

## بسم الله الرحمن الرحيم

بحثی پیرامون مسئله معروف جبر و تفویض

در جمله مورد بحث فرمود: (وَ مَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ)، خدا با قرآن کریم و مثلهایش گمراه نمی کند مگر فاسقان را)، و بهمین تعبیر، خود، بیانگر چگونگی دخالت خدای تعالی در اعمال بندگان، و نتایج اعمال آنان است، و در این بحثی که شروع کردیم نیز همین هدف دنبال میشود.

[مالکیت مطلقه خداوند]

توضیح اینکه خدای تعالی در آیات بسیاری از کلام مجیدش ملک عالم را از آن خود دانسته، از آن جمله فرموده: (لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ، آنچه در آسمانها است و آنچه در زمین است ملک خدا است)، « بقره آیه ۲۸۴» و نیز فرموده (لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، ملک آسمانها و زمین از آن او است)، « حدید آیه ۵» و نیز فرموده: (لَهُ الْمُلْكُ وَ لَهُ الْحَمْدُ، جنس ملک و حمد از او است) « تغابن آیه ۱».

و خلاصه خود را مالک علی الاطلاق همه عالم دانسته، نه بطوری که از بعضی جهات مالک باشد، و از بعضی دیگر نباشد، آن طور که ما انسانها مالکیم، چون یک انسان اگر مالک برده‌ای، و یا چیزی دیگر باشد، معنای مالکیتش این است که میتواند در آن تصرف کند، اما نه از هر جهت، و به هر جور که دلش بخواهد، بلکه آن تصرفاتی برایش جائز است که عقلاً آن را تجویز کنند، اما تصرفات سفیهانه را مالک نیست، مثلاً نمیتواند برده خود را بدون هیچ جرمی بکشد، و یا مال خود را بسوزاند.

و لکن خدای تعالی مالک عالم است بتمام معنای مالکیت، و بطور اطلاق، و عالم مملوک او است، باز بطور مطلق، بخلاف مملوکیت یک گوسفند، و یا برده، برای ما انسانها، چون ملک ما نسبت بان مملوک ناقص و مشروط است، بعضی از تصرفات ما در آن جائز است، و بعضی دیگر جائز نیست، مثلاً انسانی که مالک یک الاغ است، تنها مالک این تصرف است که بارش را بدوش آن حیوان بگذارد، و یا سوارش شود، و اما اینکه از گرسنگی و تشنگیش بکشد، و باتشش بسوزاند، و وقتی عقلاء علت آن را میپرسند، پاسخ قانع کننده‌ای ندهد اینگونه تصرفات را مالک نیست.

و خلاصه تمامی مالکیت‌هایی که در اجتماع انسانی معتبر شمرده شده، مالکیت ضعیفی است که بعضی از تصرفات را جائز می‌سازد، نه همه انحاء تصرف ممکن را، بخلاف ملک خدای تعالی نسبت باشیاء، که علی الاطلاق است، و اشیاء، غیر از خدای تعالی رب و مالکی دیگر ندارند، و حتی مالک خودشان، و نفع و ضرر، و مرگ و حیا، و نشور خود نیز نیستند.

پس هر تصرفی در موجودات که تصور شود، مالک آن تصرف خدا است، هر نوع تصرفی که در بندگان و مخلوقات خود بکند، میتواند، و حق دارد، بدون اینکه قبیح و مذمتی و سرزنشی دنبال داشته باشد، چون آن تصرفی از میان همه تصرفات قبیح و مذموم است، که بدون حق باشد، یعنی عقلاء حق چنین تصرفی را به تصرف کننده ندهند، و او تنها آن تصرفاتی را میتواند بکند، که عقلاء آن را جائز بدانند، پس مالکیت او محدود به مواردی است که عقل تجویز کرده باشد، و اما خدای تعالی هر تصرفی در هر خلقی بکند، تصرفی است از مالک حقیقی، و در مملوک واقعی، و حقیقی، پس نه مذمتی دنبال دارد، و نه قبیحی، و نه تالی فاسد دیگری.

و این مالکیت مطلقه خود را تایید کرده به اینکه خلق را از پاره‌ای تصرفات منع کند، و تنها در ملک او آن تصرفاتی را بکنند که خود او اجازه داده باشد، و یا خواسته باشد، و خود را محاسب و بازخواست کننده، و خلق را مسئول و مؤاخذ دانسته، فرموده: (مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ، آن کیست که بدون اذن او نزد او سخنی از شفاعت کند)، « بقره آیه ۲۵۵ » و نیز فرموده: (مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ، هیچ شفيعی نیست، مگر بعد از اجازه او) « یونس آیه ۳ » و نیز فرموده: (لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهْدَى النَّاسَ جَمِيعًا، اگر خدا میخواست همه مردم را هدایت می‌کرد) « رعد آیه ۳۱ » و نیز فرموده (يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ) « نحل آیه ۹۳ » و باز فرموده (وَ مَا تَشَاوُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَ در شما خواستی پیدا نمیشود، مگر آنکه خدا خواسته باشد)، « دهر آیه ۳۰ » و نیز فرموده: (لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ، وَ هُمْ يُسْئَلُونَ، باز خواست نمیشود از آنچه می‌کند، بلکه ایشان باز خواست میشوند). « انبیاء آیه ۲۳ »

پس بنا بر این خدای تعالی متصرفی است که در ملک خود هر چه بخواهد می‌کند، و غیر او هیچکس این چنین مالکیتی ندارد، باز مگر باذن و مشیت او، این آن معنایی است که ربوبیت او آن را اقتضاء دارد.

[معیارها و اساس قوانین عقلایی معیار و اساس احکام و قوانین شرعی است]

این معنا وقتی روشن شد، از سوی دیگر می‌بینیم که خدای تعالی خود را در مقام تشریح و قانونگذاری قرار داده، و در این قانون‌گذاری، خود را عینا مانند یکی از عقلا بحساب آورده، که کارهای نیک را نیک میدانند، و بر آن مدح و شکر می‌گذارد، و کارهای زشت را زشت دانسته، بر آن مذمت می‌کند، مثلاً فرموده: (إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ، اگر صدقات را آشکارا بدهید خوب است)، « بقره آیه ۲۷۱ » و نیز فرموده: (بِئْسَ الْإِسْمُ الْفُسُوقُ، فسق نام زشتی است)، « حجرات آیه ۱۱ » و نیز فرموده: که آنچه از قوانین برای بشر تشریح کرده، بمنظور تامین مصالح انسان، و دوری از مفاسد است، و در آن رعایت بهترین و مؤثرترین راه برای رسیدن انسان بسعدت، و جبران شدن نواقص شده است، و در این باره فرموده: (إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ، دعوت خدا را بپذیرید، وقتی شما را بچیزی میخواند که زنده‌تان می‌کند)، « انفال آیه ۲۴ » و نیز فرموده: (ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ، این برای شما بهتر است اگر علم داشته باشید)، « صف آیه ۱۱ » و نیز فرموده: (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ، تا آنجا که می‌فرماید) وَ يَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَ الْبَغْيِ، خدا بعدل و احسان امر می‌کند، و از فحشاء و منکر و ظلم نهی می‌نماید)، « نحل آیه ۹۰ » و نیز فرموده: (إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ، خدا بکارهای زشت امر نمی‌کند)، « اعراف آیه ۲۸ » و آیات بسیاری از این قبیل.

و این در حقیقت امضاء روش عقلاء در مجتمع انسانی است، می‌خواهد بفرماید: این خوب و بدها، و مصلحت و مفسده‌ها، و امر و نهی‌ها، و ثواب و عقابها، و مدح و ذمها، و امثال اینها، که در نزد عقلاء دایر و معتبر است، و اساس قوانین عقلایی است، همچنین اساس احکام شرعی که خدا مقنن آن است، نیز هست.

#### [روش عقلاء در قانونگذاری]

یکی از روشهای عقلا این است که می‌گویند: هر عملی باید معلل باغراض، و مصالحی عقلایی باشد، و گر نه آن عمل نکوهیده و زشت است، یکی دیگر از کارهای عقلا این است که برای جامعه خود، و اداره آن، احکام و قوانینی درست می‌کنند، یکی دیگرش این است که پاداش و کیفر مقرر میدارند، کار نیک را با پاداش، جزا میدهند، و کار زشت را با کیفر.

و همه اینها معلل بغرض و مصالحی است، بطوری که اگر در مورد امری و یا نهی‌ای از اوامر و نواهی عقلا، خاصیتی که مایه صلاح اجتماع باشد، رعایت نشده باشد، و اگر هم شده باشد، بر مورد خودش منطبق نباشد،

عقلاء اقدام بچنین امر و نهی نمی‌کنند، کار دیگری که عقلا دارند این است که سنخیت و سنجش را میان عمل و جزای آن رعایت می‌کنند، اگر عمل خیر باشد، بهر مقدار که خیر است آن مقدار پاداش میدهند، و اگر شر باشد، بمقدار شریعت آن، کیفر مقرر میدارند، کیفری که از نظر کم و کیف مناسب با آن باشد.

باز از احکام عقلاء، یکی دیگر این است که امر و نهی و هر حکم قانونی دیگر را تنها متوجه افراد مختار می‌کنند، نه کسانی که مضطر و مجبور بان عملند، (و هرگز بکسی که دچار لقوه است، نمی‌گویند: دستت را تکان بده، و یا تکان نده)، و همچنین پاداش و کیفر را در مقابل عمل اختیاری میدهند، (و هرگز بکسی که زیبا است مزد نداده، و بکسی که سیاه و زشت است کیفر نمی‌دهند)، مگر آنکه عمل اضطراریش ناشی از سوء اختیارش باشد، مثل اینکه کسی در حال مستی عمل زشتی انجام داده باشد، که عقلاء عقاب او را قبیح نمیدانند، چون خودش خود را مست و دیوانه کرده، دیگر نمی‌گویند آخر او در چنین جرم عاقل و هوشیار نبود.

[اگر خدای سبحان بندگان را به اطاعت یا معصیت مجبور کرده باشد ...]

حال که این مقدمه روشن شد، می‌گوییم اگر خدای سبحان بندگان خود را مجبور باطاعت یا معصیت کرده بود، بطوری که اولی قادر بر مخالفت، و دومی قادر بر اطاعت نبود، دیگر معنا نداشت که برای اطاعت‌کاران بهشت، و برای معصیت‌کاران دوزخ مقرر بدارد، و حال که مقرر داشته، باید در مورد اولی پاداشش بجزاف، و در مورد دومی کیفرش ظلم باشد، و جزاف و ظلم نزد عقلاء قبیح، و مستلزم ترجیح بدون مرجح است، که آن نیز نزد عقلا قبیح است، و کار قبیح کار بدون دلیل و حجت است، و خدای تعالی صریحا آن را از خود نفی کرده، و فرموده: (لَيْسَ يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ، رسولان گسیل داشت، تا بعد از آن دیگر مردم حجتی علیه خدا نداشته باشند) « نساء آیه ۱۶۵ » و نیز فرموده: (لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيْنِهِ، وَ يَحْيَى مَنْ حَيَّ عَن بَيْنِهِ تا در نتیجه هر کس هلاک میشود، دانسته هلاک شده باشد، و هر کس نجات می‌یابد دانسته نجات یافته باشد)، « انفال آیه ۴۲ » پس با این بیانی که تا اینجا از نظر خواننده گذشت چند نکته روشن گردید:

اول اینکه تشریح، بر اساس اجبار در افعال نیست، و خدای تعالی کس را مجبور بهیچ کاری نکرده، در نتیجه آنچه تکلیف کرده، بر وفق مصالح خود بندگان است، مصالحی در معاش و معادشان، این اولاً، و ثانیاً این

تکالیف از آن رو متوجه بندگان است، که مختار در فعل و ترک هر دو هستند، و مکلف بان تکالیف از این رو پاداش و کیفر می‌بینند، که آنچه خیر و یا شر انجام میدهند، باختیار خودشان است.

دوم اینکه آنچه خدای تعالی از ضلالت، و خدعه، و مکر، و امداد، و کمک در طغیان، و مسلط کردن شیطان، و یا سرپرستی انسانها، و یا رفیق کردن شیطان را با بعضی از مردم، و بظاهر اینگونه مطالب که بخود نسبت داده، تمامی آنها آن طور منسوب بخدا است، که لایق ساحت قدس او باشد، و به نزهت او از لوث نقص و قبیح و منکر بر نخورد، چون برگشت همه این معانی بالآخره باضلال و فروع و انواع آنست، و تمامی انحاء اضلال منسوب بخدا، و لائق ساحت او نیست، تا شامل اضلال ابتدایی و بطور اغفال هم بشود.

[اضلال منسوب به خدا، اضلال بعنوان مجازات است]

بلکه آنچه از اضلال باو نسبت داده میشود، اضلال بعنوان مجازات است، که افراد طالب ضلالت را بدان مبتلا می‌کند، چون بعضی افراد براستی طالب ضلالتند، و بسوء اختیار باستقبالش می‌روند، هم چنان که خدای تعالی نیز این ضلالت را به خودش نسبت داده و فرموده: (يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا، وَ يَهْدِي بِهِ كَثِيرًا، وَ مَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ)، الخ « بقره آیه ۲۶ » و نیز فرموده: (فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ، همین که منحرف شدند، خدا دلهاشان را منحرف‌تر و گمراه‌تر کرد)، « صف آیه ۵ » و نیز فرموده: (كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُرْتَابٌ، این چنین خدا هر اسراف‌گر شکاک را گمراه می‌کند) « مؤمن آیه ۳۴ »:

سوم اینکه قضاء خدا، اگر بافعال بندگان تعلق گیرد، از این جهت نیست که فعلا افعالی است منسوب بفاعلها، بلکه از این جهت تعلق می‌گیرد که موجودی است از موجودات، و مخلوقی است از مخلوقات خدا، که انشاء الله تعالی در بحث روایتی ذیل، و در بحث پیرامون قضاء و قدر توضیح این نکته خواهد آمد.

[تفویض نیز با تشریح سازگار نیست]

چهارم اینکه تشریح همانطور که با جبر نمیسازد، همچنین با تفویض نیز نمیسازد، چون در صورت تفویض، امر و نهی خدا به بندگان، آنهم امر و نهی مولوی، امر و نهی کسی است که حق چنان امر و نهی را ندارد، برای

اینکه در این صورت اختیار عمل را بخود بندگان واگذار کرده، علاوه بر اینکه تفویض تصور نمیشود، مگر آنکه خدای تعالی را مالک مطلق ندانیم، و مالکیت او را از بعضی ما یملک او سلب کنیم.

بحث روایتی [ (پیرامون روایات قضا و قدر و امر بین الامرین) ]

روایات بسیار زیادی از ائمه اهل بیت ع رسیده که فرموده‌اند: (لا جبر و لا تفویض بل امر بین امرین، نه جبر است، و نه تفویض، بلکه امری است متوسط میانه دو امر)، (تا آخر حدیث). « اصول کافی ج ۱ ص ۱۶۰ ح ۱۳ و عیون اخبار الرضا ج ۱ ص ۱۰۱ ح ۱۷ ب ۱۱ »

و در کتاب عیون بچند طریق روایت کرده که چون امیر المؤمنین علی بن ابی طالب ع از صفین برگشت، پیر مردی از آنان که با آن جناب در صفین شرکت داشت، برخاست عرض کرد: یا امیر المؤمنین: بفرما بینم آیا این راهی که ما رفتیم بقضاء خدا و قدر او بود، یا نه؟ امیر المؤمنین ع فرمود: بله ای پیر مرد، بخدا سوگند بر هیچ تلی بالا نرفتید، و بهیچ زمین پستی فرود نشدید، مگر بقضایی از خدا، و قدری از او.

پیر مرد عرضه داشت: حال که چنین است زحماتی را که تحمل کردم، به حساب خدا می‌گذارم، یا امیر المؤمنین، حضرت فرمود: ای پیر مرد البته اینطور هم نپندار، که منظورم از این قضاء و قدر، قضا و قدر حتمی و لازم او باشد، چون اگر چنین باشد که هر کاری انسان انجام میدهد و یا نمیدهد همه بقضاء حتمی خدا صورت بگیرد، آن وقت دیگر ثواب و عقاب و امر و نهی (و تشویق) و زجر معنای صحیحی نخواهد داشت، و وعد و وعید بی معنا خواهد شد، دیگر هیچ بدکاری را نمی‌توان ملامت کرد، و هیچ نیکوکاری را نمیتوان ستود، بلکه نیکوکار سزاوارتر بملامت میشود، از بدکار، و بدکار سزاوارتر میشود باحسان از آن کس که نیکوکار است، و این همان اعتقادی است که بت پرستان، و دشمنان خدای رحمان و نیز قدری‌ها و مجوسیان این امت بدان معتقدند.

ای شیخ همین که خدا بما تکلیف کرده، کافی است که بدانیم او ما را مختار میداند، و همچنین اینکه نهی کرده، نهی از باب زناهار دادن است، و در برابر عمل کم ثواب زیاد میدهد، و اگر نافرمانی میشود، چنان نیست که مغلوب شده باشد، و اگر اطاعت شود مطیع را مجبور باطاعت کرده باشد، خدای تعالی زمین و آسمانها و آنچه

را که بین آن دو است بباطل نیافریده، این پندار کسانست که کفر ورزیدند، و وای بحال کسانی که کفر ورزیدند از آتش (تا آخر حدیث). « عیون اخبار الرضا ج ۱ ص ۱۱۴ ح ۳۸ ب ۱۱ »

مؤلف: اینکه در پاسخ فرمود: بقضایی از خدا و قدری از او - تا آنجا که پیر مرد گفت: زحماتی که تحمل کرده‌ام به حساب خدا میگذارم، یکی از مسائلی است که بعدها به عنوان علم کلام نامیده شد.

[توضیح و تحقیق در زمینه قضا و قدر و جبر و تفویض]

توضیح اینکه: باید دانست که یکی از قدیمی‌ترین مباحثی که در اسلام مورد نقض و ابرام قرار گرفت، و منشا نظریه‌های گوناگونی گردید، مباحثی بود که، پیرامون کلام و نیز مسئله قضا و قدر پیش آمد، علمای کلام این مسئله را طوری طرح کردند، که ناگهان نتیجه‌اش از اینجا سر در آورد که: اراده الهیه بتمامی اجزاء و آثار عالم تعلق گرفته، هیچ چیز در عالم با وصف امکان موجود نمیشود، بلکه اگر موجودی موجود شود، با وصف ضرورت و وجوب موجود میشود، چون اراده الهیه به آن تعلق گرفته، و محال است اراده او از مرادش تخلف بپذیرد و نیز هر چیزی که موجود نمیشود، و هم چنان در عدم میماند، بامتناع مانده است، چون اراده الهیه بهست شدن آن تعلق نگرفته، و گر نه موجود میشد، پس آنچه هست واجب الوجود است، و آنچه نیست ممتنع الوجود است، و هیچیک از آن دو دسته ممکن الوجود نیستند، بلکه اگر موجودند، بضرورت و وجوب موجودند، چون اراده بانها تعلق گرفته، و اگر معدومند، بامتناع معدومند، چون اراده بانها تعلق نگرفته.

و ما اگر این قاعده را کلیت داده، همه موجودات را مشمول آن بدانیم، آن وقت در خصوص افعال اختیاری، که از ما انسانها سر می‌زند، اشکال وارد میشود، (چون افعال ما نیز موجوداتی هستند، اگر موجود شوند، بطور وجوب و ضرورت موجود میشوند، و اگر نشوند بطور امتناع نمیشوند، در نتیجه ما بآنچه می‌کنیم و یا نمی‌کنیم مجبور هستیم).

در حالی که ما در نظر بدوی و قبل از شروع بهر کار در می‌یابیم، که نسبت انجام آن کار و ترکش بما نسبت تساوی است، یعنی همان قدر که در خود قدرت و اختیار نسبت بانجام آن حس می‌کنیم، همان مقدار هم نسبت به ترکش احساس می‌کنیم، و اگر از میان آن دو، یعنی فعل و ترک، یکی از ما سر می‌زند، باختیار، و سپس به

اراده ما متعین میشود، و این مائیم که اول آن را اختیار، و سپس اراده می‌کنیم، و در نتیجه کفه آن که تا کنون با کفه دیگر مساوی بود، می‌چربد.

پس بحکم این و جدان، کارهای ما اختیاری است، و اراده ما در تحقق آنها مؤثر است، و سبب ایجاد آنها است، ولی اگر کلیت قاعده بالا را قبول کنیم، و بگوئیم اراده ازلیه و تخلف ناپذیر خدا بافعال ما تعلق گرفته، در درجه اول این اختیار که در خود می‌بینیم باطل میشود، و در درجه دوم باید بر خلاف وجدانمان بگوئیم: که اراده ما در فعل و ترکهای ما مؤثر نیست، و اشکال دیگر اینکه در اینصورت دیگر قدرت قبل از فعل معنا ندارد، و در نتیجه تکلیف معنا نخواهد داشت، چون تکلیف فرع آن است که مکلف قبل از فعل قدرت بر فعل داشته باشد، و مخصوصا در آن صورت که مکلف بنای نافرمانی دارد، تکلیف باو تکلیف (بما لا یطاق) خواهد بود.

اشکال دیگر اینکه در این صورت پاداش دادن بکسی که به جبر اطاعت کرده، پاداشی جزافی خواهد بود، و عقاب نافرمان بجبر هم ظلم و قبیح میشود، و همچنین توالی فاسده دیگر.

دانشمندان نامبرده بهمه این لوازم ملتزم شده‌اند، و گفته‌اند که: مکلف قبل از فعل، قدرت ندارد، و این اشکال را که تکلیف غیر قادر قبیح است، نیز ملتزم شده، و گفته‌اند: مسئله حسن و قبح و خوبی و بدی اموری اعتباری هستند، که واقعیت خارجی ندارند، و خدای تعالی محکوم باین احکام اعتباری من و تو نمیشود، و لذا کارهایی که صدورش از ما بر خلاف عقل و زشت است، از قبیل ترجیح بدون مرجح و اراده جزافی، و تکلیف به ما لا یطاق، و عقاب گنه‌کار مجبور، و امثال اینها از خدا نه محال است، و نه عیبی دارد (تعالی اللّٰه عن ذلک).

و کوتاه سخن آنکه: در صدر اول اسلام اعتقاد بقضاء و قدر از انکار حسن و قبح، و انکار جزای باستحقاق سر در می‌آورد، و بهمین جهت وقتی پیر مرد از علی ع می‌شنود که: حرکت بصفین بقضاء و قدر خدا بوده، گویی خبر تائراوری شنیده، چون مایوس از ثواب شده، بلا فاصله و با کمال نومیدی میگوید: رنج و تعب خود را بحساب خدا می‌گذارم، یعنی حالا که اراده خدا همه‌کاره بوده، و مسیر ما و اراده‌های ما فائده نداشته، و جز خستگی و تعب چیزی برای ما نمانده، من این خستگی را بحساب او می‌گذارم، چون او با اراده خود ما را خسته کرده.



لذا امیر المؤمنین ص در پاسخش می‌فرماید: نه، اینطور که تو فکر می‌کنی نیست، چون اگر مطلب از این قرار باشد، ثواب و عقاب باطل میشود، (تا آخر حدیث) که امام ع باصول عقلایی، که اساس تشریح، و مبنای آنست، تمسک می‌کند، و در آخر کلامش می‌فرماید: (خدا آسمانها و زمین را بباطل نیافریده) الخ.

میخواهد بفرماید: اگر اراده جزافی که از لوازم جبر انسانها، و سلب اختیار از آنها است، صحیح باشد، مستلزم آنست که فعل بدون غرض و بی فایده نیز از خدا سر بزند، این نیز مستلزم آنست که احتمال بی غرض بودن خلقت و ایجاد احتمال امری ممکن باشد، و این امکان با وجوب مساوی است، (چرا برای اینکه وقتی فعلی غایت نداشت ناگزیر باید رابطه‌ای میان آن و غایت نباشد و وقتی رابطه نبود بی غایت بودنش واجب میشود و در نتیجه موجود مفروض ممتنع الوجود می‌گردد و این همان بطلان است، مترجم) در نتیجه و روی این فرض، هیچ فایده و غایتی در خلقت و ایجاد نیست، و باید خدا آسمانها و زمین را بباطل آفریده باشد، و این مستلزم بطلان معاد، و سر بر آوردن تمامی محذورها است.

[کیفیت تعلق اراده الهیه بر افعال انسانها]

گویا مراد آن جناب از اینکه فرمود: (اگر بندگان نافرمانی کنند، بجبر نکرده‌اند، و اگر اطاعتش کنند، باز مغلوب و مجبور نیستند)، این است که نافرمان او، او را به جبر نافرمانی نمی‌کند، و فرمانبرش نیز او را بکراهت اطاعت نمی‌کند.

و در توحید، و عیون، از حضرت رضاع روایت شده، که: در محضرش از مسئله جبر و تفویض گفتگو شد، ایشان فرمودند: اگر بخواهید، در این مسئله اصلی کلی برایتان بیان می‌کنم، که در همه موارد بان مراجعه نموده، نه خودتان در آن اختلاف کنید، و نه کسی بتواند بر سر آن با شما مخاصمه کند، و هر کس هر قدر هم قوی باشد، با آن قاعده نیروی او را در هم بشکنید؟ عرضه داشتیم: بله، بفرمائید، فرمود: خدای عز و جل در صورتی که اطاعتش کنند، باجبار و اکراه اطاعت نمیشود، (یعنی هر مطیعی او را با اختیار خود اطاعت می‌کند)، و در صورتی که عصیان شود، مغلوب واقع نمیشود، (یعنی بر خلاف آنچه که تفویضی‌ها پنداشته‌اند، گنه‌کار از تحت قدرت او خارج نیست)، و بندگان را در ملک خود رها نکرده، که هر چه بخواهند مستقلا انجام دهند، بلکه هر چه را که به بندگان تملیک کرده خودش نیز مالک آن هست، و بر هر چه که قدرتشان داده، خودش نیز قادر

بر آن هست. بنا بر این اگر بندگان اطاعتش کردند، و او امرش را بکار بستند، او جلو اطاعتشان را نمی‌گیرد، و راه اطاعت را بروی آنان نمی‌بندد، و اگر او امرش را با نافرمانی پاسخ گفتند، یا از نافرمانیشان جلوگیری می‌کند، و یا نمی‌کند، در هر صورت خود او بندگان را بنافرمانی وا نداشته، آن گاه فرمود: هر کس حدود این قاعده کلی را بخوبی ضبط کند، بر خصم خود غلبه می‌کند. « عیون اخبار الرضا ج ۱ ص ۱۱۹ ح ۴۸ ب ۱۱ و توحید صدوق ص ۳۶۱ ح ۷ »

مؤلف: اگر خواننده عزیز توجه فرموده باشد، گفتیم: تنها عاملی که جبری مذهبان را وادار کرد به اینکه جبری شوند، بحث در مسئله قضاء و قدر بود، که از آن، حتمیت و وجوب را نتیجه گرفتند، وجوب در قضاء، و وجوب در قدر را، و گفتیم: که هم این بحث صحیح است، و هم این نتیجه‌گیری، با این تفاوت که جبریان در تطبیق بحث بر نتیجه اشتباه کردند، و میان حقائق با اعتباریات خلط کردند، و نیز وجوب و امکان برایشان مشتبه شد.

توضیح اینکه: قضاء و قدر در صورتی که ثابت شوند، این نتیجه را می‌دهند، که اشیاء در نظام ایجاد و خلقت صفت وجوب و لزوم دارند، باین معنا که هر موجودی از موجودات، و هر حال از احوالی که موجودات بخود می‌گیرند، همه از ناحیه خدای سبحان تقدیر و اندازه‌گیری شده، و تمامی جزئیات آن موجود، و خصوصیات وجود، و اطوار و احوالش، همه برای خدا معلوم و معین است، و از نقشه‌ای که نزد خدا دارد، تخلف نمی‌کند.

و معلوم است که ضرورت و وجوب از شئون علت است، چون علت تامه است، که وقتی معلولش با آن مقایسه میشود، آن معلول نیز متصف به صفت وجوب میشود، ولی وقتی با غیر علت تامه‌اش، یعنی با هر چیز دیگری قیاس شود، جز صفت امکان صفت دیگری بخود نمی‌گیرد، (و بیان ساده‌تر اینکه: هر موجودی با وجود و حفظ علت تامه‌اش واجب است، و لکن همان موجود، با قطع نظر از علت تامه‌اش، ممکن الوجود است).

پس گسترش و شمول قضاء و قدر در همه عالم، عبارت است از جریان و بکار افتادن سلسله علت‌های تامه، و معلولهای آنها، در مجموعه عالم، و معلوم است که این جریان با حکم قوه و امکان در سراسر عالم از جهت دیگر منافات ندارد.

حال که این معنا روشن گردید، می‌گوییم: یک عمل اختیاری که از انسان صادر میشود، و طبق اراده و خواستش صادر میشود، همین یک عمل از جهتی واجب است، و از جهتی دیگر ممکن، اگر آن را از طرفی در نظر بگیریم که تمامی شرائط وجود یافتنش، از علم، و اراده و آلات، و ادوات صحیح، و ماده‌ای که فعل روی آن واقع میشود، و نیز شرائط زمانی و مکانیش همه موجود باشد، چنین فعلی ضروری الوجود، و واجب الوجود است، و این فعل است که می‌گوییم اراده ازلیه خدا بر آن تعلق گرفته، و مورد قضاء و قدر او است.

و اگر از طرفی ملاحظه شود که همه شرائط نام برده، مورد نظر نباشد تنها فعل را با یکی از آن شرائط، مانند وجود فاعل، بسنجیم، البته در این صورت فعل نامبرده ضروری نیست، بلکه ممکن است و از حد امکان تجاوز نمیکند، پس یک فعل، اگر از لحاظ اول ضروری شد، لازمه‌اش این نیست که از لحاظ دوم نیز ضروری الوجود باشد.

پس معلوم شد اینکه علمای کلام از بحث قضاء و قدر، و عمومیت آن دو، نسبت به همه موجودات، نتیجه گرفته‌اند که پس افعال آدمی اختیاری نیست، معنای صحیحی ندارد، چون گفتیم اراده الهیه تعلق بفعل ما انسانها می‌گیرد، اما با همه شئون و خصوصیات وجودیش، که یکی از آنها ارتباطش با علل و شرائط وجودش میباشد.

بعبارتی دیگر، اراده الهی بفعلی که مثلاً از زید صادر میشود، باین نحو تعلق گرفته، که فعل نامبرده با اختیار خود از او صادر شود، نه بطور مطلق، و نیز در فلان زمان، و فلان مکان صادر شود، نه هر وقت و هر جا که شد، وقتی اراده اینطور تعلق گرفته باشد، پس اگر زید همان عمل را بی اختیار انجام دهد، مراد از اراده تخلف کرده، و این تخلف محال است.

حال که چنین شد، می‌گوییم: تاثیر اراده ازلیه در اینکه فعل نامبرده ضروری الوجود شود، مستلزم آنست که فعل با اختیار از فاعل سر بزند، چون گفتیم: چنین فعلی متعلق اراده ازلیه است، در نتیجه همین فعل مورد بحث ما بالنسبه باراده ازلی الهی ضروری، و واجب الوجود است، و در عین حال بالنسبه باراده خود فاعل، ممکن الوجود، و اختیاری است.

پس اراده فاعل نام برده در طول اراده خداست، نه در عرض آن، تا با هم جمع نشوند، و آن وقت بگویی: اگر اراده الهی تاثیر کند، اراده انسانی بی اثر و باطل میشود، و بهمین بهانه جبری مذهب شوی.

پس معلوم شد خطای جبری مذهبان از کجا ناشی شده، از اینجا که نتوانستند تشخیص دهند، که اراده الهی چگونه بافعال بندگان تعلق گرفته، و نیز نتوانستند میان دو اراده طولی، با دو اراده عرضی فرق بگذارند، و نتیجه این اشتباهشان این شده که بگویند: بخاطر اراده ازلی خدا، اراده بنده از اثر افتاده.

[عقیده معتزله در تفویض، و ذکر مثالی برای روشن شدن "امر بین الامین"]

و اما معتزله، هر چند که با جبری مذهبان در مسئله اختیاری بودن افعال بندگان، و سایر لوازم آن، مخالفت کرده‌اند، اما در راه اثبات اختیار، آن قدر تند رفته‌اند، که از آن طرف افتاده‌اند، در نتیجه مرتکب اشتباهی شده‌اند که هیچ دست کم از اشتباه آنان نیست.

و آن این است که اول در برابر جبریه‌ها تسلیم شده‌اند، که اگر اراده ازلیه خدا به افعال بندگان تعلق بگیرد، دیگر اختیاری باقی نمی‌ماند، این را از جبریه‌ها قبول کرده‌اند، ولی برای اینکه اصرار داشته‌اند بر اینکه مختار بودن بندگان را اثبات کنند، ناگزیر گفته‌اند: از اینجا می‌فهمیم، که افعال بندگان مورد اراده ازلیه خدا نیست، و ناگزیر شده‌اند برای افعال انسانها، خالق دیگر قائل شوند، و آن خود انسانها، و خلاصه ناگزیر شده‌اند بگویند: تمامی موجودات خالقی دارند، بنام خدا، ولی افعال انسانها خالق دیگری دارد، و آن خود انسان است.

غافل از اینکه اینهم نوعی ثنویت، و دو خدایی است، علاوه بر این به محذورهایی دچار شده‌اند که بسیار بزرگتر از محذور جبریه‌ها است، هم چنان که امام ع فرموده: بی چاره قدری‌ها خواستند باصطلاح، خدا را بعدالت توصیف کنند، در عوض قدرت و سلطنت خدا را منکر شدند.

و اگر بخواهیم برای روشن شدن این بحث مثالی بیاوریم، باید یکی از موالی عرفی را در نظر بگیریم، که یکی از بندگان و بردگان خود را انتخاب نموده، دخترش را برای مدتی بعقد او در می‌آورد، آن گاه از اموال خود حصه‌ای باو اختصاص می‌دهد، خانه‌ای، و اثاث خانه‌ای، و سرمایه‌ای، و امثال آن، از همه آن چیزهایی که مورد احتیاج یک خانواده است.

در این مثال اگر بگوئیم: این برده مالک چیزی نیست، چون مالکیت با بردگی متناقض است، و او نه تنها هر چه دارد، بلکه خودش نیز ملک مولایش است، همان اشتباهی را مرتکب شده‌ایم، که جبریه‌ها نسبت بافعال انسانها

مرتکب شده‌اند، و اگر بگوئیم مولایش باو خانه داده، و او را مالک آن خانه، و آن اموال کرده، دیگر خودش مالکیت ندارد، و مالک خانه مزبور همان برده است، اشتباهی را مرتکب شده‌ایم که معتزله مرتکب شده‌اند.

و اگر بین هر دو ملک را جمع کنیم، و بگوئیم هم مولی مالک است، و هم بنده و برده، چیزی که هست، مولی در یک مرحله مالک است، و بنده در مرحله‌ای دیگر، بعبارتی دیگر، مولی در مقام مولویت خود باقی است، و بنده هم در رقیب خود باقی است، و اگر بنده از مولی چیزی بگیرد، هر چند مالک است، اما در ملک مالک ملکیت یافته، در اینصورت (امر بین الامرین) را گرفته‌ایم، چون هم مالک را مالک دانسته‌ایم، و هم بنده را، چیزی که هست ملکی روی ملک قرار گرفته، و این همان نظریه امامان اهل بیت ع است که برهان عقلی هم بر آن قیام دارد.

و در احتجاج از جمله سؤالاتی که از عبایه بن ربیع اسدی، نقل کرد، که از امیر المؤمنین (ع) کرده، سؤالی است که وی از استطاعت کرده است، و امیر المؤمنین ع در پاسخ فرموده: آیا بنظر شما مالک این استطاعت تنها بنده است، و هیچ ربطی به خدا ندارد؟ یا آنکه او و خدا هر دو مالکند؟ عبایه بن ربیع سکوت کرد، و نتوانست چیزی بگوید، آن جناب فرمود: ای عبایه جواب بگو، عبایه گفت: آخر چه بگوئیم؟ یا امیر المؤمنین! فرمود: باید بگویی قدرت تنها ملک خداست، و بشر مالک آن نیست، و اگر مالک آن شود، به تملیک و عطای او مالک شده، و اگر تملیک نکند، آن نیز بمنظور آزمایش وی است، و در آنجا هم که تملیک می‌کند، چنان نیست که دیگر خودش مالک آن نباشد، بلکه در عین اینکه آن را بتو تملیک کرده، باز مالک حقیقیش خود اوست، و بر هر چیز که تو را قدرت داده، باز قادر بر آن هست (الخ). « احتجاج ج ۲ ص ۲۵۵ »

مؤلف: معنای روایت با بیان گذشته ما روشن است.

و در کتاب شرح العقائد شیخ مفید آمده: که از امام هادی روایت شده، که شخصی از آن جناب از افعال بندگان پرسید، که آیا مخلوق خداست؟ یا مخلوق خود بندگان؟ امام ع فرمود:

اگر خود خدا خالق افعال بندگان باشد، چرا از آنها بیزاری میجوید؟ و می‌فرماید: (أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ، خدا از مشرکین بیزار است)، « توبه آیه ۳ » و معلوم است که خدا از خود مشرکین بیزاری ندارد، بلکه از شرک و کارهای ناستوده‌شان بیزار است. « شرح العقائد مفید ص ۱۳ »

در توضیح این حدیث می‌گوییم: افعال دو جهت دارند، یکی جهت ثبوت و وجود، و دوم جهت انتساب آنها بفاعل افعال، از جهت اول، متصف باطاعت و معصیت نیستند، و این اتصافشان از جهت دوم است، که به این دو عنوان متصف میشوند، مثلاً عمل جفت‌گیری انسانها، چه در نکاح و چه در زنا یک عمل است، و از نظر شکل با یکدیگر فرقی ندارند، هر دو عمل دارای ثبوت و تحققند، تنها فرقی که در آن دو است، این است که اگر بصورت نکاح انجام شود، موافق دستور خداست، و چون همین عمل بصورت زنا انجام گیرد، فاقد آن موافقت است، و همچنین قتل نفس حرام، و قتل نفس در قصاص، و نیز زدن یتیم از در ستمگری، و زدن او از راه تادیب.

پس در تمامی گناهان میتوان گفت: از این جهت گناه است که فاعل آن در انجام آن، جهت صلاحی، و موافقت امری، و سود اجتماعی در نظر نگرفته، بخلاف آنکه همین افعال را بخاطر آن اغراض آورده باشد.

پس هر چه هست زیر سر فاعل است، و خود فعل از نظر اینکه موجودی از موجودات است

[خلقت و حسن متلازمند و آنچه عمل را گناه می‌کند امری است عدمی]

بد نیست، چون بحکم آیه: (اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ، خدا آفریدگار هر چیز است)، « زمر آیه ۶۲ » مخلوق خداست، چون آن نیز چیز است موجود، و ثابت، و مخلوق خدا بد نمیشود، همچنین کلام امام ع که فرمود: (هر چیزی که نام چیز بر آن اطلاق شود، مخلوق است، غیر از یک چیز آنهم خداست) تا آخر حدیث. « اصول کافی ج ۱ ص ۸۲ ز ۲ »

که اگر آن آیه و این روایت را با آیه: (الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ، آن خدایی که خلقت هر چیز را نیکو کرد)، « سجده آیه ۷ » ضمیمه کنیم، این نتیجه را می‌گیریم: که نه تنها فعل گناه بلکه هر چیزی هم چنان که مخلوق است، بدین جهت که مخلوق است نیکو نیز هست، پس خلقت و حسن با هم متلازمند، و هرگز از هم جدا نمیشوند.

در این میان خدای سبحان پاره‌ای افعال را زشت و بد دانسته، و فرموده: (مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ مَثَلِهَا، وَ مَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَىٰ إِلَّا مِثْلَهَا، هر کس عمل نیک آورد، ده برابر چون آن پاداش دارد، و هر کس عمل



اینجاست که پای فقدان و عدم بمیان می‌آید، و ما آن را بحادثه و مصیبت نامبرده نسبت می‌دهیم، پس هر نازله و حادثه بد، از خداست، و از این جهت که از ناحیه خدا است، بد نیست، بلکه از این جهت بد می‌شود، که آمدنش مقارن با رفتن نعمتی از انسان واجد آن نعمت است، پس هر حادثه بد که تصور کنی، بدیش امری است عدمی، که از آن جهت منسوب بخدای تعالی نیست، هر چند که از جهتی دیگر منسوب بخدا است، حال یا به اذن او و یا به نحوی دیگر.

و در کتاب قرب الاسناد از بزنی روایت آمده، که گفت: بحضرت رضا (ع) عرضه داشتیم: بعضی از اصحاب ما قائل بجزرند، و بعضی دیگر باستطاعت، شما چه می‌فرمایید؟ بمن فرمود: بنویس: (خدای تعالی فرمود: ای پسر آدم! آنچه تو برای خود میخواهی، و می‌پنداری خواستت مستقلا از خودت است، چنین نیست، بلکه بمشیت من میخواهی، و واجبات مرا با نیروی من انجام میدهی، و بوسیله نعمت من است که بر نافرمانی من نیرو یافته‌ای، این منم که تو را شنوا و بینا و نیرومند کردم، (مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ، وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ) آنچه خیر و خوبی به تو می‌رسد از خداست، و آنچه مصیبت و بدی می‌رسد از خود تو است، و این بدان جهت است که من بخوبیها سزاوارتر از توام، و تو به بدیها سزاوارتر از منی، باز این بدان جهت است که من از آنچه می‌کنم باز خواست نمی‌شوم، و انسانها باز خواست می‌شوند، ای بزنی با این بیان همه حرفها را برایت گفتم، هر چه بخواهی می‌توانی از آن استفاده کنی، (تا آخر حدیث). «قرب الاسناد ص ۱۵۵ س ۱۳»

این حدیث و یا قریب به آن، از طرق عامه و خاصه روایت شده، پس از این حدیث هم استفاده کردیم: که از میان افعال آنچه معصیت است، تنها بدان جهت که معصیت است بخدا نسبت داده نمیشود، و نیز این را هم فهمیدیم: که چرا در روایت قبلی فرمود: اگر خدا خالق گناه و بدیها بود، از آن بیزاری نمی‌جست، و اگر بیزاری جست، تنها از شرک و زشتی‌های آنان بیزاری جست، (تا آخر حدیث).

و در کتاب توحید از امام ابی جعفر و امام ابی عبد الله ع، روایت آمده که فرمودند: خدای عز و جل نسبت بخلق خود مهربان‌تر از آنست که بر گناه مجبورشان کند، و آن گاه به جرم همان گناه جبری، عذابشان کند، و خدا قدرتمندتر از آنست که اراده چیزی بکند، و آن چیز موجود نشود، راوی می‌گوید: از آن دو بزرگوار پرسیدند: آیا بین جبر و قدر شق سومی هست؟



فرمودند: بله، شق سومی که وسیع‌تر از میانه آسمان و زمین است. « توحید صدوق ص ۳۶۰ ح ۳ »

باز در کتاب توحید از محمد بن عجلان روایت شده، که گفت: بامام صادق ع عرضه داشتم: آیا خداوند امور بندگان را بخودشان واگذار کرده؟ فرمود: خدا گرامی‌تر از آنست که امور را بایشان واگذار نماید، پرسیدم: پس می‌فرمایی بندگان را بر آنچه میکنند مجبور کرده؟

فرمود: خدا عادل‌تر از آنست که بنده‌ای را بر عملی مجبور کند، و آن گاه بخاطر همان عمل عذاب کند. « توحید صدوق ص ۳۶۱ ح ۶ »

و نیز در کتاب نام برده از مهزم روایت آورده، که گفت: امام صادق ع بمن فرمود:

بمن بگو بینم دوستان ما که تو آنان را در وطن گذاشتی و آمدی، در چه مسائلی اختلاف داشتند:

عرضه داشتم: در مسئله جبر و تفویض، فرمود: پس همین مسئله را از من بپرس، من عرضه داشتم:

آیا خدای تعالی بندگان را مجبور بر گناهان کرده؟ فرمود: خدا بر بندگان خود قاهرتر از این است، عرضه داشتم: پس امور را بانها تفویض کرده؟ فرمود: خدا بر بندگان خود قادرتر از این است پرسیدم: خوب، وقتی نه مجبورشان کرده؟ و نه واگذار بایشان نموده، پس چه کرده؟ خدا تو را اصلاح کند؟ (در اینجا راوی میگوید: امام دو بار یا سه بار دست خود را پشت و رو کرد، و سپس فرمود: اگر جوابت را بدهم کافر میشوی. « توحید صدوق ص ۳۶۳ ح ۱۱ »)

مؤلف: معنای اینکه فرمود: (خدا بر بندگان قاهرتر از این است) این است که اگر قاهری بخواهد کسی را بکاری مجبور کند، باید اینقدر قهر و غلبه داشته باشد که بکلی مقاومت نیروی فاعل را خنثی و بی اثر کند، تا در نتیجه شخص مجبور عملی را که او میخواهد بدون اراده خودش انجام دهد، و قاهرتر از این قاهر، کسی است که مقهور خود را وادار کند به اینکه عملی را که وی از او خواسته با اراده و اختیار خودش انجام دهد، و خلاصه آن عمل را بیاورد، بدون اینکه اراده و اختیارش از کار افتاده باشد، و یا اراده‌اش بر خلاف اراده قاهر و آمر بکار رود.

باز در کتاب توحید از امام صادق ع روایت آورده، که فرمود: رسول خدا (ص) فرمود: کسی که خیال کند خدا

مردم را به سوء و فحشاء امر کرده، بر خدا دروغ بسته است، و کسی که به پندارد که خیر و شر بغیر مشیت خدا صورت می‌گیرد خدا را از سلطنت خود بیرون کرده است. « توحید صدوق ص ۳۵۹ ح ۲ »

و در کتاب طرائف است، که روایت شده: حجاج بن یوسف نامه‌ای به حسن بصری، و به عمرو بن عبید، و به واصل بن عطاء، و به عامر شعبی، نوشت، و از ایشان خواست تا آنچه در باره قضاء و قدر بایشان رسیده بنویسند.

حسن بصری نوشت: بهترین کلامی که در این مسئله بمن رسیده، کلامی است که از امیر المؤمنین علی بن ابی طالب ع شنیده‌ام، که فرمود: آیا گمان کرده‌ای همان کسی که تو را نهی کرد، وادار کرده؟ نه، آنکه تو را بگناه وادار کرده، بالا و پائین خود تو است، و خدا از آن بیزار است.

و عمرو بن عبید نوشت: بهترین سخنی که در قضاء و قدر بمن رسیده، کلامی است که از امیر المؤمنین علی بن ابی طالب ع شنیده‌ام، و آن این است که فرمود: اگر دروغ و خیانت در اصل حتمی باشد، باید قصاص خیانتکار، ظلم و خیانتکار در قصاص مظلوم باشد.

و واصل بن عطاء نوشت: بهترین سخنی که در مسئله قضاء و قدر بمن رسیده، کلام امیر المؤمنین علی بن ابی طالب است، که فرموده: آیا خدا تو را براه راست دلالت می‌کند، آن وقت سر راه را بر تو می‌گیرد، که نتوانی قدمی برداری؟

و شعبی هم نوشت بهترین کلامی که در مسئله قضاء و قدر شنیده‌ام، کلام امیر المؤمنین علی بن ابی طالب ع است که فرمود: هر عملی که دنبالش از خدا بخاطر آن عمل طلب مغفرت می‌کنی، او از خود تو است، و هر عملی که خدا را در برابر آن سپاس می‌گویی، آن عمل از

---

۱- توحید صدوق ص ۳۶۳ ح ۱۱

۲- توحید صدوق ص ۳۵۹ ح ۲

خدا است.

چون این چهار نامه به حجاج بن یوسف رسید، و از مضمون آنها با خبر شد، گفت: همه این چهار نفر این کلمات را از سرچشمه‌ای زلال گرفته‌اند. « طرائف الحکم ص ۳۲۹ »

و در کتاب طرائف نیز روایت شده، که مردی از جعفر بن محمد امام صادق ع از قضاء و قدر پرسید، فرمود: هر عملی که از کسی سر بزند، و تو بتوانی او را بخاطر آن عمل ملامت کنی، آن عمل از خود آن کس است، و آنچه نتوانی سرزنش کنی، آن از خدای تعالی است، خدای تعالی به بنده‌اش ملامت می‌کند، که چرا نافرمانی کردی؟ و مرتکب فسق شدی؟ چرا شراب خوردی؟ و چرا زنا کردی؟ اینگونه افعال مستند بخود بنده است، و آن کارهایی که از بنده باز خواست نمیکنند؟

مثلاً نمیگوید: چرا مریض شدی؟ و چرا کوتاه قد شده‌ای؟ و چرا سفید پوستی؟ و یا چرا سیاه پوستی؟ از خداست برای اینکه مریضی و کوتاهی و سفیدی و سیاهی کار خداست. « طرائف الحکم ص ۳۴۰ »

و در نهج البلاغه آمده: که شخصی از آن جناب از توحید و عدل پرسید، فرمود: توحید این است که در باره او توهم نکنی، و عدل اینست که او را متهم نسازی. « نهج البلاغه صبحی صالح ص ۵۵۸ ح ۴۷۰ »

[طرق عدیده استدلال بر رد جبر و تفویض در روایات و اخبار]

مؤلف: اخبار در مطالبی که گذشت بسیار زیاد است چیزی که هست این عده از روایات که ما نقل کردیم، متضمن معانی سایر روایات هست، و اگر خواننده در آنچه نقل کردیم، دقت کند، خواهد دید که مشتمل بر طرق خاصه عدیده‌ای از استدلال است.

یکی استدلال بخود امر و نهی و عقاب و ثواب، و امثال آن است، بر وجود اختیار، و اینکه نه جبری هست، و نه تفویضی، و این طریق استدلال در پاسخ امیر المؤمنین ع بان پیر مرد آمده بود، و آنچه را هم که ما از کلام خدای تعالی استفاده کردیم، قریب بهمان طریقه بود.

طریقه دوم استدلال بوقوع اموری است در قرآن کریم که با جبر و تفویض نمیسازد، یعنی اگر واقعا جبر و یا تفویض بود، آن امور در قرآن نمی‌آمد، مانند این مطلب که فرموده: (ملک آسمانها و زمین از آن خداست)، یا

اینکه فرموده: (پروردگار تو ستمکار به بندگان نیست، وَ مَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ) « فصلت آیه ۴۶»، و یا اینکه فرموده: (بگو: خدا بکار زشت امر نمی کند، قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ). « اعراف آیه ۲۸»

لکن ممکن است در خصوص آیه اخیر مناقشه کرد، و گفت: اگر فعلی از افعال برای ما انسانها فاحشه و یا ظلم باشد، همین فعل وقتی بخدا نسبت داده شود، دیگر ظلم و فاحشه خوانده نمیشود، پس از خدا هیچ ظلمی و فاحشه‌ای صادر نمی شود و لکن این مناقشه صحیح نیست، و صدر آیه با مدلول خود جواب آن را داده، چون در صدر آیه می فرماید: (وَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً، قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا، وَ اللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا، وَ چون مرتکب فاحشه‌ای میشوند، میگویند: ما پدران خود را دیدیم که چنین می کردند، و خدا ما را به آن عمل امر کرده)، و اشاره بکلمه بها- به آن) ما را ناگزیر می کند بگوئیم: نفی بعدی که می فرماید: (بگو خدا بفحشاء امر نمی کند)، نیز متوجه همان عمل فاحشه باشد، حال چه اینکه آن را فاحشه بنامیم یا ننمایم.

طریقه سوم، استدلال از جهت صفات است، و آن این است که خدا به اسمای حسنی نامیده میشود، و به بهترین و عالیترین صفات متصف است، صفاتی که با بودن آنها نه جبر صحیح است، و نه تفویض، مثلاً خدای تعالی قادر و قهار و کریم و رحیم است، و این صفات معنای حقیقی و واقعیش در خدای سبحان تحقق نمی یابد، مگر وقتی که هستی هر چیزی از او، و نقص هر موجودی و فسادش مستند بخود آن موجود باشد، نه بخدا، هم چنان که در روایاتی که ما از کتاب توحید نقل کردیم نیز باین معنا اشاره شده بود.

طریقه چهارم، استدلال بمثل استغفار، و صحت ملامت است، چون اگر گناه از ناحیه بنده نباشد، استغفار او و ملامت خدا از او، معنا ندارد، زیرا بنا بر جبر، که همه افعال مستند بخدا میشود، دیگر فرقی میان فعل خوب و بد نیست، تا ملامت بنده در کارهای بدش صحیح، و در کارهای خوبش غیر صحیح باشد.

البته در اینجا روایات دیگری نیز در تفسیر آیاتی که اضلال، و طبع، و اغواء، و امثال آن را بخدا نسبت میدهد، وارد شده، از آن جمله در کتاب عیون از حضرت رضاع روایت شده که در تفسیر جمله: (وَ تَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ)، « بقره آیه ۱۷» فرموده: خدای تعالی آن طور که بندگان چیز را و یا کسی را و می گذارند، متصف به تحرک و واگذاری نمیشود، و خلاصه بنده اش را بدون جهت و نمی گذارد، بلکه وقتی میدانند که

بنده‌اش از کفر و ضلالت بر نمی‌گردد، دیگر یاری و لطف خود را از او قطع می‌کند، و افسار او را بگردنش انداخته، باختیار خودش وا می‌گذارد. « عیون اخبار الرضا ج ۱ ص ۱۰۱ ب ۱۱ »

و نیز در عیون از آن جناب روایت کرده، که در ذیل جمله: (خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ)، فرموده:

ختم همان طبع بر قلوب کفار است، اما بعنوان مجازات بر کفرشان، هم چنان که خودش در آیه‌ای دیگر فرمود: (بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ، فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا، « عیون اخبار الرضا ج ۱ ص ۱۰۱ ب ۱۱ ») بلکه خدا بخاطر کفرشان مهر بر دلهاشان زد، و در نتیجه جز اندکی ایمان نمی‌آورند) « نساء آیه ۱۵۵ ».

و در مجمع البیان از امام صادق ع روایت کرده که در تفسیر جمله (إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي) الخ، فرموده: این سخن از خدا رد کسانی است که پنداشته‌اند: خدای تبارک و تعالی بندگان را گمراه می‌کند، و همو بخاطر ضلالتشان عذابشان می‌کند. «مجمع البیان»

#### بحث فلسفی

شکی نیست در اینکه آنچه از حقایق خارجی که ما نامش را نوع می‌گذاریم، عبارتند از چیزهایی که افعال نوعیه‌ای دارند، یعنی همه افرادش یک نوع عمل می‌کنند، و آن انواع موضوع آن افعال شناخته شده‌اند، بعبارت روشن‌تر، ما وجود انواع، و نوعیت ممتازه آنها را از طریق افعال و آثار آنها اثبات می‌کنیم، و می‌گوییم: این نوع غیر آن نوع است.

ما نخست از طریق حواس ظاهری و باطنی خود، افعال و آثار گوناگونی از موجودات گوناگون می‌بینیم، و این حواس ما غیر از این افعال، و ما ورای آن، چیز دیگری احساس نمی‌کنند، چیزی که هست در مرحله دوم، این افعال و آثار گوناگون را رده‌بندی نموده، از راه قیاس و برهان برای هر دسته‌ای از آنها علت فاعلی خاصی اثبات نموده، آن علت فاعلی را موضوع و منشا آن آثار مینامیم.

و در مرحله سوم، حکم می‌کنیم به اینکه این موضوعات و این انواع، با یکدیگر اختلاف دارند، چون افعال و آثارشان تا آنجا که برای ما محسوس است، مختلفند، مثلاً از آنجایی که آثار و افعال انسان، که یکی از موجودات خارجی است، غیر آثار و افعال سایر انواع حیوانات است، حکم می‌کنیم به اینکه انسان غیر فلان

حیوان است، و آن حیوان غیر آن حیوان دیگر است، بعد از اینکه این معنا را درک کردیم، و از اختلاف آثار پی باختلاف مؤثرها، و فاعلها بردیم، بار دیگر از اختلاف مؤثرها پی باختلاف آثار و خواص می‌بریم.

[فعل اضطراری و فعل ارادی]

به هر حال افعالی که از موجودات خارج از وجود خود می‌بینیم، نسبت بموضوعاتشان بیک تقسیم ابتدایی و اولی بدو قسم منقسم میشوند، اول فعلی که از طبیعت یک موجود سر می‌زند، بدون اینکه علم آن موجود در صدور آن فعل دخالتی داشته باشد، مانند رشد و نمو بدن، و تغذی نباتات، و حرکات اجسام، چون سردی و روانی آب، و سنگینی سنگ، و امثال آن، مانند سلامتی و مرض، که اینگونه آثار و افعال برای ما محسوس هست، و قائم بخود ما نیز میشود، بدون اینکه علم ما بانها اثری در بود و نبود آنها دخالتی داشته باشد، بلکه تنها چیزی که در بود و نبود آنها مؤثر است، بود و نبود فاعل طبیعی آنها است.

قسم دوم فعلی است که اگر از فاعلش سر می‌زند، بدان جهت سر می‌زند که معلوم او است، و علم فاعل بدان تعلق گرفته، مانند افعال ارادی انسان، و سایر موجودات دارای شعور.

و این قسم از افعال، وقتی از فاعلش سر می‌زند، که علمش بدان تعلق گرفته باشد، یعنی آن را تشخیص و تمیز داده باشد، پس علم بان فعل آن را از غیرش تمیز میدهد، و این تمیز و تعیین از این جهت صورت می‌گیرد، که فاعل انجام آن فعل را منطبق با کمالی از کمالات خود تشخیص میدهد، و خلاصه علم واسطه میان او و فعل او است.

چون فاعل هر چه باشد، هیچ فعلی را انجام نمیدهد، مگر آنکه کمال و تمامیت وجودش اقتضای آن را داشته باشد، و بنا بر این فعلی که از فاعل عالم سر می‌زند، از این جهت محتاج بعلم او است، که علمش آن افعالی را که مایه کمال وی است از آن افعالی که مایه کمال او نیست جدا کند، و تشخیص دهد. و بهمین جهت می‌بینیم، انسان در آن افعالی که صورت علمیه متعددی ندارد بدون هیچ فکری و معطلی انجام میدهد مانند افعالی که از ملکات آدمی سر می‌زند، چون سخن گفتن، که آدمی در سریع‌ترین اوقات، هر حرف از حروف بیست و نه‌گانه را که لازم داشته باشد، انتخاب نموده، و کنار هم می‌چیند، و از چند کلمه جمله، و از چند جمله سخنی می‌سازد، بدون اینکه کمترین درنگی داشته باشد.

و نیز مانند افعالی که از ملکات، بضمیمه اقتضایی از طبع سر می‌زند، چون نفس کشیدن، که هم ملکه آدمی است، و هم مقتضای طبع اوست، و مانند افعالی که در حال غلبه اندوه، و یا غلبه ترس، و امثال آن از انسان سر می‌زند، که در هیچ یک از اینگونه کارها محتاج فکر و صرف وقت نیست، برای اینکه بیش از یک صورت علمیه و ذهنیه و بیش از یک منطبق با فعل خارجی ندارد، و در نتیجه فاعل هیچ حالت متظره‌ای ندارد، که این کنم یا آن کنم، و قهرا بسرعت انجام میدهد.

بخلاف افعالی که دارای چند صورت علمیه است، که از میان آن چند صورت، یکی یا واقعا، و یا بخیال فاعل، مصداق کمال او است، و بقیه کمال او نیست، مانند خوردن قرص نان، که برای شخص زید گرسنه کمال هست، و لکن احتمال هم دارد که نان مزبور سمی، و یا مال مردم و یا آلوده و منفور طبع، باشد، و یا دارو خوردن، و راه رفتن، و هر عملی دیگر.

که در مثال نان، آدمی تروی و فکر می‌کند، تا یکی از آن عناوین را که گفتیم با خوردن نان منطبق است ترجیح دهد، که وقتی ترجیح داد بقیه عناوین از نظرش ساقط می‌گردد، و عنوان ترجیح یافته مصداق کمال او قرار گرفته، بدون درنگ انجامش میدهد.

قسم اول از افعال را افعال اضطراری انسان مینامیم، همانطور که سردی هندوانه و گرمی زنجبیل فعل اضطراری آنها است، و قسم دوم را فعل ارادی، مانند راه رفتن و سخن گفتن.

[تقسیم فعل ارادی به اختیاری و اجباری]

فعل ارادی هم که گفتیم با وساطت علم و اراده از فاعل سر می‌زند، بتقسیم دیگری بدو قسم منقسم میشود، برای اینکه در اینگونه افعال همواره فاعل خود را بر سر دو راهی بکنم یا نکنم می‌بیند، و ترجیح یکی از دو طرف انجام و ترک، گاهی مستند بخود فاعل است، بدون اینکه چیزی و یا کسی دیگر در این ترجیح دخالت داشته باشد، مانند گرسنه‌ای که در سر دو راهی بخورم یا نخورم، بعد از مقداری فکر و تروی، ترجیح میدهد که این نان موجود را نخورد، چون بنظرش رسیده که مال مردم است، و صاحبش اجازه نداده، لذا از دو طرف اختیار نگهداری آن نان را انتخاب می‌کند، و یا آنکه ترجیح میدهد آن را بخورد.

و گاهی ترجیح یک طرف مستند به تاثیر غیر است، مثل کسی که از طرف جبار زوررداری مورد تهدید قرار گرفته، که باید فلان کار را بکند، و گر نه، تو را می کشم، او هم بحکم اجبار، آنکار را می کند، و با اراده هم می کند، اما انتخاب یکی از دو طرف کردن و نکردنش مستند بخودش نیست، چون اگر مستند بخودش بود، هرگز طرف کردن را ترجیح نمیداد، صورت اول را فعل اختیاری، و دوم را فعل اجباری مینامیم. و خواننده عزیز اگر دقت کند، خواهد دید: که فعل اختیاری همانطور که گفتیم هر چند مستند باجبار جبار است، و آن زورگو است که با اجبار و تهدیدش یکی از دو طرف اختیار را برای فاعل محال و ممتنع می کند، و برای فاعل جز یک طرف دیگر را باقی نمی گذارد، لکن این فعل اجباری نیز مانند فعل اختیاری سر نمی زند، مگر بعد از آنکه فاعل مجبور، جانب انجام دادن را بر جانب انجام ندادن ترجیح دهد، هر چند که شخص جابر بوجهی سبب شده که او فعل را انجام دهد، و لکن انجام فعل ما دام که بنظر فاعل، بر ترک رجحان نیابد، واقع نمیشود، هر چند که این رجحان یافتنش، بخاطر تهدید و اجبار جابر باشد، بهترین شاهد بر این معنا و جدان خود آدمی است.

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

چیزی که هست در فعل اختیاری ترجیح یکی از دو طرف را خود فاعل میدهد، و آن هم آزادانه می دهد، ولی در فعل اجباری، این ترجیح را آزادانه نمیدهد، و این مقدار فرق باعث نمیشود که این دو فعل دو نوع مختلف شوند، و در نتیجه آثار مختلفی هم داشته باشند.

شخصی که در سایه دیواری دراز کشیده، اگر ببیند که دیوار دارد برویش می ریزد، و خراب میشود، فوراً برخاسته، فرار می کند، و اگر هم شخصی دیگر او را تهدید کند که اگر برنخیزی دیوار را بر سرت خراب می کنم، باز برمی خیزد و فرار می کند، و در صورت اول فرار خود را اختیاری، و در صورت دوم اجباری میدانند، با اینکه این دو فرار هیچ فرقی با هم ندارند، هر دو دارای ترجیحند، تنها فرقی که میان آن دو است، اینست که



ترجیح در فرار اول مستند بخود او است، و در صورت دوم مستند بجبار است، یعنی اراده جبار در آن دخالت داشته.

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

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

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

[استدلال بر رد جبر و تفویض از طریق برهان علیت]

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

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

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

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

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

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

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

معلوم است که جز امکان نسبتی نخواهد داشت، و جز ممکن الوجود نخواهد بود، برای اینکه انسان، جزئی از اجزاء علت تامه آنست.

بعد از آنچه گفته شد می‌گوییم: اینکه هستی هر چیزی محتاج بعلت است، و در جای خود مسلم شده، جهتش این است که وجود (که مناط جعل است)، وجود امکانی است، یعنی بحسب حقیقت صرف رابط است، و از خود استقلالی ندارد، و لذا ما دام که این رابط و غیر مستقل سلسله‌اش بوجدی مستقل بالذات منتهی نشود، سلسله فقر و فاقه نیز منقطع نمی‌گردد، و هم چنان هر حلقه‌اش بحلقه‌ای دیگر، تا علت آن باشد.

از اینجا این معنا نتیجه‌گیری میشود، که اولاً صرف اینکه یک معلول مستند بعلت خود باشد، باعث نمیشود که از علتی واجب الوجود بی‌نیاز شود، چون گفتیم تمامی موجودات یعنی علت و معلولهای مسلسل، محتاجند بعلتی واجب، و گر نه این سلسله و این رشته پایان نمی‌پذیرد.

و ثانیاً این احتیاج از آنجا که از حیث وجود است، لا جرم احتیاج در وجود با حفظ تمامی خصوصیات وجودی، و ارتباطش با علل و شرائط زمانی و مکانی و غیره، خواهد بود.

پس با این بیان دو مطلب روشن گردید، اول اینکه همانطور که خود انسان مانند سایر ذوات طبیعی، وجودش مستند باراده الهی است، همچنین افعالش نیز مانند افعال سایر موجودات طبیعی، مستند الوجود باراده الهی است، پس اینکه معتزله گفته‌اند: که وجود افعال بشر مرتبط و مستند بخدای سبحان نیست، از اساس باطل و ساقط است.

و این استناد از آنجا که استنادی وجودی است، لا جرم تمامی خصوصیات وجودی که در معلول هست، در این استناد دخیلند، پس هر معلول با حد وجودی که دارد، مستند بعلت خویش است، در نتیجه همانطور که یک فرد از انسان با تمامی حدود وجودیش، از پدر، و مادر، و زمان، و مکان، و شکل، و اندازه، کمی، و کیفی، و سایر عوامل مادیش، مستند بعلت اولی است، همچنین فعل انسان هم با تمامی خصوصیات وجودیش مستند بهمان علت اولی است.

بنا بر این فعل آدمی اگر مثلاً بعلت اولی و اراده ازلی و واجب او، منسوب شود، باعث نمیشود که اراده خود انسان در تاثیرش باطل گردد، و بگوئیم: که اراده او هیچ اثری در فعلش ندارد، برای اینکه اراده واجب‌ه علت اولی، تعلق گرفته است به اینکه فعل نامبرده از انسان نامبرده با اراده و اختیارش صادر شود، و با این حال اگر این فعل در حال صدورش بدون اراده و اختیار فاعل صادر شود، لازم می‌آید که اراده ازلی خدای تعالی از مرادش تخلف بپذیرد، و این محال است.

پس این نظریه جبری مذهبیان از اشاعره که گفته‌اند: تعلق اراده الهی بافعال ارادی انسان باعث میشود که اراده خود انسان از تاثیر بیفتد، کاملاً فاسد و بی پایه است، پس حق مطلب و آن مطلبی که سزاوار تصدیق است، این است که افعال انسانی یک نسبتی با خود آدمی دارد و نسبتی دیگر با خدای تعالی، و نسبت دومی آن، باعث نمیشود که نسبت اولیش باطل و دروغ شود، چون این دو نسبت در عرض هم نیستند، بلکه در طول همند.

مطلب دوم که از بیان گذشته روشن گردید، اینست که افعال همانطور که مستند بعلت تامه خود هستند، (و اگر فراموش نکرده باشید، گفتیم: این نسبت ضروری و وجوبی است، مانند نسبت سایر موجودات بعلت تامه خود) همچنین مستند به بعضی از اجزاء علت تامه خود نیز هستند، مانند انسان که یکی از اجزاء علت تامه فعل خویش است، و اگر فراموش نکرده باشید گفتیم: نسبت هر چیز به جزئی از علت تامه‌اش، نسبت امکان است، نه ضرورت، و وجوب، پس صرف اینکه فعلی از افعال بملاحظه علت تامه‌اش ضروری الوجود، و واجب باشد، مستلزم آن نیست، که از لحاظی دیگر ممکن الوجود نباشد، زیرا هر دو نسبت را دارد، و این دو نسبت با هم منافات ندارند، که بیانش گذشت.

[رد نظر فلاسفه مادی که جبر را به تمام نظام طبیعی راه داده‌اند]

پس اینکه مادیین از فلاسفه عصر حاضر، مسئله جبر را به سرپای نظام طبیعی راه داده، و انسان را مانند سایر موجودات طبیعی مجبور دانسته‌اند، راه باطلی رفته‌اند، زیرا حق اینست که حوادث هر چه باشد، اگر با علت تامه‌اش لحاظ شود، البته واجب الوجود است، و فرض عدم در آن راه ندارد، ولی اگر همان حوادث، با بعضی از اجزاء علتش، مثلاً با ماده‌اش، به تنهایی، سنجیده شود البته ممکن الوجود خواهد بود، و همین دو لحاظ نیز در اعمال انسانها ملاک هستند، و انسان بخاطر لحاظ دوم، هر عملی را انجام میدهد اساس عملش امید، و تربیت و

تعلیم و امثال آن است و اگر فعل او از واجبات و ضروریات بود، دیگر معنا نداشت بامید چیزی عملی انجام دهد، و یا کودکی را تعلیم و تربیت داده، درختی را پرورش دهد، و این خود از واضحات است.

[تأثیر اعتقاد به قضا و قدر در اخلاق]

حال اگر بگوییم: اعتقاد به قضا و قدر، علاوه بر اینکه مبدأ پیدایش اخلاق فاضله نیست، دشمن و منافی آن نیز هست، برای اینکه اینگونه اعتقادات احکام این نشئه را که نشئه اختیار است باطل می‌کند و نظام طبیعی آن را مختل می‌سازد، چون اگر صحیح باشد که اصلاح صفت صبر و ثبات و ترک تاسف و خوشحالی را همانطور که شما از آیه استفاده کردید، مستند به قضا و قدر، و خلاصه مستند به این بدانیم، که همه امور در لوح محفوظ نوشته شده، و هر چه بنا باشد بشود می‌شود، باید صحیح باشد که کسی بدنبال روزی نرود و در پی کسب هیچ کمالی بر نیاید و از هیچ رذیله اخلاقی دوری نکند و وقتی از او می‌پرسند چرا دست روی گذاشته، و در پی تحصیل مال یا کمال یا تهذیب نفس از رذائل و دفاع از حق و مخالفت با باطل بر نمی‌آیی؟ بگوید: هر چه بنا است بشود می‌شود، چون شدنی‌ها در لوح محفوظ نوشته شده و معلوم است که در اینصورت چه وضعی پیش می‌آید، و دیگر باید فاتحه تمامی کمالات را خواند.

در پاسخ می‌گوئیم: ما در بحث پیرامون قضا و جواب روشن این اشکال را دادیم و در آنجا گفتیم: افعال آدمی یکی از اجزاء علل حوادث است و معلوم است که هر معلولی همانطور که در پیدایش محتاج به علت خویش است، محتاج به اجزاء علتش نیز هست.

پس اگر کسی بگوید (مثلاً سیری من با قضا الهی بر وجودش رانده شده یا بر عدمش، ساده‌تر بگویم خدا، یا مقدر کرده امروز شکم من سیر بشود یا مقدر کرده نشود، پس دیگر چه تأثیری در خوردن و جویدن و فرو بردن غذا هست)، سخت اشتباه کرده، چون فرض وجود سیری، فرض وجود علت آنست، و علت آن اگر هزار جزء داشته باشد، یک جزء آن هم خوردن اختیاری خود من است، پس تا من غذا را بر ندارم و نخورم، و فرو نبرم، علت سیری تحقق پیدا نمی‌کند هر چند که نهصد و نود و نه جزء دیگر علت آن محقق باشد، پس این خطاست که آدمی معلولی از معلول‌ها را تصور بکند، و در عین حال علت آن و یا جزئی از اجزاء علت آن را لغو بداند.

پس این صحیح نیست که انسان حکم اختیار را لغو بداند، با اینکه مدار زندگی دنیوی و سعادت و شقاوتش بر اختیار است و اختیار یکی از اجزاء علل حوادثی است که بدنبال افعال آدمی و یا بدنبال احوال و ملکات حاصله از افعال آدمی، پدید می‌آید.

چیزی که هست این هم صحیح نیست، که اختیار خود را یگانه سبب و علت تامه حوادث بداند و هر حادثه مربوط به خود را تنها بخود و باختیار خود نسبت دهد و هیچ یک از اجزاء عالم و علل موجود در عالم را که در رأس همه آنها، اراده الهی قرار دارد، در آن حادثه دخیل نداند، چون چنین طرز تفکری منشا صفات مذمومه بسیاری، چون عجب و کبر و بخل و فرح و تاسف و اندوه و امثال آن می‌شود.

می‌گوید: این منم که فلان کار را کردم و این من بودم که آن کار را ترک کردم، و در اثر گفتن این منم این منم، دچار عجب می‌شود و یا بر دیگران کبر می‌ورزد و یا (چون قارون) از دادن مالش بخل می‌ورزد، چون نمی‌داند که بدست آمدن مال، هزاران شرائط دارد که هیچیک آنها در اختیار خود او نیست اگر خدای تعالی آن اسباب و شرائط را فراهم نمی‌کرد، اختیار او به تنهایی کاری از پیش نمی‌برد و دردی از او دوا نمی‌کرد.

و نیز می‌گوید: اگر من فلان کار را می‌کردم، این ضرر متوجهم نمیشد و یا فلان سود از من فوت نمی‌گشت، در حالی که این جاهل نمی‌داند که عدم فوت و یا موت که همان سود و عافیت و زندگی باشد، مستند به هزاران هزار علت است که در پیدا نشدن آن یعنی پیدا شدن فوت و مرگ و ضرر، نبود یکی از آن هزاران هزار علت کافی است هر چند که اختیار خود او موجود باشد، علاوه بر اینکه اختیار خود او هم مستند به علت‌های بسیاری است که هیچیک از آنها در اختیار خود او نیست، چون همه می‌دانیم که اختیار آدمی اختیاری خود او نیست، پس من می‌توانم به اختیار خودم فلان کار را بکنم و یا نکنم، ولی دیگر نمی‌توانم به اختیار خود اختیار بکنم یا نکنم.

بعد از اینکه این معنا را فهمیدی و این حقیقت قرآنی که به بیان گذشته تعلیم الهی آن را به ما آموخته، برایت روشن گردید، اگر در آیات شریفه‌ای که در این مورد هست، دقت بخرج دهی، خواهی دید که قرآن عزیز در بعضی از خلقها به قضاء حتمی و کتاب محفوظ استناد میکند نه در همه.

آن افعال و احوال و ملکات را مستند به قضاء و قدر میداند که حکم اختیار را باطل نمی‌کند و اما آنچه که با حکم اختیار منافات دارد، قرآن کریم شدیداً دفع نموده و مستند به اختیار خود انسانها دانسته است، از آن جمله فرموده: (وَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا: وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا، وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا، قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ، أَ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ، و چون عمل زشتی مرتکب میشوند، میگویند: ما پدران خود را دیدیم که چنین می‌کردند و خدا فرمان داده که چنین کنیم، بگو:

خدا به کار زشت فرمان نمیدهد آیا بدون علم بر خدا افتزایی می‌بندید؟)، بطوری که ملاحظه می‌کنید کفار عمل زشت خود را بخدا نسبت دادند و خدا این نسبت را نفی می‌کند.

و آن افعال و احوال و ملکاتی را که اگر مستند به قضاء و قدر نکند، باعث میشود بندگانش باشتباه بیفتند و خود را مستقل از خدا و اختیار خود را سبب تام در تاثیر بیندارند، مستند به قضاء خود کرد تا انسانها را بسوی صراط مستقیم هدایت کند، صراطی که رهروش را به خطا نمی‌کشاند و آن راه مستقیم این است که نه انسان همه‌کاره و مستقل از خدا و قضای او است، و نه همه‌کاره قضاء الهی است، و اختیار انسان هیچ‌کاره است، بلکه همانطور که گفتیم، هم قضاء خدا دخیل است و هم اختیار انسان.

با این هدایت، رذائل صفاتی که از استناد حوادث به قضاء ناشی میشود از انسانها دور کرد، تا دیگر نه به آنچه عایدشان میشود، خوشحال شوند و قضاء خدا را هیچ‌کاره بدانند و نه از آنچه از دستشان می‌رود تاسف بخورند و خود را هیچ‌کاره حساب کنند، هم چنان که فرمود: (وَ أَتُوهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ، و به ایشان بدهید از مال خدا که خدا بشما داده) که مردم را دعوت به جود و کرم می‌کند، چون مال را داده خدا معرفی کرده، هم چنان که در جمله: (وَ مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ، و از آنچه روزیشان کرده‌ایم انفاق می‌کنند) با استناد مال به اینکه رزق خداست، مردم را بانفاق دعوت می‌کند، و نیز مانند آیه: (فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسِكَ عَلَى آثَارِهِمْ، إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا، إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا، لِنَبْلُوهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا، نکند می‌خواهی خود را بخاطر آنان و برای اینکه به این دعوت ایمان نیاورده‌اند، از غصه هلاک کنی! ما آنچه که بر روی زمین هست، در نظر آنان زینت دادیم تا به امتهان نشان بدهیم، کدامشان بهتر عمل می‌کنند) که رسول گرامی خود صلوات الله علیه را نهی می‌کند از اینکه به استناد کفر مردم غصه نخورد، و می‌فرماید: که این کفرشان خدا را به ستوه نمی‌آورد بلکه آنچه که در روی زمین هست به منظور امتحان آنان در روی زمین قرار گرفته و آیاتی دیگر از این قبیل.

منبع: ترجمه الميزان، ج ١، ص: ١٤٥ تا ١٦٩ و ٥٣٦ تا ٥٣٨