هو العلیم

اختیار انسان و خدا، پس ثواب و عقاب برای چیست؟

نقش حکم عقل در تکلیف و پرهیز معصوم از گناه

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

استاد

آیت‌الله حاج سید محمدمحسن حسینی طهرانی

قدس‌الله‌سرّه

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم
بسم الله الرحمن الرحيم

حکایت پایداری در آموختن کتاب جامی

مرحوم آقا (رضوان‌الله‌تعالیٰ‌علیه) می‌فرمودند که یک عمویی داشتند که فوت کردند. این آخرین عمویشان بود (عموی کوچک ایشان بود). می‌گفتند که: «یک ادیبی در مدرسهٔ فیضیه بود که به جامی معروف بود، به او می‌گفتند: ملا جامی.» ادبیاتش خیلی خوب بود و خصوصاً در جامی خیلی تسلط داشت. جامی کتاب دقیقی است. من نخوانده‌ام؛ ولی بحثش را کرده‌ام. بسیار کتاب دقیقی است و قوانین ادبی خیلی خوبی در آنجا ارائه می‌شود. مرحوم آقا خیلی به ما توصیه می‌کردند: «این را حتماً بخوانید یا بحثش کنید.»

تندخویی ملا جامی و تعطیلی درس شاگردان

این ملا جامی خیلی عصبانی بود، به حدی که کتک می‌زد. ضرب و شتم، فحش و اینها که إلی‌ماشاءالله! تا از کسی عصبانی می‌شد، فحش می‌داد. هیچ‌کس روی این حساب پیش او درس

نمی‌خواند؛ یعنی همان روز اوّل و دوم قضیه تمام می‌شد؛ یعنی درس به‌خاطر همان فحش و ناسزا و ضرب تعطیل می‌شد.

پاسخ‌خواهی سید محمدتقی در برابر تندی استاد

می‌گفتند: عمویشان آسید محمد تقی می‌گفت که: «ما یک جامی پیش او خواندیم.» می‌گفت: «روز اوّل نزد این رفتیم و گفتیم: "آقا، یک جامی می‌خواهیم."»

گفت: «برو، به‌دردت نمی‌خورد.»

گفتیم: «آقا، ما از شما خواهش می‌کنیم.» به‌هرحال سید هم بودیم. می‌گفت: «قبول کرد.»

می‌گفت: «روز اوّل کمی مسئله به مسالمت گذشت. خیلی حرفی پیش نیامد. روز دوم ما اشکال کردیم، یک‌دفعه گفت: "مرتیکهٔ بی‌شعور، مگر به تو نگفتم که نمی‌فهمی و به‌دردت نمی‌خورد؟!"»

گفت که ما گفتیم که: «آقا، بی‌شعور و این حرف‌ها مشکل را حل نمی‌کند.»

گفت: «حل نمی‌کند؟! غلط کردی!» کتاب را

برداشت و از طبقهٔ دوم در حیاط پرت کرد.

می‌گفت: «ما رفتیم پایین، دیدیم این کتاب در باغچه افتاده و گِلی هم شده بود.» می‌گفت: «کتاب را برداشتیم، آوردیم جلوی او گذاشتیم و گفتیم: "بفرمایید قربان! جواب اشکال ما را بدهید. اگر می‌خواهید دوباره پرت کنید، من بروم در حیاط بگیرم!"»

این بندهٔ خدا خیلی منفعل شد! خیلی منفعل شد و این‌هم سید بود و...؛ ولی می‌گفت: «با همین کیفیت تا آخر ادامه داشت؛ فحش و گاهی اوقات چیزی گیرش می‌آمد، پرت می‌کرد! پیرمرد هم بود.» می‌گفت: «با همین اوضاع ما تمام جامی را پیش او خواندیم و خلاصه از رو نرفتیم!» ادبیاتش خوب بود.

سم الله الرحمن الرحیم

وحدت اختیار و مسئلهٔ ثواب و عقاب

در مسئلهٔ جبر و اختیار عرض شد که از نظر برهان، مطلب به مسئلهٔ وحدت افعالی و بالتبع وحدت اراده و وحدت اختیار منجر می‌شود. حالا بحث روایات و آیات و اینها بماند که همه مؤیّد این مطلب هستند.

نکته‌ای که در اینجا به نظر می‌رسد و تمام کسانی که در این مسئله بحث کردند، به این نکته اشاره می‌کنند، این است که: پس مسئلهٔ عقاب چه می‌شود؟! مسئلهٔ ثواب چه می‌شود؟! مسئلهٔ بعث رسل و انزال کتب چه می‌شود؟! به عبارت دیگر، مسئلهٔ تکلیف چه می‌شود؟!

تقدم برهان بر اشکال‌های نقضی

جوابی که باید از این مطلب داد، این است که آیا ما در برابر برهان باید به مسائل نقضی مراجعه کنیم یا اگر خود برهان از نظر دلیل تمام بود، مسائل نقضی را ما باید توجیه کنیم؟! کدام‌یک از این دو؟! به

عبارت دیگر، در مقام استدلال و بیان، اوّل باید برهان را بر اثبات پی‌ریزی کرد یا بدون توجه به برهان و دلیل، مِن أوّل الأمر باید سراغ نقض‌ها رفت و خلف‌ها را در اینجا دید؟! کدام‌یک از این دو است؟!

مثال انتساب فرزند ناخلف به پدر

اگر فرض کنید یک نفر فرزندی داشته باشد که ناصالح و ناخلف باشد، آیا در انتساب این فرزند به یک پدری که بسیار شخص محترمی است، باید سراغ نقض رفت؟! یا در وهلهٔ اوّل باید سراغ انتساب و دلیل مثبت رفت؟! چون ناخلف است و کار غیر صحیح انجام می‌دهد، باید گفت که این فرزند او نیست؟! از این باب باید وارد شد؟! چون کارش مرتبط با کار آن پدر نیست، از این ناحیه باید انتساب را سلب و نفی بکند یا اینکه نه، برای کار خلاف باید به‌دنبال توجیه و به‌دنبال دلیل و به‌دنبال راه و مطلب دیگری باید برود؟! اگر قابل توجیه است که توجیه کند. اگر قابل توجیه نیست، خب مطلب قابل توجیه نیست.

در وهلهٔ اوّل در انتساب این فرزند باید به‌دنبال ادلّهٔ مثبته باشیم. وقتی که ادلّهٔ مثبته کافی بر انتساب

بود، آن موقع باید به سراغ احوال شخصیه برویم. این یک مطلب است.

اثبات استناد افعال به خدا پیش از توجیه تکلیف

حالا در این مسائل و در این مقامات مطلبی را که مطرح می‌کنند، این است که: پس بهشت و جهنم چه می‌شود؟! این دلیل، دلیل بسیار سست است و نقض، بسیار نقض سست است؛ چون در وهلهٔ اوّل آنچه ما در مقامش هستیم، ادلّهٔ مثبته است؛ یعنی ما در مقام اثبات در وهلهٔ اوّل به‌دنبال اصل ذات و اصل خود وجود و اصل اثبات صفات و اصل اثبات استناد باید برویم. آن‌وقت بعد در مقام توجیه باید سراغ ادلّهٔ خُلفیه و ادلّهٔ متناقضه و توجیه آنها بگردیم.

هیچ‌وقت با یک دلیل نقضی نمی‌شود برهان را از حجّیت ساقط کرد، مگر اینکه در خود برهان ما دچار تردید باشیم. برهان بر پایهٔ یقینیات و بر پایهٔ علمیات است. وقتی که ما از نقطه‌نظر ذات، خود ذات و صفات و افعال ذات را برهاناً و با دلیل، مرتبط به مبدأ أعلیٰ و علة العلل کردیم و اثبات اختیار واحد

را برهاناً نمودیم، دیگر به برهان، نقض وارد نمی‌شود که پس بهشت و جهنم برای چیست؟! پس برای بهشت، جهنم، ثواب، عقاب، بعث رسل، انزال کتب و تکالیف باید به‌دنبال توجیه در اینجا باشیم.

نقد ترجیح شخصیت اشخاص بر دلیل

اینکه این مسئله باطل است چون بعثت انبیاء لغو می‌شود، این ادّله، ادلّهٔ عامیانه است. اینکه من‌باب‌مثال وحدت افعالی و صفاتی و وحدت ذاتی باید مورد خدشه قرار بگیرد چون کار لغو است، این دلیل، دلیل عامیانه است. وقتی که یک مسئله‌ای اثبات شد، دیگر ادلّهٔ عامیانه و عوام‌پسند نمی‌تواند این را باطل کند.

پاسخ علامه طباطبایی دربارهٔ اعتبار روایت

مثل همان اشکالی که می‌گیرند (مرحوم علاّمه طباطبایی بر مرحوم علاّمه مجلسی گرفتند) که: «اگر ما این روایات را قبول کنیم، موقعیت و شخصیت علاّمه مجلسی به خطر می‌افتد.» به جهنم که به خطر می‌افتد، به خطر می‌افتد که به خطر بیفتند.

جواب ایشان این است که:

«آیا شخصیت امام صادق علیه‌السّلام به خطر بیفتد مهم‌تر است یا شخصیت و علمیّت علامه مجلسی؟! صد هزاران علامه مجلسي فداي يك طويلهٔ امام صادق هم نمي‌شوند! اینکه خطر می‌افتد چیست؟! امام صادق باید اثبات بشود، علاّمه مجلسی کیست؟! امام صادق برای ما مقدس است و امام صادق طاهر و مطهر از هر رجسی

بنابراین آنچه در اینجا مهم است، این است که آیا این روایت از امام صادق علیه‌السّلام صادر شد یا صادر نشد؟! این مسئله مهم است. اگر صادر شد، پس باید این روایت اثبات بشود تا با اثبات آن روایت که با ادلّهٔ عقلیه برابری می‌کند مقام اثباتی یک قاعده و مقام اثباتی یک دلیل علمی و مقام اثباتی یک بابی از معارف در آنجا متحقّق بشود.

ضرورت پاسخ عقلی به اشکال غیرمسلمان

این درست مثل همین‌ها می‌ماند که اگر فرض کنید که... و جوابی که به اینها باید داد این است که اگر این اشکالاتی که شما می‌کنید را فرض کنید که شخص غیرمسلمان بکند، به او چه جواب می‌دهید؟! آیا به او می‌گویید که چون مسلمان نیستی، اصلاً نباید حرف بزنی؟! یا اینکه نه، وقتی اشکال، اشکال است باید علماً و منطقاً از عهدهٔ آن برآمد و انسان نباید به‌دنبال موقعیت فعلی باشد.

اگر یک شخص غیرمسلمان که اصلاً معتقد به قرآن نیست و معتقد به رسالت خاتم الأنبیاء نیست و معتقد به امامت ائمهٔ اثنیٰ عشر نیست، ولی صرفاً

خداوند را قبول دارد و اوصاف ذاتیهٔ او را قبول دارد و افعال او را قبول دارد و اهل اطلاع و اهل حکمت است و براساس قواعد و براهین عقلیه اثبات وحدت وجود و وحدت واجد و وحدت صادر و وحدت اسماء و صفات و افعال را می‌نماید، چگونه به چنین شخصی می‌توانیم جواب بدهیم و آیا با بعث رسل، با مسئلهٔ عقاب و ثواب، با مسئلهٔ قیامت و جنت و نار می‌توان جواب این شخص را داد؟! آیا از عهدهٔ جواب چنین فردی می‌توانیم بربیاییم؟!

این با ادلّهٔ عقلیه اثبات وحدت وجود را کرده است؛ آن‌وقت شما رد مسئله را با جهنم و جنت و نار می‌کنید و جوابش را می‌دهید؛ او اصلاً نار را قبول ندارد. جنت و نار از کجا ثابت می‌شود؟! از دلیل و از قرآن ثابت می‌شود. اگر من‌باب‌مثال ما ادلّهٔ نقلیه بر وجود جنت و نار نداشتیم، آیا با ادلّهٔ عقلیه به این کیفیت و به این خصوصیت می‌توانیم اثبات جنت و نار کنیم؟! نمی‌توانیم، اثبات نمی‌شود.

تقدم شناخت خدا بر اثبات معاد

بنابراین مقام عقل و استدلال و برهان مقدّم بر مقام نقل است و خود مقام برهان از نقطه‌نظر اثبات

معاد و از نقطه‌نظر اثبات جنت، باز از جهت عقلی مقام ثبوتی وجود حق و مقام ثبوتی استناد تمام متعیّنات و استناد تمام حوادث ذاتیه و عرضیه به حق، مقدّم بر مقام ثبوتی و اثباتی مسائل جنت و نار و مسائل معاد است؛ یعنی از نقطه‌نظر ثبوتی آن مسائل مقدّم است و از نقطه‌نظر اثباتی باز آنها مقدّم هستند.

شما در مقام تقدّم و تأخّر در استدلال آیا مِن أوّل الأمر سراغ مسائل معاد و جنت و نار می‌روید یا اوّل سراغ خدا و مسائل صفات سلبیه و ثبوتیه او می‌روید؟! کدام را مقدّم می‌کنید؟! آیا در مقام استدلال بحث از وحدت و اصالت وجود می‌کنید یا بحث از عوارض و آثار وجود می‌کنید؟! اوّل کدام است؟! در مقام استدلال و اثبات تعیّن، اوّل صحبت از معاد و بازگشت و رجوع این ذوات به مبدأ خود می‌کنید یا اوّل بحث از استناد خود ذوات و آثار خود ذوات به مبدأ أعلیٰ می‌کنید؟! کدام‌یک از اینها مقدّم است؟!

ترتیب مقدمات برهان و نتیجهٔ استدلال

از نظر رتبه هرکدام از دیگری متأخّر است و

هرکدام از اینها بالعلیة متقدّم بر دیگری است ثبوتاً و اثباتاً؛ به عبارت دیگر واسطهٔ در اثبات باید برهاناً بر خود مُثبت له مقدّم باشد؛ بر خود آن قضیه‌ای که در مقام اثبات آن هستیم و به عبارت دیگر در آن امر مجهول و نتیجهٔ مجهوله که آن نتیجهٔ مجهوله تصدیق مکتَسب ما و تصدیق نظری ما بر اثبات یا تصوّر نظری ما بر یک مطلب است.

تفکیک اثبات وحدت اختیار از پرسش‌های معاد

بناءً علیٰ هذا آنچه در مسئلهٔ جبر و اختیار مطرح است، این است که ما باید اوّلاً بالاوّل در مقام اثبات این مسئله باشیم که آیا ما می‌توانیم وحدت اختیار را اثبات بکنیم یا نمی‌توانیم؟! این یک مسئله است، به قیامت چه‌کار داریم؟! به معاد چه‌کار داریم؟! هنوز نوبت به بعث رسل و انزال کتب نرسیده است. ما در وهلهٔ اوّل بنا بر قواعد حِکَمیه و عقلیه یک امر وحدانی که عبارت از وحدت اختیار در عالم وجود است نمی‌بینیم. یک ارادهٔ واحده در کل عالم وجود مشاهده نمی‌کنیم، یک مشیّت واحده مشاهده نمی‌کنیم؛ بلکه صور مختلف است، این مطلب ثابت

می‌شود.

حالا که این مطلب ثابت شد، بعد آن‌وقت باید سراغ مسائل معاد بیاییم که معاد چه می‌شود؟! جنت و نار چه می‌شود؟! انزال کتب و انبعاث رسل چه می‌شود؟! تکالیف چه می‌شوند؟! مسئلهٔ جهل و جاهل چه می‌شود؟! جاهل مرکب چطور است؟! عامد چطور؟! عاصی چطور؟! و امثال‌ذلک. اینها همه در مقام متأخّر از اثبات این مسائل وحدت صفاتی و وحدت افعالی است.

اختیار انسان و ظهور صفات الهی

بناءً علیٰ هذا از این نقطه‌نظر که مسئله تمام است؛ یعنی مکلف و شخص مختار، در مقام اختیار یک امر را مستند به خود می‌بیند، مستند به ذات می‌بیند.

همان‌طوری‌که صفاتی که در وجود مکلف هست و در وجود شخص عاقل هست (حالا آن دیوانه از خودش اختیاری ندارد) و همان‌طوری‌که شخص مکلف صفاتی را مستند به ذات می‌داند؛ مثلاً شخص مکلف دارای قوهٔ غضبیه است، این قوهٔ غضبیه را مستند به ذات می‌داند، شخص مکلف

دارای قوهٔ شهویه است، این را مستند به ذات می‌داند، دارای قوهٔ رحمت و عطوفت است و این را مستند به ذات خود می‌داند، دارای قوهٔ مفکّره است و این را مستند به ذات می‌داند و به‌واسطهٔ این قوا، بر دیگران می‌بالد و افتخار می‌کند و به‌واسطهٔ این قوا، ذات خود را أعلیٰ و ارفع از دیگران احساس می‌کند، تمام اینها صفاتی است که این صفات را مستند به خود می‌داند. درست شد؟! مستند به خود است؛

ذات انسان به‌عنوان مظهر صفات حق

اما اگر همین شخص بالغ و عاقل در مقام تفکر بخواهد با این ادله و با این خصوصیات، با این صفات مقابله کند و روبه‌رو شود، تمام این صفاتی را که مستند به ذات خود می‌داند مستند به صفت واحده می‌داند؛ مثلاً علمی را که مستند به خود می‌داند مستند به علم کلی می‌بیند، آن جنبهٔ غضبیه‌ای که در خود هست را مستند به قوهٔ قاهریت مطلقهٔ پروردگار می‌بیند. اینها در مقام استدلال است نه در مقام مشاهده؛ در مقام استدلال و تفکر و استدلال عقلی، صفاتی را که مستند به ذات می‌بیند، ذات را مظهر برای این صفات می‌بیند نه منشأ برای...

صفت غضب و رحمت و عطوفت صفات مختلفهٔ واحده حق است؛ این صفات را که مستند به ذات می‌بیند، ذات را مظهر و آلت می‌بیند، مبدأ مستقل و علت مستقله و منشأ بالاستقلال در قبال منشائیت حق و در قبال مبدأیّت حق نمی‌بیند؛ یعنی در مقام استدلال با برهان این‌طور مشاهده می‌کند، همین‌طور خود ذات را متدلّی به آن ذات واحد می‌بیند، صفات را متدلّی به ذات و ذات را متدلّی به آن ذات واحد می‌بیند.

استناد اختیار انسان به اختیار خدا

پس ذات مستقل که دارای این صفات است در قبال ذات حق مشاهده نمی‌کند و فکر نمی‌کند و ذات خود را مستند به ذات او می‌بیند، بالتبع صفات خود را مستند به صفات او می‌بیند، یکی از آن صفات هم اختیار است. اختیار یک صفتی است که متکلم این اختیار را از ذات خود می‌بیند، در این شکی نیست. الآن که من می‌توانم این لیوان را بردارم و برندارم، این اختیار را در ذات خودم می‌بینم؛ منتها با تفکر و با برهان عقلی و با ادلّهٔ عقلیه، این صفت اختیار را

صفت اختیار حق می‌بینم؛ یعنی یک اختیار در عالم بیشتر نیست و آن اختیار و ارادهٔ حق است؛

اراده و مشیت در بروز صفات الهی

خداوند متعال صفات متعددی دارد: صفت علم دارد، صفت قدرت دارد، صفت رحمت دارد، عطوفت و رازقیت و خالقیت دارد و امثال‌ذلک، یکی هم صفت اراده و مشیّت است. اراده و مشیّت یعنی مُبرِز صفات متخالفه حق در عالم امکان و در عالم بروز و ظهور. این صفات حق که علم کلی است، قدرت کلی است، تا وقتی که بروز و ظهور نداشته باشد، عنوان قدرت بر این صفت دیگر در اینجا بلاوجه است. خداوند متعال قدرت دارد؛ ولی تا قدرت بروز و ظهور نداشته باشد، دیگر چه عنوانی در اینجا می‌شود بیاید؟!

تفاوت صفات ذاتی با رازقیت و خالقیت

البته در مورد علم و حیات و قدرت می‌توانیم در اینجا بگوییم که علم و حیات و قدرت در اینجا صفات ذاتیه و صفات اصلیهٔ حق هستند که بقیهٔ صفات متفرعات و فروعات این سه صفت است. فرض کنید صفت رازقیت؛ تا خداوند متعال متعیّنی

را خلق نکند، رزق معنا ندارد؛ پس باید خلقی را خلق کند تا صفت رازقیت خداوند متعال بروز و ظهور پیدا کند. به عبارت دیگر اتصاف ذات حق به وصف عنوانی مترتّب بر تخلّق خلائق در عالم بروزات و ظهورات است. اتصاف ذات حق به وصف خلق، متفرّع بر ظهور و بروز مقام مشیّت در عالم ظهورات است؛ تا ظهوری نداشته باشد، خلق معنا ندارد؛ تا ظهوری نداشته باشد، رزق معنا ندارد.

پرسش از حضور رازق و مرزوق در ذات حق

تلمیذ: تفصیلی معنا ندارد.

استاد: تفصیل و اجمال نداریم.

تلمیذ: بالأخره تمام این صفات که در ذات حضرت حق نیست.

استاد: بله، برگشتش همه در ذات حق هست؛ اما اگر بخواهید این صفت را به‌عنوان صفتیت به منشئش نگاه کنید، منشئش در ذات حق هست.

تلمیذ: مگر هم رازق و هم مرزوق در ذات حق منطوی نیستند؟!

استاد: یا الله! شما زدید به کربلا! باید دوباره

برویم یک دوره از اوّل [بخوانیم]! رازق اوست، مرزوق اوست، رزق اوست، عالم اوست، معلوم اوست، علم اوست، قادر اوست، مقدور است، قدرت اوست! اینها همه‌اش به‌جای خود محفوظ؛ ولی بحث این است: اینکه ما الآن به خداوند متعال رازق می‌گوییم، آیا قبل از اینکه خداوند ما را خلق کند خودش به خودش رازق می‌گفت؟! خودش نان در دهان خودش می‌گذارد؟! خودش به خودش آب و دانه می‌دهد؟! اینکه معنا ندارد.

علم و قدرت و حیات، صفات اصلی حق

اما مقام علم و قدرت و حیات سه صفت اصلیه است که چه خلقی داشته باشد یا خلقی نداشته باشد، این سه صفت در او هست. این را صفات ذاتیه می‌گوییم. صفات دیگر مقام بروز و ظهور این صفات ذاتیه هستند. همان‌طوری‌که اگر آن مقام علّیت بخواهد ظهور و بروز پیدا کند، باید در معلول بروز پیدا کند و الاّ بروز و ظهور ندارد. عقل اوّل همین‌طور به مقام تجرد خودش باقی است. اگر این عقل اوّل در دوم و سوم و همین‌طور تا به مقام تعیّنات و عالم کون و فساد که همین عالم مشاهده و

عالم بروزات و ظهورات است نرسد، چگونه ممکن است آن وجود مجرد حقیقی و واقعی بدون تعیّنات بروز و ظهور پیدا کند و متصف به اوصاف بشود؟! معنا ندارد.

مثال پدرشدن و ضرورت ظهور خارجی صفت

تا شخصی نکاح نکند و زید متولد نشود، اتصاف این ذات به ابوّت دیگر معنا ندارد، اتصاف این ولد به بنوّت دیگر معنا ندارد. شما بگویید: «این در اصلاب او هست، در رحم مادر هست، چرا پیدا بکند؟!» مقام بروز و ظهور است که صدق تعنون ذات را به‌عنوان در اینجا توجیه می‌کند؛ اگر یک صفتی بخواهد بر ذات حق صادق آید، لازمه‌اش این است که این صفت کلی در مقام تفصیل بروز و ظهور خارجی داشته باشد.

کشف تفصیلی در عین وحدت وجود

آن مطلبی که شما می‌فرمایید همه چیز در ذات حق هست، آن مقام علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است که ما در بحث فلسفه ثابت کردیم که اصلاً علم اجمالی در ذات حق معنا ندارد؛ بلکه علم

اجمالی با کشف تفصیلی عینیت و وحدت دارد. این‌طور نیست مانند ما، که تمام این تعیّنات به‌نحو اجمال در ذات حق منطوی باشند. لازمهٔ توجیه وحدت وجود اثبات تفصیلی وجود در همهٔ مرأیٰ و تعیّنات است. این لازمه‌اش است و الاّ ما وجود را از وحدت انداختیم و قائل بر تشکک وجود بنا بر بعضی از اقوال شدیم و استقلال در مراتب شدیم و مسئلهٔ تجرد در وجود و اطلاق در وجود و عدم حدّ وجود، این سه مسئله ما را مجبور و ملزم می‌کند که مسئلهٔ کشف تفصیلی را در عین وحدت و در عین صرافت وجود در اینجا قائل باشیم و الاّ اطلاق و وحدت در اینجا از بین می‌رود.

تعبیر صدرالمتألهین از وحدت وجود و موجود

و این همان معنایی است که گاه‌گاهی مرحوم صدرالمتألّهین از آن به نظر متعالیهٔ صوفیه تعبیر می‌کند[1] (بعضی از عرفای صوفیه) ؛ این نکته است که وحدت وجود و موجود در اینجا هست و کثرت موجود در عین وحدت وجود در اینجا هست. البته

---

[1] الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۷۳.

عکسش بطلان است که کثرت وجود در وحدت وجود باشد.

اطلاق قدرت و مشیت در همهٔ مراتب وجود

بناءً علیٰ هذا مقام بروز و ظهور صفات حق، لازمهٔ مقام صفات اصلیه و صفات ذاتیه حق است. اگر علم بخواهد به مرحلهٔ بروز و ظهور درآید، باید در قالب اختیار و در قالب علوم تعیّنی ظهور و بروز پیدا کند. اگر قدرت حق بخواهد در مقام بروز و ظهور درآید، باید این قدرت حق در مقام اختیار و تعیّن احدالطرفین دربیاید و الاّ قدرت حق که بروز و ظهور پیدا نکرده است.

وقتی که ما می‌گوییم: «قدرت حق قدرت واحد است»؛ یعنی هم در نزولش واحد و مستقل و متفرد است و هم در تعیّن خارجی متفرد است و هم در ایجاد صفت اختیار متفرد است و هم در تعیین احدالطرفین متفرد است و هم در ظهور فعلی و خارجی در عالم اعیان متفرد است؛ این آن‌وقت می‌شود قدرت واحده و قدرت اطلاقی.

محدودشدن قدرت با فرض واگذاری فعل به

شما هرکدام از اینها را مقیّد کنید و به عبارت دیگر حدّی برای او ایجاد کنید، قدرت پروردگار در قالب اختیار در نفس مکلف می‌آید و در آنجا توقف می‌کند و این قدرت به مکلف واگذار می‌شود و وقتی که واگذار شد، او این عمل را با اختیار انجام می‌دهد. ما این قدرت را حد زدیم، دیگر قدرت را از اطلاق انداختیم.

قدرت مطلقه آن قدرتی است که از مقام نزول تا مقام اعیان خارجی، قدرتِ مطلقه باشد. ارادهٔ مطلقهٔ حق آن اراده‌ای است که از مقام نزول تا اعیان خارجی که آخرین مرتبهٔ تکوّن و تطوّر وجود است، ارادهٔ واحده باشد. هرجا شما جلوی این اراده را گرفتید [مثلاً گفتید که]: «این اراده پایین می‌آید به جبرئیل و میکائیل و عالم مثال می‌رسد، به مثال که رسید، دیگر این اراده واگذار به صور می‌شود، دیگر صور هستند که خود حرکت می‌کنند، صور هستند که خود موجب معلول می‌شوند، صور هستند که در آنجا جنبهٔ علّیت بالاستقلال پیدا می‌کنند»، دیگر قضیه تمام شد.

نقد استقلال عالم ماده از ارادهٔ خدا

اگر از مثال گذشتید و به عالم ماده یعنی به عالم کون و فساد رسیدید، در عالم مثال قائل به اراده و مشیّت حق بودید؛ اما به اینجا که رسیدید، ماده را جدا کردید. ماده که از أضعف العوالم است، دیگر چطور جدا می‌شود؟! اگر می‌خواستیم جدا کنیم، آن بالابالاها را جدا می‌کردیم، این ماده که خودش معلول صرف و ضعیف و از همه ضعیف‌تر است دیگر نمی‌شود جنبهٔ استقلال پیدا بکند. اگر هم حساب، حساب استقلال است آن بالابالاها هنوز به جبرئیل و اینها نرسیده باید قضیه را مستقل کنیم.

مثال هواپیما و استناد حرکت به علت

من‌باب‌مثال شما یک هواپیما و یک طائرهٔ خیلی عظیم را در نظر بگیرید که موتورهای این هواپیما این را حرکت می‌دهد. ما یک‌وقتی قائل به این هستیم که تمام این حرکت‌هایی که در اینجا هست، همه معلول آن قوهٔ دخانیه‌ای است از آن تعبیر به بنزین می‌کنیم، بنزین است که این هواپیما و اینها را حرکت می‌دهد و به پرواز و طیران درمی‌آورد.

حالا اگر کسی بگوید: «نه آقاجان، اصلاً بنزین حرکت نمی‌دهد؛ بلکه این چرخ که الآن زیر هواپیما هست، طیاره را حرکت می‌دهد.» این چرخ که اصلاً قدرت ندارد تا اینکه حرکت بدهد!

اگر شما می‌خواهید استناد حرکت را به عضو و جزئی از اجزاء این هواپیما و طائره بدهید، باید مستند به موتور کنید، حداقل بگویید که: «موتور هواپیما و موتور این طیاره موجب حرکت است.» حالا شما از بنزین صرف‌نظر کردید، از بنزین تنازل کردید؛ ولی حداقل از موتور نباید پایین‌تر بیایید و بگویید که: «علت اصلی برای حرکت هواپیما این چرخی است که دارد الآن حرکت می‌کند.» این حلقه که موجب حرکت نیست؛ بلکه موتور است؛ تازه اگر بخواهید صحیح و صدق صحبت کنید، باید مستند به بنزین کنید.

اشکال تقدم اختیار بنده بر مشیت خدا

این اراده و مشیّت حق که دارد نزول می‌کند چطور ممکن است که تا عالم ماده، اراده و فعل حق باشد و همین‌که به عالم ماده رسید دیگر فعل حق جدا شود؟! دیگر فعل مستند به مکلف شود، این

قدرت به مکلف تفویض شود! خداوند متعال دیگر در این فعل اختیاری ندارد، در تعیین احدالطرفین اراده‌ای ندارد!

اگر از خدا سؤال کنیم: «در عالم کون و فساد تو چه اختیار کردی؟!» می‌گوید: «من اختیار ندارم! من اختیار می‌کنم آنچه عبد من اختیار کند. آنچه را عبد من اختیار کند، من او را اختیار می‌کنم.» پس اختیار عبد مقدّم بر اختیار و اراده و مشیّت پروردگار است و هذا کفرٌ و إضلالٌ و شرکٌ بیّن!

پس بناءً علیٰ هذا این اراده و اختیار در همهٔ مراتب وجودی به اطلاق خود و به وحدانیت خود و به تفرّد خود باقی می‌ماند تا اینکه به عالم اعیان و به عالم خارج برسد. این از نقطه‌نظر برهان و استدلال عقلی است.

تفسیر آیهٔ مشیت و تقدم ارادهٔ الهی

به روایات و آیات و اینها اصلاً کاری نداریم. ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾[1]. مشیّت ما

---

[1] ۱ سوره انسان (۷۶)، آیه ۳۰. الله شناسی، ج ۱، ص ۲۸۹:
«و شما اراده نمی‌کنید مگر آنکه خداوند اراده می‌کند!»

رتبتاً و طبعاً متأخّر است، تأخّر طبعی دارد به ملاحظهٔ مقام مُظهریت و مَظهریت، به ملاحظهٔ مقام مُظهر و ظاهر، از مشیّت خدا تأخّر طبعی دارد. ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾؛ یعنی مشیّت قاهرهٔ حق بر مشیّت ما مقدّم است. این در مقام علیت است.

علم حضوری به اختیار و معنای امر بین الامرین

این از نقطه‌نظر استناد افعال به اوست؛ اما همان‌طوری‌که در ابتدا عرض شد ما این اختیار را مستند به ذات خود می‌بینیم و احساس می‌کنیم و این احساس را نمی‌توانیم انکار کنیم؛ همان‌طوری‌که این الوان را در مقابل خود احساس می‌کنیم و نمی‌توانیم انکار کنیم. آیا می‌توانیم بگوییم که مشاهدهٔ این الوان تخیل و اوهام است؟! آیا می‌توانیم بگوییم که مشاهده این اشجار تخیل و اوهام است؟! آیا می‌توانیم بگوییم که مشاهدهٔ خود و ذات خود و جسمیت خود، تخیلات است؟! نمی‌توانیم. همین‌طور مشاهدهٔ این مطلب و ادراک وجدانی این مطلب که ما دارای اختیار و واجد اختیار هستیم، قابل

انکار نیست و این اختیار را مستند به ذات خود می‌دانیم. پس در استناد این اختیار به ذات خود هیچ شک نداریم.

ادراک بی‌واسطهٔ اختیار در نفس

بله، همان‌طوری‌که وجود خود را به علم حضوری ادراک می‌کنیم، همین‌طور صفات مستند به ذات را به علم حضوری ادراک می‌کنیم. یکی از آن صفات، اختیار است. همین‌که شما احدالطرفین را اختیار می‌کنید به‌خاطر علم حضوری است؛ نه اینکه شما اوّل فکر کردید که: «آیا من در انتخاب اختیار دارم یا ندارم؟!» مراجعه به نفس می‌کنید، می‌بینید در انتخاب اختیار دارید؛ [این‌طور نیست که] وقتی اکتساباً و تحصیلاً وجدان اختیار کردید، آن موقع تازه تعیین می‌کنید که پس من این را اختیار کردم! نه آقاجان، دیوانه هم چنین کاری نمی‌کند!

اینکه الآن شما اوّلاً‌بلااوّل در مقام تخییر برمی‌آیید و تعیین احدالطرفین می‌کنید، چون در ذات خود به علم حضوری می‌بینید؛ چون در علم حضوری ذات است که این مسئله که مسئلهٔ اختیار

است و انتخاب اشیاء مستند به ذات است، بعد در مقام فکر این اختیار را مستند به او می‌بینید.

اختیار انسان به‌عنوان ظهور اختیار کلی

یعنی آن اختیاری که الآن در نفس شما هست همان جنبهٔ بروز و ظهور اختیار کلی است. بزنگاه ما اینجاست! یعنی تمام مسائل أمر بین الأمرین باید در اینجا لحاظ شود.

تفاوت آگاهی معصوم و مکلف از مشیت خدا

اینکه الآن ما در خود اختیار می‌بینیم، باید متوجه این نکته هم باشیم که این حالت ما مقام بروز و ظهور آن امر کلی است. تا اینجا حرف نداریم. اینجا یک مسئله پیدا می‌شود. در اینجا ما دو حالت داریم:

حالت اوّل: می‌دانیم آن امر کلی بر چه جهت تعلّق گرفته است، این مقام، مقام عصمت است، مقام معصوم است، مقام ائمه علیهم‌السّلام است و مقام آن اولیائی که به آن مشیّت کلی حق رسیدند.

حالت دوم: نمی‌دانیم آن اراده و مشیّت کلی به کدام‌یک از احدالطرفین تعلّق گرفته است که ما هستیم. این می‌شود مقام تکلیف. البته در صورت اوّل هم تکلیف هست، نه‌اینکه نیست؛ منتها تکلیف

هست با توجه به احدالطرفین؛ ولی در اینجا تکلیف هست بدون توجه به احدالطرفین. نمی‌دانیم که آن اراده و مشیّت حق به کدام است.

مقدمات حکم عقل در مقام تکلیف

در اینجا مقام تکلیف چه اقتضا می‌کند؟! مقام تکلیف نسبت به ما اقتضا می‌کند که چون ما این اختیار را به خود نسبت می‌دهیم و وجداناً در خود می‌یابیم، آنچه مرضیّ مولاست را انجام بدهیم؛ یعنی الآن در اینجا برای ما این هست که مرضیّ و خواست و ارادهٔ مولا را نمی‌دانیم. در این شکی نداریم. نمی‌دانیم مولا به کدام‌یک از طرفین اراده کرده است، نمی‌دانیم به اتیان صلاة اراده کرده است یا عدم اتیان صلاة، این را نمی‌دانیم. این یک مطلب.

مطلب دوم: اینکه در استناد اختیار به خود هم یقین داریم.

مطلب سوم که مقدّم بر اینها بود و ما مؤخّر ذکر کردیم این است که اختیار خود را اختیار مولا هم می‌دانیم؛ یعنی هرچه را که ما اختیار کردیم، می‌دانیم که آن اختیار، اختیار مولاست، نه از نقطه‌نظر اینکه

اختیار ما مقدّم و علت بر اختیار اوست؛ بلکه از این باب که ما غیر از اختیار مولا چیزی نمی‌توانیم اختیار کنیم. مسئله به‌عکس است.

ترجیح راجح و ضرورت عمل به تکلیف

در اینجا که ما دارای اختیار هستیم و اختیار را مستند به ذات خود می‌دانیم، عقل چه حکم می‌کند؟! آیا عقل حکم می‌کند که احدالطرفین را بلا ترجیح اختیار کنید؟! این حکم عقل چه مرجّحی در اینجا دارد؟! چون عقل در اینجا در مقام ترجیح است. عقل می‌تواند چند طور حکم کند:

اوّل اینکه شما احدالطرفین را بدون ترجیح اختیار کنید، که ترجیح بلامرجح است و عقل هیچ‌وقت حکم به ترجیح بلامرجح نمی‌کند.

دوم اینکه عقل حکم می‌کند عدم اتیان صلاة را مرتکب شوید؛ این ترجیح مرجوح بر راجح می‌شود.

سوم اینکه عقل حکم می‌کند بر تعیین مرضیّ خدا که اتیان صلاة باشد، این ترجیح راجح با مرجّح، یعنی در مقام تکلیف این خودش نفساً راجح بر اوست؛ اما در مقام واقع نمی‌دانیم این راجح است یا آن راجح است. راجح آن است که ارادهٔ او تعلّق

گرفته است و ممکن است که عدم اتیان راجح باشد، ما که از ارادهٔ خدا خبر نداریم؛ اما در مقام تکلیف راجح کدام است؟ اتیان صلاة است. این اتیان صلاة مرجح دارد، مرجح هم حکم عقل به اتیان آن مرضیّ خداست. پس در اینجا در مقام برهان حتی (ما مسئله را برهانی می‌کنیم) اتیان به تکلیف مقتضای حکم عقل است.

مبنای عقاب و تمایز تکلیف از مشیت واقعی

حالا اگر شخصی آمد و این را انجام نداد، حکم عقل را انجام نداد یعنی طرف مرجوح را اختیار کرد یا در جایی که امر دائر بین الامرین است و هردو مثبتین هستند مثل صلاة جمعه و صلاة ظهر، هردو را ترک کرد و توقف کرد (طرف در اینجا مرجوح است) اگر این کار را کرد در اینجا عقابی که می‌شود برای چیست؟! برای اینکه این اختیار را از خود می‌دید و خلاف کرد! اما از نقطه‌نظر واقع، مصلحت بر عدم اتیان تعلّق گرفته است، چون اراده و مشیّت حق عدم اتیان بود.

پس آنچه ما در اینجا داریم دو حکم است: اوّل:

یک حکمی است که مربوط به پروندهٔ خداست که ما به او راه نداریم و کار نداریم، خدا خودش می‌داند که یا اتیان صلاة را از بنده می‌خواهد یا عدم اتیان را می‌خواهد. ما نمی‌دانیم.

دوم: یک حکم هم مربوط به پروندهٔ ما هست که ترجیح راجح بر مرجوح به مقتضای حکم عقل است.

عصمت و اختیار در پرتو علم به مصالح

تلمیذ: پس در این صورت ائمه یا معصومین و اولیاء خدا که می‌دانند مشیّت خدا کدام جهت است، در اینجا دیگر حکم عقل مفقود است یا نیست؟!

استاد: حکم عقل درهرصورت هست؛ فقط فرق بین آنها و ما این است که آنها از باب علم به مصالح، گناه از آنها متمشّی نمی‌شود؛ چون علم به مصالح دارند، نه‌اینکه قدرت ندارند و سلب اختیار و قدرت می‌شود.

حجیت علم به واقعه و خبر صادق

دو مطلب است؛ یک‌وقت خود شما شخصاً یک واقعه‌ای را می‌بینید، در خواب می‌بینید که چنین واقعه‌ای اتفاق افتاده است و برای شما مسلّم می‌شود

که فردا چنین قضیه‌ای اتفاق می‌افتد و شما این کار را انجام می‌دهید و یک‌وقت هم یک صادق مصدَّقی یک مطلبی را برای شما نقل می‌کند. از نقطه‌نظر حجیت هردوی اینها یکی است.

مثال سم و پرهیز اختیاری معصوم از گناه

چه اینکه امام علیه‌السلام واقعه را ببیند و مصلحت خدا را ببیند، خب در این صورت طبیعی است... مثلاً الآن یک کاسهٔ زهر جلوی شما هست آیا برمی‌دارید بخورید؟! سمّ را می‌خورید؟! چه فرقی می‌کند؟! درحالی‌که اختیار بر خوردن و عدم خوردن دارید. امام علیه‌السّلام هم همین‌طور است. امام علیه‌السّلام این گناه را سمّ می‌بیند و هیچ‌وقت هم مرتکب نمی‌شود. ما سمیّت این ذنب را ادراک نکردیم؛ اگر ادراک بکنیم، ما هم مثل امام مرتکب نمی‌شویم. در این مورد از امام سلب اختیار نشده است؛ بلکه اختیار او به‌جای خودش باقی است.

تلمیذ: ـ...

تفاوت نداشتن شهوت با نداشتن قدرت

استاد: آن مسئلهٔ شهوت فرق می‌کند. مسئلهٔ

شهوت علت عدم اتیان نیست؛ بلکه شهوت علت برای تمرّد است نه علت برای عدم اتیان. بحث قدرت با بحث علت تمرد دوتاست. ملائکه شهوت ندارند، نفس ندارند، ما اینها را قبول داریم، میل به زن و این حرف‌ها ندارند که زنا کنند. میل به مال دنیا ندارند که بیایند مال‌اندوزی و دزدی کنند...

تلمیذ: معصیت بر ایشان متمشی نیست.

استاد: چرا متمشی نیست؟!

تلمیذ: چون نفس ندارند، امیال ندارند.

استاد: نفس ندارند؛ اما قدرت بر خلاف دارند یا ندارند؟

تلمیذ: وقتی نفس نداشته باشند، ندارند.

استاد: می‌تواند انجام ندهد.

تلمیذ: نه دیگر.

استاد: نه، صرف عدم اتیان. صرف عدم اتیان می‌تواند یا نمی‌تواند؟! می‌تواند.

تلمیذ: نه دیگر! ﴿وَهُم بِأَمۡرِهِۦ يَعۡمَلُونَ﴾[1] به حکم اینکه موجب عقلانی محض است.

---

[1] ۱ سوره أنبیا (۲۱)، آیه ۲۷. نور ملکوت قرآن، ج ۲، ص ۴۰۶: «و آنها [ملائکه] به امر خدا عمل می‌نمایند.»

استاد: همین دیگر. عقلانی همین است که جنبهٔ مصلحت در آنجا به فعلیت رسیده است؛ ولی قدرت بر فعل...، فرض کنید شخصی اصلاً شهوت هم نداشته باشد، اصلاً شهوت به زن ندارد، اصلاً به‌طورکلی شهوت ندارد، آیا می‌تواند زنا کند؟! توانستن که می‌تواند. شما فرض کنید یک پیرزن صد و شصت و پنج‌ساله پیدا کنید بیاورید که فقط چیز است، آیا اصلاً شما به‌اندازه یک میلیونیم شهوت نسبت به این دارید؟! شهوت ندارید که هیچ؛ بلکه اصلاً نهایت انزجار را هم دارید، نهایت تنفر را هم دارید، ولی درعین‌حال می‌توانید او را نکاح کنید.

فعلیت عقل و معنای امر به فرشتگان

تلمیذ: اصلاً شاید همین حقیقت حق یک معنایی است که این را می‌طلبد که باید در آن اختیار هم باشد.

استاد: بله، اصلاً عقل یعنی همین؛ عقل یعنی جنبهٔ ایجاد یا جنبهٔ ترک هردوی اینها، اختیاراً، این معنایش است. منتها مسئله این است که چون عقل آنها به فعلیت رسیده است، اصلاً معصیت از آنها

متمشی نمی‌شود. معنا این است.

تلمیذ: امر هم دیگر معنا پیدا می‌کند و ما امرهم، امر در جایی است که عقل باشد.

استاد: بله، امر هم هست دیگر.

تلمیذ: یعنی همین که امر هست دلالت بر عقل می‌کند؟

استاد: بله، بله، بله.

اللهم صَلّ عَلیٰ محمدٍ و آل محمد