

هو العليم

بررسی اشکال الإضطرار بالإختیار لا ینافی الإختیار
و معنای دقیق روایت «**داخلٌ فی الأشياء لا**

بالممازجة»

سلسله دروس خارج اصول فقه - فی البداء و الجبر و
الاختیار و القضاء و القدر - جلسہ صدوبیست و چہارم

استاد

آیت اللہ حاج سید محمد محسن حسینی طہرانی

قدس اللہ سرّہ

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم

بسم الله الرحمن الرحيم

تقریر اشکال الإختیار بالإضطرار لا ینافی الإضطرار

یکی از اشکالاتی را که در مبحث مطرح می کنند

مسئله «الإضطرار بالإختیار لا ینافی الإختیار» یا

«الإختیار بالإضطرار لا ینافی الإضطرار» است.

در مورد مسئله اول که «الإضطرار بالإختیار لا

ینافی الإختیار» است مطلب دائر مدار این محور

است که اگر شخصی اختیاراً احدالطرفین برای

تکلیف را برای خود اختیار کرد و بعد مضطر در

احدالطرفین شد - در همان طرفی که اختیار کرد -

این منافاتی با اضطرار ندارد. مثل اینکه خمری را با

خود برای شرب خمر حمل می کند و بعد در یک

مرحله ای قرار می گیرد که شرب خمر برای او

ضرورت دارد، مانند اکل میته که تحت عنوان ثانوی

و احکام ثانویه و تکالیف ثانویه، در اینجا این علاوه

بر اینکه الآن باید این شرب خمر را مرتکب بشود،
درعین حال عقاب مترتب بر شرب خمر است و
همین طور باید به مقتضای این عمل اختیاری حدّ
شرب خمر هم بر او جاری شود. این به خاطر مسئله
الإضطرار بالاختیار لا ینافی الاختیار است و
منافاتی با اختیار ندارد.

همین طور در مسئله عکس **الإختیار
بالإضطرار لا ینافی الإضطرار** این است که
فرض کنید شخصی را مضطر کنند که اختیاراً
احدالطرفین معصیت را مرتکب شود، مثلاً امر دائر
بین شرب خمر و زنا شود و او احدالطرفین را اختیار
کند. در این صورت در اینجا اگر شرب خمر را هم
اختیار کند منافاتی با اضطرار ندارد؛ چون اصل
تکلیف براساس اضطرار بود، پس نه عقابی در اینجا
متوجه او است و نه حدّی بر او جاری می شود.

در مسئله اختیار و ترتیب ترتّب مشیّت انسان بر
تکالیف اشکالی که کرده اند این است که اختیار انسان
مترتب بر اختیار حضرت حق باشد و اختیار و اراده
حضرت حق است که در این شواکل و در این مظاهر

تجلی پیدا می‌کند، اگر این‌طور باشد این مسئله
الاختیار بالاضطرار در اینجا مطرح می‌شود؛ چون
اختیاری که این شخص کرده است براساس اضطرار
در اختیار بوده است. اضطرار عبارت از اختیار و
ارادهٔ حضرت حق است. بناءً علی هذا اختیاری که
معلول است و مترتب بر اختیار حضرت حق است،
این اختیار اضطرار می‌شود و این اختیار معلول
اضطرار، **لا ینافی الاضطرار**. بنابراین تمام بندگان
و عباد و مکلفین در ترجیح احدالطرفین تکلیف
مضطر هستند و این عین ظلم و عدوان است و منافی
با اصل و تشریع تکلیف است.

پاسخ به اشکال

با توجه به مطالبی که در جلسات قبل راجع به
وحدت اختیار و وحدت ذات و وحدت اراده مطرح
شد، دیگر موقفی برای این اشکال باقی نمی‌ماند و
جواب از این اشکال هم داده می‌شود. به جهت اینکه
این اشکال ناشی می‌شود از اینکه اضطرار موجب
برای اختیار می‌شود. در بحث اضطرار
همان‌طوری که قبلاً معروض شد تعدد طالب و
مطلوب در اینجا هست، تعدد مکلف و مکلف در

اینجا هست، تعدد آمر و مأمور در اینجا هست؛ آمر مأمور را مضطر به یک امری می‌کند یا مکره به یک مطلب و مسئله‌ای می‌کند. در اینجا مسئله از این قرار است که اگر آمر مأموری را مکلف و مأمور کرد و مأمور نتوانست و متمکن از مخالفت نبود، در اینجا مسئله اضطرار پیش می‌آید.

اما در بحث اختیار - در آن بحثی که شد - ما تعدد آمر و مأمور را دیگر نداریم، تعدد ذات و ذات متصف به وصف را که مرید است نداریم و همین‌طور تعداد اوصاف را نداریم. در اینجا ذات، واحد است و آن ذات حق است و آن ذات حق، خود مرید است و متصف به اراده است بنابراین وحدت ذات است و وحدت وصف است. آن وقت دیگر در اینجا بحث اضطرار دیگر نمی‌تواند مطرح باشد؛ چون در اینجا یک اختیار بیشتر نیست و آن یک اختیار، اختیار حضرت حق است و یک اراده بیشتر نیست و آن یک اراده، اراده حضرت حق است و یک ذات بیشتر نیست و آن ذات عبارت از وجود حق است که آن وجود واحد مظاهر مختلفی دارد. پس

مرید واحد است و مراد واحد است و اراده واحد
است مانند اینکه می‌گوییم: علم واحد است و عالم
واحد است و معلوم در اینجا واحد است. در اینجا
هم بحث همین‌طور است. پس این مسئله **الاختیار**
بالاضطرار لا ینافی الاضطرار از ریشه و از اصل
مردود و باطل می‌نماد.

بررسی مسئله مقام استعداد و مشیت الهی

توضیح آیه ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ
اللَّهُ﴾

مطلبی دیگری که در اینجا مطرح شده است مقام،
مقام استعدادات و مقام قوایل است یعنی در آیه
شریفه ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ این آیه
را ناظر به مقام استعداد می‌دانند؛ یعنی استعداد هر
کسی به هر کیفیتی که باشد، اراده و مشیت الهی به
همان استعداد تعلق می‌گیرد.

جواب از این‌هم که خیلی واضح و بدیهی و بین
است به‌اینکه اصل و اساس در وجود و در شوائب
وجود و در وجودات ثوانی و ثوالت، عبارت از همان
مسئله و حقیقت وجود است؛ بنابراین همان‌طور که

ما در اصل وجود قائل به وحدت هستیم در بقاء وجود و در استدامه وجود و آثار و صفات وجود هم قائل به وحدت هستیم و همان‌طور که به اضافه اشراقیه، اصل وجود از ناحیه مفيض الأنوار بر تعینات افاضه می‌شود، همین‌طور به واسطه اضافه اشراقیه، صفات و افعال وجود هم بر عالم تعینات و تکثرات افاضه می‌شود و انفصال بین این دو عین شرک و عین کفر خواهد بود.

بنابراین مشیت، مشیت واحد است و آن آیه ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾، مقام ترتب علی و ترتب طبعی و ترتب طولی را در اینجا می‌رساند و الا انفصالی از اینها معنا ندارد.

دیدگاه بعضی از بزرگان در معنای روایت

«داخل فی الأشياء لا بالمازجة» و نقد آن

مثلاً در آن کلام امیرالمؤمنین علیه‌السلام که

می‌فرماید: **«داخل فی الأشياء لا بالمازجة»**^۱

معنای **«لا بالمازجة»** این نیست که دخول در اشیاء

^۱ سوره انسان (۷۶) آیه ۳۰. الله شناسی، ج ۱، ص ۲۸۹:

«و شما اراده نمی‌کنید مگر آنکه خداوند اراده می‌کند!»

موجب مزج نمی‌شود، این نیست. بعضی‌ها این‌طور
معنا کردند و این اشتباه و خطایی است که از کلمات
بزرگان در خیلی از عبارات به چشم می‌خورد. آن
مسئلهٔ سریان وجود در قوالب امکانیه است که وجود
را که عبارت از ذات حق است، ساری و جاری در
قوالب نمی‌دانند؛ بلکه عنایت و لطف و ظهور او را
در قوالب می‌دانند. به عبارت دیگر استناد وجود به
موجودیت ماهیات، استناد به محمول بالضمیمه
است، این استناد به متعلق به حال موصوف است،
وصف به حال متعلق موصوف است؛ یعنی وجود به
ماهیت زید استناد پیدا نمی‌کند، این وجودی که الآن
زید دارد مستند به زید نیست بلکه این وجود مستند
به حق است و به واقع مجازاً این وجود استناد به زید
داده شده است. از باب حیثیت تعلیلیه این استناد به
زید در اینجا داده شده است. یعنی این وجودی که
الآن آمده و در این ذوات سریان پیدا کرده است در
واقع این وجود حق نیست؛ بلکه آثار وجود حق
است، نه خود وجود حق. ظلال وجود حق است نه
خود وجود حق، لطف و عنایت وجود حق است نه
خود وجود حق.

این معنا کاملاً با توحید ذاتی در تنافی است و با صرافت وجود کاملاً در تنافی است. ذات حق است، نفس ذات حق است که عبارت از وجود است و آن وجود عام، همان وجود زید است، همان وجود عمرو است و همان وجود خالد است.

تلمیذ: پس اینکه معنا می‌کنند ... ظل و ذی ظل همه دیگر ...

استاد: ظل و ذی ظل هم معنایش همین است. ببینید یک وقتی ما ظل را جدا و منفصل از ذی ظل می‌دانیم؛ این همین چیزی است که حکما راجع به این صحبت می‌کنند. یک وقتی ما ظل با ذی ظل را یکی می‌دانیم فقط اختلاف آنها را اختلاف رتبی می‌دانیم؛ این همان بحثی است که ما مطرح می‌کنیم. به عبارت دیگر همان وجود است که دارای مظاهر گوناگون است؛ یعنی وجود حق است که دارای مظاهر گوناگون است؛ نه اینکه وجود حق در مقام ذات باقی می‌ماند و آثار او بروز و ظهور پیدا می‌کند، این عین انفکاک و انفصال بین دو وجود است

تلمیذ: مظاهر، تعبیر به مظاهر هم همین را

می‌رساند؟! بینونیت و جدایی بین ذات است و حقیقت ذات حق ...

استاد: بینونیت چه بینونیتی است؟

تلمیذ: می‌فرمایید این نفس ذات حق است که زید شده.

استاد: بله، بله همین‌طور می‌گوییم.

تلمیذ: می‌شود گفت: تنزل یافته؟!!

تبیین تنزل ذات

استاد: بله، معنای تنزل هم همین است؛ این است که ذات در مرتبه خودش که همان عبارت از آن وجود بحث و بسیط است، مجرد تام دارد. این مجرد تام خالی از هر شکل و عاری از هر تقیدی است، بعد همین ذات که مقید می‌شود این تقید ذات را ما عبارت از تنزل ذات می‌دانیم.

حالا این تقید انواعی دارد؛ تقید تجردی دارد، معنا، مثال، صور برزخی و تقید عالم طبع و مادی دارد، تقیدها مختلف هستند. بنابراین این ذات، خود این قید و خود این شکل - که ما اسمش را ماهیات می‌گذاریم، صرف‌نظر از وجود - اعدام هستند و عالمی ندارند و تقرر و ثبوتی ندارند.

بعد این طرف قضیه بیاییم و وجود را لحاظ کنیم که این وجود مقید شده است، این عبارت از تنزل ذات است. پس این وجودی که الآن ما ملاحظه می‌کنیم این واقعاً وجود است و این وجود، وجود حق است و از جای دیگر نیامده است. این وجود اگر وجود حق است، وجود حق هم که ذات حق است پس ذات حق است که به این صورت درآمده است. ما چه تحاشی داریم و چه تنفری داریم ...

تلمیذ: مراد از آثار همین است.

استاد: نه‌خیر، این که مراد از آثار می‌گیرند معنایش این است که ذات حق و آن وجود معرّی است از اینکه در قالب بیاید.

تلمیذ: یعنی آن کمال مطلق جای خودش هست نه این است که آن کمال مطلق از جای خودش حرکت کرده و آمده به این تنزل پیدا کرده است. این منافات دارد با جمع بین این دوتا.

استاد: ببینید، کمال مطلق که شما می‌گویید: «در جای خودش هست» چه مرتبه‌ای برای کمال مطلق قائل هستید؟! یعنی بالأخره یک مرتبه انفکاک و

انفصالی بین آن کمال مطلق و این ظهور و بروز خارجی قائل هستید؟! اگر بدن شما این بدن و این جسم همین است، پس دست هم داخل در این جسم است، چطور شما این دست را جدای از این جسم می‌دانید؟! دست هم داخل در این جسم است، رِجل و رأس هم داخل در این جسم است، پس این جسم چیست که از یک طرف شما این را در یک مرتبه جدا می‌دانید و ظهور و بروز جسم را به ید، رِجل، رأس، رقبه و امثال ذلک می‌دانید؟! جسم عبارت از همین‌ها است؛ جسم عبارت از رأس، رقبه، عنق، ید، صدر، رِجل و امثال ذلک است، مجموع اینها را جسم می‌گویند. آن وقت این جسمی که مجموع اینها است، یک حقیقتی دارد که آن حقیقت واحده است که به صور مختلف درآمده است، اسم آن حقیقت واحده را ما جسمیت می‌گذاریم و آن عبارت از لحم و عظم و بشره است، این حقیقت جسم است. آن لحم و عظم و بشره در رأس به این کیفیت و صورت است، در رقبه به این کیفیت است، در ید به این کیفیت است و در رِجل به این کیفیت است.

حالا در مقام وجود حضرت حق، آنچه که وجود

حضرت حق است از باب تشبیه - ما تشبیه به
لحمیت می‌کنیم - یعنی تشبیه معقول به محسوس،
همان‌طور که لحمیت یک امر وجدانی است، ولی
صور مختلفی دارد و ما اسم آن صور را تنزل
می‌گذاریم؛ همین‌طور وجود حضرت حق، اصل و
حقیقت همه موجودات است. این اصل و حقیقت
همه موجودات است که به صور مختلف درمی‌آید؛
در یک جا به صورت حیوانیت، در یک جا به صورت
نباتیت، در یک جا به صورت ملکیت، در یک جا
به صورت برزخیه و عالم مثال، متفاوت جلوه
می‌کند. ما اسم این را تنازل می‌گذاریم. غیر از این
هست ما نمی‌دانیم یعنی غیر از این، که یک حقیقت
واحد ظهور مختلفی دارد. ظهور مختلف آن مظهر
را جدای از آن ظهور نمی‌کند، بلکه عین او است
ولکن عین او است به شکل خاصی که متفاوت با
اشکال دیگر است. صحبت این است. حالا این مقام
تنزل این است که - آقایان این‌طور می‌گویند - حق
در یک مرتبه‌ای هست و بین این مرتبه و آن مرتبه
بینونیت ذاتیه وجود دارد و اسم این را مظهر

می‌گذارند، یعنی ظهور او به این است، اما وجودی که در او هست این وجود لا وجود است. ما نمی‌توانیم چنین چیزی تصوّر بکنیم، چطور وجودی که الآن در زید است لا وجود است؟! این معنا ندارد لا وجود باشد. بله، این وجود در زید، داخل در آن وجود بسیط است. ما این را می‌گوییم و این کلام آقایان با این منافات دارد.

چکیده مبناي وحدت اختیار

بنابراین ما در مقام وحدت وجود و وحدت آثار و صفات به این مطلب معتقد هستیم و مبناي ما این مطلب است که همان‌طوری که وجود اشیاء و ذات اشیاء، وجود حق است که متشکل به اشکال و مقید به قیود است، همین‌طور صفات اشیاء و افعال اشیاء، صفات و افعال حضرت حق‌اند که مقید به این قید و متصف به این وصف و متمایز از همدیگر هستند.

یکی از آن صفات هم اختیار و اراده است؛ اختیار و اراده، وصفی است که این وصف، همه اختیارات و اراده‌ها را داخل در آن اراده و مشیت مطلقه حق می‌کند. بینونیت ذاتی بین اختیار انسان و اختیار حق موجب دوئیت است که علاوه بر اینکه برهان بر نفی

این قائم است، موجب شرک هم خواهد شد. تعدد اختیارات و تعدد اراده، اگر چنانچه موجب بینونیت و انفصال با آن اراده و مشیّت مطلقه حق بشود، موجب شرک است و برهاناً محکوم به بطلان خواهد شد.

پس نحوه تکوّن و تشکّل اختیار و اراده در عالم طبع عبارت از نحوه تشکّل اختیار و اراده حق در عالم طبع است و هیچ فرقی در اینجا ندارد بلکه عینیت است. متنها ما به دو نقطه نظر به این اراده و به این اختیار نظر داریم؛ به دو وجه: یک وجه، وجه انتساب این اختیار و اراده به مکلف است که در اینجا این انتساب به ذات که معلول برای ذات است در اینجا ثابت است و هیچ شکی در آن نیست که اختیار منتسب به ذات است و معلول ذات است و منشأ اختیار، ذات است، این در اینجا جای هیچ شکی نیست.

یک جهت این است که همان طور که خود ذات در انتساب به این ماهیت متدلّی به اضافه اشراقیه است و متدلّی به جهت ربطی بین علة العلل و مبدأ

مفیض و ماهیات است، همین طور آثار خود ذات که معلول خود ذات هستند، به اضافه اشراقیه، متدلی به آن اراده واحده هستند. ما دیگر در اینجا نمی‌توانیم ذات را متدلی به مبدأ بدانیم، اینجا باید یک پرده بیندازیم، ذات متدلی به مبدأ است، اما اختیار برای ذات است و به مبدأ کاری ندارد، این هم شرک است و هم باطل است. وقتی که یک ذاتی در وجود و بقاء متکی به آن مبدأ باشد، چطور آثار و افعالش [برای خودش هست؟!] اینکه ترجیح مرجوح بر راجح شد. ما آن ذات را متکی به مبدأ می‌دانیم اما افعال و آن صفات را مربوط به خود و جدای از مبدأ می‌دانیم. اینکه نشد. شما آبی را که در این جوی می‌آید متکی به دریا و بحر می‌دانید، ولی برودت ماء را متکی به بحر نمی‌دانید بلکه برای خود آب می‌دانید! اینکه نشد. میعان و سیلان ماء را متکی به بحر نمی‌دانید، بلکه متکی به خود ماء می‌دانید، این خلاف است. وقتی اصل این ماء متکی به بحر است و منشأ بحر است و معلول از بحر است، سیلان ماء، میعان ماء، برودت و حرارت ماء هم متکی به دریا و بحر است و جدای از او نیست. اگر ماء بحر حار بود ماء این

انهار و انابیپ هم حار خواهد بود، اگر ماء بحر بارد بود ماء این انابیپ هم بارد خواهد بود. همان طور که اصل ماء متکی به بحر است برودت و اوصاف ماء هم متکی به بحر خواهد بود. پس یک حرارت و یک برودت بیشتر نیست.

تلمیذ: این اختیار از کدام یک از این سه صفت علم و حیات و قدرت است؟

استاد: علم و حیات و قدرت منشأ برای اختیار است.

تلمیذ: کدام یکی از این سه صفت منشأ برای اختیار می شود؟

استاد: همان قادر؛ وصف قادر؛ قادر یعنی کیفیت ذات به نحوی که بتواند به هر نحوه ای ظهور پیدا بکند متتها این جهت کیفیت ذات، براساس علم است؛ یعنی این قدرت هم طراز با علم در عالم بروز و ظهور پیدا می کند که نتیجه اش نتیجه اراده است؛ یعنی این اراده علم را به کار می گیرد و در تحت قدرتی که دارد، این علم بروز و ظهور خارجی پیدا می کند. پس قدرت است که از علم به هر نحوی بخواهد استفاده

می‌کند. این مقام، مقام اراده قدرت است.

بناءً علیٰ هذا این مطلب باید در اصل و مسئله

صرافت وجود و وحدت آثار و افعال وجود مورد

بحث قرار بگیرد. لذا مطلبی که قائلین به **الاختیار**

بالإضطرار لا ینافی الإضطرار گفته‌اند در اینجا

مردود است و در اینجا اضطراری وجود ندارد، بلکه

اختیار، اختیار واحد است. منتها این اختیار یک

انتسابی به فاعل دارد و یک انتسابی به جاعل دارد.

در انتساب به فاعل که مکلف است یک صورت دارد

و در انتساب به جاعل صورت دیگری دارد و

من حیث المجموع **لا مؤثر فی الوجود إلا الله** این

ماحصل بحث بود. حالا إن شاء الله جلسه بعد به سراغ

بحث روایات و مطالب دیگر می‌رویم.

تلمیذ: از این دو تا انتساب یکی انتساب حقیقی

است.

استاد: بله عرض کردم که انتساب به ذات،

انتساب حقیقی است و این صحبت إن شاء الله در

بحث فلسفه فردا این بحث وصف به حال متعلق

خواهد آمد که آیا انتساب وجود به زید، وصف به

حال متعلق است یا اینکه مجازاً انتساب به زید داده

می‌شود و وجود در واقع منتسب به مفیض الوجود است؟! آیا واقعاً این‌طور است یا اینکه نه، حقیقتاً و واقعاً این وجود به زید نسبت داده می‌شود؟ این بحث را إن شاء الله در وصف به حال متعلّق می‌گوییم که فرق است بین ابیضیتی که این قرطاس متصف به ابیضیت است و حمل ابیضیت بر قرطاس به لحاظ متعلّق است، چون متعلّق بیاض است؛ پس در واقع اولاً و بالذات ابیضیت حمل بر بیاض می‌شود و منتزع از بیاض می‌شود ثانیاً و بالعرض ابیضیت بر قرطاس حمل می‌شود. آیا در باب وجود که حمل وجود بر ماهیات که زید است، آیا از باب حمل ابیضیت بر قرطاس است یا از باب ابیضیت بر بیاض است؟

تلمیذ: پس بنا بر مسلک حضرت عالی قائل به حقیقی بودن کثرات هستید دیگر.

استاد: بله، بله.

تلمیذ: پس در این صورت انتساب هر دو صحیح است؟

استاد: هر دو صحیح است احسن است احسن.

تلمیذ: جمعش مشکل نیست؟

استاد: نه دو نظر بحث است، در اینجا هر دو نظر هم صحیح است. هم نظر به مکلف صحیح است که الآن این اختیار مستند به ذات است، صحیح است واقعاً مستند به ذات است. خود ذات مستند به چیست؟ ذات مستند به شیء دیگر است؛ پس هم می‌توانیم بگوییم که اختیار مستند به ذات است، هم اختیار مستند به اختیار کل است، هر دوی اینها صحیح است. چون وحدت اختیار است. چه فرق می‌کند؟! ما که استقلال در این قائل نیستیم؛ یعنی استقلال منفصل قائل نیستیم، واقعاً الآن اختیار مستند به ذات است، واقعاً مستند به ذات است. ذات هم واقعاً مستند به ذات واحد است هر دو درست است. هم می‌توانیم بگوییم که این اختیار مستند به ذات است هم این اختیار مستند به [اختیار کل] است.

الآن این برقی که در این اتاق و در این ساختمان هست، منتسب به کتور در مدرسه است پس می‌توانیم بگوییم که برق این کهربا الآن مستند به آن کتوری است که در کنار مدرسه نصب شده است. ما برق را از کتور می‌بینیم و همین‌طور می‌توانیم بگوییم که این کهربا مربوط به کارخانه و مولد

کهربایی است که در فلان سد در فلان جا قرار گرفته است هر دوی اینها درست است و هر دو هم صحیح است. یعنی هیچ کدام از این دو مجاز نیست استناد این کهربا به کنتور مجاز نیست، استناد وصف به حال متعلّق موصوف نیست و همین طور استناد این کهربا به مبدأ اصلی اش استناد حقیقی است یعنی منتزع از خود ذات است.

تلمیذ: بعد از به تعین درآمدن آن وجود مطلق باید چه بشود؟! چرا در تعین آمده است؟! استاد: چرا آمده است؟! من چه می دانم از خودش پرسید! از خدا پرسید. خدا بیکار بود [به تعین آورد]!

اللهم صلّ علی محمد و آل محمد