هو العلیم

مشیت خدا و اختیار انسان چگونه جمع می‌شوند؟

تفاوت خواست الهی با فرمان او در روایات

سلسله دروس خارج اصول فقه ـ فی البداء و الجبر و الاختیار و القضاء و القدر ـ جلسه یکصدوهجدهم

استاد

آیت‌الله حاج سید محمدمحسن حسینی طهرانی

قدس‌الله‌سرّه

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم
بسم الله الرحمن الرحيم

تفاوت سیر سالک و غیر سالک پس از مرگ

تلمیذ: فرمودید که همه می‌رسند، همه به فنا خواهند رسید. بعد سؤال کردم خدمت شما نسبت به تمایز بین سالک و غیر سالک در عالم برزخ، فرمودید که: «آن سالک است که سیر طولی‌اش را ادامه می‌دهد؛ غیر سالک سیر عرضی‌اشی را ادامه می‌دهد.» این چطور جمع می‌شود؟

فنا و نیاز به سیر در مراتب تجرد

استاد: منظور از فنا ادراک مسئلهٔ نیستی و اندکاک همهٔ هویات در هویت اوست. منظور از فنا این است؛ یعنی این حجاب برای آنها برداشته می‌شود و خود را در فنا می‌بیند؛ یعنی دیگر آن حالت اصالت استقلالیت وجود که همهٔ امور را به خود نسبت می‌دادند از بین می‌رود؛ اما اینکه واقعاً همهٔ مراتب تجردی را طی کرده باشند، نه، این نیست. این احتیاج به سیر و حرکت دارد.

تلمیذ: چون حضرت‌عالی منکر خلود نسبت به مراتب هستید، یعنی همه باید سیر کنند بروند تا برسند. اگر عدم خلود قائل شویم، همه بالأخره باید اینها را جمع کنند به مقصد و مقصودی برسند.

نقش ظرفیت وجودی در مراتب برزخ و قیامت

استاد: کسی که از این دنیا می‌رود، به همان بینش و بصیرت و سعه‌ای که دارد، به همان مرتبه می‌رسد. فقط چیزی که در اینجا هست، اینکه پرده از جلوی چشم آنها برداشته می‌شود؛ ولی سلسلهٔ مراتب طولیه به قوّت خودش باقی است؛ یعنی فرض کنید هر کسی در هر مرتبه‌ای در این دنیا آمده است و بعد در یکی از مراتب طولیه مانده است؛ یا در ماده مانده است و اصلاً حتی به برزخ هم نرفته است یا در برزخ رفته است و به بالاتر از برزخ نرفته است یا سایر مراتب را طی کرده است... هنوز در... این‌طور نیست که بقیهٔ مراتب را طی کنند و دارای همان مقام مظهریت اسماء کلیه شوند یا فناء ذاتی در او پیدا کنند؛ این‌طور نیست.

فرض ما در آنجا مانند خود دنیاست. همان‌طور

که اگر در دنیا کسی بود و زحمت می‌کشید، مطالب و موارد تا چقدر برای او انکشاف پیدا می‌کرد؟ در حدّ تحول خودش؛ یعنی هرچه تجرد جوهری او بیشتر می‌شد، انکشاف مسائل برای او بیشتر بود. در قیامت هم مسئله همین‌طور است؛ یعنی در قیامت و در برزخ هر شخصی به هر حدّ از تجردی که دارد، در همان حدّ متوقف است و رشد نمی‌کند الاّ اینکه سالک باشد.

مثال شمر و تفاوت رفع کدورت با رشد معنوی

ما نسبت به شمر در مراتب تجردی و در مرحلهٔ ابتعاد چه حدّی برای او تصوّر کنیم؟ او در همان حدّ از تجردی می‌ماند. البته الآن دارای کدورت است. حالا من‌باب‌مثال می‌گوییم: حالا یا قائل به مخلّد یا غیر مخلّد [باشد]، دیگر کاری نداریم. او می‌رود و به‌واسطهٔ کدورتی که دارد و تحوّلی که پیدا کند آن کدورت از او گرفته می‌شود. حالا که از او گرفته شد، در چه مرتبه می‌تواند صعود کند؟ در همان مرتبه‌ای که هست. حالا او در مقام عناد نباشد، این مقدار است؛ اما مراتب نورانیت مراتبی است که نیاز به صعود و حرکت دارد.

آن مراتب ظلمانیت به‌واسطهٔ عذاب و فشارها و امثال‌ذلک طی می‌شود و برداشته می‌شود (اگر ما قائل به خلود نباشیم)؛ ولی صحبت در این است که در چه مرتبه‌ای از مراتب طولیه قرار می‌گیرد. این هست.

ادراک عدم استقلال و حقیقت فنا

چون در آنجا مراتب طولیه نیاز به حرکت دارد و این حرکتی هم که انجام داده است، در آن مرتبهٔ پایین است. درعین‌حال ادراک فنا هم برای او می‌شود؛ البته نه ادراک فنای واقعی، بلکه ادراک عدم استقلال و عدم هستی و نیستی مطلق و «لا مؤثر فی الوجود إلاّ الله». این ادراک برای او خواهد شد و همین مقدار که این مقدار هم برای همه خواهد شد، این مقدار برای او منکشف می‌شود؛ اما واقعاً به حقیقت هستی پی ببرد، به ذات هستی پی ببرد، به عوالم ربوبی اطلاع پیدا کند، به حقیقت وجود برسد، به مافوق نور احاطه پیدا کند، به آن عالم عماء بخواهد برسد؟ نه، اینها اصلاً به فهم او هم نمی‌آید.

تلمیذ: این جهل دوباره همان‌جا هم هست؟

استاد: بله.

بازگشت به مبدأ در آیهٔ استرجاع

تلمیذ: اینجا یک سؤال هست که مگر تمام تنزّلات عالم وجود از مقام ذات نیست؟

استاد: بله.

تلمیذ: پس در این صورت اگر ما بگوییم که مقام فیض مبدأ است، چطور می‌شود افراد در عالم کثرات نمی‌توانند به مبدأ خودشان برگردند؟

تفاوت تعین وجود با جدایی از مبدأ

استاد: شما چرا در اینجا از این تعیّن غفلت کردید؟ در اینکه همهٔ تنزّلات از وجود است در این بحثی نیست. حتی شخص در منتهای کدورتش هم باشد، دوباره در منتهای کدورتش عین وجود است و حقیقت وجود است.

تلمیذ: از زمانی که جدا شد یعنی تنزّل کرد...

استاد: جدایی نبوده است.

تلمیذ: منظور، تنزّل کرد و به تعیّن درآمد. در مقام نورانیت محض بود و یا در مقام عماء بود. حالا می‌خواهد برگردد...

استاد: حالا وجود می‌خواهد بیاید در این مقام

بماند و در همین اینجا توقف کند.

تلمیذ: پس در این صورت آن دایره‌ای که باید تمام شود، تمام نشده است و ناقص است.

نقد تفسیر بازگشت همگانی به وجود مطلق

استاد: چرا دیگر! ببینید، دایره به این معنا که... یک‌وقت ما می‌گوییم: منظور از ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيۡهِ رَٰجِعُونَ﴾[1] این است که چون همهٔ ما از آن وجود بحت و بسیط آمدیم، در نتیجه باید به آن وجود اطلاقی بحت و بسیط برگردیم؛ معنایش این‌طور نیست؛ اصلاً این نیست. خیلی معنای غلطی است.

یک‌وقت معنا این است که ما که از آن وجود بحت و بسیط و اطلاقی آمدیم، چون در آنجا جنبهٔ إنّیتِ صرف و هویتِ صرف بود و عالم اطلاق بود، ما در این دنیا آمدیم. وقتی که در این دنیا می‌آییم، این جنبهٔ به دنیا آمدن یک جنبهٔ خیر دارد که منافاتی با ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيۡهِ رَٰجِعُونَ﴾ ندارد و این تشکّل

---

[1] سوره بقره (۲)، آیه ۱۵۶. معاد شناسی، ج ۱، ص ۶۵:
«حقّاً ما برای خدا هستیم و ما به سوی او از بازگشت‌کنندگانیم.»

وجود به اَشکال مختلف است و هیچ منافاتی با آن جنبهٔ نورانیت وجود ندارد. نور است که به این‌صورت خودش را درمی‌آورد؛ این یک مطلب است.

خودمحوری و معنای نزول به عالم دنیا

مطلب دیگر اینکه ما که در این دنیا آمدیم، به‌واسطهٔ ابتعادمان از آن به انانیت استقلالیه و به خودیت استقلالیه و خودمحوری استقلالیه [بود] و به‌طورکلی ما به عالم دنیا آمدیم. عالم دنیا، یعنی عالم پایین‌تر؛ نه‌اینکه عالم دنیا، یعنی عالم ماده. عالمی که أدنیٰ العوالم است، یعنی پایین‌ترین از همهٔ عوالم که آن عالم شهوات و انانیات و امثال‌ذلک باشد.

بازگشت به خدا و رفع احساس استقلال

سیر صعودی این است که هر کسی که از مقام اطلاق که لا اختیار و لا اراده است، بیاید و بعد اراده و اختیار پیدا کند، [باید] دوباره به آن حالت برگردد؛ یا با دست خودش برگردد؛ دست خودش یعنی با عمل و حرکت و سلوک خودش آنجا برگردد یا اینکه با چوب و چماق و امثال‌ذلک در آن دنیا به او بفهمانند که: «هیچ اختیاری از خودت نداری؛

یعنی احساس و اختیار استقلالیت در مقابل او از خودت نداری و همهٔ اینها پوچ بود.» این معنای ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ است.

معنایش این نیست که تمام آسمان و زمین خراب می‌شوند و همه تبدیل به نور می‌شود و نور هم فقط نوری نبوده است؛ بالاتر از نور بوده است، عالم ظلمات بوده است. پس یک‌دفعه تمام عالم را ظلمات می‌گیرد و هیچ‌چیز دیگر نمی‌ماند؛ نه پیغمبری می‌ماند، نه علی، نه جبرئیلی، نه میکائیلی، نه شیطانی، نه جنّی، نه انسی. هیچ‌چیز نمی‌ماند. اینکه معنای ﴿إِنَّا لِلَّهِ﴾ نیست!

تلمیذ: منظور معادی است که شما می‌فرمودید. معادی که دیگران می‌گویند، بله، [آنها] تخریب همه چیز را قائل هستند.

معاد و نسبت استقلال انسان با خدا

استاد: معاد هم همین است. معاد یعنی انسان برمی‌گردد به نقطه‌ای که تمام استقلالیت در وجود را به او منتسب می‌کنند. الآن ما این‌طور نیستیم. الآن برای خودمان شخصیتی هستیم و اگر کسی بخواهد

به حریم ما تجاوز کند، عکس‌العمل نشان می‌دهیم. کسی بخواهد که مثلاً مالی از ما را غصب کند، عکس‌العمل نشان می‌دهیم. کسی که بخواهد به عِرض و آبروی ما [تجاوز] کند، عکس‌العمل نشان می‌دهیم و منافع را برای خودمان می‌خواهیم. خودمان را خودمحور می‌بینیم، مستقل در وجود می‌بینیم، مؤثّر می‌بینیم، کارها را به‌دست خودمان می‌بینیم. اصلاً از آن‌طرف به‌طورکلی غافل هستیم. اینها چیزهایی است که ما در این دنیا کسب کردیم. در آن دنیا این حرف‌ها نبود.

شعر مولوی دربارهٔ وحدت و پیدایش کثرت

منبسط بودیم یک جوهر همه *** بی‌سر و بی‌پا بدیم آن سر همه
چون به‌صورت آمد آن نور سَره *** شد عدد چون سایه‌های کنگره
کنگره ویران کنید از منجنیق *** تا رود فرق از میان این فریق[1]

در آنجا همه بی‌سر و بی‌عدد بودیم. در اینجا آمدیم؛ ما شدیم، شما شدید، ایشان شدند. ما، شما، ایشان، من، تو، او؛ اینها از این صیغه‌ها اینجا درست شدیم. به متابعت با این صیغه‌ها یک خصوصیات و لوازمی به خود گرفتیم و حریمی برای خود قائل شدیم. کسی که بخواهد به این حریم تجاوز کند، چه

---

[1] مثنوی معنوی، دفتر اوّل، بخش طلب کردن امت عیسی علیه‌السلام از امرا کی ولی عهد از شما کدام است.

در عِرض، مال، ناموس و سایر خصوصیات، برای خود در مقام دفاع و امثال‌ذلک برمی‌آییم؛ درحالی‌که تمام اینها که برای ماست و ما به خود منتسب می‌کنیم، برای دیگری است.

تمثیل عبد و مال مولا در نفی مالکیت مستقل

ما حکم غاصبی را داریم که این غاصب همچون عبدی است که مال مولا را برداشته است و به‌حساب خودش تجارت می‌کند. مردم خیال می‌کنند این مال اوست؛ اما در واقع مال اربابش را آورده است و تجارت می‌کند.

لذا در اینجا ما این مسائل را به خودمان نسبت می‌دهیم. صحت را به خودمان نسبت می‌دهیم، زیبایی را به خودمان نسبت می‌دهیم، جمال را به خودمان نسبت می‌دهیم، ریاست را به خودمان نسبت می‌دهیم. ماییم که رئیس شدیم، ماییم که دارای این خصوصیات شدیم، ما دارای علم هستیم، ما از دیگران اشرفیم. این مطالبی که به خودمان نسبت می‌دهیم، همین سیر نزولی ﴿إِنَّا لِلَّهِ﴾ است. این ﴿إِنَّا لِلَّهِ﴾ از مقام وجود بحت و بسیط است که

ما در این دنیا آمدیم. لازمهٔ آمدن در این دنیا که عالم طبع است، دنیویت هم هست؛ یعنی دنیت هم هست. این آمدن در اینجا موجب شده است که ما از آن مبدأ دور شویم.

حفظ بینش توحیدی و رفع دوری از مبدأ

اما اگر ما در این دنیا با حفظ همان جهت وحدت می‌آمدیم، یعنی با همان بینشی که در آنجا بود که همهٔ وجودات، وجودات واحد هستند و همه حق هستند و همه مقام اطلاق است و هیچ‌کس برای خود هیچ‌چیزی ندارد... مثل این بندگانی که ده‌تا بنده هستند و همهٔ اینها پیش یک مولا هستند و اینها می‌دانند که هیچ‌کدام بر دیگری برتری و فضیلتی ندارند؛ همه زیر مهمیز آن مولا هستند؛ اگر بخواهد، آنها را می‌زند، می‌خواهد به آنها غذا می‌دهد، آب می‌دهد، بیرون می‌کند و فلان می‌کند، کار به آنها می‌گوید. آنجا نمی‌توانند برای همدیگر ناز کنند که: «ما بالاییم و پاییینیم.» نه! خلاصه همه یکسان هستند.

اگر ما با همان دید و با همان وحدت در اینجا می‌آمدیم، ﴿إِنَّا لِلَّهِ﴾ دیگر تحقّق پیدا نمی‌کرد و ﴿وَإِنَّآ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ﴾ نبود؛ یعنی صرف ﴿إِنَّا

لِلَّهِ﴾، نفسِ آن ﴿وَإِنَّآ إِلَيۡهِ رَٰجِعُونَ﴾ هم بود. چرا ﴿وَإِنَّآ إِلَيۡهِ رَٰجِعُونَ﴾ پیدا می‌شود؟ به‌خاطر برگشت؛ چون آمدن از آنجا در این دنیا مساوی با این مسائل است؛ بنابراین یک جنبهٔ ابتعادی از مبدأ برای انسان خواهی‌نخواهی پیدا می‌شود و وقتی که این جهت ابتعاد پیدا شد، حالا می‌خواهد دوباره به مبدأ خودش برگردد. مبدأ: «بی‌سر و بی‌پا بودیم آن سر همه»، به آن مبدأ می‌خواهد برگردد. اینجاست که مقام ﴿وَإِنَّآ إِلَيۡهِ رَٰجِعُونَ﴾ است، نه‌اینکه آمدن در این عالم طبع و تشکّل و تعین و امثال‌ذلک.

تفاوت بازگشت تشریعی با حقیقت تکوینی وجود

بناءًعلیٰ‌هذا نفس تعیّن و تشکّل موجب ابتعاد نیست؛ بلکه عین حقیقت ذات است که در مظاهری تجلی کرده است؛ عین حقیقت ذاتی است که در مرایایی بروز و ظهور پیدا کرده است؛ عین حقیقت آن ذات بحت و بسیط است که ظهور و مظهریت در این تعیّنات و در این تشکلات پیدا کرده است. چه فرقی می‌کند؟! چه ذات در اسم اعظم خود تعیّن پیدا

کند یا در اسماء جزئیه خود و یا در این پایین و در این اسامی جزئیهٔ جزئیهٔ جزئیه که دیگر مقام طبع است، فرقی در این صورت ندارد؛ الاّ فرق در مقام فهم و در مقام سعه وجودی است؛ وقتی که انسان در اینجا می‌آید، همه چیز را از خود می‌بیند.

این فهم و ادراک باید عوض شود؛ یا انسان با سیر و سلوک عوض می‌کند یا اینکه آن دنیا می‌رود و متوجه می‌شود که اینها همه‌اش خواب و خیال بوده است. تنها تفاوت در همین است. یعنی می‌توانم بگویم که مقام ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيۡهِ رَٰجِعُونَ﴾ مقام تشریع است، نه مقام تکوین. در مقام تکوین چیزی عوض نمی‌شود؛ هر چیزی به اندازهٔ سر سوزن سر جای خودش است.

حدود ظرفیت افراد در سیر صعودی

تلمیذ: یعنی می‌توانم بگویم: مقام صعود، مقام نزول را دارد؟ یعنی شمر اگر در آن عالم رفت و کدورت از بین رفت و نورانیت هم پیدا کرد، آیا این شمر در زمانی که می‌خواست نزول کند و وارد کثرات و اعتباریات شود، همین‌طور بود؟

استاد: همین‌طور بود. مثل همان؛ یعنی الآن شمر

دارای این خصوصیات و این مقدار از ظرفیت است و تفاوت پیدا نمی‌کند؛ یعنی اگر خودش را بکشد هم پیغمبر نمی‌شود، باد نمی‌کند، تبدیل به یک لیتر نمی‌شود و به همان خصوصیتش هست؛ ولی شمرِ خوب است، شمر بدی که سر امام حسین علیه‌السّلام را ببرد، نیست. این یک شمری است که ادراکش این‌قدر است؛ خصوصیات او هم همین‌قدر خواهد بود.

جمع ارادهٔ الهی با اختیار انسان

و ان‌شاءالله ما در بحث اختیار این مسئله را می‌گوییم؛ یعنی وقتی که طرفین قضیه... چون در مسئلهٔ اختیار و مشیّت دو طرف قضیه باید روشن شود: وجه الربّی و وجه الخلقی در قضیه باید روشن شود و بدون ارتباط این دو به‌هم اصلاً امکان ندارد این مسئله حل شود و آنهایی که از این صحبت کردند یا از آن جهتش غافل بودند یا از این جهت. نگاه به این کردند، او را توجیه کردند، یا نگاه به او کردند، این را توجیه کردند. هیچ‌کدام حق هر کدام را واقعاً به خودشان ندادند؛ یعنی واقعاً در مقام اراده

و مشیّت الهی، سنگ را تمام بگذارند و هیچ‌چیز در آنجا کم نگذارند و در مقام اراده و مشیّت خلق هم سنگ را تمام بگذارند و چیزی را کم نگذارند، هیچ‌کس نیامده است این کار را انجام دهد؛ لذا در کلام بزرگان این مسئله به چشم می‌خورد.

روایت فتح بن یزید و وصف مؤمن

عبارتی که در این روایت هست... جلسهٔ گذشته هم راجع به این مسئله صحبت شد. یکی روایت فتح بن یزید جرجانی است. این فتح بن یزید جرجانی از افرادی بوده است که ظاهراً معلوم می‌شود شخص مستعدی بوده است و یک روایت طولانی هم هست و ظاهراً صاحب سفینه در سفینة البحار هم آورده است، آن‌طوری‌که در نظرم هست، در کتب دیگر هم هست، به‌نظر می‌رسد در مناقب ابن شهرآشوب هم این روایت باشد. روایت بسیار مهمی است و از روایاتی است که اسرار در آن هست. روایت راجع به صفت مؤمن است که حتی مؤمن را هم غیر خدا نمی‌تواند توصیف کند.

در این روایات است که امام هادی علیه‌السّلام در سفر مکه‌ای که به عراق مراجعت می‌کردند،

ظاهراً در زمان همین حبس ایشان بود که به مکه رفته بودند، حالا متوکّل اجازه داده بوده است که مکه بروند، در راه با فتح بن یزید جرجانی [دیدار] می‌کنند و حضرت در ضمن مسائل عجیبهٔ توحیدی که برای او بیان می‌کنند، به این مطلب اشاره می‌کنند که:

«همان‌طوری‌که کسی نمی‌تواند خدا را معرفی کند و خدا را توصیف کند، همین‌طور عبدی و بنده‌ای که دلش به نور ایمان روشن شده است، را هم کسی نمی‌تواند توصیف کند.»[1]

مؤمن و دستیابی به مقام وجه اللهی

این از عجائب کلمات معصوم است که او چنین حرفی را بزند؛ معلوم می‌شود آن مؤمنی این‌طور است که جنبهٔ وجه اللهی پیدا کرده است؛ یعنی به مقام وجه اللهی رسیده است و دیگر در مقام هویت نفسیهٔ خودش نیست، تا اینکه تخلّق به خلق پیدا کند و تشبّه به خلق داشته باشد، تا تحت تنقیح و توصیف

---

[1] کشف الغمة، ج ۲، ذکر الإمام العاشر أبی‌الحسن علی، ص ۳۸۶:
«یا فَتحُ، کَما لا یوصَفُ الجَلیلُ جَلَّ جَلالُهُ و الرَّسولُ و الخَلیلُ و وُلدُ البَتولِ فَکَذَلِکَ لا یوصَفُ المُؤمِنُ المُسَلِّمُ لِأمرِنا.»

دربیاید. او دیگر وجه اللهی پیدا کرده است و دیگر کسی نمی‌تواند او را توصیف کند؛ حتی مخلصین هم نمی‌تواند او را [توصیف کند].

... و خیلی خوب در آن مطالعه کند... این مسائل توحیدی خیلی عجیبی در اینجا بیان می‌کند. معلوم می‌شود که خود فرد هم فرد مستعدی بوده است؛ و اِلّا حضرت این را برای او نمی‌گفتند.

روایت امام هادی دربارهٔ ارادهٔ حتم و عزم

فی خبرِ الفتحِ بنِ یَزید عن أبی‌الحسنِ علیهِ السّلامُ:

«إنَّ لِلهِ إرادَتینِ و مَشیّتَینِ: إرادةَ حَتمٍ و إرادةَ عَزمٍ. یَنهی و هو یَشاءُ و یَأمُرُ و هو لا یَشاءُ. أ و ما رأیتَ أنَّ اللهَ نَهَی آدمَ و زوجَتَهُ أن یَأکُلا مِن الشَّجرةِ و هو شاء ذلِک؟ و لو لَم یَشأ، لَم یَأکُلا و لو أکَلا، لَغَلِبَت مَشیّتُهُما مَشیّةَ اللهِ. و أمَرَ إبراهیمَ بِذبحِ إبنِهِ و شاءَ أن لا یَذبحهُ و لو لم یَشأ أن لا یَذبحهُ، لَغَلَبت مَشیّةُ إبراهیمَ مَشیّة اللهِ عزّوجلّ.»[1]

داستان آدم و ابراهیم در تبیین دو اراده

در اینجا حضرت می‌فرمایند که خداوند متعال دو

---

[1] بحار الأنوار، ج ۵، أبواب العدل، باب القضاء و القدر و المشیة و الإرادة و سائر أسباب الفعل، ص ۱۰۱، ح ۲۶.

اراده دارد؛ یک ارادهٔ حتمیه دارد که از او تعبیر به ارادهٔ تکوینیه می‌کند و یکی هم ارادهٔ عزمیه دارد که از او تعبیر به ارادهٔ تشریعیه می‌کند و این دو ارادهٔ حتمیه و تشریعیه گاه باهم موافق هستند و گاه مخالف هستند؛ اراده می‌کند که این آدم و حوا از این گندم بخورند؛ درحالی‌که نهی می‌کند نخورند. ارادهٔ خدا به خوردن در اینجا با نهی او از خوردن جمع شده است؛ حالا اگر آن دوتا نمی‌خوردند، مشیّت آنها بر مشیّت خدا غلبه می‌کرد و خدا هم این‌قدر گردنش کلفت است که کسی نمی‌تواند [بر او غلبه کند].

یکی هم دربارهٔ حضرت ابراهیم که به او امر به ذبح می‌کند درحالتی‌که ارادهٔ او به عدم ذبح تعلّق می‌گیرد؛ در اینجا هم اگر او ذبح می‌شد، مشیّت او بر مشیّت خدا غلبه می‌کرد.

این روایتی است که خیلی‌ها می‌آورند و مورد سؤال قرار می‌دهند. بعضی در سندش [اشکال] می‌کنند و امثال‌ذلک و هر جا که نمی‌رسند می‌گویند که: «آقا، فلان است و ما نمی‌فهمیم و سندش و این حرف‌ها اشکال دارد.»

تفسیر شیخ صدوق از مشیت و نقد آن

تعابیر مختلفی در این روایت شده است؛ مرحوم صدوق این مشیّت را به ارادهٔ به جبر و قدرت گرفته است؛[1] یعنی وقتی که مشیّت الهی به أکل از شجره تعلّق می‌گیرد، معنایش این است که خداوند متعال بین ایشان و أکل شجره مانع نمی‌شود که به قدرت و به جبر جلوگیری کند. این معنای مشیة الله است؛ یعنی اگر اینها می‌خوردند، بنابراین خوردن اینها از آن مانعیت و از آن صارفیت و حیلولیت بین اینها و شجره که با قهر و غلبه باشد، غلبه می‌کرد؛ چون ارادهٔ خدا بر این است که از این نخورند و اراده کند بر اینکه اینها نباید این را انجام دهند و مانع شود، درعین‌حال که مانع شود و ارادهٔ حتمیه داشته باشد، اینها از این گندم بخورند، این نتیجه‌اش چیست؟ نتیجه‌اش این است که ارادهٔ اینها بر ارادهٔ خدا غلبه کرده است و این‌طور نیست.

وحدت متعلق نهی و مشیت در روایت

جوابی که از این مطلب باید داد این است که

---

[1] التّوحید، شیخ صدوق، ج ۱، ص ۶۴.

مشیّت در اینجا به معنای خواستن و اراده کردن است. کلامی که در روایت است این است: «**یَنهی و هو یشاءُ و یأمُرُ و هو لا یشاءُ**». نهی می‌کند. از چه نهی می‌کند؟ از أکل نهی می‌کند. «**و هو یشاءُ**؛ درحالتی‌که او می‌خواهد.» او چه چیزی را می‌خواهد؟ فاعل و متعلّق «**یشاء**» همان است که «**ینهی**» به همان می‌خورد؛ و اِلّا معنا ندارد که امر به یک چیز دیگری بخورد و نهی به چیز دیگر بخورد. من‌باب‌مثال امر به صلات کند و نهی افطار صوم کند، این دوتا به‌هم چه مربوط است؟! به‌هم ربطی ندارد.

امر به صلات با نهی از صلات باهم در تعارض است؛ اما امر به یک چیزی و نهی از چیز دیگر که به این ربطی ندارد.

بنابراین این متعلّق نهی همان چیزی است که متعلّق «**یشاء**» همان است. از أکل شجره نهی می‌کند، درحالتی‌که «یشاء أکل شجره»؛ از یک طرف نهی تشریع تعلّق گرفته است و ارادت و عزم است؛ از یک طرف مشیّت به فعل می‌گیرد که آن ارادةُ حتمٍ باشد. این در اینجا مورد نظر است. و اما

اینکه من‌باب‌مثال مشیّت خدا بر این است که بیاید و به‌زور بگیرد، از کجای روایت آوردیم که منظور از مشیّت در اینجا مشیّتِ نهی، به قهر و جبر و غلبه است؟!

اینکه خلافش است؛ «**و هو یشاء**؛ یعنی می‌خواهد.» چه چیزی را می‌خواهد؟ خوردن را می‌خواهد؛ نه‌اینکه می‌خواهد اینها با اختیار خودشان بروند بخورند. اگر با اختیار خودشان بروند بخورند، پس «می‌خواهد» اینجا چیست؟! خلاصه پس خدا این وسط چه‌کاره است؟! خواست خدا در اینجا پس چیست؟! خدا می‌خواهد که اینها با اختیارشان بروند بخورند؟! حالا اگر آنها با اختیارشان نخوردند، وقتی که با اختیارشان نخورند، پس مشیّت آنها بر مشیّت خدا غلبه کرده است دیگر؛ این‌طور که نمی‌شود گفت.

تمثیل آهو و تازی در توضیح خواست الهی

بنابراین «**یشاء**» به‌همین برمی‌گردد؛ معنای «**یشاء**» این است که خداوند ارادهٔ أکل را از اینها می‌خواهد و ظاهراً به آنها گفته است، سرشان را شیره مالیده است که: «نخورید!» اما از آن طرف...

می گفت:

به آهو می‌کنی غوغا که بگریز *** به تازی می‌زنی هی بر دویدن![1]

مشیت الهی و فراهم شدن اسباب فعل

از آن‌طرف به او می‌گوید که: «نخور، فلان است و از بهشت دور می‌شوی.» از آن‌طرف مدام سیخشان می‌کند که: «حالا ببینم چیست؟» آخر چه کسی در سر تو می‌اندازد که همین‌طوری بلند شوی بروی و ﴿فَوَسۡوَسَ لَهُمَا ٱلشَّيۡطَٰنُ لِيُبۡدِيَ لَهُمَا﴾[2]... این مشیّت و اراده از کجا پیدا می‌شود؟! باید بدانیم وقتی که مشیّت و ارادهٔ خدا می‌آید، تهیهٔ اسباب را هم با خودش می‌آورد؛ کم‌کم فکر می‌رود، ذهن می‌رود، شوق پیدا می‌کند، مسائل جلوه پیدا می‌کند، آن مسائلی که مانع است، مانعیت خودش را کم‌کم از دست می‌دهد، کم‌رنگ می‌شود تا به حدی که به‌نحو تساوی می‌رسد، شوق از این‌طرف غلیان پیدا می‌کند و می‌رود و خلاصه کاری انجام می‌دهد.

ای داد بیداد! دیدی؟ او آمد و فلان کرد! گفت که: «نکن‌ها!» اما خلاصه آدم گرفتار شد. این آنجایی

---

[1] قصیدهٔ شکواییه منسوب به ناصر خسرو.

[2] سوره اعراف (۷)، آیه ۲۰.

است که ارادهٔ حتمٍ بر فعل است و ارادهٔ عزمٍ برخلافش است. بعضی این‌طور گفتند.

نقد تفسیر مشیت به آماده کردن اسباب پس از اختیار

بعضی هم توجیه کردند و گفتند که منظور از مشیةالله در اینجا تهیّؤ اسباب است؛ یعنی بعد از اختیار عبد فعل را، خدا اسباب را آماده می‌کند؛ خدا همین‌طور نشسته است دست روی دست می‌گذارد و می‌گوید که: «من منتظرم ببینم که تو بندهٔ من کدام طرف را اختیار می‌کنی! هر طرف را اختیار کردی، من تهیهٔ اسباب می‌کنم، [موانع] راه را از جلوی تو برمی‌دارم و این‌طور می‌کنم.»

اوّلاً: این برهاناً مردود است به‌جهت اینکه در بسیاری از موارد، عبد ارادهٔ فعل را می‌کند درحالتی‌که موانع بر سر راه موجود است؛ این با این کلام منافات دارد. این یک.

ثانیاً: اختیار و مشیّت خدا منوط به اختیار عبد می‌شود؛ یعنی خدا نسبت به این فعل هیچ‌کاری ندارد؛ عبد را خلق کرده است و کنار نشسته است و می‌گوید که: «ببینم حالا این [عبد] چه‌کار می‌کند؟

اگر فعل را اختیار کرد، خب اگر ترک را اختیار کرد، بسیار خوب.» پس خدا در هیچ فعل و واقعه‌ای از وقایع از خودش اختیار و مشیّت ندارد و این با براهین عقلیهٔ ما که حالا راجع به آن بحث می‌کنیم، منافات دارد.

تفسیر علامه مجلسی و اشکال ناسازگاری با لطف الهی

مرحوم مجلسی هم در اینجا یک بیان دیگری دارند که اگر رفقا مطالعه کرده باشند، به مخدوش بودن این بیان می‌رسند. ایشان در اینجا دارد:

«أنَّها عبارةٌ عن منعِ الألطافِ و الهدايات الصارِفَة عَن الفعلِ و الداعية إليه لِضربٍ مِنَ المصلحة، أو عقوبة لِما صَنَعَ العبدُ بِسوءِ اختيارِه كَما مَرَّ بيانُه.[1]»

ایشان در اینجا خواستند در واقع بین این دو قضیه جمع کنند که خدا به‌خاطر مصالحی که می‌داند، مانع را بر سر راه او قرار نداد. از خدا سؤال می‌کنیم که: «چه مصلحتی را شما در این می‌بینید که مانع را بر سر راهش قرار ندهی و او این کار را انجام دهد؟! مگر تو خدا نیستی؟! مگر ارحم الراحمین

---

[1] بحار الأنوار، ج ۵، أبواب العدل، باب القضاء و القدر و المشية و الإرادة و سائر أسباب الفعل، ص ۱۰۱.

نیستی؟! وقتی یک پدر به فرزندش عطوفت و رحمت داشته باشد، اگر بستنی برای او بد باشد، برای او نمی‌خرد؛ آن‌وقت تو همین‌طور نگاه می‌کنی که این بنده‌ات به سمتی می‌خواهد بیاید و تو آن لطف و رحمانیت خودت را کنار می‌گذاری و موانع بر سر راه او ایجاد نمی‌کنی لِضربٍ مِنَ المصلحة!»

این «ضَرب مِن المصلحة» را نفهمیدیم. چه مصلحتی است که شخصی گناه و خطایی را انجام دهد و خدا همین‌طور بنشیند و نگاهش کند؟! این با مقام لطف او منافات دارد. بنابراین هیچ‌کدام از اینها «یروی الغلیل و یشفی العلیل» نیست و توجیهی برای روایت فوق نمی‌شود.

روایت حفص دربارهٔ خیر و شر و مشیت خدا

غیر از این روایت فتح بن یزید جرجانی که از امام هادی بیان شد، روایات دیگری هم هست که از ابی‌عبدالله علیه‌السّلام است:

عن حفصِ بنِ قُرطٍ عن أبی‌عبدِاللهِ علیهِ السّلامُ قال:

«قال رسولُ اللهِ صلّی اللهُ علیهِ و آلِهِ و سلّم:
"مَن زَعَمَ أنَّ اللهَ تَعالی یَأمُرُ بِالسّوءِ و الفَحشاءِ فَقَد کَذب عَلی اللهِ و مَن زَعَم أنَّ الخَیرَ و الشَّرَّ

بِغَيرِ مَشيَّةِ اللهِ فَقَد أخرَجَ اللهَ مِن سُلطانِهِ و مَن زَعَم أنّ المَعاصی بِغَيرِ قوّةِ اللهِ فَقَد كَذَبَ علی اللهِ و مَن كَذَبَ علی اللهِ أدخلهُ اللهُ النّارَ. يَعنی بِالخَيرِ و الشّرِّ الصِّحّة و المرض و ذلِک قولُهُ عزّوجلّ: ﴿وَنَبۡلُوكُم بِٱلشَّرِّ وَٱلۡخَيۡرِ فِتۡنَةً﴾ "»".[1]

و[2]

در اینجا پیغمبر اکرم صلّی الله علیه و آله و سلّم

همین دو جهت ارادهٔ حتم و ارادهٔ عزم را می‌فرمایند.

در ارادهٔ عزم خدا هیچ‌وقت به سوی فحشا امر نکرده

است؛ بحث در ارادهٔ حتم می‌آید:

«وَ مَن زَعَمَ أنَ الخَير و الشَرَ بَغَيرِ مَشيَةِ الله فَقَد أخرَجَ الله مِن سُلطانِه.»

---

[1] سوره انبیا (۲۱)، آیه ۳۵. ترجمه:

«و ما شما را به بد و نیک و خیرات و شرور عالم مبتلا کنیم تا شما را بیازماییم و (هنگام مرگ) به سوی ما بازگردانده می‌شوید.» (محقق)

[2] بحار الأنوار، ج ۵، أبواب العدل، باب نفی الظلم و الجور عنه تعالی و إبطال الجبر و التفويض و إثبات الأمر بين الأمرين و إثبات الاختيار و الاستطاعة، ص ۵۱، ح ۸۵. ترجمه:

«حفص بن قرط از امام صادق علیه‌السّلام نقل می‌کند که آن حضرت فرمودند: رسول خدا صلّی الله علیه و آله و سلّم می‌فرمایند: "کسی که گمان کند خداوند متعال به بدی و زشتی دستور می‌دهد، بر خدا دروغ بسته‌اند و کسی که گمان کند که خوبی و بدی بدون خواست خداوند است، پروردگار را از پادشاهی‌اش خارج ساخته است و کسی که خیال کند نافرمانی از خداوند بدون قدرت اوست، بر خداوند دروغ بسته است و کسی که بر او دروغ ببندد، خداوند او را در آتش می‌اندازد." منظور از خوبی و بدی، سلامتی و بیماری است و همان سخن خداوند است که می‌فرماید: "شما را به بدی و خوبی امتحان می‌کنیم."»

(محقق)

این ارادهٔ حتم است؛ یعنی خیر و مشیّت به‌دست خداست؛ هم جنبهٔ خیر و هم جنبهٔ شر، هردوی اینها با مشیّت خداست و کسی که خیال می‌کند معاصی بدون قوهٔ خداست، این بر خدا چه‌کار کرده است؟! این‌هم مثل روایت فتح می‌ماند.

تلمیذ: سند روایت کجاست؟

استاد: جلد ۵، صفحهٔ ۱۲۴ است، اوّلی که روایت فتح باشد، صفحهٔ ۱۰۱ است؛ دومی که روایت رسول خداست، صفحهٔ ۵۱ است و این‌هم صفحه ۱۲۴ است.

روایت امیرالمؤمنین دربارهٔ دو مشیت و دو اراده

روایت ۱۷۳، باب ۳:

سُئِلَ أميرُ المُؤمِنين صَلواتُ اللهِ عَليهِ عَن مَشيّةِ اللهِ و إرادَتِهِ فقالَ صلواتُ اللهِ عليهِ:

«إنَّ لِلّهِ مَشيّتين: مَشيّةَ حَتمٍ و مَشيّةَ عَزمٍ. و كذلِک إنّ لِلّهِ إرادَتَينِ إرادةَ حَتمٍ و إرادةَ عزمٍ. إرادةُ حَتمٍ لا تُخطِئُ و إرادةُ عَزمٍ تُخطِئُ و تُصيبُ و لهُ مَشيّتانِ: مَشيّةٌ يَشاءُ و مَشيّةٌ لا يَشاءُ يَنهى و هو يَشاءُ و يَأمُرُ و هو لا يَشاءُ.»[1]

---

[1] بحارالأنوار، ج ۵، أبواب العدل، باب القضاء و القدر و المشية و الإرادة

در آنجا ارادتین بود؛ اما حضرت در اینجا **«مشیتین»** می‌فرمایند؛ مشیّت حتم و مشیّت عزم. ارادهٔ حتم و ارادهٔ عزم که در اینجا مقام مشیّت متقدّم از مقام اراده است... مشیّت یعنی خواست؛ خواست هست و بعد از خواست، اراده هست. آن خواست که همان شوق اکید است، در اینجا تعبیر به مشیّت شده است؛ اما در واقع مشیّت و اراده یکی است. یعنی اوّل خواست برای انسان می‌آید و بعد انسان در مقام برمی‌آید؛ حضرت خواست را تعبیر به مشیّت و در مقام برآمدن را تعبیر به اراده کرده است؛ ارادهٔ حتم و ارادهٔ عزم.

خطاناپذیری ارادهٔ تکوینی و تفاوت آن با تشریع

«**إرادةُ حَتمٍ لا تُخطِئُ و إرادةُ عَزمٍ تُخطِئُ و تُصیبُ**؛ ارادهٔ حتم پروردگار خطا برنمی‌دارد، ارادهٔ تکوینی است؛ ارادهٔ تشریعی او هم خطا می‌کند و هم اصابت می‌کند.»

امر به معروف می‌کند، شخص می‌رود انجام می‌دهد؛ این اراده در اینجا **«تُصیبُ»** و امر به

و سائر أسباب الفعل، ص ۱۲۴، ح ۷۳.

معروف می‌کند و شخص انجام نمی‌دهد؛ این اراده در اینجا خطا شده است و نهی هم همین‌طور است.

در اینجا می‌بینیم که حضرت هم مشیّت و هم اراده را به دو معنا گرفتند؛ یعنی درهرصورت فرق نمی‌کند و با آن روایات سابق تفاوتی ندارد.

نتیجهٔ روایات دربارهٔ مشیت و اختیار پروردگار

ماحصل ادلّهٔ منقوله در روایاتی که در اینجا عرض شد، این است که پروردگار متعال در هیچ حادثه‌ای از حوادث و در هیچ امری از امور، بدون اختیار و بدون مشیّت و اراده نخواهد بود؛ یا مشیّت او بر فعل تعلّق گرفته است یا مشیّت او بر نهی تعلّق گرفته است و علیٰ‌کلّ‌حال آنچه مورد خواست و ارادهٔ اوست، انجام خواهد گرفت. این یک مسئله است.

مطلب دوم اینکه ممکن است ارادهٔ عزم و تشریعی او موافق با ارادهٔ حتم و تکوینی باشد؛ در این صورت مشکلی نیست. یا اینکه ممکن است ارادهٔ تشریعی او مخالف با ارادهٔ حتمیه و تکوینیهٔ او باشد؛ اینجا باید صحبت کنیم و بحث در اینجا می‌آید و درعین‌حال آنچه خواست و اراده و مشیّت

پروردگار است، انجام خواهد گرفت. این ادلّهٔ نقلیه نسبت به این اراده و مشیّت او [است].

ان‌شاءالله در جلسهٔ بعد سراغ ادلّهٔ عقلیه می‌رویم؛ از باب قاعدهٔ علیّت و مسئلهٔ تنازل در وجود، بعد مسئلهٔ توحید افعالی.

تلمیذ: سیر...

استاد: بله، چون بالأخره این شجر و اینها برای برزخ است دیگر، بالاتر از برزخ که...

فهم توحید و اختیار با ادراک باطنی

تلمیذ: ارادهٔ خدا از آن بالاتر تعلّق گرفته بود که اینها بخورند، اینجا اراده‌ای از خودشان نداشتند که به‌طرف آن بروند یا نروند؟!

استاد: حالا خودشان را چه‌کار می‌کنید؟! اراده‌ای از خودشان نداشتند؟! نکته در اینجاست که ما اوّل تصوّر خود را می‌کنیم و خودمان را از اراده جدا می‌کنیم، بعد می‌گوییم که: «ما اراده داریم» یا «ما اراده نداریم»؛ اما اگر بگوییم که جعل، جعل بسیط است و جعل مرکب نیست، دیگر نه خودی می‌ماند و نه اراده‌ای می‌ماند!

تلمیذ: خود خدا گندم‌ها را خورده است و به گردن حضرت آدم انداخته است!

استاد: خدا گندم را خورده است؟!

تلمیذ: مگر وجود حضرت آدم و حوا تنزّل وجود حق نیست؟!

استاد: عرض من را متوجه شدید؟! من می‌گویم که خدا گندم خورده است؟!

تلمیذ: گندم هم دوباره...

استاد: بله.

تلمیذ: آقا باید به ما بنشانید تا بفهمیم.

استاد: بله، آن یک حرف دیگر است که واقع همین‌طور است. آن مطالبی که ما در مقام بحث می‌گوییم، اینها فقط در مقام بحث است؛ ولی بدانید بدون اینکه این معنا وجدانی ما شود، این برای انسان مشکلی را حل نمی‌کند و فقط یک آثاری برای انسان روشن می‌شود. ابهاماتی روشن می‌شود؛ و اِلّا بدون عنایت و وجدان، چیزی روشن نمی‌شود.

بیان آقای انصاری دربارهٔ شهود توحید

مرحوم آقای انصاری می‌فرمودند که:

«این مسئلهٔ توحید، "لا جَبرَ و لا تَفویضَ بل أمرٌ بَینَ أمرَینِ"،[1] بدون ادراک باطنی و شهودیِ توحید، ابداً امکان ندارد.»

راست می‌گویند دیگر.

تلمیذ: منظور از توحید همان وحدت وجود است؟

استاد: بله، انسان ادراک کند؛ نه‌اینکه فقط با فکر و مغز با مسئله برخورد کند [بلکه] ادراک کند؛ یعنی همان‌طوری‌که الآن شما وجود خودتان را ادراک می‌کنید و نمی‌توانید انکار کنید، اگر ده میلیون جمعیت بیاید و در این مدرسهٔ فیضیه بایستد و بگوید که: «آقا، شما الآن مُردید!» شما می‌گویید که: «من راه می‌روم دیگر!» اگر ده میلیون صد میلیون بشوند، هم باز همین را می‌گویید. انسان مسئله را این‌طور باید ادراک کند؛ آن‌وقت یک چیزی می‌شود.

گفت‌وگو دربارهٔ حوزه و تبلیغ در خارج از ایران

این بعدازظهر وضعیت من طوری است که می‌گویم: یا باید از ایران بیرون برویم، آن‌وقت آنجا هیچ دردسری نداریم یا وقتی هستیم، هرچه هم که

---

۱ الکافی، ج ۱، کتابُ التَّوحیدِ، بابُ الجَبرِ و القَدَرِ و الأمرِ بَینَ الأمرَینِ، ص ۱۶۰، ح ۱۳.

خودمان را بخواهیم کنار بکشیم، فایده‌ای ندارد؛ لذا باید یک طوری قضیه را جمع کنیم!

تلمیذ: یک راه دارد، آقا. وقتی آقا امام زمان ظهور بفرمایند، پشت کوه یک حوزه‌ای درست می‌کنند، درس می‌دهند. آنهایی که شما دوست دارید، جمع کنید و ببرید!

استاد: آن‌وقت دیگر خیال می‌کنم کسی از باب «خذِ الغایات و اترک المبادی»[1] درس نخواند!

تلمیذ: جمع بین حسنین می‌شود. چه اشکال دارد؟

خاطرهٔ مدارس بعلبک و زینبیهٔ سوریه

استاد: دولت ایران مدرسه‌ای در بعلبک لبنان بالای تپه‌ای درست کردند و خیلی مدرسهٔ قشنگ و مجهّز و خیلی خوبی است که آقای محمدی گلپایگانی [رئیس] دفتر آقای خامنه‌ای آمده بودند و مصادف شده بود با بودن ما در آنجا. اما ما همدیگر را ندیدیم؛ یعنی خیلی جالب بود؛ ما اینجا می‌رفتیم، او رفته بود؛ می‌رفتیم آنجا، او می‌آمد آنجایی که ما

---

[1] یعنی مقدمات را بگذار و نتایج را بگیر. (محقّق)

بودیم، بعد ما می‌رفتیم! لذا فقط یک صبح تا عصر که ما بودیم، هیچ تقارنی نشد.

البته در زینبیهٔ سوریه ایشان را دیدیم و آنجا را افتتاح کردند و شخصی هم به نام آقای وحید خراسانی مسئول آنجاست. نمی‌دانم شیخ یا سید است؛ یعنی ایشان را نمی‌شناختم. ما هم با رفقا که رفته بودیم، می‌گفتیم که: «طلبه‌ای که اینجا درس بخواند، دیگر نمی‌تواند درس بخواند!» ولی خیلی هوای عالی و امکانات خیلی خوبی [داشت]. ظاهراً غذا هم می‌دهند. بله، هم فال و هم تماشاست!

تلمیذ: بیشتر دلمان را آب می‌کنید!

استاد: خیلی جای خوبی بود؛ مُشرف به همهٔ شهر بعلبک و اطراف آن بود، اگر اسرائیل نیاید بمب بزند!

تلمیذ: از ما هم خواستند برویم.

تلمیذ: ایشان لبنان می‌خواهند بروند، ما هم آفریقا سیاه سوخته‌ها!

استاد: نه، آنجا هم جای خوبی سراغ دارم!

تلمیذ: ساحل عاج چطور؟!

استاد: ساحل عاج؟! نه، جاهای زیادی...

تلمیذ: ما آن را دیگر رد کردیم!

استاد: از من نصیحت: سودان و جاهای دیگر نروید، آقا!

تلمیذ: می‌خواستم خدمت شما مشرف شویم و بپرسیم که: «آقا، جای خوب کجا سراغ دارید؟»

استاد: ما که نرفتیم! شنیدیم خوب است. جدای از شوخی، تبلیغ خیلی خوب است.

پیشنهاد تقسیم دوره‌های تدریس و تبلیغ

تلمیذ: به من تابستان گذشته گفته بودند، قبل از تابستان یک روز در حرم گفت و گفتم که: «درس دارم.»

گفت که: «آخر حیف است شماها...»

گفتم که: «من حاضرم تابستان سه ماهه بروم.»

گفت: «پس باید بروید پیش آقای فلانی، آقای... رئیسش است، برو آنجا و آنجا بگو...»

استاد: یا اینکه فرض کنید که تقسیم کنند. مثلاً دوماهه دوماهه این‌طور تقسیم کنند، طلبه‌ها می‌توانند بروند دیگر.

تلمیذ: گفتم که: «عربی بلد نیستم.»

استاد: ماندن نمی‌توانند...

تلمیذ: تبلیغ مردمی نیست؛ تدریس است.

استاد: تدریس...

تلمیذ: گفت که: «عربی...»

گفتم که: «بلد نیستم.»

گفت که: «ما به شما یاد می‌دهیم؛ یعنی دوره می‌گذاریم، بعد شما بروید.»

اللهم صَلّ عَلیٰ محمدٍ و آل محمد