

هو العليم

بيان حقیقت قضیه اختیار (1)

تفسیر آیه ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾

سلسله دروس خارج اصول فقه - فی البداء و الجبر و الاختیار و القضاء و القدر - جلسه
صدویست و دوم

استاد

آیت الله حاج سید محمد محسن حسینی طهرانی
قدس الله سره



أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم

مسائل و اشکالاتی که در حول و حوش قضیه اختیار مطرح می شود را إن شاء الله بعداً ذکر می کنیم.

دو استناد در اختیار: استناد به مبدأ و استناد به ذات مختار

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

وحدت اختیار و مشیت در استناد آن به مبدأ اول

عرض شد در مسئله اولی که استناد اختیار به مبدأ اول است و به علت اولی، یک حقیقت و یک اختیار و یک مشیت بیشتر وجود ندارد که عبارت از مشیت و اختیار حضرت حق است و آن مشیت و اختیار به یک نسبت و به یک جهت واحده، به نفس ذات تعلّق می گیرد و به همان جهت، اختیار و مشیت به آثار ذات تعلّق می گیرد؛ یعنی همان طور که در بقاء زید اختیار و مشیت حضرت حق وجود دارد همان طور تعلّق اختیار، به آثار وجودی زید است. بناءً علی هذا با توجه به مطالبی که در حول و حوش قضایای تکوینیّه مقدرات عرض شد، اختیار حضرت حق بر جریان امور و جریان حوادث است بدون کمترین تخطی از قاعده علیّت؛ یعنی قاعده علیّت هیچ استثنائی نمی خورد و آن قاعده علیّت عبارت از قاعده «أَبَى اللَّهُ أَنْ يَجْرِيَ الْأُمُورُ بِأَسْبَابِهَا»^۱ است و عرض شد که من باب مثال صله رحم یک نحوه تأثیر در مقدرات دارد، قطع رحم یک نحوه دیگر. ایثار و انفاق یک نحوه تأثیر در مقدرات دارد قطع ایثار و انفاق نحوه مخالف. ظلم به مظلوم یک نحوه تأثیر دارد و همین طور مساعدت مظلوم و مساعدت محتاج یک نحوه دیگر و هَلَمْ جَرّاً. بناءً علی هذا آنچه که در عالم اتفاق می افتد عبارت از عالم مقدرات است و عالم مقدرات، عالم امر و نهی و عالم جبر و تعدیل و عالم قضاء مبرم و قضاء

۱. الکافی، ج ۱، کتاب الحجّة، باب معرفة الإمام والرّدّ إليه، ص ۱۸۳، ح ۷:

«عَنْ رَبِيعِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ: أَبَى اللَّهُ أَنْ يَجْرِيَ الْأَشْيَاءُ إِلَّا بِأَسْبَابٍ فَجَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا وَ جَعَلَ لِكُلِّ سَبَبٍ شَرَحًا وَ جَعَلَ لِكُلِّ شَرَحٍ عِلْمًا وَ جَعَلَ لِكُلِّ عِلْمٍ بَابًا نَاطِقًا عَرَفَهُ مِنْ عَرَفَهُ وَ جَهَلَهُ مِنْ جَهَلَهُ ذَاكَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ نَحْنُ». ترجمه:

«خداوند إِبَا دارد که اشیاء را جاری کند به جز به وسیله اسباب. به همین دلیل، برای هر سببی، شرحی قرار داده است و برای هر شرحی، علمی قرار داده است و برای هر علمی، دروازه 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 ائمه معصومین است.»

محتوم، تمام اینها به مشیت واحد حضرت حق در عالم تحقق پیدا می کند و آیه شریفه که در اینجا دارد: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾^۱ معنایش این نیست که هر روز مشیت او تعلق به یک امری بگیرد مشیتش در آن روز با روز قبل تفاوت دارد، این طور نیست یعنی اگر اراده و مشیت او در یک روز تعلق گرفت در روز دیگر به نحو دیگر است. به عبارت دیگر کلامی از حضرت سیدالشهدا علیه السلام در دعای روز عرفه است:

إِلَهِي إِنَّ اخْتِلَافَ تَدْبِيرِكَ وَ سُرْعَةَ حُلُولِ مَقَادِيرِكَ، مَنَعَا عِبَادَكَ الْعَارِفِينَ بِكَ عَنِ السُّكُونِ إِلَى عَطَاءٍ وَ الْيَأْسِ مِنْكَ فِي بَلَاءٍ!^۲

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

﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَلِكُ آلِ مَلِكٍ تَوَّيْتِ آلَ مَلِكٍ مَن تَشَاءُ وَ تَنْزِعُ آلَ مَلِكٍ مِمَّن تَشَاءُ وَ تُعِزُّ مَن تَشَاءُ وَ تُذِلُّ مَن تَشَاءُ بِيَدِكَ آلُ الْخَيْرِ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^۳

نزع ملک «ممن یشاء» و اعطاء ملک به «ممن یشاء» دو اراده و مشیت مختلف نیست. بله، در عالم اعیان

۱. سوره الرحمن (۵۵) آیه ۲۹. معاد شناسی، ج ۹، ص ۳۵۰:

«هر روز خداوند در اراده خاص و شأن جدیدی است.»

۲. إقبال الأعمال، ج ۱، الباب الثالث فیما یختص بفوائد من شهر ذی الحجة...، من أدعية يوم عرفة، ص ۳۳۹. الله شناسی، ج ۱، ص ۲۵۳:

«بار خداوند! 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 یکدیگر در آمدن واردات و حلول مقدرات انداز زده شده و به حدود مشخص و معین به هم پیوسته در امر آفرینش و پیدایش حوادث، جلوگیری شده اند از آنکه بندگان عارف و موحد و شناسای ذات اقدمت را بگذارند که به عطیه و نعمتی که به آنان مرحمت می کنی دلخوش و با آرامش باشند. و نیز جلوگیری شده اند از آنکه در بلاء و امتحان و شدت و فتنه ای که بر ایشان وارد می سازی مأیوس و نومید و دلسرد و مضطرب خاطر گردند. (چرا که به قدری ورود بلاها در عقب نعمت ها و ورود نعمت ها به دنبال بلاها، شدید و پی در پی مانند چرخ دولاب، پیوسته می گردد که آرامش در برابر نعمت و ناآرامی در برابر نعمت، فقط برای جاهلان به مقام عز ربوبیت و بی مایگان به اسرار حرم و حریم تو متحقق می گردد؛ نه برای عارفان به تو و به جلال اقدس و جمال مقدس، و اراده قاهره و مشیت بارزه جناب حضرت تو!)»

۳. سوره 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 تسلط بر نفوس و سیطره بر جمیع عالم، از آن توست. پادشاهی و قدرت را تو به هر که خواهی می دهی، و از هر که بخواهی این پادشاهی و قدرت را می گیری. و هر کس را که بخواهی عزت می بخشی، و هر کس را که بخواهی ذلیل می نمایی. خیر و برکت و رحمت، هر چه هست و هر جا که هست، اختصاص به تو دارد، و حقاً و حقیقتاً تو بر هر چیز قدرت داری!»

و در عالم خارج تبدل مشیّت در اینجا ملاحظه می‌شود، چون اعطاء 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 می‌طلبند و طالب است؛ پس تبدل اراده و تبدل مشیّت در اینجا مورد توجه و لحاظ قرار می‌گیرد؛ اما در مورد خداوند متعال این طور نیست. نزع مُلک به همان اراده و مشیّت است که اعطاء مُلک به همان اراده است؛ یعنی خداوند متعال در یک روز مشیّت و ارادهٔ اعطاء مُلک و در روز دیگر نزع مُلک را ندارد. بلکه در اینجا یک اراده هست منتها آن یک اراده صور، مختلفی در عالم خارج پیدا می‌کند.

درست مثل این می‌ماند که مریضی نزد طبیبی برود و طبیب با توجه به معاینه 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. الآن این داروهای مختلفی که طبیب داده است، این طور نیست که مشیّت او در روز اوّل بر تخفیف اَلَم تعلّق گرفته است و بعد بر اشتداد اَلَم 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 مرض است. یعنی غایت این سه داروی پشت سرهم فقط صحت مرض است؛ این غایت است. صحت مرض مشیّت طبیب است، آن ارادهٔ طبیب نسبت به مرض است. منتها این صحت مرض 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 اَلَم و صورت دوم صورت اشتدادی و صورت سوم صورت اعتدالیه است. اگر در هر کدام از این ثلاثة انواع، خللی و نقصی پیدا بشود، به مشیّت واحده خلل وارد می‌شود.

تفسیر آیه ﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾

بناءً علیٰ هذا 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 کلیه الهیه است. این مشیّت واحده است. حالا از این بروز و ظهور اسماء و صفات کلیه الهیه چه غرضی در اینجا متمشی می‌شود را دیگر ما نمی‌دانیم، خودش می‌داند. غرض و مصلحت براساس فعل ما است نه براساس فعل او، یعنی فعل و مشیّت حضرت حق است - نفس الفعل و نفس المشیّة - که انتزاع مصلحت از او می‌شود و انتزاع غرض از او می‌شود، بناءً علیٰ هذا معنای آیه شریفه ﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ و معنای روایاتی که در این زمینه هست و ادله‌ای که از ائمه علیهم السّلام در این زمینه وارد است که عرض شد، این نیست [که چند اراده و مشیّت باشد، یک اراده و مشیّت است؛ منتها به صورت های مختلف ظهور و بروز می‌کند].

...اگر تبدل بر خذلان تعلق گرفته است نباید مأیوس بشوی، چون تو که از اراده حق خبر نداری که بعد از این اراده چه پیامدی دارد و چه حادثه‌ای به دنبال این اتفاق خواهد افتاد، این را ما نمی‌دانیم. اگر اراده حق بر ترفیع تو تعلق گرفته است، نباید دل خوش و مسرور از این ترفع و این ترفیعی که نسبت به تو پیدا شده است شوی، چون اراده بعدی حق را نمی‌دانی، یعنی نفس الإراده را نمی‌دانی. نفس الإراده، اراده واحد است، نه اینکه این تکه از اراده برای شما مشخص است و اراده بعدی مجهول است. نه خیر 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 اعطاء سلطنت به یک عبد بشود و در عین حال در خارج نزع سلطنت و ملک از او بشود. این دیگر معنا ندارد. وقتی که اعطاء حکم و ملک و سلطنت به یک نفر شده است، کشف می‌کند که اراده حق بر اعطاء سلطنت تعلق گرفته است والا این سلطان نمی‌شد، مالک نمی‌شد، پادشاه نمی‌شد، رئیس جمهور نمی‌شد.

پس این کلام سیدالشهداء علیه السلام: «**إِلَهِي إِنَّ اخْتِلَافَ تَدْبِيرِكَ**» معنای خودش را در اینجا روشن می‌کند و آیاتی که دلالت می‌کند بر ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ معنای خودش روشن می‌شود، ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ یعنی حضرت حق در مقام بروز و ظهور به جلوات مختلفی تجلی کرده است؛ اما در مقام اراده و مشیت، تبدل اراده و مشیّتی در اینجا نشده است، بلکه یک اراده ازلی بوده است و آن اراده ازلی مانند یک خیط متصل، همین‌طور حوادث را به دنبال ذوات «**مِنْ أَوَّلِ الْأَمْرِ إِلَى بَدَايَةِ الْأَمْرِ**» همین‌طور در سلک واحد و در نظم واحد منتظم و منسجم می‌کند. این معنای ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ است.

بناءً علی هذا ما می‌بینیم که در مقام اختیار و در مقام اراده و مشیت، اراده و مشیّت و اختیار، اختیار واحد است؛ یعنی اختیار حضرت حق بر تنسيق امور و بر تنظیم امور به نحو مطلوب و به نحو دل‌خواه خود است این را اختیار می‌گوییم؛ اختیار واحد.

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

فناء همه اختیارات در اختیار واحد

بناءً علی هذا اگر از نقطه نظر وجه الربی به قضایا و مسائل نگاه بکنیم، می‌بینیم که تمام اختیاراتی که در عالم وجود حاکم است همه آنها اختیار، اختیار واحد است، به جهت اینکه آن اختیار مستند به ذات است و همان‌طوری که ذات مشمول قاعده علیّت 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 **أَحَدٌ مِنْ**

الأفعال است؛ پس او هم مستند به ذات حضرت حق متعال است. تا اینجا اگر رفقا اشکال دارند، مطرح کنند. بحث ما از نقطه نظر وجه الربی مسئله تمام می شود.

از آن طرف ما می بینیم 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 همان طوری که ذات، معلول برای سلسله علل است فعل او هم معلول برای سلسله علل است. به قول مرحوم آقا در اشکالی که به مرحوم علامه - رضوان الله تعالیٰ علیهما - می کردند در آن بحث های که داشتند، می گفتند که چطور ممکن است خود چلچراغ در بقاء خودش مستند به سقف است، اما حرکاتی که چلچراغ انجام می دهد 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 الان این به آن آویزان است این چلچراغ و سراج را نگه داشته است، این حرکات هم طبعاً مستند به او است و به آن استناد داده می شود. البته مرحوم علامه در آن موقعی که بحث هایی با ایشان داشتند - بحث های 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 به همین کیفیتی است که روشن است. عرض کردم ما فعلاً در مقام ادله عقلی و نقلی و اینها نیستیم، این بحث ها بعداً می آید. اینکه بعضی از آیات و روایات را بیان می کنیم از باب شواهد است. نکته ای 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 می شود، به طور کلی ذات خود را در این اختیار، فاعل می بیند و اختیار را از خود می بیند، این انتساب دیگر است و جهت دیگر است؛ یعنی در اینجا ذات فاعل که زید است خود را در فعل و در عدم، مختار می بیند. ادراک این مسئله که فاعل خود را مختار می بیند در اینجا باید ببینیم چه صورتی دارد؟ این فاعل که خود را در اینجا مختار می بیند آیا خود را جدای از آن ذات و مبدأ اوّل، مختار می بیند؟! یعنی آیا در عالم برهان، جدای از استناد ذات به مقام علت است؟! معنا این است؟! می بینیم این طور نیست؛ یعنی در عین اینکه ذات خود را مختار می بیند، در عین حال این ذات متدلی به آن مبدأ و متکی به آن مبدأ است. پس ما باید در اینجا بگوییم که ذات، خود را مختار می بیند. به تعداد اختیارهایی که فاعل؛ فاعلی عینی، فاعل در اعیان، به تعداد اختیارهایی که فاعل در اعیان خود را مختار می بیند به آن تعداد، آن ذات مبدأ اوّل دارد خود را در اینجا مختار می بیند، و خود را بین فعل و ترک دارد مشاهده می کند متنها یکی از این دو تا را برمیگزیند.

بینونیت بین فاعل مختار و مبدأ، اشکالی فاحش

در اینجا ما به این نکته می رسیم که امکان ندارد از نقطه نظر عقلی ما یک بینونیتی بین فاعل و آن ذات قائل بشویم و افرادی که در مسئله جبر و اختیار صحبت کردند به این اشتباه و به این خطاء فاحش مبتلا شدند.

آنها از یک طرف می آیند این اختیار را به فاعل نسبت می دهند و بعد فاعل را از مبدأ جدا می کنند و می گویند: حالا بیاییم یک ارتباطی بین این دو برقرار کنیم یعنی ما فاعل هستیم و این اختیار را از خود می بینیم که در فعل و ترک فعل، علی السویه و ذو طرفین هستیم از یک طرف این طور، 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 موفق در ارتباط با علة العلل دارد؟ آن را در آنجا ملاحظه کنیم. این محل، محل اشکال است.

اما اگر گفتیم که خود ذات مستند به علت است فعل ذات هم مستند به علت است، پس به تعداد ذواتی که آن ذوات تعینات خارجی و بروزات و ظهورات و تجلیات و مظاهر ذات هستند، ذات در خارج بروز و تجلی کرده است، به تعداد افعال که عبارت از حوادث خارجی است بنا بر قاعده 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 نمی توانید جدا کنید. یک اختیار بود که ما آن اختیار را به علة العلل نسبت دادیم و آن مشیت واحده است، ما اسم آن اختیار را اختیار کلی می گذاریم؛ اسم آن اختیار و اراده را اراده کلیه و مشیت کلیه می گذاریم که آن اراده و مشیت کلیه هم به ذات تعلّق می گیرد و هم به صفات و افعال منبعث از ذات تعلّق می گیرد. آن اختیار و اراده کلی می شود. آن وقت همان طوری که آن اختیار و اراده کلی در مقام اعیان خارجی و در مقام بروز و ظهور خارجی متشّت و منتشر می شود و به تعداد ذوات متکثر می شود، همین طور آن اختیار و مشیت در عالم خارج منتشر و متکثر می شود به تعداد اختیارات نفوس؛ به تعداد اختیارات وحوش، به تعداد اختیارات حیوانات، به تعداد اختیارات جن و ملک و انس، به تعداد اختیارات طفل و صبی، به تعداد اختیارات شاب و شیخ و هرّم، به تعداد اختیارات ذکور و به تعداد اختیارات اناث.

پس آن اختیار که عبارت از اختیار واحد است عبارت از ظهور آن اختیار و مشیت است که آن مشیت در مقام بروز و ظهور خارجی، اوّل بین دو شیء توقف می کند - در مقام بروز و ظهور خارجی، نه در مقام آن اراده کلی - و بعد یکی از دو شیء را در خارج تحقّق می دهد، باز این اختیار برای او است.

دیگر در اینجا اشکال پیش نیاید که ما که اختیار داریم نسبت به او بینیم او چه می خواهد - این اشکال به طور کلی از بین می رود - که بعد بگوییم: خودمان می نشینیم، هر چه او اختیار کرد خودش برای ما پیش بیاورد! این اشکال در اینجا برهناً از بین می رود. می نشینیم 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 به دست ما نیست، ما که نمی توانیم 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 می نشینیم تا هر چه او اختیار بکند»، شرک می شود! 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 همان‌طوری که در نزول ذات در عالم خارج، اختیار واحد است، در بروز ذات هم اختیار واحد است. بروز ذات چیست؟! یکی اختیار ذات است و بعد فعل خارج است؛ پس هم اختیار در ذات و هم فعل در خارج همه اختیار او می‌شود.

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؛ «**لَا جَبْرَ وَلَا تَفْوِیْضَ بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ**»^۱ یعنی همین. این در مقام تعقل است. در مقام مشاهده و شهود یک مطلب دیگر است.

شرک بودن جدایی اختیار انسان از اختیار علةالعلل

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 این طرف را اختیار می‌کنیم که اگر خدا بخواهد خودش ما را به این طرف ... دیگر نمی‌توانیم این حرف را بزنیم؛ چون همین که شما می‌گویید: ما این طرف 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.

اشاره به کلام خیام و پاسخ خواجه نصیرالدین طوسی

اینکه که ما اختیار می‌کنیم به قول خیام می‌گوید:

من می‌خورم و هر که چو من اهل بود *** می‌خوردن من به نزد او سهل بود
می‌خوردن من حق ز ازل می‌دانست *** گر می‌نخورم علم خدا جهل بود!^۲

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 گرده خدا می‌گذارم که تو هم در ازل علم به اثبات داشتی. تو بیا طرف نفی اختیار را کن تا بر گرده و بر رقبه 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 این طرف را اختیار می‌کند و می‌گوید: «گر می‌نخورم علم خدا جهل بود».

۱. الکافی، ج ۱، کتاب التَّوْحِيدِ، بابُ الْجَبْرِ وَالْقَدَرِ وَالْأَمْرِ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ، ص ۱۶۰، ح ۱۳.

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

مرحوم خواجه هم که جوابش را می‌دهد - گرچه در این جواب جای تأمل و جای دقت است - و می‌فرماید:

علم ازلی علت، عصیان کردن *** نزد عقلا ز غایت جهل بود^۱

در این جواب باید تأمل بشود، علم ازلی علت برای همه چیز هست؛ اما علت برای عصیان نیست. اگر منظور خواجه این است که علم ازلی علت اشیاء نیست، این غلط است، علم ازلی علت اشیاء است. اگر علم ازلی علت عصیان است این درست است؛ به خاطر 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 تعلق بگیرد، تو آمدی می‌خواهی این طرف را ثابت کنی. ایشان در اینجا دچار همین اشتباه شدند و خیال کردند که گفتند: این طرف 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 اینجا می‌توانیم بگوییم: لولا جهت شهودی مسئله که لا یرتفع الإشکال إلا بالشهود، از نقطه نظر عقلی تنها مسئله‌ای که برهان بر اینجا قائم است، همین مسئله وحدت اختیار است به نحو ظهور و به نحو مظهریت، با اختیار و مشیت حضرت حق.

تبیین مقام تکلیف در پرتو مسئله وحدت اختیار

یعنی در اینجا است 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 تعلق 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. خدا می‌خواهد برای بروزات و ظهورات خودش تکلیف بیاورد، تکلیف یعنی اختیار احد الطرفین دیگر، چطور در مقام بروز ذات کسی نیامده از خدا پرسد زید را برای چه خلق کردی؟! کسی می‌گوید که زید را برای چه خلق کردی؟! می‌گوید: دلم می‌خواهد، به تو مربوط نیست، فضولی موقوف. همین طور در مقام بروز و ظهور افعال هم کسی بیاید بگوید: خدایا این استواء طرفین را برای چه به وجود آوردی؟! خودم خواستم به وجود بیاورم! چرا اختیار احد الطرفین را [آوردی؟! می‌گوید: دلم می‌خواهد، اراده و مشیت من است و می‌خواهم به وجود بیاورم. اراده و مشیت من تعلق گرفته است برای اینکه سیدالشهدا شهید بشود و به کسی هم مربوط نیست و ربطی به کسی ندارد. اراده و مشیت من تعلق گرفته است برای اینکه امیرالمؤمنین علیه السلام در محراب شمشیر به فرقه بخورد و به کسی مربوط نیست. همان طوری که اراده و مشیت من تعلق گرفته است بر خلقت علی و بر خلقت امام حسین و بر خلقت پیغمبر، همین طور اراده

^۱ . منسوب به خواجه نصیر الدین طوسی .

و مشیت من تعلق گرفته است بر اماتۀ آنها به این نحو کذا، آیا اشکالی دارد؟! چه اشکالی دارد؟! حالا بالأخره انسان باید بمیرد و از این دنیا برود. یا باید بگوید: صد هزار سال عمر کند یا یک میلیون یا بی نهایت، یا اینکه بالأخره باید از این دنیا برود، حالا که می خواهد از این دنیا برود یا باید آجر به کله اش بخورد بمیرد یا آهنی بخورد یا به جای آجر، شمشیر بخورد یا اینکه بیفتد و همین طوری بمیرد، بالأخره باید یک طوری بمیرد. چه بسا این مردن ها از این راحت تر باشد. ما وقتی نگاه می کنیم می بینیم این آجر خورد خون آمد آی داد بیداد نمی دانم این طور شد، این طور شد، این را بد می دانیم قبیح می دانیم؛ اما اگر یکی اینجا بیفتد فرض کنید که همین طور سخته برای قلبش پیدا بشود، می گوئیم: اشکالی ندارد. چه فرق می کند فرض کنید یک تیر بخورد به کله آقای ... من باب مثال و ایشان از این مسائل دنیا راحت بشود یا اینکه فرض کنید در بستر بمیرد، خیلی ها می گویند: در بستر عیب است!

تلمیذ: بالأخره از این تکلیف استشمام دوئیت می رود.

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 می شود. تکلیف یعنی یک ذاتی، در استواء طرفین در امکان ذاتی برای فعل خارج احد الطرفین را، یا وجوب بالغیر بدهد یا امتناع بالغیر بدهد این را تکلیف می گویند. در منهیات امتناع بالغیر است و در اوامر وجوب بالغیر است. این در مقام بروز و ظهور خارجی است؛ یعنی چون ما الآن خود را مستقل می بینیم و احساس استقلال در وجود خود می کنیم و اتفاقاً احساس استقلال، مظهریت برای استقلالیت حق است؛ چون حق در اینجا مستقل است ما هم در اینجا خود را مستقل می بینیم. 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. این را می گوئیم: لا تکرار فی التجلی یعنی وقتی که یک ذاتی واحد شد... همان طور که من الآن واحد هستم، این حرکت دست، حرکت واحدی است که مستند به من است، شما الآن دستتان را حرکت می دهید آن حرکت مختص به شما است و این حرکت مختص به من است. آیا این حرکت من مستند به شما است؟! نیست، همان طور که ذات من ذات مستقل است، این حرکت ید هم مستقل می شود و مستقل بالذات می شود. حرکت شما مستند به ذات شما است، 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 می بیند، اختیار را از خود می بیند و تساوی الطرفین را از خود می بیند. اینجا مقام، مقام تکلیف است.

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

مقایسه تکلیف عارف و غیر عارف

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 تزن** برای عارف آمده است، **صلّ و صوموا** برای عارف آمده است یا نیامده است؟! آمده است. اوّل به پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلّم آمد که فرمودند: «**صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أَصَلِّي**»،^۱ ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ﴾،^۲ یا ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾^۳ و **يا أيها النبي كذا و كذا** است، اینها در وهله اوّل بر خود نفس پیغمبر می آید، بر پیغمبر تکلیف می آید، تکلیف هایی که بر پیغمبر می آمد حتی بر غیر پیغمبر نمی آمد، مثل صلاة الیل که برای پیغمبر واجب است ولی برای غیر پیغمبر واجب نیست، مستحب است. این تکالیفی که برای پیغمبر می آید آیا پیغمبر می تواند و قدرت دارد که اتیان نکند و عمل نکند و یا نمی تواند؟! می تواند، یک وقت می گوئیم که مجبور به فعل است یا مکره به فعل است...

تلمیذ: این می تواند، این مجبور بودن، همه دلالت بر دوئیت می کند؛ اگر ما گفتیم: همان اختیار حق است، که در اینجا تجلی کرده است؟!

استاد: آن اختیار حق هم خودش به نحو جبر تجلی می کند یا به نحو اکراه دیگر.

تلمیذ: همین جبر و اکراه دوئیتش است؟ اگر ما قائل بشویم که این ذات متعلّق به آن ذات مبدأً اعلیٰ است...

استاد: تمام اینها به نظر خارجی و به عین خارجی است. از خارجی ما تقسیم می کنیم، 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 می شود یعنی خداوند به خودش

۱. بحار الأنوار، ج ۸۲، تتمه أبواب مكان المصلی و ما يتبعه، باب الشهد و أحكامه، ص ۲۷۹. ترجمه:

«[پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلّم]: همان گونه که می بینید من نماز می خوانم، نماز بخوانید.»

۲. سوره توبه (۹) آیه ۷۳.

۳. سوره بقره (۲) آیه ۱۸۳. انوار الملکوت، ج ۱، ص ۲۹:

«ای کسانی که ایمان آورده اید بر شما روزه داشتن واجب شد هم چنان که بر امم سالفه که قبل از شما بوده اند نیز واجب شده است؛ و این وجوب روزه به علت آن است که در مقام تقوی برآیید و خود را در مصونیت الهی بیاورید.»

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 می‌گویید 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 این طور کند.

تلمیذ: ما هم همین طور می‌گوییم چون خدا می‌خواهد تکلیف ...

استاد: تکلیف یعنی همین دیگر.

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.

استاد: تکلیف همین است. ببینید در مورد خلقت همین طور 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 که از اینها متولد می‌شود را 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 بقاء این طفل در رحم را اختیار کند والا 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.

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 تحقق 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 عهده 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 همین طور است، در افعال تکوینی هم همین طور است.

استاد: بله همین طور است، پس ما تکلیف را به نحوه بروز و ظهور خارجی برمی‌گردانیم. یعنی یک نحوه بروز و ظهور خارجی داریم که با توجه به استوا طرفین است؛ یعنی اختیار برای استواء طرفین در آنجا لحاظ می‌شود و یک نحوه برویات 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 ...

تفاوت جبر با اختیار

... فعل خارجی فعل واحد است ولی بحث در این است که استناد این فعل خارج به مبدأ باید لحاظ بشود، این فعل خارج یک وقت به استواء طرفین استناد پیدا می‌کند، اختیاری می‌شود؛ یک وقت به وجوب بالغیر یا امتناع بالغیر استناد پیدا می‌کند، اکراه می‌شود یا همان امر اضطراری می‌شود. فعل خارج، فعل واحد است؛ ولی تعلق 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 همان‌طوری که 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. یک وقتی این سبزی را از درخت به وجود می‌آورد، یک وقتی این سبزی را از گل به وجود می‌آورد، یک وقتی این سبزی را از چمن به وجود می‌آورد. بنابراین سبزی در خارج، واحد است، منشأ آن سبزی و ضرورت افراد مختلفی هستند، تعینات مختلفی هستند.

بنابراین آنچه که در اینجا هست این است که فعل، فعل واحد است و مستند به او است یعنی در عین اینکه فعل، فعل واحد است و مستند به او است 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 تعین 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 بینویت در اینجا یعنی چه؟! متنها اینجا است که بروز و ظهور در اینجا تفاوت پیدا می‌کند؛ یک وقتی بروز و ظهور، بروز و ظهور بدون تکلیف است، جبر و اکراه می‌شود؛ ولی یک وقتی 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 متنها ما نمی‌بینیم. ذات در یک جا ایستاده و توقف کرده است، بعد احد الطرفین را اختیار می‌کند. یک وقتی 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، یک وقتی ذات با توقف در طرفین اختیار می‌کند ... یعنی همان نفس توقف مظهر او است، تأمل در این موقف مظهریت او است، تفکر در این موقف مظهریت او است، استواء طرفین مظهریت او است، ترجیح **أحد الطرفین علی طرف الآخر** مظهریت او است. پس تمام اینها مظهریت او شد. مرغ یک پا دارد و ما از

حرفمان دست بر نمی داریم! متنها در ظهورات و بروزات در اینجا قائل به اختلاف هستیم. همان طور که فرض کنید ظهور و بروز الوان در خارج باهم فرق می کند، ظهور و بروز ذوات در خارج باهم فرق می کند، ظهور و بروز آثار ذوات هم در خارج فرق می کند، در حالی که مبدأ همه واحد است.

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

استاد: نیست.

تلمیذ: فرقی بین جبر واکراه و تکلیف نیست.

استاد: نیست.

تلمیذ: خدا فقط این اشکال را فرق داده است، پس چطور یک عده می روند در جهنم و یک عده در

بهشت؟!

استاد: چه اشکال دارد، إن شاء الله بقیه آن برای جلسه بعد بماند.

تلمیذ: می گوئیم: ظهورات حق به دو نحو است؛ یک وقت ظهورات حق به این است که مشیت

نمی گذارد، یک وقت ظهورات حق به نحوی است که می خواهد مشیت بگذارد و ما...

استاد: آن مشیتی را که می خواهد بگذارد، خودش می خواهد جدای از مشیت خودش بگذارد یا مشیت

خودش را می خواهد اینجا بگذارد؟

تلمیذ: نه، مشیت خودش را می خواهد اینجا بگذارد.

استاد: پس تمام است. همان حرف ما است دیگر، شما مؤید هستید.

تلمیذ: وقتی که مشیت گذاشت، ذات مشیت معنایش این است که دیگر متعلق به فعل نمی شود یعنی

من...

استاد: متعلق به فاعل است دیگر، فاعل هم واحد است.

تلمیذ: بله هر وقت بخوایم مشیت را در بر زید بگذارم پس دیگر مشیت به فعل نمی خورد چون این

منافات دارد. یا مشیت به فعل می خورد پس دیگر مشیت دادن به او معنا ندارد یا اینکه اصل مشیت ...

استاد: یک وقتی این است که می خواهید مشیت خودتان را وکالتاً به این بدهید ...

تلمیذ: پس دیگر به فعل متعلق نمی شود.

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

تلمیذ: بله به مشیت است.

استاد: بنابراین مشیت این است که با مشیت زید، این فعل خارج تحقق پیدا کند.

تلمیذ: پس دیگر نمی شود هر دوی آنها را یعنی مشیت و فعل را تصور کنیم.

استاد: همان مشیّت عبارت از مشیّت من است، یعنی در اینجا یک امضاء است. بنابراین فعل واحد است. تلمیذ: پس به فعل نمی خورد وقتی من مشیّت به او دادم و خواستم که او واقعاً صاحب مشیّت باشد اگر خواستم او صاحب مشیّت باشد ...

استاد: من می خواهم او صاحب مشیّت خودم باشد یا صاحب مشیّت خودش باشد؟! تلمیذ: بله مشیّت خودم.

استاد: من که می دانم بر این مشیّت من کدام یک از طرفین تحقّق پیدا می کند پس به فعل خورده است. تلمیذ: نه، این دیگر با مشیّت منافات دارد.

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

تلمیذ: واقعاً من تصوّر می کنم یک مولای معمولی با یک عبد معمولی؛ دو شکل است یک وقت مولای معمولی می خواهد فعل را تحقّق بدهد یک وقت نه، واقعاً می خواهد اختیار را بدهد ...

استاد: اینکه اختیار بدهد ... معنای شما همین است که در ذهن شما است ... اختیار خود را می خواهد تفویض کند به عبد، یعنی عبد از طرف مولای برود تجارت کند و ... یک وقتی نه، مولا که می خواهد اختیار بدهد به عبد می گوید: برو این کار را انجام بده، خودش هم یقه عبد را گرفته است تا این کار را می کند! این طور می کند و این طور می بردش، خدا این طور 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 این طور است.

تلمیذ: گویا به حسب ظاهر تنافی است.

استاد: تنافی نیست.

تلمیذ: بین این مشیّت دادن و بین اینکه فعل را معین کردن تنافی دیده می شود.

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.

استاد: ببینید یک وقت بدون اینکه در ذات این، این را قرار بدهد این فعل را از این متمشّی می کند، ما اسم آن را جبر می گذاریم؛ یعنی فرض کنید زید دارد راه می رود اصلاً بدون توجه می لغزد و از پشت بام پایین می افتد، اصلاً در اینجا در تصوّر زید، سطحی نبود، در تصوّر زید هبوط و سقوطی نبود. یک وقت نه، مولا می خواهد زید بیفتد، اصلاً می خواهد بیفتد، یک مشیّت هم به او می دهد 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!

تلمیذ: غایت برای این ظهورات و بروزات در متعینات و اینها از چیست؟!
استاد: این را حالا شما تأمل بکنید، إن شاء الله بعداً می آید.

اللهم صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ