

هو العليم

بیان حقیقت قضیہ اختیار (۲)

تبیین استحقاق ثواب و عقاب بر مبنای وحدت اختیار

سلسله دروس خارج اصول فقه - فی البداء و الجبر و

الاختیار و القضاء و القدر - جلسه صد و بیست و سوم

استاد

آیت الله حاج سید محمد محسن حسینی طهرانی

قدس الله سرّه

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم

بسم الله الرحمن الرحيم

مرحوم آقا - رضوان الله تعالى عليه - می فرمودند که یک عمویی داشتند که فوت کردند این آخرین عمویشان بود - عموی کوچک ایشان بود - می گفتند که یک ادیبی در مدرسه فیضیه بود که به جامی معروف بود، به او می گفتند: 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 می شود. مرحوم آقا خیلی به ما توصیه می کردند این را حتماً بخوانید یا بحثش کنید.

این ملا جامی خیلی عصبانی بود، به حدی که کتک می زد، ضرب و شتم، فحش و اینها که إلی ماشاءالله! تا از کسی عصبانی می شد فحش

می داد، هیچ کس روی این حساب پیش او درس نمی خواند! یعنی همان روز اوّل و دوم قضیه تمام می شد! یعنی درس به خاطر همان فحش و ناسزا و ضرب تعطیل می شد! می گفتند: عمویشان آسید محمد تقی می گفت که ما یک جامی پیش او خواندیم. می گفت: روز اوّل نزد این رفتیم و گفتیم: آقا یک جامی می خواهیم. گفت: برو به دردت نمی خورد. گفتیم: آقا ما از شما خواهش می کنیم، به هر حال سید هم بودیم، می گفت: قبول کرد. می گفت: روز اوّل کمی مسئله به مسالمت گذشت خیلی حرفی پیش نیامد. روز دوم ما اشکال کردیم یک دفعه گفت: مرتیکه بی شعور مگر به تو نگفتم که نمی فهمی و به دردت نمی خورد؟! گفت که ما گفتیم که آقا بی شعور و این حرف ها مشکل را حل نمی کند، گفت: حل نمی کند؟! غلط کردی، کتاب را برداشت و از طبقه دوم در حیاط پرت کرد. می گفت: ما رفتیم پایین دیدیم این کتاب در باغچه افتاده و گلی هم شده بود، می گفت: 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 بنده 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.

بسم الله الرحمن الرحيم

در مسئله جبر و اختیار عرض شد که از نظر
برهان مطلب به مسئله وحدت افعالی و بالتبع
وحدت اراده و وحدت اختیار منجر می شود. حالا
بحث روایات و آیات و اینها بماند که همه مؤید این
مطلب هستند.

بررسی مسئله ثواب و عقاب، بعث رسل و

انزال کتب در مبحث جبر و اختیار

نکته ای که در اینجا به نظر می رسد و تمام کسانی
که در این مسئله بحث کردند به این نکته اشاره
می کنند، این است که پس مسئله عقاب چه
می شود؟! مسئله ثواب چه می شود؟! مسئله بعث
رسل و انزال کتب چه می شود؟! به عبارت دیگر
مسئله تکلیف چه می شود؟!

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؟! کدام یک 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 **مِنْ اوّل الأمر** باید سراغ نقض‌ها رفت و خلف‌ها را در اینجا دید؟! کدام یک از این دو است؟! 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 وهله 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 به دنبال توجیه و به دنبال دلیل و به دنبال راه و مطلب دیگری باید برود؟! اگر قابل توجیه است که توجیه کند، اگر قابل توجیه نیست، خب مطلب قابل توجیه نیست. در وهله اوّل در انتساب این فرزند باید

به دنبال ادله مثبت به باشیم، وقتی که ادله مثبت کافی بر انتساب بود آن موقع باید به سراغ احوال شخصیه برویم این یک مطلب است.

ساقط نشدن برهان از حجیت با دلیل نقضی

حالا در این مسائل و در این مقامات مطلبی را که مطرح می کنند این است که پس بهشت و جهنم چه می شود؟! این دلیل، دلیل بسیار سست است و نقض بسیار نقض سست است؛ چون در وهله اول آنچه که ما در مقامش هستیم ادله مثبت است؛ یعنی ما در مقام اثبات در وهله اول به دنبال اصل ذات و اصل خود وجود و اصل اثبات صفات و اصل اثبات استناد باید برویم، آن وقت بعد در مقام توجیه باید سراغ ادله خلفیه و ادله متناقضه و توجیه آنها بگردیم. هیچ وقت با یک دلیل نقضی نمی شود برهان را از حجیت ساقط کرد مگر اینکه در خود برهان ما دچار تردید باشیم. برهان بر پایه یقینیات و بر پایه علمیات است. وقتی که ما از نقطه نظر ذات، خود ذات و صفات و افعال ذات را برهاناً و با دلیل، مرتبط به مبدأ اعلی و علة العلل کردیم و اثبات اختیار واحد را برهاناً نمودیم دیگر به برهان، نقض وارد نمی شود که پس بهشت و

جهنم برای چیست؟! پس برای بهشت، جهنم، ثواب، عقاب، بعث رسل، انزال کتب و تکالیف باید به دنبال توجیه در اینجا باشیم. اینکه این مسئله باطل است چون بعثت انبیاء لغو می شود این ادله، ادله عامیانه است. اینکه من باب مثال وحدت افعالی و صفاتی و وحدت ذاتی باید مورد خدشه قرار بگیرد چون کار لغو است، این دلیل، دلیل عامیانه است. وقتی که یک مسئله ای اثبات شد دیگر ادله عامیانه و عوام پسند نمی تواند این را باطل کند. مثل همان اشکالی که می گیرند - مرحوم علامه طباطبایی بر مرحوم علامه مجلسی گرفتند - که اگر ما این روایات را قبول کنیم موقعیت و شخصیت علامه مجلسی به خطر می افتد. به جهنم که به خطر می افتد، به خطر می افتد که به خطر بیفتند. جواب ایشان این است که آیا شخصیت امام صادق علیه السلام به خطر بیفتد مهم تر است یا شخصیت و علمیت علامه مجلسی؟! صد هزاران علامه مجلسی فدای یک طویله امام صادق هم نمی شوند! اینکه خطر می افتد چیست؟! امام صادق باید اثبات بشود، علامه

مجلسی کیست؟! امام صادق برای ما مقدس است و امام صادق طاهر و مطهر از هر رجسی است. علامه مجلسی و صد هزاران برابر او باید بیایند و در این آستان سر به خاک بسایند!

بنابراین آنچه که در اینجا مهم است این است که آیا این روایت از امام صادق علیه السلام 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 ادله عقلیه برابری می کند مقام اثباتی یک قاعده و مقام اثباتی یک دلیل علمی و مقام اثباتی یک بابی از معارف در آنجا متحقق بشود.

این درست مثل همین ها می ماند که اگر فرض کنید که ... و جوابی که به اینها باید داد این است که اگر این اشکالاتی که شما می کنید را فرض کنید که شخص غیر مسلمان بکند، به او چه جواب می دهید؟! آیا به او می گوید که چون مسلمان نیستی اصلاً نباید حرف بزنی؟! یا اینکه نه، وقتی اشکال، اشکال است باید علماً و منطقاً از عهده آن برآمد و انسان نباید به دنبال موقعیت فعلی باشد. اگر یک شخص غیر مسلمان که اصلاً معتقد به قرآن نیست و

معتقد به رسالت خاتم الأنبياء نیست و معتقد به امامت ائمه اثنی عشر نیست، ولی صرفاً خداوند را قبول دارد و اوصاف ذاتیه 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 می نماید، چگونه به چنین شخصی می توانیم جواب بدهیم و آیا با بعث رسل، با مسئله عقاب و ثواب، با مسئله قیامت و جنت و نار می توان جواب این شخص را داد؟! آیا از عهده جواب چنین فردی می توانیم بر بیاییم؟! این با ادله عقلیه اثبات وحدت وجود را کرده است آن وقت شما رد مسئله را با جهنم و جنت و نار می کنید و جوابش را می دهید، او اصلاً نار را قبول ندارد. جنت و نار از کجا ثابت می شود؟! از دلیل و از قرآن ثابت می شود. اگر من باب مثال ما ادله نقلیه بر وجود جنت و نار نداشتیم آیا با ادله عقلیه به این کیفیت و به این خصوصیت می توانیم اثبات جنت و نار کنیم؟! نمی توانیم، اثبات نمی شود.

تقدم مقام عقل بر مقام نقل

بنابراین مقام عقل و استدلال و برهان مقدّم بر مقام نقل است و خود مقام برهان از نقطه نظر اثبات معاد و از نقطه نظر 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 نقطه نظر ثبوتی آن مسائل مقدّم است و از نقطه نظر اثباتی باز آنها مقدّم هستند.

شما در مقام تقدّم و تأخّر در استدلال آیا **مِنْ أَوَّلِ**

الأمر سراغ مسائل معاد و جنت و نار می روید یا اوّل سراغ خدا و مسائل صفات سلبيه و ثبوتیه او می روید؟! کدام را مقدّم می کنید؟! آیا در مقام استدلال بحث از وحدت و اصالت وجود می کنید یا بحث از عوارض و آثار وجود می کنید؟! اوّل کدام است؟! در مقام استدلال و اثبات تعین، اوّل صحبت از معاد و بازگشت و رجوع این ذوات به مبدأ خود می کنید یا اوّل بحث از استناد خود ذوات و آثار خود ذوات به مبدأ اعلیٰ می کنید؟! کدام یک از اینها مقدّم است؟! از نظر رتبه هر کدام از دیگری متأخّر است و

هر کدام از اینها بالعلیه متقدّم بر دیگری است ثبوتاً و اثباتاً؛ به عبارت دیگر واسطه در اثبات باید برهاناً بر خود مثبت له مقدّم باشد؛ بر خود آن قضیه‌ای که در مقام اثبات آن هستیم و به عبارت دیگر در آن امر مجهول و نتیجه مجهوله که آن نتیجه مجهوله تصدیق مکتسب ما و تصدیق نظری ما بر اثبات یا تصوّر نظری ما بر یک مطلب است.

تقدّم اثبات «وحدت اختیار» در مبحث جبر و

اختیار

بناءً علی‌هذا آنچه که در مسئله جبر و اختیار مطرح است این است که ما باید اولاً بلاوّل در مقام اثبات این مسئله باشیم که آیا ما می‌توانیم وحدت اختیار را اثبات بکنیم یا نمی‌توانیم؟! این یک مسئله است، به قیامت چه کار داریم؟! به معاد چه کار داریم؟! هنوز نوبت به بعث رسل و انزال کتب نرسیده است. ما در وهله اوّل بنا بر قواعد حکمیه و عقلیه یک امر وحدانی که عبارت از وحدت اختیار در عالم وجود است نمی‌بینیم. یک اراده 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 آن وقت باید سراغ مسائل معاد بیایم که معاد چه می‌شود؟! جنت و نار چه می‌شود؟! انزال کتب و انبعاث رسل چه می‌شود؟! تکالیف چه می‌شوند؟! مسئله جهل و جاهل چه می‌شود؟! جاهل مرکب چطور است؟! عامد چطور؟! عاصی چطور؟! و امثال ذلک. اینها همه در مقام متأخر از اثبات این مسائل وحدت صفاتی و وحدت افعالی است.

بناءً علی هذا از این نقطه نظر که مسئله تمام است؛ یعنی مکلف و شخص مختار، در مقام اختیار یک امر را مستند به خود می‌بیند مستند به ذات می‌بیند. همان طوری که صفاتی که در وجود مکلف هست و در وجود شخص عاقل هست - حالا آن دیوانه از خودش اختیاری ندارد - و همان طوری که شخص مکلف صفاتی را مستند به ذات می‌داند، مثلاً شخص مکلف دارای قوه غضبیه است، این قوه غضبیه را مستند به ذات می‌داند، شخص مکلف دارای قوه شهویه است، این را مستند به ذات می‌داند، دارای قوه رحمت و عطف است و این را مستند به ذات

خود می‌داند، دارای قوهٔ مفکره است و این را مستند به ذات می‌داند و به واسطهٔ این قوا، بر دیگران می‌بالد و افتخار می‌کند، و به واسطهٔ این قوا، ذات خود را اعلیٰ و ارفع از دیگران احساس می‌کند، تمام اینها صفاتی است که این صفات را مستند به خود می‌داند. درست شد؟! مستند به خود است؛ 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 را مستند به صفت واحده می‌داند، مثلاً علمی را که مستند به خود می‌داند را مستند به علم کلی می‌بینند، 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 می‌بینند، ذات را مظهر برای این صفات می‌بینند نه منشأ برای...

صفت غضب و رحمت و عطوفت صفات مختلفهٔ واحده حق است؛ این صفات را که مستند به

ذات می بیند ذات را مظهر و آلت می بیند، مبدأ مستقل و علت مستقله و منشأ بالاستقلال در قبال منشائیت حق و در قبال مبدائیّت حق نمی بیند؛ یعنی در مقام استدلال با برهان این طور مشاهده می کند، همین طور خود ذات را متدلّی به آن ذات واحد می بیند، صفات را متدلّی به ذات و ذات را متدلّی به آن ذات واحد می بیند.

اختیار و اراده حق، تنها اختیار موجود در

عالم

پس ذات مستقل که دارای این صفات است در قبال ذات حق مشاهده نمی کند و فکر نمی کند و ذات خود را مستند به ذات او می بیند، بالتبع صفات خود را مستند به صفات او می بیند، یکی از آن صفات هم اختیار است. اختیار یک صفتی است که متکلم این اختیار را از ذات خود می بیند، در این شکی نیست. الآن که من می توانم این لیوان را بردارم و برندارم این اختیار را در ذات خودم می بینم؛ متنها با تفکر و با برهان عقلی و با ادلّه عقلیه، این صفت اختیار را صفت اختیار حق می بینم؛ یعنی یک اختیار در عالم بیشتر نیست و آن اختیار و اراده حق است؛ خداوند

متعال صفات متعددی دارد؛ صفت علم دارد صفت قدرت دارد صفت رحمت دارد عطوفت و رازقیت و خالقیت دارد و امثال ذلک، یکی هم صفت اراده و مشیّت است. اراده و مشیّت یعنی مُبْرِز 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؟!

نکته‌ای درباره صفات علم و قدرت و

حیات در خداوند متعال

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

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 به عنوان 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. 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 تعینات 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 تعینات بروز و ظهور پیدا کند و متصف به اوصاف بشود؟! معنا ندارد. 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 اصلاّب او هست، در رحم مادر هست، چرا پیدا بکند؟! مقام بروز و ظهور است که صدق تعنون ذات را به عنوان 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.

نکته‌ای در باب وحدت وجود و موجود

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. این طور نیست مانند ما، که تمام این تعینات به نحو اجمال در ذات حق منطوی باشند. لازمه توجیه وحدت وجود اثبات تفصیلی وجود در همه مرأی و تعینات 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 مسئله تجرد در وجود و اطلاق در وجود و عدم حدّ

وجود، این سه مسئله ما را مجبور و ملزم می‌کند که مسئله کشف تفصیلی را در عین وحدت و در عین صرافت وجود در اینجا قائل باشیم و الاً اطلاق و وحدت در اینجا از بین می‌رود. و این همان معنایی است که گاه‌گاهی مرحوم صدرالمتألهین از آن به نظر متعالیه صوفیه تعبیر می‌کند،^۱ - 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 عکسش بطلان است که کثرت وجود در وحدت وجود باشد. بناءً علی‌هذا 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 تعینی ظهور و بروز پیدا کند. اگر قدرت حق بخواهد در مقام بروز و ظهور درآید باید این قدرت حق در مقام اختیار و تعین احدالطرفین دریابد و الاً قدرت حق که بروز و ظهور پیدا نکرده است. وقتی که ما می‌گوییم: قدرت حق قدرت

^۱ . الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۷۳.

واحد است؛ یعنی هم در نزولش واحد و مستقل و متفرد است و هم در تعین 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 می شود قدرت واحده و قدرت اطلاق. شما هرکدام از اینها را مقید کنید و به عبارت دیگر حدی برای او ایجاد کنید، قدرت پروردگار در قالب اختیار در نفس مکلف می آید و در آنجا توقف می کند و این قدرت به مکلف واگذار می شود و وقتی که واگذار شد او این عمل را با اختیار انجام می دهد. 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، قدرت مطلقه باشد. اراده مطلقه حق آن اراده ای است که از مقام نزول تا اعیان خارجی که آخرین مرتبه تکوّن و تطوّر وجود است، اراده واحده باشد. هر جا شما جلوی این اراده را گرفتید [مثلاً گفتید که] این اراده پایین می آید به جبرئیل و میکائیل و عالم مثال می رسد، به مثال که رسید دیگر این اراده واگذار به صور می شود، دیگر

صور هستند که خود حرکت می کنند، صور هستند که خود موجب معلول می شوند، صور هستند که در آنجا جنبه علیّت بالاستقلال پیدا می کنند، دیگر قضیه تمام شد. 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 می شود؟! اگر می خواستیم جدا کنیم آن بالابالاها را جدا می کردیم، این ماده که خودش معلول صرف و ضعیف و از همه ضعیف تر است دیگر نمی شود جنبه استقلال پیدا بکند اگر هم حساب، حساب استقلال است آن بالابالاها هنوز به جبرئیل و اینها نرسیده باید قضیه را مستقل کنیم.

من باب مثال شما یک هواپیما و یک طائره خیلی عظیم را در نظر بگیرید که موتورهای این هواپیما این را حرکت می دهد ما یک وقتی قائل به این هستیم که تمام این حرکت هایی که در اینجا هست، همه معلول آن قوه دخانیه ای است از آن تعبیر به بنزین می کنیم، بنزین است که این هواپیما و اینها را حرکت می دهد

و به پرواز و طیران در می‌آورد. حالا اگر کسی بگوید: نه آقا جان 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 طائر 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 چرخ 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. این اراده و مشیت 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 را که 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 **هَذَا كَفْرٌ وَ إِضْلَالٌ وَ شَرَكٌ بَيْنَ** پس بناءً علیٰ هذا این اراده و اختیار در همه 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 نقطه نظر برهان و استدلال عقلی است.

به روایات و آیات و اینها اصلاً کاری نداریم. ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ مشیّت ما رتبتاً و طبعاً متأخّر است، تأخّر طبعی دارد به ملاحظه مقام مُظْهِریت و مُظْهِریت، به ملاحظه مقام مُظْهِر و ظاهر، از مشیّت خدا تأخّر طبعی دارد ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ یعنی مشیّت قاهره حق بر مشیّت ما مقدّم است. این در مقام علیت است.

ادراک وجدانی انسان نسبت به استناد

اختیار به خود

این از نقطه نظر استناد افعال به او است؛ اما همان طوری که در ابتدا عرض شد ما این اختیار را مستند به ذات خود می بینیم و احساس می کنیم و این احساس را نمی توانیم انکار کنیم؛ همان طوری که این الوان را در مقابل خود احساس می کنیم و نمی توانیم انکار کنیم، آیا می توانیم بگوییم که مشاهده این الوان تخیل و اوهام است؟! آیا می توانیم بگوییم که مشاهده این اشجار تخیل و اوهام است؟! آیا می توانیم بگوییم که مشاهده خود و ذات خود و جسمیت خود، تخیلات است؟! نمی توانیم. همین طور مشاهده 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 می دانیم. پس در استناد این اختیار به ذات خود هیچ شک نداریم.

درک صفت اختیار با علم حضوری

بله، همان طوری که وجود خود را به علم حضوری ادراک می کنیم، همین طور صفات مستند به ذات را به علم حضوری ادراک می کنیم. یکی از آن

صفات، اختیار است، همین که شما احدالطرفین را
اختیار می کنید به خاطر علم حضوری است؛ نه اینکه
شما اوّل فکر کردید که آیا من در انتخاب اختیار دارم
یا ندارم؟! مراجعه به نفس می کنید می بیند در انتخاب
اختیار دارید؛ [این طور نیست که] وقتی اکتساباً و
تحصیلاً وجدان اختیار کردید، آن موقع تازه تعیین
می کنید که پس من این را اختیار کردم! نه آقا جان
دیوانه هم چنین کاری نمی کند! اینکه الآن شما
اولاً بلاوّل در مقام تخییر برمی آید و تعیین
احدالطرفین می کنید، چون در ذات خود به علم
حضوری می بینید؛ چون در علم حضوری ذات است
که این مسئله که مسئله اختیار است و انتخاب اشیاء
مستند به ذات است، بعد در مقام فکر این اختیار را
مستند به او می بینید. یعنی آن اختیاری که الآن در
نفس شما هست همان جنبه بروز و ظهور اختیار کلی
است، بزنگاه ما اینجا است! یعنی تمام مسائل **امر**
بین الأمرین باید در اینجا لحاظ شود.

تبیین استحقاق عقاب بر مبنای وحدت

اختیار

اینکه الآن ما در خود اختیار می بینیم 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 علیهم السّلام است و مقام آن اولیائی که به آن مشیّت کلی حق رسیدند.

حالت دوم: نمی‌دانیم آن اراده و مشیّت کلی به کدام یک از احدالطرفین تعلّق گرفته است که ما هستیم. این می‌شود مقام تکلیف.

البته در صورت اوّل هم تکلیف هست، نه اینکه 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. در اینجا مقام تکلیف چه اقتضاء می‌کند؟! مقام تکلیف نسبت به ما اقتضاء می‌کند که چون ما این اختیار را به خود نسبت می‌دهیم و وجداناً در خود می‌یابیم، آنچه که مرضیّ مولا است را انجام بدهیم، یعنی الآن در اینجا برای ما این هست که مرضیّ و خواست و اراده مولا را نمی‌دانیم. در

این شکی نداریم. نمی‌دانیم مولا به کدام یک 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 مولا است، نه از نقطه نظر اینکه اختیار ما مقدّم و علت بر اختیار او است؛ بلکه از این باب که ما غیر از اختیار مولا چیزی نمی‌توانیم اختیار کنیم. مسئله به عکس است.

در اینجا که ما دارای اختیار هستیم و اختیار را مستند به ذات خود می‌دانیم عقل چه حکم می‌کند؟! آیا عقل حکم می‌کند که احد الطرفین 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 احداً الطرفین را بدون ترجیح اختیار کنید، که ترجیح بلامرجح است و عقل هیچ وقت حکم به ترجیح بلامرجح نمی کند.

دوم اینکه عقل حکم می کند عدم اتیان صلاة را مرتکب شوید، این ترجیح مرجوح بر راجح می شود.

سوم اینکه عقل حکم می کند بر تعیین مرضیّ خدا که اتیان صلاة باشد، این ترجیح راجح با مرجّح، یعنی در مقام تکلیف این خودش نفساً راجح بر او است؛ اما در مقام واقع نمی دانیم این راجح است یا آن راجح است. راجح آن است که اراده او تعلّق گرفته است و ممکن است که عدم اتیان راجح باشد، ما که از اراده 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 خدا است.

پس در اینجا در مقام برهان حتی - ما مسئله را برهانی می کنیم - اتیان به تکلیف مقتضای حکم عقل است. 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 الأمرین است و هردو

مثبتین هستند مثل صلاة جمعه و صلاة ظهر، هر دو را ترک کرد و توقف کرد - طرف در اینجا مرجوح است - اگر این کار را کرد در اینجا عقابی که می شود برای چیست؟! برای اینکه این اختیار را از خود می دید و خلاف کرد! اما از نقطه نظر واقع، مصلحت بر عدم اتیان تعلق گرفته است، چون اراده و مشیّت حق عدم اتیان بود.

پس آنچه که ما در اینجا داریم دو حکم است:
اوّل: یک حکمی است که مربوط به پرونده خدا است که ما به او راه نداریم و کار نداریم، خدا خودش می داند که یا اتیان صلاة را از بنده می خواهد یا عدم اتیان را می خواهد. ما نمی دانیم.

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

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

استاد: حکم عقل در هر صورت 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، نه اینکه قدرت ندارند و سلب اختیار و قدرت
 می‌شود. دو مطلب است؛ یک وقت 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 یک وقت هم یک صادق مصدّق
 یک مطلبی را برای شما نقل می‌کند. از نقطه نظر
 حجیت هردوی اینها یکی است. چه اینکه امام
 علیه السلام واقعه را ببیند و مصلحت خدا را ببیند،
 خب در این صورت طبیعی است ... مثلاً الآن یک
 کاسه زهر جلوی شما هست آیا برمی‌دارید
 بخورید؟! سمّ را می‌خورید؟! چه فرقی می‌کند؟!
 درحالی که اختیار بر خوردن و عدم خوردن دارید.
 امام علیه السلام هم همین طور است امام علیه السلام
 این گناه را سمّ می‌بیند و هیچ وقت هم مرتکب
 نمی‌شود. ما سمّیت 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 به جای خودش باقی است.

تلمیذ: ...

استاد: آن مسئله شهوت فرق می‌کند. مسئله شهوت علت عدم اتیان نیست؛ بلکه شهوت علت برای تمرّد است نه علت برای عدم اتیان. بحث قدرت با بحث علت تمرّد دوتا است. 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 ﴿وَهُمْ بِأَمْرِ رَبِّهِ يَعْزَمُونَ﴾^۱ به حکم اینکه موجب عقلانی محض است.

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 به طور کلی شهوت ندارد، آیا می‌تواند زنا کند؟! توانستن که می‌تواند. شما فرض کنید یک پیرزن صد و شصت و پنج ساله پیدا کنید بیاورید که فقط چیز است آیا اصلاً شما به اندازه یک میلیونیم شهوت نسبت به این دارید؟! شهوت ندارید که هیچ بلکه اصلاً نهایت انزجار را هم دارید، نهایت تنفر را هم دارید، ولی در عین حال می‌توانید او را نکاح کنید.

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 هر دوی اینها، اختیاراً، این

۱. سوره انبیا (۲۱) آیه ۲۷. نور ملکوت قرآن، ج ۲، ص ۴۰۶:

«و آنها [ملائکه] به امر خدا عمل می‌نمایند.»

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 امر هم، 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 صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ