادَةٍ وَ مَشِیئَةٍ وَ کِتَابٍ وَ أَجَلٍ

مسئله جای دیگری است. مشکل در جایی به وجود می‌آید که شما بخواهید درباره «فعل اختیاری انسان» سخن بگویید. آیا فعل اختیاری من هم مشمول این قوانین است؟ اگر بگویید: «آری»، نتیجه اش جبر می‌شود و کفر؛ اگر بگویید: «نه»، باید طوری مسئله را تبیین کنید که به تفویض نیفتید. اگر «نه گفتن» شما بدان معنا باشد که خداوند هیچ‌گونه مشیت و اراده‌ای در افعال اختیاری شما ندارد، یعنی شما قائل به تفویض تکوینی و تشریعی شده‌اید. در نتیجه، شما باید قائل باشید که خدا در فعل من مشیت و اراده دارد، اما نه از سنخ مشیت و اراده‌ای که با آن خورشید و ماه را می‌گرداند. یعنی در اینجا پای یک نوع مشیت و اراده «غیر تکوینی» باز می‌شود.^۱

وَإِذْنٍ. فَمَنْ زَعَمَ غَيْرَ هَذَا فَقَدْ كَذَبَ عَلَى اللَّهِ أَوْ رَدَّ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ.

ناگفته نماند، بزرگان این مکتب این روایات را شامل هر دو عالم تکوین و تشریع می‌دانند: «وأيضاً في الكافي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يكون شيء في الأرض ولا في السماء إلا بهذه الخصال السبع: بمشيئة وإرادة و قدر و قضاء و إذن و كتاب و أجل. فمن زعم أنه يقدر على نقض واحدة فقد كفر.» الخبر. و مراده أيضاً واضح: إذ لا يقع شيء في الخارج -سواء كان من أفعال البشر أو من أفعاله تعالى- إلا وهو متعين بالتعين العلمي في مقام المشيئة والإرادة، وإلا هو محدود و مقدر و مهندس و مقضي؛ أي: محكوم بالحكم التكويني بالملائكة في إجرائه، كما في أفعاله تعالى في المكنونات، أو محكوم بالأمر و النهي التشريعي، كما في أفعال البشر. و من زعم أنه يقدر على رفع واحد من هذه الأمور فقد كفر، لأنه زعم غلبة قدرته على قدرة الله و قضائه، و زعم أنه يفعل ما لم يوجد الله في مقام مشيئته و تعيينه العلمي.» (هناك: ۲۰۲-۲۰۳)

۱. به این دو عبارت توجه کنید:

[۱]: «فإن قلت: «قد كثرت الروايات في أنه لا يقع شيء إلا بسببها: المشيئة والإرادة والتقدير...» الخبر؛ كما في الكافي وغيره، فكيف تقول بعدم مسبوقية أفعال البشر بهذه الأمور؟»

قلت: إنَّ التقدير في أفعال البشر إنما هي بمعنى آخر غير التقدير التكويني، فإنَّها بمعنى الأمر والنهي و البعث والزجر، كما ورد هذا المعنى عن الرضا -عليه السلام- و غيره من الأئمة الهداة صلوات الله عليهم. فقد فسروا كلامهم، و بينوا مرادهم من القضاء و القدر بالنسبة إلى الأفعال البشرية.» (هناك: ۱۲۲)

[۲]: «إنَّهم -عليهم السلام- جعلوا أفعال البشر متعلّقة للمشيئة والإرادة و القدر و القضاء و الإذن و الخالقية الإلهية كي لا تقع الشيعة في التفويض الباطل و يتوهم انعزال الله -تعالى- و يتخیل استقلال العبد لأنَّه شرك محض في المؤثرية و الخالقية؛ و لكن بينوا مرادهم منها بأنَّها ليست بمعنى القضاء و القدر و الإرادة و المشيئة التكوينية المتعلقة بالمكنونات كي يلزم الجبر و حتمية صدور الفعل و لزومه و وجوبه كما يتوهمه اليهود و الفلاسفة.» (هناك ۱۷۳)

مشکل اساسی دیگر آن است که در ظاهر روایات نیامده که مرادشان از «مشیت»، تکوینی است یا غیر تکوینی (تشریعی). همین باعث شده است که از روایات بسیاری، بوی جبر به مشام برسد و تعداد زیادی از روایات عدل، متشابه بشوند. یعنی حضرت علیه السلام خواسته‌اند تأکید کنند که مشیت الهی در افعال ما نافذ است و تفویض نیست؛ اما مخاطبان برداشت می‌کنند که جبر است. در این میان، عده‌ای هم خواسته‌اند سوء استفاده نکنند و بگویند که روایات هم معتقدند خداوند *علة العلل* است و همه چیز در طول اراده اوست و... به هر صورت، آن چه مسلم است این است که سؤال و جواب راجع به ابواب مشیت و اراده و قدر و قضا و اذن، راجع به فعل اختیاری است. اصلاً مسأله و محط و محل بحث مربوط به اینجا است.

نکته بعد آن است که جبر و تفویض زمانی مطرح است که فاعل مختاری در کار باشد. اگر مخلوق مختاری در میان نباشد، نه جبر معنا دارد و نه تفویض. در غیر این صورت، اصلاً این تعابیر معنی ندارد. جبر در موقعی است که یک فاعل مختاری باشد و یک کسی برخلاف اراده او، آن فاعل مختار را به کاری مجبور کند. تفویض هم در جایی است که یک فاعل مختاری هست و مالک، ولی یا رب او، کارها را به دست او داده و گفته است هر کاری می‌خواهی بکن. وگرنه راجع به خورشید و ماه که تفویض و جبر اصلاً معنی ندارد. برای سنگ که جبر معنی ندارد؛ نمی‌توان گفت که سنگ را مجبور کرده‌اند که مثلاً آن جا بایستد و یا آن طور باشد و... تفویض به سنگ، تفویض به درخت و... هم معنی ندارد. اصلاً تفویض موقعی است که فاعل مختاری را در نظر بگیریم و بگوییم این چیزها دست تو است، تو هر کاری می‌خواهی انجام بده.

مستندات روایی (تقریرات هناک)

چون این بحث - برخلاف انتظار بنده - محل اشکال دوستان بود، بنده تصمیم گرفتم تا از روی تقریرات هناک مطالب و روایات و مستندات این بحث را برای شما بخوانم. این عبارات از صفحه ۱۶۹ آغاز می‌شود و تا صفحه ۱۷۴ ادامه می‌یابد.

ایشان ابتدا به این نکته تذکر می‌دهند که وقتی باب خانه امیرالمؤمنین علیه السلام که خانه علم و مخزن علم و معدن علم است، بسته شد، مردم از نور علم بیضاء نقیّیه محروم شدند و در مسائل علمی سرگردان گشتند. رییس و خلیفه آنها از خود آنها جاهل تر بود و کسی نبود که مشکل را برایشان حل کند. لذا، برخی از آنها فعل انسان را با سایر مکونات یکی گرفتند و گرفتار جبر شدند و برخی نیز تقدیر الهی در افعال انسان بالکل منکر شدند.

«فتعلّق هذه الأمور بأفعال البشر كان مورد البحث و محطّ النظر لدى المتخلّفين عن أمير المؤمنين عليه السلام؛ و حيث إنّ سيّدهم و رئيسهم و حجة الإسلام عليهم كان جاهلاً و غير مدرّك لهذه المعارف و لا مستشّم لراحتها، لم يتمكّن من حلّ عقدتهم و رفع مشاكلهم، فلهذا وقع الاختلاف بين المسلمين في صدر الإسلام في هذه المسألة بحيث كانوا يباحثون في المجالس و يناظرون في المحافل. فطائفة منهم كانوا يقولون بتعلّقها بأفعال الإنسان تنزيهاً لله - تعالى - عن وصمة العجز و تحديد القدرة. فكانوا يقولون بأنّ المشيئة التكوينية الإلهية و كذا إرادته و قدره و قضاؤه و خلقته كما تعلّقت بسائر الموجودات، فكذلك تعلّقت بأفعالنا أيضاً، لأنّها من الموجودات. و هم الجبريون؛ إذ نتيجة هذا القول هو كون الأفعال مخلوقات لله تعالى مقضية مقدّرة مرادة مشاءة له تعالى، نظير سائر الكونيات بلا تفاوت و افتراق.»

و طائفة أخرى كانوا يقولون بعدم تعلّقها بها رأساً. و لمكان الخطاب و العتاب و الثواب و العقاب كانوا ذاهبين إلى استقلال الإنسان في الفاعلية و الخالقية و الموجدية بقدرته، من دون مدخلية لله - تعالى - أبداً، و من دون تعلّق مشيئته و إرادته و قدره و قضاؤه بشيء من هذه الأفعال أبداً. و هم المفوضة المشركة بالله، حيث يجعلون له تعالى شركاء أصناماً مستقلة في التأثير و الخلقة و الإيجاد.

و هذا الاختلاف بين الطائفتين كان في عصر الأموية و العباسية أيضاً، كما يظهر لمن راجع الأخبار و التواريخ. فإنّ الحجاج كان يسأل عن الشعبي مسألة القضاء و القدر، بل هذا الاختلاف باقٍ إلى يومنا هذا إلّا لمن تمسك بأوصياء النبي صلى الله عليه وآله.

سپس وارد این بحث می‌شوند که با توجه به این مقدمه، سؤال اصحاب از چه بوده است:

«وَأَمَّا الرِّوَاةُ التَّابِعُونَ لِأَهْلِ الْبَيْتِ عَلَيْهِ السَّلَامُ حَيْثُمَا رَأَوْا هَذِهِ الْاِخْتِلَافَاتِ وَ مُخْتَلَفَاتِ الْكَلِمَاتِ، كَانُوا يَرْجِعُونَ إِلَى سَادَتِهِمْ وَ قَادَتِهِمْ الْهَدَاةِ وَ مَوَالِيهِمْ وَ أَمَّتِهِمْ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَيَسْأَلُونَهُمْ عَنْ هَذَا الْمَطْلَبِ الْمَخْتَلَفِ فِيهِ لَدَى الْأُمَّةِ.»

برخی از سؤالات مربوط به اصحاب است. علّت سؤال اصحاب چه بود؟ وقتی اصحاب دیدند که در بحث جبر و اختیار هرکس یک چیزی می‌گوید، تصمیم گرفتند که جواب این معضله را از ائمه عليهم السلام بپرسند. به علاوه، شبهات اهل تسنّن بر شبهات ذهنی اصحاب می‌افزود. بالأخره اهل جبر - مثلاً - آیه قرآن می‌خواندند و گاهی اصحاب، گرفتار شبهه می‌شدند.

و ماكان سؤالهم عن الأئمة عليهم السلام عن تعلّق قضاء الله و قدره و إرادته و مشيئته بسائر المكونات، إذ لم يكن لهم فيه ارتياب و حيرة. و ماكان سؤالهم عنهم عليهم السلام عن حقيقة قضاء الله و قدره و مشيئته و إرادته، كما هو ظاهر لمن راجع الروايات و الأحاديث.»

موضوع سؤال چه بود؟ اصلاً مشیت تکوینی محلّ سؤال نبوده و برای اصحاب سؤال برانگیز نبوده است. محلّ سؤال آنها از تعلّق مشیت و اراده و قدر و قضای الهی به افعال ما بوده است.

«فإنهم كانوا يسألون بهذه العبارة و نظائرها بأنها «هل هي بقضاء الله و قدره؟» و هذه العبارة كما ترى يفيد السؤال عن تعلّقهما بالأشياء، لا السؤال عن حقيقتيهما، و إلا فلا بدّ من أن يكون السؤال بمثل هذه العبارات: «ما قضاء الله؟ و ما قدره؟ و أي شيء مشيئته تعالى؟ و ما حقيقة إرادته؟ و ما كنه خالقيّته؟»

وقتی راوی می‌پرسد: «آیا این کاری که من کردم به قضاء و قدر خدا بوده است یا نه؟» پرواضح است که مورد سؤال کجاست.

«فسؤالهم عن الأئمة - عليهم السلام - لم يكن عن تعلّق هذه الأمور بالكائنات، و لا

عن حقيقة هذه الأمور وكنهها. كيف وقد بينوا -عليهم السلام- حقيقة المشيئة و الإرادة و القدر و القضاء التكوينية المتعلقة بالمكونات في روايات عديدة منقولة في الكافي وغيره بأن التقدير هي الهندسة و وضع الحدود، و أوضحوا كلَّها غاية التوضيح بحيث لم يختلف على أحد؛ بل كان السؤال عن تعلُّقها بأفعال الإنسان، كما هو صريح بعض الروايات.

و الغرض أنَّ المسؤول عن الأُمَّة ﷺ كان ما هو المختلف فيه لدى الأُمَّة. و حيث إنَّ هذه المسألة من عوِيصات المسائل و معضلات المشاكل -إذ الصَّراط المستقيم أدقُّ من الشَّعر و أحد من السَّيف و الشَّرك في هذه الأُمَّة أخفى من ديبب النمل، لأنَّ المعارف المُفاضة عليهم من الله -تعالى- المخصوصة بهم من بين سائر الأمم عنايةً الله عليهم و إعزازاً و تكريماً لنبيِّهم معارف جليلة عظيمة كثيرة وفيرة. فلهذا يكون الشَّرك فيهم أخفى و أخفى من ديبب النمل - كان اللازم على الأُمَّة الهداة ﷺ أن يسلكوا بالشيعة مسلك الاعتدال، لأنَّه -تعالى- جعلنا أُمَّة وسطاً».

می فرمایند: بحث امر بین الامرین خیلای دقیق و در عین حال مشکل است. لذا، اهل بیت ﷺ که متولّی هدایت مردم اند، وارد میدان شدند، بر شیعیان مَّت نهادند و مطلب را تبیین کردند. آنها شیعه را به سمت اعتدال حرکت دادند و از دو پرتگاه جبر و تفویض - که هر دو گمراهی اند - بر حذر داشتند. تاریخ هم نشان داده است که در بحث امر بین الامرین، هر کسی که در خانه اهل بیت ﷺ رفت، یا گرفتار جبر شد یا گرفتار تفویض و این بحث از معجزات علمی اهل بیت ﷺ است. سپس همین مطلب را بیشتر توضیح می دهند^۱ و بعد از آن می فرمایند:

۱. «فكما أنَّه كان عليهم أن يتبرؤوا الشيعة و يبعدونهم عن الجبر و الكفر و وحدة الوجود و الموجود، فكَذلك كان عليهم أن يحذروهم عن وصمة الشَّرك و توهم انزعال الله عن سلطانه في ملكه، فكان لهم التباعد عن الجبر بتنزيه الله عن القبائح، و كذا التحذير عن توهم الشركاء المستقلِّين و الأصنام المنفصلين، كي يتحدَّر الشيعة عن كلا الجانبين و يتعادل من كلا الانحرافين و يتحقَّر عقله في بين الطرفين؛ إذ إدراك الحقِّ و الحقيقة في هذا المقام إدراك و لهي، لأنَّه راجع إلى إدراك فعل الله الذي يرجع إلى ذاته -كما

«و بالجمله: فتارة كانوا يثبتون تعلّق هذه الأمور بأفعال البشر، كي لا يقع الشيعة في التفويض، و أخرى كانوا يبيّنون مرادهم من هذه الأمور بأنّ هذه المتعلقة بالأفعال مخالفة بالكنه والحقيقة لما هي المتعلقة بسائر الموجودات، كي لا يقع الشيعة في الجبر.»

گاهی اهل بیت علیهم السلام شیعیان را به این تذکر می دادند که مشیت و اراده خدا در افعال ما نافذ است و فعل ما به تقدیر الهی است، تا اینکه شیعیان را از ورطه تفویض نجات دهند. گاهی هم تذکر می دادند که این مشیتی که به افعال بشر تعلّق می گیرد، غیر از مشیت تکوینی خداوند است، تا بدین ترتیب شیعیان گرفتار جبر نشوند.

«و علينا أن نذكر طائفة من الأخبار الواردة في هذا الباب، استشهداً لما ادّعينا من كون المسؤول عنه فيها هو القضاء و القدر في الأفعال، لا في المكوّنات الكائنات، بحيث متى أطلق السائل لفظ القضاء و القدر، أجابه الإمام عليه السلام بالقضاء و القدر في الأفعال، دون غيرها.»

از اینجا به بعد برای اثبات مدّعی خودشان روایات متعدّدی را ذکر می کنند که ما هم بالمنااسبة در اینجا بدان اشاره می کنیم:

[۱]: في العيون: قال الراوي بعد سؤاله في الجبر و التفويض عن ثامن الأئمة عليهم السلام :
فقلت له: «يا بن رسول الله، فما أمر بين الأمرين؟»
فقال: «هو وجود السبيل إلى إتيان ما أمروا به و ترك ما نهوا عنه.»
فقلت له: «فهل لله - عزّ و جلّ - مشيئة و إرادة في ذلك؟»

عرفت سابقاً - فإذن يكون الإدراك ولهيّاً. فلهذا كانت الأئمة عليهم السلام يسوقون الشيعة مسلك التوسط. فمتى سألوهم عن هذه المسألة أو عرضوا في مقدّس محضرهم كلام المفوضة، كانوا عليهم السلام مثبتين لتعلّق المشيئة و الإرادة و القدر و القضاء و الخلقة الإلهية بأفعال العباد - كما هو صريح بعض الزوايات - دفعاً لشبهة التفويض و الاستقلال في الفاعلية و الشرك و الصنمية. و حينما سألوهم مرّة أخرى عن هذه المسألة أو عرضوا في محضرهم كلام الجبرية أو مقالة المعصومين عليهم السلام من تعلّق هذه الأمور بأفعال البشر، كانوا عليهم السلام مبينين لمرادهم و مقصودهم من هذه الأمور بأنّ كنهها و حقيقتها، ليس كحقيقة المشيئة و الإرادة و القدر و القضاء و الخلقة التكوينية المتعلقة بسائر المكوّنات، دفعاً لتوهم الجبر و انعزال العباد عن الإيجاد.»

فقال: «أما الطاعات، بإرادة الله ومشيتته فيها، الأمر بها والرضا لها والمعاونة عليها؛ وإرادته ومشيتته في المعاصي، التّهي عنها والسّخط لها والخذلان عليها.»
قلت: «فهل لله - عزّ وجلّ - فيها القضاء؟»
قال: «نعم، ما من فعلٍ يفعلُه العباد من خير وشرٍّ إلا والله - تعالى - فيه قضاء.»
قلت: «ما معنى هذا القضاء؟»
قال: «الحكمُ عليهم بما يستحقّونه على أفعالهم من الثواب والعقاب في الدّنيا والآخرة.»^۱

در آینده و ذیل درس ۲۷ معارف^۲ درباره دلالت این حدیث سخن خواهم گفت. ولی آنچه در اینجا مدّ نظر است، سؤال راوی است: «فهل لله - عزّ وجلّ - مشیة وإرادة في ذلك؟» به روشنی، راوی از مشیت خدا در افعال سؤال می‌پرسد.

[۲]: و عن الاحتجاج، بعد نقل الزاوية المعروفة عن الشيخ السائل عن أمير المؤمنين عليه السلام في غزوة صفّين، قال: روي أنّ الرّجل قال: «فما القضاء والقدر الذي ذكرته يا أمير المؤمنين؟»

قال: «الأمر بالطاعة، والتّهي عن المعصية، والتّمكن من فعل الحسنة وترك المعصية، والمعونة على القربة إليه، والخذلان لمن عصاه، والوعد والوعيد والتّغريب والتّرهيب. كلّ ذلك قضاء الله في أفعالنا وقدره لأعمالنا. أمّا غير ذلك فلا تظنّه، فإنّ الظنّ له محبط للأعمال.»

فقال الرّجل: «فرّجت عني يا أمير المؤمنين، فرّج الله عنك.» الخبر.^۳

درباره این روایت هم سخن خواهم گفت. این روایت که به «حدیث شیخ شامی» معروف است، در کتب مختلفه مانند کافی، توحید و احتجاج نقل شده است. نسخه

۱. عیون أخبار الرضا عليه السلام ۱: ۱۲۴؛ بحار الأنوار: ۵: ۱۱.

۲. بنگرید به: گفتار پنجم همین کتاب.

۳. الاحتجاج ۱: ۲۰۹.

توحید و احتجاج اضافاتی نسبت به کافی دارد. نقل احتجاج حتی از توحید هم کامل تر است و صراحت بیشتری در موضوع مورد بحث دارد. به همین جهت، مرحوم میرزا یا مرحوم استاد نقل احتجاج را آورده اند. به هر صورت، در این روایت هم محلّ بحث و محظّ بحث، مشیت خدا در افعال ماست، نه مشیّتی که خداوند با آن کائنات را آفریده است. ایشان در ادامه، همین روایت را از ارشاد شیخ مفید و توحید صدوق نقل کرده اند.^۱

[۳]: و عن الاحتجاج، عن مولانا أمير المؤمنين صلوات الله عليه، أنّه سُئِلَ عن القضاء والقدر، فقال: «لا تقولوا وكلّهم الله إلى أنفسهم فتوهّنوه، ولا تقولوا أجبرهم على المعاصي فتُظلموه (فتُظلموه) ولكن قولوا: «الخير بتوفيق الله والشرّ بخذلان الله وكلّ سابق في علم الله.»^۲

در سؤالی که در این روایت مطرح شده است، صراحت وجود ندارد. فقط گفته شده است که از امیرالمؤمنین (علیه السلام) درباره قضا و قدر سؤال شد، اما از جواب می توان فهمید که منظور راوی چه بوده است. وقتی حضرت می فرمایند که جبر یا تفویض را به خدا نسبت ندهید، یعنی سؤال سائل در همین باب بوده است.

[۴]: و عن السيّد في الطرائف، و الشيخ النّبيل أبي الفتح الكراچكي: فروي أنّ الحجاج بن

۱. و عن إرشاد المفيد: فقال الرجل: «فما القضاء والقدر الذي ذكرته يا أمير المؤمنين؟» قال: «الأمر بالطاعة، والنهي عن المعصية، والتمكين عن فعل الحسنه وترك السيئه، والمعونة على القرية إليه، والخذلان لمن عصاه، والوعد والوعيد والترغيب والترهيب. كلّ ذلك قضاء الله في أفعالنا وقدره لأعمالنا. فأما غير ذلك فلا تظنّه، فإنّ الظنّ له محبط للأعمال..» فقال الرجل: «فرجت عني يا أمير المؤمنين، فرج الله عنك.» وأنشأ يقول: «أنت الإمام الذي نرجو بطاعته...» الخبر. (الإرشاد: ۱: ۲۲۵)

و عن التوحيد: زاد ابن عباس في حديثه: فقال الشيخ: «يا أمير المؤمنين، فما القضاء والقدر اللذان ساقانا وما هبطنا وادياً ولا علونا تلعة إلا بهما؟» فقال أمير المؤمنين (علیه السلام): «الأمر من الله والحكم. ثم تلا هذه الآية: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾.» (التوحيد: ۳۸۲)

۲. الاحتجاج: ۱: ۲۰۹.

و عن التوحيد: زاد ابن عباس في حديثه: فقال الشيخ: «يا أمير المؤمنين، فما القضاء والقدر اللذان ساقانا وما هبطنا وادياً ولا علونا تلعة إلا بهما؟» فقال أمير المؤمنين (علیه السلام): «الأمر من الله والحكم. ثم تلا هذه الآية: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾.»

یوسف کتب إلى الحسن البصري وإلى عمرو بن عبید و إلى واصل بن عطاء وإلى عامر الشعبي أن يذكروا له ما عندهم و ما وصل إليهم في القضاء و القدر. فكتب إليه الحسن البصري أن أحسن ما انتهى إلى ما سمعت أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام أنه قال: «أَتَظُنُّ أَنَّ الَّذِي نَهَاكَ دَهَاكَ، وَإِنَّمَا دَهَاكَ أَسْفَلَكَ وَأَعْلَاكَ، وَاللَّهُ بَرِيءٌ مِنْ ذَاكَ».

و کتب إليه عمرو بن عبید: «أحسن ما سمعت في القضاء و القدر قول أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام: «لو كان الزور في الأصل محتوماً، كان المزور في القصاص مظلوماً.»»

و کتب إليه واصل بن عطاء: «أحسن ما سمعت في القضاء و القدر قول أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام: «أيدلك على الطريق و يأخذ عليك المضيق؟»» و کتب إليه الشعبي: «أحسن ما سمعت في القضاء و القدر قول أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام: «كل ما استغفرت منه فهو منك، و كل ما حمدت الله عليه فهو منه.» فلما وصلت كتبهم إلى الحجاج و وقف عليها، قال: لقد أخذوها من عين صافية.»»^۱

در این روایت هم موضوع سؤال مبهم آمده و فقط گفته شده است: «قضا و قدر». حجاج بن یوسف -لعنه الله- درباره قضا و قدر از هر که پرسید، گفت: «بهترین جوابی که شنیده‌ام، سخن علی بن ابی طالب علیه السلام است.» سپس، پاسخ‌هایی می‌دهد که اگر شما پاسخ‌های آنها را مورد بررسی قرار دهید، خواهید دید که موضوع مورد بحث چیست. همه دارند درباره نسبت اراده خدا و اراده بشر سخن می‌گویند. بحث درباره امر و نهی خداست، استغفار عبد است، توفیق الهی و حمد خداست و... نکته دیگری که در این روایت مهم است، مسئله‌ای است که اهل تسنن بر سر آن درگیرند. حجاج که یک حاکم اموی است، یک سؤال مشترک را از تمام عالمان بزرگ اهل تسنن می‌پرسد. این نشان می‌دهد که مسئله‌ای که همه درگیر آن بودند، رابطه اراده خدا با اراده انسان است.

توجه داشته باشید که مراد از لفظ «سید» در ابتدای متن، سید مرتضی است.
[۵]: و عن مطالب السَّوول عن الصادق عليه السلام، عن أمير المؤمنين صلوات الله عليه،
إلى أن قال: فقام إليه رجل ممن شهد وقعة الجمل فقال: «يا أمير المؤمنين، أخبرنا عن
القدر.»

فقال: «بحر عميق فلا تلجه.»

فقال: «يا أمير المؤمنين، أخبرنا عن القدر.»

فقال: «بيت مظلم فلا تدخله.»

فقال: «يا أمير المؤمنين، أخبرنا عن القدر.»

فقال: «سرّ الله فلا تبحث عنه.»

فقال: «يا أمير المؤمنين، أخبرنا عن القدر.»

فقال: «لما أتيت، فإِنَّه أمر بين أمرين، لا جبر ولا تفويض. فقال: يا أمير المؤمنين، إنَّ
فلاناً يقول بالإستطاعة و هو حاضر.

فقال عليّ عليه السلام: «عليّ به.»

فأقاموه. فلما رآه، قال له: «الاستطاعة تملكها مع الله أو من دون الله؟ وإياك أن تقول
واحدة منها فترتد.»

فقال: «و ما أقول يا أمير المؤمنين؟»

قال: «قل أملكها بالله الذي إن شاء مَلَكها.»^۱

بنابراین، آن چیزی که امیرالمؤمنین عليه السلام آن را «طریق/ بیت مظلم»، «بحر عمیق» و
«سرّ الله» معرفی می کند، همان امر بین الامرین است، یعنی نفی جبر و نفی تفویض. این
حقیقت را بیش از این نمی توان باز کرد، فقط باید گفت که نه جبر است و نه تفویض. اگرچه
حضرت همین را هم پس از اصرار او گفتند. ابتدا حضرت خواستند او را منصرف کنند،
ولی او اصرار کرد. در انتها هم حضرت به شکل تنزیهی پاسخ دادند.

من چند روایت را عبور می‌کنم. فرصت نیست که ما همه را بخوانیم. روایت بعدی که می‌خوانیم این است:

[۶]: و عن التوحيد عن أبي عبد الله عليه السلام: قال الزاوي: «جعلت فداك! ما تقول في القضاء والقدر؟»

قال: «أقول: إن الله تعالى إذا جمع العباد يوم القيامة، يسألهم عما عهد إليهم ولم يسألهم عما قضى عليهم.» الخبر^۱

از جواب امام عليه السلام معلوم می‌شود که وقتی گفته می‌شود: «قضا و قدر»، منظور چیست. وقتی پاسخ ایشان درباره سؤال و جواب و ثواب و عقاب است، معلوم است که محل بحث، افعال انسان و مشیت تشریعی بوده است.

[۷]: و عن العلل والتوحيد عن الصادق عليه السلام قال: «الناس في القدر على ثلاثة أوجه...»^۲

این روایت را پیشتر خواندیم. دقت بفرمایید که حضرت فرموده‌اند: «مردم در قدر سه گروه‌اند: یا مسلک جبر دارند، یا اهل تفویض‌اند، یا قائل به أمر بین الأمرین هستند.» پس وقتی گفته می‌شود: «قدر»، منظور نفوذ تقدیر خدا در افعال اختیاری انسان است.

[۸]: و عن النهج: قال عليه السلام وقد سئل عن القدر: «طريق مظلم فلا تسلکوه، وبحر عمیق فلا تلجوه، و سر الله فلا تتکلفوه.»^۳

در روایات قبلی دیدیم که مراد از «سر الله» و «ظلمات» و... چه بود. اگر آن روایات هم نبود، مشخص بود که مراد سائل و حضرت از «قدر»، یک امر متشابهی است که همه را به دردسر انداخته است. باز هم تأکید می‌کنیم که معنا ندارد، یک امر واضحی مثل «خلق مکونات به مشیت خدا» بیت/طریق مظلم بشود، بحر عمیق بشود و....

۱. التوحيد ۳۶۵.

۲. التوحيد ۳۶۱؛ عیون أخبار الرضا عليه السلام ۱: ۱۴۴.

۳. نهج البلاغة: ۵۲۶.

عین همین مطلب در روایت بعد نیز صادق است:

[۹:] و عن اعتقادات الصدوق: و قال أمير المؤمنين عليه السلام في القدر: «الإن القدر سر من سر الله، و حرز من حرز الله، مرفوع في حجاب الله، مطوي عن خلق الله، محتوم بخاتم الله، سابق في علم الله. وضع الله عن العباد علمه و رفعه فوق شهادتهم، لأنهم لا ينالونه بحقيقة الربانية و لا بقدر الصمدانية و لا بعظمة التورانية و لا بعزة الوجدانية، لأنه بحر زاخر مواج خالص له عز و جل، عمقه ما بين السماء و الأرض، عرضه ما بين المشرق و المغرب، أسود كالليل الدّامس، كثير الحيات و الحيتان، يعلو مرة و يسفل أخرى، في قعره شمس تضيء لا ينبغي أن يطلع عليها إلا الواحد الفرد، فمن تطلع عليها فقد ضاد الله في حكمه و نازعه في سلطانه، و كشف عن ستره و سره، و باء بغضب من الله، مأواه جهنم و بئس المصير.»

من از شما می‌خواهم که در این عبارات تأمل کنید. آن چیست که امیرالمؤمنین عليه السلام آن را این قدر بالا می‌برند که دست احدی به آن نمی‌رسد؟! آیا این عبارات برای «ارتباط عالم تکوین با اراده خدا» معنا دارد؟! به نظر من، آنچه مرحوم میرزا و مرحوم استاد ادعا کرده بودند، به روشنی از روایات قابل استنباط است. من از مابقی روایات صرف نظر می‌کنم و تنها جمع‌بندی ایشان را می‌خوانم:

«هذه جملة من الروایات ذكرناها في هذا المقام، و الكتب مشحونة من هذه القبيلة من الأحاديث بكثير، و على المستبصر الرجوع إليها. فنقول: متى تعمقت في ما ذكرنا من الروایات من صدرها إلى ما نقلناه عن النهج، تراها مصرحة بأن القضاء و القدر المسؤول عنهما من الأئمة عليهم السلام، هو القضاء و القدر في الأفعال، و لا ربط لهما بما في المكونات. و الأئمة عليهم السلام في مقام الجواب -وإن كان سؤال السائل مطلقاً- يجيبون بالقضاء و القدر في الأفعال، و أنّ أفعال البشر ليست بعارية عن القضاء و القدر و المشيئة و الإرادة الإلهية و لا بخالية عنها كما يتوهمه المفوضة القائلون بأن الله -تعالى- خلق العباد و أقدرهم و فوض الأمر إليهم. فهم في الحقيقة قدرية، أي قائلون بالقدرة المستقلة. كما أنّ الجبرية أيضاً قدرية هذه الأئمة، حيث يقولون باستيعاب قدرة الله و

مشیت و ارادته التَّکوینیَّة لأفعال البشر وتعلّقها بها. فكلتا الطائفتان قدریّة. و لهذا أطلق لفظ القدریّة على كليهما في الأحادیث و الروایات.»

دَقْتُ کنید! همان طور که فرمودند: «ظاهر سؤال سائل در روایات مطلق است.» راوی از «قدر» سؤال می کند، حضرت می فرماید: «مردم در قدر سه گونه اند و...» اما پاسخ اهل بیت علیهم السلام و قضای روایت، به خوبی گویا است که مرادشان قدر و قضای خاص است که همانا قدر و قضای تشریعی باشد. در اینجا، به نکته دیگری نیز اشاره می کنند که ما در ادامه بحث خواهیم کرد. لفظ «قدریه» در روایات، گاهی به معنای اهل جبر و گاهی به معنای اهل تفویض آمده است. ایشان معتقدند که هر دو گروه شایسته لقب «قدریه» اند.

«و الغرض أنّ صریح هذه الروایات كون الكلام سؤالاً و جواباً في القضاء و القدر الرَّاجعین إلى أفعال البشر، لا في المكوّنات.»

سپس کمی بعدتر، خلاصه پاسخ اهل بیت علیهم السلام را مجدداً خاطرنشان می کنند و می فرمایند: «فإذا عرفت ذلك نقول: إنهم علیهم السلام جعلوا أفعال البشر متعلّقة للمشيّة و الإرادة و القدر و القضاء و الإذن و الخالقیّة الإلهیّة، كي لا تقع الشيعة في التفویض الباطل و يتوهّم انعزال الله - تعالی - و يتخیّل استقلال العبد، لأنّه شرك محض في المؤثريّة و الخالقیّة. و لكن یبینوا مرادهم منها بأنّها ليست بمعنى القضاء و القدر و الإرادة و المشیّة التكوینیّة المتعلّقة بالمكوّنات، كي یلزم الجبر و حتمیّة صدور الفعل و لزومه و وجوبه، كما يتوهّمه اليهود و الفلاسفة.»

خلاصه پاسخ آن بزرگواران دو نکته است:

(۱) خداوند در افعال انسان مشیت، اراده، قدر و قضاء دارد. فعل انسان خالی از مشیت، اراده، قدر و قضای الهی نیست.

(۲) مشیت، اراده، قدر و قضای الهی در افعال انسان غیر از مشیت، اراده، قدر و قضای تکوینی خدا است.

معنای «قدریه» در روایات

لفظ «قدریه» هم به «مَجْبَرَه» و هم به «مَفْوضَه» اطلاق شده است، شما بیان بفرمایید. به جبریه «قدریه» گفته شده است، چون همه چیز را به قدر تکوینی الاهی می دانستند. به مَفْوضَه که «قدریه» گفته شده است، بدان دلیل است که آن ها می گفتند: «لَا قَدَرَ»^۱. ابتدا جبریه مسمای قدریه بودند. بعد از مدتی دیدند که شامل لعن پیغمبر ﷺ می شوند، گفتند که ما قدریه نیستیم. این مَفْوضَه اند که مصداق قدریه اند. از آنجایی که حاکمان بنی امیه طرفدار مسلک جبر بودند و از طرفی، صاحب قدرت و تربیون هم بودند، توانستند این تغییر مسمّا را در جامعه جابیاندازند و رواج دهند.

توضیح اینکه: پیامبر اکرم ﷺ و امیرالمؤمنین علیه السلام در احادیثی فرموده اند که قائلین به جبر، مجوس این امت اند:

[۱]: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لِكُلِّ أُمَّةٍ مَجْجُوسٌ وَ مَجْجُوسٌ هَذِهِ الْأُمَّةُ الْقَدَرِيَّةُ»^۲

[۲]: عَنْ عَلِيِّ بْنِ إسمَاعِيلَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ آبَائِهِ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ: قَالَ: «لِكُلِّ أُمَّةٍ مَجْجُوسٌ وَ مَجْجُوسٌ هَذِهِ الْأُمَّةُ الَّذِينَ يَقُولُونَ بِالْقَدَرِ»^۳

مراد از «اعتقاد به قدر» در این روایت، معنای صحیح آن نیست، بلکه بدان معناست که افعال ما نیز متعلق قدر و قضای تکوینی خدا قرار می گیرد که نتیجه آن جبر است.

در روایت شیخ شامی نیز تعبیر امیرالمؤمنین علیه السلام درباره قدریه به معنای مجبره این است:

[۳]: «تِلْكَ مَقَالَةُ إِخْوَانِ عَبْدِ الْأَوْثَانِ وَ خُصَمَاءِ الرَّحْمَنِ وَ حِزْبِ الشَّيْطَانِ وَ قَدَرِيَّةٍ

۱. تفسیر القمی ۱: ۱۹۹. «أَلَا إِنَّ لِكُلِّ أُمَّةٍ مَجْجُوسًا [مَجْجُوسًا]، وَ مَجْجُوسٌ هَذِهِ الْأُمَّةُ الَّذِينَ يَقُولُونَ لَا قَدَرَ وَ يَزْعُمُونَ أَنَّ الْمَشِيئَةَ وَ الْقُدْرَةَ إِلَيْهِمْ وَ لَهُمْ»

۲. كنز الفوائد ۱: ۱۲۳.

۳. ثواب الأعمال و عقاب الأعمال: ۲۱۲.

هَذِهِ الْأُمَّةِ وَمَجُوسَهَا.^۱

جبر سخن برادران کفار است، زیرا کسانی که قائل به جبرند، کافرند، هرچند که در ظاهر به خدایی معتقدند. در روایات ما جبر معادل کفر دانسته شده است.^۲ لذا، آنها بت پرست نیستند، ولی شبیه بت پرستان و برادر آنها‌یند. آنها دشمن خدا‌یند، زیرا دشمن همیشه نسبت های ناروا به دشمنان خود می دهد و آنها نیز به خداوند نسبت های ناروا می دهند و تمام قبائح را پای خدا می نویسند.

اما بعدها، یعنی در زمان صادقین (علیهم السلام)، لفظ «قدریه» به معنای مفوضه است [و به آن انصراف دارد]. البته این قاعده مطلق نیست، بلکه اکثری است، یعنی شما در روایات پیامبر و امیرالمؤمنین (علیه السلام) مواردی را پیدا می کنید که «قدریه» به معنای اهل تفویض باشد^۳ و در برخی روایات صادقین (علیهم السلام)، روایاتی داریم که در آنها «قدریه» به معنای اهل جبر باشد.

اگر شما به روایات ذیل سوره قمر مراجعه کنید، روایات متعددی را خواهید دید که در آنها قدریه را به معنای مفوضه دانسته اند. در این سوره می خوانیم:

﴿إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ * يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلَى وُجُوهِهِمْ ذُقُوا مَسَّ سَقَرٍ * إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾^۴

۱. الکافی ۱: ۱۵۵.

۲. «الْقَائِلُ بِالْجَبْرِ كَافِرٌ وَ الْقَائِلُ بِالتَّفْوِضِ مُشْرِكٌ». (عیون أخبار الرضا (علیه السلام) ۱: ۱۲۴) امیرالمؤمنین (علیه السلام) در روایت دیگری می فرماید: «مَا خَلَا أَحَدٌ مِنَ الْقَدَرِيَّةِ إِلَّا خَرَجَ مِنَ الْإِيمَانِ.» (ثواب الأعمال و عقاب الأعمال: ۲۱۴)

۳. «... فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لَا إِلَهَ إِلَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ مَجُوسٌ [مَجُوسًا]، وَ مَجُوسُ هَذِهِ الْأُمَّةِ الَّذِينَ يَقُولُونَ لَا قَدَرَ وَ يُزْعَمُونَ أَنَّ الْمَشِيَّةَ وَ الْقُدْرَةَ إِلَهُهُمْ وَ لَهُمْ.» (تفسير القمى ۱: ۱۹۹) و عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ (علیه السلام) قَالَ: «إِنَّ أَزْوَاجَ الْقَدَرِيَّةِ يُغْرَضُونَ عَلَى النَّارِ غَدُورًا وَ عَشِيًّا حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ. فَإِذَا قَامَتِ السَّاعَةُ عَذِّبُوا مَعَ أَهْلِ النَّارِ بِأَلْوَانِ الْعَذَابِ، فَيَقُولُونَ: «يَا رَبَّنَا، عَذِّبْنَا خَاصَّةً وَ تُعَذِّبُنَا عَامَّةً.» فَيَرُدُّ عَلَيْهِمْ «ذُقُوا مَسَّ سَقَرٍ * إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ» (ثواب الأعمال و عقاب الأعمال: ۲۱۲)

۴. القمر: ۴۷-۴۹.

روایات فرموده‌اند که خداوند خطاب به قدریه می‌فرماید: «ذُوقُوا مَسَّ سَقَرٍ* إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ»^۱. اینها می‌گفتند: «لا قَدَر» و همه چیز را به اختیار ما دانستند و تقدیر الاهی را در افراد قایل نیستند. آنها معتقد بودند که خداوند یک سری امکانات به ما داده است و ماییم که این امکانات را هرطور بخواهیم مصرف می‌کنیم. یعنی نه املکیتی قائل بودند، نه استطاعت حین الفعل، نه توفیق و نه....

این انتقال نیز به خاطر اعتقاد امویان به جبر و سوء استفاده آنها از اعتقاد به مشیت و اراده خدا بود. معاویه به امام حسین علیه السلام نامه نوشت که «مرا خداوند تعیین کرده و تو چرا با چیزی که خداوند معین کرده، مخالفت می‌کنی؟» ابن زیاد در مجلس خود از امام سجاد علیه السلام پرسید که تو کیستی؟ حضرت فرمودند: «من علی بن الحسین هستم.» آن ملعون گفت: «من شنیده‌ام علی بن الحسین را خداوند در کربلا کشته است!»^۲ و در جای دیگر

۱. به جهت اهمیت بحث، تعدادی از روایات نقل می‌شود:

- [۱]: عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام: «وَجَدْتُ لِأَهْلِ الْقَدَرِ اسْمًا فِي كِتَابِ اللَّهِ قَوْلُهُ: ﴿إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ﴾ إِلَى قَوْلِهِ ﴿خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ فَهُمْ الْمُجْرِمُونَ.» (تفسیر القمی ۲: ۳۴۲)
- [۲]: عَنْ عَلِيِّ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ: ... «إِنَّ الْقَدَرِيَّةَ مَجْهُوسٌ هَذِهِ الْأُمَّةُ وَهُمْ الَّذِينَ أَرَادُوا أَنْ يَبْصِفُوا اللَّهَ بِعَدْلِهِ فَأَخْرَجُوهُ مِنْ سُلْطَانِهِ وَفِيهِمْ نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ ﴿يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلَى وُجُوهِهِمْ ذُوقُوا مَسَّ سَقَرٍ* إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ (التوحيد: ۳۸۲)
- [۳]: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ: «مَا أَنْزَلَ اللَّهُ هَذِهِ الْآيَاتِ إِلَّا فِي الْقَدَرِيَّةِ: ﴿إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ* يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلَى وُجُوهِهِمْ ذُوقُوا مَسَّ سَقَرٍ* إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾» (ثواب الأعمال و عقاب الأعمال: ۲۱۲)

- [۴]: عَنْ زُرَّارَةَ بْنِ أَعْيَنَ وَ مُحَمَّدٍ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ علیه السلام قَالَ: «نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ فِي الْقَدَرِيَّةِ ذُوقُوا مَسَّ سَقَرٍ* إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ» (ثواب الأعمال و عقاب الأعمال: ۲۱۲)

۲. وَ عَرَضَ عَلَيْهِ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ علیه السلام فَقَالَ لَهُ: «مَنْ أَنْتَ؟» قَالَ: «أَنَا عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ.» قَالَ: «أَلَيْسَ قَدْ قَتَلَ اللَّهُ عَلِيَّ بْنَ الْحُسَيْنِ؟» فَقَالَ: كَانَ لِي أَخٌ يُسَمَّى عَلِيًّا قَتَلَهُ النَّاسُ.» قَالَ ابْنُ زِيَادٍ: «بَلْ قَتَلَهُ اللَّهُ.» فَقَالَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ علیه السلام: «اللَّهُ يَتَوَقَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا» فَغَضِبَ ابْنُ زِيَادٍ وَ قَالَ: «لَكَ جُزَاءٌ عَلَى جَوَابِي وَ فِيكَ بَقِيَّةٌ لِلرَّزَقِ عَلَيَّ. اذْهَبُوا بِهِ وَ اضْرِبُوا عُنُقَهُ.» فَتَعَلَّقَتْ بِهِ زَيْنَبُ عَمَّتُهُ فَقَالَتْ: «يَا ابْنَ زِيَادٍ، حَسْبُكَ مِنْ دِمَائِنَا وَ اعْتَنَقْتَهُ.» وَ قَالَتْ: «وَ اللَّهُ لَا أَفَارِقُهُ فَإِنْ قَتَلْتَهُ فَأَقْتُلْنِي مَعَهُ.» فَنَظَرَ ابْنُ زِيَادٍ إِلَيْهَا سَاعَةً وَ قَالَ: «عَجَبًا لِلرَّحِمِ وَ اللَّهُ لَا ظَنُّهَا وَ دَثَّ أَتَيْ قَتَلْتُهَا مَعَهُ. دَعُوهُ فَإِنِّي أَرَاهُ لِمَا بِهِ مُشْغُولٌ.» ثُمَّ قَامَ مِنْ مَجْلِسِهِ.» (إعلام الوری: ۲۵۲)

گفت: «سپاس خدایی را که مردان شما را به قتل رسانید!»^۱

در زمان پیغمبر ﷺ همه به حریت خودشان متذکر بودند و شاید مردم فکر نمی کردند که یک کسی یک روزی بیاید و جبری بشود. لذا پیشاپیش پیغمبر فرمودند که در امت من هم روزی معتقد به جبر، پیدا می شود. بعد که بحث قضا و قدر و... مطرح شد و تأکید شد که همه چیز به قضای الهی و قدر الهی است، بعضی ها برداشت کردند که کار خداست؛ مانند آن شیخ شامی که از حضرت امیر علیه السلام راجع به این مسئله پرسید و حضرت فرمودند که بله، قضا و قدر هست، اما نه به این معنی که تو فهمیدی و مجبّر می گویند. آن مجبّر را خداوند لعن کرده است و...^۲

برای «مجوس بودن قدریه»، دو وجه تسمیه قائل شده اند. این لفظ هم بر مجبّر و هم بر مفوضه صدق می کند و این دو گروه، به دو دلیل متفاوت به مجوس شباهت دارند. از جهت اینکه، آنها کارهایی را می کردند و به خدا نسبت می دادند و می گفتند که خدا یک چنین تقدیری کرده است، به مجبّر شباهت داشتند. از جهت اینکه به دو مبدء برای جهان قائل بودند و مشرک بودند، مثل مفوضه اند، زیرا اهل تفویض مشرک اند و فواعل مستقل متعددی در جهان قائل اند. مجوس می گوید: یک مبدء مشرک خدا و یک مبدء اهریمن، مفوض می گوید: یک مبدء خدا و یک مبدء من! به همین جهت، در روایتی گفته اند که قدریه به نصرانیه شباهت دارند، زیرا مسیحیان هم قائل به تثلیث و مشرک اند.^۳

۱. «وَأَرْسَلَ ابْنُ زَيْدٍ -لَعَنَهُ اللَّهُ- قَاصِدًا إِلَى أُمِّ كَلْثُومٍ [أُخْتِ] بِنْتِ الْحُسَيْنِ عليه السلام فَقَالَ: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي قَتَلَ رِجَالَكُمْ، فَكَيْفَ تَرَوْنَ مَا فَعَلَ بِكُمْ؟!» (امالی صدوق: ۱۲۴) «إِنَّ ابْنَ زَيْدٍ -لَعَنَهُ اللَّهُ- دَعَا بِعَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عليه السلام وَ النَّبْشَةَ وَ أَخْضَرَ رَأْسَ الْحُسَيْنِ عليه السلام وَ كَانَتْ زَيْنَبُ ابْنَةُ عَلِيٍّ عليها السلام فِيهِمْ فَقَالَ ابْنُ زَيْدٍ: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَحَكُمْ وَ قَتَلَكُمْ وَ أَكْذَبَ أَحَادِيثَكُمْ.» (امالی صدوق: ۱۶۵)

۲. بنگرید به: گفتار پنجم، بخش مستندات روایی.

۳. ثواب الأعمال و عقاب الأعمال: ۲۱۳. عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: «مَا اللَّيْلُ بِاللَّيْلِ وَلَا النَّهَارُ بِالنَّهَارِ أَشْبَهَ مِنْ الْمُزْجَنَةِ بِالْيَهُودِ وَلَا مِنَ الْقَدَرِيَّةِ بِالنَّصْرَانِيَّةِ.» در روایت دیگری آمده است: «فَانْتَهَم دَخَلُوا فِي السَّوْرِ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ.» (همان)

اصل قضیه در جبرگرایی بنی‌امیه، اغراض سیاسی آنها، توجیه ظلمشان و بستن دهان مردم بوده است. بعدها که خواستند توجیه علمی برای آن بتراشند (هم خودشان و هم علمای درباریشان) گفتند که نباید سلطنت خداوند خراب بشود؛ اگر کسی غیر از خدا در مملکت خدا حکمی بکند، کاری بکند، خلاف نظر خدا عمل بکند، سلطنت خدا مخدوش می‌شود. سپس به آیات قرآن هم استناد کردند و... مفوضه هم که دیدند همه چیز خراب شد (ثواب و عقاب و مدح و ذم و ارسال رسل و تکلیف و...)، گفتند که اصلاً خداوند در افعال ما نقشی ندارد. قدرت را خدا داده است، ولی در همین حد، نه بیشتر. لذا، در روایات ما فرموده‌اند که اگر کسی به تقدیر خدا ایمان نداشته باشد، مؤمن نیست.^۱ یا اینکه گفته‌اند که خیر و شر، هر دو به تقدیر و توفیق/ خذلان خداست.^۲

۱. برخی روایات عبارت‌اند از:

[۱]: عَنْ أَبِي أُمَامَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «أَزْبَعَةُ لَا يَنْظُرُ اللَّهُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَاقٌ وَ مَثَانٌ وَ مُكَذِّبٌ بِالْقَدَرِ وَ مُذْمِنٌ خَمِرٍ.» (بحار ۵: ۸۷، به نقل از خصال)

[۲]: عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لَا يُؤْمِنُ عَبْدٌ حَتَّى يُؤْمِنَ بِأَزْبَعَةٍ حَتَّى يَشْهَدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَ أَنِّي رَسُولُ اللَّهِ بَعَثَنِي بِالْحَقِّ وَ حَتَّى يُؤْمِنَ بِالْبَعْثِ بَعْدَ الْمَوْتِ وَ حَتَّى يُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ.» (همان، به نقل از خصال)

[۳]: عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «سَبْعَةٌ لَعَنَهُمُ اللَّهُ وَ كُلُّ نَبِيٍّ مُجَابٍ الرَّائِدُ فِي كِتَابِ اللَّهِ وَ الْمُكَذِّبُ بِقَدَرِ اللَّهِ وَ التَّارِكُ لِسُنَّتِي وَ الْمُسْتَحِلُّ مِنْ عَثْرَتِي مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَ الْمُتَسَلِّطُ بِالْجَبْرِ وَ لِيُذِلَّ مَنْ أَعَزَّهُ اللَّهُ وَ يُعِزَّ مَنْ أَذَلَّهُ اللَّهُ وَ الْمُسْتَأْثِرُ بِفِيءِ الْمُسْلِمِينَ الْمُسْتَحِلُّ لَهُ.» (همان: ۸۸، به نقل از خصال)

[۴]: عَنْ عَبْدِ الْمُؤْمِنِ الْأَنْصَارِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «إِنِّي لَعَنْتُ سَبْعَةَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ وَ كُلُّ نَبِيٍّ مُجَابٍ قَبْلِي.» فَقِيلَ: «وَمَنْ هُمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟» فَقَالَ: «الرَّائِدُ فِي كِتَابِ اللَّهِ وَ الْمُكَذِّبُ بِقَدَرِ اللَّهِ وَ الْمُخَالِفُ لِسُنَّتِي وَ الْمُسْتَحِلُّ مِنْ عَثْرَتِي مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَ الْمُتَسَلِّطُ بِالْجَبْرِ لِيُعِزَّ مَنْ أَذَلَّ اللَّهُ وَ يُذِلَّ مَنْ أَعَزَّهُ اللَّهُ وَ الْمُسْتَأْثِرُ عَلَى الْمُسْلِمِينَ بِفِيئِهِمْ مُسْتَحِلٌّ لَهُ وَ الْمُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ.» (همان، به نقل از خصال)

[۵]: عَنْ زَيْدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «سَبْعَةٌ لَعَنَهُمُ اللَّهُ وَ كُلُّ نَبِيٍّ مُجَابٍ الْمُغَيِّرُ لِكِتَابِ اللَّهِ وَ الْمُكَذِّبُ بِقَدَرِ اللَّهِ وَ الْمُبَدِّلُ سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ وَ الْمُسْتَحِلُّ مِنْ عَثْرَتِي مَا حَرَّمَ اللَّهُ -عَزَّ وَ جَلَّ- وَ الْمُتَسَلِّطُ فِي سُلْطَانِهِ، لِيُعِزَّ مَنْ أَذَلَّ اللَّهُ وَ يُذِلَّ مَنْ أَعَزَّهُ اللَّهُ وَ الْمُسْتَحِلُّ لِحُرْمِ اللَّهِ وَ الْمُتَكَبِّرُ عِبَادَةَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ.» (همان، به نقل از خصال)

۲. عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: «إِنَّ فِي بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِي كُتُبِهِ إِلَيْنِي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ

راه علاج تشابه روایات عدل

مقدمتاً عرض می‌کنیم که در روایات آمده است:

«الْعِلْمُ عِلْمَانِ: عِلْمٌ مَطْبُوعٌ وَ عِلْمٌ مَسْمُوعٌ. لَا يَنْفَعُ الْمَسْمُوعُ إِنْ لَمْ يَكُنْ مَطْبُوعٌ.»^۱

«الْعِلْمُ عِلْمَانِ: مَطْبُوعٌ وَ مَسْمُوعٌ. لَمْ يَنْفَعِ الْمَطْبُوعُ إِذَا لَمْ يَكُنْ مَسْمُوعٌ.»^۲

علم مطبوع همان وجدانیات است و علم مسموع آن چیزهایی است که در روایات آمده است. البته روایات دوگونه است: یک دسته اشاره عقول می‌کنند (ارشادی) و یک دسته با وجدانیات ما بی ارتباط اند (مولوی). مثلاً بحث قیامت یا مباحث احکام را در نظر بگیرید. جز از طریق سمع راهی برای فهم این روایات نیست. این غیر از روایاتی است که جنبه تذکار دارد و به اصطلاح، ارشادی است. بنابراین، ما باید تعیین کنیم که مراد از «مسموع» دقیقاً چیست؟ همه روایات؟ روایات ارشادی؟ روایات مولوی؟ یا....

روایت مذکور میان علم مطبوع و علم مسموع ارتباط برقرار کرده است و می‌فرماید که علم مطبوع برای انسان منفعت ندارد، به نتیجه نمی‌رسد و قابل استفاده نیست، مگر این که علم مسموعی در کار باشد. یا در بیان دیگری می‌فرماید که علم مسموع قابل استفاده نیست، مگر این که علم مطبوعی در کار باشد. با این اوصاف، تکلیف علم مسموع چه خواهد بود؟

ما می‌دانیم افراد دارای استعدادهای مختلفی‌اند. خدا افراد را به یک درجه نیافریده است. درجه عقول افراد، متفاوت است. مستقلات عقلی آن‌ها نیز متفاوت است. یک کسی ممکن است ده تا مستقل عقلی داشته باشد، یکی ممکن است

إِلَّا أَنَا خَلَقْتُ الْخَيْرَ وَ خَلَقْتُ الشَّرَّ. (المحاسن ۱: ۲۸۳) و «لَا تَقُولُوا وَكَلَّمَهُمُ اللَّهُ عَلَى أَنْفُسِهِمْ فَتَوَهَّنُوا وَلَا تَقُولُوا أَجْبَرَهُمُ عَلَى الْمَعَاصِي فَنُظَلِّمُوهُ؛ وَلَكِنْ قُولُوا الْخَيْرُ يَتُوفِيقُ اللَّهُ وَ الشَّرُّ بِخِذْلَانِ اللَّهِ وَ كُلُّ سَابِقٍ فِي عِلْمِ اللَّهِ.» (الاحتجاج ۱: ۲۰۹)

۱. نهج البلاغة: ۵۳۴ (حکمت ۳۳۸).

۲. غرر الحکم: ۱۱۹.

دو تا مستقل عقلی داشته باشد یکی ممکن است صد تا مستقل عقلی داشته باشد و.... فرض بفرمایید شما یک ترازویی دارید که برخی ترازوها واحدش کیلوگرم است، ولی قیون هایش حداقل ده کیلو و بیست کیلوگرم است، باسکول که دیگر اصلاً گرم نمی‌فهمد و.... یک ترازویی هم هست که طلافروش استفاده می‌کند و صدم گرم را هم می‌کشد و.... عقلی که شدید است مثل آن ترازوهایی است که تا میلی گرم را هم می‌بیند. آن عقلی که ضعیف است باسکول است، ۴۲۵۳،۳۲۳ کیلوگرم را ۴۲۰۰ کیلوگرم نشان می‌دهد، ۴۲۰۵،۵۶۷ کیلوگرم را هم ۴۲۰۰ کیلوگرم نشان می‌دهد. این دو با هم ۵۰ کیلوگرم اختلاف وزن دارند، ولی آن ترازو هر دو را ۴۲۰۰ کیلوگرم نشان می‌دهد. عقول افراد مختلف است و در خزینه‌های مختلف مقادیر مختلفی از گنجینه و مستقلات عقلی موجود است. حال، این گنجینه‌ها خود به خود اشاره نمی‌شوند. این گنجینه‌های به اصطلاح خزینه شده (به تعبیر حضرت امیر علیه السلام: «دفائن العقول») بدون تربیت معلم الهی اشاره نمی‌شود.^۱ پس آن علمی که مطبوع است، برای صاحب آن فایده‌ای ندارد تا این که علم مسموع بیاید و آن را اشاره کند.

در مقابل، بنده هیچ ترازویی در دست ندارم. هر چه شما راجع به وزن یک صندوق میوه صحبت کنید، برای من فایده‌ای ندارد. شما بگویید: «۱۰ کیلو است.» یا بگویید: «۲۰ کیلو است.» برای من فرقی نمی‌کند، زیرا من نمی‌توانم صدق و کذب ادعای شما را بفهمم، چون وسیله سنجش را ندارم. لذا در روایت داریم که میزان سنجش صدق و کذب مدعی نبوت و امامت، عقل است.^۲ اگر یک مطلبی را شما بگویید که جزو حدود

۱. در تقریرات اصولی میرزای اصفهانی می‌خوانیم: «... من المحتمل أن تكون النفس قبل بعث الرسل خالية عن المستقلات، بل لا يبعد أن يكون كذلك، لأن الله بعث الأنبياء لثبوتهم لفنائهم العقل، أي يجعلوا مستقلاتهم العقلية البسيطة مركبة. فلا يبعد أن يكون البشر قبل بعث الرسل بالقياس إلى مستقلاتهم بسيطة، حتى بالنسبة إلى وجود الحق المتعال؛ وبتنبيهات الأنبياء بذكر آياته الآفاقية و الأنفسية صاروا شاعرين بالشعور التركيبي. فلو احتمل صدور خلاف المستقلات عنهم قبل البعث، لما كانوا مستحقين أيضاً لعدم تركيب شعورهم.» (أصول آل الرسول عليه السلام: ۱۹۵-۱۹۶)

۲. الکافی ۱: ۲۵. «العقل يُعرف به الصادق على الله فيصدقُه و الكاذب على الله فيكذبُه.»

مخزونات و دفائن عقل من نباشد، آن حرف شما به گوش من می خورد، ولی فایده ای برای من ندارد. پس شما وقتی با کسی صحبت می کنید باید در حدّ عقلش و در حدّ چیزی که او دارد، صحبت کنید. لذا امام صادق علیه السلام فرمودند:

«مَا كَلَّمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْعِبَادَ بِكُنْهِ عَقْلِهِ قَطُّ. وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَام: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ أُمِرْنَا أَنْ نُكَلِّمَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ.»^۱

پیامبر صلی الله علیه و آله با هیچ کس به اندازه عقل خودشان صحبت نکردند. همیشه به مقدار عقل طرف مقابل سخن گفتند. اگر این کار را نمی کردند، جز این که او را گیج کنند، ثمره دیگری برای آن فرد نداشت، زیرا او مراد پیامبر صلی الله علیه و آله را نمی فهمد، فقط یک سری کلمات به گوشش می خورد. پس اگر کسی زمینه یک سری مستقلات و مطالب نداشته باشد هر چه هم که شما بگویید، فایده ندارد (لَمْ يَنْفَعُ الْمَسْمُوعُ إِنْ لَمْ يَكُنْ مَطْبُوعٌ)

حال، به تعریف متشابه بازمی گردیم: «الْمَتَّشَابُهُ مَا اشْتَبَهَ عَلَى جَاهِلِهِ». متشابه در جایی است که ما جهل داریم. از طرفی، گفتیم که مقدار جهل ما با یکدیگر متفاوت است. وقتی من یک اصل عقلی را نمی فهمم، روایت ارشادی امام علیه السلام برای من سودی ندارد؛ آیه قرآن برای من معرفت زان نیست: «لَا يَنْفَعُ الْمَسْمُوعُ إِنْ لَمْ يَكُنْ مَطْبُوعٌ». لذا، آن آیه یا روایت برای من متشابه می شود. این از بحث کلی.

به طور خاص، در باب بحث عدل باید بگوییم که همه انسان های عاقل بطلان جبر را می فهمند. پس همه علم مطبوع لازم را دارند. حال، آیات و یا روایاتی به گوش ما می خورد که ما از آن جبر می فهمیم. اگر ما علم مطبوع را نداشتیم، فریاد می زدیم که «آگاه باشید! مکتب شیعه قائل به جبر است! این هم روایتش!» ولی چون ما عقلاً و فطرتاً جبر را نمی توانیم بپذیریم، می گوییم که این علم مسموع با علم مطبوع ما سازگار نیست و به همین جهت، متشابه است. عین همین سخن را در باب نفی تفویض می توان گفت. فطرت ما نمی پذیرد که ما هر کاری بخواهیم، می توانیم انجام دهیم.

اگر کسی به خداوند متذکر شده باشد و خدای قادر قاهر را یافته باشد، فطرتاً نمی‌تواند بپذیرد که اراده او قاهر بر اراده خدا باشد، هر کاری بخواهد انجام دهد و خداوند نتواند مانع او بشود (دقت کنید که تمامی مباحث عدل پس از مباحث توحید مطرح می‌شود و توحید، پیش‌نیاز عدل است). پس اولین راه برای تشخیص و علاج روایات عدل این است که ما آنها را به وجدانمان ارجاع دهیم. ما قطعاً می‌توانیم بگوییم که فلان روایت که موهم جبر (تفویض) است، متشابه است و دالّ بر جبر (تفویض) نیست. بنابراین، اولین راه علاج این است که ما روایات نفی جبر و تفویض را که مطابق عقل و فطرت است، اصل بگیریم و سایر روایات را به آنها بازگردانیم.

راه دوم، ارجاع به متواترات و محکّمات کتاب و سنت یا همان اصول ملّتی است که گفته شد. نه تنها شیعه، بلکه مسلمانان، بلکه تمامی پیروان ادیان آسمانی، معتقدند که جبر غلط است. روایات صریح هم که فرموده‌اند: «لا جبر ولا تفویض». عقل و فطرت هم که همین را می‌گویند. پس اگر روایاتی با یک مضمون متواتر در تنافی بود، ما متواتر را اصل می‌گیریم.

راه سوم، توجّه به برخی روایات علاجیه است که به منزله یک کلید برای گشودن درهای بسته است. مثلاً، روایت امام رضا علیه السلام که می‌فرمایند: «مشیت و اراده خداوند در افعال بندگان این معنا را می‌دهد»، یک کلیدی به دست ما می‌دهد که می‌توانیم قفل روایات متشابه را به وسیله آن بگشاییم و با تکیه بر آن روایات را تفکیک و دسته‌بندی کنیم.

تکمله گفتار سوم: مستدرکاتی از «رسالة البداء» میرزای اصفهانی رحمته الله

یکی از رساله‌های مرحوم میرزای اصفهانی رحمته الله «فی البداء و القضاء و القدر» نام دارد. در ادامه، عبارات برگزیده‌ای از این رساله انتخاب می‌گردد تا به عنوان مدرک یا مکمل مباحث مرحوم استاد به کار رود.

۱) مقابله با جبر و تفویض: سند حقانیت صاحب شریعت

در اوایل این رساله، ایشان تذکر می‌دهند که یکی از دلایل حقانیت مذهب اهل بیت علیهم السلام این است که ایشان مردمان را از جبر و تفویض برحذر داشته و به «أمر بین الأمرین» یا «منزلة بین المنزلتين» متذکر شده‌اند و از غور و غوص در «نسبت تقدیر الهی با افعال انسان» نهی کرده و برحذر داشته‌اند:

[۱]: «فَيَقُولُ أَحَقُّرُ عَبْدِ اللَّهِ وَأَفْقَرُهُمْ إِلَيْهِ - سُبْحَانَهُ - مُحَمَّدٌ الْمَدْعُوُّ بِالْمَهْدِيِّ الْخُرَاسَانِيُّ مَسْكِنًا وَمَدْفَنًا إِنْ شَاءَ اللَّهُ: إِنَّ مِنَ الْبَرَاهِينِ الْبَاهِرَةِ عَلَى حَقِّقَةِ كَلَامِ اللَّهِ الْعَزِيزِ وَرِسَالَةِ سَيِّدِ الْمُرْسَلِينَ وَخِلَافَةِ الْأَئِمَّةِ الْمُعْصومِينَ - صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ - مَا جَاءَ عَنْهُمْ مِنَ التَّنْبِيهِ عَلَى حُرْمَةِ الْاِقْتِحَامِ وَالْخَوْضِ وَالْبَحْثِ وَالفَحْصِ فِي الْقَدْرِ بِالنَّسْبَةِ إِلَى أَعْمَالِ الْعِبَادِ وَتَنْبِيهِهِمْ - صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ - بَعْدَ خَوْضِ النَّاسِ وَوُقُوعِهِمْ فِي ضَلَالَةٍ الْجَبْرِ أَوْ التَّفْوِيضِ إِلَى الْمَنْزِلَةِ بَيْنَ الْمَنْزِلَتَيْنِ وَالْبَلَوَى وَالْاِخْتِبَارِ بِالْقُدْرَةِ وَالْاِخْتِيَارِ مِنْ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْجَبَّارِ»^۱

۲) محل بحث: نفوذ تقدیر الهی در افعال انسان

در ادامه، پیش از آنکه ایشان این نکته را تفسیر کنند، ابتدا تذکر می دهند که ایمان به تقدیر الهی از ضروریات دین و مذهب است. سپس خاطرنشان می کنند که ایمان به تقدیر الهی در باب امور تکوینی اساساً محل اشکال نبوده است، یعنی همان نکته ای که پیشتر در اثنای دروس مرحوم استاد عصّار نیز بدان تأکید شده بود:

[۲]: «فَإِنَّ الْإِيمَانَ بِالْمَشِيَّةِ وَالْإِرَادَةِ وَالتَّقْدِيرِ وَالْقَضَاءِ مِنَ اللَّهِ -تعالى- فِي مَا خَلَقَهُ لَمْ يَكُنْ مَوْرَدًا لِلْإشْكَالِ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ. فَإِنَّ إِنْكَارَهُ إِنْكَارٌ لِتَوْحِيدِهِ تَعَالَى. وَهَذَا يَكُونُ الَّذِينَ يَقُولُونَ: «لَا قَدَرَ» مَجْهُوسٌ هَذِهِ الْأُمَّةُ. وَإِنَّمَا حَدَّثَتِ الشُّبْهَةُ فِي الْعَصْرِ الْمَتَأَخِّرِ مِنَ الْمُتَفَلْسِفِينَ، لَا غَيْرِهِمْ. وَالَّذِي كَانَ مُحَلُّ الْكَلَامِ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ -عَلَى مَا اقْتَضَاهُ ظَاهِرُ الرِّوَايَاتِ وَالتَّوَارِيخِ- هُوَ الْقَضَاءُ وَالْقَدَرُ فِي أَعْمَالِ الْبَشَرِ. فَإِنَّ هَذِهِ الْمَسْئَلَةَ مُسْئَلَةٌ قَدِيمَةٌ كَانَتْ مَعْرَكَةً لِلْأَرْوَاقِ حَتَّى عِنْدَ الْمُشْرِكِينَ وَالْمَجُوسِ وَالْيَهُودِ قَبْلَ الْإِسْلَامِ.»^۱

در ادامه، ایشان دو شاهد بر این مدّعا اقامه می کنند: اول اینکه، اساساً دعوای معتزله و اشاعره بر سر نفوذ مشیت خدا در افعال انسان بوده است، نه نسبت امور تکوینی با اراده حق متعال. دوم، کسانی را در صدر اسلام «قدریه» نامیدند که قائل به نفوذ مشیت خدا در افعال انسان بودند.

[۳]: «وَمَا يَشْهَدُ عَلَى ذَلِكَ انْقِسَامُ عَامَّةِ الْمُسْلِمِينَ إِلَى طَائِفَتَيْنِ عَظِيمَتَيْنِ: الْمَجْبَرِيَّةُ وَالْقَدَرِيَّةُ حَتَّى سُمِّيَتَا ب: «الْأَشَاعِرَةُ» وَ «الْمُعْتَزَلَةُ».

فعن شارح المقاصد: «قَالَتِ الْمُعْتَزَلَةُ: الْقَدَرِيَّةُ هُمُ الْقَائِلُونَ بِأَنَّ الْخَيْرَ وَالشَّرَّ كُلَّهُ مِنَ اللَّهِ وَبِتَقْدِيرِهِ وَمَشِيَّتِهِ.»

و عن تفسیر علی بن ابراهیم: «إِنَّ الْمُعْتَزَلَةَ قَالُوا: «نَحْنُ نَخْلُقُ أَعْمَالَنَا وَلَيْسَ لِلَّهِ فِيهَا صَنْعٌ وَلَا مَشِيَّةٌ وَلَا إِرَادَةٌ وَيَكُونُ مَا شَاءَ إِبْلِيسُ وَلَا يَكُونُ مَا شَاءَ اللَّهُ.»»

وَمَا يَشْهَدُ عَلَيْهِ -بَعْدَ كَوْنِ هَذِهِ الْمَسْئَلَةِ دَائِرَةً فِي أَلْسِنَةِ الْكُفَّارِ قَبْلَ الْإِسْلَامِ وَكَوْنِهَا

معرکه لاراء بين المسلمين و حدوث الفرقتين العظيمتين فيهم - تسمية القائلين بالتقدير في الأفعال «قدرية»، كما يظهر من الروايات الواردة في صدر الإسلام و إطلاق هذه اللفظ على القائلين بأن التقدير في أفعال البشر يرجع إليهم، حتى صارت - لما اقتضته سياسة الخلفاء - علماً هؤلاء. فلفظ «القدرية» أقوى شاهد على أن لفظ «القدر» المسؤول عنه في الروايات كان منصرفاً إلى القدر في الأفعال إلا عند إقامة القرينة على خلافه؛ بل و لفظ «القضاء» أيضاً. و الشاهد القطعي على ذلك الروايات الكثيرة.^۱

گفتنی است، در ادامه و عصر صادقین (علیهم السلام) نیز کسانی به این نام شهرت یافتند که می‌گفتند: «لا قدر»، یعنی خداوند تقدیری در افعال انسان ندارد؛ و این نیز خود، شاهی بر صدق این مدعا است.

ایشان پس از ارائه شواهد متعدد روایی و غیر روایی، چنین نتیجه‌گیری می‌کند که: موضوع «نهی از قدر» نیز «قدر متعلق به افعال عباد» است و نفس روایات نهی‌کننده نیز شاهی بر این مدعا است.

[۴:] «فمن هذه الروايات و الحكايات يظهر أن المتبادر من بحث القدر عندهم و مورد السؤال و البحث إنما هو القدر المتعلق بالأعمال و أفعال العباد. فنه يظهر أن النواهي الواردة عن البحث و الفحص و الخوض في القدر إنما هي راجعة إليه، لا إلى قدر الله - تعالى - في مخلوقاته؛ فإنه واضح من شرائط الإيمان، كما مر في الرواية؛ و لا معنى للإيمان بأمر مجهول لا يعرف كنهه بالضرورة؛ مضافاً إلى دلالة نفس الروايات الناهية على ذلك».^۲

می‌فرماید: نفوذ مشیت خدا در عالم تکوین واضح است و به همین جهت از شرایط ایمان دانسته شده است، برخلاف نفوذ خدا در افعال انسان که «سر الله» است و قابل بیان نیست و درباره آن فقط می‌توان گفت: «أمر بين الأمرين؛ نه جبر است و نه تفویض».

۱. رسالة في البدء: ۳۰۴-۳۰۵.

۲. رسالة في البدء: ۳۱۰.

[۵]: «و عن مطالب السؤل: فقام إليه (= أمير المؤمنين عليه السلام) رجل ممن شهد وقعة الجمل ... فقال: «يا أمير المؤمنين! إن فلاناً يقول بالاستطاعة وهو حاضر.» فقال علي صلوات الله عليه: «عليّ به.» فأقاموه، فلما رآه قال له: «الاستطاعة تملكها مع الله أو من دون الله؟ وإياك أن تقول واحدةً منهما فترتد؟» فقال: «و ما أقول يا أمير المؤمنين؟» وقال: «قل: أملكها بالله الذي أنشأ ملكتها.»^۱

فيظهر من هذه الرواية الشريفة أن القدر الذي يبحثون عنه ونهى عن البحث فيه واقعهُ أمر بين أمرين، لا نقي للقدر على وجه يوجب التفويض وكون المقدّر بالإطلاق والاستقلال هو العبد؛ ولا إثبات للقدر على وجه يوجب الجبر. فالأمر بين الأمرين سرٌّ لا بيان له ولم يكشف - صلوات الله عليه - هذا السرّ إلا أنه لا جبر ولا تفويض. ويدل على كون الأمر بين الأمرين هو السرّ. ما عن تفسير علي بن إبراهيم عن الصادق - صلوات الله عليه - روى: «هل بين الجبر والقدر منزلة؟» قال: «نعم.»

ف قيل: «ما هو؟»

فقال: «سرٌّ من أسرار الله.»

و عن نهج البلاغة قال - عليه السلام - وقد سُئل عن القدر: «طريقٌ مظلمٌ فلا تسلكوه، و بحرٌ عميقٌ فلا تلجوه و سرُّ الله فلا تتكلفوه.» و عن فقه الرضا عليه السلام: «سُئل أمير المؤمنين - صلوات الله عليه - ف قيل له: «أنبئنا عن القدر يا أمير المؤمنين.»

فقال: «سرُّ الله فلا تفتشوه...»^۲

۱. بحار الأنوار ۵: ۱۱۰؛ مطالب السؤل: ۱۲۶.

۲. رسالة البداء: ۳۱۱-۳۱۲.

۳) محلّ بحث: کیفیت صدور افعال از بندگان

ایشان پس از ارائه شواهد متعدّد دیگر و تأکید بر برخی نکات پیشین و تشریح نحوه وضع و استعمال لفظ «قدریه»، نکته دیگری را مطرح می‌کنند: محل و محطّ بحث چیزی جز «کیفیت صدور افعال از انسان» نیست.

[۶:] «ثمّ إنّ النهي عن القدر و البحث عنه ليس نهياً إلا عن القدر بالمعنى العامّ اللّغويّ؛ يعنى البحث عن «كيفية صدور الأفعال» الذي بسبب الخوض فيه صار بعض الأمة قدريةً بالمجبر و بعضهم قدريةً بالتفويض؛ فليس المراد النهي عن القدر الجبري أو التفويضي، بل المراد هو البحث عن كيفية الأفعال من حيث الصدور»^۱

۴) نحوه صدور فعل معقول نیست

نحوه صدور هم مشکوف به نور علم و عقل نیست و معلوم و معقول واقع نمی‌شود، زیرا مبدأ افعال، نور علم و قدرت و حیات است؛ و از آنجایی که این انوار معلوم و معقول واقع نمی‌شوند، نحوه صدور فعل نیز معلوم و معقول نخواهد شد.

[۷:] «فإنّ طور الأفعال و قدرها و كيفية صدورها لا يُعلم ولا يُعقل لعدم عرفانها بالمعلومات و المعقولات، لأنّ مبدء الأفعال يرجع إلى الحيوة و العلم و القدرة، و عرفانها متوقّف على عرفان هذه الكمالات، وهي لا يُعلم ولا يُعقل كما لا يخفى»^۲

۵) امر بین الامرین: استطاعت تملیک شده

در ادامه، امر بین الامرین را به «قدرت و استطاعت تملیک شده» تفسیر می‌کنند و می‌فرمایند:

[۸:] «فإنّ الإمام -عليه الصلوة و السلام- قد صرّح في مقام بيان القدر بأنّه أمرٌ بين أمرين؛ و الأمر بين الأمرين بنصّ الروايات هو الاستطاعة على وجه يملكها [العبد]

۱. رساله فی البداء: ۳۱۷.

۲. رساله فی البداء: ۳۱۷.

بِالله الَّذِي يُمْلِكُهَا؛ لَا جَبَرَ وَلَا تَفْوِیضَ.

وَإِنَّ الصَّادِقَ - صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ - سُئِلَ: «هَلْ بَيْنَ الْجَبْرِ وَالْقَدْرِ مَنْزِلَةٌ؟»

قَالَ: «نَعَمْ.»

فَقِيلَ: «مَا هُوَ؟»

فَقَالَ: «سَرٌّ مِنْ أَسْرَارِ اللَّهِ.»^۱

وَفِي الْكَافِي، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ - صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ - قَالَ الرَّوَايُ: سُئِلَ عَنِ الْجَبْرِ وَالْقَدْرِ،

فَقَالَ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ: «لَا جَبَرَ وَلَا قَدَرَ، وَلَكِنْ مَنْزِلَةٌ بَيْنَهُمَا، فِيهَا الْحَقُّ الَّتِي بَيْنَهُمَا

لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا الْعَالَمُ أَوْ مَنْ عَلَّمَهُ إِيَّاهُ.»^۲

وَعَنِ التَّوْحِيدِ، قَالَ الرَّوَايُ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ: «أَخْبِرْنِي عَمَّا اخْتَلَفَ

فِيهِ مِنْ خَلْفَتٍ مِنْ مَوَالِينَا.»

قَالَ: فَقُلْتُ: «فِي الْجَبْرِ وَالتَّفْوِیضِ.»

قَالَ: «فَسَلْنِي.»

قُلْتُ: «أَجِبِ اللَّهَ الْعِبَادَ عَلَى الْمَعَاصِي؟»

قَالَ: «اللَّهُ أَقْهَرُ لَهُمْ مِنْ ذَلِكَ.»

قَالَ: فَقُلْتُ: «فُؤُضَ إِلَيْهِمْ؟»

قَالَ: «اللَّهُ أَقْدَرُ عَلَيْهِمْ مِنْ ذَلِكَ.»

قَالَ: قُلْتُ: «فَأَيُّ شَيْءٍ هَذَا أَصْلَحَكَ اللَّهُ؟»

قَالَ: «فَقَلَّبَ يَدَهُ مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا ثُمَّ قَالَ: «لَوْ أَجَبْتُكَ لَهُ فِيهِ لَكَفَرْتَ.»»^۳

وَعَنِ الْكَافِي، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ - صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ - أَنَّهُ سَأَلَهُ رَجُلٌ: «أَجِبِ اللَّهَ الْعِبَادَ

عَلَى الْمَعَاصِي؟»

قَالَ: «لَا.»

۱. بحار الأنوار ۵: ۱۱۶؛ تفسیر القمی ۱: ۲۴.

۲. الکافی ۱: ۱۵۹.

۳. بحار الأنوار ۵: ۵۳؛ التوحید: ۳۶۳.

فقال: «فَقَوَّضَ إِلَيْهِمُ الْأَمْرَ؟»

قال: «لا.»

قال: «فها ذا؟»

قال: «لَطَفٌ مِنْ رَبِّكَ بَيْنَ ذَلِكَ.»^١

٦) حکمت پرهیز از غور در قدر (جمع بندی)

در ادامه، ایشان چنین نتیجه‌گیری می‌کنند که ما به دو دلیل عقلی نباید در قدر - به معنایی که گذشت - غور و غوص کنیم:

[٩]: «و الظاهر من الرواية المروية عن أمير المؤمنين - صلوات الله عليه - أن حرمة الاقتحام في ذلك عقلية لا تعبدية بوجهين:

الأول: أن قدر الأعمال إلى العبد أو إلى الحق يرجع إلى مبدء الفعل و ما به قوامه، و كما أشرنا إليه أمر لا يعلم ولا يعقل و يكون مرتبتها مرتبة فوق مرتبة الشهودات العلمية و العقلية، لأن به التعقل و التفهم و التعلم. و حيث إنه أمر لا يعلم ولا يعقل ولا يفهم بكشف التعقل و التفهم و التعلم، فهو طريق مظلم، و حيث إنها عامّة لجميع المتكلمين فهو بحر مظلم، و الأمر المظلم الذي لا يدرك بالعلم و العقل يكون الفحص و البحث عنه عين الضلالة، و لا يوجب إلا الوقوع إما في الجبر أو التفويض و كلاهما كفر و شرك.

الثاني: إنه مسطور مختوم و التطلع بكشف سر الحق و هتكه مضادة معه - تعالى - و هو محرم عقلاً قبيح ذاتاً، و حيث إن الحرمة عقلية يكون المحرم معلوماً؛ و إذا كان البحث و الفحص عن كيفية صدور الأفعال و طلب فهم ذلك محرماً، يكون الأبحاث الراجعة إلى أفعال العباد، حيث إنها متوقفة على كشف ذلك، و تعقله و العلم به عين الضلالة. و حيث إنها عين البحث عن كيفية صدور الأعمال فهي عين المحرم العقلي و عين المضادة مع الحق و طلب كشف ستره و سرّه تعالى»^٢

١. بحار الأنوار ٥: ٨٣؛ الكافي ١: ١٥٩.

٢. رسالة في البداء: ٣١٧-٣١٩.

٣. رسالة في البداء: ٣١٩.

۷) پرهیز از غور در قدر: سند دیگر حقانیت صاحب شریعت

ایشان در عبارات آتی، تقریباً آنچه را فرموده بود، مجدداً تکرار می‌کند:

[۱۰]: «و العلم العجیب الَّذي جاء عن صاحب الشريعة كشف حرمه البحث و الاقتحام في مسئلة كيفية صدور الأفعال لما هو ظاهر عند كل عاقل من عدم إحاطة علمه و عقله بكنه ذلك، و أنّه مجرّ مظلّم و أنّه سرّ... و من لطائف سوقه للبشر بعد إقتحامهم و خوضهم في تلك المسئلة و وقوعهم في الضلالة من الطرفين علومه في كشف بطلان الطرفين و ضلالة كل من الطائفتين. و هذا بعينه للحرمة التي نَبّه عليها و نجاة للبشر عن المهلكة الواقعية فيها، و هو عين تثبيت الوسط الذي غير مكشوف؛ فهو تثبيت لسريّة هذا الأمر و امتناع تعقّله، كما قال به من أول الأمر. و هكذا كان تعليمه للبشر بعد إقتحامهم و سؤالهم عن خصوص الأمر بين الأمرين بنفي الجبر و التفويض الَّذي عين الحفظ من الضلالة و الهلاكة.

و كان عند إلحاحهم في كشف هذا الأمر و إصرارهم بضبط حدود المنزلة بنفي جميع جهات الجبر و نفي جميع جهات التفويض. فلعلّنه الله على الطائفتين حيث اقتحموا في هذه المسئلة، و ضلّوا و أضلّوا و منعوا عن إظهار ما جاء به صاحب الشريعة من المنع عن الاقتحام فيها، و من نظّر إلى النتائج المترتبة على خوض البشر في تلك المسئلة يظهر له وجه الحرمة و شدّة منع الأئمة عليهم السلام عنه.»^۱

سپس به کلام از علامه مجلسی رحمته الله استناد می‌کند که فرموده بود: «هر کس در شبهات مربوط به قدر و قضای الهی بیشتر تفکر کند و راز نهی امامان عليهم السلام را می‌فهمد و پایش می‌لغزد.»

«فما أحسن كلام المجلسي -قدس سرّه- حيث قال: «من تفكّر في الشبهة الواردة على اختيار العباد و فروع مسئلة الجبر و الاختيار و القضاء و القدر علم سرّ نهی المعصومين من التفكير فيها، فإنّه قلّ من أمعن النظر فيها و لم يزل قدّمه إلاّ من عصمه الله» انتهى كلامه رفع مقامه.»^۲

۱. رسالة في البداء: ۳۲۰.

۲. رسالة في البداء: ۳۲۰-۳۲۱.

سپس همین پیشگویی را یکی از براهین روشن حقانیت پیامبر و اهل بیت ایشان علیهم السلام می داند: «فن البراهین الباهرة على رسالة سيّد المرسلين و خلافة الأئمة المعصومين غاية معرفتهم بالمنزلة بين المنزلتين بالبلوى و الاختبار بالاستطاعة و الاختيار بالنسبة إلى أفعال العباد»^۱

پس از چندی، ایشان ضابطه کلی در جبر را «نفی فاعلیت غیر خدا» و ضابطه کلی در نفی تفویض را «اعتقاد به فاعلیت استقلال/ ذاتی» می داند:

«و الضابطُ الكلِّيُّ في طرفِ الجبرِ نفيُ الغيرِ و نفيُ الجاعِلِ بالذاتِ و نفيُ القادرِ و القدرة من جهاتٍ و حصرُ المشيئةِ و الإرادةِ و التقديرِ و القضاءِ للحقِّ تعالى، و أنها حتميةٌ يمنعُ التغييرُ و التبدُّلُ؛ و في طرفِ التفويضِ إثباتُ الغيرِ و إثباتُ الجاعِلِ بالذاتِ و إثباتِ القادرِ و إرجاعِ المشيئةِ و الإرادةِ و التقديرِ و القضاءِ في الأفعالِ إلى المخلوقِ، لا إلى الحقِّ، و كلها بعدَ تنبيهِ الشارعِ ضلالةٌ»^۲

۸) اهتمام صاحب شریعت بر تذکر به استطاعت

ایشان معتقد است که همه انسان ها به شکل فطری با قدرت و استطاعت آشنایند و صاحب شریعت هم هم خود را جمع کرده است تا به همان قدرت آشنا تذکر دهد:

«و جاء صاحبُ الشريعة بما يظهرُ بطلانُ هذه الضلالةِ و غلطيةِ ذلك بالتصريح و التذکر بالاستطاعة التي يعرفها الإنسانُ بالفطرة العقلائية التي عين مالكية الرأي لا بالاحتحام في البحث و التفكير في الاستطاعة و الدخول فيه؛ بل أوضح نفي الجبر بالتذکر بالاستطاعة التي يعرفها الإنسانُ بسيطاً»^۳

۱. رساله فی البداء: ۳۲۱.

۲. رساله فی البداء: ۳۲۳.

۳. رساله فی البداء: ۳۳۱-۳۳۲.

گفتار چهارم: فعل الهی در عالم تکوین

در گفتارهای پیشین مشخص شد که:

- (۱) موضوع بحث، رابطه خواست خدا با فعل اختیاری انسان است.
 - (۲) اگر ما مشیت الهی در افعال انسان را نفی کنیم، تفویض رخ خواهد داد که خلاف وجدان، آیات و روایات است.
 - (۳) اگر ما مشیت خداوند در افعال اختیاری مان را مشیت تکوینی بدانیم، جبر رخ خواهد داد.
- در نتیجه، باید مشیت و اراده خداوند در افعال اختیاری ما غیر از مشیت و اراده تکوینی خداوند باشد. مرحوم میرزا و مرحوم استاد از این مشیت دوم، تعبیر به «مشیت تشریعی» کرده‌اند.^۱

عالم تکوین و تشریع^۲

اثبات عالم تشریع

مرحوم استاد پس از آنکه بحث توجه، کمال قدرت و اختیار و مباحثی از این دست را

۱. در درس ۲۱ معارف می‌خوانیم: «اگر خاطرتان باشد ما دو نظام قائل شدیم: نظام تکوین و نظام تشریع. گفتیم اراده و مشیت تکوینی حق متعال در نظام تشریع دخالت نمی‌کند، و الا خلف است؛ یعنی اراده و مشیت تکوینی خدا به افعال اختیاری بشر تعلق نمی‌گیرد تا اینکه فعل مستند به خود او شود، منقطعاً عن الله.»

۲. برای مشاهده تفصیل بحث بنگرید به گفتار اول و دوم این کتاب: عصار، محمدحسین، **عالم تشریع**، شرور و بلایا، تهران: نیا، ۱۳۹۹.

تبیین می‌کنند و نشان می‌دهند که جبری در کار نیست (لا جبر)، بر روی این نکته تأکید می‌ورزند که فعل ما به مشیت الهی است (لا تفویض)، منتها مشیت الهی به معنای مشیت تکوینی حق متعال نیست، بلکه خداوند در افعال ما مشیت دیگری دارد که همان مشیت تشریعی است. ایشان از اینجا وارد بحث عالم تشریع می‌شوند. در درس ۱۷ معارف می‌خوانیم:

«وجود آزادی و اراده برای انسان نیز در این نظام تزامنی با آزادی و اراده خداوند

پیدا نمی‌کند.»

یعنی دو عالم است. یک عالمی است که فاعلیت آن منحصر در خداوند و ایادی خداوند است و همه تسلیم اویند، چه از سر طوع و چه از سر اکراه (عالم تکوین)؛ یک عالم هم هست که حوزه فاعلیت مخلوق مختار است، البته فاعلیتی که بالله است، نه اینکه تفویض در کار باشد.

«این نکته ثابت می‌شود که تمام افعال در این دنیا به آزادی و فاعلیت انجام می‌گیرد. خواه این آزادی از خدا باشد یا از بشری که از آزادی خدا مالک شده است. به هر حال، افعال همه اختیاری‌اند، از خدا یا از بشر. بنا بر آنچه گفتیم، اساس ثبوت دو عالم واقعی و خارجی روشن می‌شود که باید مفصلاً توضیح داده شود: عالم تکوین و عالم تشریع. این دو عالم، واقعاً و خارجاً وجود دارند. عالم تشریع و تکوین اعتباری یا انتزاعی نیستند و هریک ماده و صورت خاصی دارند.»^۱

پس اگر عالم تشریعی در کنار عالم تکوین مطرح نشود، وقوع جبر قطعی خواهد بود، زیرا یک فاعل در عالم خواهد بود که خدا باشد و فعل هر مخلوق مختاری (انسان، جن و ملک) فعل الله خواهد شد، کما اینکه مدّعی فلاسفه نیز همین است: «فالْفعلُ فعلُ الله و هو فعلنا»

تباین مادی و صوری دو عالم^۲

عالم تشریع ماده‌ای دارد و صورتی. ماده آن عبارت است از: فاعل عاقل مختار و مولای

۱. درس ۱۷ معارف.

۲. این بخش برگرفته از گفتار اول این کتاب است: عصار، محمدحسین، عالم تشریع، شرور و بلایا، تهران:

نبا، ۱۳۹۹.

حقیقی که حقیقتاً حق مولویت دارد که می‌توان از آنها با عناوین «عابد» و «معبود» یاد کرد. مرحوم استاد در جزوات عربی این چنین تعبیر کرده‌اند: «صنم انسانی» و «صمد ربانی»^۱. دقت داشته باشید که اولاً این دو، روی هم رفته، ماده عالم تشریع هستند (نه جدا جدا). ثانیاً ماده در اینجا به معنای «زمینه» است. صورت عالم تشریع نیز امر و نهی خدای متعال است.^(۲)

در واقع، امر و نهی خدا که صورت عالم تشریع است، اولاً دارای مخاطبی است که عبارت باشد از فاعل عاقل مختار، ثانیاً از طرف مولایی صادر می‌شود که حق مولویت دارد. اگر خداوند به کسی امر و نهی کند که یا عاقل نیست یا مختار، فعل او قبیح است [چرا که تکلیف بما لا یطاق است]. اگر هم از جانب غیر خدا باشد، لازم الاجراء نیست. فرض کنید شما بر روی آن صندلی نشسته‌اید. فردی به شما می‌گوید: «بلند شو! من می‌خواهم بنشینم!» شما بر خود لازم نمی‌بینید که جای خود را عوض کنید، زیرا او حق ندارد به شما چیزی بگوید. مگر هر کسی هر امری کند، انسان بر خود لازم می‌بیند که آن را اطاعت کند؟ اما اگر صاحب خانه آمد و به شما گفت: «لطفاً روی صندلی کناری بنشینید!» می‌خواهم این صندلی را جا به جا کنم» شما جای خود را عوض می‌کنید، چرا که او صاحب خانه است و حق گفتن چنین سخنی را دارد. خلاصه آنکه: باید یک عبد عاقل مختار و یک مولای صاحب حق وجود داشته باشد تا زمینه برای امر و نهی حقیقی فراهم شود. تنها در این صورت است که امر و نهی تشریعی، معنا پیدا می‌کند.

بنابراین، افعال اختیاری من (مانند نماز، روزه، زکات و...) جزء عالم تشریع نیست، نه جزء مادی و نه جزء صوری. این افعال، پس از تحقق عالم تشریع واقع می‌شود، نه اینکه بخشی از عالم تشریع باشد. زمانی که خدا به عبد عاقل مختار، امر یا نهی می‌کند، عالم تشریع محقق می‌گردد، چرا که هم ماده و هم صورت عالم تشریع تحقق یافته است.

۱. «ففی مادة عالم التشریع إثنیة واضحة، إذ هناك صنم فعال إنسانی فی مقابل الصمد الربانی.» (المشهدین: ۱۷۸).

من جملاتی از بیانات مرحوم استاد رحمته الله را از روی نوار نوشته‌ام که برایتان می‌خوانم. این جملات در جزوات موجود نیست و حذف شده است. ایشان می‌فرمایند:

«نماز می‌گویند حکمی از احکام خداست. اعمال نماز که قیام و قعود و سجود و اقوالی است که دارد، این حکم خدا نیست، این ماده حکم خداست. حکم خدا آن فرمان‌فرمایی و آقایی که خدا می‌کند، می‌باشد. می‌گوید: «أقيموا الصلاة»، این نماز را بخوان! مولویت خدا بر این افعال، این حکم خداست. آن وقت من وقتی قادر شدم و مختار شدم، این فعل اختیاری من ماده عالم تشریع است.»^۱

ایشان در اینجا می‌فرمایند: «فعل اختیاری من ماده عالم تشریع است»، ولی منظورشان این است که من فاعل مختار، به علت اینکه می‌توانم فعلی را انجام بدهم، ماده عالم تشریع هستم.^۲ ماده و صورت عالم تکوین چیز دیگری است. ماده عالم تکوین ماهیات‌اند و صورت آن، وجود مُفاض (افاضه شده).

فعل الهی در عالم تکوین و تشریع

خداوند دو نوع مشیت دارد. نه فقط مشیت، بلکه دو نوع اراده، دو نوع تقدیر و دو نوع قضا دارد و هر یک از این دو مشیت، یک عالم جداگانه‌ای را به وجود آورده است. عالم تکوین حاصل مشیت تکوینی خدا و عالم تشریع حاصل مشیت تشریعی خداست.

۱. نوار شماره ۲۹ مورخ ۲۲/۹/۱۳۵۳.

۲. در تقریرات فی ماده عالم التشریع و رساله مشهدين تعبیری هست که جامع این دو است. در فی ماده عالم التشریع چنین آمده است: «... و هذا هو عين الإرادة التشريعية [یعنی]، إذ هي ما يكون متعلّقاً بالفعل الصادر عن المكلّف بإرادته و قدرته و اختياره، بحيث لم تكن تلك الإرادة الإلهية مؤثّرة فيه (أی فعل المكلّف) بوجه من الوجوه؛ فيتحقّق حينئذ أمور ثلاثة: ۱- مرید - هو الله تعالی - و ۲- مراد - هو الفعل - و ۳- مراد منه و هو المكلّف. فللإرادة التشريعية ثلاث شعب. و هنالك ظهر كيفية انشاء عالم التشریع عن التكوين» (فی ماده عالم التشریع: ۹). در مشهدين نیز در باب جزء دوم ماده عالم تشریع نوشته‌اند: «و ثانيهما العابد بأفعاله الاختيارية. فهو مع أفعاله بما هي أفعاله مادة لهذا العالم. فالإنسان العاقل الذي يميّز الجيد عن الرديء مادة لعالم التشریع و ما لم يصل إلى هذه المرتبة لا يكون مادة لهذا العالم، كما أن الأفعال الغير الاختيارية أيضاً ليست مواد له.» (المشهدين: ۳۰۲)

خلاصه جمع‌بندی مرحوم میرزا و مرحوم استاد در باب روایات مشیت و اراده خداوند را می‌توان در چنین جدولی خلاصه کرد:

فعل خداوند	عالم تکوین	عالم تشریع (معنای یکم)	عالم تشریع (معنای دوم)
مشیت	خلق علمی کلی (تعبیر مرحوم استاد)	امر و نهی کلی	کتاب پیشین افعال اختیاری
	اصل فعل (تعبیر مرحوم میرزا)		
اراده	خلق علمی جزئی (جزئی کردن امر مشیت شده)	امر و نهی جزئی	اقدام (انسان قدرت را به مقدار معینی مالک می‌شود و املاکیت خداوند محفوظ می‌ماند)
قدر (تقدیر)	جزئی‌تر کردن اراده (علمی)	امر و نهی جزئی	
	هندسه ریزی (مادی و عینی)	تعیین مقدار ثواب و عقاب	
قضاء ^۱	[ابلاغ] حکم تکوینی	حکم به اجرای ثواب یا عقاب	احکام شرعی (وجوب، حرمت و...)
	اجرای حکم تکوینی		
امضاء	اجرا و انفاذ حکم	-	-

مراتب فعل الهی در عالم تکوین

مرحوم استاد در دروس خود مثالی می‌زنند که ما سعی می‌کنیم ستون اول جدول را که مربوط به عالم تکوین است، روی مثال ایشان پیاده کنیم:

«وقتی ما می‌خواهیم کاری را انجام دهیم، مثلاً خانه‌ای بسازیم، ابتدا صورت علمی کلی خانه در فکرمان و در مقام «ذکر حکیم» مان می‌آید^۱. بعد همین صورت

۱. نظرات مختلفی در باب تفسیر «ذکر حکیم انسان» در کلام مرحوم استاد وجود دارد. قول مختار نویسنده، همان‌طور که برخی از صاحب‌نظران معتقدند، این است که «ذکر حکیم» همان «علم بلا معلوم» انسان به افعال خویش است؛ هرچند که این تبیین بر تمام عبارات - از جمله عبارت منقول -

کلی، جزئی می‌شود که کجا باید خانه داشته باشیم. از این دو مرحله در اصطلاح اهل‌البیت علیهم‌السلام به «مشیت» و «اراده» تعبیر می‌شود. بعد از آن، هندسه‌ریزی می‌کنیم که این خانه چطور باید باشد، چند متری باشد، اجزایش چگونه باشد، آشپزخانه و اتاق مطالعه کجا باشد و از این قبیل مسائل. به این هندسه‌ریزی در اصطلاح اهل‌البیت علیهم‌السلام «تقدیر» می‌گویند. چهارمین مرحله، «قضا» است؛ یعنی فرمان دادن. بعد از تقدیر، به آلات و ادوات دستور می‌دهیم که کار را انجام بدهند. خواه، این آلات و ادوات در دست خود من باشد یا بنا و عملۀ خارجی باشد. بعد از این که قضا و حکم صورت گرفت، فعل، «إنفاذ» می‌شود؛ یعنی ساختمان به وجود می‌آید. به این مرحله در اصطلاح اهل‌البیت علیهم‌السلام «امضا» می‌گویند. پس مراحل فعل اختیاری عبارت شد از: مشیت، اراده، قدر، قضا و امضا.^۱

بنابراین، فعل خداوند در عالم تکوین ۵ رتبه دارد:

(۱) مشیت؛

(۲) اراده؛

(۳) قدر / تقدیر؛

(۴) قضاء؛

(۵) امضاء.

صدق نکند. به عبارت دیگر، اصل بر این است که ذکر حکیم به معنای علم بلا معلوم باشد، مگر اینکه قرینۀ برخلاف وجود داشته باشد. البتۀ «ذکر حکیم خداوند متعال» همان نور حضرت خاتم النبیین صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وآلهم‌وسلم است که ظاهراً اختلافی در تفسیر آن نیست.

۱. درس ۲۲ معارف ۱. مشابه همین مثال را مرحوم میرزای اصفهانی رحمته‌الله در کتاب أنوار الهدایة دارند که ما به جهت اهمیت موضوع، آن را در همین جا نقل می‌کنیم و به پی‌نوشت حواله نمی‌دهیم: «ففي مرحلة المشيئة يتعين أصل الكيان بالرأي في مقابل نقيضه من غير نظر إلى خصوصياته كمن عِلِمَ بأقسام بناء الدار وأنواعها فيعين بالرأي أصل كيان بناء الدار بحيث يلائم جميع أنواعها نظير الشمعة الخارجية التي يقبل جميع الأشكال. ثم في مرحلة الإرادة تعين نوعها بالرأي بأن تكون الدار بالخشب أو الحجر، و هذه المرتبة تخصص المرتبة السابقة، فتكون الخشبية أو الحجرية قيداً للدار، لأن لا كيان الدار غير قابل للتقييد فيتقيد الكيان قهراً. ثم في مرتبة التقدير تعين بالرأي مقدارها فتخصص السابقة قهراً لما سبق. ثم في مرتبة القضاء هو الحكم بثبوته و كيانه.» (أنوار الهداية: ۱۹۲)

در ادامه، به توضیح هریک از این مراحل می‌پردازیم و سپس مستندات روایی آنها را بیان خواهیم کرد.

مشیت و ارادهٔ تکوینی

در باب حقیقت «مشیت»، دو بیان وجود دارد.^۱ مرحوم استاد مشیت را «خلق صورت کلی/ عقلی فعل» دانسته و مرحوم میرزا آن را «ایجاد اصل فعل» دانسته‌اند. ما عبارت مرحوم میرزا را رساتر می‌دانیم. در ادامه برخی عبارات مرحوم استاد را مرور می‌کنیم:

[۱]: مرحوم استاد در درس ۲۵ معارف می‌فرماید:

«هر فعل اختیاری این مراحل را طی می‌کند: مشیت، اراده، قدر، قضا و امضا. مشیت عبارت شد از: ادراک شیء به نحو کلی؛ ایجاد علمی شیء به نحو کلی. در مخزن غیب وجود شما و در مقام ذکر حکیم شما، تمام معلومات و مکنونات به یک صورت وحدانی موجود است که از یکدیگر متمایز نیستند.^۲ فرض کنید الآن شما می‌خواهید عبارتی را بنویسید. همهٔ معلوماتی که درسش را خوانده‌اید (فیزیک، شیمی، حساب، هندسه، جبر، مقابله، جغرافیا، طبیعی، تاریخ و...) در کنه وجود شما هست، اما نه به صورت جداجدا، بلکه به یک صورت وحدانی بسیط اجمالی، به صورت جمعی. همهٔ این معلومات در خزانهٔ وجود روحانی شما بدون امتیاز موجود است، اما توجهی به آنها ندارید. وقتی به بخشی از آن کلیات توجه می‌کنید، صورت علمی کلی آن در فکر شما و در مقام ذکر حکیم^۳ شما می‌آید.

۱. در باب تعریف اراده اختلافی نیست. تمامی بزرگان این مدرسه، اراده را حالت جزئی مشیت می‌دانند.

۲. این عبارت یکی از قرائنی است که مراد اصلی مرحوم استاد از «ذکر حکیم» همان «علم بلا معلوم» انسان به افعال خویش است.

۳. در آینده، توضیحاتی از مرحوم آقای عصار دربارهٔ «ذکر حکیم» خواهد آمد. خلاصه آنکه: «ذکر حکیم» دربارهٔ خداوند به معنای نور مشیت که همان نور حضرت خاتم النبیین ﷺ است. دربارهٔ انسان نیز «ذکر حکیم» به معنای اصل وجود انسان است.

نگارنده (به پیروی از برخی اساتید این مدرسه) معتقد است که «ذکر حکیم» دربارهٔ انسان به معنای «علم بلا معلوم» او به فعلش یا «قدرت بلا مقدور» است؛ یعنی علم و قدرتی که متعلق کائن ندارد.

ما در عالم، کلیات، خیلی داریم. معلومات ما دو گونه است: معلومات کلی و معلومات جزئی. مثلاً علم داریم به «روز» به نحو کلیت، نه «امروز». این یک معلوم ماست. علم داریم به «جمعه» به نحو کلیت، نه «این جمعه خاص». میلیاردها معلوم کلی داریم: آتش سوزان است، آب سردکننده است، آفتاب مرکز و محور این منظومه است و... فرض کنید می‌خواهید بنویسید: «امروز جمعه است». یک توجه می‌کنید به کلیاتی که دارید: روز که لفظ کلی است از خزانه غیب و معلومات شما جوشش می‌کند، و جمعه که یک لفظ کلی است، به این صورت معقوله یک امتیازی داده می‌شود و به نحو کلیات در موطن عقل، ممتازاً بروز می‌کند. اطلاعات و معلومات به صورت کلی، ممتاز است به نحو کلیت. در موطن عقل بنده، وجود عقلانی گرفته‌اند، چون عقل مدرک کلیات است. در اینجا دو کلی «روز» و «جمعه» در موطن عقل شما جلوه می‌کند. روز جمعه را به نحو کلیت ادراک می‌کنید و وجود علمی و عقلی می‌دهید. این ذکر حکیم شما و درجه اول علم ممتاز شماست. بعد آن را تنزل می‌دهید از مقام کلیت به جزئیت: امروز، این جمعه، انگشت رویش می‌گذارید. یک وقت می‌گویید: «آب»، یک وقت می‌گویید «این آب». تاره می‌گویید: «روز»، آخری می‌گویید: «امروز». در مرتبه دوم از موطن عقل که وعاء و ظرف کلیات است، تنزلش می‌دهید و به جزئیت درمی‌آورید و بعد از آن تنزلش می‌دهید به خارج و می‌نویسید: «این جمعه» یا «امروز جمعه است». ... پس هر جا که در کتاب و سنت، مشیت گفته شده، مراد این است. اراده تنزل این کلی است به جزئیت، تنزل وجود علمی از موطن عقل و کلیت به موطن خیال.»

بیان ایشان در باب کلیت و جزئیت واضح است، ولی باید دانست که نحوه بیان ایشان مطابق ادبیات فلسفی و لسان قوم است. این نکته را در دروس مرحوم استاد همیشه در نظر داشته باشید: ایشان همیشه بر روی نکته‌ای تأکید می‌کنند که قصد القای آن را دارند. ایشان تمام مشکلات اسلام و مسلمین را یک جا و در یک عبارت حل نمی‌کردند.

ناگفته نماند که این بیان با آنچه در متن مدارک معارفی آمده، قابل جمع است که بایستی در جای خود بحث شود.

مثلاً ایشان بارها و بارها در اثنای دروسشان این جملهٔ فلاسفه را نقل می‌کردند که «کُلُّ ممکنٍ زوجٌ ترکیبیّ...» و هیچ‌گاه آن را نقد نمی‌کردند. وقتی به بحث خلقت و موضع بحث رسیدند به جان این قاعده افتادند و گفتند: «اساساً وجود و ماهیت با هم ترکیب‌شدنی نیستند!» مثال‌هایی از این قبیل در کلام ایشان بسیار است. در اینجا هم ایشان اصل مطلب را می‌خواهند بیان کنند. لذا برایشان مهم نیست که از الفاظ قوم استفاده کنند، وگرنه ایشان نه علم حصولی را قبول داشتند، نه علم حضوری را، نه قوای چهارگانه^۱ را، نه... ایشان همه را بی‌اساس می‌دانست. بارها در درس گفته‌اند که خداوند به هیچ‌کدام یک از قوای حسی، خیالی، وهمی و عقلی ما در نمی‌آید، ولی در جای خود گفته‌اند که اصلاً ما چنین قوایی نداریم.

در باب مشیت و اراده، لبّ کلام ایشان این است: گاهی شما یک تصمیم کلی می‌گیرید؛ «کلی» به معنای عرفی آن. من تصمیم می‌گیرم خانه بخرم. این تصمیم من با تمام خانه‌های دنیا تطبیق می‌کند، زیرا هیچ‌گونه تعینی ندارد. اما گاهی این تصمیم را جزئی می‌کنم. این جزئی شدن نیز دو حالت دارد: گاهی خصوصیات و صفاتش را بیان می‌کنم، مثلاً جنسش سیمانی باشد، یا سنگی باشد، یا...؛ گاهی نیز آن را از لحاظ کمی جزئی می‌کنم: اندازه‌اش اینقدر باشد، تعداد اتاق‌هایش فلان قدر باشد و... اولی می‌شود اراده و دومی تقدیر. خود ایشان مکرراً تأکید می‌کردند که شما از این الفاظ من عبور کنید و به معنا برسید. اگر معنا و جان کلام ایشان را می‌خواهید بدانید، همین است که خدمت شما عرض شد. بیخود در بند الفاظ نمانید.

برای روشن شدن مطلب مثالی می‌زنم. شما فرض کنید سایه‌ای را روی دیوار می‌بینید. مثلاً سایهٔ بنده. حال، صاحب سایه که بنده باشم، هزار حالت می‌تواند داشته باشد: رنگ پوستش سفید باشد یا سبزه، خوش‌حال باشم یا ناراحت، مؤمن باشم یا کافر، لباسم سفید باشد یا قرمز و... همگی اینها با آن سایه می‌سازد، زیرا آن سایه یک نوع ابهام دارد

۱. یعنی قوهٔ حاشه، متخیله، واهمه و عاقله.

که آن را لابلشروط کرده است. لابلشروط هم که با هزار چیز قابل جمع است: اللابلشروط یجتمع مع ألف شرط^۱.

بنابراین، تعبیر مرحوم استاد در باب مشیت تکوینی، «خلق صورت علمی کلی» فعل است. گاهی نیز از «کلی» تعبیر به «عقلی» می‌کنند که مرادشان همان معنای فلسفی آن است. ایشان در اینجا به زبان قوم سخن گفته‌اند. مرحوم میرزا تعبیر بهتری دارند: «اصل فعل». یعنی شما در مقام مشیت اصل فعل را می‌خواهید. در مرحله اراده، آن مشیت کلی، جزئی می‌شود و به تعبیر روایت، «صفاتش» مشخص می‌شود. البته گاهی مراد از جزئی شدن، «شخصی شدن» است.

درباره تقدیر، دو تعبیر وجود دارد: گاهی ایشان چنین تعبیر کرده‌اند: «صورت اراده جزئی‌تر می‌شود» که در این صورت، تقدیر، امری علمی خواهد بود. گاهی نیز آن را به معنای «هندسه‌ریزی» گرفته‌اند که امری عینی است، نه علمی. قضاء تکوینی را نیز به معنای «حکم» دانسته‌اند. حال، گاهی حکم خدا «کن-فیکونی» است و گاهی ابلاغ به ملائکه است برای آینده. گاهی هم روایات ما قضاء و امضاء را ادغام کرده و مرادشان از قضاء، حکم و اجرای حکم است.

قدر تکوینی

مرحوم استاد در دروس خود فرموده‌اند: «قدر یعنی اندازه‌گیری»؛ گاهی هم فرموده‌اند: «هندسه‌ریزی». اما وقتی توضیحات ایشان را کنار هم قرار می‌دهیم، می‌بینیم که قدر [تکوینی] در کلام ایشان دو حالت می‌تواند داشته باشد: علمی و عینی. گاهی هست که شما در حال ساخت منزلی هستید. یک بار است که در زمان نقشه‌کشی می‌گویید: «ابعاد پذیرایی این قدر باشد، آشپزخانه این قدر، اتاق خواب این قدر و...» یک وقت هم هست که در هنگام ساخت منزل، معمار یا بنا به کارگر می‌گوید: «فلان قدر سیمان را با آب مخلوط کن و فلان قدر ملات درست کن؛ میل‌گردها را در این اندازه بپسند؛ ضخامت

۱. «و مرادنا من الکلی لیس الکلی باصطلاح أهل المنطق، بل المراد الذات الوسیع القابل للتشکل بالأشكال العديدة، مثل الشمعة الخارجية القابلة للتشکلات المختلفة... فهذه مرتبة المشیة.» (أنوار الهدایة: ۱۹۰)

میل‌گردها فلان قدر باشد و...» این دو حالت با هم متفاوت است؛ هر دو با اندازه سروکار دارند، منتها یکی علمی است و دیگری عینی.

به نظر می‌رسد مراد اصلی «تقدیر» همان صورت علمی جزئی باشد که جزئی‌تر از اراده است. این بیان با عبارات و تصریحات مرحوم استاد سازگارتر است. به عبارات زیر توجه کنید:

[۱]: ایشان در درس ۱۹ معارف، صفحه ۲ می‌فرمایند:

«به نظر آنها (= فلاسفه) قضا عبارت است از «صورت کلی علمی شیء» و قدر «صورت علمی جزئی شیء»؛ و حال آنکه این اشتباه است. اولاً قدر به معنی «اندازه‌گیری» و قضا به معنی «حکم» و «فرمان» است، و ثانیاً قدر مقدم بر قضا است. اول اندازه‌گیری است (قدر)، بعد، حکم به اجراست (قضا).»

در اینجا مراد ایشان از قدر، یک حقیقت علمی است، زیرا هنوز قضا و حکم به اجرا صورت نگرفته است. پس، قدر در اینجا یک حقیقت علمی شد.

[۲]: در اواخر درس ۲۲ می‌خوانیم:

«قدر هم عبارت از هندسه‌ریزی و تحدید و اندازه‌گیری است؛ مثل معماری که نقشه را می‌ریزد.»

در اینجا هم می‌بینیم که قدر یک صورت علمی است، نه یک حقیقت عینی.

[۳]: مهم‌تر از همه، درس ۲۵ است که تصریح در علمی بودن قدر می‌کنند:

«مرحله بعد از آن (= اراده) وجود خارجی است که برای موجود شدن آن به هندسه‌ریزی و تقدیر احتیاج داریم. صورت علمی جزئی دیگری لازم داریم تا معلومی را که در خارج می‌خواهیم وجود بدهیم، تقدیر و اندازه‌گیری کنیم؛ لیوان را به این نحو برداریم و به دهان نزدیک کنیم، نه به نحو دیگر. و بعد از این مرحله، فرمان است به عضلات که این لیوان آب را بردارد. عضلات هم که تابع ماست و از خود اراده‌ای ندارد، فانی در ماست و فرمان ذاتی وجودی را اجرا می‌کند و برمی‌دارد. آن اندازه‌گیری را در لسان کتاب و سنت، تقدیر و این فرمان را قضا می‌گویند. پس،

مشیت صورت علمی عقلی کلی علمی شیء، اراده صورت جزئی شیء، قدر و تقدیر اندازه‌گیری و قضا - که بعد از قدر است - نفس حکم کردن است به آلت و ادوات از عضلات و اعصاب و اوتار که ایادی انسان‌اند.»

پس قدر یک حقیقت علمی است. اگر بخواهیم با مثال تطبیق کنیم، موضع قدر در ساختن ساختمان، همان نقشه کشیدن است که تعیین می‌کنید اندازه هر چیز چقدر باشد.^۱ اگر برخی عبارات ایشان موهم این است که قدر یک امر عینی است، بدان دلیل است که ساحت قدر را ساحت عوالم ماء بسیط گفته‌اند.

ساحت قدر و قضاء: ماء بسیط

ایشان در مواضع مختلفی عالم اظله و اشباح را ساحت مشیت و اراده می‌دانند، یعنی برای ایجاد عالم اظله و اشباح مشیت و اراده خداوند کافی است. به مشیت خداوند، اصل عالم، و به اراده او، اشخاص آن عالم تحقق می‌یابند.^۲ در مقابل، معتقدند که برای تکوّن مخلوقات مادی و مائی، بایستی هر چهار مرحله مشیت، اراده، قدر و قضاء طی شود.

[۱]: در اواخر درس ۲۲ معارف می‌خوانیم:

«این تقدیرات و قضاها هم نسبت به عالم مادیات است، اما اعالم انوار و اظله و اشباح این حرف‌ها را ندارد.»

[۲]: همچنین در درس ۲۵ می‌فرمایند:

«در عالم ماورای ماده طبق روایات مشیت و اراده هست، قدر و قضا نیست. قدر و قضا مال این عالم است. در عالم انوار و اظله و اشباح، قدر و قضا نیست.»

۱. مرحوم میرزا نیز در مواضع متعددی قدر را یک حقیقت علمی (نوری) دانسته‌اند و آغاز کینونت را در مرحله قضاء می‌دانند. به عنوان نمونه، بنگرید به: معارف القرآن ۲: ۲۳۱-۲۳۲ (والکینونة هو القضاء)؛ أنوار الهدایة: ۱۹۱ و ۲۱۵ (و بعد القضاء یتحقق الکیان)؛ أبواب الهدی: ۲۳۶ (فمشیة الأفعال و إرادتها و تقدیرها هی الثبوت العلمی).

۲. تفصیل این دیدگاه نیازمند مجال دیگری است. خود مرحوم عصار نیز وارد توضیح این مبنا نشده‌اند.

ما در اینجا درصدد آن نیستیم که بخواهیم این مباحث را به تفصیل بیان کنیم؛ بلکه تنها چند شاهد وجدانی و روایی را بیان خواهیم کرد.

اگر قَدَر عبارت باشد از: «اندازه گیری»، یعنی تنها جایی باید صحبت از «قَدَر» کرد که «اندازه» وجود دارد. هر چیز «اندازه داری» مخلوق از «ماء بسیط» است که مَادَّةُ المَوَادِّ است و محیط به تمام عالم ماده. عالم اظله و اشباح که حقائقش غیر مادی و غیر مائی است، خالی و عاری از هرگونه اندازه است. لذا، تقدیر به معنای اندازه‌گیری و هندسه‌ریزی معنا ندارد. چه چیزی را می‌خواهید اندازه بگیرید؟ اندازه، کمیت، مقدار و... همه و همه از خلق ماء بسیط آغاز می‌شود.

بنده در اینجا سه روایت را یادداشت کرده‌ام. روایت اول و دوم مضمونش مشابه است که خواهم خواند. روایت سوم که به مراتب مهم‌تر از دو روایت اول است، بخشی از روایت عمران صابی است:

«و اعلم أنَّ الواحدَ الذي هو قائمٌ بغيرِ تقدیرٍ ولا تحدیدٍ خلقَ خلقاً مقدَّراً بتحدیدٍ و تقدیرٍ و كان الذي خلقَ خَلْقَيْنِ اثْنَيْنِ: التَّقْدِيرُ و المَقْدَرُ.»^۱

خداوندی که محدود به حدی نیست و اندازه و مقدار ندارد، مخلوقی را خلق کرد که مکَّم و مقدَّر است، صاحب کم است، صاحب مقدار است، دارای اندازه است، بُعد دارد و... همه این تعابیر را می‌توانید به کار ببرید. از مجموع روایات به دست می‌آید که خلق ماء بسیط بعد از خلق نور پیامبر اکرم ﷺ و اهل بیت  و عالم اظله و اشباح بوده است. بنابراین، از یک جایی به بعد، از یک زمانی به بعد، خداوند مقدَّر را خلق کرد؛ بلکه بالاتر: تقدیر را خلق کرد. این تقدیر غیر از آن صورت علمی کذابی است که در عداد مشیت و اراده و قضاء قرار می‌گیرد. بحث صورت علمی و اندازه‌گیری و... نیست. خداوند علم مقدَّرات را از روز اول به پیامبر اکرم ﷺ و اهل بیت  داده بود؛ زمانی که نه آسمانی بود و نه زمینی؛ نه مائی بود و نه ماده‌ای؛ حتی زمانی که ظل هیچ‌کدام از ما

نیز در عالم اظله خلق نشده بود. پس تقدیر علمی هزاران هزار سال قبل از خلقت ماء و مائیات به پیامبر اکرم ﷺ و اهل بیت ﷺ داده شده بود. اما از یک جا به بعد خداوند مقدر و تقدیر را خلق کرد، یعنی قبل از خلقت ماء بسیط، یک مخلوق مقدر عینی وجود ندارد! تمام مخلوقات تقدیر شده و اندازه گیری شده پس از ماء بسیط و از ماء بسیط خلق شده اند.

خداوند علم مقدرات را به پیامبر اکرم ﷺ و اهل بیت ﷺ داده بود که مثلاً من می خواهم ماء را خلق کنم، بخشی از آن را می خواهم شیرین و گوارا (عذب فرات) قرار دهم، بخشی از آن را شور و تلخ (ملح أجاج) قرار خواهم داد، یک عده را از یک طرف شیرین خلق می کنم و با طرف دیگر مزج می دهم، یک عده را از یک طرف شور خلق می کنم و با طرف دیگر مخلوط می کنم و...؛ اما همه اینها خلق علمی شده بود، یعنی علمش به پیامبر اکرم ﷺ داده شده بود. چه زمانی محقق شد؟ وقتی که خداوند مقدر و تقدیر را آفرید! تقدیر چیست؟ یک عرض است. عرض تقدیر را چگونه آفرید؟ بر روی یک جوهر که ماء بسیط باشد. پس شدند دو چیز: ماء بسیط (مقدر) و تقدیر.

دسته دیگر روایات همانی است که در کتاب کافی تحت عنوان «بَابُ فِي أَنَّهُ لَا يَكُونُ شَيْءٌ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِلَّا بِسَبْعَةٍ» آمده است. در این باب، دو روایت نقل شده است که در ادامه می آید:

عَنْ حَرِيرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ وَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانَ جَمِيعاً عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ: «لَا يَكُونُ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ إِلَّا بِهَذِهِ الْخِصَالِ السَّبْعِ: بِمَشِيئَةٍ وَإِرَادَةٍ وَقَدَرٍ وَقَضَاءٍ وَإِذْنٍ وَكِتَابٍ وَأَجَلٍ».

عَنْ زَكَرِيَّا بْنِ عِمْرَانَ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «لَا يَكُونُ شَيْءٌ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ إِلَّا بِسَبْعٍ: بِقَضَاءٍ وَقَدَرٍ وَإِرَادَةٍ وَمَشِيئَةٍ وَكِتَابٍ وَأَجَلٍ وَإِذْنٍ».

در هر دو روایت قیدی را بیان کرده‌اند که بسیار مهم است: «فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ». ممکن است در ابتدای امر این طور به نظر بیاید که مراد از «فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ» همه چیز است، در حالی که تعبیر روایت دقیق‌تر از این حرف‌ها است. وقتی می‌فرمایند: «فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ» یعنی ساحت این روایت ساحت ماء بسیط است. آسمان‌ها مادی‌اند، زمین مادی است، بهشت جهنم، برزخ، حور، قصور و... همه مادی‌اند و از ماء بسیط خلق شده‌اند. لذا، این‌ها که مائیات‌اند به هر چهار مرحله مشیت، اراده، قدر و قضاء احتیاج دارند. این ماء بسیط است که بالذات اندازه‌دار است، مکّم است، مقدّر است، مقدار دارد و... قبل از خلقت ماء بسیط که عالم اظله و اشباح باشد، ماده‌ای نیست، بُعدی نیست، مقداری نیست که بخواهد تقدیری در کار باشد.

سؤال دانشجو: آیا ممکن است دو معنای تقدیر را روی مثال «ساختن ساختمان» پیاده کنید؟

پاسخ استاد: گاهی شما نقشه را می‌کشید، گاهی روی کاغذ مصالح را تخصیص می‌دهید، مثلاً می‌گویید: اتاق خواب طبقه ۲ این قدر آجر، سیمان، تیرآهن و... می‌خواهد؛ گاهی هم یک مقداری آجر و سیمان را جدا می‌کنید و یک گوشه می‌ریزید و می‌گویید: «این‌ها برای اتاق خواب طبقه ۲». حالت اول، قدر علمی است و حالت دوم، قدر عینی. خلاصه آنکه:

✓ «قدر» و «تقدیر» در آیات، روایات و کلام مرحوم میرزا و مرحوم استاد به دو معنا به کار رفته است.

✓ معنای یکم: قدر علمی که عبارت است از: صورت علمی جزئی که جزئی‌تر از مشیت و اراده است و برخی خصوصیات کمی امر مشیت شده و اراده شده در آن مشخص می‌شود.

✓ معنای دوم: قدر عینی که عبارت است از عرض تقدیر که خداوند به همراه ماء بسیط خلق کرده است. قبل از ماء بسیط نه تقدیر بوده است و نه مقدری.

تمام مقدّرات، مائی‌اند و مربوط به عوالمی‌اند که از ماء بسیط خلق شده‌اند. عالم اظله و اشباح تقدیر ندارند.

قضای تکوینی

در اواخر درس ۲۲ معارف می‌خوانیم:

«قضا هم به معنی «حکم» است و اگر بعضی‌ها معانی مختلفه‌ای آورده‌اند، مورد استعمالات را بیان کرده‌اند، اما آن معنای حقیقی که موضوع لفظ قضا است، معنای «حکم» می‌باشد، و فرمان می‌دهد که نقشه اجرا شود.»

در ادامه نیز می‌فرمایند:

«قضا این است که خدا به ملائکه عمّاله یا نفوس اولیاء الله حکم می‌کند که کاری را انجام دهند؛ چون خدای متعال أجلّ شأناً و أعظم قدراً است از اینکه بالمباشرة همه کارها را بکند. خداوند سلطنت و کبریاثیت دارد، عزّت و مناعت دارد و باید آثار اسماء جلالش بروز کند. از جلال خدا دور است که خودش بالمباشرة بیاید، مثل نطفه شمر را از صلب بابایش بردارد و توی رحم ننه‌اش بیاندازد، بلکه ایادی عماله دارد. ... پس خداوند به ایادی عمّاله‌اش حکم می‌کند و آنها نیز حکم او را انفاذ می‌کنند.»

اولین نکته‌ای که ایشان تأکید می‌کنند، این است که لغت‌دانان برای «قضاء» معانی مختلفی گفته‌اند، ولی معنایی که این کلمه برایش وضع شده، «حکم» است. بقیه معانی از این معنا سرچشمه گرفته است. مثلاً گاهی «قُضِيَ» به معنای «تمام شد» است. قرآن می‌فرماید: «وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ^۱ بازگشت این معنا به همان حکم است، زیرا وقتی حکم می‌آید، مهر زده می‌شود و... عملاً کار خاتمه می‌یابد. این اجتهاد لغوی مرحوم میرزا و مرحوم استاد است.

نکته بعد آنکه، قضا زمانی است که خداوند به ملائکه و ایادی عامله خود ابلاغ

می‌کند که باید چه بکنند. حال، گاهی زمان این ابلاغ آینده است، مانند شب‌های قدر؛ و گاهی دفعهٔ باید اجرا شود. به همین جهت است که در برخی روایات، قضاء و امضاء با هم آمده است. در جایی که ابلاغ به ملائکه در میان باشد، عوالم ماء بسیط مطرح است: دنیا، برزخ، آخرت و...؛ زیرا ملائکه خودشان حقایقی مادی‌اند. اما در باب عالم اظله و اشباح چه باید گفت؟ آیا آن عوالم قضاء ندارد؟

ظاهر بیان اساتید این است که قضاء مربوط به عوالم ماء بسیط است.^۱ یعنی قضاء عبارت است از اینکه: خداوند به فلان ملک (با واسطه یا بی واسطه) ابلاغ می‌کند که فلان قدر از فلان ماده بردار و خلق کن. ملائکه ایادی عمالهٔ خدایند. خودشان مادی‌اند و طبیعتاً تأثیرشان نیز روی عالم ماده است. برای اینکه این مطلب روشن بشود، شما یک اداره‌ای را در نظر بگیرید. رییس اراده به طور باواسطه یا بی واسطه حکمی را امضا و ابلاغ می‌کند. مثلاً نامه‌ای می‌نویسد به امور مالی که فلان مقدار پول به حساب آقای فلانی بریزید. زیر آن را هم امضا می‌کند. این مرحله، قضاء است. فعلاً اتفاقی نیافتاده است. قبل از آن، در جلسه‌ای تصویب شده است که چه مقدار پول ریخته شود. این مرحله، تقدیر است. حال، امور مالی وارد سیستم می‌شود و پول را انتقال می‌دهد. پول که به حساب آقای فلانی نشست، حکم، اجرا شده است. این مرحله امضاء است. وقتی پول به حساب او نشست، دیگر نمی‌شود بداء کرد: «إِذَا وَقَعَ الْقَضَاءُ بِالْإِمْضَاءِ فَلَا بَدَاءَ». حال، اگر قرار باشد قضاء مساوی ابلاغ حکم به ملائکه و منحصر عالم مادیات باشد، بایستی این طور گفت که خداوند به فلان ملک می‌گوید که فلان مقدار از ماء عذب فرات بردار و این عرض‌ها را به او بزن و فلان چیز را بساز. وقتی آن ملک ساخت، می‌شود امضا و اجرای حکم الهی.

یکی از قرائن قرآنی که برای بیان این مبنا (انحصار قضاء به عالم ماده) بدان استناد شده، این آیه است:

۱. «وَأَمَّا الْقَضَاءُ فِي الْأَشْيَاءِ، فَهُوَ إِيجَادُهَا وَتَحَقُّقُهَا فِي عَالَمِ الْجِسْمَانِيَّاتِ.» (هناک: ۶۸)

﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^۱

«چون به چیزی اراده فرماید، کارش این بس که می‌گوید: «باش»؛ پس [بی‌درنگ] موجود می‌شود.»

پس خداوند یک اراده‌ای دارد که کن-فیکونی است. اراده الهی در عوالم ماء بسیط که این‌گونه نیست! باید مقدر بشود، مقضی بشود، مُمضی بشود (یعنی باید سه مرحله را طی کند) تا به یک حقیقت مکون معین تبدیل بشود. لذا مرحوم میرزا معتقدند که این اراده خدا ربطی به عوالم ماء بسیط ندارد. این اراده برای عالم اظله و اشباح است که دیگر نیازی به تقدیر و قضاء و امضاء ندارد. به همین جهت، گفته‌اند که ما یک عالم امر داریم که برای کینونت یافتن حقایق، مشیت و اراده کافی است. یک عالم خلق هم داریم که باید علاوه بر مشیت و اراده، قدر و قضاء هم داشته باشد:

﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾^۲

«آگاه باش که [عالم] خلق و امر از آن اوست. پروردگار جهانیان برکتش بی‌پایان است.»

اما به نظر می‌رسد که بتوان برای عالم اظله و اشباح که مادی نیستند هم یک قضائی قائل شد. قرآن دو تعبیر مشابه یکدیگر دارد:

﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^۳

«چون به چیزی اراده فرماید، کارش این بس که می‌گوید: «باش»؛ پس [بی‌درنگ] موجود می‌شود.»

یک تعبیر هم این است:

﴿وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^۴

۱. یس: ۸۲.

۲. الأعراف: ۵۴.

۳. یس: ۸۲.

۴. البقرة: ۱۱۷.

«[او] پدید آورنده آسمانها و زمین [است]، و چون به کاری اراده فرماید، فقط می‌گوید: «[موجود] باش»؛ پس [فوراً موجود] می‌شود».

پس گاهی برای کینونت یافتن، اراده کافی است که قطعاً قبل از آن، مشیتی هم بوده است؛ اما گاهی باید به مرحله قضاء برسد و برای اینکه به مرحله قضاء برسد، بایستی سه مرحله مشیت، اراده و قدر را طی کرده باشد.

یک استفاده دیگر هم از این آیه می‌توان کرد. شاید مراد این آیه این باشد که خداوند علاوه بر قضائی که گفته شد، یک نوع قضای تکوینی دیگر هم دارد. قضائی که «کن-فیکونی» است. یعنی خداوند عالم اظله و اشباح را با قضای تکوینی کن-فیکونی خود خلق کرده است. لذا، معنا و حقیقت قضاء در عالم اظله با عالم ماده متفاوت خواهد شد؛ در آنجا کن-فیکونی است و در اینجا ابلاغ به اجرای تقدیراتی است که به ماء بسیط باز می‌گردد.^۱

۱. در انشای مباحث استاد عصار، نقل قول‌هایی به مقدار ضرورت نقل شد. در ادامه، چند نقل قول درباره مراتب فعل الهی در عالم تکوین از مکتوبات و تقریرات میرزای اصفهانی ارائه خواهد شد:

* معارف القرآن ۲: ۲۳۱-۲۳۲: «فقد ظهر أن العلم الذي ملّكه الله نبيه بالنظام الكائن، حيث إنه قبل كون النظام، فهو بلا معلوم... وهو من حيث تعين الكائنات فيه بلا معلوم «مشية»؛ و حيث إنه (ﷺ) يعرف جميع امتيازاتها و خصوصياتها و ألوانها و حدودها و أعراضها و أفعالها بلا معلوم و لا كينونة «إرادة»؛ و من حيث تعين حدودها بالتقديم و التأخير و الأسباب و المسببات بلا معلوم و لا كينونة «تقدير»؛ و الكينونة هو القضاء».

* أنوار الهداية: ۲۱۰-۲۱۱: «فمرتبة المشية والإرادة والتقدير في أنفسنا هي التعقل والكيان العقلي بالرأى وهذه الثلاثة كلها رأى. والفرق أن متعلق المشية صرف الكيان الإجمالي نقيض اللاكيان، و متعلق الإرادة خصوصيات النوعية و الصنفية و باقي الخصوصيات، و متعلق التقدير مقاديرها جسماً و بقاء... فنفس التعين بالرأى في مرحلة الإجمال و جمع الجمع مشية، و التعين بالرأى في مرحلة المنوعات و المميزات إرادة، و التعين بالرأى في مرحلة المقادير تقدير. فكيان خاتم النبيين ﷺ مشية و إرادة و تقدير... ثم إن المشية والإرادة و التقدير كلها نوري بالرأى. فكيان المشية والإرادة و التقدير هو كيان نور خاتم النبيين ﷺ».

* أنوار الهداية: ۲۱۵: «و ليلة القدر التي تنزل الملائكة و الروح فيها بإذن ربهم راجعة إلى مرحلة القضاء... و بعد القضاء يتحقق الكيان بنحو ما قضى به في ليلة القدر».

تذکاری روش شناختی

من یک نکته‌ای را صادقانه بگویم. ببینید! مباحث مرحوم میرزا و مرحوم استاد دو نوع است. برخی قابل وجدان است، معرفت خدا، حقیقت اختیار، فقر ذاتی و... اما برخی از آنها غور و غوص در روایات می‌خواهد که بعضاً هم با شهود و انخلاع و... همراه بوده است. وقتی ما به این تعلیمات مرحوم میرزا نگاه می‌کنیم، چیزی خلاف متواترات کتاب و سنت نمی‌یابیم، ولی در عین حال، نمی‌توانیم آن را نفی و یا اثبات کنیم. من نه عالم اظله می‌دانم چیست، نه عالم امر، نه عالم خلق و... به پشتوانه مرحوم میرزا و مرحوم استاد این مطالب را می‌گویم. البته قرائن روایی برای آن داریم، ولی ممکن است فردا حضرت حجت علیه السلام ظهور کنند و تفسیر دیگری از این آیات و روایات به ما ارائه دهند. در آن صورت، ما ایشان را کنار نمی‌گذاریم، بلکه غلامان و خادمان ایشان را کنار می‌گذاریم. در حالی که در دسته اول (مطالب وجدانی)، اگر کسی بیاید و بگوید: «من امام زمان‌ام؛ خدا با چشم دیده می‌شود؛ جبر هم بر دنیا حاکم است؛ پیامبران هم معصوم نیستند و...» ما می‌گوییم: «تو امام زمان نیستی! تو شیادی!»

روایت می‌فرماید: «اعرفوا الله بالله والرسول بالرسالة» پیامبر و امام را به آن علم لدنی بشناس که تو می‌توانی صدق آن را در خودت بیابی؛ یعنی خود علم امام می‌تواند اثبات نبوت و امامت او کند: «آفتاب آمد دلیل آفتاب». وقتی شما او را شناختید و حجت بر تو تمام شد، ممکن است یک سری سخنانی بگوید که خلاف عقل نیست، خلاف وجدان نیست، ولی لزوماً تو صدق آن را نمی‌یابی. مثلاً او می‌گوید: «شما که می‌میرید، وارد برزخ می‌شوید، بعد وارد آخرت می‌شوید، در برزخ فقط روح شما باقی است، در آخرت هم روح دارید و هم بدن، بهشت این گونه است، جهنم این گونه است و...» در حالی که شما نه برزخ رفته‌اید و نه قیامت را دیده‌اید.

بلا تشبیه، کلام مرحوم میرزا و سایر علمای ما نیز همین گونه است. مثلاً فرض کنید

مرحوم علامه مجلسی در مرآة العقول می‌گوید که معنای این روایت این است. شما می‌بینید که با ظاهر روایت می‌خواند (نه مثل تأویلات بی‌در و پیکر ابن عربی و...). در این صورت، قبول می‌کنید. مشکلی هم ندارد. فردا هم اگر حضرت آمدند و معنای دیگری را گفتند، کلام ایشان را قبول می‌کنید. در اینکه کلام مجلسی را به عنوان تفسیر روایت (نه وحی منزل) قبول کرده‌اید، معاقب نخواهید بود.

مرحوم صاحب علم جمعی، مرحوم میرزای اصفهانی و مرحوم استاد سه فقیه و مجتهد مسلم در زمینه اعتقادات بودند. گاهی هم با هم اختلاف داشتند. شما به روایات مراجعه کنید و ببینید کدام را با روایات سازگار می‌یابید. همین الآن بین رفقای ما اختلاف است. هر دو گروه (یا چند گروه) هم به روایات استناد می‌کنند. اشکالی هم ندارد، بسیار هم خوب است، باعث رشد و پویایی علمی هم می‌شود. مرحوم استاد مقلد نبودند، ما را هم مقلد بار نیاوردند و با هرگونه تقلید در زمینه معارف مخالف بودند. این روشن باشد!

مباحث مربوط به عوالم دیگر هم وجدانی نیست. ما که از عوالم مشیت و اراده و قدر و قضا و اظله و اشباح و ماء بسیط و... که خبر نداریم. ما یک پوسته‌ای از دنیا را می‌بینیم؛ فقط یک پوسته، نه بیشتر. روایات آمده‌اند یک گوشه‌هایی را برای ما روشن کرده‌اند. برخی از آن روایات هم از بین رفته، برخی هم ممکن است با کج فهمی راوی مواجه شده باشد، برخی تقطیع شده، برخی نقل به مضمون شده و... به علاوه، ما هم که وجدانی نداریم. لذا این‌گونه اختلافات و این‌گونه غرایب‌ها و دشواری‌ها طبیعی است. اینها شما را نگران نکنند. اگر هم نتوانستیم خودمان را درباره بخشی از بیانات مرحوم میرزا و مرحوم استاد قانع کنیم، طوری نیست. می‌گوییم که آن بزرگواران چنین گفته‌اند، و العهدة علی الراوی. بنده هم که ۳۰ سال شاگرد آن مرحوم بودم، تا حدی که برخی مطالب را وجدان کرده‌ام و توانستم در زمان حیات ایشان از ایشان استفاده کنم، مطالب را توضیح می‌دهم. یک بخشی هم حدس و گمانی است که از مجموعه سخنان ایشان به دستم آمده است. یک بخشی هم فقط به عنوان نوار بازگو می‌کنم و هیچ توضیحی ندارم. شما هم بیش از این از ما توقع نداشته باشید.

مباحثی که در این قسمت بیان شد^۱، از همین قسم اخیر است. ما تصریح روایی نداریم، ولی قرائن مؤید داریم. ابزار وجدان را هم نداریم که کلام مرحوم میرزا را پروریم. بنده بیش از این توضیحی در این باب سراغ ندارم. فقط می‌توانم بگویم که فی الجملة با روایات می‌خواند، نه بیشتر.

نفی قدر و قضای تکوینی در فعل اختیاری انسان

در درس ۲۵ معارف، مرحوم استاد یک جمله‌ای را می‌فرمایند که بسیاری مهم و حیاتی است:

«کل این‌ها (مشیت، اراده، قدر، قضا و امضای تکوینی) در اموری است که غیر افعال بشر است. در افعال بشر این قدر و قضای تکوینی نیست، وگرنه جبر لازم می‌آید.»^۲

پس قدر و قضای تکوینی خداوند در افعال انسان جاری نیست. در اینجا ۲ سؤال پیش می‌آید:

۱) بنا بر این جمله، خداوند در افعال ما مشیت و اراده تکوینی دارد. این عبارت با عباراتی که می‌گفتند: «اگر خدا در افعال ما اراده تکوینی داشته باشد، جبر پیش می‌آید» چگونه قابل جمع است؟

۲) قدر و قضا چه تفاوتی با مشیت و اراده دارد؟

در پاسخ می‌گوییم: نفوذ مشیت و اراده خداوند در افعال اختیاری ما به دو معنا است. گاهی بحث بر سر این است که مشیت و اراده تکوینی خداوند به فعل من تعلق بگیرد. اینکه قطعاً غلط است. عبارات پیشین هم همین را نفی می‌کرد. این یعنی جبر. اما گاهی بحث بر سر این است که مالکیت قدرت و اختیار چگونه رخ می‌دهد؟ «مالکیت من کمال قدرت و اختیار را» به کدام اراده خداست؟ تشریعی؟ قطعاً خیر! زیرا اراده

۱. یعنی این نکته که: عالم اظله و اشباح فقط با مشیت و اراده تحقق می‌یابد و عوالم ماء بسیط با مشیت، اراده، قدر و قضا.

۲. «و القضاء فی الأفعال هو الأمر والنهی والعقاب والثواب.» (هناک: ۶۸)

تشریعی که امر و نهی خداست. پس ارادهٔ تکوینی خدا در قadrیت من نقش دارد. لذا شما دو چیز را از هم تفکیک کنید: قadrیت و فاعلیت. من بالله قادر می‌شوم و می‌توانم در نقطه‌ای بایستم که بین فعل و ترک انتخاب کنم، چرا که فعل و ترک در چنگ من است. در قدم بعدی، این من‌ام که انتخاب می‌کنم، نه خدا. پس شما این دو مقام را تفکیک کنید.

حال، اگر من بخواهم قادر بشوم و واجد کمال قدرت بشوم، مشیت و ارادهٔ خدا کافی است، زیرا قدرت از سنخ کمالات و مجرد است، نور است، مادی نیست، مانند نور عقل، نور علم، نور وجود و... نور قدرت که مکّم نیست، لذا تقدیر نمی‌خواهد، قضاء نمی‌خواهد. نور قدرت را خود خداوند به ما تملیک می‌کند (البته تحت مشهد حضرت خاتم النبیین ﷺ)، در نتیجه، قضا و امضا هم نمی‌خواهد، زیرا حکم و ابلاغ حکم و اجرای حکمی در کار نیست. در عالم اظله و اشباح فقط مشیت و اراده حاکم است. این یک پاسخ است که شاید در جزوه نباشد، ولی از مجموع کلمات ایشان به دست می‌آید.^۱

اما آن بیانی که با متن جزوه سازگار است، این است که فعل ما در لوح مشیت و اراده کتب پیشین شده است که دربارهٔ آن در ادامه سخن خواهیم گفت.

امضاء

«امضاء» در روایات به معنای «اجرا» و «اتمام» است. قضا و امضا معانی نزدیکی به هم دارند. عرض شد که در قضای کن-فیکونی خدا، دیگر نمی‌توان میان قضا و امضا تفکیک قائل شد. لذا در برخی روایات اصلاً امضاء را نفرموده‌اند. در قضاهای تدریجی خداوند، آن نقطه‌ای که کار تمام می‌شود و پایان می‌یابد، امضا رخ داده است. اگر شما

۱. «... لَأَنَّا لَا نَمْلِكُ الْمَشِيَّةَ إِلَّا بِتَمْلِيكِ تَعَالَى، فَلَا بَدَّ مِنْ قَوْلِ «إِنْ شَاءَ اللَّهُ» فِي كُلِّ فِعْلٍ، لَأَنَّا لَا نَمْلِكُ مَشِيَّتَنَا إِلَّا عَنْ مَشِيَّةِ اللَّهِ - تَعَالَى - إِنَّا هَا». (أَبْوَابُ الْهُدَى: ۲۳۶)

۲. در ادامه خواهند گفت که افعال ما خالی از قدر و قضای الهی نیست. قدر و قضای تشریعی (نه تکوینی) به افعال ما تعلق می‌گیرد.

در معنای امضا تأمل کنید، خواهید دید که امضا ذاتاً بداء پذیر نیست. لذا، اگر گفته اند: «إِذَا وَقَعَ الْقَضَاءُ بِالْإِمْضَاءِ فَلَا بَدَاءَ». معنایش آن نیست که در یک نقطه دست خدا بسته می شود، بلکه بدان معنا نیست که بداء و تغییر اساساً بلاموضوع می شود.

مستندات روایی

بنده امروز جلد ۱ کتاب کافی را همراه خود آورده ام تا روایاتی را برای شما بخوانم. یکی از ابواب این کتاب عبارت است از: «باب المشیة و الارادة».

[۱]: روایت اول این باب این است:

عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ الْمَاشِيِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا الْحَسَنِ مُوسَى بْنَ جَعْفَرٍ عليه السلام يَقُولُ: «لَا يَكُونُ شَيْءٌ إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَ أَرَادَ وَ قَدَّرَ وَ قَضَى». قُلْتُ: «مَا مَعْنَى شَاءَ؟» قَالَ: «إِتِّدَاءُ الْفِعْلِ».

درباره مشیت فرموده اند: «إِتِّدَاءُ الْفِعْلِ» یعنی علم خدا فعلی نیست، آن طور که فلاسفه می گویند. فعل از مشیت آغاز می شود. به تعبیر مرحوم میرزا، شما اصل فعل را قصد می کنید. مثلاً، اصل اینکه خانه بسازید، اتومبیل بخرید، یا

قُلْتُ: «مَا مَعْنَى قَدَّرَ؟»

قَالَ: «تَقْدِيرُ الشَّيْءِ مِنْ طُولِهِ وَ عَرْضِهِ».

«تقدیر» را به هندسه ریزی تعبیر می کنند که همان طول و عرض باشد. طول و عرض برای کجاست؟ عالم ماده. خداوند از روز نخست مشخص کرده است که چه اشیای مادی را می خواهد خلق کند، اما خلق آنها چه زمانی است، پس از خلق ماء بسیط.

قُلْتُ: «مَا مَعْنَى قَضَى؟»

قَالَ: «إِذَا قَضَى أَمْرًا فَذَلِكَ الَّذِي لَا مَرَدَّ لَهُ».

در این روایت، قضا و امضا را یکی گرفته‌اند، زیرا در بسیاری موارد یکسان است. در برخی روایات داریم که قضا برگشت پذیر است: «الدَّعَاءُ يَرُدُّ الْقَضَاءَ، وَقَدْ أُبْرِمَ إِبْرَامًا»^۱. دعا قضای حتم را هم می‌تواند برگرداند. به همین دلیل است که نباید از رحمت خدا ناامید شد و از طرفی هم نباید به تقدیر نیک خدا دلخوش بود. گاهی در آخرین لحظه همه چیز را تغییر می‌دهد: «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ»^۲.

[۲]: در بخشی از روایت دوم می‌خوانیم:

عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: «شَاءَ وَأَرَادَ وَقَدَّرَ وَقَضَى؟»
قَالَ: «نَعَمْ»^۳.

[۳]: در باب البداء، آخرین روایت از حضرت رضا عليه السلام است و بسیار روایت مهمی است:

«عَلِمَ وَشَاءَ وَأَرَادَ وَقَدَّرَ وَقَضَى وَأَمْضَى. فَأَمْضَى مَا قَضَى وَقَضَى مَا قَدَّرَ وَ قَدَّرَ مَا أَرَادَ.

فَعِلْمُهُ كَانَتْ الْمَشِيئَةُ وَمَشِيئَتُهُ كَانَتْ الْإِرَادَةُ وَإِرَادَتُهُ كَانَتْ التَّقْدِيرُ وَتَقْدِيرُهُ كَانَتْ الْقَضَاءُ وَبِقَضَائِهِ كَانَتْ الْأَمْضَاءُ.

وَالْعِلْمُ مُتَقَدِّمٌ عَلَى الْمَشِيئَةِ وَالْمَشِيئَةُ ثَانِيَةٌ وَالْإِرَادَةُ ثَالِثَةٌ وَالتَّقْدِيرُ وَاقِعٌ عَلَى الْقَضَاءِ بِالْإِمْضَاءِ.

فَلِلَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى الْبَدَاءُ فِيمَا عَلِمَ مَتَى شَاءَ وَفِيمَا أَرَادَ لِتَقْدِيرِ الْأَشْيَاءِ. فَإِذَا وَقَعَ الْقَضَاءُ بِالْإِمْضَاءِ فَلَا بَدَاءَ.

فَالْعِلْمُ فِي الْمَعْلُومِ قَبْلَ كَوْنِهِ وَالْمَشِيئَةُ فِي الْمُشَاءِ قَبْلَ عَيْنِهِ، وَالْإِرَادَةُ فِي الْمُرَادِ قَبْلَ قِيَامِهِ، وَالتَّقْدِيرُ هَذِهِ الْمَعْلُومَاتِ قَبْلَ تَفْصِيلِهَا وَتَوْصِيلِهَا عَيْنًا وَوَقْتًا، وَالْقَضَاءُ

۱. الکافی ۲: ۴۷۱.

۲. المائدة: ۶۴.

۳. الکافی ۱: ۱۵۰.

بِالْمُضَاءِ هُوَ الْمُبْرَمُ مِنَ الْمُفْعُولَاتِ ذَوَاتِ الْأَجْسَامِ الْمُدْرَكَاتِ بِالْحَوَاسِ مِنْ ذَوِي لَوْنٍ وَ رِيحٍ وَ وَزْنٍ وَ كَيْلٍ وَ مَا دَبَّ وَ دَرَجَ مِنْ إِنْسٍ وَ جِنٍّ وَ طَيْرٍ وَ سِبَاعٍ وَ غَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا يُدْرَكُ بِالْحَوَاسِ. فَلِلَّهِ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى فِيهِ الْبَدَاءُ مِمَّا لَا عَيْنَ لَهُ. فَإِذَا وَقَعَ الْعَيْنُ الْمَفْهُومُ الْمُدْرَكُ فَلَا بَدَاءَ. وَ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ.

فَبِالْعِلْمِ عِلْمِ الْأَشْيَاءِ قَبْلَ كَوْنِهَا، وَ بِالْمَشِيئَةِ عَرَفَ صِفَاتِهَا وَ خُذُودَهَا وَ أَنْشَأَهَا قَبْلَ إِظْهَارِهَا، وَ بِالْإِرَادَةِ مَيَّزَ أَنْفُسَهَا فِي ألْوَانِهَا وَ صِفَاتِهَا، وَ بِالتَّقْدِيرِ قَدَّرَ أَقْوَاتَهَا وَ عَرَفَ أَوَّلَهَا وَ آخِرَهَا، وَ بِالْقَضَاءِ أَبَانَ لِلنَّاسِ أَمَّا كُنْهَا وَ دَهَمَ عَلَيْهَا وَ بِالْإِمْضَاءِ شَرَحَ عَلَيْهَا وَ أَبَانَ أَمْرَهَا وَ ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ»^۱

حضرت علی (علیه السلام) با چند بیان مختلف می فرمایند که کار خدا پنج مرحله دارد: مشیت، اراده، قدر، قضاء و امضاء. این همه ما روایت داریم که قدر متقدم بر قضاء است، باز هم فلاسفه قضاء را مقدم بر قدر گرفته اند! به هر صورت، نخستین نکته این روایت که مورد نظر ماست، بیان همین ۵ مرحله است.

نکته دوم این است که خداوند تا قبل از امضاء می تواند بداء کند و دستش باز است. وقتی که امضاء کرد و کار تمام شد، دیگر بداء بلاموضوع می شود: «فَإِذَا وَقَعَ الْعَيْنُ الْمَفْهُومُ الْمُدْرَكُ فَلَا بَدَاءَ.»

در انتهای روایت، حضرت علی (علیه السلام) مشیت، اراده، قدر و قضا را توضیح می دهند. خداوند به مشیت، اشیاء را شناساند. به چه کسی؟ به پیامبر اکرم ﷺ. این همان خلق علمی است: «أَنْشَأَهَا قَبْلَ إِظْهَارِهَا» پس دو نوع خلق است: «انشاء و اظهار». از سایر روایات برمی آید که یکی خلق علمی و دیگری خلق عینی است. پس مشیت خلق علمی شد. در مشیت، تمیزی نیست، زیرا می فرماید: «بِالْإِرَادَةِ مَيَّزَ أَنْفُسَهَا». مشیت کلی است، مبهم است، لا بشرط است، قابل جمع با هزاران شرط و صفت و خصوصیت است. وقتی اراده آمد، از بین هزاران حالت، یک سری خصوصیات، معین می شود.

سؤال دانشجو: در اینجا فرموده‌اند: «الوان و رنگ‌ها در اراده تعیین می‌شود. مگر اراده برای عالم اظله نیست؟ پس در اینجا رنگ یعنی چه؟»

پاسخ استاد: سؤال خوبی است. ما گفتیم که خداوند علم مرادات و مقدرات خود را به پیامبر ﷺ داده است. در اینجا نیز مطلب همین است. نه اینکه یک حقیقت سبز یا قرمزی را در مرحله اراده خلق کرد. هنوز که تقدیر نرسیده است. ببینید، اراده هرچه باشد، قبل از تقدیر است. روایات امام رضا علیه السلام هم فرمود که خداوند از یک زمانی به بعد، تقدیر را خلق کرد. بنابراین، اراده اصلاً ربطی به عالم تقدیر ندارد. رنگ و شکل و... همگی خصوصیات عالم ماده است. لذا در اینجا تمییز، تمییز علمی است. یعنی در مرحله اراده مشخص شد که عصار یک فرد سبزه‌رویی خواهد بود، موهایش مشکی است و... الوان و صفاتش مشخص شد. آیا قدش هم مشخص شد؟ خیر! آن مربوط به عالم تقدیر است.

در مرحله تقدیر، مشخص می‌شود که مثلاً طینت من علینی باشد یا سجینی که مربوط به ذره روحی است؛ ذره بدنی من از خاک کجا باشد، کربلا یا تهران یا لس آنجلس یا... در روایت هست که وقتی خداوند می‌خواهد انسانی را متولد کند، دو ملک خلاقین می‌آیند و از خدا می‌پرسند که خدا تقدیرات او چگونه باشد. خداوند نیز می‌فرماید که به الواح تقدیر نگاه کنید و طبق آن عمل کنید.^۱

قضاء و امضاء را هم به معنای «ایانه» فرموده‌اند، یعنی «آشکار کردن». گفتیم که تا قبل از قضاء، همه چیز علمی است. در مرحله قضاء، به ملائکه امر می‌شود که بروید و بسازید. وقتی آنها اقدام کردند، خلقت عینی شروع می‌شود. وقتی هم که خلقت تمام

۱. الکافی ۳: ۱۶۲-۱۶۳. «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ خَلَاقَيْنِ. فَإِذَا أَرَادَ أَنْ يَخْلُقَ خَلْقًا أَمَرَهُمْ فَأَخَذُوا مِنَ التُّرْبَةِ الَّتِي قَالَ فِي كِتَابِهِ مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَ فِيهَا نَعِيدُكُمْ وَ مِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى. فَعَجَنَ التُّرْبَةَ بِتِلْكَ التُّرْبَةِ الَّتِي يَخْلُقُ مِنْهَا بَعْدَ أَنْ أَشْكَنَهَا الرَّحِمَ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً. فَإِذَا تَمَّتْ لَهَا أَرْبَعَةُ أَشْهُرٍ قَالُوا: «يَا رَبِّ، نَخْلُقُ مَا ذَا فَيَأْمُرُهُمْ بِمَا يُرِيدُ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى أَبْيَضٍ أَوْ أَسْوَدَ. فَإِذَا خَرَجَتِ الرُّوحُ مِنَ الْبَدَنِ خَرَجَتْ هَذِهِ التُّرْبَةُ بِعَيْنِهَا مِنْهُ كَأَنَّمَا مَا كَانَ، صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا ذَكَرًا أَوْ أُنْثَى فَلِذَلِكَ يُغَسَّلُ الْمَيِّتُ غُسْلَ الْجَنَابَةِ.»

شد و آن مخلوق شد: «شخص رجل بزرگوار! / عجل جسد له خوار» امضا رخ داده و قضای الهی مُمضا گشته است. این تعبیر، خود، قرینه‌ای است برای اینکه «انشاء» گفته شده در مرحله مشیت، انشای علمی است، نه انشای عینی.

[۴]: روایت بعدی روایت یونس بن عبدالرحمن است. ابتدا حضرت رضا علیه السلام به او می‌فرمایند:

«لَا تَقُلْ بِقَوْلِ الْقَدَرِيَّةِ.»

«اعتقاد به تفویض نداشته باش.»

«قدریه» در این روایت به معنای «مفوضه» است، یعنی کسانی که به نفوذ مشیت خدا در افعال انسان قائل نیستند. یونس بن عبدالرحمن دستپاچه می‌شود و می‌گوید: «یابن رسول الله، من قائل‌ام که خداوند در افعال ما مشیت دارد، اراده دارد، قضا دارد و قدر دارد.»

فَقُلْتُ: «وَاللَّهِ، مَا أَقُولُ بِقَوْلِهِمْ وَلَكِنِّي أَقُولُ لَا يَكُونُ إِلَّا بِمَا شَاءَ اللَّهُ وَارَادَ وَقَضَى وَ قَدَّرَ.»

او دقیقاً حرف فلاسفه را می‌زند و قضا را مقدم بر قدر می‌داند. حضرت سخن او را اصلاح می‌کنند و می‌فرمایند:

«يَا يُونُسُ، لَيْسَ هَكَذَا. لَا يَكُونُ إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَارَادَ وَ قَدَّرَ وَ قَضَى.»

ای یونس، هیچ چیز در عالم واقع نمی‌شود، جز به مشیت، اراده، قدر و قضای خدا. در ادامه، حضرت معانی مشیت، اراده، قدر و قضا را توضیح می‌دهند که مرادشان معنای تکوینی اینهاست.

«يَا يُونُسُ، تَعْلَمُ مَا الْمَشِيئَةُ؟»

قُلْتُ: «لَا.»

قَالَ: «هِيَ الذِّكْرُ الْأَوَّلُ.»

مشیت را «ذکر اول» فرمودند. یعنی آنجایی که فعل آغاز می‌شود. مرحوم استاد در

توضیح فعل اختیاری انسان گفته‌اند که ماهیات افعال (مقدورات) در ذکر حکیم ما به شکل معدوم و غیر متعین حضور دارد، ولی ما متذکر به آنها نیستیم. برای روشن شدن این معنا من مثالی می‌زنم: فرض کنید شما اینجا نشسته‌اید، یک وقت احساس گرسنگی می‌کنید. ناگهان برمی‌خیزید و چیزی می‌خورید. شما واجد وجود ماهیت خوردن بودید، شما قادر بر خوردن بودید، اما متذکر نبودید. کی متذکر شدید؟ زمانی که خواستید چیزی بخورید. پس مشیت «ذکر اول» است. در مرحله بعد که اصل خوردن را خواستید، به این فکر می‌افتید که چه بخورید، چقدر بخورید و... اینها مربوط به اراده و تقدیر است (چه بخورید: اراده، چقدر بخورید: تقدیر). در روایت دیگری هم مشیت را «ابتداء الفعل»^۱ گفته‌اند.

در ادامه، حضرت سرال می‌کنند:

«فَتَعَلَّمُ مَا الْإِرَادَةُ؟»

قُلْتُ: «لَا.»

قَالَ: «هِيَ الْعَزِيمَةُ عَلَى مَا يَشَاءُ.»

یک وقت هست که شما احساس گرسنگی می‌کنید، تصمیم می‌گیرید که چیزی بخورید. بلافاصله یادتان می‌افتد که روزه‌اید و منصرف می‌شوید. اما یک وقت هم هست که تصمیم خود را ادامه می‌دهید، بیشتر مصمم می‌شوید و به این فکر می‌کنید که چه بخورید. پس اراده، عزیمت و تشدید تصمیمی است که شما در مقام مشیت گرفته‌اید.

«فَتَعَلَّمُ مَا الْقَدَرُ؟»

قُلْتُ: «لَا.»

قَالَ: «هِيَ الْهَنْدَسَةُ وَوَضْعُ الْحُدُودِ مِنَ الْبَقَاءِ وَالْفَنَاءِ.»

قَالَ: ثُمَّ قَالَ: «وَالْقَضَاءُ هُوَ الْإِبْرَامُ وَإِقَامَةُ الْعَيْنِ.»

قدر چیست؟ همان هندسه‌ریزی و اندازه‌گیری و اینکه حدود و ثغور یک چیز را تعیین کنیم: ابعاد، آجال، زمان، مکان و... قضاء چیست؟ وقتی که شما بخواهید آنچه را که مشیت، اراده و تقدیر کرده‌اید، عینیت ببخشید، قضا کرده‌اید.^۱

مشابه همین روایت از حضرت موسی بن جعفر علیه السلام نقل شده است که خود عزیزان مراجعه بفرمایند.^۲

۱. الکافی (اسلامیه) ۱: ۱۵۷-۱۵۸؛ الکافی (دار الحدیث) ۱: ۳۸۲-۳۸۳. به نظر می‌رسد، نقل چاپ دار الحدیث اصیل باشد و نقل چاپ اسلامیه دچار اشتباه است.

۲. الکافی ۱: ۱۵۰. عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ الْهَاشِمِيِّ، قَالَ سَمِعْتُ أَبَا الْحَسَنِ مُوسَى بْنَ جَعْفَرٍ علیه السلام يَقُولُ: «لَا يَكُونُ شَيْءٌ إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَارَادَ وَقَدَّرَ وَقَضَى». قُلْتُ: «مَا مَعْنَى شَاءَ؟» قَالَ: «إِثْبَاءُ الْفِعْلِ». قُلْتُ: «مَا مَعْنَى قَدَّرَ؟» قَالَ: «تَقْدِيرُ الشَّيْءِ مِنْ طَوْلِهِ وَعَرَضِهِ». قُلْتُ: «مَا مَعْنَى قَضَى؟» قَالَ: «إِذَا قَضَى أَمْرًا فَذَلِكَ الَّذِي لَا مَرَدَّ لَهُ».

گفتار پنجم: فعل الهی در عالم تشریع

معنای یکم: بازگشت به امر و نهی الهی

در باب فعل خداوند در عالم تشریع، دو بیان وجود دارد. مشیت، اراده، قدر و قضای خداوند در فعل انسان (فاعل مختار) یک بیان سطح پایین تر و یک بیان سطح بالاتر دارد که هر دو هم متّخذ از روایات اند. بیان یکم که با هاضمه عموم مطابق است، مشیت و اراده و قدر و قضا را به امر و نهی خدا بازمی گرداند. این معنای یکم، تفویض تشریعی را نفی می کنند. یعنی اگر از ما پرسند:

«آیا خدا در افعال ما مشیت و... دارد؟»

خواهیم گفت:

«بلی.»

در ادامه، چنین پرسش و پاسخی وجود دارد:

+ مشیت خدا در افعال ما به چه معنا است؟

- امر و نهی او.

مابقی مراحل، یعنی اراده، قدر و قضاء هم به همین امر و نهی بازمی گردد.

توضیح اینکه: گاهی امر و نهی کلی است. مثلاً خداوند گفته است: «نماز بخوانید»، «روژه بگیرید»، «زنا نکنید» و... این امر و نهی کلی، همان مشیت است. در مقام اراده، این امر و نهی کلی، خصوصیاتش - کیفیاتش و کمیاتش - مشخص می گردد. کیفیت

نماز چیست؟ رو به قبله بایستید، لباستان پاک باشد، سجده گاهتان پاک باشد، این طور رکوع کنید، این طور سجود کنید، اول حمد بخوانید، سپس سوره بخوانید، سوره را کامل بخوانید و... اینها همه تعیناتی است که در مقام اراده رخ داده است. در مقام تقدیر، خداوند کمیاتش را تعیین می کند. نماز صبح دو رکعت است، نماز مغرب سه رکعت است، نه چهار رکعت، نه دو رکعت (البته اضافه رکعات به اراده پیامبر ﷺ بوده است)، ولی فعلاً به آن کار نداریم). یا اینکه خداوند در مقام تقدیر، زمان و اجل این عبادات را تعیین می کند، مثلاً نماز صبح از فجر کاذب است تا فجر صادق، وقت روزه از اذان صبح است تا اذان مغرب و... اینها همه مطابق مقام تقدیر است. برای فهم قضای تشریعی مثالی می زنیم. فرض کنید، خدا به شما شهود داده، تمکین کرده است که بازن نامحرم خلوت کنید، همه چیز را مهیا کرده (رخصت داده) است، حین الفعل به شما استطاعت داده است، حالا می گوید: «زنا نکن». این قضای الهی است.

لذا، خداوند در تمامی فعل من قضا دارد. من نماز می خوانم. قضای تشریعی خدا در فعل من وجوب بود، این بود که «نماز بخوان». من دستم را بلند می کنم. حکم خدا در این کار من اباحه بود. اگر خدا حرکت رو به بالای دست را حرام کرده بود، من تشریعاً حق نداشتم دستم را رو به بالا حرکت دادم. لذا، خداوند در تمامی افعال ما قضای تشریعی دارد.

به همین جهت، ما تفویض تشریعی را قبول نداریم. خداوند انسان را مهمل نگذاشته است و در تمامی افعال ما و تمام مقدرات ما - چه آنها را موجود کنیم و چه نکنیم - نه تنها خداوند قضا دارد، بلکه مشیت و اراده و تقدیر تشریعی هم دارد که همگی به امر و

۱. الکافی ۳: ۲۷۳. عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: «عَشْرُ رَكَعَاتٍ: رَكَعَتَانِ مِنَ الظُّهْرِ وَرَكَعَتَانِ مِنَ الْعَصْرِ وَرَكَعَتَا الصُّبْحِ وَرَكَعَتَا الْمَغْرِبِ وَرَكَعَتَا الْعِشَاءِ الْآخِرَةِ لَا يَجُوزُ الْوُحْمُ فِيهِنَّ وَمَنْ وَهَمَ فِي شَيْءٍ مِنْهُنَّ اسْتَقْبَلَ الصَّلَاةَ اسْتِقْبَالًا، وَهِيَ الصَّلَاةُ الَّتِي فَرَضَهَا اللَّهُ - عَزَّ وَجَلَّ - عَلَى الْمُؤْمِنِينَ فِي الْقُرْآنِ، وَفَوَّضَ إِلَى مُحَمَّدٍ عليه السلام، فَرَادَ النَّبِيُّ عليه السلام فِي الصَّلَاةِ سَبْعَ رَكَعَاتٍ وَهِيَ سُنَّةٌ لَيْسَ فِيهَا قِرَاءَةٌ، إِنَّمَا هُوَ تَسْبِيحٌ وَتَهْلِيلٌ وَتَكْبِيرٌ وَدُعَاءٌ. فَالْوُحْمُ إِنَّمَا يَكُونُ فِيهِنَّ، فَرَادَ رَسُولُ اللَّهِ عليه السلام فِي صَلَاةِ الْمُقِيمِ غَيْرِ الْمُسَافِرِ رَكَعَتَيْنِ فِي الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ وَالْعِشَاءِ الْآخِرَةِ وَرَكَعَةً فِي الْمَغْرِبِ لِلْمُقِيمِ وَالْمُسَافِرِ».

نهی خداوند بازمی‌گردد. در مثالی که گفتیم، در همان لحظه‌ای که شما قادر به فعل و ترک زنا هستید، خداوند هم مشیت دارد، هم اراده دارد، هم تقدیر دارد، هم قضاء: ■ مشیت: زنا نکن.

■ اراده: اگر با کسی به این شکل ازدواج کردی که هیچ، اگر نه، با هیچ زنی نمی‌توانی عمل جنسی داشته باشی.

■ تقدیر: خداوند آلف و الوف را فراهم کرده است و شرایط را مهیا نمود.

■ قضاء: حکم خداوند که در این لحظه و در این شرایط، زنا نکن.

معنای دوم: ثواب و عقاب

البته قدر و قضای تشریعی یک معنای دیگری هم دارد:

■ قدر: تعیین ثواب و عقاب. اگر زنا کنی، چنین عقوباتی در انتظار توست (چه در دنیا و چه در آخرت. مثلاً اگر زنا زیاد شود، زلزله زیاد خواهد شد).^(۱) اگر هم ترک کنی، چنین ثواب‌هایی در انتظار توست.

وقتی شما از خدا می‌ترسید و صحنه را ترک می‌کنید، نوبت به قضای خدا می‌رسد: ■ قضاء: امر به ثواب و عقاب. مثلاً خدا به ملائکه می‌گوید که در بهشت برای ایشان یک باغ بسازید، یا اینکه خداوند عمر شما را طولانی می‌کند و....

حتی شاید بتوان درباره‌ی مشیت هم مشابه چنین چیزهایی را نقل کرد. مثلاً، خداوند به طور کلی مشیت کرده است که: «اطاعت خداوند استحقاق ثواب و عصیان خداوند استحقاق عقاب را در پی دارد.» یا اینکه «اطاعت خداوند واجب و عصیان خداوند حرام است.»

مستندات روایی

[۱]: روایت یکم فرمایش امام رضا علیه السلام است. گفتیم که یکی از مهم‌ترین روایات در

۱. «إِذَا فَسَتْ أَرْبَعَةٌ ظَهَرَتْ أَرْبَعَةٌ: إِذَا فَسَا الرَّئِي ظَهَرَتِ الرَّالِزِلُ، وَإِذَا أُمْسِكَتِ الرَّكَاةُ هَلَكَتِ الْمَاشِيَةُ، وَإِذَا جَارَ الْحُكَّامُ فِي الْقَضَاءِ أُمْسِكَ الْقَطَرُ مِنَ السَّمَاءِ، وَإِذَا خُفِرَتِ الدِّمَةُ نُصِرَ الْمُشْرِكُونَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ.» (الفقيه ۱: ۵۲۴؛ تهذیب الأحکام ۳: ۱۴۸)

این بحث، روایات امام رضا علیه السلام است. سؤال ما در مشیت تشریعی این است که معنای مشیت خدا در فعل اختیاری من چیست؟ آیا سؤال غیر از این است؟ حضرت علیه السلام دقیقاً همین سؤال را در روایتی پاسخ داده‌اند که خواهیم خواند.

فَقُلْتُ لَهُ: «يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ، فَمَا أَمْرُ بَيْنَ أَمْرَيْنِ؟»
فَقَالَ: «وُجُودُ السَّبِيلِ إِلَى إِثْيَانِ مَا أُمِرُوا بِهِ وَتَرْكُ مَا نُهِوا عَنْهُ.»

حضرت در اینجا بیان ساده‌ای از امر بین الامرین را بیان می‌کنند. سپس راوی می‌پرسد:
فَقُلْتُ لَهُ: «فَهَلْ لِلَّهِ - عَزَّ وَجَلَّ - مَشِيَّةٌ وَإِرَادَةٌ فِي ذَلِكَ؟»

آیا خداوند در افعال انسان مشیت و اراده دارد؟ حضرت در پاسخ می‌فرماید:
«فَأَمَّا الطَّاعَاتُ فَإِرَادَةُ اللَّهِ وَ مَشِيَّتُهُ فِيهَا الْأَمْرُ بِهَا وَالرِّضَا لَهَا وَالْمُعَاوَنَةُ عَلَيْهَا.»

مشیت و اراده خداوند در کارهای خیر و طاعات انسان چند چیز است:

- ✓ امر و فرمان،
- ✓ رضایت خداوند،
- ✓ توفیق و معاونه.

بنابراین، توفیق برای خود یک شدن مستقلی دارد. توفیق غیر از تمکین است. این را مدّ نظر داشته باشید.

«وَإِرَادَتُهُ وَ مَشِيَّتُهُ فِي الْمَعَاصِي النَّهْيُ عَنْهَا وَالسَّخَطُ لَهَا وَالْخِذْلَانُ عَلَيْهَا.»

در گناهان و کارهای قبیح نیز مشیت و اراده خدا چند چیز است:

- ✓ نهی،
- ✓ غضب خداوند،
- ✓ خذلان.

پس توفیق و خذلان یک چیزی‌اند که فعل خدایند، صورت عقلیه ندارند و در عین حال، غیر از تقدیر و تمکین‌اند، زیرا تقدیر و تمکین در طاعت و عصیان یکسان است، ولی توفیق مختص طاعات و خذلان مختص معاصی است.

قُلْتُ: «فَهَلْ لِلَّهِ فِيهَا الْقَضَاءُ؟»

قَالَ: «نَعَمْ، مَا مِنْ فِعْلٍ يَفْعَلُهُ الْعِبَادُ مِنْ خَيْرٍ أَوْ شَرٍّ إِلَّا وَلِلَّهِ فِيهِ قَضَاءٌ.»

قُلْتُ: «مَا مَعْنَى هَذَا الْقَضَاءِ؟»

قَالَ: «الْحُكْمُ عَلَيْهِمْ بِمَا يَسْتَحِقُّونَهُ عَلَى أَفْعَالِهِمْ مِنَ الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ.»^۱

هیچ فعلی از افعال بندگان نیست، مگر اینکه خداوند در آن قضاء دارد. این قضای خداوند است که انسان‌ها را مستحق ثواب و عقاب می‌کند.^۲

۱. عیون أخبار الرضا علیه السلام ۱: ۱۲۴.

۲. مرحوم میرزا برخلاف آخوند خراسانی و مانند برخی اصولیان برای حکم خداوند دو مرتبه قائل است. مرتبه یکم (= شأنیت) اساساً قابل طاعت و عصیان نیست. مثل اینکه خداوند می‌فرماید: «نماز واجب است» و «شرب خمر حرام است». از آنجایی که در مرحله نخست طاعت و عصیان معنا ندارد، ثواب و عقاب هم معنا ندارد. در مرتبه دوم (= فعلیت) که حکم، فعلیت پیدا می‌کند، طاعت و عصیان معنا پیدا می‌کنند. این مرتبه دوم زمانی پدید می‌آید که موضوع حکم (مثلاً خمر) محقق شده است و حکم (حرمت شرب خمر)، فعلیت پیدا می‌کند. در این مرتبه حکم خداوند این است: «نوشیدن این خمر که در مقابل توست، حرام است». در مرحله اول، فقط یک علم برای مکلف حاصل است، مثلاً علم به اینکه شرب خمر حرام است. در مرتبه دوم، او سه علم دارد: علم به حرمت شرب خمر، علم به خمریت آن مایع خاص، علم به حرمت شرب آن مایع خاص که این سومی، همان حکم فعلی خداوند است و از دو علم اول، متولد می‌شود. این بحث مقدمه دوم مرحوم میرزا پیش از ورود به مباحث اصول فقه است. مقدمه اول ایشان بحث ماده و صورت عالم تشریع است. ایشان پس از بیان مقدمه اول و مقدمه دوم (حقیقت حکم) وارد مباحث اصول فقه (به طور خاص: اصول عملیه) می‌شود. گفتنی است، ایشان از این تقسیم‌بندی استفاده‌های زیادی می‌کند و تلاش دارد تا محط بحث در مسائل مختلف اصولی را بیان کند. مثلاً اگر گفته می‌شود: «احکام شرعی تابع مصالح و مفاسد است»، مراد از «احکام»، حکم در مرتبه اول است؛ یا اینکه گفته می‌شود: «احکام شرعی در حالت جهل به حال خود باقی‌اند»، به مرتبه اول حکم اشاره دارد. از طرفی، مجاری اصول عملیه مرتبه دوم حکم‌اند؛ علم اجمالی به مرتبه دوم حکم و علم سومی که برای مکلف حاصل می‌شود، باز می‌گردد و... در تقریرات اصولی ایشان می‌خوانیم:

«و بالجمله: فالحکم باصطلاح أهل البيت علیهم السلام یكون ذا مرتبتین: مرتبة الشأنیة و هی الکلیّة، و مرتبة الفعلیة و هی الجزئیة. و الأول لا إطاعة له و لا عصیان و لیست الأصول العملیة مجعولة فی

[۲]: روایت دوم حدیثی است که به «شیخ شامی» شهرت دارد. این روایت را مرحوم مجلسی در جلد ۵ بحار الأنوار از عیون أخبار الرضا علیه السلام، از قول امام رضا علیه السلام به نقل از

هذه المرتبة. كيف ومع القطع به لا طاعة له؟! فإِنَّكَ إنْ قطعت بحرمة شرب الخمر المجعولة بنحو القضية الحقيقية، ولكن لم يكن الخمر عندك موجوداً أو كان وجهلت به، لم يكن التكليف والحكم الفعلي الجزئي منجزاً في صورة الجهل ولا فعلياً في صورة فقدان الخمر ولا إطاعة ولا عصيان. فإذا كان الحال مع القطع كذلك، فكيف بما إذا شككت فيه؟! فظهر أنَّ هذه المرتبة من الحكم لا ثواب له ولا عقاب عليه ولا إطاعة له ولا عصيان وأنَّ الأصول العملية ليست بمجعولة في هذه المرتبة. وإتّما الثواب والعقاب والإطاعة والعصيان يكون على الثاني، أي على الحكم الجزئي الذي هي نتيجة للعلمين، العلم بالكبرى والعلم بالصغرى. فإنَّ المكلف إذا علم الحكم الكلّي كحرمة شرب التتن بنحو القضية الحقيقية وعلم أنَّ هذا المحسوس الموجود الحاضر تتن، فحينئذ يتولّد له العلم بالحكم الجزئي، أي العلم الثالث وهو علمه بأنَّ شرب هذا التتن حرام عليه. فهذا الحكم عند العلم والتنجّز هو الذي يكون له الإطاعة والعصيان والتجزي والانقياد. [۸۲] فإنَّ الإطاعة عبارة عن التحرك بهذا التحريك، كما أنَّ المعصية عدمه. فمرتبة الإطاعة والعصيان وكذا التجزي والانقياد متأخّرة عن الحكم الشأني والفعلي تأخّر المعلول عن علته. والأصول العملية أيضاً مجعولة في هذه المرتبة - كما سيأتي مفصلاً.

و بحث كون العلم الإجمالي منجزاً أم لا، إتّما هو في هذا العلم الثالث. فإنّهم يبحثون في أنّه إذا علم المكلف بحكمه الشخصي الجزئي الفعلي إجمالاً، سواء كان منشأ ذلك الإجمال هو الإجمال في العلم الأوّل أو الثاني، فهل هو منجز وموجب للثواب على إطاعته والعقاب على مخالفته أم لا، بل لا بدّ في التنجيز واستحقاق العقوبة والمثوبة من العلم التفصيلي بهذا الحكم الشخصي.

وهكذا بحث مجاري الأصول أيضاً إتّما هو هذه المرتبة من الحكم. فإنّهم يقصدون من الشك في الحكم أي في الحكم الفعلي الشخصي، لا الحكم الكلّي؛ أي إذا شكّ المكلف في حكمه الشخصي سواء كان ناشئاً عن الشك في الكبرى أو الصغرى فالأصل المجعول له هو الاحتياط أو رفعه. وبالجمله: فالمقصود من ذلك الأمر الأوّل هو أنَّ الأحكام الكلّية الإلهية ثابتة وباقية في حالة العلم بالحكم الجزئي وحالة الجهل به أيضاً. وقد حرّزنا في محلّه أنَّ الكسر والانكسار واقع في حاقّ الواقع ولا مناص عنه.» (أصول آل الرسول عليه السلام: ۸۲-۸۳)

نکته ای که مدّ نظر نگارنده است، تطبیق این بحث اصولی مرحوم میرزا با مباحث معارفی ای است که در این گفتار نقل شد. به نظر می رسد، با توجه به آنچه گذشت و روایت حضرت رضا علیه السلام (ثواب و عقاب نتیجه قضای تشریعی است)، باید گفت: مشیت، اراده و قدر تشریعی به مرتبه نخست حکم (شأنیت) تعلق دارند و قضای تشریعی همان مرتبه ثانیه حکم (فعلیت) است.

پدرانشان از امام حسین علیه السلام نقل کرده است.^۱ البته این روایت در کافی^۲ و توحید^۳ نیز آمده است. ایشان گفته است که یک عبارتی در توحید موجود است که ظاهراً در بقیه نقل ها نیست:

فَقَالَ الشَّيْخُ: «يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، الْقَضَاءُ وَالْقَدَرُ اللَّذَانِ سَاقَانَا وَمَا هَبَطْنَا وَادِيًّا وَمَا عَلَوْنَا تَلْعَةً إِلَّا بِهِمَا؟»

فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: «الْأَمْرُ مِنَ اللَّهِ وَالْحُكْمُ.» ثُمَّ تَلَاهِذِهِ الْآيَةَ «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا»^۴

در کتاب توحید مطبوع، این عبارت هم آمده است:

«أَيُّ أَمْرٍ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا.»^۵

حال، یا این عبارت در کتاب توحید مرحوم مجلسی نبوده است، یا ایشان تشخیص داده است که این عبارت جزو روایت نیست و سخن راوی یا شیخ صدوق است. به هر تقدیر، مبنای ما نقل شیخ صدوق است، چه عبارت آخر جزو روایت باشد، چه نباشد. در این عبارات، شیخ شامی می پرسد: «قدر و قضای الهی چیست که ما را در این کوه ها و بیابان ها بالا و پایین می برد؟!» حضرت فرمودند: «امر و نهی خدا». سپس حضرت این آیه را خواندند و خواستند بگویند که قضای خداوند فقط «کن-فیکونی» نیست، بلکه امر و نهی خدا هم در فرهنگ قرآن، «قضاء» نام دارد.

در نقل کتاب احتجاج هم چنین آمده است:

وَرُوي أَنَّ رَجُلًا قَالَ: «فَمَا الْقَضَاءُ وَالْقَدَرُ الَّذِي ذَكَرْتُهُ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ؟»

۱. بحار الأنوار ۵: ۱۳-۱۴، به نقل از عیون الأخبار.

۲. الکافی ۱: ۱۵۵.

۳. التوحید: ۳۸۲.

۴. الإسراء: ۲۳.

۵. بحار الأنوار ۵: ۱۴.

۶. التوحید: ۳۸۲.

قَالَ: «الْأَمْرُ بِالطَّاعَةِ وَالتَّهْيِ عَنِ الْمُعْصِيَةِ وَالتَّكْيِ مِنْ فِعْلِ الْحَسَنَةِ وَتَرْكِ الْمُعْصِيَةِ؛ وَالمُعُونَةُ عَلَى الْقُرْبَةِ إِلَيْهِ وَالْخِذْلَانُ لِمَنْ عَصَاهُ، وَالْوَعْدُ وَالْوَعِيدُ وَالتَّرْغِيبُ وَالتَّزْهِيْبُ. كُلُّ ذَلِكَ قِضَاءُ اللَّهِ فِي أَفْعَالِنَا وَقَدَرُهُ لِأَعْمَالِنَا. وَأَمَّا غَيْرُ ذَلِكَ فَلَا تَطْنَنَّهُ، فَإِنَّ الظَّنَّ لَهُ مُحِيطٌ لِلْأَعْمَالِ.»

فَقَالَ الرَّجُلُ: «فَرَجَّتْ عَنِّي يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ فَرَجَّ اللَّهُ عَنْكَ.»^۱

حضرت می فرمایند: قدر و قضای خدا در افعال ما اولاً این است که امر به طاعت می کند و از معصیت نهی می نماید. ثانیاً به انسان آلف و الوف می دهد و او را متمکن می کند که فعل حسن را مرتکب شود و از معصیت خدا بپرهیزد. پس خداوند فقط امر و نهی نمی کند، بلکه تقدیر هم می نماید. به تعبیر حضرت رضا علیه السلام: «وُجُودُ السَّبِيلِ إِلَى إِيْتَانِ مَا أُمِرُوا بِهِ وَتَرْكِ مَا نُهُوا عَنْهُ.» یک تقدیر دیگر دارد که منحصر در کارهای نیک است: معاونت و توفیق؛ یک تقدیر دیگر هم دارد که منحصر در کارهای زشت است: خذلان. به علاوه، به انسان وعده می دهد که اگر اطاعت کنی چنین می شود، اگر معصیت کنی چنان می شود و... این همان تقدیر ثواب و عقاب است که مصداق تشریعی خدا است.

در روایت شیخ شامی، عبارتی در بطلان جبر هست که در آن می فرمایند: «لَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَبْطَلَ الثَّوَابُ وَالْعِقَابُ وَالْأَمْرُ وَالتَّهْيِ وَالتَّزْهِيْبُ. وَلَسَقَطَ مَعْنَى الْوَعْدِ وَالْوَعْدِ وَلَمْ يَكُنْ عَلَى مَسِيءٍ لَآئِمَةً وَلَا لِمُحْسِنٍ مَحْمُودَةً وَكَانَ الْمُحْسِنُ أَوْلَى بِاللَّائِمَةِ مِنَ الْمُذْنِبِ وَالْمُذْنِبُ أَوْلَى بِالْإِحْسَانِ مِنَ الْمُحْسِنِ.»^۲

این جمله نیاز به توضیح دارد. فلاسفه این جمله را نمی توانند توضیح دهند، زیرا هم خودشان قائل به جبرند، هم عالم تشریع را اعتباری می دانند. در مقابل، ما - به لطف خدا - امر و نهی و گناه و ثواب را بر مبنای یک حقایق نفس الامر و واقعی می دانیم.

۱. الاحتجاج ۱: ۲۰۹.

۲. التوحید: ۳۸۰-۳۸۱.

یعنی وقتی می‌گوییم فرضاً فلان دروغ را نگو، یعنی اگر دروغ بگویی خفیف می‌شوی. اصلاً درجه وجودی تو می‌آید پایین و پست می‌شوی. اگر دروغ بگویی، غیر از اینکه معصیت خدا کرده‌ای و عقاب می‌شوی، گرفتار مفسده می‌شوی. از طرفی، اگر مثلاً نماز بخوانی، غیر از اینکه مصالح و ثمرات و فوایدی شامل تو می‌شود: «تو بر بندگان مه رویی / با کنیزان یاسمن بویی»^۱، زیرا جعل احکام توسط خداوند (البته اکثر احکام) دائرمدار مصلحت و مفسده است. این را توجه داشته باشید.

مصدق سوم مشیت تشریعی: کتب علمی افعال اختیاری انسان

معنای بعدی که بیشتر در دروس مرحوم استاد آمده، این است: مشیت خدا به معنای «کتب علمی افعال اختیاری انسان» است، یعنی خداوند در لوح مشیت نوشته است که در فلان تاریخ، فلان ساعت، فلان مکان، عصا می‌آید و با آقای فلانی و فلانی درباره عدل الهی مذاکره می‌کنند. بنابراین، همه افعال ما مسبوق به مشیت خداست. مشیت یعنی چه؟ یعنی کتب علمی. وقتی هم گفته می‌شود: «کتب علمی» معنایش «خلق علمی» است، یعنی خداوند علم آن را به حضرت خاتم النبیین و سپس ائمه اطهار علیهم‌السلام تحمیل کرده است، نه اینکه قلم و دواتی در کار بوده است.^۲ البته ممکن است بعدها آن علم فعلی که نور حضرت خاتم النبیین صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وآلهم‌السلام باشد، در الواحی مکتوب شده باشد، ولی آن چیزی که به عنوان مشیت خداوند تلقی شده است، حقیقتی علمی و نورانی دارد که همان نور حضرت خاتم النبیین صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وآلهم‌السلام باشد.

در اینجا، دو سؤال مطرح می‌شود:

(۱) ما از کجا ثابت می‌کنیم که خداوند همه چیز را در جایی مکتوب کرده است؟

(۲) آیا این کتب علمی جبر ایجاد نمی‌کند؟

در پاسخ به سؤال اول می‌گوییم: وقتی ما به آیات قرآن (فعلاً روایات را کار نداریم)

۱. گلستان سعدی: باب دوم: در خلاق درویشان: حکایت شماره ۴۱.

۲. «و هذا الكتب والإحصاء في الإمام المبين، هو تحمیل العلم علی نبیه و حبیبه،» هناک: ۲۰۳.

مراجعه می‌کنیم، ناگزیریم که قبول کنیم همه چیز از ازل در یک جایی، کتابی، لوحی و... مکتوب شده است.

«لَا رَظَبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ»^۱
 «مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا»^۲
 «قَالَ عَلِمَهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ»^۳
 «أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّ ذَلِكَ فِي كِتَابٍ»^۴

از این «کتاب» با عناوین مختلفی چون «کتاب مبین»، «امام مبین» و «ذکر حکیم» آمده است:

«وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ»^۵

«وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ»^۶
 «ذَلِكَ نَتْلُوهُ عَلَيْكَ مِنَ الْآيَاتِ وَالذِّكْرِ الْحَكِيمِ»^۷

البته مفسران مراد از «ذکر حکیم» در این آیه را خود قرآن گفته‌اند. ما روایتی ذیل این آیه نیافتیم، ولی در تفسیر صافی و برخی تفاسیر روایی، گفته‌اند که مراد از این عبارت با توجه به سیاق آیه، احتمالاً خود قرآن است، زیرا در آیات دیگر، «ذکر» و «حکیم» از اوصاف خود قرآن‌اند: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ»^۸، «الرَّتْلُكَ آيَاتُ

۱. الأنعام: ۵۹.

۲. الحديد: ۲۲.

۳. الحج: ۷۰.

۴. طه: ۵۲.

۵. هود: ۶؛ سبأ: ۳.

۶. یس: ۱۲.

۷. آل عمران: ۵۸.

۸. الحجر: ۹.

الْكِتَابِ الْحَكِيمِ»^۱، «يَسْ * وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ»^۲. اما مرحوم استاد و مرحوم میرزا ذکر حکیم خداوند را به معنای مشیت او گرفته‌اند.

یکی از معنای «عرش خداوند» و «کرسی خداوند» نیز به ترتیب، به لوح مشیت و اراده بازمی‌گردد. اگر شما روایت اول باب العرش کتاب التوحید را ملاحظه کنید، خواهید دید که عرش و کرسی را دو باب از ابواب علم دانسته‌اند که علم عرش، اغیب و اوسع و اعظم از علم کرسی است.

وقتی شما به این روایت مراجعه کنید، می‌بینید که سنخ عرش سنخ علم است، نور است، محیط به کل شیء است. وقتی شما این روایت را در کنار روایت دیگر بگذارید، به این نتیجه می‌رسید که منظور امام صادق علیه السلام از «عرش» همان نور پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است که همان نور مشیت خداوند و علم فعلی خدا^۳ است. خداوند در باب کرسی خداوند می‌فرماید: «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ»^۴ حضرت می‌فرماید که عرش بر کرسی هم محیط است. در یک عبارت دیگر می‌فرمایند که علم به حدود و کیفیت اشیاء در عرش و کرسی است.

در عبارت دیگری می‌فرمایند که عرش، مثل اعلای خداست. ما می‌دانیم که مثل اعلای خداوند مقام نورانی اهل بیت علیهم السلام است که آیت عظماء و صفت علیا و حجت عظماء و وبالترین اسم^۵ است. در زیارات جامعه کبیره می‌خوانیم که «أَنْتُمْ الْمَثَلُ

۱. یونس: ۱.

۲. یس: ۱-۲.

۳. درباره علم ذاتی و علم فعلی خداوند، در گفتار بعدی مطالبی خواهد آمد.

۴. البقرة: ۲۵۵.

۵. المزار الكبير: ۲۰۷. «السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا آيَةَ اللَّهِ الْعُظْمَى». (زیارت امیرالمؤمنین علیه السلام)

۶. تفسیر فرات کوفی: ۱۷۹. «فَتَحْنُ كَلِمَةَ التَّقْوَى وَ سَبِيلُ الْهُدَى وَ الْمَثَلُ الْأَعْلَى وَ الْحُجَّةُ الْعُظْمَى وَ الْعُرْوَةُ الْوُثْقَى».

۷. تأویل الآيات: ۱۹۴. «نَحْنُ وَ اللَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى الَّذِينَ لَا يَقْبَلُ اللَّهُ مِنَ الْعِبَادِ عَمَلًا إِلَّا بِمَعْرِفَتِنَا».

الأعلى»^۱. پس اگر قرار باشد عرش مثل اعلای خداوند باشد، ناگزیر باید بگوییم که عرش همان نور خاتم النبیین ﷺ و در رتبه بعد، نور اهل بیت علیهم السلام است، زیرا خداوند علم مشیت و اراده و تقدیر را به آن ذوات مقدسه عطا کرده و آنها نسبت به ما یشاء الله و ما أَرَادَ الله و ما قَدَرَ الله علم دارند.^۲ به همین جهت، امیرالمؤمنین علی علیه السلام در حدیثی فرمود که اگر خداوند نفرموده بود که من محو و اثبات می‌کنم، من به شما می‌گفتم که تا قیام قیامت چه اتفاقی خواهد افتاد.^۳ اما چه کنم که خداوند ممکن است بداء کند و تقدیرات را دگرگون سازد.

خلاصه اینکه از مجموع قرائنی که در این روایت وجود دارد، ما می‌فهمیم که مراد از عرش همان نور خاتم النبیین ﷺ است. از طرفی هم نشان داده‌ایم که نور ایشان همان نور مشیت و علم فعلی خداست. لذا، یکی از الفاظی که مرادف نور مشیت خواهد بود، کلمه «عرش» است. البته «عرش» در آیات و روایات معانی دیگری هم دارد. این روایت عبارات مشکل زیاد دارد، ولی یک سری عباراتش قابل فهم و قابل استفاده است. این شاء الله، خداوند علم به این روایت و سایر روایات را به شما عطا کند.^۴

۱. الفقیه ۲: ۶۱۰. «السَّلامُ عَلَى أَيْمَةِ الْهُدَى وَمَصَابِيحِ الدُّجَى وَأَعْلَامِ الثَّقَى وَذَوِي الثُّهَى وَأُولِي الْحِجَى وَكَهْفِ الْوَرَى وَوَرَثَةِ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمَثَلِ الْأَعْلَى وَالِدَعْوَةِ الْحُسْنَى وَحُجَجِ اللَّهِ عَلَى أَهْلِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَالْأُولَى وَرَحْمَةِ اللَّهِ وَبَرَكَاتِهِ.»

۲. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ -عَزَّ وَجَلَّ- أَخْبَرَ مُحَمَّدًا ﷺ بِمَا كَانَ مُنْذُ كَانَتِ الدُّنْيَا بِمَا يَكُونُ إِلَى انْقِصَاءِ الدُّنْيَا.» (الكافي ۱: ۱۴۸)

۳. قرب الإسناد ۳۴۲. «وَاللَّهُ لَوْ لَا آيَةٌ فِي كِتَابِ اللَّهِ لَحَدَّثْنَاكُمْ بِمَا يَكُونُ إِلَى أَنْ تَقُومَ السَّاعَةُ: ﴿يَمَحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾» (الرد: ۳۹)

۴. روایت مدّ نظر این است: التوحید: ۳۲۱-۳۲۴: «إِنَّ لِلْعَرْشِ صِفَاتٍ كَثِيرَةً مُخْتَلِفَةً لَهُ فِي كُلِّ سَبَبٍ وَضِعَ فِي الْقُرْآنِ صِفَةً عَلَى حِدَةٍ فَقَوْلُهُ ﴿رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ (التوبة: ۱۲۹) يَقُولُ الْمَلِكُ الْعَظِيمُ وَقَوْلُهُ ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه: ۵) يَقُولُ عَلَى الْمَلِكِ اسْتَوَى وَهَذَا مُلْكُ الْكِفَافَةِ فِي الْأَشْيَاءِ، ثُمَّ الْعَرْشُ فِي الْوَصْلِ مُتَّفَرِّدٌ مِنَ الْكُرْسِيِّ، لِأَنَّهُمَا بَابَانِ مِنْ أَكْبَرِ أَبْوَابِ الْغُيُوبِ وَهُمَا جَمِيعَا غَيْبَانِ وَهُمَا فِي الْغَيْبِ مَقْرُونَانِ لِأَنَّ الْكُرْسِيَّ هُوَ الْبَابُ الظَّاهِرُ مِنَ الْغَيْبِ الَّذِي مِنْهُ مَطْلَعُ الْبَدْعِ وَمِنْهُ الْأَشْيَاءُ كُلُّهَا وَالْعَرْشُ هُوَ

عدم علیت کتب علمی سابق

اما سؤال دوم: اگر خدا در جایی مکتوب کرده است که من در فلان زمان، فلان مکان قرار است فلان گناه را بکنم، پس جبر است، چون من نمی توانم آن کار را نکنم. ما مطمئن ایم که خدا به هیچ چیز جاهل نیست، حتی به افعال اختیاری ما، ولی این علم، علت فعل ما نیست. علت فعل ما همان حریت ماست. فعل، مستند به حریت است. حریت یعنی چه؟ یعنی می توانست نکند، ولی کرد؛ می توانست بکند، ولی نکرد.

البَابُ الْبَاطِنُ الَّذِي يُوجَدُ فِيهِ عِلْمُ الْكَيْفِ وَالْكُونِ وَالْقُدْرِ وَالْحَدِّ وَالْأَيْنِ وَالْمَشِيَّةِ وَصِفَةُ الْإِرَادَةِ وَعِلْمُ الْأَلْفَاظِ وَالْحَرَكَاتِ وَالتَّوَكُّلِ وَالْعَوْدِ وَالْبَدءِ. فَهُمَا فِي الْعِلْمِ بَابَانِ مَقْرُونَانِ لِأَنَّ مُلْكَ الْعَرْشِ سِوَى مُلْكِ الْكُرْسِيِّ وَعِلْمُهُ أَغْيَبُ مِنْ عِلْمِ الْكُرْسِيِّ فَمِنْ ذَلِكَ قَالَ (رَبِّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ) أَيَّ صِفَتِهِ أَعْظَمُ مِنْ صِفَةِ الْكُرْسِيِّ وَهُمَا فِي ذَلِكَ مَقْرُونَانِ..

قُلْتُ: «جُعِلْتُ فِدَاكَ! فَلِمَ صَارَ فِي الْفَضْلِ جَارَ الْكُرْسِيِّ..»

قَالَ: «إِنَّهُ صَارَ جَارَهُ لِأَنَّ عِلْمَ الْكَيْفِ فِيهِ وَفِيهِ الظَّاهِرُ مِنْ أَبْوَابِ الْبَدَاءِ وَأَيْنِيَّتِهَا وَحَدِّ رَتْقِهَا وَفَتْقِهَا. فَهَذَانِ جَارَانِ أَحَدُهُمَا حَمَلَ صَاحِبُهُ فِي الصَّرْفِ وَبِمَثَلِ صَرَفِ الْعُلَمَاءِ وَيَسْتَدِلُّوْنَ (لِيَسْتَدِلُّوا) عَلَى صِدْقِ دَعْوَاهُمَا لِأَنَّهُ (يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْقَوِيُّ الْعَزِيزُ) (البقرة: ۱۰۵). فَمِنْ اخْتِلَافِ صِفَاتِ الْعَرْشِ أَنَّهُ قَالَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى «رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ» (الأنبياء: ۲۲) وَهُوَ وَصَفَ عَرْشَ الْوَحْدَانِيَّةِ، لِأَنَّ قَوْمًا أَشْرَكُوا كَمَا قُلْتُ لَكَ. قَالَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى «رَبِّ الْعَرْشِ رَبِّ الْوَحْدَانِيَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ» وَقَوْمًا وَصَفُوهُ بِبَيْدَيْنِ فَقَالُوا: «يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ» (المائدة: ۶۴) وَقَوْمًا وَصَفُوهُ بِالرَّجُلَيْنِ فَقَالُوا: «وَضَعَ رِجْلَهُ عَلَى صَخْرَةٍ بَيْتِ الْمُقَدَّسِ. فَمِنْهَا ارْتَفَى إِلَى السَّمَاءِ..» وَقَوْمًا وَصَفُوهُ بِالْأَتَامِلِ فَقَالُوا: «إِنَّ مُحَمَّدًا ﷺ قَالَ إِنِّي وَجَدْتُ بَرْدَ أَنَامِلِهِ عَلَى قَلْبِي..» فَلِمَثَلِ هَذِهِ الصِّفَاتِ قَالَ «رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ» يَقُولُ: رَبِّ الْمَثَلِ الْأَعْلَى عَمَّا بِهِ مَثَلُوهُ «وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى» (النحل: ۶۰) الَّذِي لَا يُشَبِّهُهُ شَيْءٌ وَلَا يُوصَفُ وَلَا يَتَوَهَّمُ. فَذَلِكَ الْمَثَلُ الْأَعْلَى وَوَصَفَ الَّذِينَ لَمْ يُؤْتُوا مِنَ اللَّهِ فَوَائِدَ الْعِلْمِ فَوَصَفُوا رَبَّهُمْ بِأَذْنَى الْأَمْثَالِ وَشَبَّهُوهُ بِالْمُتَشَابِهِ مِنْهُمْ فِيمَا جَهِلُوا بِهِ. فَلِذَلِكَ قَالَ «وَمَا أُوْتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» (الإسراء: ۸۵) فَلَيْسَ لَهُ شَبْهٌ وَلَا مَثَلٌ وَلَا عَدْلٌ لَهُ وَالْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى الَّتِي لَا يُسَمَّى بِهَا غَيْرُهُ وَهِيَ الَّتِي وَصَفَهَا فِي الْكِتَابِ فَقَالَ «فَادْعُوا بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ» (الأعراف: ۱۸۰) جَهْلًا بِغَيْرِ عِلْمٍ فَالَّذِي يُلْحِدُ فِي أَسْمَائِهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ يُشْرِكُ وَهُوَ لَا يَعْلَمُ وَيَكْثُرُ بِهِ وَهُوَ يُظَنُّ أَنَّهُ يُحْسِنُ فَلِذَلِكَ قَالَ «وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ» (يوسف: ۱۰۶) فَهُمْ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ فَيَضَعُونَهَا غَيْرَ مَوَاضِعِهَا. يَا خَتَانُ، إِنَّ اللَّهَ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - أَمَرَ أَنْ يُتَّخَذَ قَوْمٌ أَوْلِيَاءُ فَهُمْ الَّذِينَ أَعْطَاهُمُ اللَّهُ الْفَضْلَ وَخَصَّهُمْ بِمَا لَمْ يَخُصَّ بِهِ غَيْرَهُمْ فَأَرْسَلَ مُحَمَّدًا ﷺ فَكَانَ الدَّلِيلَ عَلَى اللَّهِ بِأَذْنِ اللَّهِ - عَزَّ وَجَلَّ - حَتَّى مَضَى دَلِيلًا هَادِيًا فَقَامَ مِنْ بَعْدِهِ وَصِيُّهُ ﷺ دَلِيلًا هَادِيًا عَلَى مَا كَانَ هُوَ دَلَّ عَلَيْهِ مِنْ أَمْرِ رَبِّهِ مِنْ ظَاهِرِ عِلْمِهِ ثُمَّ الْأَيْمَةُ الرَّاشِدُونَ ﷺ..»

فلاسفه می‌گویند: ما می‌دانیم که هر چه در عالم ما اتفاق می‌افتد به قضا و قدر الهی است (قضا و قدر را هم به معنای فلسفی می‌دانند) و از طرفی در قرآن شریف هم خوانده ایم: ﴿لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا﴾، پس دیگر جایی برای اختیار و انتخاب ما باقی نخواهد ماند: «رشته‌ای برگردنم افکنده دوست/ می‌کشد هر جا که خاطر خواه اوست»

جواب چه خواهد بود؟ اولاً برخی از این آیات مانند همین ﴿لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا﴾ مربوط به مسایل تکوینی الهی است. اگر خداوند مشیت کرده باشد که من بمیرم که می‌میرم. مگر می‌شود خداوند برای من مرگ را ننوشته باشد و من بمیرم؟! اگر من قرار است که امروز جانم گرفته شود که من کاری نمی‌توانم بکنم! اگر هم ننوشته باشند، هیچ کس کاری نمی‌تواند بکند، مرا تیرباران هم کنند، نمی‌میرم. ما در دوران جنگ دیدیم که برخی افراد مجروح افتاده بودند، عراقی‌ها آمدند، تیر خلاص زدند، ولی آن رزمنده مجروح نمرد! عراقی‌ها به خیال اینکه مرده است، او را رها کردند، ولی آن افراد هنوز زنده‌اند. این نمونه‌ها که دست ما نیست، خارج از حیطه قدرت و اختیار ماست. این یک بُعد قضیه. در بُعد دیگر هم اساساً فعل خدا (علم فعلی، توفیق، حکمت و...) نمی‌تواند ما را مجبور کند، زیرا بعد از تمام آن تفاسیر، شما باز حریت را در خود وجدان می‌کنید.

تطابق کتب اعمال با لوح مشیت

نکته دیگری که در دروس آمده، این است که وقتی ملائکه اعمال انسان‌ها را می‌نویسند و بالا می‌روند، می‌بینند که آنچه نوشته‌اند با آنچه از ابتدا نوشته شده است، دقیقاً تطابق دارد. در نتیجه، به عظمت علم خدا، نفوذ علم خدا و احاطه علمی خدا پی می‌برند. یعنی خداوند لوح مشیت و کتب علمی اعمال عظمت علم خود را نمایان ساخته است تا همگان در برابر علم او و احاطه علمی او خاضع شوند. کسی نمی‌تواند بر خدا قاهر شود، به اصطلاح عوام، خداوند را -نستجیر بالله- دور بزند، فریب دهد، خارج از سلطنت خدا قدم بردارد.

قرآن می فرماید:

﴿إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾^۱

ملائکه ای که موکل بر ما هستند، اعمال ما را ثبت می کنند و گزارش می برند. یک عده ای هم از آن لوح که در مقابلشان است و از لوح اصلی سرچشمه گرفته است، می نویسند. این دوتا با یکدیگر کاملاً تطبیق می کند. نوشته آن ملک که مثلاً رفته گفته است که امروز ایشان این جا صحبت کرد و این را گفت و این کار را کرد، با نوشته ملک که در آسمان ها بوده و مطالبی را از روی الواح منبعث از لوح مشیت نوشته است، مطابقت دارد. «استنساخ» یعنی «رونویسی». پس معلوم می شود که این کارها همه از نظر علم الهی مشخص و معلوم است که ما به حریت خودمان چه می کنیم. فعل اختیاری من آن جا ثبت است.

توجه داشته باشید که الواح دست ملائکه لوح محفوظ نیست، بلکه الواح قدریه است. در روایت داریم که لوح محفوظ آن چیزی است که منبع بقیه نسخ و الواح است: «مِنْهُ النُّسخُ»^۲. آن چیزی که دست ملائکه است، قطعاً لوح محفوظ نیست، بلکه الواحی است که از روی بخشی از لوح محفوظ استنساخ شده است.^۳

۱. الجاثیة: ۲۹.

۲. تفسیر القمی ۲: ۳۸۰. «فَهُوَ الْكِتَابُ الْمَكْنُونُ الَّذِي مِنْهُ النُّسخُ كُلُّهَا، أَوْ لَسْتُمْ عَرَبِيًّا؟ فَكَيْفَ لَا تَعْرِفُونَ مَعْنَى الْكَلَامِ وَأَخَذَكُمْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ: «انسخ ذلك الكتاب»؟! أَوْ لَيْسَ إِنَّمَا يُنسخُ مِنْ كِتَابٍ أُخِذَ مِنَ الْأَصْلِ؟! وَهُوَ قَوْلُهُ: ﴿إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾.»

۳. «لا يقع في العالم شيء من الأشياء ولا يوجد موجود من الموجودات إلا ما أوجده الله - تعالی - في الذكر الحكيم، وكتبه في الكتاب المبين، وأوجده بالتعین العلمي. فكل ما يوجد في عالم الإمكان إلى الأبد، فقد عينه الله - تعالی - بالتعین العلمي، وكتبه في الإمام المبين كتاباً علمياً إيجادياً بالوجود العلمي، كي يظهر على الملائكة المستنسخة من ذلك الكتاب أن الله - تعالی - علماً ذاتياً إطلاقاً قبل وجود الأشياء. وذلك لأن الملائكة يستنسخون من ذلك الكتاب نسخة ما يقع في الوجود عن المكلفين من البشر: ﴿إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾، فيطابقونه مع ما يقع في العالم، فيرون التوافق بين ما كتب في هذا الكتاب المبين الذي استنسخوا منه وبين ما يقع في العالم.

مثال کار ملائکه مستنسخه در فناوری کامپیوتری این است که شما یک هاردی دارید و یک فایل به خصوص از آن را روی صفحه نمایشگرتان می آورید. وقتی ملائکه ثبات صفحه نمایشگر خود را می آورند، ملائکه مستنسخه می بینند که دقیقاً همان فایل روی صفحه نمایشگر آنها هم هست. البته در برخی ادعیه - مانند دعای کمیل - آمده است که خداوند برخی گناهان را حتی از ملائکه هم می پوشاند^۱، ولی آنها استثنایند.

مصدق سوم تقدیر: اِقدار و اعطای قدرت

پیش از این، دو معنا برای تقدیر ذکر کردیم: اول اینکه خداوند عبادتی را برای انسان تقدیر می کند، دوم اینکه ثوابی را تقدیر می کند. اما شاید اصلی ترین و پرکاربردترین معنای تقدیر خداوند در افعال انسان، اِقدار الهی باشد. یعنی خداوند به یک مقدار مشخص به من قدرت می دهد. او به من قدرت خوردن و نوشیدن را داده، اما قدرت پرواز کردن را نداده است. من می توانم ۲ کیلوگرم میوه را دستم بگیرم و تا منزل ببرم. اما توانایی ۲۰ کیلوگرم را ندارم. چرا؟ چون خداوند قدرت مرا تقدیر کرده و به یک اندازه خاص، مرا قادر ساخته است. یا اینکه من وقتی الان به خودم نگاه می کنم، می بینم که توانایی نماز خواندن را دارم. اما یک ساعت دیگر تصادف می کنم، پام می شکند و... و نماز مغرب و عشاءم را باید نشسته بخوانم. لذا، به ما فرموده اند که همیشه «إِنْ شَاءَ اللَّهُ» بگویید. شما به من می گوئید: «آقای عصار، آیا می توانید فردا با ما به مسافرت بیایید؟» بنده اگر مؤمن حقیقی باشم و تفویضی نیاندیشم، باید بگویم: «إِنْ شَاءَ اللَّهُ». من نمی دانم که فردا زنده ام یا نه، سالم ام یا نه، بچه ام سالم است یا نه و... هزاران چیز باید سر جای خودش باشد

فَيَتَنَبَّهُونَ بِأَنَّ اللَّهَ - تعالی - علماً ذاتياً إطلاقياً سابقاً على الأشياء. منه تنَزَّلَ الذِّكْرُ الحَكِيمُ و الكتاب المبين. فإذا نَزَلَ لَاقِيعٌ فِي دَارِ الوجودِ موجود من الموجودات - حتى الأفعال الصادرة عن العباد من كمال قدرتهم و تمام إختيارهم - إلا و هو مكتوب في الكتاب المبين، و قد أحصاه الله في أمامه المبين. (هناك: ۱۶۳-۱۶۴)

۱. مصباح المتهجد ۲: ۸۴۹. «... وَ كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبُ عَلَيَّ مِنْ وَرَائِهِمْ وَ الشَّاهِدُ لِمَا خَفِيَ عَنْهُمْ وَ بِرَحْمَتِكَ أَخْفَيْتَهُ وَ بِفَضْلِكَ سَتَرْتَهُ...»

تا من بتوانم فردا همراه شما به مسافرت بیایم. بسیاری از پرسش و پاسخ‌های ما بر اساس تجربه است. مثلاً شما از من می‌پرسید: «آیا فردا ساعت هفده الی هجده برای گفتگوی علمی تشریف می‌آورید؟» من با توجه به وضعیت الآن خودم به شما وعده می‌دهم. عیبی هم ندارد، عقلایی هم است. اما باید بدانم که کار به دست دیگری است. خداوند باید هزاران آلف و الوف را فراهم کند تا من بتوانم قدم از قدم بردارم. به ما فرموده‌اند که بعد از نماز، سجده شکر کنید؛ زیرا بیشتر مردم کره زمین نه توانایی نماز را دارند و نه توفیق آن را. این شماست که به لطف خدا قدرت و توفیق نماز خواندن را پیدا کرده‌اید. به خواست خدا، در بحث «استطاعت حین الفعل» مجدداً به این بحث خواهیم پرداخت.

اذن و رضای الهی

اذن و رضای الهی در افعال اختیاری ما - اعم از حسنات و سیئات - به چه معنایی است؟ هر فعلی که مطابق با امر و نهی خداوند باشد، مرضی خداوند نیز هست. اگر خارجاً واقع شد، اذن می‌شود. بنابراین، در عبادات، هم رضا هست و هم اذن. اما در معاصی، فقط اذن است و دیگر رضا در کار نیست. روایت هم می‌فرماید: «وَلَا يَكُونُونَ آخِذِينَ وَلَا تَارِكِينَ إِلَّا بِإِذْنِهِ». هر کاری که انسان می‌کند، به اذن خداست؛ هم اطاعت و هم عصیان هر دو به اذن خداوند^۱. لذا، اذن مساوی رضا نیست. خداوند اذن داده که مشرکین شرک بورزند، اما راضی نیست: «وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ»^۲ اذن داده که این‌ها کافر باشند، اما راضی به کفر آن‌ها نیست.

معنای «سرّ قدر»

خداوند برای هر کسی یک سری تقدیراتی دارد:

یکی را داده‌ای صد ناز و نعمت	یکی را قرص نان آغشته در خون
هر بلایی کز آسمان فرود آید	گرچه بر دیگری قضا باشد

۱. الاحتجاج ۲: ۳۸۷؛ التوحید: ۳۴۹.

۲. الزمر: ۷.

به زمین نارسیده می‌پرسد خانه انوری کجا باشد چرا این کار را کرده است؟ چرا برای یکی خیرات را تقدیر کرده و برای آن یکی شرور را تقدیر کرده است؟ یک عمر طولانی، یک عمر کوتاه؛ یکی سلامتی، یکی بیماری؛ یکی زیبایی، یکی زشتی و.... چرا یک نفر می‌تواند سالی سه بار مکه برود، دیگری در تمام عمر یک بار هم مستطیع نمی‌شود؟ همه این اسرار دست خداست. راهی برای فهم این اسرار نیست، ولی این طور هم نیست که ما به طور کلی بگوییم که محال است سرّ قدر فهمیده می‌شود. اگر خدا بخواهد می‌فهماند ولی فهم بشر به فعل او راهی ندارد. جز به تعریف خدا قابل فهم نیست؛ قابل تعقل نیست؛ با تفکر و حساب و کتاب عادی نمی‌توان آن را فهمید.

حضرت امام باقر علیه السلام در روایتی فرموده‌اند که سرّی را خداوند به جبرئیل گفته، جبرئیل به پیغمبر صلی الله علیه و آله گفته، پیغمبر صلی الله علیه و آله هم به ما گفتند، ما هم با شما گفتیم و شما آن سرّ را در کوچه و بازار فاش کردید! یک سرّی از مطالب خیلی مهم، در حرف‌ها آمده و فاش هم شده است! اما سرّ قدر از آن‌ها نیست.

چرا محمد حنفیه سعادت شهادت در رکاب امام حسین علیه السلام را نداشت؟ ولی حر و وهب آمدند و شهید شدند؟ بعدها، امام صادق و امام باقر و امام زمان علیهم السلام بیایند و به اینها سلام بدهند. کسی نیست که بگوید این تقدیرات و این مسایل سرّش چیست. ندانستن این سرّ، خودش امتحان است. آیا من وقتی این اختلاف تقدیرها را می‌بینم، پی به حکمت خدا می‌برم یا خدا را ظالم می‌دانم؟ آیا من این تبعیض‌ها را حاکی از حکمت خدا می‌دانم یا اینکه به خدا اتهام ظلم می‌زنم؟ بسیاری از مردم از این امتحان سرافکنده بیرون می‌آیند. اگر ما سرّ قدر را می‌دانستیم که خیلی با خدا رفیق بودیم! چه خوب شد خدا به من فلان نعمت را نداد، به آن یکی فلان نعمت را نداد و.... هنر این است که ندانسته تصدیق کنیم. امتحان بودن این قضیه به این است. اگر هر بلایی سر

۱. الغیبة (نعمانی): ۳۷. عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ علیه السلام يَقُولُ: «سِرُّ أَسْرَةِ اللَّهِ إِلَى جَبْرَائِيلَ وَأَسْرَةِ جَبْرَائِيلَ إِلَى مُحَمَّدٍ وَأَسْرَةُ مُحَمَّدٍ إِلَى عَلِيٍّ وَأَسْرَةُ عَلِيٍّ إِلَى مَنْ شَاءَ اللَّهُ، وَاحِدًا بَعْدَ وَاحِدٍ، وَأَنْتُمْ تَتَكَلَّمُونَ بِهِ فِي الطَّرِيقِ.»

من بیاید، بگویم: «خدا را شکر»، «حتماً خیری در آن بوده است» و... واقعاً ایمان داشته باشم که خدا خیر مرا می‌خواسته، صلاح مرا می‌خواسته است و خداوند حدّ اقل برای من - که مؤمن‌ام و شیعه‌امیرالمؤمنین (علیه السلام) هستم - جز خیر نمی‌خواهد.

آنچه از من خواسته شده، ایمان به غیب است. ایمان به خدا، ایمان به آخرت، ایمان به نبوت و امامت همه‌اش ایمان به غیب است. این نکته‌ای است که مرحوم استاد در مناظرشان فرموده‌اند. نبوت و امامت مربوط به روح نبی و امام است که از چشم ما پنهان است. او می‌گوید که به من وحی شد، ما که نمی‌بینیم! ایمان به سرّ قدر نیز ایمان به غیب است. وجه امتحان بودنش نیز همین مخفی بودنش است. اگر آشکار بود که امتحان نبود.

تبیین برخی تعابیر دشوار روایی

یکم: أَمَرَ اللَّهُ وَلَمْ يَشَأْ وَلَمْ يَأْمُرْ

این عبارت در کتاب کافی، کتاب التوحید، باب المشیة و الإرادة آمده است. امام صادق (علیه السلام) می‌فرمایند:

«أَمَرَ اللَّهُ وَلَمْ يَشَأْ وَلَمْ يَأْمُرْ. أَمَرَ إِبْلِيسَ أَنْ يَسْجُدَ لِآدَمَ وَشَاءَ أَنْ لَا يَسْجُدَ، وَلَوْ شَاءَ لَسَجَدَ؛ وَنَهَى آدَمَ عَنْ أَكْلِ الشَّجَرَةِ وَشَاءَ أَنْ يَأْكُلَ مِنْهَا؛ وَلَوْ لَمْ يَشَأْ لَمْ يَأْكُلْ.»^۱

گاهی خدا امر می‌کند، ولی مشیت نمی‌نماید و گاهی مشیت می‌کند، ولی امر نمی‌نماید. ابلیس را امر کرد که به آدم سجده کند و نخواست که سجده کند و اگر می‌خواست [سجده کند]، سجده می‌کرد؛ و آدم را از خوردن از آن درخت نهی کرد و خواست که از آن بخورد؛ و اگر نمی‌خواست، [آدم از آن درخت] نمی‌خورد.»

این روایت از روایات مشکلی است که نیاز به توضیح دارد. در اینجا بحث بر سر مشیت خداوند در افعال انسان است. از طرفی، نمی‌توان مشیت را به معنای امر و نهی گرفت، زیرا به روشنی در این روایت میان مشیت و امر خداوند تفکیک شده است. معنای صحیح روایت با توجه به اینکه مشیت همان کتب علمی است، این خواهد شد:

«گاهی خدا امر می‌کند، ولی مشیت نمی‌نماید [یعنی در لوح محفوظ ننوشته است که فلان فرد به حریت خود امر خدا را امتثال خواهد کرد]. و گاهی مشیت می‌کند [یعنی در لوح محفوظ ننوشته است که فلان فرد به حریت خود چنین کاری را انجام خواهد داد.]، ولی امر به آن ننموده است. ابلیس را امر کرد که به آدم سجده کند و نخواست که سجده نکند [یعنی در لوح محفوظ ننوشته بود که ابلیس به حریت خود سجده خواهد کرد] و اگر می‌خواست [سجده کند، یعنی اگر در لوح محفوظ ننوشته شده بود که ابلیس به حریت خود سجده خواهد کرد،] سجده می‌کرد [زیرا لوح محفوظ با آنچه اتفاق می‌افتد، تطابق کامل دارد.؛ و آدم را از خوردن از آن درخت نهی کرد و خواست که از آن بخورد [یعنی در لوح محفوظ ننوشته بود که جناب آدم علیه السلام به حریت خود از آن شجره خواهد خورد]؛ و اگر نمی‌خواست، [یعنی اگر در لوح محفوظ ننوشته شده بود که حضرت آدم علیه السلام از آن درخت نخواهد خورد، آدم از آن درخت نمی‌خورد.].»

مصدق عبارت ابتدایی این حدیث: «أَمَرَ اللَّهُ وَلَمْ يَشَأْ وَشَاءَ وَلَمْ يَأْمُرْ» منحصر به این دو ماجرا نیست. تمام ترک واجبات مصداق «أَمَرَ اللَّهُ وَلَمْ يَشَأْ» است. تمام کارهایی که ما انجام می‌دهیم و مصداق واجب یا مستحب نیست، یعنی محرمات، مکروهات و مباحات مصداق «شَاءَ وَلَمْ يَأْمُرْ» است. البته «لَمْ يَأْمُرْ» را دو جور می‌توان تبیین کرد. می‌توان به قرینه ادامه روایت که می‌فرماید: «نَهَى آدَمَ عَنْ أَكْلِ الشَّجَرَةِ»، «لَمْ يَأْمُرْ» را به معنای «نَهَى» هم گرفت.

به همین جهت، دو عبارت «شَاءَ أَنْ لَا يَسْجُدَ، وَلَوْ شَاءَ لَسَجَدَ» و «شَاءَ أَنْ يَأْكُلَ مِنْهَا، وَلَوْ لَمْ يَشَأْ لَمْ يَأْكُلْ» که موهم جبر است، دیگر معنای جبری نخواهد بود، زیرا علم خدا علّت انجام فعل ما نیست.^۱

۱. «فهو تعالى أمر بالموافقة ولم يشأ، ونهى عن المخالفة وشاء. وهذا هو المراد من الرواية الواردة في نهى آدم عن أكل الشجرة مع أنه شأه؛ أي: أوجده بالتعین العلمي. وأمر إبليس بالسجود ولم يشأ؛ أي: لم يوجد بالتعین العلمي. حيث علم بالعلم الذاتي أن آدم يأكلها بسوء اختياره وإبليس لا يسجد بسوء اختياره، فكتب كتاباً سابقاً على وجود آدم وإبليس مطابقاً لما يعلن بسوء اختيارهما. وهذا هو السبيل في جميع

سؤال دانشجو: اگر خدا می دانست که شیطان سجده نمی کند و حضرت آدم علیه السلام از آن درخت خواهد خورد، پس چرا به شیطان امر کرد و حضرت آدم علیه السلام را نهی کرد؟

پاسخ استاد: زیرا اتمام حجت شود:

﴿الْم * أَحْسِبَ النَّاسُ أَنْ يَتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْقَتُونَ * وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ﴾^۱
 ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾^۲

اساساً امتحان بندگی به این است. باید آشکار شود که چه کسی مطیع و چه کسی عاصی است؟ با اینکه خداوند شیطان را امر کرد و او سجده نکرده، او از خدا طلبکار است؛ وای به حال اینکه خدا امر نمی کرد. خداوند امر و نهی می کند و آشکارا اعلام می کند که این کار مورد رضای من و آن کار باعث سخط من است. اگر کسی خواست اطاعت کند، کمکش می کند، اگر کسی خواست عصیان کند، رهایش می کند (خذلان). تا همه چیز صاف و آشکار باشد.

دوم: مشیة یشاء و مشیة لا یشاء

امام رضا علیه السلام می فرماید:

الروایات المتشابهة الواردة في هذا الباب. فاشكر الله تعالى على ما أعطاك..» (هناك: ۱۶۵)
 «فإن مراده عليه السلام أن الله - تعالى - أمر إبليس بالسجود لآدم وحيث إنه تعالى كان عالماً بعلمه الإطلاقي أن هذا الملعون يخالف الله و يعصيه و يتمرد عن أمره و لا يسجد آدم بسوء إختياره و شقاوته، كتب في الكتاب المبين صورة علمية عدم سجدة هذا الملعون. و لو كان هو - تعالى - قد كتب سجده لكان الملعون ساجداً للأجل عليّة الكتابة للسجدة، بل لأجل أنه تعالى لا يكتب إلا ما يطابق الخارج. و هكذا نهى آدم - على نبينا و آله و عليه السلام - عن أكل الشجرة نهياً تشرعياً، مع أنه تعالى بعلمه الذاتي كان عالماً بأنه على نبينا و آله و عليه السلام يأكل منها بسوء إختياره، فكتب ما يطابق الوقوع الخارجي. و لو كان هو - تعالى - قد كتب صورة عدم الأكل، لما كان الأكل واقعاً في الخارج، لأجل عليّة الكتابة لعدم الأكل، بل لأجل أنه تعالى لا يكتب إلا ما يقع في الخارج عن العباد بسوء إختيارهم.» (هناك: ۲۵۲)

۱. العنكبوت: ۱-۳.

۲. الأنفال: ۴۲.

«لَهُ مَشِيتَانِ: مَشِيتَةٌ يَشَاءُ وَ مَشِيتَةٌ لَا يَشَاءُ. يَنْهَى وَ هُوَ مَا يَشَاءُ وَ يَأْمُرُ وَ هُوَ لَا يَشَاءُ.»^۱

قبل از اینکه به معنای روایت بپردازیم، باید بگوییم که فعل ما نسبت به امر و نهی الهی چهار حالت دارد:

(۱) خداوند امر کرده است و ما امتثال می‌کنیم. این حالت، «مَشِيتَةٌ يَشَاءُ» است، زیرا اوّلًا خدا امر کرده است (مَشِيتَةٌ) و ثانیاً در لوح محفوظ نوشته است که بنده امر خدا را امتثال می‌کنم (يَشَاءُ).

(۲) خداوند امر کرده است و ما امتثال نمی‌کنیم. این حالت، «مَشِيتَةٌ لَا يَشَاءُ» است، زیرا اوّلًا خدا امر کرده است (مَشِيتَةٌ) و ثانیاً در لوح محفوظ نوشته نشده است که بنده امر خدا را امتثال می‌کنم (لا يَشَاءُ).

(۳) خداوند نهی کرده است و ما امتثال می‌کنیم. این حالت، «مَشِيتَةٌ لَا يَشَاءُ» است، زیرا اوّلًا خدا نهی کرده است (مَشِيتَةٌ) و ثانیاً در لوح محفوظ نوشته نشده است که بنده آن کار منهيّ عنه را انجام می‌کنم (لا يَشَاءُ).

(۴) خداوند نهی کرده است و ما عصیان می‌کنیم. این حالت، «مَشِيتَةٌ يَشَاءُ» است، زیرا اوّلًا خدا امر کرده است (مَشِيتَةٌ) و ثانیاً در لوح محفوظ نوشته است که بنده آن کار خطا را انجام خواهیم داد (يَشَاءُ).

پس به طور خلاصه‌تر، این چهار حالت را می‌توان در چنین جدولی دسته‌بندی کرد:

ردیف	نسبت فعل و ترک ما با امر و نهی الهی	عبارت متناظر	معنای «مَشِيتَةٌ»	معنای «يَشَاءُ/ لَا يَشَاءُ»
۱	امتثال امر الهی	مَشِيتَةٌ يَشَاءُ	امر الهی	کتاب فعل مأمور به
۲	ترک امر الهی	مَشِيتَةٌ لَا يَشَاءُ	امر الهی	عدم کتب فعل مأمور به
۳	پیروی از نهی الهی	مَشِيتَةٌ لَا يَشَاءُ	نهی الهی	عدم کتب فعل منهيّ عنه
۴	عصیان از نهی الهی	مَشِيتَةٌ يَشَاءُ	نهی الهی	کتب فعل منهيّ عنه

عرض بنده این است که مورد (۱) و (۳) اساساً محل بحث نیست. وقتی شما ادامه

۱. فقه الرضا (علیه السلام): ۴۱۰؛ بحار الأنوار ۵: ۱۲۴.

روایت را می بینید، حضرت می فرمایند: «شَاءَ الْمَعْصِيَةِ يَغْنِي عِلْمَ مِنْ عِبَادِهِ الْمَعْصِيَةِ وَ لَمْ يَأْمُرُهُمْ بِهَا. فَهَذَا مِنْ عَدْلِ اللَّهِ تَعَالَى فِي عِبَادِهِ جَلَّ جَلَالُهُ وَ عَظُمَ شَأْنُهُ.»^۱ یعنی بحث بر سر این است که وقتی ما واجبی را ترک می کنیم یا حرامی را مرتکب می شویم، آیا استحقاق عقاب داریم یا نه؟ اصلاً دعوا بر سر استحقاق عقاب است! وگرنه بهشت بردن که نیازی به این بحث ها ندارد! خدا از سر فضلش می تواند همه را به بهشت ببرد! تمام این بحث هایی که بر سر جبر و اختیار است، برای نشان دادن آن است که فرد معاقب، واقعاً مستحق عقاب بوده است. لذا، آنچه مدّ نظر است، ردیف (۲) و (۴) است، یعنی جایی که انسان واجبی را ترک (مورد ۲) یا حرامی را مرتکب می شود (مورد ۴). بنابراین،

مشیه یشاء: خداوند نهی کرده است (مشیه) و ما عصیان می کنیم و عصیان ما در لوح محفوظ نوشته شده است (یشاء).

مشیه لا یشاء: خداوند امر کرده است (مشیه) و ما اتیان نمی کنیم و اتیان ما در لوح محفوظ نوشته نشده است (لا یشاء).^۲

سؤال دانشجو: این روایت را یک جور دیگر هم می توان معنا کرد: «مشیه» به معنای کتب علمی باشد و «شَاء» و «لا یشاء» به معنای «مطلوبیت» و عدم «مطلوبیت» باشد. یعنی کارهایی که خداوند در لوح محفوظ نوشته است، دو حالت دارند: یا خداوند از

۱. فقه الرضا (ع): ۴۱۱.

۲. «فإذن قولهم بأنّ الله مشيئتين: مشيئة يشاء، أي: شيء يوجد بالوجود العلمي والتعین التوري العلمي في الذكر الحكيم الأول الذي هو سابق على سائر الوجودات و مقدّم عليها، و مشيئة لا يشاء، أي: شيء لا يوجد بالوجود العلمي والتعین العلمي.» (هناك: ۱۶۳)
«و أمّا قوله: «له مشيئتان: مشيئة يشاء و مشيئة لا يشاء» فقد ظهر معناه سابقاً، بأنّ المراد أنّ من الأمور أمور يوجدّها الله بالتعین العلمي لمكان علمه السابق الإطلاقي بوقوعه عن العبد بكمال القدرة و الإختيار، فيشأؤه؛ أي: يوجدّه بالتعین العلمي طبقاً لما يقع في الخارج، مع أنّه من مبغوضاته التي ينهى عنه؛ و من الأمور أمور لا يوجدّها الله بالتعین العلمي لمكان علمه الإطلاقي بعدم وقوعه عن العبد لسوء إختياره و فلا يشأؤه؛ أي: لا يوجدّه مع أنّه من محبوباته التي يأمر به.» (هناك: ۲۵۳)

بنده خواسته است که این را انجام بدهد، یا نخواسته است.

پاسخ استاد: این تبیین شما با مبانی روایات می سازد، ولی با سیاق روایت سازگار نیست. عرض شد که این روایات درصدد این اند که مشکلاتی را حل کنند. این نکته شما چه مشکلی را حل می کند؟ معلوم است که برخی از کارهایی که ما انجام می دهیم، مطابق اوامر و نواهی خداوند است و برخی از آنها مطابق نیست. **ثُمَّ مَاذَا؟!**

سوم: اراده (مشیت) حتم، اراده (مشیت) عزم و اراده اختیار

این تعابیر در چند روایت آمده است:

[۱]: **عَنِ الْفَتْحِ بْنِ يَزِيدَ الْجَوْجَانِيِّ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ عليه السلام قَالَ: «إِنَّ لِلَّهِ إِرَادَتَيْنِ وَمَشِيئَتَيْنِ إِرَادَةً حَتْمٍ وَإِرَادَةً عَزْمٍ. يَنْهَى وَهُوَ يَشَاءُ وَيَأْمُرُ وَهُوَ لَا يَشَاءُ. أَوْ مَا رَأَيْتَ أَنَّهُ نَهَى آدَمَ وَزَوْجَتَهُ أَنْ يَأْكُلَا مِنَ الشَّجَرَةِ وَشَاءَ ذَلِكَ؟ وَلَوْ لَمْ يَشَأْ أَنْ يَأْكُلَا لَمَا غَلَبَتْ مَشِيئَتُهُمَا مَشِيئَةَ اللَّهِ تَعَالَى. وَأَمَرَ إِبْرَاهِيمَ أَنْ يَذْبَحَ إِسْحَاقَ وَلَمْ يَشَأْ أَنْ يَذْبَحَهُ وَلَوْ شَاءَ لَمَا غَلَبَتْ مَشِيئَةُ إِبْرَاهِيمَ مَشِيئَةَ اللَّهِ تَعَالَى.»**

در این روایت، «مشیت و اراده حتم» یعنی آنچه در لوح محفوظ نوشته شده است و آنچه در علم فعلی خداوند آمده است، تخلف بردار نیست و حتماً اتفاق خواهد افتاد. «مشیت و اراده عزم» نیز به معنای امر و نهی خداوند است. لذا، «شَاءَ ذَلِكَ» یعنی نوشته بود که آدم و حوا عليهما السلام از آن شجره خواهند خورد. اگر در آنجا نوشته بود، قطعاً نمی خوردند، زیرا محتوای لوح محفوظ تخلف بردار نیست. همچنین «لَمْ يَشَأْ أَنْ يَذْبَحَهُ» یعنی نوشته بود که حضرت ابراهیم عليه السلام جناب اسحاق یا جناب اسماعیل را ذبح خواهد کرد.

درباره «مشیت حتم و عزم» دو تفسیر گفته اند. یکی اینکه مشیت حتم به مشیت تکوینی و مشیت عزم به مشیت تشریعی (امر و نهی) بازگردد، یکی اینکه مشیت حتم به

معنای مشیت بداء پذیر و مشیت عزم به معنای بداء ناپذیر است.^۱

در روایت دیگری، تعبیر «اراده حتم و اراده اختیار» آمده است:

[۲]: «إِنَّ اللَّهَ لَمْ يُجِبْ أَحَدًا عَلَى مَعْصِيَتِهِ وَلَا أَرَادَ إِرَادَةَ حَتْمٍ الْكُفْرَ مِنْ أَحَدٍ، وَلَكِنْ حِينَ كَفَرَ كَانَ فِي إِرَادَةِ اللَّهِ أَنْ يَكْفُرَ وَهُمْ فِي إِرَادَةِ اللَّهِ وَفِي عِلْمِهِ أَنْ لَا يَصِيرُوا إِلَى شَيْءٍ مِنَ الْخَيْرِ.»

قُلْتُ: «أَرَادَ مِنْهُمْ أَنْ يَكْفُرُوا؟»

قَالَ: «لَيْسَ هَكَذَا أَقُولُ، وَلَكِنِّي أَقُولُ: عَلِمَ أَنَّهُمْ سَيَكْفُرُونَ، فَأَرَادَ الْكُفْرَ لِعِلْمِهِ فِيهِمْ وَلَيْسَتْ هِيَ إِرَادَةُ حَتْمٍ إِنَّمَا هِيَ إِرَادَةُ اخْتِيَارٍ.»^۲

در اینجا، اراده حتم ظاهراً به معنای اراده تکوینی خداست و اراده اختیار به معنای اراده تشریعی، یعنی کتب علمی افعال اختیاری. اراده حتم یعنی اینکه خدا می خواهد که زمین و آسمان را خلق کند و ان کار را انجام می دهد. اما متعلق اراده اختیار، افعال اختیار انسان است.^۳

۱. «وَأَمَّا مَا وَرَدَ مِنْ أَنَّ اللَّهَ -تعالى- إِرَادَتَيْنِ وَمَشِيتَيْنِ؛ مَشِيتَةً حَتْمٌ وَمَشِيتَةً عَزْمٌ إِلَى آخِرِ الْخَبَرِ: فَالظَّاهِرُ أَنَّ مَرْجِعَهُ إِلَى الْأُمُورِ الْبَدَائِيَّةِ وَالْأُمُورِ الَّتِي لِابْدَاءٍ لَهُ تَعَالَى فِيهَا. فَالْمَشِيتَةُ الْحَتْمِيَّةُ هِيَ إِفَاضَةُ الْوُجُودِ الْعِلْمِيِّ عَلَى مَا لَا يَبْدُو فِيهِ طَبَقٌ مَا يَقَعُ، وَالْعَزْمِيَّةُ هِيَ إِفَاضَةُ طَبَقٍ مَا يَقَعُ مِنَ الْبَدَاءِ. فَإِنَّ قَوْلَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي ذِيلِ الزَّوَايَةِ بِأَنَّهُ يَخْطِئُ وَيَصِيبُ أَوْ لَا يَخْطِئُ، قَرِينَةٌ عَلَى مَا ذَكَرْنَا.» (هناك: ۱۶۵)

«وَالظَّاهِرُ أَنَّ الْحَتْمَ وَالْعَزْمَ هُنَا لَيْسَ الْمُرَادُ بِهِ الْحَتْمُ وَالْإِخْتِيَارُ الَّذِي مَرَّ فِي حَدِيثِ الْكَافِي الْمُرَوِّى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، بَلِ الْمُرَادُ بِهِ أَنَّ اللَّهَ يَوْجِدُ بِالتَّعَيَّنِ الْعِلْمِيِّ فِي مَقَامِ الْمَشِيتَةِ وَالْإِرَادَةِ أُمُوراً بَدَائِيَّةً جَعَلَ لِنَفْسِهِ الْمَقْدَسَةِ الْبَدَاءَ فِيهَا. وَهَذَا هُوَ إِرَادَةُ الْعَزْمِ الَّتِي تَخْطِئُ وَتَصِيبُ. إِذْ قَدْ يَعْلَمُ نَبِيِّهِ وَمَلَائِكَتُهُ مَا يَبْدُو لِدَاتِهِ الْمَقْدَسَةِ فَيَصِيبُ، وَقَدْ لَا يَعْلَمُهُ ذَلِكَ فَيَخْطِئُ. وَإِنَّ تَعَالَى يَوْجِدُ أَيْضاً بِالتَّعَيَّنِ الْعِلْمِيِّ أُمُوراً غَيْرَ بَدَائِيَّةٍ، وَهَذَا هُوَ إِرَادَةُ حَتْمٍ الَّتِي لَا تَخْطِئُ أَبَداً. إِذْ مَا يَكْتُبُهُ تَعَالَى فِي مَا إِذَا لَمْ يَجْعَلْ لِنَفْسِهِ الْبَدَاءَ فِيهِ، يَكُونُ مُطَابِقاً لِمَا يَقَعُ فِي الْخَارِجِ.» (هناك: ۲۰۳)

۲. الكافي: ۱: ۱۶۲.

۳. «ثُمَّ لَا يَخْفَى أَنَّ الْمُرَادَ بِإِرَادَةِ الْحَتْمِ فِي هَذِهِ الزَّوَايَةِ الشَّرِيفَةِ هِيَ إِرَادَةُ الْأَفْعَالِ الصَّادِرَةِ عَنْ ذَاتِهِ الْمَقْدَسَةِ، حَيْثُ إِنَّهَا حَتْمِيَّةٌ بِمَعْنَى عَدَمِ وَسَاطَةِ قُدْرَةِ الْبَشَرِ وَاخْتِيَارِهِمْ فِي مَا بَيْنَ إِرَادَةِ اللَّهِ وَ

چهارم: مشیت علم و مشیت امر

تعبیر دیگری که در روایت فقه الرضا علیه السلام آمده است، «مشیت علم و مشیت امر» است:

«لَأنَّ الْمَشِيَّةَ مَشِيَّةَ الْأَمْرِ وَ مَشِيَّةَ الْعِلْمِ.»^۱

مشیت علم همان علم فعلی خداست که نور حضرت خاتم النبیین صلی الله علیه و آله باشد و مشیت امر عبارت است از امر و نهی خدا که مصداق مشیت تشریعی است.

صدور الفعل. و أما المراد بإرادة الاختيار هي إرادة الأفعال الصادرة عن إختيار البشر، فمتى أوجد الله تعالى بالتعيين العلمي الأفعال التي تصدر من ذاته المقدسة، فقد أَرادها بإرادة الحتم، و متى أوجد الأفعال التي تصدر عن إختيار البشر، فقد أَرادها بإرادة الإختيار؛ أي: أوجد بالتعيين العلمي صورة هذا الشيء الصادر عن قدرة العبد و باختياره. فإذا، ظهر معنى هذه الرواية الشريفة من صدرها إلى ذيلها، فإن قوله عليه السلام: «ولا أراد إرادة حتم» معناه أنه أوجد بالتعيين العلمي أن الكفر إنما هو يصدر من المكلف بسوء إختياره و قدرته. و قوله عليه السلام: «و لكن حين كفر كان في إرادة الله» الخ، معناه أنه -تعالى- بعلمه الإطلاقي عِلِمَ كفره بسوء إختياره، فكتب في صدر حبيبه الصادر الأول كُفَرَ هذا الكافر. و قوله عليه السلام: «و هم في إرادة و في علمه أن لا يصيروا» الخ، معناه أن الله تعالى أوجد في المشية و التعيين العلمي صورة عدم صيرورتهم إلى شيء من الخير بسوء إختيارهم. و من الواضح مطابقة ما كتب لما يقع و عدم مخالفته له. قوله عليه السلام: «و لكتني أقول: علم أنهم سيكفرون» الخ؛ أي: علم بعلمه الذاتي الإطلاقي أنهم سيكفرون بسوء إختيارهم، فأراد الكفر؛ أي: أوجده في التعيين العلمي لعلمه تعالى فيهم، أي: لعلمه الذاتي الإطلاقي.» (هناك: ۲۰۱)

البته تفسیر دیگری نیز برای این روایت آمده است: «و يظهر من رواية الكافي معنى آخر أدق و ألطف لإستعداد الراوي و تحمله، و هو مشيئة و إرادة إختيار العبد لا فعله الإختياري. و إجماله أنه بعد ما كان تمكين الحق و إقداره عبده بآلاف ألوف من أفعاله، و هذه الأفعال عين تقدير الأفعال البشرية، فهذه الأفعال لا بد و أن تكون من المشيئة و الإرادة لهذه الأفعال التي عين تمكين العبد في أفعاله الإختيارية. فكما أن نفس هذه الأفعال الإلهية بعينها عين تقديره للأفعال البشرية، لأنها هندسة القدرة بحدّ خاص، فهي هندسة الأفعال الصادرة عن القدرة بالحقيقة بمشيئته و إرادته لأفعاله التي عين تمكين العبد و تعيّناتها العلمية و تقديراتها بمقادير خاصّة عين المشيئة و الإرادة للتمكين. فهي عين المشيئة و الإرادة لإختيار العبد و قدرته، فهي مشيئة الإختيار و إرادته، و هذا معنى رواية الكافي: «و ليست هي إرادة حتم إنما هي إرادة إختيار» الخبر.» (هناك: ۲۰۴)

پنجم: «یا داود، تُرید و أُرید...»

امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرمودند:

«أَوْحَى اللَّهُ -عَزَّ وَجَلَّ- إِلَى دَاوُدَ: يَا دَاوُدُ، تُرِيدُ وَ أُرِيدُ؛ وَلَا يَكُونُ إِلَّا مَا أُرِيدُ. إِنْ أَسْلَمْتَ مَا أُرِيدُ أَعْطَيْتُكَ مَا تُرِيدُ وَإِنْ لَمْ تُسَلِّمْ لِمَا أُرِيدُ أَتَعَبْتُكَ فِيمَا تُرِيدُ؛ ثُمَّ لَا يَكُونُ إِلَّا مَا أُرِيدُ.»

این روایت اساساً مربوط به تکوینیات است. مثلاً، «ای داوود، تو بچه می خواهی. من نمی خواهم به تو بچه بدهم.» در نهایت، نتیجه کار چه می شود؟ خداوند بچه نمی دهد و جناب داوود (علیه السلام) صاحب اولاد نمی شود. من مدت ها است «خدا خدا می کنم» که خدا فلان کار را برای من بکند، ولی خدا این کار را نمی کند. باید بگویم: «حتماً صلاح من نیست. خدا حکیم است، آقا است و...» حال، اگر من خودم را ناراحت نکردم و تسلیم شدم و گفتم: «خدایا، هر چه تو بگویی باشد.» خدا برای من آن نعمت را فراهم می کند. با خواست خدا نمی شود جنگید. خلاصه اینکه: این روایت به تکوینیات و مقدرات فعل من بازمی گردد، نه خود فعل من.

اینکه ما این روایت را تفسیر جبری کنیم، در نهایت سخافت است، زیرا نص صریح روایت می فرماید: «تُرید.» ای داوود! تو اراده داری، تو چیزی را می خواهی. این روایت نه تنها نافی اختیار نیست، بلکه مثبت اختیار است.

گفتارششم: نفوذ علم بلا معلوم الهی در افعال انسان

مراد از «علم بلا معلوم»

فلاسفه علم را به حضوری و حصولی تقسیم می‌کنند. در هر دو حالت، معتقدند که بایستی یک معلوم موجودی باشد تا ما به او علم پیدا کنیم. در حوزه علم حصولی هم «تصدیق بلا تصوّر» را روا نمی‌دانند، یعنی معتقدند ما تنها چیزهایی را می‌توانیم تصدیق کنیم که از آنها تصوّری در ذهنمان داشته باشیم. در مقابل، ما اولاً فائِل به تصدیق بلا تصوّر هستیم و آن را محال نمی‌دانیم و معتقدیم که شما در موارد بسیار زیادی چیزهایی را تصدیق می‌کنید که تصوّری از آنها ندارید. گاهی علم بلا معلوم را به این معنا گفته‌اند^۱ که البته اینجا مراد ما نیست.

وقتی ما درباره انسان از «علم بلا معلوم» سخن می‌گوییم، یعنی انسان می‌تواند به چیزهایی علم داشته باشد که اینها وجود عینی خارجی ندارند. مثلاً وقتی شما کاری را انجام می‌دهید، نسبت به آن علم دارید، در حالی که هنوز آن را ایجاد نکرده‌اید. علم

۱. «فبعد إدراك فقرها و مصنوعيّتها بالتصديق المركّب يدرك بالتصديق البسيط أن لها صانعاً واحداً عالماً قيوماً قادراً مريداً حكيماً عظيماً إلى غير ذلك من الكمالات. وليس مع هذا التصديق تصوّر؛ فهذا هو العلم من غير معلوم و التصديق من غير التصور. و هذا التصديق عين الوله و الحيرة في وجوده و وحدانيته و قيوميته و علمه و قدرته.» (ختام الأصول: ۱۸-۱۹) «و الإصرار على كون التصديق به بسيطاً إنّما هو لأجل التنبيه على أنّه لا يدرك و أنّه محجوب محتجب و أنّ الإدراك ولهي تحيّر و تصديق بلا تصور.» (همان: ۲۴)

انسان به افعال خودش پیش از انجام فعل است. شما عالمانه کار انجام می‌دهید، در حالی که هنوز فعلی در کار نیست. این علم قبل از مشیت و اراده است. گفتیم که مشیت را «ابتداء الفعل» گفته‌اند. اما قبل از مشیت، شما علم بلا معلوم به فعلتان دارید. پس علم هست، ولی معلومی نیست. هیچ‌گونه تعین و کینونتی ندارد. آن معلوم، معدوم است و این شما باید که آن را ایجاد می‌کنید. ایجاد شما هم چیزی جز همان توجه نیست، زیرا توجه را همان تملیک وجود دانسته‌اند. پس شما در انجام فعل، یک ماهیت معدوم را موجود می‌کنید و همین ایجاد است که مسؤولیت شما را سنگین می‌کند. یعنی ماهیت قتل معدوم بوده و شما ایجادش کرده‌اید و به همین جهت، همه مسؤولیتش با شماست.

این فعل در ذات شما هیچ‌گونه تقرّری ندارد. در نتیجه، قبل از فعل، ماهیت مقدور معلوم شماست، ولی هیچ‌گونه وجودی، علمی یا عینی در ذات شما ندارد. معدوم است. پس می‌شود عالم بود و کاری را عالمانه انجام داد، ولی آن ماهیت مقدور معلوم، هیچ‌گونه وجود و تقرّر و تحقیقی نداشته باشد، چه خارج از ذات و چه در داخل ذات.

این مطلب را چرا گفته‌اند؟ آیا خواستند علم و ذات و فاعلیت خدا را برای ما توضیح دهند؟ مسلماً این طور نیست. مرحوم میرزا خواسته‌اند بگویند: «مرتبه آنچه آقایان فلاسفه و عرفا درباره فاعلیت خدا می‌گویند از فاعلیت انسان هم پایین‌تر است. بلکه اصلاً فاعلیت نیست.» ایشان می‌خواهد بگوید: «آنچه شما درباره خدا می‌گویید - اگر بشود اسم آن را فاعلیت گذاشت - امتیازش ۷۰ است، در حالی که امتیاز فاعلیت من انسان مخلوق ضعیف، ۱۰۰ است.» یعنی انسان معارفی از خدای فلسفی و عرفانی بالاتر است. فلاسفه و عرفا درباره فاعلیت خدا چه می‌گویند؟ فلاسفه معتقدند که خدا وقتی چیزی را خلق می‌کند، عالمانه خلق می‌کند. از طرفی، مخلوقی که در کار نیست؛ هنوز خلق نشده است؛ تازه قرار است که خلق بشود! پس از کجا به آن مخلوق معدوم علم دارد؟ علم بلا معلوم که در فلسفه معنا ندارد. آنها بر این باورند که باید چیزی باشد که ما به آن

علم پیدا کنیم؛ یا به خود آن باید علم پیدا کنیم (علم حضوری) یا به صورت آن (علم حصولی). وقتی مخلوقی نیست، نه علم حضوری معنا دارد - چون چیزی نیست - و نه علم حصولی، چون چیزی نیست که صورت داشته باشد.

راه حل ملاصدرا این است: مگر خداوند مرتبه عالیه وجود نیست؟ مگر خدا در مرتبه بی نهایت وجود نیست؟ پس خداوند واجد تمام مراتب پایین تر است. «چون که صد آمد نود هم پیش ماست» چون خدا در مرتبه ۱۰۰ است و به ذات خودش علم دارد، پس به ۱ علم دارد، به ۲ علم دارد و... این راه حل فلاسفه است. کنه مطلب این است که خدا به مخلوقش علم ندارد، بلکه به خودش علم دارد. آخر سر هم علم به مخلوق توجیه نمی شود.

عرفا راه دیگری را پیموده اند. آنها قایل به اعیان ثابتۀ مستحق ذات شده اند. این اعتقاد عرفا باعث شده است تا صمدیت خداوند متعال را منکر شوند. چرا آنها قایل به چنین چیزی شده اند؟ زیرا علم بلا معلوم را منکر شده اند. در واقع، علم بلا معلوم راهی است برای مبارزه با اعتقاد فلاسفه و عرفا، اعتقاداتی که اصول مسلمۀ اسلام و تشیع را منکر شده است.

مرحوم میرزا خواسته اند بگویند که اساساً فلاسفه و عرفا معنای فاعلیت را نفهمیده اند. فلاسفه که عملاً گفته اند خدا به مخلوقات علم ندارد؛ و به اعتبار اینکه به خودش علم دارد، به مخلوقات هم علم دارد. عرفا هم که می گویند که خداوند اعیان ثابتۀ را از درون خودش بیرون می ریزد. اینها که فاعلیت نیست. فاعلیت عبارت است از اینکه: شما یک سری ماهیت معدومه را موجود کنید. شما موجود کنید، نه اینکه یک تقرری داشته باشد و شما آن را بیرون بریزید. اینکه فاعلیت نشد! فاعلیت یعنی اینکه شما یک سری ماهیت معدومه را موجود کنید. حال، رابطه شما با آن ماهیت معدومه چگونه است؟ به علم و قدرت. آن ماهیات به وسیله علم و قدرت به چنگ شما می آیند. خداوند شما را واجد علم و قدرت می کند و شما غنی بالغیر می شوید. یعنی چه که غنی می شوید؟

یعنی اینکه نیازی ندارید ماهیت را از یک جای دیگر بیاورید. ماهیت نزد شماست؛ در چنگ شماست؛ این احاطه هم به برکت علم و قدرت برای شما حاصل شده است. در عین حال، آن ماهیت معلوم و مقدور، تقرّری هم ندارد. شما باید که به او تقرّر می دهید، موجودش می کنید، به آن تملیک وجود می کنید.

گاهی نیز علم بلا معلوم را درباره خداوند به کار برده اند. این بدان معنا نیست که سنخ علم و خدا -نستجیر بالله- یکی است. این یعنی اینکه: وقتی علم ما منزه از وابستگی به معلوم و اضافه شدن به معلوم است، علم خدا به طریق اولی این گونه است. وقتی گفته می شود: «علم خدا بلا معلوم است»، تلاش می کنند که علم خدا را تنزیه کنند. به عبارت دیگر، «علم بلا معلوم» درباره خدا فقط یک عبارت تنزیهی است و هیچ چیز را برای ما اثبات نمی کند.

ثمره بحث در جبر و اختیار

وقتی علم خداوند وابسته به معلوم و متأخر از معلوم نشد، کار برای اثبات برخی امور آسان می شود. اگر ما علم خدا را ذات اضافه [به معنای فلسفی آن] بدانیم، باید بگوییم که خداوند به معدومات علم ندارد. البته، آنها پاسخ می دهند که خداوند از طریق صور به معدومات علم دارد؛ ولی این پاسخ به مثابه عذر بدتر از گناه است! اما اگر شما علم خدا را بلا معلوم دانستید، به راحتی می توانید علم خدا را به معدومات توجیه کنید. علم خدا به معدومات مصادیق متعدّدی دارد. آنچه در اینجا مدّ نظر است، حالت هایی است که واقع نشده است. آیات و روایات به روشنی اموری را معلوم خدا می دانند که نه واقع شده و نه هرگز واقع خواهد شد. حضرت رضا علیه السلام در روایتی می فرمایند:

«قَالَ -يُحْكِي قَوْلَ أَهْلِ النَّارِ- «أُخْرِجْنَا نَعْمَلُ صَالِحًا غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ»^۱ وَقَالَ

﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ﴾^۱. فَقَدْ عَلِمَ الشَّيْءَ الَّذِي لَمْ يَكُنْ أَنْ لَوْ كَانَ كَيْفَ كَانَ يَكُونُ.^۲

خداوند می‌فرماید: «اگر اهل جهنم به دنیا باز گردند، مجدداً به کارهای نهی شده عمل می‌کنند.» خداوند از کجا می‌دانست؟ مگر آنها برگشته بودند؟ حضرت توضیح می‌دهند که خداوند چیزی را که کائن نشده است، می‌داند که اگر جور دیگری کائن می‌شد، چگونه بود. حال، شما به افعال اختیاری بازگردید. من در عالم خارج به نامحرم نگاه کردم. خداوند می‌داند که اگر من نگاه نمی‌کردم، چه برکاتی به من می‌رسید. اوضاع من چگونه شده بود. بنابراین، خداوند به هر دو طرف فعل من علم دارد؛ هم طرفی که محقق می‌شود و هم طرفی که محقق نمی‌شود. به همین جهت است که علم خدا علت افعال من نیست. وقتی خدا هر دو طرف را می‌داند و یک طرف محقق شده است، پس علم خدا مجبر فعل من نیست. لذا، اگر کسی بگوید: «می‌خوردن من حق زائل می‌دانست»، ما در پاسخ می‌گوییم: «می‌نخوردن تو را هم حق زائل می‌دانست».

بیش از این بنا ندارم که درباره علم بلا معلوم سخن بگویم. این بحث را با خاطره‌ای به اتمام می‌رسانم. در مجمع مهندسين، مهندس بازرگان در یک جلسه‌ای اصرار داشتند که خدا فعل ما را نمی‌داند! هرچقدر ما اصرار کردیم که مگر می‌شود خدا چیزی را نداند؟! مگر می‌شود به علم خدا حد زد؟ آخر سر، بنا شد تا مرحوم علامه محمدتقی جعفری را دعوت کنند تا ایشان قضاوت کنند که خداوند فعل مرا می‌داند یا خیر. کسی نمی‌تواند منکر شود که خداوند به همه چیز -از جمله افعال اختیاری ما- علم دارد. ما باید به دنبال پاسخ این سؤال بگردیم که چرا علم خداوند مجبر افعال ما نیست.

۱. الأنعام: ۲۸.

۲. التوحید: ۶۵.

علم ذاتی و فعلی خداوند

در کتب حدیثی ما - مانند کافی، بصائر الدرجات، بحار الأنوار و... - روایات متعددی ذکر شده است که خداوند دو علم دارد.^۳ یک علم مکنون مخزون که احدی به او دسترسی ندارد: «الْعِلْمُ ذَاتُهُ وَلَا مَعْلُومٌ»^۴ یک علم هم مخلوق خدا و فعل خداست که همان نور مشیت و نور حضرت خاتم النبیین ﷺ است. این دو علم با هم تفاوت‌هایی دارند.

تعین مشیت

اولین تفاوت این است که علم خدا همه واقعیات و لاواقعیات را در بر می‌گیرد؛ چه جهانی که واقع شده و چه جهان‌هایی که واقع نشده است و واقع نخواهد شد. در مقابل، علم مشیت فقط امور واقعه را در بر می‌گیرد. به عبارت دیگر، علم ذاتی اطلاقی خدا محدود به حدی نیست و تعین ندارد، ولی علم مشیت متعین است.

معنای محدودیت مشیت

مرحوم استاد در درس عدل می‌فرمایند:

«این جا نکته حساسی است. این‌ها علم ذاتی اطلاقی خدا را نفهمیده‌اند. علم ذاتی اطلاقی خداوند به هیچ وجه و به هیچ چیز نسبت ندارد. نسبت‌ها از این طرف به مشیتش باز می‌گردد و مشیت هم محدودیتش به خودش است، نه به حق متعال؛ چرا که خدا در نهایت تنزه و در لایتناهی از تنزه است. لذا علم اضافی ندارد. علم اضافی خدا ذات او نیست.»

محدودیت و تعین مشیتش به خودش است. برای توضیح این نکته ابتدا متذکر می‌شویم که: بینونت خداوند با خلق عزلی یا عزلی نیست، بلکه صفتی است.^۵ بینونت

۳. بصائر الدرجات ۱: ۱۰۹-۱۱۲؛ الکافی ۱: ۱۴۷؛ بحار الأنوار ۴: ۸۹ و ۱۱۰.

۴. الکافی ۱: ۱۰۷؛ التوحید: ۱۳۹.

۵. الاحتجاج ۱: ۲۰۱. «حُكْمُ التَّمْيِيزِ بَيْنُنُونَةِ صِفَةٍ لَا يَبْنُونَةُ عَزَلَةٍ.»

عزلی یعنی اینکه فکر کنید که خدا مُنْعَزَل از مخلوقات و جدای از آنها است؛ یعنی یک مشیّتی دارد، بعد این مشیّت محدود می‌شود. مشیّت خدا حد ندارد، ولی حد نداشتن آن به خودش است. یعنی محدودیّت به این است که بعد دارد، چون فعل خداست محدودیت مشیّت بدان معنا نیست که: از این جا تا این جا مشیّت است و از این جا به بعد خدا است. این می‌شود بینونت عزلی. ما بینونت عزلی قائل نیستیم. یعنی جایی را از خدا خالی نمی‌دانیم و خدا را هم مکان‌مند نمی‌دانیم. همان خروج از حدّین که است که همیشه بر آن تأکید کرده‌ایم. این جا در مورد مشیّت و علم [فعلی] هم می‌خواهند بگویند که این علم حدّی که دارد، به خودش است؛ حدّش حد مخلوقیّتش است؛ حدّی که ما بفهمیم و معقول ما باشد، کجا است؟ چه هست؟ چه قدر است؟ این سؤال‌ها را نمی‌توان درباره‌ آن مطرح کرد.

همان‌طور که گفتیم، مشیّت در این جا آن به اصطلاح نوری است که در آن نور تمام معلومات و حقایق نوشته شده است. در این بحث‌ها صحبت از مشیّت می‌کنند. در مقام مشیّت همه چیز ثبت است. آن نوری است که همه چیز در آن ثبت است.

بازگشت سبقت علمی خداوند به علم فعلی

در روایت داریم که:

«سَبَقَ الْعِلْمُ»^۱

مرحوم استاد در توضیح این عبارت فرموده‌اند:

«به هر حال، علم فعلی خدا بر همه‌ اشياء سبقت گرفته است، نه علم ذاتی او.»

یعنی مراد از «علم» در این روایت، همان مقام مشیّت است که فعل خداست و صورت علمی همه‌ اشياء در آن است و همه‌ اشياء در همه‌ حقایق را در آن جا ثبت کرده است. علم ذاتی اصلاً نسبت ندارد که بگوییم این سابق بر آن است. علم ذاتی فوق این حرف‌هاست و نمی‌توان آن را با اشياء قیاس کرد؛ اصلاً زمان ندارد؛ تقدّم و تأخّر برایش

۱. التوحید: ۳۴۰ و ۳۴۳.

بی معنا است.

بازگشت احاطه علمی خداوند به علم فعلی

در چند روایت داریم که خداوند به اشیاء احاطه ندارد، بلکه علم و قدرتش احاطه دارد:

«هُوَ بَإِنَّ مِنْ خَلْقِهِ، مُحِيطٌ بِمَا خَلَقَ عِلْماً وَقُدْرَةً وَإِحَاطَةً وَسُلْطَاناً وَمُلْكاً؛ وَلَيْسَ عِلْمُهُ بِمَا فِي الْأَرْضِ بِأَقْلَ مَا فِي السَّمَاءِ لَا يَبْعُدُ مِنْهُ شَيْءٌ وَالْأَشْيَاءُ لَهُ سَوَاءٌ عِلْماً وَقُدْرَةً وَسُلْطَاناً وَمُلْكاً وَإِحَاطَةً.»^۱

مراد از علم و قدرت در اینجا، همان نور حضرت محمد ﷺ است، وگرنه احاطه ذات خداوند بر اشیاء همراه با تشبیه است، چرا که ما برای خدا یک نوع حوایه را قائل شده ایم.

گفتار هفتم: اعتقاد به توفیق الهی: مصداق نفی تفویض

تعریف «توفیق»، «حیلولة» و «خذلان»

«توفیق» یعنی خداوند کار شما را با رضای خودش موافق می‌کند. این معنا در روایت یکم باب توفیق کتاب التوحید مرحوم صدوق آمده است:

«إِذَا فَعَلَ الْعَبْدُ مَا أَمَرَهُ اللَّهُ - عَزَّ وَجَلَّ - بِهِ مِنَ الطَّاعَةِ كَانَ فِعْلُهُ وَفْقاً لِأَمْرِ اللَّهِ - عَزَّ وَجَلَّ - وَ سُمِّيَ الْعَبْدُ بِهِ «مُوفَّقاً»»

وقتی انسان عملی را انجام می‌دهد که «موافق» رضای خداست، می‌توان گفت که به او توفیق داده شده و آن بنده «موفق» یعنی «مشمول توفیق الهی» است.

«وَ إِذَا أَرَادَ الْعَبْدُ أَنْ يَدْخُلَ فِي شَيْءٍ مِنْ مَعَاصِي اللَّهِ، فَحَالَ اللَّهُ - تَبَارَكَ وَ تَعَالَى - بَيْنَهُ وَ بَيْنَ تِلْكَ الْمُعْصِيَةِ، فَتَرَكَهَا، كَانَ تَرْكُهُ هَذَا بِتَوْفِيقِ اللَّهِ تَعَالَى ذِكْرُهُ»

گاهی بنده می‌خواهد معصیت کند، ولی خدا مانع می‌شود، حائل می‌شود، یعنی خدا «حیلولة» می‌کند. او به برکت منع و ردع خداوند، آن معصیت را ترک می‌کند. این هم به توفیق الهی است.

«وَمَتَى خَلَّى بَيْنَهُ وَ بَيْنَ تِلْكَ الْمُعْصِيَةِ فَلَمْ يَحُلْ بَيْنَهُ وَ بَيْنَهَا، حَتَّى يَرْتَكِبَهَا، فَقَدْ خَذَلَهُ وَ لَمْ يَنْصُرْهُ وَ لَمْ يُوفِّقْهُ»^۱

گاهی بنده می‌خواهد معصیت خدا را مرتکب شود و خداوند مانع نمی‌شود و او را به حال خود رها می‌کند. این همان **عدم توفیق یا خذلان الهی** است.

بنابراین، خداوند گاهی کارها را جوری می‌کند که شما به اختیار خودتان، فعلی را موافق رضای خدا انجام می‌دهید. همان‌طور که بارها و بارها تذکر دادیم، توفیق فقط منحصر در کارهای خیر است. به همین جهت، توفیق چیزی غیر از تقدیر و تمکین است؛ تقدیر و تمکین در هر دو فعل هست. اینجا خداوند یک فعل دیگری دارد، به نام توفیق که اگر این فعل دوم نباشد، فعل خیر از بنده صادر نمی‌شود.

پاسخ به شبهه جبر

وقتی گفته می‌شود: «فعل خیر از انسان صادر نمی‌شود، مگر به توفیق الهی» افراد گمان می‌کنند که در اینجا جبر رخ می‌دهد؛ یعنی اگر توفیق باشد، کار خیر می‌کنیم و اگر نباشد، نمی‌کنیم. لذا جبر است و کار از دست ما خارج است.

این شبهه ریشه در این مسئله دارد که ما می‌خواهیم به فعل خدا «صورت معقوله» بدهیم. توفیق فعل خدا است. فعل خدا صورت معقوله ندارد. چگونه است که بدون توفیق الهی من کار خیر نمی‌کنم، ولی در عین حال جبر نیست؟ نمی‌دانیم! زیرا نمی‌توانیم بدانیم! فعل خدا جز به تعریف خدا قابل فهم نیست. اساساً، چگونگی ندارد، کیفیت ندارد، طور ندارد: «لَا كَيْفَ لَذَلِكَ، كَمَا أَنَّهُ لَا كَيْفَ لَهُ»^۱ همان‌طور که ذات خدا کیفیت ندارد، فعل خدا هم کیفیت ندارد. به همین جهت، ما توفیق را به معنای نفی تفویض می‌گیریم، نه نفی جبر. این‌طور نیست که خداوند یک قدرت و امکاناتی بدهد، سپس خودش کنار بنشیند و ما هرکاری خواستیم بکنیم.

اشکال دانشجو: مگر ما قائل به املکیت نیستیم؟ کسی نمی‌گوید که خدا یک قدرتی داده و کنار نشسته است.

۱. الکافی ۱: ۱۱۰.

پاسخ استاد: بله درست است، ولی مسئله با املکیت حل نمی‌شود.

شما گمان نکنید که اگر کسی قائل به املکیت شد، پس دیگر نمی‌تواند قائل به تفویض باشد. خیر! نفی تفویض دقیق‌تر از این حرف‌ها است! خداوند به شما قدرت می‌دهد، آن به آن هم می‌دهد، حین الفعل هم می‌دهد، آیا شما در حیطة قادریّت خود هر کاری خواستید می‌توانید بکنید؟! حاشا و کلاً! اگر کسی این عقیده را داشته باشد، هنوز گرفتار تفویض است.

پیشتر گفتیم که نفی تفویض مراتب مختلفی دارد. شما برای نفی تفویض باید قائل باشید که:

(۱) قدرت، خدادادی است. البتّه کسی از مسلمین منکر این نکته نیست. همهٔ مسلمانان (یا حداقل مَفوّضه) قدرت را خدادادی می‌دانند.

(۲) قدرت را آن به آن و حین الفعل بدانید. اینجا میان ما و قدریه اختلاف پیش می‌آید. آنها معتقد به استطاعت قبل الفعل هستند.

(۳) من در قادریّت خودم فعل و ترک را واجدم. فعلاً راجع به افعال خیر صحبت می‌کنیم. اگر من فعل را انتخاب کنم، نمی‌توانم آن فعل را مرتکب بشوم، مگر به توفیق الهی؛ بلکه نمی‌توانم آن فعل را انتخاب کنم، مگر به توفیق الهی و نمی‌توانم آن را ترک کنم، مگر به خذلان الهی. در افعال خیر هم کار، بالعکس است. من نمی‌توانم آن معصیت (معصیت مقدور) را ترک کنم، مگر به توفیق و حیلولة الهی و نمی‌توانم معصیت را مرتکب شوم، مگر به خذلان الهی. همان‌طور که خداوند می‌تواند مانع کار خیر من بشود و مرا متمکّن نسازد (سلب توفیق)، می‌تواند مانع کار زشت من بشود (حیلولة). مثلاً من می‌خواهم دزدی کنم، در راه با پلیس مواجه می‌شوم، مسیرم را کج می‌کنم و بالکل منصرف می‌شوم.

توفیق و خذلان: ثمره نفوذ علم الهی

برای اینکه این بحث برای شما بهتر روشن شود، باید به نکته‌ای اشاره کنم. ما

توفیق و خذلان را نمی‌توانیم بدون در نظر گرفتن علم الهی و نفوذ آن در افعال اختیاری خودمان توضیح دهیم. وقتی خدا ما را قادر می‌سازد و ما واجد فعل و ترک می‌شویم، او به علم نافذ خود می‌داند که من کدام را انتخاب خواهم کرد. او که می‌داند، به من توفیق می‌دهد یا مرا مخدول می‌سازد.

فرض بفرمایید خداوند می‌داند که اگر به من ۱۰۰ میلیون پول بدهد، چه می‌شود. مثلاً دفعهٔ اول به من بدهد، بنده ۳۰ میلیون انفاق می‌کنم، دفعهٔ بعد ۲۰ میلیون، دفعهٔ بعد ۱۰۰ هزار تومان و دفعهٔ چهارم همهٔ آن پول را برای خودم برمی‌دارم و یک قران انفاق نمی‌کنم. خدا این را می‌داند. لذا، سه بار به من ۱۰۰ میلیون تومان پول می‌دهد و دفعهٔ چهارم نمی‌دهد. چرا؟ چون می‌داند که من انفاق نمی‌کنم، بلکه آن ۱۰۰ میلیون و بال گردن من می‌شود. من به خدا اعتراض می‌کنم که خدایا! چرا دیگری به من ۱۰۰ میلیون نمی‌دهی؟ اگر باز هم به من پول بدهی، در راه تو انفاق خواهم کرد. خدا برای اینکه نفوذ علم خود را نشان دهد و اتمام حجت کند، به من ۱۰۰ میلیون تومان پول می‌دهد و من همه را در راه معصیت خرج می‌کنم. لذا، ما هیچ وقت نباید بگوییم که اگر من هم پول داشتم، چنین می‌کردم (مثلاً سالی ۳ بار مکه می‌رفتم) معلوم نیست! اگر این کار را می‌کردی که خدا به تو می‌داد، خدا خیر تو را می‌خواهد، دوست دارد تو رشد کنی، برای آخرت توشه جمع کنی و... خداوند می‌داند که اگر به هر کدام از ما ۱۰۰ میلیون پول بدهد، با آن چه می‌کنیم. من یک قران در راه خدا صدقه نمی‌دهم. دیگری ۱ میلیون می‌دهد، دیگری ۱۰ میلیون، دیگری ۲۰ میلیون و یکی هم کل ۱۰۰ میلیون را می‌دهد. لذا، خدا به من ۱۰۰ میلیون نمی‌دهد و به فلان آقا می‌دهد و او هم همهٔ پولش را در راه خدا خرج می‌کند. من با خودم می‌گویم: «من هم اگر ۱۰۰ میلیون داشتم، همه را در راه خدا صرف می‌کردم.» خداوند برای اینکه حجت به من تمام بشود، به من ۱۰۰ میلیون می‌دهد که من بفهمم چرا خدا من را متمکن نکرد.

به هر صورت، خداوند به علم نافذ خود می‌داند که من چگونه از حریم استفاده

خواهم کرد. لذا قبل از وقوع فعل، به من توفیق می‌دهد یا مرا مخدول می‌سازد. گاهی هم برای اینکه حجت تمام شود، فرد را متمکن می‌کند تا حکمت و نفوذ علم خود را نشان دهد. امام رضا علیه السلام می‌فرماید:

«... أَنَّ اللَّهَ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - لَمْ يَجْعَلْ لَهُمْ هَوًى وَلَا شَهْوَةً وَلَا حَبَّةً وَلَا مَشْيَةً إِلَّا فِيمَا عِلِمَ أَنَّهُ كَانَ مِنْهُمْ وَإِنَّمَا يُجَرُّونَ فِي عِلْمِهِ وَقَضَائِهِ وَقَدَرِهِ عَلَى الَّذِي فِي عِلْمِهِ وَكِتَابِهِ السَّابِقِ فِيهِمْ قَبْلَ خَلْقِهِمْ وَالَّذِي عِلِمَ أَنَّهُ غَيْرُ كَائِنٍ مِنْهُمْ هُوَ الَّذِي لَمْ يَجْعَلْ لَهُمْ فِيهِ شَهْوَةً وَلَا إِرَادَةً.»^۱

خدا می‌دانست آنها چه می‌کنند و توفیق و خذلان را بر اساس علمش به انتخاب آنها تنظیم کرد. البته «تنظیم کرد» لفظ دقیقی نیست. توفیق و خذلان فعل خداست و طور ندارد و با این الفاظ نباید آن را بیان کرد.

بررسی روایات

مسبوقیت فعل خیر به توفیق الهی

ما در روایات مختلفی داریم که همه افعال خیر مسبوق به توفیق الهی است. امیرالمؤمنین علیه السلام در روایتی می‌فرماید:

«الْخَيْرُ بِتَوْفِيقِ اللَّهِ وَالشَّرُّ بِخِذْلَانِ اللَّهِ وَكُلُّ سَابِقٍ فِي عِلْمِ اللَّهِ.»^۲

در یک روایت دیگری حضرت رضا علیه السلام می‌فرماید:

«لَوْ كُنْتُ مُوقَّعًا كُنْتُ عَامِلًا.»^۳

اگر خدا به تو توفیق داده بود، آن کار خیر را - که در اینجا منظور حج است - انجام می‌دادی. پس چرا فرد نتوانسته است حج را به جا بیاورد؟ زیرا خداوند توفیق نداده است. واضح

۱. بحار الأنوار ۵: ۵۴ (به نقل از فقه الرضا علیه السلام)

۲. الاحتجاج ۱: ۲۰۹.

۳. بحار الأنوار ۵: ۴۲، به نقل از فقه الرضا علیه السلام.

است که این جمله حضرت اختصاصی به حج ندارد و ایشان دارند قاعده‌ای کلی را بیان می‌کنند.

روایت بعد را مرحوم مجلسی از امالی صدوق نقل کرده است:

عَنِ الصَّادِقِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ آبَائِهِ: قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: قَالَ اللَّهُ جَلَّ جَلَالُهُ: «عِبَادِي! كُلُّكُمْ ضَالٌّ إِلَّا مَنْ هَدَيْتُهُ وَكُلُّكُمْ فَقِيرٌ إِلَّا مَنْ أَعْنَيْتُهُ وَكُلُّكُمْ مُذْنِبٌ إِلَّا مَنْ عَصَمْتُهُ»^۱

در این روایت، از توفیق و خذلان، تعبیر به «هدایت» و «عصمت» شده است. باید خدا ما را به سوی کار خیر هدایت کند. باید خدا ما را از گناه حفظ کند. این همان است که در زیارات جامعه می‌خوانیم: «عَصَمَكُمُ اللَّهُ مِنَ الزَّلَلِ»^۲

ایشان چند صفحه بعد این روایت را از توحید صدوق نقل کرده است:

عَنْ جَابِرِ الْجُعْفِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «سَأَلْتُهُ عَنْ مَعْنَى «لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ» فَقَالَ: «مَعْنَاهُ: لَا حَوْلَ لَنَا عَنْ مَعْصِيَةِ اللَّهِ إِلَّا بِعَوْنِ اللَّهِ وَلَا قُوَّةَ لَنَا عَلَى طَاعَةِ اللَّهِ إِلَّا بِتَوْفِيقِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ»^۳

این روایت هم به روشنی تکلیف ما را مشخص کرده است.

حدیث حضرت رضا علیه السلام در مشیت شرعی

روایت بعدی فرمایش امام رضا علیه السلام است که چندین بار تا به حال مطرح شده است: «فَأَمَّا الطَّاعَاتُ فَإِرَادَةُ اللَّهِ وَمَشِيئَتُهُ فِيهَا الْأَمْرُ بِهَا وَالرِّضَا لَهَا وَالْمُعَاوَنَةُ عَلَيْهَا وَإِرَادَتُهُ وَمَشِيئَتُهُ فِي الْمَعَاصِي النَّهْيُ عَنْهَا وَالسَّخَطُ لَهَا وَالْخِذْلَانُ عَلَيْهَا»^۴

در این روایت، معاونت یعنی توفیق را مستقلاً بیان کرده‌اند. توفیق برای خودش

۱. بحار الأنوار ۵: ۱۹۸.

۲. الفقيه ۲: ۶۱۱.

۳. بحار الأنوار ۵: ۲۰۳.

۴. عيون أخبار الرضا عليه السلام ۱: ۱۲۴.

شأنیت دارد، استقلال دارد، نمی‌توان توفیق را با تقدیر یکی گرفت. تقدیر که مختص به عبادات یا معاصی نیست. به همین جهت، توفیق را «معاونت» یا «عون» گفته‌اند، زیرا توفیق چیزی مازاد بر تقدیر است. تقدیر، لایشرط است، شما را به یک سمت هل نمی‌دهد، اما توفیق معاونت و یاری خداست.

حدیث «یا بن آدم»

در روایت داریم که:

«يَا ابْنَ آدَمَ، بِمَشِيَّتِي كُنْتَ أَنْتَ الَّذِي تَشَاءُ؛ وَبِنِعْمَتِي أَذَيْتَ إِلَيَّ فَرَائِضِي؛ وَبِقُدْرَتِي قَوَيْتَ عَلَى مَعْصِيَتِي. خَلَقْتُكَ سَمِيعاً بَصِيراً. أَنَا أُولَى بِحَسَنَاتِكَ مِنْكَ وَأَنْتَ أُولَى بِسَيِّئَاتِكَ مِنِّي.»^۱

این روایت هم لا جبر را می‌رساند و هم لا تفویض. روایت می‌فرماید: «كُنْتَ أَنْتَ الَّذِي تَشَاءُ» یعنی تو مشیت می‌کنی. در تمامی عبارات هم افعال به خود انسان، اسناد داده شده است: تو ادای واجبات می‌کنی، تو گناه می‌کنی، تو کار خوب انجام می‌دهی و... پس نمی‌توان گفت که این روایت جبر را می‌رساند و کسی نمی‌تواند ادعا کند که این روایت جبر را می‌رساند. به علاوه، این روایت نفی تفویض را هم می‌رساند. اولاً تملیک

۱. این حدیث با عبارات مختلفی نقل شده است:

[۱]: عَنِ ابْنِ أَبِي شَيْبَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ فَقَالَ لِي: «اكْتُبْ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: يَا ابْنَ آدَمَ بِمَشِيَّتِي كُنْتَ أَنْتَ الَّذِي تَشَاءُ؛ وَبِنِعْمَتِي أَذَيْتَ إِلَيَّ فَرَائِضِي؛ وَبِقُدْرَتِي قَوَيْتَ عَلَى مَعْصِيَتِي. خَلَقْتُكَ سَمِيعاً بَصِيراً. أَنَا أُولَى بِحَسَنَاتِكَ مِنْكَ وَأَنْتَ أُولَى بِسَيِّئَاتِكَ مِنِّي، لِأَنِّي لَا أَشَاءُ عَمَّا أَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ. قَدْ نَظَّمْتُ جَمِيعَ مَا سَأَلْتُ عَنْهُ.» (بحار الأنوار ۵: ۴-۵ و ۵۷، به نقل از قرب الإسناد)

[۲]: عَنِ الْوَشَّاءِ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سَأَلْتُهُ فَقُلْتُ: «اللَّهُ فَوْضَ الْأَمْرِ إِلَى الْعِبَادِ؟» قَالَ: «اللَّهُ أَعَزُّ مِنْ ذَلِكَ.» قُلْتُ: «فَأَجَبَرَهُمْ عَلَى الْمَعَاصِي؟» قَالَ: «اللَّهُ أَعْدَلُ وَأَحْكَمُ مِنْ ذَلِكَ.» ثُمَّ قَالَ: «قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: يَا ابْنَ آدَمَ، أَنَا أُولَى بِحَسَنَاتِكَ مِنْكَ وَأَنْتَ أُولَى بِسَيِّئَاتِكَ مِنِّي. عَمِلْتَ الْمَعَاصِي بِقُوَّتِي الَّتِي جَعَلْتُهَا فِيكَ.» (بحار الأنوار ۵: ۱۵-۱۶، به نقل از توحید و عیون)

[۳]: «يَا ابْنَ آدَمَ، بِمَشِيَّتِي كُنْتَ أَنْتَ الَّذِي تَشَاءُ لِنَفْسِكَ مَا تَشَاءُ؛ وَبِإِزَادَتِي كُنْتَ أَنْتَ الَّذِي تُرِيدُ لِنَفْسِكَ مَا تُرِيدُ؛ وَبِفَضْلِ نِعْمَتِي عَلَيْكَ قَوَيْتَ عَلَى مَعْصِيَتِي؛ وَبِعِصْمَتِي وَغَفْوِي وَعَافِيَّتِي أَذَيْتَ إِلَيَّ فَرَائِضِي. فَأَنَا أُولَى بِإِحْسَانِكَ مِنْكَ وَأَنْتَ أُولَى بِذَنْبِكَ مِنِّي.» (بحار الأنوار ۵: ۴۹، به نقل از رجال کشی)

را می‌رساند. خداوند می‌فرماید: «من خواستم که تو صاحب مشیت شوی» نه اینکه مشیت کنی؛ نه اینکه به مشیت من فعل تو رخ می‌دهد! خیر! بلکه فرموده است: «من خواستم که تو مختار باشی. من به تو قدرت دادم که با آن قدرت الآن با من دشمنی و عصیان می‌کنی.

این روایت به ما تذکر می‌دهد که «مواظب باش؛ همه چیز از من است و تو این قدر بی‌حیایی می‌کنی! من به تو اختیار دادم، قوت دادم، حریت دادم و قدرت دادم. حالا تو داری با من معصیت می‌کنی!» این روایت، ذکر نعمت خدا بر بنده است. به علمی که خداوند به من می‌دهد، من صاحب علم می‌شوم (البته این مورد در روایت نیست)، به قدرتی که او به من می‌دهد، صاحب قدرت می‌شوم، به خواست خدا من صاحب و مالک اختیار می‌شوم. بعد از آن، دیگر مسئولیت کار با من است.

عبارت آخر روایت می‌فرماید: «أَنَا أُولَىٰ بِحَسَنَاتِكَ مِنْكَ وَأَنْتَ أُولَىٰ بِسَيِّئَاتِكَ مِنِّي». چرا؟ یک وجه این است که خداوند قدرت و حریت را به من داده است تا کار خیر کنم. اگر کار خیر کردم، او از من اولای به مدح است، زیرا اگر سرمایه او نبود که من نمی‌توانستم کاری کنم. اما اگر کار خطایی انجام دادم، دیگر اینجا خدا نقشی ندارد. درست است که او قدرت را داده، آن به آن هم داده است، اما قدرت را داده بود که من صرف کار خیر کنم، ولی من سوء استفاده کردم. این معنای یکم.

اما ممکن است این اولویت به بحث توفیق هم بازگردد. چرا خدا از من اولی است؟ زیرا او به من توفیق داده است که اگر توفیق نداده بود، من نمی‌توانستم کار خیر کنم. همان‌طور که گفته شد، توفیق هم یک چیزی مازاد بر تقدیر و تمکین است. اما در سیئات خداوند فعلی به نام توفیق ندارد و مراها می‌کند. زیرا خذلان که فعل خدا نیست، بلکه ترک خداست. خداوند کاری انجام نمی‌دهد، مانع نمی‌شود، حیلولة نمی‌کند و... همین می‌شود خذلان خدا. وقتی شما روزه می‌گیرید، کاری انجام نمی‌دهید، بلکه از یک سری کارها اجتناب می‌کنید: خوردن، آشامیدن و... همین امساک شما عبادتی

است که نام آن را «روزه» نهاده‌اند. لذا در سیئات خداوند دیگر معاونتی ندارد، توفیقی نمی‌دهد، فقط قدرت را می‌دهد که لازمه انجام کار است. آنجا دیگر عبد است و عبد است و عبد. لذا، عبد است که اولی به ذم و سرزنش است.

بررسی دو وجه عدم تفویض

در انتها، به نکته‌ای تذکر می‌دهیم و بحث توفیق را به پایان می‌بریم. در دو روایت مختلف دو وجه را برای نفی تفویض گفته‌اند. گاهی فرموده‌اند که خداوند عزیزتر از آن است که کار را به کسی تفویض کند. گاهی نیز فرموده‌اند که خداوند کریم‌تر از آن است.

[۱]: عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْوُشَاءِ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سَأَلْتُهُ فَقُلْتُ: «اللَّهُ فَوَّضَ الْأَمْرَ إِلَى الْعِبَادِ؟»

قَالَ: «اللَّهُ أَعَزُّ مِنْ ذَلِكَ.»

قُلْتُ: «فَجَبَّرَهُمْ عَلَى الْمَعَاصِي؟»

قَالَ: «اللَّهُ أَعْدَلُ وَأَحْكَمُ مِنْ ذَلِكَ»^۱

[۲]: عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَجَلَانَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «فَوَّضَ اللَّهُ الْأَمْرَ إِلَى الْعِبَادِ؟»

فَقَالَ: «اللَّهُ أَكْرَمُ مِنْ أَنْ يُفَوَّضَ إِلَيْهِمْ.»

قُلْتُ: «فَأَجَبَرَ اللَّهُ الْعِبَادَ عَلَى أَفْعَالِهِمْ؟»

فَقَالَ: «اللَّهُ أَعْدَلُ مِنْ أَنْ يُجْبَرَ عَبْدًا عَلَى فِعْلٍ ثُمَّ يُعَذِّبُهُ عَلَيْهِ.»^۲

در کلمه «أَعَزَّ» در ارتباط با قدرت خداوند است و این که هیچ چیزی از سلطنت خداوند بیرون نیست. هر دو روایت در جواب سؤال بوده است. گفتیم که سؤال و جواب‌ها هم در مورد فعل اختیاری ما بوده است. این نکته اول. «عزیز» یعنی «شکست‌ناپذیر». اگر یک کسی بیاید که خدا نخواست و شرایطش را ایجاد نکرده

۱. الکافی ۱: ۱۵۷.

۲. التوحید: ۳۶۱.

است، بر او غلبه می‌کند، یعنی خدا شکست خورده است و دیگر عزیز نیست. خدا می‌خواسته است که یک کار دیگر بشود، در حالی که می‌بینیم وقتی خداوند تقدیر را انجام داد، پس معلوم است خداوند می‌خواهد امتحاناً برای این کار اذن بدهد. این جور نیست که خداوند می‌خواهد جلوی او را بگیرد و نتواند و از او شکست خورده است. درست است که خداوند راضی نیست، اما اذن داده و مشیت کرده و اراده کرده و قدر کرده و قضا کرده است که این آزمایش بشود. پس او پیروز بر خدا نشده است و خداوند شکست‌ناپذیر است. اگر کسی قائل به تفویض بشود سلطنت خدا و هیمنت و قدرت خدا را زیر سؤال برده است. یعنی این می‌خواهد کاری بکند که خداوند نمی‌خواهد و این پیروز می‌شود.

یکی پادشاهی -مثلاً- برای امتحان یک شرایطی را فراهم کند که در این شرایط، افراد بتوانند به پادشاه فحش بدهند و بعد هم فردا پادشاه بر سر او می‌زند و می‌گوید می‌خواستم امتحانت کنم، نه این که تو توانستی بر من پیروز بشوی. من این شرایط را درست کردم تا ببینم تو ذات چیست و خودت را نشان بدهی. تو در ذیل مشیت من و با شرایطی که من برای تو درست کردم توانستی این کار را بکنی تا معلوم شود که چند مرده حلاجی.

در روایت دوم فرمودند: «أكرم»، یعنی کریم‌تر از این است. این جا به نظر می‌رسد یک چیز دیگری مد نظر است. یعنی اگر تفویض می‌کرد کار خیلی خراب می‌شد! ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهْدَمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا﴾ اگر کار را دست مردم بدهند و تفویض کنند که دیگر چیزی نمی‌ماند. هزار جور مریضی و گرفتاری و بدبختی و مشکلات و... هست. این قدر این‌ها مخالفت با خدا می‌کنند، فساد و خلاف می‌کنند که: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ﴾^۱ با آن که

۱. الحج: ۴۰.

۲. الروم: ۴۱.

محدودشان کرده و اندازه‌گذاری‌شان کرده و تفویض نکرده است، این‌ها این قدر خرابی به بار می‌آورند. حالا اگر به خودشان واگذار کرده بود دیگر چه می‌شد! لذا، به خاطر این‌که این‌ها آبرویشان بیشتر از این نرود، خدا امکانات به آن‌ها نداده است. مثلاً، آن‌که آدمکش است، دلش می‌خواهد هزاران هزار آدم بکشد. آن‌که متجاوز به ناموس مردم است، دلش می‌خواهد هر غلطی که می‌خواهد بکند. اما خداوند اذن نداده و تفویض نکرده و قدرت او را محدود کرده و شرایطی پیش آورده است که او نمی‌تواند هر کاری بکند. پس یک معنی می‌تواند این باشد که اگر تفویض می‌کرد خیلی کار خراب می‌شد. واقعاً اگر خداوند کار را به امثال هیتلر و صدام می‌داد، عاقبت کار چه می‌شد؟ در نتیجه، معنای روایت این است: «لطف و کرامت و بزرگواری او بیشتر از این است که مردم را رها کند و آن‌ها هر کار خطایی بخواهند، بکنند».

یک معنای دوم هم می‌تواند به حیلوله هم بازمی‌گردد. یعنی خداوند می‌داند که اگر یک کسی را رها کند تا بی‌نهایت پیش خواهد رفت، خذلان خودش را منقطع می‌کند، حیلوله می‌کند، دست او را می‌گیرد، نمی‌گذارد بیش از این در منجلاب فرو برود. یا از آن طرف، می‌داند که اگر فردی را متمکن کند، خرابکاری می‌کند، امکانات را در راه خیر استفاده نمی‌کند و... به همین جهت، خداوند به او امکانات نمی‌دهد. یعنی خدا حیلوله می‌کند.

گفتار هشتم:

استطاعت حین الفعل: مصحح نفی تفویض

معنای استطاعت

ظاهر عبارات مرحوم استاد این است که ایشان استطاعت و قدرت را به یک معنا گرفته‌اند. فهم بنده از روایات کمی متفاوت است. من گمان می‌کنم که دست‌کم در برخی روایات، استطاعت مجموع قدرت و توفیق است. ضمن اینکه قدرت نامتعین است و استطاعت تعین دارد؛ یعنی قدرت عبارت است از: واجدیت فعل و ترک، اما استطاعت فقط به فعل بازمی‌گردد. به همین جهت، ما «استطاعت حین الفعل» داریم، ولی «استطاعت حین ترک» نداریم. در برخی روایات اما استطاعت همان قدرت است. یکی روایتی را مرحوم مجلسی از فقه الرضا علیه السلام نقل کرده است که بسیار روایت مهمی است:

أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ الْعَامِلَ عليه السلام فَقَالَ: «يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ، أَلَيْسَ أَنَا مُسْتَطِيعٌ لِمَا كُفِّتُ؟»

فَقَالَ لَهُ: «مَا الْإِسْطِطَاعَةُ عِنْدَكَ؟»

قَالَ: «الْقُوَّةُ عَلَى الْعَمَلِ؟»

قَالَ لَهُ: «قَدْ أُعْطِيتَ الْقُوَّةَ إِنْ أُعْطِيتَ الْمَعُونَةَ.»

قَالَ لَهُ الرَّجُلُ: «فَمَا الْمَعُونَةُ؟»

قَالَ: «التَّوْفِيقُ.»

قَالَ: «فَلِمَ إِعْطَاءُ التَّوْفِيقِ؟»

قَالَ: «لَوْ كُنْتَ مُؤَفَّقًا كُنْتَ عَامِلًا. وَقَدْ يَكُونُ الْكَافِرُ أَقْوَى مِنْكَ وَلَا يُعْطَى التَّوْفِيقُ!

فَلَا يَكُونُ عَامِلًا.» ثُمَّ قَالَ: «أَخْبِرْنِي عَنْكَ، مَنْ خَلَقَ فِيكَ الْقُوَّةَ؟»

قَالَ الرَّجُلُ: «اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى».

قَالَ: الْعَالَمُ: «هَلْ تَسْتَطِيعُ بِتِلْكَ الْقُوَّةِ دَفْعَ الضَّرِّ عَنْ نَفْسِكَ وَ أَخْذَ النَّفْعِ إِلَيْهَا بِغَيْرِ
الْعَوْنِ مِنَ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى؟»
قَالَ: «لَا».

قَالَ: «فَلِمَ تَنْتَحِلُ مَا لَا تَقْدِرُ عَلَيْهِ؟» ثُمَّ قَالَ: «أَيْنَ أَنْتَ عَنْ قَوْلِ الْعَبْدِ الصَّالِحِ: «وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ»»^۱

حضرت می‌فرمایند: کافر قوه‌اش از تو بیشتر است، ولی استطاعت ندارد. زمانی استطاعت و قوه دارد که توفیق داشته باشد. امکاناتش را دارد، ولی استطاعت چیز دیگری است که باید در ادامه گفتگو کنیم. به هر صورت، استطاعت فقط قدرت و قوه نیست، بلکه چیزی فراتر از آن است.

البته بنده قبول دارم که قدرت و استطاعت به معنای عام با هم مترادف دارند، منتهی درباره این مترادف‌ها می‌گویند: «إذا اجتمعا افترقا وإذا افترقا اجتمعا». وقتی به طور کلی می‌گوئیم: «استطاعت» یا «قدرت»، یک معنی برداشت می‌شود؛ اما وقتی قدرت را پهلوی استطاعت می‌گذاریم و می‌گوئیم قدرت با استطاعت چه فرقی دارد؟ باید تفاوت قائل شویم. یکی از تفاوت‌هایشان به همین توفیق است. قدرت قبل از توفیق است، اما استطاعت بعد از توفیق است، بلکه توفیق جزئی از استطاعت است. این از تفاوت اول.

استطاعت: حقیقتی متعین

یک مثالی را چندین بار برای شما بیان کرده‌ام. شما در خانه نشسته‌اید. وزارت نیرو برق را در سدد کرج تولید می‌کند و تا خانه شما و پشت تک‌تک پریزهایتان می‌رساند؛ آن به آن هم این کار را انجام می‌دهد. این برق تعین ندارد، بسیط است، می‌تواند به صدها حالت مختلف مصرف شود. این شماست که به آن انرژی برق بسیط، تعین می‌بخشید و آن را مثلاً وارد اتو می‌کنید. در این مثال، انرژی برق تبدیل به گرمایی می‌شود.

وقتی شما واجد قدرت می شوید، دو طرف فعل و ترک در چنگ شماسست. قدرت شما نامتعین است، نسبت به فعل و ترک مساوی است. این شماست که با آن قدرت، یکی از ماهیات مقدورتان را ایجاد می کنید یا آنها را در عدم ابقاء می کنید و معدوم نگه می دارید. این همان حالتی است که برق تا پشت پریشان افتان آمده است. در این حالت، شما واجد بی نهایت ماهیت مقدوره اید. حال، شما تصمیم می گیرید که یکی از آن n ماهیت را ایجاد کنید. خداوند استطاعت ایجاد آن یک فعل را به شما می دهد. فقط استطاعت ایجاد آن یک ماهیت را، از میان n ماهیت به شما می دهد.

شما اینجا نشسته اید. می توانید آب بخورید، راه بروید، دستتان را بلند کنید و وقتی به خودتان مراجعه می کنید، توانایی هزاران کار را در خود می بینید. حال، شما تصمیم می گیرید که از جایتان بلند شوید. حین الفعل، خداوند استطاعت همین کار را به شما می دهد. قبلاً هم عرض کردیم، وقتی خداوند ما را واجد کمالات می کند، ما صیوروت پیدا می کنیم، مانند یک تکه آهن که داخل کوره می گذارند و خود آن هم منبع نور و گرما می شود.

آهن تیره حریف نار شد تیرگی رفت و همه انوار شد

شما که الان اینجا نشسته اید، آهن گداخته اید؛ واجد کمالات اید؛ صیوروت پیدا کرده اید؛ واجد قدرت اید؛ واجد وجود بی نهایت ماهیت مقدوره شده اید. حال، شما تصمیم می گیرید که یکی از آن ماهیات را ایجاد کنید. خداوند استطاعت ایجاد همان یک فعل را به شما می دهد. دقت کنید! همان فعل! الآن شما به خودتان نگاه می کنید می بینید توانایی زنا را دارید. اما آیا استطاعتش را هم دارید؟ طبیعتاً ندارید. زن اجنبیه می خواهد، خلوتی می خواهد و این مثال، مطلوب من نیست، فقط خواستم مثال مطابق روایت حضرت رضا علیه السلام باشد.^۱ در واقع، استطاعت به کمال اختیار و حریت بازمی گردد که عبارت است از: «اعمال قدرت». وقتی شما می خواهید قدرتتان را اعمال

۱. متن این روایت خواهد آمد.

کنید و یکی از مقدوراتتان را موجود نمایید، این خداوند است که ممکن است به شما استطاعت بدهد یا ندهد. به عبارت سوم، قدرت لابشرط است و استطاعت بشرط شیء؛ یعنی قدرت رنگی ندارد، تعیینی ندارد، ولی استطاعت رنگ فعل را به خود گرفته و متعین شده است

یک مثال دیگری می‌زنم که خیلی ظریف و دقیق است. من گفتم که شما الآن می‌توانید یک کبریت بزنید و یک دفتری را بسوزانید. قدرتش را هم دارید و می‌گویید: «بله، کبریت یا فندک بیاورید و من این کار را انجام می‌دهم.» نگاه می‌کنید و می‌بینید که دفتر نیست! قرآن است! می‌گویید: «نه، نمی‌توانم! قدرت این کار را ندارم!» آیا واقعاً قدرت ندارید؟ شما قدرت دارید، ولی استطاعت ندارید. چطور است که شما قدرت سوزاندن دفتر را دارید، ولی قدرت سوزاندن را ندارید؟! خداوند شما را هدایت کرده است (گفتم که هدایت در بسیاری از موارد همان توفیق است)، به همین جهت، توانایی و استطاعت را ندارید، زیرا استطاعت فقط قدرت نیست، بلکه قدرت همراه با توفیق یا خذلان یا حیلولة الهی است. قدرت هست، ولی چون عصمت خدا هم هست و خداوند شما را نگه داشته است، دیگر شما استطاعت بر فعل ندارید.

ما در مورد استطاعت حیرت داریم؛ کما اینکه در توفیق حیرت داریم؛ کما اینکه در اقدار حیرت داریم؛ کما اینکه در تملیک حیرت داریم. اگر حیرت نداشتیم و مسئله صاف بود که دیگر نمی‌فرمودند: «أمرٌ بین الأمرین». این عبارت حاکی از ولهی بودن معرفت ما به نحوه صدور افعال و نفوذ فعل خدا در فعل اختیاری ما است. ما فی الجملة می‌دانیم که فعل ما مسبوق به تقدیر و فعل الهی است. مابقی را هم بنا بر فهم خودمان از روایات می‌گوییم. اینجا وادی عقل و معقولات نیست.

برای اینکه فهم بحث برای شما راحت‌تر بشود، شما این بحث را با علم و عقل متناظر کنید. این که عقل را به من دادند و من می‌دانم که به من عقل دادند و به همین هم مسئولیت پیدا کردم. دادن عقل هم آن به آن است. این تملیک و املکیت است.

هرگاه هم خدا بخواهد، از انسان می‌گیرد. این جا اصلاً صحبت تفویض نیست. تفویض موقعی است که شما بخواهید از آن اعتبار استفاده کنید. بینایی را داده‌اند، آن به آن هم می‌دهند. اما وقتی می‌خواهی این صندلی را نگاه کنی، باید استطاعتش را بدهند. «عَلِمَ مِنْهُمْ فِعْلاً فَجَعَلَ فِيهِمْ آلَةَ الْفِعْلِ فَإِذَا فَعَلُوا كَانُوا مُسْتَطِيعِينَ».

خداوند می‌دانست آنها چه چیز را انتخاب می‌کنند، استطاعت همان را بهشان داد.

استطاعت حین الفعل و نفی تفویض

وقتی شما به روایات مراجعه می‌کنید، می‌بینید که برخی از آنها استطاعت را حین الفعل و برخی قبل الفعل می‌دانند. مرحوم صدوق در کتاب توحید عمدتاً روایات قبل الفعل و مرحوم کلینی در کتاب کافی بیشتر روایت حین الفعل را آورده است.^۱ پیش از آنکه به جمع میان این دو روایت پردازیم، نکاتی را تذکر می‌دهیم.

۱) همان‌طور که پیشتر هم گفته شد مفوضه منکر این نیستند که خدا قدرت را به ما داده است. آنها می‌گویند: خدا امکانات و قدرت را به من داده، منتها در اختیار من گذاشته است و دیگر کاری ندارد. فرض کنید، این پول را پدر به پسر داد و گفت: «هر کاری دلت می‌خواهد بکن.» کار را به او تفویض کرده است و بحث ما این است که در یک چنین شرایطی، خدا را از سلطنت انداخته است و اگر کسی قائل به تفویض بوده، خدا را از سلطنت انداخته است. یعنی اینکه خدا کار را دست این فرد داده است و خودش دیگر کاری ندارد. حال، چه فرقی می‌کند که فرض بفرمایید پول را یک سال پیش به من بدهند و بگویند هر کاری را می‌خواهی بکن یا اینکه پنج دقیقه قبل بدهند و بگویند هر کاری می‌خواهی بکن. در هر صورت، این دو تا یکی است و مصداق تفویض است.

یک وقت است که امروز به من پول می‌دهند و بگویند: تو سال آینده می‌خواهی مشهد

۱. بنگرید به: الکافی: ۱/ ۱۶۱-۱۶۳؛ التوحید: ۳۴۳-۳۵۳.

بروی. در آنجا، هرچه می‌خواهی بخر. این به من تفویض شده است. یک وقت هم هست که وقتی من از قطار یا هواپیما پیاده شدم، پول به دستم می‌دهند و می‌گویند که هرچه می‌خواهی بخر. مگر این دو تا با هم فرق می‌کند؟ حتی وقتی که رسیدم دم در مغازه به من پول بدهند هم تفویض شده است. اینجا بحث عدم تفویض است. تفاوتی هم بین ۱ ثانیه قبل با روز ازل نیست. هر دو تفویض است.

(۲) در مسئله عدم تفویض، دوگونه بیان داشتیم. یکی بحث املکیت است که چون خدا همیشه املک است و هیچ وقت دست از کار برنداشته است، پس تفویض نیست. مطلب دقیق‌تر بحث توفیق بود.

در بحث استطاعت بحث سومی را مطرح می‌کنند. می‌گویند اصلاً به شما نداده است که املک بشوی. مثلاً ما مثل کسی است که یک کارت بانکی دارد و در آن لحظه خرید هنوز نمی‌داند که در کارت او پول هست یا نه.^۱ در لحظه خرید و وقتی که کارت خود را می‌کشیم، نمی‌دانیم که دستگاه خودپرداز جواب مثبت می‌دهد یا منفی. ممکن است در آن لحظه پول مرا شارژ کنند یا نه. قبل از آن نداده‌اند که تفویضی رخ داده باشد. گفته است شما تصمیمت را بگیر، من در آن لحظه آخر، اگر خواستم می‌دهم و اگر نخواستم نمی‌دهم. این ریشه تفویض را می‌کند. از طرفی، خداوند به شما که داری کار می‌کنی حریت می‌دهد، حریت شما هم لکه‌دار نشده و جبر هم نیست. لذا، لا جبر ولا تفویض.

اگر دقت کرده باشید، در تمام کارهای زندگیتان این را می‌بینید که هر دفعه دستتان را در جیب‌تان کردید، یک جور کار از آب درآمده است! تصمیم گرفتی که امروز بنشینم و دو ساعت درس بخوانی. همین که نشستی، تلفن زنگ می‌زند و می‌گویند که فلان اتفاق افتاده است، خواهش می‌کنم تشریف بیاورید. در همه کارها، ضمن اینکه شما هستید که اندازه‌گیری می‌کنید، آن اندازه‌گذاری‌ها دست شما نیست. چون دست شما نیست،

۱. مثال مرحوم عصار متناسب با زمان خود و فرضی بود که ما با توجه به شرایط حال حاضر، آن را به روز رسانی کردیم.

یک موقع ممکن است اندازه اش صفر باشد، یک موقع ممکن است صد درصدی که شما می خواهید باشد و... گاهی دست در جیب مبارکتان می کنید و می خواهید هزار تومان به طرف بدهید، ولی می بینید که دو تا هزار تومانی در می آید و هر دو هزاری را به او می دهید. از این مثال ها در زندگی شما فراوان است. شما، آخر سر به حریت کار می کنید، جبر نیست. از طرفی، چون نمی دانید خدا چقدر می دهد و تا چه اندازه شما می توانید عمل بکنید، تفویض نیست. در تمام زندگی، اگر دقت کنید، می بینید هر کسی خیلی کارها می خواهد بکند، اما خداست که تقدیر می کند.

بنابراین، موقع عمل قدرت داده می شود و از قبل، داده نشده است که شما هر کاری خواستید بکنید. اینجا معنی عدم تفویض خیلی لطیف تر است. آنجا بحث عدم تفویض به این بوده که خدا املک است و اگر خواست، می گیرد، پس کار در اختیار شما نیست، چون شما نمی دانی که می گیرد یا نه. اما اینجا بحث این است که اصلاً نداده است که بگیرد؛ دادنش حین الفعل است. آن موقع معلوم می شود که تفویضی نکرده است.

سؤال دانشجو: درباره معذات چه باید بگوییم؟

پاسخ استاد: معذات را هم خداوند حین الفعل فراهم می کند. ذیل روایت حضرت رضا علیه السلام این بحث را توضیح خواهیم داد.

سؤال دانشجو: روایات بر این مطالبی که می گوئید، تصریح دارد؟

پاسخ استاد: اگر روایت تصریح داشت که بحثی نداشتیم! تمام معضله این است که روایات دو گونه صحبت کرده اند. پس آن همه بحث درباره محکم و متشابه در آیات و روایات برای چه بود؟! تمام بحث بر سر این است که روایات استطاعت مطلب را به دو گونه گفته اند. حال، ما باید بر اساس اصول مسلمة خودمان - که برخاسته از وجدان، آیات و روایات است - ببینیم که کدام یک را باید محکم قرار دهیم و گروه دوم را به آن، ارجاع دهیم.

سؤال دانشجو: یعنی آیا لزومی ندارد که تصریح روایی داشته باشیم؟
پاسخ استاد: اگر داشت که ما اصلاً بحث نمی‌کردیم. قول فصل را فرموده بودند و ما وظیفه داشتیم پیروی کنیم. دیگر اجتهاد لازم نبود.

بیان دوگانه روایات استطاعت

گفته شد که: وقتی شما به روایات مراجعه می‌کنید، می‌بینید که برخی از آنها استطاعت را حین الفعل و برخی قبل الفعل می‌دانند. مرحوم صدوق در کتاب توحید عمدتاً روایات قبل الفعل و مرحوم کلینی در کتاب کافی بیشتر روایت حین الفعل را آورده است.

جمع بندی یکم: قبلیت رتبی و معیت زمانی

جمع بندی که مرحوم میرزا و مرحوم استاد میان روایات استطاعت کرده‌اند، این است که آنها روایات «استطاعت حین الفعل» را به عنوان اصل گرفته‌اند، زیرا بنا بر حکم وجدان، اگر استطاعت حین الفعل نباشد، تفویض رخ خواهد داد. تفویض هم مخالف اصول تمامی ملل است، زیرا توحید را زیر سؤال می‌برد و خداوند را از سلطنت خودش منعزل می‌سازد. بنابراین، اصل بر روایات «استطاعت حین الفعل» و این روایات، جزو محکّمات‌اند. با این اوصاف، روایات «استطاعت قبل الفعل» را باید چگونه معنا کرد؟ فرموده‌اند که مراد از «قبل»، قبل رتبی است.^۱

۱. «فاذن لا يكون ظرف إعطاء القدرة و الإستطاعة إلا ظرف الفعل متدرجاً بتدرج الفعل و حادثاً بحدوثه و متجدداً بتجدده. و ليس ظرفه متقدماً على الفعل تقدماً زمانياً و لو بأن واحد، و إلا يلزم الاستقلال في القدرة و التفويض في الاستطاعة، كما يتوهمه المفوضة الزاعمة أن الله تعالى يعطي القدرة و يجعل زمامها بيد العبد. هذا كله مضافاً إلى ما عرفت من أن هذه القدرة المقارنة للفعل ملكٌ طلقٌ لله - تعالى - في عين تملكها العبد. نعم؛ رتبة القدرة متقدمة على الفعل طبعاً. إذ الفعل لو لم يكن مقدوراً لم يصّر متعلقاً للأمر و النهي. فالفعل في مرتبة صيرورته مقدوراً يكون متعلق التكاليف، و هذا يوجب تقدّم القدرة على الفعل تقدماً رتّبياً، و تأخر الفعل عنه تأخراً رتّبياً. و أنا بحسب الزمان فهما معان بالمعنى الزمانيّة. إذ فرض التقدّم الزماني و لو أنا ما، يوجب التفويض في الاستطاعة و القدرة. و ما ذكرنا من التقدّم الرتبي و المعنى الزمانيّة في عين كون هذه القدرة المفاضة في زمان الفعل ملكاً طلقاً لله - تعالى - يظهر سرّ اختلاف الأخبار الواردة في باب الاستطاعة و القدرة، حيث إنّ في بعضها ينفي القدرة و الاستطاعة قبل الفعل،

و فی بعضها یثبتها قبل الفعل الذي هو القبض والبسط. فإن المراد بالقبليّة هي القبليّة بالرتبة، و من المعيّة هي المعيّة الزمانيّة، سواء كان الفعل من الأفعال القبليّة أو القاليّة.» (هناك: ۱۹۸)

در درس ۳۰ معارف می خوانیم: «در بعضی از روایات، استطاعت قبل از فعل را در انسان به کلی نفی می کنند؛ و در بعض دیگر استطاعت را اثبات می کنند. این اختلاف ظاهراً در روایات مشهود است، اما اختلاف، واقعی و حقیقی نیست. حال، می خواهیم ببینیم سز این مطلب چیست؟ ... اختلاف مزبور به این نحو حل می گردد که ظرف اعطاء قدرت، بعد از معونه یا خذلان و پس از تمکین و تقدیر است. افعالی که از ما صادر می شود، هزاران شرایط و اجزا سابقه دارد، که کلیه آنها از اختیار ما خارج است. فرض کنید -العیاذ بالله- کسی می خواهد مرتکب عمل زشتی بشود. این عمل او اختیاری است، ولی همه شرایط آن در اختیارش نیست. میلیون ها شرط لازم است تا یک کار صورت پذیرد و آن شرایط و اجزاء کلاً از تحت معاونتی هست و خذلانی و تمکینی که قبلاً بیان کردیم. نکته مهم این است که آن لحظه و آنی که بناست عمل انجام گیرد، در همان لحظه، قدرت و استطاعت بر عمل به من داده می شود و به اندازه هم داده می شود، یعنی تقدیرالقدرة است. قدرتی که به من اعطا می شود، قدرت مطلقه و من جمیع الجهات و بر همه چیز نیست، بلکه قدرت به اندازه است. فقط قدرت بر انجام یک کار است. کنه قدرت و کنه اختیار را هم فهمیدید و دانستید که قدرت، واجدیت من است وجود مقدور را به نحو اعلی و ابسط و اشرف؛ و اختیار حریت من است نسبت به فعل؛ و حریت هم طبعش با التزام به یک طرف مناقض است. لهذا، این فعل از من به تمام حریتم صادر می شود و مطلقاً از خدا منقطع است، و لهذا جبر نیست، در عین اینکه خدا به همین حریت املک است، و لذا تفویض نیست. خوب، حالا ظرف اعطای استطاعت و قدرت کی و چه زمانی است؟ جواب این است که حین الفعل. تا زمانی که فعل صورت نگرفته است، اعطای قدرت نیست، به جهت اینکه در همان یک آن شرایط خارجیه ای برای کار باید باشد که آنها در اختیار من نیست. خلاصه آنکه: در لحظه عمل، قدرت به اندازه به من اعطا می شود. این مطلب را احدی از فلاسفه نفهمیده اند. کتابهایشان موجود است؛ نوشتجات بزرگان شان همچون بوعلی سینا، ملاصدرا، میرداماد، خواجه نصیر در دست است و می توان به آنها مراجعه کرد. آنها اصلاً ظرف اعطای قدرت را، و اینکه این قدرت هم مقدّر است، نفهمیده اند. ... بنابراین، بنده بعد از اعطای قدرت -این بعدیت، بعدیت رتبی است نه زمانی؛ یعنی از نظر رتبه، اول قدرت به من داده می شود- در ظرف همین زمان، نهایت تا آخر رتبی، به فعل تعین علمی می دهم و نحو الخارج توجه می کنم، و این فعل صادر می شود. پس قدرت در حال فعل به من داده می شود. این قدرت و استطاعت هم به تملیک خداست و او املک است. آن وقت روی همین مسئله اختلاف پیدا شده است. در بعضی از روایات که شبهه جبر وجود دارد، گفته شده است: خدا قدرت را قبل از فعل به تو داده است (قبلیت رتبی نه زمانی). در روایات دیگر که شبهه تفویض وجود دارد، قدرت را نفی می کند؛ به این معنی که تو ذاتاً مالک نیستی، بلکه مالک هستی با املکیت خدا. لذا روایات در باب استطاعت -استطاعت همان قدرت است- دو جور شده است: در بعضی، استطاعت انسان را قبل الفعل نفی می کنند، و این به همان معنی است که ظرف اعطای قدرت حین الفعل است، و این طور

جمع بندی دوم: تمسک به تفاوت میان قدرت و استطاعت

وجه دوم همانی است که عرض شد. گفته شد که:

■ در برخی روایات، استطاعت و قدرت به یک معنایند.

■ در برخی روایات، استطاعت معنایی متفاوت با قدرت دارد، مانند روایات حضرت

رضا علیه السلام که خوانده شد.

در این روایات، مراد از استطاعت قدرتی است که خداوند برای یک فعل خاص به شما می‌دهد. گفتیم که: شما که الآن اینجا نشسته‌اید، واجد وجود میلیاردها ماهیات مقدوره‌اید. متذکر هیچ‌کدام از آنها هم نیستید. چون مشیت ذکر اول است و فعل شما چیزی جز توجه نیست. مادامی که شما توجه ندارید، ماهیتی را ایجاد نمی‌کنید. وجود آن ماهیت را واجدید، اما ایجادش نمی‌کنید. وجود آن ماهیت معدومه که «شیء و لیس بشیء» است، در وجود شما هست. مثلاً شما که اینجا نشسته‌اید، واجد وجود ماهیت «راه رفتن» اید، ولی هیچ تذکری به ماهیت و ایجاد آن ندارید. یک انسان فلج این واجدیت را ندارد. به همین جهت است که شما با یک انسان فلج متفاوت‌اید. ما به التفاوت شما و او در همین واجدیت است. لذا، خداوند می‌تواند به شما امر کند که: «ده قدم راه برو!» اما به انسان فلج عقلاً نمی‌تواند چنین امری کند، زیرا او واجد ماهیت راه رفتن نیست. چگونه او را موجود کند؟!

ممکن است روایات استطاعت قبل الفعل همین نکته را بگویند. در روایات داریم که خدا جز انسان مستطیع را مکلف نمی‌کند؛ جز به انسان مکلف امر و نهی نمی‌کند. چرا؟ چون مکلف باید واجد وجود ماهیت مقدوره باشد. البته قدرت آن به آن تملیک می‌شود و املکیت خدا نیز محفوظ است، ولی این نکات دخلی به این بحث ما ندارد. همان قدرتی که چنین

نیست که الآن خداوند به بنده قدرت مطلقه برای هر فعلی داده باشد، بلکه قدرت بر هر فعلی را در ظرف انجام همان فعل به من می‌دهد. مثلاً، قدرت ناهار خوردن فردا را، فردا به من می‌دهد و به اندازه هم می‌دهد. یعنی این قدرت به اندازه ظرفیت معده و اشتهای من، فراهم بودن غذا و کیفیت و کمیت و حتی حالتی که من لقمه را برمی‌دارم مربوط می‌شود. اما در روایاتی که استطاعت قبل الفعل را اثبات کرده‌اند، مراد، قبلیت زمانی نیست، بلکه قبلیت رتبی است، و منظور آن است که مشیت بعد از قدرت است، و این همان مطلبی است که فلاسفه نفهمیده‌اند.»

و چنان است، باعث شده تا انسان وجود مقدوراتی را واجد شود. انسان نابینا واجد ماهیت فعل «نگاه کردن» نیست، اما شما واجدید. شما آن بینایی را به کار می‌گیرید. پس «بینا شدن» یک چیز است و استطاعت نگاه کردن به یک چیز در یک لحظه خاص، چیز دیگر. روایات استطاعت قبل الفعل می‌خواهند بگویند که اگر کسی واجد ماهیت کاری نباشد، خداوند او را به آن کار، مکلف نمی‌کند، زیرا عقلاً قبیح است و مصداق «تکلیف بما لا یتطاق».

حال، شما که واجد وجود بی‌نهایت ماهیت مقدوره‌اید، تصمیم می‌گیرید که یکی را موجود کنید. مثلاً، شما، از ابتدای کلاس تا بدین لحظه، واجد وجود ماهیت راه رفتن بودید، ولی متذکر به آن نبودید، توجه به آن نداشتید. حال، من به شما می‌گویم: «آیا ممکن است از آشپزخانه یک لیوان آب برای من بیاورید؟» شما به ماهیت راه رفتن توجه می‌کنید و آن را ایجاد می‌کنید. حال، ممکن است در لحظه فعل، خداوند این استطاعت را به شما ندهد. یعنی تا شما اراده می‌کنید که راه بروید، عضلات پائتان منقبض شود. مکرراً در زندگی روزانه شما چنین اتفاقاتی رخ می‌دهد. شما می‌گویید: «از صبح پایم خوب بود! نمی‌دانم چه بلایی بر سر پایم آمد!» در لحظه انجام فعل، پای شما منقبض می‌شود. روایات استطاعت حین الفعل همین را می‌گویند.^۱ لذا، اگر شما

۱. برخی از روایاتی که استطاعت را حین الفعل می‌دانند، عبارت است از:

[۱]: عَنْ رَجُلٍ مِنْ أَهْلِ الْبَصْرَةِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الْإِسْطَاعَةِ. فَقَالَ: «أَتَسْتَطِيعُ أَنْ تَعْمَلَ مَا لَمْ يَكُنْ؟» قَالَ: «لَا». قَالَ: «فَتَسْتَطِيعُ أَنْ تَنْتَهِيَ عَمَّا قَدْ كُنْتَ؟» قَالَ: «لَا». قَالَ: فَقَالَ لَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: «فَمَتَى أَنْتَ مُسْتَطِيعٌ؟» قَالَ: «لَا أَذْرِي». قَالَ: فَقَالَ لَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ خَلْقًا فَجَعَلَ فِيهِمْ آلَةَ الْإِسْطَاعَةِ، ثُمَّ لَمْ يُفَوِّضْ إِلَيْهِمْ. فَهُمْ مُسْتَطِيعُونَ لِلْفِعْلِ وَقَدْ تَعَمَّلُوا ذَلِكَ الْفِعْلَ فَإِذَا لَمْ يَفْعَلُوهُ فِي مَلِكِهِ لَمْ يَكُونُوا مُسْتَطِيعِينَ أَنْ يَفْعَلُوا فِعْلًا لَمْ يَفْعَلُوهُ، لِأَنَّ اللَّهَ -عَزَّ وَجَلَّ- أَعَزَّ مِنْ أَنْ يُضَادَّهُ فِي مَلِكِهِ أَحَدٌ». قَالَ الْبَصْرِيُّ: «فَالنَّاسُ مُجْبُورُونَ». قَالَ: «لَوْ كَانُوا مُجْبُورِينَ كَانُوا مَعْدُورِينَ». قَالَ: «فَفَوِّضْ إِلَيْهِمْ؟» قَالَ: «لَا». قَالَ: «فَمَا هُمْ؟» قَالَ: «عَلِمَ مِنْهُمْ فِعْلًا فَجَعَلَ فِيهِمْ آلَةَ الْفِعْلِ. فَإِذَا فَعَلُوهُ كَانُوا مَعَ الْفِعْلِ مُسْتَطِيعِينَ». قَالَ الْبَصْرِيُّ: «أَشْهَدُ أَنَّهُ الْحَقُّ وَأَنَّكُمْ أَهْلُ بَيْتِ النَّبِيِّ وَالرَّسَالَةِ». (الكافي ۱: ۱۶۱-۱۶۲)

[۲]: عَنْ صَالِحِ التَّيْلِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: «هَلْ لِلْعِبَادِ مِنَ الْإِسْطَاعَةِ شَيْءٌ؟» قَالَ: فَقَالَ لِي: «إِذَا فَعَلُوا الْفِعْلَ كَانُوا مُسْتَطِيعِينَ بِالْإِسْطَاعَةِ الَّتِي جَعَلَهَا اللَّهُ فِيهِمْ». قَالَ: قُلْتُ: «وَمَا هِيَ؟» قَالَ: «الْأَلَةُ مِثْلُ الرَّائِي إِذَا رَنَى كَانَ مُسْتَطِيعًا لِلرَّنَا حِينَ رَنَى وَلَوْ أَنَّهُ تَرَكَ الرَّنَا وَلَمْ يَزِنْ كَانَ مُسْتَطِيعًا لِتَرْكِهِ إِذَا تَرَكَ». قَالَ: ثُمَّ قَالَ: «لَيْسَ لَهُ مِنَ الْإِسْطَاعَةِ قَبْلَ الْفِعْلِ قَلِيلٌ وَلَا كَثِيرٌ وَلَكِنْ مَعَ الْفِعْلِ وَالتَّرْكِ كَانَ مُسْتَطِيعًا». قُلْتُ:

در روایات دقت کنید، خواهید دید که در روایاتی که به استطاعت قبل الفعل اشاره کرده‌اند، همیشه بحث تکلیف مطرح شده است.^۱

بدین ترتیب، جمع میان این دو دسته روایات چنین خواهد شد:

■ استطاعت قبل الفعل = واجدیت وجود ماهیات مقدوره که شما بدان توجه ندارید.

■ استطاعت حین الفعل = استطاعت ایجاد یکی از آن ماهیات بی شمار در لحظه فعل.

به همین جهت، شما در برخی روایات ملاحظه می‌کنید که هر دو استطاعت را

اثبات کرده‌اند:

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَمَّنْ رَوَاهُ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: سَمِعْتُهُ يَقُولُ: «لَا يَكُونُ الْعَبْدُ فَاعِلًا إِلَّا وَهُوَ مُسْتَطِيعٌ وَقَدْ يَكُونُ مُسْتَطِيعًا غَيْرَ فَاعِلٍ وَلَا يَكُونُ فَاعِلًا أَبَدًا حَتَّى يَكُونَ مَعَهُ الْإِسْطَاعَةُ».^۲

«فَعَلَى مَاذَا يُعَذِّبُهُ؟» قَالَ: «بِالْحُجَّةِ الْبَالِغَةِ وَالْآلَةِ الَّتِي رَكَّبَ فِيهِمْ» (الكافی: ۱/۱۶۲)

۱. برخی از این روایات عبارت‌اند از:

[۱]: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عليه السلام قَالَ: «لَا يَكُونُ الْعَبْدُ فَاعِلًا وَلَا مُتَحَرِّكًا إِلَّا وَ الْإِسْطَاعَةُ مَعَهُ مِنْ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، وَإِنَّمَا وَقَعَ التَّكْلِيفُ مِنَ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى بَعْدَ الْإِسْطَاعَةِ وَلَا يَكُونُ مُكَلَّفًا لِلْفِعْلِ إِلَّا مُسْتَطِيعًا» (التوحید: ۳۴۵ و ۳۵۱)

[۲]: عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: «مَا كَلَّفَ اللَّهُ الْعِبَادَ كُفَّةَ فِعْلٍ وَلَا نَهَاہُمْ عَنْ شَيْءٍ حَتَّى جَعَلَ لَهُمُ الْإِسْطَاعَةَ، ثُمَّ أَمَرَهُمْ وَنَهَاہُمْ فَلَا يَكُونُ الْعَبْدُ آخِذًا وَلَا تَارِكًا إِلَّا بِإِسْطَاعَةٍ مُتَقَدِّمَةٍ قَبْلَ الْأَمْرِ وَالتَّهْيِ وَقَبْلَ الْأَخْذِ وَالتَّرَكِّ وَقَبْلَ الْقَبْضِ وَ الْبَسْطِ» (التوحید: ۳۵۲)

[۳]: عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: سَمِعْتُهُ يَقُولُ - وَعِنْدَهُ قَوْمٌ يَتَنَاطَرُونَ فِي الْأَفَاعِلِ وَ الْحَرَكَاتِ - فَقَالَ: «الْإِسْطَاعَةُ قَبْلَ الْفِعْلِ لَمْ يَأْمُرِ اللَّهُ - عَزَّ وَجَلَّ - بِقَبْضٍ وَلَا بِبَسْطٍ إِلَّا وَ الْعَبْدُ لِدَلِكِ مُسْتَطِيعٌ» (التوحید: ۳۵۲)

البته این قاعده استثنایی هم دارد، مانند این روایت: عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ: «لَا يَكُونُ مِنَ الْعَبْدِ قَبْضٌ وَلَا بَسْطٌ إِلَّا بِإِسْطَاعَةٍ مُتَقَدِّمَةٍ لِلْقَبْضِ وَ الْبَسْطِ» (التوحید: ۳۵۲) همان‌طور که می‌بینیم، در ظاهر این روایت بحث تکلیف مطرح نشده است، مگر اینکه به قرینه روایت [۳]، مراد از «قبض» و «بسط» را امتثال اوامر و نواهی خداوند بدانیم.

۲. التوحید: ۳۵۰.

البته این قاعده استثنایی هم دارد، مانند این روایت: عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام

«وَقَدْ يَكُونُ مُسْتَطِيعاً غَيْرَ فَاعِلٍ» گاهی عبد مستطیع است، ولی فاعل نیست؛ یعنی واجد وجود ماهیت است، ولی به او وجود نمی دهد. چرا؟ چون اصلاً متذکر نیست. ما میلیاردها ماهیت مقدوره داریم. مگر در آن واحد به همه آنها متذکریم؟!

نسبت استطاعت با تقدیر الهی

گفتیم که مجموع عوامل و زمینه های فعل را «تقدیر» می گویند. حتی خود قدرت و استطاعت هم تقدیر دارد. این خیلی نکته ظریف و دقیقی است. این طور نیست که مثلاً دو واحد (اسب بخار) قدرت به شما می دهند که این کار را بکنی. شرایط مجموعاً طوری می شود که من دو اسب بخار قدرت را با این خصوصیات و با این وضع و با این جهت استفاده می کنم و اعمال می کنم. این مجموع کل عواملی که همگی در اختیار خداست، حال، آن زنایی هم که می شود تقدیرش با خداست؟ یعنی اگر خداوند آن زن را سر راه فرد قرار نداده بود و آن محیط خلوت را ایجاد نکرده بود که زنا نمی شد. هر اتفاقی که می افتد - خیر یا شر، مانند زنا یا قتل یا لواط یا کشتن امام حسین (علیه السلام) - و هر فعل اختیاری که انجام می شود، تقدیرش با خداست. خدا از سلطنت نیفتاده است. تقدیر قبائح هم با خداست. هر اتفاقی که می افتد. حال، تقدیر کی قسمت و مشخص می شود؟ موقع فعل. تا قبل از فعل که من نمی دانم که تقدیر چیست و دو دقیقه دیگر چه می شود و چه اتفاقی می افتد. در نتیجه، تمام تقدیرات جزو استطاعت اند.

عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَصْبَاطٍ قَالَ: «سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرِّضَا (عَلَيْهِ السَّلَام) عَنِ الْإِسْطَاعَةِ.»

فَقَالَ: «يَسْتَطِيعُ الْعَبْدُ بَعْدَ أَزْبَعِ خِصَالٍ: أَنْ يَكُونَ مُحَلَّى السَّرْبِ، صَحِيحَ الْحِسْمِ، سَلِيمَ الْجَوَارِحِ، لَهُ سَبَبٌ وَارِدٌ مِنَ اللَّهِ.»

«بَعْدَ أَزْبَعِ خِصَالٍ» یعنی چه؟ یک تفسیر این است که بعد از این ۴ ویژگی که

يَقُولُ: «لَا يَكُونُ مِنَ الْعَبْدِ قَبْضٌ وَلَا بَسْطٌ إِلَّا بِاسْتِطَاعَةٍ مُتَقَدِّمَةٍ لِلْقَبْضِ وَ الْبَسْطِ.» (التوحيد: ۳۵۲) همان طور که می بینیم، در ظاهر این روایت بحث تکلیف مطرح نشده است، مگر اینکه به قرینه روایت [۳]، مراد از «قبض» و «بسط» را امتثال اوامر و نواهی خداوند بدانیم.

مقدّرات و معدّات فعل است، استطاعت آن یک فعل خاص را خدا به شما می‌دهد. یک معنا هم این است که خود اینها جزو استطاعت است. مثل اینکه شما می‌گویید: «بعد از اینکه ۴۰ نفر آمدند، اتوبوس پر شد.» این بعدیت، رتبی است، یعنی این طور نیست که بعد از آمدن ۴۰ نفر، یک اتفاق دیگری به نام «پر شدن اتوبوس» بیفتد. خیر! آمدن ۴۰ نفر، عین پر شدن اتوبوس است. لذا، یک معنای روایت می‌تواند این باشد، اینها که آمدند، فرد مستطیع است. به ادامه روایت توجّه کنید:

قَالَ: قُلْتُ: «جُعِلْتُ فِدَاكَ فَيَزِي لِي هَذَا.»

قَالَ: «أَنْ يَكُونَ الْعَبْدُ مُحَلَّى السَّرْبِ صَحِيحَ الْجِسْمِ سَلِيمَ الْجَوَارِحِ يُرِيدُ أَنْ يَزِيَّ فَلَا يَجِدُ امْرَأَةً تَمَّ يَجِدُهَا. فَإِمَّا أَنْ يَعْصِمَ نَفْسَهُ فَيَمْتَنِعَ كَمَا امْتَنَعَ يُوسُفُ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَوْ يُخْلِي بَيْنَهُ وَبَيْنَ إِزَادَتِهِ فَيَزِيَّ فَيَسْمَى زَانِيًا وَلَمْ يُطِعِ اللَّهَ بِإِكْرَاهٍ وَلَمْ يَعْصِهِ بِغَلْبَةٍ.»

سه و ویژگی اوّل یعنی «مُحَلَّى السَّرْبِ صَحِيحَ الْجِسْمِ سَلِيمَ الْجَوَارِحِ» یعنی اینکه واجد وجود ماهیتی باشد که متذکّرش نیست و بدان توجّه ندارد. پس قدرت دارد. وجود ماهیاتی را واجد است. وقتی چهارمی که همان تقدیر و توفیق و استطاعت حین الفعل باشد هم آمد، دیگر استطاعت حین الفعل تمام است دیگر. باز هم تأکید می‌کنیم که استفاده از قدرت در زمان فعل، در شرایط مخصوص و به اندازه مخصوص یک بحث است و اینکه قدرت و روزی و علم و... به شما داده‌اند، یک بحث دیگری است.

سؤال دانشجو: چگونه از ویژگی چهارم هم تقدیر، هم توفیق و هم استطاعت حین الفعل را استنباط کردید؟

پاسخ استاد: تقدیر را از این عبارت حضرت می‌فهمیم: «فَلَا يَجِدُ امْرَأَةً تَمَّ يَجِدُهَا». این تقدیر خداست. این عبارت حضرت هم بر توفیق و خذلان دلالت می‌کند: «فَإِمَّا أَنْ يَعْصِمَ نَفْسَهُ فَيَمْتَنِعَ كَمَا امْتَنَعَ يُوسُفُ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَوْ يُخْلِي بَيْنَهُ وَبَيْنَ إِزَادَتِهِ فَيَزِيَّ فَيَسْمَى زَانِيًا.» درباره استطاعت باید بگویم که یک فرض در فرمایش حضرت مستتر است و اینکه آن واجدیت قبل الفعل زمان فعل هم پابرجاست. یعنی فرد هم قبل از فعل و هم در

زمان فعل واجد وجود ماهیت زنا است. لذا فرموده‌اند: «يُرِيدُ أَنْ يَزْنِيَ فَلَا يَجِدُ امْرَأَةً». به عبارت دیگر، در اینجا بحث قادریت و واجدیت ماهیت فعل مطرح نیست. بحث بر روی عوامل خارجی و توفیق و خذلان الهی است.

به هر صورت، به نظر می‌رسد که مجموع قدرت (واجدیت ماهیت فعل)، توفیق یا خذلان و اسباب خارجی (تقدیر الهی) را استطاعت می‌گویند. البته اگر کسی بگوید: «خداوند پس از واجدیت و توفیق/ خذلان و تقدیر الهی، خداوند قدرت انجام فعل را به ما می‌دهد» حرف غلطی نگفته است و با ظاهر روایات ناسازگاری ندارد.

به همین جهت است که در روایات داریم که خداوند وقتی کسی را مستطیع می‌کند، «آلت فعل» را به او می‌دهد و در او قرار می‌دهد. در بحار الأنوار، جلد ۵، صفحه ۴۲، احادیث ۶۸ و ۶۹ می‌خوانیم:

۶۸- أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ الْعَالِمَ عليه السلام فَقَالَ: «يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ، أَلَيْسَ أَنَا مُسْتَطِيعٌ لِمَا كُفِّتُ؟»

فَقَالَ لَهُ: «مَا الْإِسْتِطَاعَةُ عِنْدَكَ؟»

قَالَ: «الْقُوَّةُ عَلَى الْعَمَلِ؟»

قَالَ لَهُ: «قَدْ أُعْطِيتِ الْقُوَّةُ إِنْ أُعْطِيتِ الْمَعُونَةَ.»

قَالَ لَهُ الرَّجُلُ: «فَمَا الْمَعُونَةُ؟»

قَالَ: «التَّوْفِيقُ.»

قَالَ: «فَلِمَ إِعْطَاءُ التَّوْفِيقِ؟»

قَالَ: «لَوْ كُنْتُ مُوَفَّقًا كُنْتُ عَامِلًا. وَقَدْ يَكُونُ الْكَافِرُ أَقْوَى مِنْكَ وَلَا يُعْطَى التَّوْفِيقُ! فَلَا يَكُونُ عَامِلًا.» ثُمَّ قَالَ: «أَخْبِرْنِي عَنْكَ، مَنْ خَلَقَ فِيكَ الْقُوَّةَ؟»

قَالَ الرَّجُلُ: «اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى.»

قَالَ الْعَالِمُ: «هَلْ تَسْتَطِيعُ بِتِلْكَ الْقُوَّةِ دَفْعَ الضَّرِّ عَنْ نَفْسِكَ وَ اخْذَ النَّفْعِ إِلَيْهَا بِغَيْرِ

الْعَوْنِ مِنَ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى؟»

قَالَ: «لَا.»

قَالَ: «فَلِمَ تَنْتَحِلُ مَا لَا تَقْدِرُ عَلَيْهِ؟» ثُمَّ قَالَ: «أَيُّنَ أَنْتَ عَنْ قَوْلِ الْعَبْدِ الصَّالِحِ: «وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ»؟^۱

۶۹- وَأَرَوِي أَنَّ رَجُلًا سَأَلَهُ عَنِ الْإِسْطِطَاعَةِ فَقَالَ: «أَتَسْتَطِيعُ أَنْ تَعْمَلَ مَا لَمْ يَكُنْ؟»

قَالَ: «لَا.»

قَالَ: «أَتَسْتَطِيعُ أَنْ تَنْتَهِيَ عَمَّا يَكُونُ؟»

قَالَ: «لَا.»

قَالَ: «فَإِمَّا أَنْتَ مُسْتَطِيعٌ؟»

قَالَ الرَّجُلُ: «لَا أَذْرِي.»

فَقَالَ الْعَالِمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِنَّ اللَّهَ -عَزَّ وَجَلَّ- خَلَقَ خَلْقًا فَجَعَلَ فِيهِمْ آلَةَ الْفِعْلِ، ثُمَّ لَمْ يُفَوِّضْ إِلَيْهِمْ، فَهُمْ مُسْتَطِيعُونَ لِلْفِعْلِ فِي وَفْتِ الْفِعْلِ مَعَ الْفِعْلِ.»

قَالَ لَهُ الرَّجُلُ: «فَالْعِبَادُ مُجْبُورُونَ؟»

فَقَالَ: «لَوْ كَانُوا مُجْبُورِينَ كَانُوا مَعْذُورِينَ.»

قَالَ الرَّجُلُ: «فَفَوَّضَ إِلَيْهِمْ؟»

قَالَ: «لَا.»

قَالَ: «فَمَا هُوَ؟»

قَالَ الْعَالِمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «عَلِمَ مِنْهُمْ فِعْلًا فَجَعَلَ فِيهِمْ آلَةَ الْفِعْلِ فَإِذَا فَعَلُوا كَانُوا مُسْتَطِيعِينَ.»

در انتها، بحث را با این دو بیت به پایان می‌بریم:

گاهی بساط عیش خودش جور می‌شود	گاهی دگر، تهیه به دستور می‌شود
که جور می‌شود، خود آن بی‌مقدمه	که با دو صد مقدمه ناجور می‌شود

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ.

پی نوشت

- (۱) نقل این روایت از کتاب احتجاج (۲: ۳۶۰) آورده می شود:
- و فِي رِوَايَةٍ أُخْرَى أَنَّ الصَّادِقَ قَالَ لِأَبِي حَنِيفَةَ لَمَّا دَخَلَ عَلَيْهِ: «مَنْ أَنْتَ؟»
 قَالَ: «أَبُو حَنِيفَةَ.»
 قَالَ: «مُقْتَبِي أَهْلَ الْعِرَاقِ؟»
 قَالَ: «نَعَمْ.»
 قَالَ: «بِمَا تُفْتِيهِمْ؟»
 قَالَ: «بِكِتَابِ اللَّهِ.»
 قَالَ: «وَإِنَّكَ لَعَالِمٌ بِكِتَابِ اللَّهِ، نَاسِخِهِ وَمُنْسُوخِهِ وَ مُحْكَمِهِ وَ مُتَشَابِهِهِ؟»
 قَالَ: «نَعَمْ. قَالَ فَأَخْبِرْنِي عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ «وَقَدْزْنَا فِيهَا السَّيْرَ سَيْرُوا فِيهَا لِيَالِي وَ أَيَّامًا آمِنِينَ»
 أَيُّ مَوْضِعٍ هُوَ؟»
 قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ: «هُوَ مَا بَيْنَ مَكَّةَ وَ الْمَدِينَةِ.»
 فَالْتَفَتَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ إِلَى جُلَسَائِهِ وَ قَالَ: «نَشَدْتُكُمْ بِاللَّهِ هَلْ تَسِيرُونَ بَيْنَ مَكَّةَ وَ الْمَدِينَةِ وَ لَا تَأْمَنُونَ
 عَلَى دِمَائِكُمْ مِنَ الْقَتْلِ وَ عَلَى أَمْوَالِكُمْ مِنَ السَّرِقِ؟»
 فَقَالُوا: «اللَّهُمَّ نَعَمْ.»
 فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ: وَيْحَكَ يَا أَبَا حَنِيفَةَ، إِنَّ اللَّهَ لَا يَقُولُ إِلَّا حَقًّا. أَخْبِرْنِي عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ «وَمَنْ
 دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا» أَيُّ مَوْضِعٍ هُوَ؟
 قَالَ: «ذَلِكَ بَيْتُ اللَّهِ الْحَرَامِ.»
 فَالْتَفَتَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ إِلَى جُلَسَائِهِ، وَ قَالَ: نَشَدْتُكُمْ بِاللَّهِ! هَلْ تَعْلَمُونَ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ الزُّبَيْرِ وَ سَعِيدَ
 بْنَ جُبَيْرٍ دَخَلَاهُ فَلَمْ يَأْمَنَّا الْقَتْلَ؟»
 قَالُوا: «اللَّهُمَّ نَعَمْ.»
 فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ: وَيْحَكَ يَا أَبَا حَنِيفَةَ! إِنَّ اللَّهَ لَا يَقُولُ إِلَّا حَقًّا.
 فَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ: «لَيْسَ لِي عِلْمٌ بِكِتَابِ اللَّهِ. إِنَّمَا أَنَا صَاحِبُ قِيَاسٍ.»
 قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ: «فَانْظُرْ فِي قِيَاسِكَ إِنْ كُنْتَ مُقْيِسًا أَيُّمَا أَعْظَمَ عِنْدَ اللَّهِ الْقَتْلُ أَوْ الزِّنَا؟»
 قَالَ: «بَلَى الْقَتْلُ.»

قَالَ: «فَكَيْفَ رَضِيَ فِي الْقَتْلِ بِشَاهِدَيْنِ وَلَمْ يَرْضَ فِي الزَّيَا إِلَّا بِأَرْبَعَةٍ؟»
ثُمَّ قَالَ لَهُ: «الصَّلَاةُ أَفْضَلُ أَمْ الصَّيَامُ؟»

قَالَ: «بَلِ الصَّلَاةُ أَفْضَلُ.»

قَالَ: «فَيَجِبُ عَلَى قِيَاسِ قَوْلِكَ عَلَى الْحَائِضِ قَضَاءُ مَا فَاتَهَا مِنَ الصَّلَاةِ فِي حَالِ حَيْضِهَا دُونَ الصَّيَامِ وَقَدْ أُوجِبَ اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهَا قَضَاءَ الصَّوْمِ دُونَ الصَّلَاةِ.»

قَالَ لَهُ: «الْبَوْلُ أَقْدَرُ أَمْ الْمَنِيُّ؟»

قَالَ: «الْبَوْلُ أَقْدَرُ.»

قَالَ: «يَجِبُ عَلَى قِيَاسِكَ أَنْ يَجِبَ الْغُسْلُ مِنَ الْبَوْلِ دُونَ الْمَنِيِّ وَقَدْ أُوجِبَ اللَّهُ تَعَالَى الْغُسْلَ مِنَ الْمَنِيِّ دُونَ الْبَوْلِ.»

قَالَ: «إِنَّمَا أَنَا صَاحِبُ رَأْيٍ.»

قَالَ: «فَمَا تَرَى فِي رَجُلٍ كَانَ لَهُ عَبْدٌ فَتَزَوَّجَ وَزَوَّجَ عَبْدُهُ فِي لَيْلَةٍ وَاحِدَةٍ فَدَخَلَ بِامْرَأَتَيْهِمَا فِي لَيْلَةٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ سَافَرَا وَجَعَلَا امْرَأَتَيْهِمَا فِي بَيْتٍ وَاحِدٍ وَوَلَدَتَا غُلَامَيْنِ فَسَقَطَ الْبَيْتُ عَلَيْهِمَا فَقَتَلَ الْمَوَاتَيْنِ وَبَقِيَ الْغُلَامَانِ أَيُّهُمَا فِي رَأْيِكَ الْمَالِكُ وَأَيُّهُمَا الْمَمْلُوكُ وَأَيُّهُمَا الْوَارِثُ وَأَيُّهُمَا الْمَمُورُوتُ؟»

قَالَ: «إِنَّمَا أَنَا صَاحِبُ حُدُودٍ.»

قَالَ: «فَمَا تَرَى فِي رَجُلٍ أَعْمَى فَقَأَ عَيْنَ صَحِيحٍ وَأَقْطَعَ قَطْعَ يَدِ رَجُلٍ كَيْفَ يُقَامُ عَلَيْهِمَا الْحَدُّ؟»

قَالَ: «إِنَّمَا أَنَا رَجُلٌ عَالِمٌ بِمَبَاعِثِ الْأَنْبِيَاءِ.»

قَالَ: «فَأَخْبِرْنِي عَنْ قَوْلِ اللَّهِ لِمُوسَى وَهَارُونَ حِينَ بَعَثَهُمَا إِلَى فِرْعَوْنَ لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى. وَلَعَلَّ مِنْكَ شَكٌّ؟»

قَالَ: «نَعَمْ.»

قَالَ: «وَكَذَلِكَ مِنَ اللَّهِ شَكٌّ إِذْ قَالَ: «لَعَلَّهُ»

قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ: «لَا عَلِمَ لِي.»

قَالَ: «تَزْعُمُ أَنَّكَ تُفْتِي بِكِتَابِ اللَّهِ وَلَسْتَ مِمَّنْ وَرِثَهُ؛ وَتَزْعُمُ أَنَّكَ صَاحِبُ قِيَاسٍ وَأَوَّلُ مَنْ قَاسَ إِبْلِيسَ -لَعَنَهُ اللَّهُ- وَلَمْ يُبَيِّنْ دِينَ الْإِسْلَامِ عَلَى الْقِيَاسِ؛ وَتَزْعُمُ أَنَّكَ صَاحِبُ رَأْيٍ وَكَانَ الرَّأْيُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَوَاباً وَمِنْ دُونِهِ خَطَأٌ، لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ: «لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ» وَلَمْ يَقُلْ ذَلِكَ لِغَيْرِهِ؛ وَتَزْعُمُ أَنَّكَ صَاحِبُ حُدُودٍ وَمَنْ أَنْزَلَتْ عَلَيْهِ أَوَّلَى يَعْلَمُهَا مِنْكَ؛ وَتَزْعُمُ أَنَّكَ عَالِمٌ بِمَبَاعِثِ الْأَنْبِيَاءِ وَلِحَاثَمِ الْأَنْبِيَاءِ أَعْلَمُ بِمَبَاعِثِهِمْ مِنْكَ. وَلَوْ لَا أَنْ يَقَالَ دَخَلَ عَلَى ابْنِ رَسُولِ اللَّهِ فَلَمْ يَسْأَلْهُ عَنْ شَيْءٍ مَا سَأَلْتُكَ عَنْ شَيْءٍ. فَقَسْ إِنَّ كُنْتَ مُعَيَّساً.

قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ: «لَا أَتَكَلَّمُ بِالرَّأْيِ وَالْقِيَاسِ فِي دِينِ اللَّهِ بَعْدَ هَذَا الْمَجْلِسِ.»

قَالَ: «كَلَّا، إِنَّ حُبَّ الرِّئَاسَةِ غَيَّرَ تَارِكَكَ كَمَا لَمْ يَتْرُكْ مَنْ كَانَ قَبْلَكَ.»

(۲) مرحوم استاد در مواضع متعددی به تبیین ماده و صورت عالم تشريع پرداخته اند که به برخی از انها

اشاره می شود:

الف) رساله فی ماده عالم التشريع که بخشی از تقریرات دروس میرزای اصفهانی است. ابتدای این

رساله به بحث پیرامون مادهٔ عالم تشریع اختصاص دارد و نسخهٔ خطی آن حدود ۸۱ صفحه است. اکنون برخی از عبارات ابتدایی این جزوه را از نظر می‌گذرانیم:

«اعلم أن في دار الكون والتحقيق عالمان و مرحلتان: أحدهما عالم التكوين و مرحلة الكون و هي مرحلة فعالية القيوم الحق المتعال و نفوذ أمره و سريان مشيئته و إرادته؛ و هناك لا يقدر أحد من الموجودات على تعصي أمره التكويني. فكلهم قائلون حالاً و مقالاً ب: «أنا طائعين» ... و ثانيهما عالم التشريع و الأحكام الالهية و هو عالم الفرق و الاثنينية و البينونة ... مادة هذا العالم عبارة عن العابد و المعبود، إذ لو لم يكن عابد يتحرك بإرادة نفسه و يفعل بمشيئة شخصه لما تحققت معبودية الله تعالى، و كذلك لو لم يكن معبود شارع أمر ناه لما وجد عابد يعبد ... و أما عالم التشريع فله أيضاً مادة و صورة، فمادتها مؤلفة من أمرين أحدهما المعبود ... و ثانيهما العابد و هو الإنسان العاقل أي الذي ... يميز بين الجيد و الرديء و الحسن و القبيح و هذا هو المخاطب بالخطابات الالهية و المكلف بالتكاليف النفسية و البدنية و هو المثاب و المعاقب و المأمور و المنهي.» (في مادة عالم التشريع: ۲)

«بدان که در دار وجود دو عالم و دو مرحله هست: یکی از آنها عالم تکوین است که عبارت باشد از مرحله‌ی فاعلیت خداوند قیوم حق متعال و جایی که امر او نافذ است و خواست او جاری. در اینجا، هیچ یک از موجودات نمی‌تواند از امر تکوینی او سر باز زند. بنابراین، همگی آنان با زبان حال یا زبان قال می‌گویند که ما مطیع ایم. عالم دوم، عالم تشریع و احکام الهی است و این عالم، عالم تفاوت، دوگانگی و جدایی است ... ماده‌ی این عالم عبارت است از عابد و معبود، چرا که عابدی نباشد که با اراده‌ی خودش حرکت کند و با خواست شخصی خودش، کار انجام دهد، عبادت شونددگی خداوند، محقق نمی‌گردد. [از طرفی،] اگر معبودی نباشد که احکامی را تشریع کند و دارای امر و نهی باشد، عابدی که او را عبادت کند، نخواهد بود [نخواهد یافت] ... اما عالم تشریع نیز ماده و صورتی دارد. ماده‌ی آن متشکل از دو چیز است: یکی معبود ... و دیگری عابد که عبارت است از انسان عاقلی که میان نیک و بد می‌تواند تفاوت قائل شود. اوست که مخاطب سخنان خداوند و تکالیف نفسی و بدنی است. به او ثواب داده خواهد شد و او را عقاب خواهند کرد. به او امر خواهد شد و او را نهی خواهند کرد»

ب) رساله فی صورة عالم التشريع که بخش دیگری از تقریرات دروس میرزای اصفهانی است. در ابتدای این رساله، به رابطهٔ احکام شرعی و ارادهٔ تشریعی حق متعال با مستقلات عقلیه پرداخته‌اند.

ج) در المشهدین، صفحات ۱۷۷-۱۷۹ می‌نویسند:

«ففي واد الوجود عالمان حقيقتان: أحدهما: «عالم التكوين» ... و ثانيهما: «عالم التشريع» ... و لكل واحد من هذين العالمين مادة و صورة ... و أما عالم التشريع، فمادته مؤلفة من أمرين: أحدهما «المعبود» و ثانيهما «العابد» ... ففي مادة عالم التشريع إثنية واضحة، إذ هناك صنم فعال إنساني في مقابل الصمد الرباني، فهو المأمور و ذلك الأمر ... و أما صورة هذا العالم فهي الأحكام الإلهية المستقلة [العقلية] و غير المستقلة الشرعية، سواء كانت أولية أو ثانوية كما سنبين. فهذه

الصورة هي الإرادة التشريعية الإلهية المتعلقة بالأفعال الاختيارية ... فهذه الإرادة التشريعية هي أحكامه و تكاليفه و أوامره و نواهيه و تكون متعلقة بالأفعال الختيازية فقط. و لا يخفى أن للإرادة التشريعية ثلاث شعب؛ أي وجودها و تحققها يستلزم وجود ثلاث أمور: «مريد» و هو الله، و «مراد» و هو الفعل و «مراد منه» و هو المكلف. و بالجملة: إن صورة عالم التشريع عبارة عن أحكام الإلهية الصادرة عن مولوية الله تعالى مطلقاً.»

«بنابراین، در دار وجود، دو عالم حقیقی هست: یکی از آنها عالم تکوین است ... و دیگری، عالم تشريع ... و برای هر یک از این دو عالم، ماده‌ای است و صورتی اما درباره‌ی عالم تشريع باید گفت: ماده‌اش از دو چیز تشکیل شده است: یکی معبود و دیگری عابد ... بنابراین، در ماده‌ی عالم تشريع، دوگانگی واضحی وجود دارد، چرا که در آنجا یک انسان (صنم فعال انسانی) وجود دارد که امرشونده است، در مقابل خداوند (صمد ربّانی) که امرکننده است ... صورت این عالم نیز عبارت است از احکام الهی که خود به دو دسته‌ی مستقل عقلی و شرعی (غیر مستقل عقلی) تقسیم می‌شود. تفاوتی نمی‌کند - همان‌طور که خواهد آمد - اولی باشد یا ثانوی. صورت این عالم، عبارت است از اراده‌ی تشريعی خداوند که به افعال اختیاری انسان تعلق می‌گیرد. ... در نتیجه، این راده‌ی تشريع، عبارت است از احکام، تکالیف، اوامر و نواهی خداوند متعال و تنها به افعال اختیاری تعلق می‌گیرد. ناگفته نماند که اراده‌ی تشريعی سه شاخه دارد که موجب به وجود آمدن سه چیز می‌شود: یکی «اراده‌کننده» که خداوند است، یکی «اراده‌شونده» که فعل است و یکی «کسی که از او خواسته می‌شود» که انسان مکلف است. خلاصه آنکه: صورت عالم تشريع عبارت است از احکام الهی که از مولویت مطلق خداوند، صادر می‌گردد.»

(د) در ابتدای درس هجدهم معارف می‌فرمایند:

«مادهٔ این عالم، مولای صاحب حق است و موجود قادر مختار ... و صورتش حکومت مولوی خداوند است. اگر بخواهیم بیشتر توضیح بدهیم، می‌گوییم که ماده‌ی این عالم دو چیز است: عابد و معبود. عابد همان انسان عاقل قادر مختار است با افعالی که از روی قدرت و حریت انجام می‌دهد؛ معبود همان خدا و همه‌ی شؤون حکومت و مولویت او است. ... صورت جهان تشريع احکام می‌باشند؛ امر و نهی، کراهت، استحباب و اباحه، احکام خمسّه، اینها صورت‌اند.»

کتابنامه

- قرآن کریم.
۱. أبواب الهدى، محمد مهدي غروي اصفهاني (ميرزا). تحقيق: مؤسسة معارف أهل البيت عليه السلام، قم: مؤسسة معارف أهل البيت عليه السلام، ۱۴۳۸ق.
۲. الاحتجاج، احمد بن علي طبرسي، تصحيح: محمد باقر خراسان، مشهد: مرتضى، ۱۴۰۳ق.
۳. اختيار انسان در فلسفه اسلامي و معارف الهی، محمد حسين عصار، تنظيم و تحقيق: محمد حسين كلاهی، تهران: نبا، ۱۴۰۱.
۴. إعلام الوری بأعلام الهدی، فضل بن حسن طبرسي، نجف: المكتبة الحيدرية، ۱۳۹۰ق.
۵. الأمالی، محمد بن علي بن بابويه (شيخ صدوق)، بيروت: الأعلمی، ۱۴۰۰ق.
۶. أنوار الهداية، محمد مهدي غروي اصفهاني (ميرزا)، تحقيق: مؤسسة معارف أهل البيت عليه السلام، قم: مؤسسة معارف أهل البيت عليه السلام، ۱۴۳۸ق.
۷. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام، محمد باقر مجلسي، بيروت: دار إحياء التراث العربي: ۱۴۰۳ق.
۸. البرهان في تفسير القرآن، هاشم بن سليمان بحراني، بيروت: مؤسسة البعثة، ۱۳۷۴ش.
۹. بصائر الدرجات في فضائل آل محمد عليهم السلام، محمد بن حسن صفار، تصحيح: محسن كوجه باغي، قم: كتابخانه آية الله مرعشي، ۱۴۰۴ق.
۱۰. بوستان سعدي، تصحيح: محمد علي فروغی، بی جا، بی تا.
۱۱. تأویل الآيات الظاهرة، علي استرآبادي، تصحيح: حسين استادولي، قم: مؤسسة نشر اسلامي، ۱۴۰۹ق.
۱۲. تحف العقول، حسن بن علي بن شعبه حزانى، تصحيح: علي اكبر غفارى، قم: جامعه مدترسين، ۱۴۰۴ق.
۱۳. تفسير فرات كوفى، تحقيق: محمد كاظم. تهران: وزارت ارشاد اسلامي، ۱۴۱۰ق.
۱۴. تفسير القمى، علي بن ابراهيم قمى، تصحيح: طيب موسوى جزائرى، قم: دار الكتاب، ۱۴۰۴ق.
۱۵. التوحيد، محمد بن علي بن بابويه (شيخ صدوق). تصحيح و تعليق: سيد هاشم حسيني طهراني، قم: مؤسسة نشر اسلامي، ۱۴۰۴ق.

١٦. تهذيب الأحكام، محمد بن حسن طوسی، تحقیق: سید حسن موسوی، تهران: دار الکتب الإسلامية، ١٤٥٧ق.
١٧. ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، محمد بن علی بن بابویه (شیخ صدوق)، قم: دار الشریف، ١٤٥٦ق.
١٨. ختام الأصول، شیخ محمود تولایی خراسانی (حلبی)، تقریرات دروس میرزای اصفهانی، جلد ٢، صفحات ١-٣١٨، کتابخانه آستان قدس رضوی، شماره ١٢٤٥٥.
١٩. الخصال، محمد بن علی بن بابویه (شیخ صدوق)، تصحیح: علی اکبر غفاری. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ١٤١٥ق.
٢٠. دیوان حافظ. تصحیح: قاسم غنی و محمد قزوینی، بی جا، بی تا.
٢١. رسالة فی البداء، محمد مهدی غروی اصفهانی (میرزا)، تحقیق: مؤسسة معارف أهل البيت (علیهم السلام)، قم: مؤسسة معارف أهل البيت (علیهم السلام)، ١٤٣٨ق.
٢٢. سفینه صائب، صائب تبریزی، قم: مجمع ذخائر اسلامی، ١٣٨٥.
٢٣. سمات و صفات الهی، محمد حسین عصار، به کوشش: محمد حسین کلاهی، تهران: نیا، ١٤٥٣.
٢٤. عالم تشریع، شرور و بلایا، محمد حسین عصار، به کوشش: محمد حسین کلاهی، تهران: نیا، ١٣٩٩.
٢٥. علل الشرائع، محمد بن علی بن بابویه (شیخ صدوق)، تصحیح: محمد صادق بحر العلوم. نجف: منشورات المكتبة الحیدریة، ١٤٣٥ق.
٢٦. عیون أخبار الرضا (علیه السلام)، محمد بن علی بن بابویه (شیخ صدوق)، تصحیح: سید مهدی حسینی لاجوردی، تهران: نشر جهان، ١٣٧٨ق.
٢٧. غرر الحکم و درر الکلم، عبد الواحد بن محمد تمیمی آمدی، تصحیح: مصطفی درایتی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ١٣٦٦ش.
٢٨. الغیة، محمد بن ابراهیم نعمانی (ابن أبی زینب)، تهران: صدوق، ١٣٨٧ق.
٢٩. فصوص الحکم، محمد بن علی (محمی الدین/ ابن عربی). منشورات الزهراء (علیها السلام)، ١٣٧٥ش.
٣٠. فقه الرضا (علیه السلام) تحقیق: مؤسسة آل البيت (علیهم السلام)، بیروت، ١٤٣١ق.
٣١. فقیه من لا یحضره الفقیه، محمد بن علی بن بابویه (شیخ صدوق)، تصحیح: علیاکبر غفاری، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ١٤١٣ق.
٣٢. فی صورة عالم التشريع وأصول آل الرسول، شیخ محمود تولایی خراسانی (حلبی)، تقریرات دروس میرزای اصفهانی، جلد ١، کتابخانه آستان قدس رضوی، شماره ١٢٤٥٤.
٣٣. فی مادة عالم التشريع، شیخ محمود تولایی خراسانی (حلبی)، تقریرات دروس میرزای اصفهانی، جلد ٣، صفحات ٤٠٢-٤٨٢، آستان قدس رضوی، شماره ١٢٤٥٦.
٣٤. قرب الإسناد، عبد الله بن جعفر حمیری، قم، ١٤١٣ق.
٣٥. الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، تصحیح: علی اکبر غفاری. تهران: دار الکتب الإسلامية، ١٤٥٧ق.

۳۶. الکلام فی حجية القرآن، شیخ محمود تولایی (تقریرات درس میرزا مهدی اصفهانی)، خطی، کتابخانه آستان قدس رضوی، شماره ۱۲۴۵۶، صفحات ۱-۱۸۵.
۳۷. کلیات فی علم الرجال، جعفر سبحانی، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۳۲ق.
۳۸. کنز الفوائد، محمد بن علی کراچکی، تصحیح: عبدالله نعمة، قم: دار الذخائر، ۱۴۱۰ق.
۳۹. گلستان سعدی، تصحیح: محمد علی فروغی، بی جا، بی تا.
۴۰. مثنوی، محمد بلخی رومی (مولوی)، به کوشش: ریچارد نیکلسون. تهران، ۱۳۶۳ش.
۴۱. المحاسن، احمد بن محمد برقی، تصحیح: جلال الدین حسینی، قم: دار الکتب الإسلامیة، ۱۳۷۱ق.
۴۲. المزار الکبیر، محمد بن المشهدی، تصحیح: جواد قتیومی، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۱۹ق.
۴۳. المستدرک علی الصحیحین، محمد بن عبدالله نیشابوری (حاکم)، تحقیق: مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۱ق.
۴۴. المسند، احمد بن حنبل شیبانی، تحقیق: احمد محمد شاکر، قاهره: دار الحديث، ۱۴۱۶ق.
۴۵. المشهدين فی التوحيد والعدل، شیخ محمود تولایی، تصحیح: جلال برنجیان، بی جا، بی تا.
۴۶. مصباح المتهجد و سلاح المتعبد، محمد بن الحسن الطوسی (شیخ الطائفة)، بیروت: مؤسسة فقه الشيعة، ۱۴۱۱ق.
۴۷. مطالب السؤول فی مناقب آل الرسول، محمد بن طلحة الشافعی، بیروت: مؤسسة أم القرى، ۱۴۲۰ق.
۴۸. معارف القرآن، محمد مهدی غروی اصفهانی (میرزا). تحقیق: مؤسسة معارف أهل البيت (علیهم السلام). قم: مؤسسة معارف أهل البيت (علیهم السلام)، ۱۴۳۸ق.
۴۹. مهج الدعوات و منهج العبادات، علی بن موسی الطاووس، تصحیح: ابوطالب کرمانی و محمد حسن محرز، قم: دار الذخائر، ۱۴۱۱ق.
۵۰. المیزان، محمد حسین طباطبایی (علامه)، قم: اسماعیلیان، ۱۳۷۱ش.
۵۱. نهج البلاغة، محمد بن حسین (الشريف الرضي). تصحیح: فیض الإسلام. قم: هجرت، ۱۴۱۴ق.
۵۲. هناك (هناك مطالب ثلاثة، الکلام فی القدرة والاختیار)، شیخ محمود تولایی (تقریرات درس میرزا مهدی اصفهانی)، خطی، کتابخانه آستان قدس رضوی، شماره ۱۲۴۵۶، صفحات ۱۸۶-۴۰۱.

