هو العلیم

اختیار انسان در پرتو مشیت واحد الهی

تفاوت جبر و تکلیف و نقد استدلال علم ازلی

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

استاد

آیت‌الله حاج سید محمدمحسن حسینی طهرانی

قدس‌الله‌سرّه

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم
بسم الله الرحمن الرحيم

حقیقت اختیار و پیوند آن با مشیت الهی

مسائل و اشکالاتی را که در حول‌وحوش قضیهٔ اختیار مطرح می‌شود ان‌شاءالله بعداً ذکر می‌کنیم.

دو نسبت اختیار با مبدأ و ذات مختار

فعلاً در بیان حقیقت قضیهٔ اختیار بودیم که این اختیار دو نسبت دارد: یک نسبت با مبدأ که علت اولیٰ است و یک نسبت با ذات مختار دارد.

وحدت مشیت در ذات و آثار آن

عرض شد در مسئلهٔ اولیٰ که استناد اختیار به مبدأ اوّل است و به علت اولیٰ، یک حقیقت و یک اختیار و یک مشیّت بیشتر وجود ندارد که عبارت از مشیّت و اختیار حضرت حق است و آن مشیّت و اختیار به یک نسبت و به یک جهت واحده، به نفس ذات تعلّق می‌گیرد و به همان جهت، اختیار و مشیّت به آثار ذات تعلّق می‌گیرد؛ یعنی همان‌طور که در بقای زید اختیار و مشیّت حضرت حق وجود دارد، همان‌طور تعلّق اختیار به آثار وجودی زید است.

قاعدهٔ علیت و تأثیر اعمال در مقدرات

بناءً علی‌هذا با توجه به مطالبی که در حول‌وحوش قضایای تکوینیهٔ مقدّرات عرض شد، اختیار حضرت حق بر جریان امور و جریان حوادث است بدون کمترین تخطّی از قاعدهٔ علّیت؛ یعنی قاعدهٔ علّیت هیچ استثنایی نمی‌خورد و آن قاعدهٔ علّیت عبارت از قاعدهٔ **«أبَی اللهُ أن یَجریَ الأمور بأسبابِها»**[1] است و عرض شد که من‌باب‌مثال صلهٔ رحم یک نحوه تأثیر در مقدّرات دارد؛ قطع رحم یک نحوه دیگر. ایثار و انفاق یک نحوه تأثیر در مقدّرات دارد؛ قطع ایثار و انفاق نحوهٔ مخالف. ظلم به مظلوم یک نحوه تأثیر دارد و همین‌طور مساعدت مظلوم و

---

۱ الکافی، ج ۱، کتابُ الحُجَّة، بابُ مَعرفةِ الإمامِ و الرَّدِّ إلیه، ص ۱۸۳، ح ۷:
عَن رِبعیِّ بنِ عَبدِاللهِ عَن أبی‌عَبدِاللهِ علیه السّلام أنَّهُ قالَ:
«أبَی اللهُ أن یجریَ الأشیاءَ إلّا بِأسباب؛ فَجَعَلَ لِکُلّ شَیءٍ سَبَبًا و جَعَلَ لِکُلّ سَبَبٍ شَرحًا و جَعَلَ لِکُلّ شَرحٍ عِلمًا و جَعَلَ لِکُلّ عِلمٍ بابًا ناطِقًا؛ عَرَفَهُ مَن عَرَفَهُ و جَهِلَهُ مَن جَهِلَهُ. ذاکَ رَسولُ اللهِ صلّی الله علیه و آله و نَحنُ.»
ترجمه:
«خداوند إبا دارد که اشیا را جاری کند به جز به‌وسیلهٔ اسباب. به‌همین دلیل، برای هر سببی شرحی قرار داده است و برای هر شرحی علمی قرار داده است و برای هر علمی دروازهٔ ناطقی قرار داده است. هر کسی که آن را بشناسد که شناخته و هر کسی که بدان جاهل باشد که جاهل است. آن باب و دروازه، رسول خدا صلی الله علیه و آله و ما ائمهٔ معصومین است.»

مساعدت محتاج یک نحوهٔ دیگر و هَلُمَّ جَرّا.

معنای آیهٔ کل یوم هو فی شأن

بناءًعلی‌هذا آنچه در عالم اتفاق می‌افتد عبارت از عالم مقدّرات است و عالم مقدرات، عالم امر و نهی و عالم جبر و تعدیل و عالم قضای مبرم و قضای محتوم، تمام اینها به مشیّت واحده حضرت حق در عالم تحقّق پیدا می‌کند و آیهٔ شریفه که در اینجا دارد: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾[1] معنایش این نیست که هر روز مشیّت او تعلّق به یک امری بگیرد، مشیّتش در آن روز با روز قبل تفاوت دارد؛ این‌طور نیست. یعنی اگر اراده و مشیّت او در یک روز تعلّق گرفت، در روز دیگر به‌نحو دیگر است. به عبارت دیگر کلامی از حضرت سیدالشهدا علیه‌السّلام در دعای روز عرفه است:

دعای عرفه و دگرگونی تدبیر الهی

«إلَهی، إنَّ اختِلافَ تَدبیرِکَ و سُرعَةَ حُلولِ مَقادیرِکَ، مَنَعا عِبادَکَ العارِفینَ بِکَ عَنِ السُّکونِ إلَی عَطاءٍ و الیَأسِ مِنکَ فی بَلاءٍ!»[2]

---

۱ سورهٔ الرحمن (۵۵)، آیه ۲۹؛ معاد شناسی، ج ۹، ص ۳۵۰:
«هر روز خداوند در ارادهٔ خاص و شأن جدیدی است.»

۲ إقبال الأعمال، ج ۱، الباب الثالث فیما یختص بفوائد مِن شهر ذی الحجة...، مِن أدعیة یوم عرفة، ص ۳۳۹؛ الله شناسی، ج ۱، ص ۲۵۳:

یک قدری عبارتش ظاهراً تغییر دارد ولی مضمون همین است. این به این معنا نیست که اراده و مشیّت حق در یک روز بر خذلان و خسران است و روز دیگر اراده و مشیّت حق بر رفع خذلان و رفع خسران است، یعنی در اینجا تبدّل اراده و مشیّت نشده است؛ بلکه خذلان و خسران و رفع خذلان و خسران همه در یک طریق و یک منهج قرار دارد؛ معنایش این است.

اعطا و سلب حکومت در آیهٔ مالک الملک

﴿قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلۡمُلۡكِ تُؤۡتِي ٱلۡمُلۡكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلۡمُلۡكَ مِمَّن

«بار خداوندا! اختلاف تدابیر تو در امر کائنات که بدون منع و توقف و تقیید و تسکینی به کار خود مشغول است و با سرعت در پی یکدگر درآمدن واردات و حلول مقدّرات اندازه زده شده و به حدود مشخّص و معیّن به هم پیوسته در امر آفرینش و پیدایش حوادث، جلوگیر شده‌اند از آنکه بندگان عارف و موحّد و شناسای ذات اقدمت را بگذارند که به عطیّه و نعمتی که به آنان مرحمت می‌کنی، دلخوش و با آرامش باشند.

و نیز جلوگیر شده‌اند از آنکه در بلا و امتحان و شدّت و فتنه‌ای که بر ایشان وارد می‌سازی، مأیوس و نومید و دلسرد و مضطرب خاطر گردند؛ چرا که به‌قدری ورود بلاها در عقب نعمت‌ها و ورود نعمت‌ها به دنبال بلاها، شدید و پی‌درپی، مانند چرخ دولاب، پیوسته می‌گردد که آرامش در برابر نعمت و ناآرامی در برابر نقمت، فقط برای جاهلان به مقام عزّ ربوبیّت و بی‌مایگان به اسرار حرم و حریم تو متحقّق می‌گردد؛ نه برای عارفان به تو و به جلال اقدس و جمال مقدّس و ارادهٔ قاهره و مشیّت بارزهٔ جناب حضرت تو!»

تَشَآءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَآءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَآءُ بِيَدِكَ ٱلۡخَيۡرُۖ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ﴾.[1]

نزع ملک «ممن یشاء» و اعطای ملک به «ممن یشاء» دو اراده و مشیّت مختلف نیست. بله، در عالم اعیان و در عالم خارج تبدّل مشیّت در اینجا ملاحظه می‌شود؛ چون اعطای مُلک و سلطنت و نزع مُلک و سلطنت، دو امر مخالف و دو امر ممتاز از یکدیگر هستند و چون این دو امر مخالف دو ارادهٔ مخالف را می‌طلبد و طالب است؛ پس تبدّل اراده و تبدّل مشیّت در اینجا مورد توجه و لحاظ قرار می‌گیرد؛ اما در مورد خداوند متعال این‌طور نیست. نزع مُلک به همان اراده و مشیّت است که اعطای مُلک به همان اراده است؛ یعنی خداوند متعال در یک روز مشیّت و ارادهٔ اعطای مُلک و در روز دیگر نزع ملک را ندارد. بلکه در اینجا یک اراده هست، منتها آن یک اراده صور مختلفی در عالم خارج پیدا می‌کند.

مثال داروهای گوناگون و هدف واحد طبیب

---

۱ سورهٔ آل عمران (۳)، آیه ۲۶؛ نور ملکوت قرآن، ج ۱، ص ۱۹۸:

«بگو (ای پیغمبر): "بار پروردگارا! تو هستی که فقط صاحب قدرت و پادشاهی هستی و فرمان و امر و صاحب اختیاری و تسلّط بر نفوس و سیطره بر جمیع عالم از آن توست. پادشاهی و قدرت را تو به هر که خواهی می‌دهی و از هر که بخواهی این پادشاهی و قدرت را می‌گیری. و هر کس را که بخواهی عزّت می‌بخشی و هر کس را که بخواهی ذلیل می‌نمایی. خیر و برکت و رحمت، هر چه هست و هر جا که هست، اختصاص به تو دارد و حقّاً و حقیقتاً تو بر هر چیز قدرت داری!"»

درست مثل این می‌ماند که مریضی نزد طبیبی برود و طبیب با توجه به معاینهٔ او، چند دارو برای او تجویز کند: دارویی که روز اوّل می‌دهد، فرض که حال او را تخفیف می‌دهد؛ دارویی که برای روز بعد است، فرض کنید که حال او را تشدید می‌کند؛ داروی روز ثالث حالت اعتدال برای او ایجاد می‌کند.

سلامت بیمار به‌عنوان غایت مشترک درمان

الآن این داروهای مختلفی که طبیب داده است، این‌طور نیست که مشیّت او در روز اوّل بر تخفیف ألم تعلّق گرفته است و بعد بر اشتداد ألم تعلّق گرفته است و این تخفیف و اشتداد دو امر متباین از هم هستند، نه، بلکه تمام این سه دارو و ثلاثة ادویه‌ای که در اینجا طبیب برای مریض تجویز می‌کند، به همه فقط یک مشیّت تعلّق گرفته است و آن صحت مریض است؛ یعنی غایت این سه داروی پشت‌سرهم فقط صحت مریض است؛ این غایت است. صحت مریض مشیّت طبیب است؛ آن ارادهٔ طبیب نسبت به مرض است. منتها این صحت مریض در عالم اعیان و در عالم خارج به سه صورت مختلف تجلّی می‌کند

و اگر این سه صورت مختلف نباشند، آن هدف و آن غایت متحقّق نمی‌شود.

صورت اوّل: صورت انخفاضیه ألم و صورت دوم: صورت اشتدادی و صورت سوم: صورت اعتدالیه است. اگر در هرکدام از این ثلاثة انواع، خللی و نقصی پیدا بشود، به مشیّت واحده خلل وارد می‌شود.

ظهورهای گوناگون یک ارادۀ الهی

بناءًعلی‌هذا یک اراده و یک مشیّت بر عالم وجود حاکم است، منتها ما آن مشیّت را به صور مختلفه رؤیت و مشاهده می‌کنیم. آن مشیّت واحده عبارت از بروز و ظهور اسماء و صفات کلیۀ الهیه است. این مشیّت، مشیّت واحده است. حالا از این بروز و ظهور اسماء و صفات کلیۀ الهیه چه غرضی در اینجا متمشی می‌شود را دیگر ما نمی‌دانیم؛ خودش می‌داند. غرض و مصلحت براساس فعل ماست، نه براساس فعل او؛ یعنی فعل و مشیّت حضرت حق است (نفس الفعل و نفس المشیة) که انتزاع مصلحت از او می‌شود و انتزاع غرض از او می‌شود، بناءًعلی‌هذا معنای آیۀ شریفۀ ﴿كُلَّ يَوۡمٍ هُوَ فِي

شَأْنٍ﴾ و معنای روایاتی که در این زمینه هست و ادلّه‌ای که از ائمه علیهم‌السّلام در این زمینه وارد است که عرض شد، این نیست [که چند اراده و مشیّت باشد، یک اراده و مشیّت است؛ منتها به صورت‌های مختلف ظهور و بروز می‌کند.]

محدودیت آگاهی انسان از نعمت و بلا

... اگر تبدّل بر خذلان تعلّق گرفته است، نباید مأیوس بشوی، چون تو که از ارادهٔ حق خبر نداری که بعد از این اراده چه پیامدی دارد و چه حادثه‌ای به‌دنبال این اتفاق خواهد افتاد، این را ما نمی‌دانیم. اگر ارادهٔ حق بر ترفیع تو تعلّق گرفته است، نباید دل‌خوش و مسرور از این ترفّع و این ترفیعی که نسبت به تو پیدا شده است شوی، چون ارادهٔ بعدی حق را نمی‌دانی، یعنی نفس الإراده را نمی‌دانی.

تفاوت شناخت جلوه با شناخت اصل اراده

نفس الإراده، ارادهٔ واحد است، نه‌اینکه این تکّه از اراده برای شما مشخص است و ارادهٔ بعدی مجهول است. نخیر؛ بلکه به اصل اراده اطلاع نداریم؛ منتها وقتی که بروز و ظهور خارجی در اینجا

هست، این بروز و ظهور خارجی کشف از مقام اراده می‌کند، معنا ندارد اعطای سلطنت به یک عبد بشود و درعین‌حال در خارج نزع سلطنت و ملک از او بشود. این دیگر معنا ندارد. وقتی که اعطای حکم و ملک و سلطنت به یک نفر شده است، کشف می‌کند که ارادهٔ حق بر اعطای سلطنت تعلّق گرفته است و اِلّا این سلطان نمی‌شد، مالک نمی‌شد، پادشاه نمی‌شد، رئیس‌جمهور نمی‌شد.

ارادهٔ ازلی و پیوستگی حوادث

پس این کلام سیدالشهداء علیه‌السّلام: «إلَهی إنَّ اختِلافَ تَدبیرِکَ» معنای خودش را در اینجا روشن می‌کند و آیاتی که دلالت می‌کند بر ﴿كُلَّ يَوۡمٍ هُوَ فِي شَأۡنٖ﴾ معنای خودش روشن می‌شود، ﴿كُلَّ يَوۡمٍ هُوَ فِي شَأۡنٖ﴾ یعنی حضرت حق در مقام بروز و ظهور به جلوات مختلفی تجلی کرده است؛ اما در مقام اراده و مشیّت، تبدّل اراده و مشیّتی در اینجا نشده است؛ بلکه یک ارادهٔ ازلی بوده است و آن ارادهٔ ازلی مانند یک خیط متصل، همین‌طور حوادث را به‌دنبال ذوات «مِن أوّل الأمر إلی بدایة الأمر» همین‌طور در سلک

واحد و در نظم واحد منتظم و منسجم می‌کند. این معنای ﴿كُلَّ يَوۡمٍ هُوَ فِي شَأۡنٖ﴾ است.

بناءً‌علی‌هذا ما می‌بینیم که در مقام اختیار و در مقام اراده و مشیّت، اراده و مشیّت و اختیار، اختیار واحد است؛ یعنی اختیار حضرت حق بر تنسیق امور و بر تنظیم امور به‌نحو مطلوب و به‌نحو دل‌خواه خود است؛ این را اختیار می‌گوییم؛ اختیار واحد.

تبیین اصل مسئله پیش از بررسی اشکالات

در اینجا تمام قضیه از نقطه‌نظر وجه الربّی مورد بحث قرار گرفته است؛ البته اشکالاتی را که به این مطالب وارد می‌شود بعداً می‌گوییم؛ اشکالات مرحوم آخوند و دیگران را که در اینجا اشکال کردند ما عرض می‌کنیم. فعلاً در اینجا صورت قضیه و مسئله را روشن می‌کنیم؛ بعد به‌دنبال اشکالات می‌رویم؛ حالا چه اشکالاتی که از ناحیهٔ رفقا مطرح می‌شود یا اشکالاتی که دیگران مطرح می‌کنند.

استناد همهٔ اختیارها به مبدأ واحد

بناءً‌علی‌هذا اگر از نقطه‌نظر وجه الربی به قضایا و مسائل نگاه بکنیم، می‌بینیم که تمام اختیارهایی که در

عالم وجود حاکم است همهٔ آنها اختیار، اختیار واحد است؛ به‌جهت اینکه آن اختیار مستند به ذات است و همان‌طوری‌که ذات مشمول قاعدهٔ علّیت است، اختیار ذات هم که فعلی از افعال نفسانی ذات است (نه از افعال خارجی ذات، که مقام اجرا و مقام خارجی و حرکت عضلات و انبعاث عضلات است)، آن فعل هم أحدٌ مِن الأفعال است؛ پس او هم مستند به ذات حضرت حق متعال است. تا اینجا اگر رفقا اشکال دارند، مطرح کنند. بحث ما از نقطه‌نظر وجه الربیِ مسئله تمام می‌شود.

مثال چلچراغ در استناد ذات و حرکت به علت

از آن‌طرف ما می‌بینیم که این اختیار یک ارتباط با ذات فاعل دارد. ما در اینکه این اختیار واحد است در او حرفی نداریم؛ این اختیار، اختیار واحد است و همان‌طوری‌که ذات معلول برای سلسلهٔ علل است، فعل او هم معلول برای سلسلهٔ علل است. به قول مرحوم آقا در اشکالی که به مرحوم علاّمه (رضوان‌الله‌تعالیٰ‌علیهما) می‌کردند در آن بحث‌هایی که داشتند، می‌گفتند که:

«چطور ممکن است خود چلچراغ در بقای خودش مستند به سقف است، اما حرکاتی که چلچراغ انجام می‌دهد، این حرکات مستند به این سقف نباشد؟! سقف این چلچراغ را نگه داشته است که ذات چلچراغ است؛ طبعاً حرکات این چلچراغ هم مستند به آن سقف است، این قلابی که الآن این به آن آویزان است، این چلچراغ و سراج را

نگه داشته است؛ این حرکات هم طبعاً مستند به اوست و به آن استناد داده می‌شود.»

گفت‌وگوی نقل‌شده در درس اسفار

البته مرحوم علاّمه در آن موقعی که بحث‌هایی با ایشان داشتند (بحث‌های اسفار ظاهراً بود)، فرمودند: «آقای سید محمدحسین، این اشکالات را شما بیرون از درس بگذارید؛ در درس نگذارید! این اشکالات، اشکالاتی نیست که در درس مطرح بشود.» مسئله به‌همین کیفیتی است که روشن است. عرض کردم ما فعلاً در مقام ادلّهٔ عقلی و نقلی و اینها نیستیم؛ این بحث‌ها بعداً می‌آید. اینکه بعضی از آیات و روایات را بیان می‌کنیم، از باب شواهد است.

نسبت اختیار با ذات فاعل

نکته‌ای که در اینجا هست، این است که نفس این اختیار که فعلی از افعال نفس است، این اختیار به ذات و به نفس ارتباط داده می‌شود. به‌طورکلی ذات خود را در این اختیار، فاعل می‌بیند و اختیار را از خود می‌بیند؛ این انتساب دیگر است و جهت دیگر است؛ یعنی در اینجا ذات فاعل که زید است، خود را در فعل و در عدم، مختار می‌بیند.

ادراک اختیار در عین وابستگی به مبدأ

ادراک این مسئله که فاعل خود را مختار می‌بیند، در اینجا باید ببینیم چه صورتی دارد؟ این فاعل که خود را در اینجا مختار می‌بیند، آیا خود را جدای از آن ذات و مبدأ اوّل، مختار می‌بیند؟! یعنی آیا در عالم برهان، جدای از استناد ذات به مقام علت است؟! معنا این است؟! می‌بینیم این‌طور نیست؛ یعنی در عین اینکه ذات خود را مختار می‌بیند، درعین‌حال این ذات متدلّی به آن مبدأ و متکی به آن مبدأ است. پس ما باید در اینجا بگوییم که ذات خود را مختار می‌بیند. به تعداد اختیارهایی که فاعل... فاعلی عینی، فاعل در اعیان، به تعداد اختیارهایی که فاعل در اعیان خود را مختار می‌بیند، به آن تعداد، آن ذات مبدأ اوّل دارد خود را در اینجا مختار می‌بیند و خود را بین فعل و ترک دارد مشاهده می‌کند؛ منتها یکی از این دوتا را برمی‌گزیند.

اشکال جدایی فاعل مختار از علت نخستین

در اینجا ما به این نکته می‌رسیم که امکان ندارد از نقطه‌نظر عقلی ما یک بینونیتی بین فاعل و آن ذات قائل بشویم و افرادی که در مسئلهٔ جبر و اختیار صحبت کردند به این اشتباه و به این خطای فاحش

مبتلا شدند. آنها از یک طرف می‌آیند این اختیار را به فاعل نسبت می‌دهند و بعد فاعل را از مبدأ جدا می‌کنند و می‌گویند: «حالا بیاییم یک ارتباطی بین این دو برقرار کنیم؛ یعنی ما فاعل هستیم و این اختیار را از خود می‌بینیم که در فعل و ترک فعل، علی‌السویه و ذوطرفین هستیم. از یک طرف این‌طور... از طرف دیگر، حالا بیاییم ارتباط و نسبت بین فاعل و مبدأ را مشخص کنیم و فاعل را ملاحظه کنیم که چه جایگاهی در ارتباط با مبدأ دارد، چه موقفی در ارتباط با علة‌العلل دارد؟ آن را در آنجا ملاحظه کنیم.» این محل، محلِّ اشکال است.

وحدت افعالی در مظاهر و تعینات خارجی

اما اگر گفتیم که خود ذات مستند به علت است، فعل ذات هم مستند به علت است، پس به تعداد ذواتی که آن ذوات تعیّنات خارجی و بروزات و ظهورات و تجلیّات و مظاهر ذات هستند، ذات در خارج بروز و تجلی کرده است، به تعداد افعال که عبارت از حوادث خارجی است، بنابر قاعدهٔ وحدت افعالی، ذات در خارج بروز و ظهور دارد، به تعداد

اختیارهایی که در عالم وجود دارد، مثل اختیار زید، اختیار عمرو، اختیار بکر و اختیار خالد، به تعداد اختیارها، بروزات و ظهورات اختیار ذات است و دیگر این اختیار را از آن اختیار نمی‌توانید جدا کنید.

مشیت کلی و تعلق آن به ذات و افعال

یک اختیار بود که ما آن اختیار را به علةالعلل نسبت دادیم و آن مشیّت واحده است؛ ما اسم آن اختیار را اختیار کلی می‌گذاریم؛ اسم آن اختیار و اراده را ارادهٔ کلیه و مشیّت کلیه می‌گذاریم که آن اراده و مشیّت کلیه هم به ذات تعلّق می‌گیرد و هم به صفات و افعال منبعث از ذات تعلّق می‌گیرد. آن اختیار و ارادهٔ کلی می‌شود.

تکثر اختیارها در ظهور خارجی

آن‌وقت همان‌طوری‌که آن اختیار و ارادهٔ کلی در مقام اعیان خارجی و در مقام بروز و ظهور خارجی متشتّت و منتشر می‌شود و به تعداد ذوات متکثر می‌شود، همین‌طور آن اختیار و مشیّت در عالم خارج منتشر و متکثر می‌شود به تعداد اختیارات نفوس، به تعداد اختیارات وحوش، به تعداد اختیارات حیوانات، به تعداد اختیارات جن و مَلک و انس، به

تعداد اختیارات طفل و صبی، به تعداد اختیارات شابّ و شیخ و هَرِم، به تعداد اختیارات ذکور و به تعداد اختیارات اناث.

پس آن اختیار که عبارت از اختیار واحد است، عبارت از ظهور آن اختیار و مشیّت است که آن مشیّت در مقام بروز و ظهور خارجی، اوّل بین دو شیء توقف می‌کند (در مقام بروز و ظهور خارجی، نه در مقام آن اراده کلی) و بعد یکی از دو شیء را در خارج تحقّق می‌دهد؛ باز این اختیار برای اوست.

نقد کناره‌گیری عملی به نام توحید

دیگر در اینجا اشکال پیش نیاید که ما که اختیار داریم نسبت به او ببینیم او چه می‌خواهد (این اشکال به‌طورکلی از بین می‌رود) که بعد بگوییم: «خودمان می‌نشینیم، هرچه او اختیار کرد، خودش برای ما پیش بیاورد!» این اشکال در اینجا برهاناً از بین می‌رود.

«می‌نشینیم» یعنی چه؟! اگر ما نفس اختیار خود را اختیار او بدانیم، پس بنشینیم کنار، یک جایی توقف کنیم، ما که دیگر مطلبی دست ما نیست، ما که

دیگر فعلی به‌دست ما نیست، ما که نمی‌توانیم کاری را انجام بدهیم، فعلی از ما متمشّی نیست، این دیگر چه معنا دارد؟! دیگر معنا ندارد؛ چون ما اختیار را واحد گرفتیم دیگر «ما کنار می‌نشینیم تا هرچه او اختیار بکند» شرک می‌شود! خود همین کنار نشستن، اختیار او می‌شود! پس دیگر در اینجا ما عملاً قائل به دو اختیار شدیم و این شرک است و برهاناً باطل است؛ چون همان‌طوری‌که در نزول ذات در عالم خارج، اختیارِ واحد است، در بروز ذات هم اختیار واحد است. بروز ذات چیست؟! یکی اختیار ذات است و بعد فعل خارج است؛ پس هم اختیارِ در ذات و هم فعلِ در خارج همه اختیار او می‌شود.

حدیث امر بین امرین و دو نسبت اختیار

پس ما در اینجا اگر این اختیار را نسبت به او می‌دهیم، به همان وزان باید این اختیار را به خود نسبت بدهیم؛ اگر این اختیار را به خود و به نفس نسبت می‌دهیم، به همان وزان باید نسبت به این بدهیم. این توحید می‌شود؛

«لا جَبرَ و لا تَفویضَ بل أمرٌ بَینَ أمرَینِ»[1]

یعنی همین. این در مقام تعقل است؛ در مقام مشاهده و شهود یک مطلب دیگر است.

ناسازگاری جدایی اختیار انسان با توحید

بناءً علی‌هذا آن اختیار که فعل نفس است و دارد به نفس نسبت داده می‌شود، آن اختیار همان اختیاری است که الآن او می‌خواهد. حالا ما باید ببینیم الآن ما چه می‌خواهیم؟ شما بالأخره به خودتان دارید نسبت می‌دهید. آیا می‌توانیم بگوییم که: «ما این‌طرف را اختیار می‌کنیم که اگر خدا بخواهد خودش ما را به این‌طرف...»؟! دیگر نمی‌توانیم این حرف را بزنیم؛ چون همین‌که شما می‌گویید: «ما این‌طرف را اختیار می‌کنیم اگر او بخواهد»، بین این دو اختیار فاصله انداختید و خودتان را از مبدأ جدا کردید و خودتان را از علةالعلل مجزا کردید و بین نفوس خود و علةالعلل فاصله انداختید.

نقد جبرگرایی در رباعی منسوب به خیام

اینکه ما اختیار می‌کنیم به قول خیام می‌گوید:

---

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

«من می خورم و هر که چو من اهل بود *** می خوردن من به نزد او سهل بود
می خوردن من حق ز ازل می‌دانست *** گر می نخورم علم خدا جهل بود![1]»

خیام در اینجا مشرک شده است! می‌گوید: «من طرف اثبات را اختیار می‌کنم.» مرتیکه، تو که طرف اثبات را اختیار می‌کنی، بیا طرف نفی را اختیار کن! چرا می‌گویی که: «من طرف اثبات را اختیار می‌کنم تا اینکه با اثبات طرف اختیار، بر گُردهٔ خدا می‌گذارم که تو هم در ازل علم به اثبات داشتی»؟! تو بیا طرف نفی اختیار را کن تا بر گُرده و بر رقبهٔ خدا طرف نفی را بگذاری! به قول معروف: «چرا وقتی غش می‌کنی فقط روی زن‌ها غش می‌کنی؟! یک وقت هم روی سبیل کلفت‌ها غش کن ببین چه مزه‌ای می‌دهد!»

حالا این آقا همیشه آمده این‌طرف را اختیار می‌کند و می‌گوید: «گر می نخورم علم خدا جهل بود.»

پاسخ منظوم منسوب به خواجه نصیرالدین طوسی

مرحوم خواجه هم که جوابش را می‌دهد (گرچه در این جواب جای تأمّل و جای دقت است) و می‌فرماید:

---

۱ رباعیات سراج قمری، شمارهٔ ۱۲. این رباعی منسوب به خیام است؛ اما در دیوان او یافت نشد. (محقق)

تأمل در رابطهٔ علم ازلی و عصیان

در این جواب باید تأمّل بشود، علم ازلی علت برای همه‌چیز هست؛ اما علت برای عصیان نیست. اگر منظور خواجه این است که علم ازلی علت اشیا نیست، این غلط است؛ علم ازلی علت اشیا است. اگر علم ازلی علت عصیان است، این درست است؛ به‌خاطر اینکه تو عصیان را از کجا آمدی ثابت کردی؟ علم ازلی را از کجا فهمیدی که حالا می‌خواهی گناه بکنی؟! لعل اینکه علم ازلی بر نفی شرب خمر تعلّق بگیرد، تو آمدی می‌خواهی این‌طرف را ثابت کنی.

وحدت اختیار در برهان و شهود

ایشان در اینجا دچار همین اشتباه شدند و خیال کردند که گفتند: «این‌طرف را انتخاب می‌کنیم.» حساب خودشان را از حساب علت جدا کردند. وقتی که جدا می‌شود، این اشکالات پیش می‌آید، اما اگر ما آمدیم مسئله را به این نحو تقریر کردیم، در

---

۱ منسوب به خواجه نصیرالدین طوسی.

اینجا می‌توانیم بگوییم: لولا جهت شهودی مسئله که «لا یرتفع الإشکال إلاّ بالشُّهود»، از نقطه‌نظر عقلی تنها مسئله‌ای که برهان بر اینجا قائم است، همین مسئلهٔ وحدت اختیار است، به‌نحو ظهور و به‌نحو مظهریت، با اختیار و مشیّت حضرت حق.

تکلیف در پرتو وحدت اختیار

یعنی در اینجاست که مقام، مقام تکلیف است؛ یعنی تکلیف برای انسان به این نقطه [می‌آید]؛ چون تکلیف که نمی‌شود هزل و لغو باشد؛ تکلیف باید براساس برهان و منطق بیاید. تکلیف می‌آید و به ذوات تعلّق می‌گیرد، ذواتی که خود آنها مظهر برای حق هستند. هیچ اشکالی ندارد ما بگوییم: تکلیف تشریعی برای ذواتی می‌آید که آن ذوات، بروزات حضرت حق است. باشد.

نسبت تکلیف با اختیار آفرینش

خدا می‌خواهد برای بروزات و ظهورات خودش تکلیف بیاورد؛ تکلیف یعنی اختیار احد الطرفین دیگر. چطور در مقام بروز ذات کسی نیامده از خدا بپرسد: «زید را برای چه خلق کردی؟!» کسی می‌گوید که: «زید را برای چه خلق کردی؟!»

می‌گوید: «دلم می‌خواهد، به تو مربوط نیست. فضولی موقوف!»

همین‌طور در مقام بروز و ظهور افعال هم کسی بیاید بگوید: «خدایا، این استواء طرفین را برای چه به‌وجود آوردی؟!»

ـ خودم خواستم به‌وجود بیاورم!

ـ چرا اختیار احدالطرفین را [آوردی]؟!

فرض گفت‌وگو دربارهٔ مشیت حیات و مرگ

می‌گوید: «دلم می‌خواهد، اراده و مشیّت من است و می‌خواهم به‌وجود بیاورم. اراده و مشیّت من تعلّق گرفته است برای اینکه سیدالشهدا شهید بشود و به کسی هم مربوط نیست و ربطی به کسی ندارد. اراده و مشیّت من تعلّق گرفته است برای اینکه امیرالمؤمنین علیه‌السّلام در محراب شمشیر به فرقش بخورد و به کسی مربوط نیست. همان‌طوری‌که اراده و مشیّت من تعلّق گرفته است بر خلقت علی و بر خلقت امام حسین و بر خلقت پیغمبر، همین‌طور اراده و مشیّت من تعلّق گرفته است بر اماتهٔ آنها به این نحو کذا. آیا اشکالی دارد؟!

چه اشکالی دارد؟!»

تفاوت صورت‌های مرگ در نگاه انسان

حالا بالأخره انسان باید بمیرد و از این دنیا برود. یا باید بگویید: صد هزار سال عمر کند یا یک میلیون یا بی‌نهایت، یااینکه بالأخره باید از این دنیا برود. حالا که می‌خواهد از این دنیا برود، یا باید آجر به کله‌اش بخورد بمیرد یا آهنی بخورد یا به‌جای آجر، شمشیر بخورد یا اینکه بیفتد و همین‌طوری بمیرد. بالأخره باید یک‌طوری بمیرد. چه‌بسا این مردن‌ها از این راحت‌تر باشد.

ما وقتی نگاه می‌کنیم می‌بینیم این آجر خورد، خون آمد، آی داد بیداد! نمی‌دانم این‌طور شد، این‌طور شد؛ این را بد می‌دانیم، قبیح می‌دانیم؛ اما اگر یکی اینجا بیفتد فرض کنید که همین‌طور سکته برای قلبش پیدا بشود، می‌گوییم: «اشکالی ندارد.» چه فرق می‌کند؟! فرض کنید یک تیر بخورد به کلّهٔ آقای... من‌باب‌مثال و ایشان از این مسائل دنیا راحت بشود یااینکه فرض کنید در بستر بمیرد، خیلی‌ها می‌گویند: «در بستر عیب است!»

دوئیت تکلیف در مقام ظهور اعیان

تلمیذ: بالأخره از این تکلیف استشمام دوئیت می‌رود.

استاد: استشمام دوئیت همین است؛ استشمام دوئیت در مقام بروز و ظهور اعیان است؛ نه استشمام دوئیت در مقام اصل تکوّن اعیان و تکوّن افعال و تکوّن صفات و بروزات و ظهورات خارجی. تکلیف این است که ذاتی عملی را انجام بدهد؛ این تکلیف می‌شود. تکلیف یعنی یک ذاتی در استواء طرفین در امکان ذاتی برای فعل خارج احدالطرفین را یا وجوب بالغیر بدهد یا امتناع بالغیر بدهد. این را تکلیف می‌گویند. در منهیات، امتناع بالغیر است و در اوامر وجوب بالغیر است.

احساس استقلال و مظهریت حق

این در مقام بروز و ظهور خارجی است؛ یعنی چون ما الآن خود را مستقل می‌بینیم و احساس استقلال در وجود خود می‌کنیم و اتفاقاً احساس استقلال، مظهریت برای استقلالیت حق است؛ چون حق در اینجا مستقل است، ما هم در اینجا خود را مستقل می‌بینیم. اگر حق مستقل بالذات نبود، ظهور

و مظهر او هم باید مستقل بالذات نباشد؛ پس چون حق مستقل بالذات است، مظهریت هم مظهریت واحد است.

مثال حرکت دست و استقلال هر مظهر

این را می‌گوییم: «لا تکرار فی‌التجلی»؛ یعنی وقتی که یک ذاتی واحد شد... همان‌طور که من الآن واحد هستم، این حرکت دست، حرکت واحدی است که مستند به من است. شما الآن دستتان را حرکت می‌دهید، آن حرکت مختص به شماست و این حرکت مختص به من است. آیا این حرکت من مستند به شماست؟! نیست، همان‌طور که ذات من ذات مستقل است، این حرکت ید هم مستقل می‌شود و مستقل بالذات می‌شود. حرکت شما مستند به ذات شماست؛ چون ذات شما مستقل است، این حرکت شما هم استقلال ذاتی دارد؛ خود حرکت استقلال ذاتی دارد؛ البته مستند به ذات است. پس چون انسان خود را مستقل می‌بیند، اختیار را از خود می‌بیند و تساوی‌الطرفین را از خود می‌بیند. اینجا مقام، مقام تکلیف است.

پرسش از تکلیف عارف و غیرعارف

تلمیذ: کسی که عارف باشد، دیگر تکلیف ندارد. آنکه عارف نیست در مقام شرک است؛ چون خود را مستقل می‌بیند، ذات حق را هم مستقل می‌بیند.

استاد: ببینید عارف و غیر عارف هر دو تکلیف دارند؛ منتها فرق بین آنها این است که او به علت تکلیف آگاه است و جاهل به علت تکلیف جاهل است. برای عارف هم فرض کنید «لا تشرب الخمر» آمده است، «لا تزنِ» برای عارف آمده است، «صلّ» و «صوموا» برای عارف آمده است یا نیامده است؟! آمده است. اوّل به پیغمبر (صلّی الله علیه و آله و سلّم) آمد که فرمودند:

«صَلّوا کَما رَأیتُمونی أُصَلّی!»[1]

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ جَٰهِدِ ٱلۡكُفَّارَ وَٱلۡمُنَٰفِقِينَ﴾،[2] یا ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ﴾[3] و یا أیها النبی

---

۱ بحار الأنوار، ج ۸۲، تتمة أبواب مکان المصلی و ما یتبعه، باب التشهد و أحکامه، ص ۲۷۹. ترجمه:

«[پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلّم:] همان‌گونه که می‌بینید من نماز می‌خوانم، نماز بخوانید.»

۲ سورهٔ توبه (۹)، آیه ۷۳.

۳ سورهٔ بقره (۲)، آیه ۱۸۳؛ انوار الملکوت، ج ۱، ص ۲۹:

«ای کسانی که ایمان آورده‌اید، بر شما روزه داشتن واجب شد؛ همچنان که بر امم سالفه که قبل از شما بوده‌اند، نیز واجب شده است و این وجوب روزه به‌علت آن است که در مقام تقوا برآیید و خود را در مصونیّت الهی بیاورید.»

کذا و کذا است.

تکالیف پیامبر و امکان انجام ندادن آنها

اینها در وهلهٔ اوّل بر خود نفس پیغمبر می‌آید، بر پیغمبر تکلیف می‌آید. تکلیف‌هایی که بر پیغمبر می‌آمد، حتی بر غیر پیغمبر نمی‌آمد، مثل صلاة اللیل که برای پیغمبر واجب است؛ ولی برای غیر پیغمبر واجب نیست؛ مستحب است. این تکالیفی که برای پیغمبر می‌آید، آیا پیغمبر می‌تواند و قدرت دارد که اتیان نکند و عمل نکند و یا نمی‌تواند؟ می‌تواند. یک‌وقت می‌گوییم که مجبور به فعل است یا مکره به فعل است...

اشکال دوئیت در جبر و اکراه

تلمیذ: این می‌تواند، این مجبور بودن، همه دلالت بر دوئیت می‌کند. اگر ما گفتیم: «همان اختیار حق است که در اینجا تجلی کرده است»...

استاد: آن اختیار حق هم خودش به‌نحو جبر تجلی می‌کند یا به‌نحو اکراه دیگر؟

تلمیذ: همین جبر و اکراه دوئیتش است. اگر ما قائل بشویم که این ذات متعلّق به آن ذات مبدأ أعلیٰ است...

مثال اختلاف رنگ‌ها در تجلیات

استاد: تمام اینها به نظر خارجی و به عین خارجی است. از خارجی ما تقسیم می‌کنیم. ببینید، قبلاً عرض کردم وقتی که تجلیات ذات مختلف است، فرض کنید یک تجلی به احمراریّت است، یک تجلی به بیاض است، یک تجلی به سواد است؛ اینها در الوان است. آیا این سواد، بیاض، حُمر، خضرویت، صفراویّت و اینها با همدیگر اختلاف دارند یا ندارند؟

تلمیذ: اختلاف دارند، این اختلاف برگشت به همان اختلاف اصلی می‌شود؛ یعنی خداوند به خودش تکلیف کرده است: «نماز بخوانم یا نخوانم؟»

استاد: باشد، بکند! چه اشکال دارد؟! ما به بروز و ظهور خارجی کار داریم. وقتی که خدا به خودش تکلیف کرده است که زید و عمرو و بکر را خلق بکند، چطور در آنجا می‌گوید که: «خدا به خودش تکلیف کرده است که زید را خلق بکند»؟ اشکال ندارد؛ اما خدا به خودش تکلیف کرده زید این عمل

را بدون تفکر انجام بدهد یا عمل را با یک چماق انجام بدهد، یا عمل را با استواء طرفین انجام بدهد؟! خدا می‌خواهد این‌طور کند.

تلمیذ: ما هم همین‌طور می‌گوییم چون خدا می‌خواهد تکلیف...

استاد: تکلیف یعنی همین دیگر.

پرسش از اعتباری بودن تکلیف

تلمیذ: تکلیف یک امر انتزاعی می‌شود، یک امر اعتباری می‌شود؛ در حقیقت اگر ما قائل بشویم به همین استناد حقیقی در تمام آثار و افعال، دیگر تکلیفی در بین نیست.

مثال تولد فرزند و نسبت آن با تکلیف

استاد: تکلیف همین است. ببینید در مورد خلقت همین‌طور است؛ خلقتی که دارد انجام می‌گیرد، خلقت خارجی... زیدی می‌آید با زینب نکاح می‌کند، شما وجود زید را از حق می‌بینید، زینب را از حق می‌بینید، نکاح را که یک عمل خارجی است، از حق می‌بینید، آن امری را که از اینها متولد می‌شود هم از حق می‌بینید. این می‌شود عالم تکالیف دیگر؛ تکلیف هم که همین است؛ تکلیف هم این است که

شخص بیاید نکاح را اختیار بکند، مضاجعت را اختیار بکند و بعد بقای این طفل در رحم را اختیار کند؛ و اِلّا می‌تواند سقط کند و بعد این عمرو به دنیا بیاید؛ چطور به دنیا آمدن این عمرو را مستند به ذات می‌دانید اما افعال خارجی را مستند به خود می‌دانید؟!

تلمیذ: نه، آن را هم مستند به ذات می‌دانیم.

امکان ذاتی و تحقق خارجی فعل

استاد: پس تکلیف یعنی همین؛ تکلیف یعنی یک فعلی که در خارج می‌خواهد با استواء طرفین انجام بگیرد. یعنی وقتی که ما به نفس فعل نگاه می‌کنیم، امکان ذاتی را در او می‌بینیم؛ یعنی می‌بینیم این عمرو از نظر ماهوی می‌تواند وجود پیدا کند و می‌تواند وجود پیدا نکند. خیلی خب، این عمرو وقتی تحقّق خارجی پیدا می‌کند، از تکلیف بیرون آمدن است؛ از تکلیفی که خودش در اینجا نیست، ولی ابوین او نسبت به سایر افراد، در اینجا با تکلیفی که خدا بر عهدهٔ آنها گذاشته است، عمرو را از استواء طرفین خارج کرده‌اند و وجود خارجی به این عمرو داده‌اند،

عمرو به دنیا آمد و افعالی را که انجام می‌دهد، آن افعالش هم می‌شوند افعال تکلیفیه.

تلمیذ: غیر تکلیف هم همین‌طور است، در افعال تکوینیه هم همین‌طور است.

تفاوت جبر و اختیار در استناد فعل

استاد: بله همین‌طور است؛ پس ما تکلیف را به نحوهٔ بروز و ظهور خارجی برمی‌گردانیم. یعنی یک نحوهٔ بروز و ظهور خارجی داریم که با توجّه به استوا طرفین است؛ یعنی اختیار برای استواء طرفین در آنجا لحاظ می‌شود و یک نحوهٔ بروزات و ظهورات خارجی را ما بدون این در نظر می‌گیریم. فرض کنید شما کنار حوض ایستاده‌اید، یک نفر شما را داخل آب پرت می‌کند، فرض کنید در روز ماه رمضان داخل استخر پرت می‌کند...

نقش مبدأ در عنوان اختیاری یا اضطراری فعل

... فعل خارجی فعل واحد است؛ ولی بحث در این است که استناد این فعل خارج به مبدأ باید لحاظ بشود. این فعل خارج یک‌وقت به استواء طرفین استناد پیدا می‌کند، اختیاری می‌شود؛ یک‌وقت به وجوب بالغیر یا امتناع بالغیر استناد پیدا می‌کند، اکراه

می‌شود یا همان امر اضطراری می‌شود. فعل خارج، فعل واحد است؛ ولی تعلّق این فعل به مبدأ است که عنوان اختیار و عنوان جبر به او می‌دهد؛ ولی در واقع همان نفس آن اختیار، اختیار آن مبدأ است؛ یعنی اینکه مبدأ آمده است الآن بروز و ظهور را به این کیفیت درآورده است. این بروز و ظهور همان مبدأ است؛ فرقی نکرده است؛ یعنی امر خداوند متعال همان‌طوری‌که در نفس بروزات و ظهورات خارجی، بروزات مختلفی دارد، مثلاً سبزی دارد، قرمزی دارد، سیاهی دارد، در منشأ این بروز و ظهور هم، بروزات و ظهورات مختلف دارد.

یک‌وقتی این سبزی را از درخت به‌وجود می‌آورد، یک‌وقتی این سبزی را از گل به‌وجود می‌آورد، یک‌وقتی این سبزی را از چمن به‌وجود می‌آورد. بنابراین سبزیِ در خارج، واحد است؛ منشأ آن سبزی و خضرویّت افراد مختلفی هستند؛ تعیّنات مختلفی هستند.

وحدت فعل با نفی استقلال غیر حق

بنابراین آنچه در اینجا هست این است که فعل،

فعل واحد است و مستند به اوست؛ یعنی در عین اینکه فعل، فعل واحد است و مستند به اوست، غیری نیست تا فعل مستند به او باشد غیر از او. یعنی در قبال حضرت حق، غیری نیست تا ما اختیار را مستند به او بکنیم یا مستند به او نکنیم. این نکته است در اینجا.

اگر در قبال وجود حق و در قبال ذات حق و در قبال تعیّن حق، زیدی وجود داشته باشد، آن موقع ما بحث می‌کنیم که آیا اختیار این زید جدای از اختیار ذات است یا عین اختیار ذات است؟ اما وقتی که زید و فعلش و اختیارش مظهر او بود، دیگر بینونیت در اینجا یعنی چه؟!

صورت‌های متفاوت ظهور در جبر و تکلیف

منتها اینجاست که بروز و ظهور در اینجا تفاوت پیدا می‌کند؛ یک‌وقتی بروز و ظهور، بروز و ظهور بدون تکلیف است، جبر و اکراه می‌شود؛ ولی یک‌وقتی بروز و ظهور، بروز و ظهور با تکلیف است؛ اسم تکلیف را اختیار می‌گذاریم. ولی اینکه در هر دو حال احد الطرفین را اختیار می‌کند، یعنی ذات دارد اختیار می‌کند؛ منتها ما نمی‌بینیم. ذات در

یک جا ایستاده و توقف کرده است، بعد احد الطرفین را اختیار می‌کند.

یک‌وقتی ذات بدون توقف اختیار می‌کند، اسمش را جبر می‌گذاریم. ذات با توقف اختیار می‌کند یعنی با اختیار او، با اکراهی که حکم جبر را دارد، فرض کنید اختیار می‌کند، اسمش را اکراه می‌گذاریم. یک‌وقتی ذات با توقف در طرفین اختیار می‌کند... یعنی همان نفس توقف مظهر اوست؛ تأمّل در این موقف مظهریت اوست، تفکر در این موقف مظهریت اوست، استواء طرفین مظهریت اوست، ترجیح أحد الطرفین علی طرف الأخر مظهریت اوست.

پس تمام اینها مظهریت او شد. مرغ یک پا دارد و ما از حرفمان دست برنمی‌داریم! منتها در ظهورات و بروزات در اینجا قائل به اختلاف هستیم. همان‌طور که فرض کنید ظهور و بروز الوان در خارج باهم فرق می‌کند، ظهور و بروز ذوات در خارج باهم فرق می‌کند، ظهور و بروز آثار ذوات هم در خارج فرق می‌کند، درحالی‌که مبدأ همه واحد است.

پرسش از تفاوت سرنوشت بهشت و جهنم

تلمیذ: پس تمایزی در حقیقت بین ظهورات و بروزات نیست؟

استاد: نیست.

تلمیذ: فرقی بین جبر و اکراه و تکلیف نیست؟

استاد: نیست.

تلمیذ: خدا فقط این اَشکال را فرق داده است؛ پس چطور یک عده می‌روند در جهنم و یک عده در بهشت؟!

استاد: چه اشکال دارد؟! ان‌شاءالله بقیهٔ آن برای جلسهٔ بعد بماند.

اشکال تعلق مشیت به فاعل یا فعل

تلمیذ: می‌گوییم: ظهورات حق به دو نحو است؛ یک‌وقت ظهورات حق به این است که مشیّت نمی‌گذارد، یک‌وقت ظهورات حق به‌نحوی است که می‌خواهد مشیّت بگذارد و ما...

استاد: آن مشیّتی را که می‌خواهد بگذارد، خودش می‌خواهد جدای از مشیّت خودش بگذارد یا مشیّت خودش را می‌خواهد اینجا بگذارد؟

تلمیذ: نه، مشیّت خودش را می‌خواهد اینجا

بگذارد.

استاد: پس تمام است. همان حرف ماست دیگر؛ شما مؤیّد هستید.

تلمیذ: وقتی که مشیّت گذاشت، ذاتِ مشیّت معنایش این است که دیگر متعلّق به فعل نمی‌شود؛ یعنی من...

استاد: متعلّق به فاعل است دیگر؛ فاعل هم فاعل واحد است.

رابطهٔ اعطای مشیت با تعیین فعل

تلمیذ: بله، هر وقت بخواهم مشیّتم را در بر زید بگذارم، پس دیگر مشیّتم به فعل نمی‌خورد؛ چون این منافات دارد. یا مشیّت به فعل می‌خورد، پس دیگر مشیّت دادن به او معنا ندارد؛ یااینکه اصل مشیّت...

استاد: یک‌وقتی این است که می‌خواهید مشیّت خودتان را وکالتاً به این بدهید...

تلمیذ: پس دیگر به فعل متعلّق نمی‌شود.

استاد: نشود! ببینید، بالأخره فعل مستند به این مشیّت است؛ فعل خارج مسند مشیّت است.

تلمیذ: بله، به مشیّت است.

استاد: بنابراین مشیّت این است که با مشیّت زید، این فعل خارج تحقّق پیدا کند.

تلمیذ: پس دیگر نمی‌شود هر دوی آنها را (یعنی مشیّت و فعل را) تصوّر کنیم؟

استاد: همان مشیّت عبارت از مشیّت من است؛ یعنی در اینجا یک امضاست. بنابراین فعل واحد است.

تلمیذ: پس به فعل نمی‌خورد. وقتی من مشیّت به او دادم و خواستم که او واقعاً صاحب مشیّت باشد... اگر خواستم او صاحب مشیّت باشد...

استاد: من می‌خواهم او صاحب مشیّت خودم باشد یا صاحب مشیّت خودش باشد؟!

تلمیذ: بله، مشیّت خودم.

استاد: من که می‌دانم بر این مشیّت من کدام‌یک از طرفین تحقّق پیدا می‌کند، پس به فعل خورده است.

تلمیذ: نه، این دیگر با مشیّت منافات دارد.

استاد: چرا منافات دارد؟ ببینید، من الآن در مقام مشیّت خودم...

مثال مولا و عبد در تفویض اختیار

تلمیذ: واقعاً من تصوّر می‌کنم یک مولای معمولی با یک عبد معمولی... دو شکل است: یک‌وقت مولای معمولی می‌خواهد فعل را تحقّق بدهد؛ یک‌وقت نه، واقعاً می‌خواهد اختیار را بدهد...

استاد: اینکه اختیار بدهد... معنای شما همین است که در ذهن شماست... اختیار خود را می‌خواهد تفویض کند به عبد؛ یعنی عبد از طرف مولا برود تجارت کند و... یک‌وقتی نه، مولا که می‌خواهد اختیار بدهد به عبد می‌گوید: «برو این کار را انجام بده!» خودش هم یقهٔ عبد را گرفته است تا این کار را می‌کند! این‌طور می‌کند و این‌طور می‌بردش. خدا این‌طور است؛ یعنی در عین اینکه اختیار به عبد داده است، یک کنترل از راه دور هم دستش هست که خود این کنترل دارد... در مورد خدا این‌طور است.

تلمیذ: گویا به‌حسب ظاهر تنافی است.

استاد: تنافی نیست.

تلمیذ: بین این مشیّت دادن و بین اینکه فعل را معیّن کردن تنافی دیده می‌شود.

استاد: ببینید، در اینجا فقط یک واسطه زده است؛ خدا در اینجا یک واسطه زده است.

تلمیذ: فعل ظهور مشیّت نیست؟!

استاد: اصلاً معلول برای این است دیگر.

تلمیذ: فعل ظهور مشیّت است.

مثال سقوط از بام در جبر و اختیار

استاد: ببینید، یک‌وقت بدون اینکه در ذاتِ این، این را قرار بدهد، این فعل را از این متمشّی می‌کند؛ ما اسم آن را جبر می‌گذاریم؛ یعنی فرض کنید زید دارد راه می‌رود، اصلاً بدون توجه می‌لغزد و از پشت‌بام پایین می‌افتد. اصلاً در اینجا در تصوّر زید، سطحی نبود؛ در تصوّر زید هبوط و سقوطی نبود. یک‌وقت نه، مولا می‌خواهد زید بیفتد، اصلاً می‌خواهد بیفتد، یک مشیّت هم به او می‌دهد که: «برو بالا و در آنجا بایست و اختیار طرفین کن؛ سقوط را نگاه کن، سطح را نگاه کن، بعد در اختیار خودت آن قسمت را اختیار بکن!» باز برگشت به آن است!

پرسش پایانی از غایت ظهورات

تلمیذ: غایت برای این ظهورات و بروزات در متعیّنات و اینها از چیست؟!

استاد: این را حالا شما تأمّل بکنید؛ ان‌شاءالله بعداً می‌آید.

اللهم صَلّ عَلیٰ محمدٍ و آل محمد!