

کلام در ماده ی امر بود که مرحوم آخوند ره فرمود ماده ی امر در جهات اربعه بحث می کنیم. جهت اولی معنای کلمه امر بود. جهت ثانیه این که علو یا استعلاء یا هر دو یا احدهما معتبر است یا نه؟ جهت ثالثه این که ماده ی امر آیا ظهور در وجوب دارد یا نه و معنای وجوب چیست؟ که اینها قبل از محرم تمام شد. جهت رابعه که در آن بیشتر مباحث اعتقادی ان شاء الله مطرح می شود این است که آخوند می فرماید این طلبی که گفتیم معنای ماده ی امر است، طلب حقیقی نیست، طلب انشائی است. سه نکته است: امر، طلب حقیقی، طلب انشائی، اراده انشائی، اراده حقیقی.

مرحوم آخوند می فرماید معنای ماده ی امر طلب انشائی است و طلب انشائی به حمل شایع طلب نیست، مفهوم طلب است. طلب حقیقی عین اراده است همانطور که طلب دو قسم دارد، طلب حقیقی، طلب انشائی، اراده هم دو قسم دارد، اراده حقیقی و اراده انشائی. طلب انشائی عین اراده ی انشائیه است و طلب حقیقی عین اراده ی حقیقیه است. می فرماید از این توضیح که دادیم معلوم می شود که بعضی مثل محقق خوانساری ره یا مثل مرحوم شیخ محمد تقی اصفهانی صاحب هدیة المسترشدین که فرمودند طلب غیر از اراده هست، اشتباهش روشن شد. چطور؟ چون وجه این که ایشان تخیل کردند طلب غیر از اراده هست به خاطر این است که طلب، منصرف است به طلب انشائی، اراده منصرف است به اراده ی حقیقی، اینها طلب انشائی را با اراده ی حقیقی سنجیده اند و معلوم است که اراده ی حقیقی غیر طلب انشائی است. بعد هم شاهد آوردند گفتند دلیل بر این که طلب غیر از اراده است و معنای ماده ی امر اراده نیست، این است که در مواردی امر هست، طلب هست ولی اراده نیست مثل اوامر امتحانی که مولی طلب می کند و امر هم کرده ولی اراده نیست. پس طلب انشائی را که منصرف الیه کلمه ی طلب است با اراده ی حقیقی که منصرف الیه لفظ اراده است با هم سنجیده اند و بعد هم استشهاد کرده اند. آخوند ره می فرماید وجه این توهم روشن شد چون این که شما می گوید در موارد اوامر امتحانی طلب هست ولی اراده نیست، کدام طلب هست؟ طلب انشائی هست؟ یا طلب حقیقی هست؟ اراده نیست. کدام اراده نیست؟ اراده ی حقیقی یا انشائی نیست؟ قطعاً در موارد اوامر امتحانی همانطور که اراده نیست حقیقتاً، طلب هم حقیقتاً نیست. آنی که هست طلب انشائی است و اراده ی انشائی هم هست. چرا این توهم واقع شده به خاطر این که طلب که می گویند ظهور انصرافی دارد در طلب انشائی. اراده که می گویند، ظهور انصرافی دارد در اراده حقیقی. وقتی می خواهند مقایسه کنند طلب انشائی را مقایسه می کنند با اراده ی حقیقی. خوب هیچ کس نیامده بگوید طلب انشائی عین اراده ی حقیقیه است. هیچ کس نیامده بگوید معنای ماده ی امر طلب حقیقی است. اگر این طور که آخوند می فرماید ما مشی کنیم که معنای ماده ی امر طلب انشائی است و لفظ طلب منصرف است به طلب انشائی و لفظ اراده منصرف است به اراده ی حقیقی، ما که می گوییم معنای ماده ی امر طلب است و عین اراده است یعنی طلب انشائی با اراده انشائی. لذا می فرماید اراده با طلب متحدان مفهوم، مصداقاً و خارجاً. منتها طلب انشائی با اراده انشائی و طلب حقیقی با اراده ی حقیقی. بله معنای ماده ی امر طلب حقیقی نیست و الشاهد علی ذلک این که مواردی یقیناً امر هست ولی طلب نیست. اراده نیست. مثل اوامر امتحانی. اگر اینها به این نکته متوجه می شدند نزاع مرتفع می شد. پس اینهایی که گفتند اراده با طلب تغایر دارد، این نزاع، نزاع لفظی است چون محل نزاع گم شده. این ما حصل فرمایش آخوند ره در این بحث.

ما ان شاء الله باید در دو مقام بحث کنیم.

مقام اول این است که طلب، چیست؟ اراده چیست؟ اراده ی انشائی چیست؟ طلب انشائی چیست؟ آیا اینها تغایر دارند؟ اتحاد دارند؟

مقام دوم هم در مسئله ی جبر و اختیار و تفویض و عقاب و اینها.

قبل از آن که بینیم طلب معنایش با اراده تغایر دارد یا نه؟ باید بینیم حقیقت اراده چیست؟

اراده دو معنا برایش ذکر شده: یک معنا، معنایی است که فلاسفه کرده اند. یک معنا، معنایی است که متکلمین کرده اند. بنابر مسلک فلاسفه، اراده را صفت ذات گرفته اند مثل علم و قدرت خداوند سبحان و اراده ی خداوند سبحان قدیم است. متکلمین اراده را صفت فعل گرفتند و حادث است. خداوند سبحان، کان و لم یرد، ثم اراد.

اینهایی که اراده را صفت ذات گرفتند، اراده را چه معنا کرده اند؟ گفته اند اراده، علم خداوند سبحان به صلاح فعل است. مرحوم آقای ایروانی ره شاید بقیه هم، (قطعا همینطور است) گفتند مطلق علم به صلاح فعل، اراده نیست، علم به صلاح فعل، به شرط این که مانع از تاثیر نباشد. و این اراده صفت ذات است. و این اراده ای که صفت ذات است دیگر نمی تواند مقدمات داشته باشد. اگر کسی اراده را معنا کند، تصور فعل، تصدیق به فائده، شوق الی الفعل، شوق مؤکد می شود، محرک عضلات عبد می شود، اینها معنا ندارد در اراده ای که صفت ذات است بگوییم این اراده متوقف بر این مقدمات است.

اگر کسی بگوید اراده صفت ذات است و متوقف بر این مقدمات هم هست و این مقدمات هم خودش صفت ذات است. خداوند سبحان تصور می کند، تصدیق می کند و...

خوب وقتی گفتیم اراده علم به صلاح عبد است، اصلا معنا دارد که بگوییم خداوند سبحان رتبه اول تصور می کند، بعد علم پیدا می کند؟! چون علم خداوند سبحان با وجود خداوند سبحان حتی تغایر رتبی ندارد. مثل علت و معلول نیست که بگوییم وجودش علت علمش است. نه این غلط است. وجودش عین علمش است. اصلا تغایر رتبی ندارد. لذا نمی دانم چطور مرحوم آخوند و دیگرانی که اراده را صفت ذات گرفتند باز متوقف بر این مقدمات کردند.

علم خداوند سبحان به صلاح عبد علت فعل است مگر جائی مانع وجود داشته باشد لذا می گویند که خداوند سبحان همانطور که خودش قدیم زمانی است، فعلش و مخلوقش هم قدیم زمانی است. منتها مخلوقات دو قسم اند. یک مخلوقاتی هست که مانع وجود دارد. یک مخلوقاتی هست که مانع وجود ندارد. مثلا در یک ساختمانی می خواهند سقف بگذارند، خداوند سبحان بفرماید من الآن می خواهم سقف بگذارم، می گویند این مانع وجود دارد، باید دیوارش را بچینی. لذا عالم ماده حادث است چون مثل سقف است. مانع وجود دارد. عالم مجردات نه، مثل آجری که می خواهد روی زمین بگذارد. صلاح هست موجود می شود. مجرد علم به صلاح عبد نیست. علم به صلاح عبدی که مانع نباشد. هر وقت مانع باشد، این اراده نیست. اراده، علم خاص است. این مسلک فلاسفه.

مسلک متکلمین این است که اراده، مشیت الهی است. اختیار خداوند سبحان است. قدیم نیست. غیر از علم هم هست. خداوند سبحان یک موجودی را دوست ندارد، خلق کند ولو همه چیز موجود است، ولی نمی خواهد خلق کند، می خواهد ده روز دیگر خلق کند. اختیار با خودش است. این مسلک متکلمین.

خوب بنا بر مسلک فلاسفه که اراده، علم به صلاح عبد است و مانع وجود نداشته باشد، بخواهد واضح بشود، عرض ما این است که اصلا طبق معنایی که شما کردید مانع معنا ندارد. چرا؟ چون مانع چیست؟ آیا آن مانع خودش مخلوق الهی هست یا مخلوق الهی نیست؟ اگر مخلوق الهی هست، یا صلاح هست که آن را بر طرف کند یا صلاح نیست که آن را بر طرف کند. اگر صلاح هست که بر طرف کند چرا بر طرف نمی کند؟ شما که می گوید علم به صلاح فعل، بدون مانع، علت تامه است برای خداوند سبحان. خوب چرا این مانع را با این که صلاح هم هست بر طرف نمی کند؟ اگر بگویند صلاح نیست، خوب خود عدم صلاح هم امر تکوینی است. مصالح امر تکوینی است. آن عدم صلاح را چرا از بین نمی برد. مثلا می گویند الآن مصلحت نیست ایشان ماست بخورد چون سرما خورده. آیا صلاح هست که سرماخوردگی را از بین ببرد یا نه؟ خوب از بین ببرد. اگر صلاح نیست، آن چیست؟ آن باز یک امر تکوینی است. چرا آن را از بین نمی برد؟

اگر بگویند اصلا صلاح ربطی به مانع ندارد. الآن صلاح نیست. لذا چون صلاح نیست، اراده نمی کند. می گویم خوب در مجردات هم همینطور است. الآن صلاح نیست لذا اراده نمی کند.

می گوید یعنی چه صلاح نیست؟ می گویم آنجا یعنی چه صلاح نیست. به همان دلیل که آنجا یعنی چه اینجا هم همینطور. پس علم به صلاح عبد مع عدم وجود مانع، نقل کلام در مانع می کنیم. این مانع قطعا یک امر تکوینی است. این امر تکوینی آیا خداوند سبحان صلاح می بیند که بر طرف کند یا صلاح نمی بیند؟ مانع هست یا مانع نیست؟ اگر مانع نیست چرا بر طرف نمی کند؟ اگر می گویند مانع نیست ولی صلاح نیست بر طرف کند، می گویم در ابتدای امر هم مانع نیست ولی صلاح نیست خداوند سبحان خلق کند.

می گوید یعنی چه؟ مگر بخیل است؟ می گویم مگر آنجا بخیل است؟ هر چه آنجا می گوید. اگر بگویند آن مانع، صلاح هست بر طرف شود ولی یک مانعی از بر طرف شدنش هست. خوب باز نقل کلام در آن می کنیم که برای چه آن مانعی که مانع از بر طرف شدن این مانع است، یا صلاح هست یا نیست. شما نمی توانید این تسلسل را حل کنید مگر یکی از این دو راه را بروید: یا این که بگویند خداوند سبحان ممکن است هیچ مانعی هم نباشد ولی صلاح نیست که فعلا خلق کند. یا نه صلاح هم هست به میل خودش خلق نمی کند. یا نه یک مانعی هست که از حیثه ی قدرت خداوند سبحان خارج است نستجیر بالله باید منتظر بماند دست خودش نیست. خوب هر کدام از اینها را بگویند مبنای شما به هم می خورد. سومیش که کفر است. اولی و دومی هم که پس اراده صفت ذات نیست.

بنابراین کسی که بیاید بگوید اراده صفت ذات است، این قطعا گیر می کند لذا فکر نمی کنم این شبهه ای که عرض کردم، بعید می دانم کسی این شبهه را حل کرده باشد.

بعضی به خاطر این شبهه گفتند اراده تقریبا مثلا دو پله دارد. یک پله اش صفت ذات است و یک پله اش صفت فعل است ولی این صفت فعل تراوش می کند از آن صفت ذات. خوب این هم باز الکلام الکلام. اگر آن صفت ذات هست چرا این تراوش نمی کند؟ یا باید این وسط یک چیزی در اختیار خداوند سبحان باشد یا باید یک چیزی نستجیر بالله خارج از قدرت خداوند سبحان باشد.

ما نمی خواهیم بگوییم به این حرف اشکال داریم، چون اشکال به مباحث علمی گرفته می شود. کسی که بگوید اراده صفت ذات است، اصلاً قابل تصور نیست که یعنی چه؟ مگر این که بگوید اراده صفت ذات است و همه چیز هم قدیم است. خوب همه چی قدیم است، از فیلسوف سوال می کنیم، متولد چه سالی هستی؟ متولد ۱۳۰۲. دیگر معنا ندارد که سن او این قدر باشد و بعدا بیاید و...

پس اراده نمی شود صفت ذات باشد. اما این فرمایش متکلمین که اراده صفت فعل است، خوب اشکالاتی که بر فلاسفه عرض کردیم بر متکلمین وارد نیست. فقط یک مطلب را باید متکلمین بپذیرند که می پذیرند، که خداوند سبحان ولو ممکن است صلاح در یک کاری باشد ولی آن کار را انجام ندهد یعنی اگر از خداوند سبحان پرسیم آیا الآن صلاح هست که فلانی پولدار شود؟ بله. پس چرا نمی شود؟ چون نمی خواهیم. اگر بگوییم هر جایی که صلاح هست خداوند سبحان باید آن فعل را ایجاد کند، در واقع همان مسلک فلاسفه است چون اگر صلاح نیست باید بگوییم چرا صلاح نبود؟ آن عدم صلاح چیست؟ لذا اگر کسی بگوید اراده را چه در خداوند سبحان و چه در ممکن الوجود توجیه کند که بتواند این مخلوقات و معلولات و نظام هستی را توجیه کند قطعاً باید بپذیرد که اراده صفت فعل است و این طور نیست که هر جا که مصلحت باشد باید او این کار را انجام دهد. آنگاه از حکیم قبیح است کار برخلاف مصلحت است نه این که کار بر وفق مصلحت.

می گویند بخل می شود. خوب بشود. آن بخلی که ما می گوییم قبیح است، آن بخل به معنای این است که اگر کاری ضرورت داشته باشد. ضرورت غیر از صلاح است. یک وقت یک کاری ضرورت دارد، مانند بعثت انبیاء مثلاً! او باید انجام دهد. ولی یک وقت یک کاری ضرورت ندارد، مصلحت دارد، خوب است. الآن اگر بنده بروم به زیارت خوب است؟ بله. آقا کاری داری؟ نه. مشکل داری؟ چرا نمی روی؟ دوست دارد. خوب خداوند سبحان هم دوست دارد. نمی خواهد این کار را انجام دهد. اگر غیر از هر کسی هر حرفی بزند لبش بر می گردد به کلام فلاسفه. لفظ عوض کرده.

بنابراین اگر متکلمی بخواهد درست حرف بزند که مرحوم آقایی خوئی و شیخنا الاستاذ و فکر می کنم تقریباً همه ی علمایی که با معارف اهل البیت آشنا هستند، ان الله شاء، شاء. مگر در آیه شریفه ندارد که اگر خداوند سبحان می خواست همه ی اهل قری ایمان بیاورند می توانست. ولی این طور اختیار کرده. خداوند سبحان دوست داشت نظامی را خلق کند که در آن امام حسین علیه السلام به شهادت برسد با این وضع. نه این که امام علیه السلام به اجبار به شهادت برسد. والا می گوید به خاطر بقاء دین. یعنی بقاء دین جور دیگری نبود؟ جور دیگر هم بود. خداوند سبحان می توانست این تشکیلات را برای امام حسن مجتبی علیه السلام انجام دهد. چرا این اتفاق نیافتد؟ می گوید مصلحت نبود. خوب یعنی چه مصلحت نبود؟ عقل هم همین را می گوید. اگر قرار باشد که خداوند سبحان هر جایی که مصلحت باشد باید کار را انجام دهد و هر جا که مصلحت نباشد نباید کار را انجام دهد، این چه خدایی شد؟ من اگر به جایی این خدا باشم می گویم این خدایم را به نیم شاهی فروختم. این که خدا نیست. ماشین کوکی است. صلاح هم که دست او نیست. چون اگر دست اوست صلاح را ایجاد کند. این مثل این می ماند که شما رئیس جمهور باش ولی هر وقت گفتیم صلاح است این کار را انجام دهی، انجام دهی و هر وقت گفت صلاح نیست، انجام ندهی. این چه رئیس جمهوري شد. باز اگر صلاح در اختیار من باشد یک چیزی. یا این صلاح را خداوند سبحان ایجاد می کند یا او ایجاد نمی کند. اگر او ایجاد می کند خوب چرا ایجاد نکرده؟ می گویند مقتضای نظام احسن این است. نظام احسن این است، گول

نخوريد. مثل يك مهندس كه مي گويد مقتضاي يك ساختمان خوب اين است. مي گويد چرا شما چهارتا اتاق قرار نداديد؟ جواب مي دهد زميني كه شما داريد كم است. يك چيزي هست كه مي گويد احسن اين است. نظام احسن است يعني چه؟ چون نظام احسن در جايي دست و پاي انسان را مي گيرد كه امكانات محدود است. مثلا بنده يك ماشين آجر دارم، مي گويم احسن با اين يك ماشين آجر اين است ديوار را دو متر ببرم بالا چون اگر دو متر و نيم ببرم بالا، سقف زده نمي شود. بله اگر دو ماشين داشتيم احسن اين بود كه سه متر بالا برود. اين آيه شريفه كسي كه بگويد كه اراده صفت ذات است و صلاح هر جا بايد انجام دهد منكر قرآن است چون قرآن مي فرمايد اگر خداوند سبحان مي خواست همه ي مردم ايمان مي آوردند و لكن لا يزال يختلفون. مثل اين مي ماند كه من بگويم اگر مي خواستم الآن كشور را منفجر مي كردم. مي گويند مگر تو مي تواني منفجر كني؟ وقتي كسي مي گويد اگر مي خواستم كه قدرت داشت و مي توانست انجام دهد ولي دلش نخواست. اگر خداوند سبحان نمي تواند همه ي مردم را مؤمن كند پس اين آيه يعني چه؟

خداوند سبحان يك جايي را بايد قبول كنيم كه آنجا به ميل خودش بود. مثل اين كه من به ميل خودم مي گويم كه اين فرش را از اين طرف بنديزيد. بله وقتي اين فرش از اين طرف انداخته شد، فرش دوم بايد كج انداخته شود ولي اين دست من است. مي توانستم فرش را از اول تغيير دهم. آيا قرآن هم همين است.

لذا اين طور نيست كه هر چه صلاح بنده باشد خداوند سبحان به او مي دهد. بعضي ها را استعداد مي دهد و بعضي را نمي دهد. مي گويد مگر صلاح نبود؟ مي فرمايد چرا نخواستم. يك استادي به يك نفر دو نمره ارفاق مي كند و به يك نفر نمي كند. بله اين كه جلويش را مي گيرند چون مي گويند توي استاد تحت يك چهارچوبي هستي. لذا ما زماني مي توانيم نستجير بالله خداوند سبحان را مؤاخذه كنيم كه قبلش يك چهارچوبي در نظر بگيريم. ولي اگر چهارچوب را او درست مي كند مي فرمايد من اين چهارچوب را اين طور تغيير مي دهم. بله بعد از آن كه انسان را به اين شكل آفريد، پيغمبر مصلحتش اين است كه از جنس بشر باشد ولي اگر انسان را به شكل ملك مي آفريد پيغمبر هم از جنس ملك بود. اين اختيار و اين اراده در خداوند سبحان، به اين معنا اگر بگيريم كار تمام است كه اختيار، مشيت الهي است طرف فعل يا ترك و او هم ولو مصلحت داشته باشد مي تواند انجام دهد و مي تواند انجام ندهد. اين طور نيست كه هر جا كه مصلحت باشد بايد انجام دهد.

سه شنبه ۹۵/۷/۲۷ (جلسه ۱۲۶)

كلام در اين بود كه طلبي كه معنای ماده ي امر است، اين طلب آيا طلب انشائي است يا طلب حقيقي است؟ و نکته ي ديگر اين كه آيا اين طلب متحد با اراده است يا نه؟  
عرض كرديم بحث در دو مقام واقع مي شود. مقام اول اين است كه آيا مدلول ماده ي امر يا صيغه ي امر كه طلب است، طلب حقيقي است يا انشائي؟ اين طلب متحد با اراده است يا مغاير با آن. مقام ثاني هم در بحث جبر و تفويض است كه به مناسبت بعضي بحث کرده اند ما هم ان شاء الله بحث مي كنيم.

مقام اول عرض کردیم اگر بخواهیم ببینیم این فرمایش آخوند، طلب آیا عین اراده است یا مغایر با اراده است که آخوند ره فرموده طلب و اراده متحدان مفهوما و مصداقا و انشاءا. یعنی طلب انشائی مساوی است با اراده ی انشائی. طلب حقیقی مساوی با اراده ی حقیقی است. و هم مفهوما و هم مصداقا اینها یکی هستند.

بحث ما در این بود که اراده در ذات خداوند سبحان چطور است؟ اراده در عبد ان شاء الله در مقام ثانی که جبر و تفویض است بحث می کنیم.

اراده ی در خداوند سبحان کسانی که من دیده ام و زیاد بحث کرده اند، در اصول مرحوم آقای خوئی است که از بقیه بیشتر بحث کرده و در فلسفه هم ملاصدرا در این بحث، جلد ۶، سفر ثالث، مقصد رابع در صفحه ۳۴۱، تقریبا پنج شش صفحه با اسفارهای قدیمی که من دارم، بحث کرده.

اراده ی در خداوند سبحان در دو جهت باید بحث شود. یکی این که آیا این اراده صفت ذات است یا صفت فعل؟ و اگر صفت ذات است معنایش چیست؟

اما نکته ی دوم این است که مستفاد از روایات شریفه و آیات قرآنیه آیا این است که اراده صفت ذات است یا اراده صفت فعل است؟

بعضی مثل مرحوم آخوند و جل فلاسفه فرمودند اراده صفت ذات است منتها این اراده ای که صفت ذات است در تفسیرش اختلاف شده. بعضی گفته اند اراده در خداوند سبحان علم الهی است به صلاح فعل و به نظام احسن. بعضی ها مثل مرحوم حاج شیخ اصفهانی ره اراده را ولو صفت ذات باشد معنا کرده اند به ابتهاج و رضا. بعضی معنا کرده اند به شوق اکید حتی در خداوند سبحان.

دیروز گذشت این که اراده صفت ذات باشد، عقلا محال است. عالم را نمی شود توجیه کرد. اتفاقا ملاصدرا بعضی از این عرائض ما را به عنوان اشکال نقل کرده بود. جواب می خواست بدهد، که ما نتوانستیم متوجه شویم. تمام عرض ما این بود که اگر اراده در ذات اقدس حق، ذاتی باشد، معنا ندارد که ما تفصیل بدهیم بین مجردات و بین مادیات بگوییم اینهایی که مجردند اینها ازلی هستند. اینهایی که ماده دارند حدوث زمانی دارند. این را نمی شود درست کرد و وقت معین که خداوند سبحان اراده کرده مثلا زید را در ۱۳۶۵ خلق بکند معنا ندارد چون اگر مصلحت نیست، چیست که مصلحت نیست؟ آن مانع چه بوده؟ آن مانع دست خداوند سبحان بوده یا نبوده؟ این اشکال را ملاصدرا نقل کرده و جواب هم داده ولی جوابش آن قدر که ما می فهمیم خطایی بود. اگر هم بگوییم هر چیز که صلاح در ایجادش باشد خداوند سبحان قطعا آن را خلق می کند، ایجاد می کند، باز نمی شود گفت که چرا عالم ماده متاخر است و آن هم باید ازلی باشد. فقط یک راه دارد و آن این است که بگوییم چه دلیلی داریم که هر چیزی که صلاح در وجودش باشد خداوند سبحان باید خلق کند؟ به چه دلیل؟

(سوال: ترجیح بلا مرجح می شود

جواب: بعدا خواهد آمد آنی که محال است ترجیح بلا مرجح است.)

در کلمات ملاصدرا دیدم این طرح شده. یک جمله ی عجیبی نوشته که هر چیزی که صلاح باشد باید خلق بشود لان فی ترکیه شرا. و شر هم محال است که از خداوند سبحان صادر شود.

خوب چه کسی می گوید هر فعلی که درش صلاح است، ترکش شر است. در بحث اجتماع امر و نهي فقها جوابش را دادند. صلوة مصلحت دارد. ترکش که مفسده ندارد. اگر ترکش مفسده داشته باشد باید دو عقاب بشود.

(سوال: ترجیح مرجوح که می شود.

جواب: طرف دیگر که به خداوند سبحان مستند نیست. یک وقت دو فعل است یکی صلاح دارد و یکی صلاح ندارد آنی که صلاح ندارد را انجام می دهد این ممکن است بگوئیم ترجیح مرجوح است. عدم که مستند به خداوند سبحان نیست. خلق نکردن که فعل نیست)

این نسبت به نکته ی اول که خلاصه ی عرض ما این شد اراده ی خداوند سبحان این طور نیست که صفت ذات باشد و این طور نیست که خداوند سبحان اراده کردنش اجباری او باشد. نه! میل خودش است. و این طور هم نیست که هر جا که مصلحت داشته باشد، قطعاً بایستی خداوند سبحان اراده کند. این هم اگر به لوازمش ملتفت شوند منجر به کفر می شود.

اما تتمه ی بحث که اراده صفت ذات است معنایش چیست؟

بعضی مثل آخوند فرمودند یعنی علم الهی به نظام احسن اشکال کرده اند که خداوند علم دارد به استحاله اجتماع نقیضین؟ علم دارد به دور؟ ... بله. خوب وقتی علم دارد، اراده هم دارد. خداوند اراده کرده اجتماع نقیضین را.

این هم در کلام ملاصدرا یک جا پیدا کردم که می گوید اصلاً اعدام علم در آنها معنا ندارد. علم به موجودات است. یعنی چه به اعدام علم دارد؟ یعنی چه که علم به عدم زید دارد؟

اینها در واقع یک حرف سوفسطایی است. من علم دارم که زید اینجا نیست. می گوید نه شما در واقع علم داریم که زید جایی دیگر است. انسان کمی دلیل می آورد و کثیراً ادعا می کند. انسان به وجدانش که رجوع می کند می بیند علم دارد. شما هم که دلیل نمی آورید. این که بعضی به حکمت متعالیه اشکال می کنند همین است که از برهان و استدلال خارج شده و ذوق قاطیش شده.

لذا بعضی مثل مرحوم ایروانی قیدی ذکر کردند که اراده، علم است در صورتی که مانع از تاثیر نباشد. خوب با این قید دیگر این نقض ها را حل می کند. خداوند سبحان علم دارد ولی مانع است یا مانع عقلي است یا مصلحت است یا هرچه.

تفسیر دوم، تفسیری است که از حاج شیخ اصفهانی است. ایشان غیر از نهاییه الدراییه کتابی دارد، بحوث فی الاصول که یکی از بحث هایش طلب و اراده است. ایشان اراده را دو مرحله کرده. یک مرحله ی اراده، اراده ی ذات است. یک مرحله، اراده ی فعل. یعنی ما یک اراده ی فعلیه داریم و یک اراده ذاتیه. این اراده ی فعلیه فرموده نشأت من الاراده ی ذاتیه. و این اراده ی فعلیه صفت ذات نیست و حادث است. اراده ی ذاتیه صفت ذات است. حال که صفت ذات است معنایش چیست؟ به علم اشکال کرده که معنای اراده علم نیست. بعد فرموده معنای اراده ی ذاتیه که صفت ذات است ابتهاج و رضا است.

خوب ابتهاج نمی داند غیر از شوق و محبت و علاقه ی شدید است؟ ما که غیر از آن چیزی بلد نیستیم. رضا هم که معلوم است. آیا خداوند سبحان راضی بود که امام حسین علیه السلام در جنگ پیروز شود؟ قطعاً راضی بود. دوست داشت؟ قطعاً دوست داشت. ولی اراده کرده بود؟ نه. رضای به فعل که اراده نیست. ان الله یرضی لرضی فاطمه سلام الله علیها. حضرت زهرا راضی

نبود که امیر المومنین حقش را بگیرد؟ خداوند سبحان هم که راضی است. اما آیا اراده کرده بود؟! مگر می شود اراده اش از مرادش منفک شود؟

این ابتهاج و رضا در واقع حاج شیخ، ایرادش و نقضش مثل علم به صلاح است. یک جا را درست می کند و یک جا را خراب. حالا اراده در خداوند سبحان صفت ذات است و ابتهاج و رضا هم نباشد و علم هم نباشد، این که خداوند بسیط علی الاطلاق است، به قول حاج شیخ وجود کله، قدره کله، اراده این وسط چیست؟ ما که اصلاً معنایی برای این که اراده صفت ذات باشد بلد نیستیم. اما حاج شیخ یک کلمه اضافه دارد که ما غیر از این اراده که صفت ذات است، یک اراده ی فعلیه داریم که نشأ من الاراده الذاتیه. و روایت را حمل کرده بر این اراده. مثلاً ان الله تبارک و تعالی خلق المشیه بنفسها و خلق الاشیاء بمشیته، فرموده خلق المشیه بنفسها یعنی اراده ی تکوینیه. یعنی اراده ی تکوینیه ازلی است. و خلق الاشیاء بمشیته، مشیته می شود اراده ی فعلیه. و این که می بینیم بعضی از اشیاء قدیم و بعضی حادث هستند و زمان دارند به خاطر این است که اراده ی فعلیه که صفت ذات نیست او متأخر است و...

خوب این فرمایش حاج شیخ، سوال می کنیم این اراده ی فعلیه که شما می فرمایید نشأ من الاراده الذاتیه، خیلی عجیب است اراده ی ذاتیه که ازلی است. در ذات خداوند است. اراده ی فعلیه هم که نشأ منها. علتش آن است. این فاصله برای چیست؟ چرا پانصد سال بین این دو اراده فاصله شده؟ این معنا ندارد. این هم که شما می فرمایید ان الله خلق المشیه بنفسها و خلق... اگر اراده صفت ذات است، عین خداوند سبحان است اصلاً کلمه ی خلق غلط است. بگوییم خداوند علمش را خلق کرده غلط است و کفر است. بگوییم خداوند سبحان وجودش را خلق کرده، غلط است و کفر است. اگر قرار شد اراده متحد باشد با ذات چون ترکیب در او محال است، یعنی چه ان الله خلق المشیه بنفسها؟ یعنی اراده را به نفس اراده خلق کرده؟ مثل این است که بگوییم خداوند خودش را خلق کرده نستجیر بالله. لذا حمل روایت بر این معنا اصلاً استعمالش غلط است.

سوال: اگر صفت فعل هم بگیرد همین است. مشیه مخلوق جدا نیست.

جواب: مخلوق جداست. اراده ام را من ایجاد می کنم. خداوند سبحان هم همینطور. اراده در ذات خداوند سبحان حادث شده. سوال: محل حوادث می شود.

جواب: اشکال ندارد. یکی از نقضهایی که مرحوم آقایی خوئی به ابتهاج و رضا کرده، شما آدم خوبی هستی. خداوند از شما راضی است. بعد از چند سال خراب می شوی. خداوند از شما راضی نیست.

سوال: سخط خداوند سخط اهل بیت است.

جواب: چه روایتی بر این داریم؟

من نمی خواهم شما این مطالب را قبول کنید. می خواهم بگویم آنچه در فلسفه گفته شده، برهانی نیست. ادعاست.

روایات:

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى الْعَطَّارُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيسَى الْأَشْعَرِيِّ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدِ الْأَهْوَازِيِّ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُؤَيْدٍ عَنِ عَاصِمِ بْنِ حَمِيدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قُلْتُ لَمْ يَزَلِ اللَّهُ مَرِيداً قَالَ إِنَّ الْمَرِيدَ لَا يَكُونُ إِلَّا لِمَرَادٍ مَعَهُ - لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَالِماً قَادِراً ثُمَّ أَرَادَ [۱۰]



۲ - مُحَمَّدٌ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ بَكْرِ بْنِ صَالِحٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَسْبَاطٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْجَهْمِ عَنْ بُكَيْرِ بْنِ أَعْيُنٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ عِلْمُ اللَّهِ وَ مَشِيئَتُهُ هُمَا مُخْتَلِفَانِ أَوْ مُتَّفِقَانِ فَقَالَ الْعِلْمُ لَيْسَ هُوَ الْمَشِيئَةُ أَلَا تَرَى أَنَّكَ تَقُولُ سَأَفْعَلُ كَذَا إِنْ شَاءَ اللَّهُ (يعني الآن علم داري ولي اراده ات بعد است. پس قطعاً اراده و علم مختلف است) و لا تقول سَأَفْعَلُ كَذَا إِنْ عِلْمُ اللَّهِ فَقَوْلُكَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّهُ لَمْ يَشَأْ إِذَا شَاءَ كَمَا شَاءَ وَ عِلْمُ اللَّهِ السَّابِقُ لِلْمَشِيئَةِ.

۳ - أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ عَ أَخْبَرَنِي عَنِ الْإِرَادَةِ مِنَ اللَّهِ وَ مِنَ الْخَلْقِ قَالَ فَقَالَ الْإِرَادَةُ مِنَ الْخَلْقِ الضَّمِيرُ وَ مَا يَبْدُو لَهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ مِنَ الْفِعْلِ وَ أَمَا مِنَ اللَّهِ تَعَالَى فِرَادَتُهُ إِحْدَاثُهُ لَا غَيْرَ ذَلِكَ لِأَنَّهُ لَا يَرُوي وَ لَا يَتَفَكَّرُ وَ هَذِهِ الصِّفَاتُ مَنْفِيَةٌ عَنْهُ وَ هِيَ صِفَاتُ الْخَلْقِ فِرَادَةُ اللَّهِ الْفِعْلُ لَا غَيْرَ ذَلِكَ يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ بِلَا لَفْظٍ وَ لَا نَطْقٍ بِلِسَانٍ وَ لَا هَمَمٍ وَ لَا تَفَكُّرٍ وَ لَا كَيْفٍ لِذَلِكَ كَمَا أَنَّهُ لَا كَيْفَ لَهُ.

۴ - عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عَمِيرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ قَالَ: خَلَقَ اللَّهُ الْمَشِيئَةَ بِنَفْسِهَا ثُمَّ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ بِالْمَشِيئَةِ.

۶ - عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ عَمْرٍو عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ فِي حَدِيثِ الزَّنْدِيقِ الَّذِي سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ فَكَانَ مِنْ سُؤَالِهِ أَنْ قَالَ لَهُ فَلَهُ رِضًا وَ سَخَطٌ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَ نَعَمْ وَ لَكِنْ لَيْسَ ذَلِكَ عَلَى مَا يَوْجَدُ مِنَ الْمَخْلُوقِينَ وَ ذَلِكَ أَنْ الرِّضَا حَالٌ تَدْخُلُ عَلَيْهِ فَتَنْقَلُهُ مِنْ حَالٍ إِلَى حَالٍ لِأَنَّ الْمَخْلُوقَ أَجُوفٌ مُعْتَمِلٌ مُرَكَّبٌ لِلْأَشْيَاءِ فِيهِ مَدْخَلٌ وَ خَالِقُنَا لَا مَدْخَلَ لِلْأَشْيَاءِ فِيهِ لِأَنَّهُ وَاحِدٌ وَاحِدِي الذَّاتِ وَاحِدِي الْمَعْنَى فِرَضَاهُ ثَوَابُهُ وَ سَخَطُهُ عِقَابُهُ مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ يَتَدَاخَلُهُ فِيهِجُهُ وَ يَنْقَلُهُ مِنْ حَالٍ إِلَى حَالٍ لِأَنَّ ذَلِكَ مِنْ صِفَةِ الْمَخْلُوقِينَ الْعَاجِزِينَ الْمُحْتَاجِينَ.

سوال: پس محل حوادث نیست.

جواب: محل حوادث نیست یعنی اینطور نیست که مثل ما مثلاً غضب می کنیم رنگمان قرمز می شود و در نفسمان ... خداوند این طور نیست نه این که در او چیزی ایجاد نمی شود. محل حوادث نیست به دو معناست. اگر محل حوادث این است که وقتی عالم می شویم یک صورتی می آید، بله خداوند این طور نیست. ولی اگر محل حوادث نیست یعنی خداوند به خاطر امور خارجی اراده نمی کند، اراده اش از قدیم بوده، هر چه بوده از قدیم بوده، رضایش عوض نمی شود، سخطش عوض نمی شود...

یک روایت دیگر در بحار است که اگر کسی بگوید خداوند سبحان از قدیم مرید بوده کفر است و اگر کسی بگوید عالم قدیم است کفر است. خوب این روایاتی که خواندیم کالار علی المنار است. بعد این را حاج شیخ حمل کند بر اراده ی فعلیه که نشأ از اراده ی ذاتیه، پس آن اراده ی ذاتیه نستجیر بالله اراده ای است که آن گوشه است. چه کاره است؟ معنا ندارد این حرفها. حضرت فرمود این غلط است که بگوییم لم یزل مریدا. لم یزل عالماً ثم اراده. اگر این طور بود باید می فرمود بله درست است لم یزل مریدا بالارادة الذاتیه الالزیه، ثم صار مریدا بالارادة الفعلیه. واقعا اگر این روایت در فقه باشد این طور حمل می کنید؟

فتلخص مما ذكرنا این که اراده صفت ذات نیست و از صفات فعل است. مصلحت باشد ممکن است خداوند سبحان خلق کند و ممکن است خلق نکند. حتی ارسال عرض کردیم در بعثت رسل خداوند سبحان مجبور نیست که رسول بفرستد. مجبور نیست که امام بفرستد. لطف است چون گفتیم خداوند سبحان می فرماید لا تمنوا علی اسلامکم بل الله یمن علیکم ان هداکم للایمان. اگر قرار است خداوند سبحان وظیفه اش را انجام دهد، منت چیست؟ بگوییم نه لطف خودش منت است. مگر با الفاظ

می خواهید بازی کنید. این آیه ی شریفه همان منتهی که به دیگران می گوید منت نگذارید، همان منت را می گوید من می گذارم. لقد من الله علیکم اذ بعث فیکم رسولاً من انفسکم. می گویند این منتش من انفسکم است. من انفسکم هم نیست چرا؟ چون اگر من انفسکم برای هدایت بشر لازم بوده که قطعاً باید می فرستاده. اگر لازم نبوده پس چرا این کار را کرده؟ این حرفها یعنی چه؟

[۱] [الکافی (ط - الإسلامیة) ج ۱ ۱۰۹ باب الإرادة أنها من صفات الفعل و سائر صفات الفعل ..... ص : ۱۰۹]

چهارشنبه ۹۵/۷/۲۸ (جلسه ۱۲۷)

بحث در اراده ی خداوند سبحان بود. سه نکته در این اراده ی ذات اقدس حق باید بررسی شود که مختار معلوم شود. یکی این که این اراده ی ذات اقدس حق به چه معناست؟ نکته دوم که ابهام دارد دلیل بر این که اراده صفت ذات است در خداوند سبحان چیست؟ نکته سوم فرمایش حاج شیخ اصفهانی است که ایشان دو اراده قائل شده، یکی اراده ی ذاتیه و یکی اراده ی فعلیه. اراده ی فعلیه نشأت گرفته از اراده ذاتیه و روایات را حمل کرده بر اراده ی فعلیه نه بر اراده ی ذاتیه. لذا منافاتی بین آنچه ایشان می فرماید ما گفتیم و روایات نیست.

در تفسیر اراده، یک قول این بود که اراده علم به نظام احسن است. و این علم تأثیر دارد، علت تامه است و موجود می شود. ظاهر این عبارت که مرحوم آخوند آن را اختیار کرده این است که معنای اراده، علم است و اشکال کرده اند به آخوند که اراده، معنایش علم نیست. اراده و علم دو مفهوم متخالف است و مصداقش در خارج یکی است. اگر قرار باشد معنای اراده علم باشد، خلف فرض است چون فرض این است که می خواهند بگویند همانطور که خداوند سبحان یک صفات ذاتی دارد که آن صفات ذاتی مثل قدرت و علم و حیات است یک صفت دیگر هم دارد به عنوان اراده، اگر این اراده معنایش علم باشد، خلف فرض است و خلاف مدعاست. لذا عبارت کسانی که فرمودند، اراده معنایش علم خداوند سبحان به نظام احسن است، این عبارت را توجیه کرده اند در اسفار و در جاهای دیگر این توجیه است. ولی شسته رفته ترین عبارت در کلماتی که ما نگاه کردیم، فرمایش مرحوم اصفهانی است. آن این است که کسی نمی خواهد بگوید، معنای اراده علم است. اراده معنایش ابتهاج و رضاست منتها این ابتهاج و رضا، فعل در صورتی اختیاری می شود که انسان عالم باشد به فعل و عالم به فعل که باشد، علمش انسان را حرکت بدهد. الآن من عالم هستم که نفس می کشم، عالم هستم که قلبم کار می کند ولی علم من، مرا به این کار و نمی دارد. پس فعل اختیاری دو شرط دارد. یکی این که باید علم داشته باشد، دوم این که علمش منشأ حرکتش باشد به خاطر این که خیر و کمالش و مصلحتش را در آن می بیند نه این که کسی بگوید معنای اراده، علم است. این که اصلاً معنا ندارد. مرحوم آخوند هم قاعدتاً مرادش همین است و غیر از این مناسب شأن ایشان نیست. علم الهی به نظام احسن، علت تامه ی ابتهاج و رضای ذات حق است و ابتهاج و رضا، علت تامه است برای فعل چون خداوند سبحان بخل ندارد و او جواد علی الاطلاق است و تمام ماهیات و محللهایی

که قابلیت وجود دارند، منظر هستند و فیض خداوند هم مشکلی ندارد. اگر کسی از فیض الهی برخوردار نمی شود، نقص در خودش است. می فرماید فاعلم: آن حقیقه اراده- تبارک و تعالی - فی مرتبه ذاته ابتهاج ذاته بذاته؛ لما سمعت غیر مره: أنه- تعالی - صرف الوجود، والوجود- بما هو وجود- خیر محض، فهو صرف الخیر، والخیر هو الملائم اللذیذ الموجب للابتهاج والرضا، فهو صرف الرضا والابتهاج، كما كان صرف العلم والقدرة- لا ان منه ما هو علم، ومنه ما هو قدره، ومنه ما هو إرادته- این ابتهاج که ذات است یک لازمه ای دارد. کسی که ابتهاج دارد حرکت می کند. آن حرکت و ایجادش می شود اراده ی فعلیه که آن اراده ی فعلیه، وجود منبسط است. یعنی اول وجودی که از ذات اقدس حق صادر می شود. این که ما دیروز به حاج شیخ اشکال می کردیم که این اراده ی فعلیه اگر نشأت گرفته از اراده ذاتیه، پس چرا فاصله شده؟ فاصله نمی شود چون وجوب منبسط به نظر ایشان ازلی است. خلق الله المشیء بنفسها و خلق الاشیاء بالمشیء. این مشیئی که خلق کرده یعنی اراده ی فعلیه وجود منبسط. وجود منبسط را به نفس وجود منبسط خلق کرده اما بقیه ی اشیاء را توسط وجود منبسط خلق کرده. می گویند چون خداوند سبحان واحد بسیط حقه ی من جمیع الجهات است، یک شیء بسیط از او می تواند صادر شود. او نمی تواند چند چیز از او صادر شود. اگر چند چیز از او صادر شود، خلاف قانون سنخیت است. وجود منبسط یعنی وجودی که محض است صادر می شود که او ماهیت ندارد بعد به وسیله ی این وجود منبسط بقیه ی عالم خلق می شود. پس اراده ی فعلیه به نظر حاج شیخ یعنی وجود منبسط.

در ما نحن فیه این فرمایش حاج شیخ که اراده، ابتهاج و رضاست، یعنی چه خداوند سبحان عین سرور و عین ابتهاج است؟ در یک روایت از روایات ما اشاره ای به این معنا نشده که خداوند سبحان ابتهاج است. ممکن است کسی بگوید با روایات چه کار دارید، اینها بحث عقلی است.

خوب بحث عقلی، این را از کجا در آوردید؟ اولاً این که خداوند سبحان وجود محض است و وجود محض، خیر است. سرور همه از جنس اعدام است. خوب اینها حرفهایی است که باید با فشار زیاد بتوانید بچسبانید و الا شیطان، کافر شر محض است. اینها همه ادعاست که وجدان هم بر خلافش است. اتفاقاً علم وجود است و کسی که منکر آن نیست ولی در روایات دارد و اعوذ بک من علم لا ینفع. من از خیر محض، پناه به خدا می برم؟!

حالا گیریم، ابتهاج و رضا، برای چه فلاسفه ملتزم می شوند که باید ما یک اراده ی ذاتی داشته باشیم؟ اگر ما بگوییم اراده ی ذاتی نداریم، همان اراده ی فعل است، چه اشکالی دارد؟ می گویند اگر اراده ی فعل است، خداوند سبحان محل حوادث می شود و محال است که محل حوادث شود. این خداوند سبحان محل حوادث می شود سه معنا دارد. دو معنایش درست است و یک معنایش غلط است. اتفاقاً این که خداوند سبحان محل حوادث می شود و محال است، در کلمات مرحوم خواجه نصیر الدین طوسی در تجرید هم هست که یک وقت هست می گوئیم خداوند سبحان محل حوادث می شود یعنی مثل ما که چشمان به یک چیزی می افتد، صورتی در ذهن ما می آید، تصدیق به فائده می کنیم، شوق به او پیدا می کنیم. اینها خداوند سبحان این طور نیست که روایتش را دیروز خواندیم. حوادث به این معنا که در او تغییر و تحولی ایجاد کند، غلط است. یک معنای دیگر هم غلط است این است که ما یک وقت یک جایی می رویم، بر خورد می کنیم به یک دشمنی و یک ظالمی، او باعث می شود که ما یک اراده ای کنیم، این هم در خداوند سبحان غلط است. چون چیزی نیست که ما فوق خداوند سبحان باشد که در او

ایجاد اراده کند. احتمال سوم این است که خداوند سبحان کان و لم یرد شیئا. چرا؟ دلش می خواسته. به چه دلیل هر چه که صلاح باشد خداوند سبحان باید خلق کند؟ آیه اش کو؟ روایتش کو؟ حالا ممکن است شخصی بگوید شما هم دلیل ندارید. اشکال ندارد. ما می گوئیم که این اراده که صفت ذات است، ادعا را که پیرزن هم می تواند انجام دهد. عرض ما این است که اراده صفت ذات باشد دلیل ندارد و این که وجود خیر محض است دلیل ندارد و این که اراده ابتهاج و رضا است حرف درستی نیست. حالا اراده چیست؟ همین فعل خداوند سبحان، حقیقت اراده ذات اقدس حق را نمی دانیم و نباید بدانیم و نباید فکر کنیم چون لا تتفکروا فی ذات الله تفکروا فی آلاء الله و فی نعم الله. خداوند سبحان خلق می کند. آیا قبل از این خلقش چیزی دارد مثل انسان که اراده می کند فخلق یا همین خلقش اراده است، اختیاری است که در روایات دارد اراده حادثه، ایجاد. کاری هم نداریم چون سوال شب اول قبر است نه اثر عملی دارد در فقه و اصول. آنی که ما ملتزم می شویم این است که اراده صفت فعل است و خداوند سبحان هر چیزی را که صلاح می دانسته خلق نکرده. از کجا می گوئیم؟ به مقتضای روایات. چون حضرت فرمود من زعم ان الله تبارک و تعالی کان مریدا ازلا فهو کفر. اگر کسی قائل شود که خداوند سبحان از اول اراده داشته، کفر است. اما آن وجود منبسطی که فلاسفه قائل شده اند، این که خداوند سبحان یک چیز است، از او یک چیز بیشتر نمی تواند صادر شود، این وجود منبسط از امکانش یک چیز، صادر می شود، خوب امکان که حقیقتی نیست. امکان یک امر انتزاعی عقلی است. واقعیتی ندارد چون اگر واقعیتی داشته باشد معلوم می شود که از خداوند سبحان دو شیء صادر شده. از این گذشته این حرف کاملا اشتباه است که کسی بگوید وجود منبسط ازلی است و خداوند سبحان از ازل خلق کرده به خاطر این که در روایات زیادی دارد، اول ما خلق الله نوری، خود فلاسفه هم در بعضی از کلماتشان هست که آن وجود منبسط نور مبارک پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و لعنة الله علی اعدائهم اجمعین است. در روایات زیادی دارد که خداوند سبحان من را چهارده هزار سال قبل از خلقت آدم خلق کرد، در بعضی روایات دارد که دوهزار سال قبل از خلق آدم علیه السلام خلق کرد، یک روایتی ما ندیدیم که ایشان فرموده باشد من ازلی هستم از وقتی که خدا بوده من هم خلق شده. همه اش سال دارد.

این ما حصل عرض ما نسبت به اراده که صفت ذات است یا نه.

باز عرض می کنم این که آیا اراده در خداوند سبحان غیر از فعلی است که ایجاد کرده یعنی مثل بشر، اراد فاوجد یا اراده اش همین ایجادش است را نمی توانیم بفهمیم و احتیاج هم نیست و ظاهر روایات هم این است که اراده چیزی غیر از ایجاد نیست.

اما طلب: طلب چیست؟ آیا طلب حقیقتی است غیر از اراده؟ این جا هم سه قول رئیسی است:

یک قول، قول مرحوم آخوند است که طلب متحد اراده با است منتها طلب انشائی با اراده ی انشائی و طلب حقیقی با اراده ی حقیقی.

یک قول، قول اشاعره است که طلب، حقیقتا غیر از اراده است.

یک قول هم قول حق است که اصلا طلب حقیقتی ندارد. طلب انشاء است.

اما رد آخوند ره را هم حاج شیخ اصفهانی ره و هم مرحوم آقای خوئی ره و هم دیگران این جمله را دارند که طلب از مقوله ی فعل است، اراده از مقوله ی کیف است، چطور ممکن است کیف نفسانی عین مقوله ی فعل باشد. مقولات متباینات در خارج هستند و وجودات مختلفی دارند. اگر قرار باشد کیف و فعل متحد باشد که مقولات عشر نداریم.

اما این که چرا از مقوله ی فعل است به خاطر این که اگر تشنه اید و آب می خواهید تا وقتی نگویید آب بیاور، می گویند اراده دارد ولی طلب نکرده. طلب از مقوله ی فعل است چون احتیاج به ابراز دارد یا ابراز فعلی یا ابراز قولی. و برعکسش اگر کسی ابراز نکند ولی واقعا نخواهد می گوید از من مطالبه آب کرد تا من بروم به دنبال نخود سیاه.

اما این که مرحوم آخوند فرموده یک اراده ی انشائی داریم و یک طلب انشائی داریم، به قول مرحوم آقاي بروجردی حرف بی ربطی است چون وجودات عالم سه قسم اند. بعضی از وجودات فقط مصداق حقیقی دارند، بعضی از وجودات هم مصداق حقیقی و هم مصداق انشائی دارند و بعضی از وجودات فقط مصداق انشائی دارند. مثلا حجر انشائی نداریم. وضع هم مصداق حقیقی و هم مصداق انشائی دارد. مثل وضع الید علی الخد یا وضع اسم علی بر فرزندش. بعضی از مفاهیم هم فقط مصداق انشائی دارند مثل بیع. اراده جزء آن مفاهیمی است که اصلا مصداق انشائی ندارد. اگر آخوند ره اراده ی انشائی را نمی فرمود کسی این حرفها در ذهنش نبوده.

اما قول اشاعره که طلب، غیر از اراده است به لحاظ تاریخ مرحوم آقاي بروجردی مختصری توضیح داده که ابوالحسن بصری قائل شد به نظریه ی جبر و دنبال او را شاگردش ابوالحسن اشعری گرفت و آن را پروبال داد. ابوالحسن بصری شاگردی داشته به اسم واصل بن عطا که به ابوالحسن اشکال کرد ما مجبور نیستیم و او را ابوالحسن بصری از درسش بیرون کرد. فاعتزل لذا شدند معتزله. این هم شاگردی داشت به اسم جبائی لذا می گویند به خلاف المعتزله و الجبائیان. اشاعره می گویند ما یک طلب داریم در نفس و یک اراده داریم ان شاء الله شنبه.

شنبه ۹۵/۸/۱ (جلسه ۱۲۸)

کلام در این بود که مدلول ماده ی امر که طلب است، مقصود از این طلب چیست؟ ما عرض کردیم این بحث در دو مقام واقع می شود. مقام اول در این که این طلبی که مدلول ماده ی امر است آیا طلب انشائی است؟ حقیقی است؟ اراده است؟ غیر ذلک است؟ مقام ثانی هم در جبر و تفویض است. مقام اول، عرض کردیم برای این که این مدعا روشن شود و قول حق، ما باید ببینیم اراده به چه معناست؟ طلب به چه معناست؟ بعد مدلول ماده ی امر کدام یک از اینهاست؟ گفتیم یک بحث نسبت به اراده ی خالق داریم و یک بحث در اراده ی مخلوق. اراده ی مخلوق مرتبط به مقام ثانی است که جبر و تفویض است. اما اراده ی خالق، خلاصه عرض ما این شد که اراده از صفات فعل است، حادث است، خداوند سبحان اینطور نیست که مجبور باشد چیزی را خلق کند. ممکن است یک چیزی مصلحت داشته باشد در عین حال خلق نکند و ممکن است مصلحت داشته باشد، خلق نکند. ما نه دلیل عقلی و نه دلیل نقلی بر این که هر چیزی را که مصلحت است باید خداوند سبحان خلق کند، نداریم. حالا یک نکات مختصری، در نوشته هایی که نوشتیم اضافه بر آنچه که گفتیم، هست و اگر کسی غیر از این را بگوید منجر به کفر است مگر این که حواسش نباشد و روایات شاهد بر این مطلب است و در جواب ملاصدرا عرض کردیم که توجیه عالم امکان با این مبنایی که اراده صفت ذات است اصلا معنا ندارد. این فرمایش حاج شیخ ره هم در آنجا بررسی کردیم و مؤید هم این را آوردیم که این همه

در روایات متعرض صفات خداوند سبحان شده اند اما هیچ جا اشاره ای نفرمودند که اراده صفت ذات است و از قدیم خداوند سبحان مرید بوده بلکه خلفش را فرمودند که کسی فکر کند خداوند سبحان از قدیم مرید بوده، کفر است. آن وجود منبسطی که حاج شیخ اصفهانی و بقیه فلاسفه فرمودند بی ربط است و عرض کردیم اگر قاعده سنخیت درست باشد، با وجود منبسط کار درست نمی شود و اشکال و نقض باقی است مضافاً به این که شاهد از روایات که اول ما خلق الله نوری و در روایات اختلاف است که حضرت فرمودند چهار هزار سال قبل از خلقت حضرت آدم و بعضی جاها هست که دو هزار سال، ولی در یک روایتی ولو ضعیف، شیعه و سنی ندیدیم که نقل کند که نور پیامبر گرامی اسلام در ازل خلق شده بوده و همان وجود منبسط است. اینها در واقع کنار گرفتن از علوم اهل البیت است. مضافاً به این که اگر انسان تأمل کند چیزی دستش را نمی گیرد. یک تکه هایی هم در علم خداوند سبحان مرحوم حاج شیخ اصفهانی و بقیه فلاسفه گفته اند، آنها را هم در نوشته، اشاره کردیم که حرف متقنی به لحاظ علمی به نظر نمی آید ولی بنانداریم که آن صفت علم را در این جا بررسی کنیم.

این نسبت به اراده، اما نسبت به طلب: مرحوم آخوند فرموده ما یک طلب انشائی داریم و یک طلب حقیقی. طلب حقیقی چیزی غیر از اراده نیست به خاطر این که اگر کسی امر می کند عبدش را به چیزی، به وجدانش مراجعه که می کند، غیر از صفت اراده، صفت دیگری در نفسش به عنوان مصداق طلب نمی یابد لذا فرموده اراده و طلب متحدان مفهوماً، مصداقاً یعنی خارجاً، و انشاء. منتها منشأ این که مثل صاحب هدایه المسترشدین یا مرحوم آقا جمال خوانساری، قائل شده اند که طلب غیر از اراده است چون طلب، منصرف است به طلب انشائی. لفظ اراده منصرف است به اراده ی حقیقی، اینها طلب انشائی را با اراده ی حقیقی سنجیده اند. خوب معلوم است احدی نگفته است طلب انشائی عین اراده ی حقیقی است. مدعا این است که طلب حقیقی عین اراده ی حقیقی است و ریشه ی این حرف هم، مرحوم آخوند این جمله را که فرموده، طلب عین اراده است می خواسته این کلام نفسی ای که اشاعره ملتزم شده اند، این کلام نفسی را ابطال کند. آنها گفته اند ما در نفس، غیر از اراده چیزی داریم که در قول ثانی توضیح می دهیم و اسمش، کلام نفسی است، این حرف بی ربطی است.

به این فرمایش آخوند آقای خوئی و بعضی دیگر اشکال کرده اند که چه کسی گفته طلب عین اراده است؟ اینها مغایرت دارند. خوب اینجا باید دو نکته بررسی شود. یکی این که طلب مغایر اراده است، آیا حرف درستی است یا نه؟ نکته ی دوم این است که اگر طلب غیر از اراده باشد، آیا منجر به ادعای اشاعره می شود که انسان استیحا ش کند که در این صورت قائل به قول اشاعره می شویم؟ مرحوم آقای خوئی فرموده هر کسی که قائل به مغایرت شود، معنایش این نیست که قائل به قول اشاعره شود. مرحوم حاج شیخ اصفهانی هم فرموده ممکن است کسی قائل به تغایر طلب و اراده شود ولی منجر به دعوی اشاعره نشود. این دو نکته در فرمایش آقای خوئی معلوم شود، اشکال بر مرحوم آخوند هم معلوم می شود.

اما نکته ی اول: این که طلب غیر اراده هست یا نه؟ فرمایشات مرحوم آقای خوئی صریح در این مطلب است که ما اصلاً چیزی به اسم طلب حقیقی نداریم. هر چه هست طلب انشائی است. انشاء است منتها حالا این انشاء، طلب به داعی بعث و زجر است، به داعی تهدید است، به داعی امتحان است... دواعی فرق می کند. (مقصود، طلب از غیر است و مثل طالب الضالّه و طالب العلم، به معنای اراده است)

آیا ما در مواردی که طلب از غیر می‌کنیم، غیر از این انشاء یک حقیقتی داریم یا نداریم؟ ما عرضمان این است که آقای خوئی این نکته را بررسی نکرده. در تمام فرمایشاتش، فقط ارسال مسلم گرفته که ما چیزی نداریم، بعد هم اشکال کرده که اگر قرار باشد اراده باشد که انشاء الله در مقام ثانی می‌آید منجر به جبر می‌شود. ولی این نکته در فرمایشات آقای خوئی نیست که آقای خوئی  
! طلب نفسی با طلب غیر نفسی، فرقی در چیست؟ یک وقت کسی می‌گوید آب بیاور، می‌گوید آب نمی‌خواستم می‌خواستم دست به سرش کنم که برود بیرون. یک وقت هست طلب نفسی است. شما می‌گویید طلب نفسی یعنی انشاء طلب به داعی بعث و زجر. به غرض بعث و زجر. این غرض بعث و زجر را شما توضیح ندادید یعنی چه؟ این در فرمایشات شما نیست. نه در فرمایشات شما و نه در فرمایشات مرحوم شیخنا الاستاذ. این که به او می‌گوید تو آب می‌خواهی واقعا که گفتی جثنی بالماء یا نه می‌خواستی دست به سر کنی؟ می‌گوید نه واقعا آب می‌خواستم، به غرض آب آوردن گفتم. این به غرض آب آوردن گفتم، یعنی چه؟ این یک حقیقتی است در نفس که به فارسی می‌گوید من واقعا آب می‌خواهم. واقعا غرضم این است که آب بیاورد. این که واقعا آب می‌خواهم یعنی چه؟ لذا اگر شما بفرمایید ما در موارد طلب از غیر حقیقتی در نفس نداریم، طلب فقط از مقوله ی فعل است که همان ابراز و انشاء است یا طلب ضالۀ هم در واقع، از مقوله ی فعل است یعنی این وقتی می‌گوید آب بیاور، وجوب نفسی دارد، طلب نفسی دارد به غرض بعث و زجر، این غرض یعنی چه؟ این در فرمایشات شما نیست.

مرحوم آخوند ره به این نکته اشاره دارد که من آب می‌خواهم. حالا این من آب می‌خواهم در واقع چیست؟ غیر از اراده است؟ یا نه، همان اراده است؟ حرف بر سر این است. شما مرحوم آقای خوئی! اصلا محل نزاع را رها کردید. این آب می‌خواهم یعنی چه؟ بلکه یک مطلب درست است و من خیال نمی‌کنم مرحوم آخوند این را منکر باشد ولو ظاهر عباراتش موهم است، که اراده یک صفت نفسانی است که احتیاج به ابراز ندارد لذا می‌گوید من خیلی وقت است که می‌خواهم به سفر بروم ولی به احدی نگفتم ام ولی طلب، ابراز می‌خواهد و تا ابراز نکند عنوان طلب صدق نمی‌کند. اما کلام این است که طلب حقیقی آیا همان اراده ای است که ابراز می‌شود یا نه، طلب حقیقی اراده ای نیست که ابراز می‌شود بلکه یک مطلب جداگانه ای است در نفس. این فرمایش آخوند را جناب آقای خوئی! شما جواب ندادید و من ندیدم در کلمات شاگردان آقای خوئی. ولی این نکته مهم است که این طلب آیا همان اراده ی به شرط ابراز است یا نه، طلب، حقیقتی است غیر از اراده. آخوند می‌فرماید ما در نفس که نگاه می‌کنیم چیزی غیر از اراده نمی‌بینیم. نه این که در نفس چیزی غیر از اراده نیست، در نفس علم هست، اراده هست، شوق هست، محبت هست ولی هیچکدام از اینها مصداق طلب، غیر از اراده نیست یعنی یک صفتی در نفس پیدا کنیم که آن صفت غیر از اراده باشد و قابلیت داشته باشد که مصداق طلب باشد، چنین چیزی وجود ندارد.

این نسبت به قول اول که فرمایش آخوند است.

اما قول دوم که معلوم می‌شود که آیا طلب غیر از اراده است در نفس یا نه؟ قول اشاعره است. اشاعره ملتزم شده اند به تغایر طلب از اراده. خلاصه ی کلام اینها این است که ما سه چیز در نفس داریم. یک علم و یک طلب و یک اراده. این سه چیز در جملات انشائی است. در جملات اخباریه که وقتی می‌گوییم زید جاء، آنجا طلب نیست و چیزی هست به اسم خبر نفسی. یک علم است

و یکی مدلول این زید جاء. لذا اشاعره، کلام نفسی که می گویند اعم است از طلب و غیر طلب یعنی اگر جمله ی لفظی ما انشاء باشد کلام لفظی، طلب می شود و اگر اخبار باشد، کلام نفسی، خبر می شود. دو مطلب باید در کلام ایشان بررسی شود. یکی این که برای چه ملتزم شده اند به کلام نفسی؟ دو این که چرا ملتزم به تغایر شده اند؟

این که چرا ملتزم شده اند به کلام نفسی، در فرمایشات حاج شیخ اصفهانی ره و مرحوم آقای خوئی، خوب بیان نشده و البته یک رساله ای مرحوم آقای خوئی دارد در طلب و اراده. آنچه که ماحصل کلام اینها است دو مقدمه است: یک گفته اند خداوند سبحان متکلم است بالاجماع، جمیع ملل و نحل ملتزم اند که خداوند سبحان متکلم است. دو: تکلم صفت قدیم است نه صفت حادث. جمع این دو نتیجه اش می شود کلام نفسی چون اگر بگوییم خداوند سبحان که به او نسبت داده می شود متکلم، به لحاظ این کلام لفظی است و این حروف، این حروف که قطعاً متصرف الوجودند. قطعاً تا حرفی منعدم نشود حرف بعدی نمی آید. پس چطور می شود متکلم باشد قدیم. شارح موافق از قول حنابله نقل کرده که خداوند سبحان که متکلم است و قدیم هم هست این صفت، به لحاظ همین کلام لفظی است. خود این الفاظ قدیم است بلکه بعضی گفته اند که خود این غلاف و جلد و اینها هم قدیمند.

دلیل بر این که چرا خداوند سبحان تکلمش قدیم است، دو یا سه دلیل است، شاید بشود ذکر کرد. یکی از دوستان گفت کتابی هست و اسم آن کتاب را نمی آورم.

یک حرفش را شارح موافق ذکر می کند و می گوید آنها صغری و کبرایی چیده اند. صغری این است که تکلم یک صفتی است در خداوند سبحان. کبری این است که کل صفات خداوند سبحان، قدیم است. خوب این که یک حرف مزخرفی است که همه به آن خندیده اند. به چه دلیل هر صفتی در خداوند سبحان قدیم است. خالق، رازق، البته این اشکال به فلاسفه وارد است. فلاسفه باید قبول کنند که خداوند سبحان، صفت فعل ندارد چون به همان دلیلی که می گویند اگر اراده، صفت فعل باشد خداوند سبحان محل حوادث می شود، غیر آن صفت هم همین طور است. رازق هم همین است. این هم صفت حادث نیست. حکم الامثال فی ما یجوز و فی ما لا یجوز سواء. اگر خداوند سبحان اراده نداشت و اراده کرد، می گویند این محل حوادث است، خوب رازق نبود، ولی رازق شد، این هم محل حوادث است. او منشأ همه چیز است، این منشأ یک چیز است، عقلیه الاحکام لا تخصص. لذا این حرف به فلاسفه وارد است. لذا نوشتیم باید موجودی که حادث زمانی باشد نداشته باشیم حتی در عالم ماده همه باید قدیم باشند. خوب شارح موافق هم این را رد کرده.

دلیل دوم این است که در بحث مشتق گذشته که گفته اند عالم، ناطق، ضارب، به کسی می گویند که دارای مبدأ باشد. ما به خداوند نمی توانیم نسبت دهیم متکلم است الا این که دارای این صفت باشد. اگر بگویید مقصود از این تکلم، آن الفاظ و آن حروف است، خوب این که دارا نیست. غیر از خودش است. لذا متکلم که نسبت داده می شود، قطعاً باید صفتی در خداوند سبحان باشد. مثل این که من بگویم عالم هستم. بعد بگویند علمت کو؟ بگویم کتاب جواهر الکلام. می گویند جواهر الکلام به شما چه مربوط است؟ می گوید دستم است که. می گویند نه تو باید دارای این مبدأ باشی. متکلم است، این کلام را که بیرون از ذات اقدس حق است. پس این می شود که مشتق نمی تواند صدق کند.



این هم در جای خودش بحث شده که در مشتق باید مبدأ، قائم به ذات باشد منتها قیام یک وقت، حلولی است و یک وقت صدوری و یک وقت اتحادی است. وقتی میگوییم ضارب، قیام حلولی نیست. ضرب که در زید حلول نکرده. بله، زید قائم به این مبدأ است ولی به قیام صدوری. اینجا هم خداوند سبحان متکلم است ولی قیامش، قیام صدوری است. اینهایی که می‌گویند این همه بحث مشتق می‌کنیم به چه درد می‌خورد؟ خوب بحث مشتق خیلی مهم است. اصلاً در اصول بحثی که به درد نخورد نداریم. بلکه بحثهایی است که مهم است و در کفایه نیست. مثلاً خداوند سبحان، علم به او قائم است اما قیامش، اتحادی است. علمش عین ذات است. زید که عالم است، قیامش حلولی است. زید که ضارب است قیامش صدوری است. چیزی که به عنوان ضرب به زید چسبیده نیست. ضرب صادر می‌شود. اینجا هم خداوند متکلم است چون تکلم صادر می‌شود چون خداوند سبحان ایجاد صوت می‌کند و اصلاً اشاعره، محال است که بتوانند این برهان را درست کنند چون اگر کسی بگوید در مشتق، مبدأ قائم به ذات باشد به قیام حلولی، لازم می‌آید ترکیب در خداوند سبحان چون هم ملتزم می‌شوند که در خداوند سبحان کلام است هم ملتزم می‌شوند که اراده هست و هم ملتزم می‌شوند که کلام، غیر از اراده است. پس باید خداوند مرکب از اجزائی باشد. لذا اینها نمی‌توانند حرفهایشان را جمع کنند.

دلیل سوم این است که اگر خداوند سبحان بخواهد این تکلمش، صفت فعل باشد، با اراده موجود می‌شود. اذا اراد الله شیئا ان يقول له کن فیکون. اگر با اراده موجود می‌شود باید این تکلم صفت قدیم باشد چون اراده ی خداوند سبحان که صفت قدیم است. صفت ذات است.

این هم الکلام الکلام. این اشکال اگر هم وارد باشد به افرادی وارد است که اراده را صفت ذات می‌دانند ولی کسی که می‌گوید اراده صفت فعل است این که کسی بگوید تکلم، کلام نفسی است بی وجه است.

پس تا اینجا ثبت که خداوند سبحان متکلم است از قدیم بی برهان است. اما لو سلمنا که این کلام نفسی درست باشد، آیا این کلام نفسی عین اراده است؟ یا غیر اراده است؟ اگر انشاء شد که آن کلام نفسی، طلب است، غیر از اراده است یا عین اراده است؟ مرحوم آخوند می‌فرماید محال است غیر از اراده باشد. حاج شیخ اصفهانی ره می‌فرماید نه، ما دو مدعا داریم: یک: طلب اشکال ندارد در ذات غیر از اراده باشد یعنی در نفس دو شیء باشد یکی اراده و یکی کلام نفسی. بله آن کلام نفسی ای که عقلاً ممکن است در نفس باشد، او قطعاً مدلول کلام لفظی نخواهد بود. دو تا مدعاست. حرف اشاعره در این قسمت که طلب در نفس موجود است، ممکن است درستش کنیم. اما این که این طلب نفسانی، مدلول این اضرب است، که کلام نفسی مدلول کلام لفظی است، این معقول نیست. اما مدعای اول که ممکن است طلب در نفس موجود باشد و غیر از اراده باشد، ما نمی‌توانیم امکان شیئی را مستقیماً اثبات کنیم. کسی که ادعا می‌کند این شیء ممکن است، امکان اثباتش به این است که وجهی برای استحاله وجود ندارد و الا یک کسی می‌گوید انسان سه سر ممکن است. می‌گویی چرا؟ امکان را نمی‌شود اثبات کرد. امکان را مستقیماً نمی‌شود اثبات کرد. امکان اثباتش به سلب دو قضیه است. یکی این که وجهی برای استحاله نیست. وجهی برای ضرورت نیست. لذا حاج شیخ می‌فرماید امکان دارد چیزی در نفس وجود داشته باشد به اسم طلب، غیر از اراده چون وجهی که برای استحاله مرحوم آخوند ذکر کرده این است که ما اگر به نفس خودمان مراجعه کنیم، تمام صفات نفسانی را که استقصاء کنیم، هیچ کدامش طلب نیست. خوب این ناقص است چون در نفس انسان دو شیء وجود دارد. یکی کیفیات نفسانی. یکی

هم نفس وجود. شما تا اینجا ثابت کردی که طلب، یک حقیقتی باشد مثل اراده مثل علم، کیف نفسانی باشد، محال است. درست است. ولی آن قسم دوم که یک حقیقتی غیر از این صافت نفسانی باشد از سنخ وجود، آن را اصلاً آخوند متعرض نشده و ادعای حاج شیخ این است که، آن طلب وجود دارد و از سنخ وجود است.

یکشنبه ۹۵/۸/۲ (جلسه ۱۲۹)

کلام در این بود که اشاعره گفته اند طلب و اراده متغایرنند هم مفهوماً و هم مصداقاً و قائل شده اند به کلام نفسی. در جاهایی که جمله ی لفظیه، انشائی است مثل ا ضرب، کلام نفسیش می شود طلب و جاهایی که جمله لفظیه اش خبریه است، کلام نفسیش می شود خبر و این کلام نفسی که طلب و خبر باشد، غیر از علم است، غیر از اراده است. ادله ای اقامه کرده بودند. رسیدیم به فرمایش حاج شیخ ره.

حاج شیخ ره دو مدعا دارد. یک مدعایش این است که آیا ما در نفس غیر از این علم و اراده و حب و بغض و اینها، چیز دیگری هم داریم یا نه؟ مدعای دوم این است که اگر چیز دیگری هست، آیا آن مدلول همین کلام نفسی است یا ربطی به کلام نفسی دارد. مدعای اول، ایشان می فرماید ما در نفس غیر از این صفات نفسانی معروف، امکان دارد چیز دیگری هم باشد و بلکه هست. دلیل بر این که امکان دارد باشد، چیست؟ دیروز عرض کردیم امکان شیء را کسی نمی تواند اثبات کند مگر به این که استحاله اش رار دارد کند. مثلاً کسی می گوید آیا انسان ده سر ممکن است؟ خوب بله، چرا؟ چون می گوید چه وجهی برای استحاله اش هست؟ وقتی وجهی برای استحاله اش نبود امکان عامش ثابت می شود و اگر وجهی برای استحاله یا ضرورتش نبود، امکان خاصش اثبات می شود. ایشان می فرماید سر این که می گوئیم چیز دیگری در نفس غیر از اینها موجود است، این است که وجهی برای استحاله وجود ندارد. آن وجهی که برای استحاله ذکر کرده اند ناتمام است چون اینی که در نفس موجود است یا از ماهیات است یا از وجود است. از این دو حال خارج نیست. اگر از سنخ ماهیات باشد، در جای خودش ثابت شده که ماهیات تحت مقولات عشرند. یکی جوهر است و نه تا عرض. اگر این بخواهد جزء ماهیات باشد باید قطعاً تحت مقوله کیف نفسانی باشد و در جای خودش صفات کیف نفسانی، تعدادش عقلاً محصور و مضبوط است هفت یا شش تا است و اضافه بر این نیست. یکی از آن هفت یا شش تا چیزی باشد غیر از علم و غیر از اراده و غیر از قدرت، وجود ندارد. اگر از سنخ وجود هم باشد، وجود هم خارج از دو قسم نیست. وجود حقیقی یا وجود عینی خارجی است یا وجود ذهنی است. اگر وجود ذهنی باشد، وجود ذهنی عبارتاً اخیری از علم است. وجود خارجی هم قطعاً نیست. لذا این شیء اگر بخواهد در نفس باشد محال است زیرا یا باید تحت ماهیات باشد و یا به عنوان وجود باشد.

مرحوم حاج شیخ می فرماید این برهان استحاله ناتمام است. ایشان می فرماید بله از سنخ ماهیات نیست. چون ماهیات، کیف نفسانی، مضبوط و محصور است. اما چرا از سنخ وجود نباشد؟ ما غیر از وجود ذهنی که علم است و غیر از وجود خارجی عینی، قسم ثالثی از وجود داریم که قائم به نفس است. چرا؟ چون وقتی می گوئید زید قائم، این زید قائم یک مطابقی در خارج دارد که

این صورت این خارج در نفس منطبع می شود. نفس حالت انفعالی دارد. این صورت در او حلول می کند. خوب این علم است، انفعالی است، با آن کاری نداریم. با غمض عین از خارج، وقتی که ما اذعان می کنیم و حکم می کنیم به این که زید قائم، این نیست و این وجودی که حقیقتش وجود رابط نفسانی است، در نفس موجود است و این علم نیست یعنی علم به آن معنای انفعالی که صورتی از خارج وارد نفس بشود، نیست. بلکه نفس در اینجا خودش ایجاد می کند این وجود را لذا به آن می گوئیم علم فعلی. وجودهای نفسانی، بعضی شان انفعالی هستند که از خارج صورتی در نفس منطبع می شود، نفس ایجاد نمی کند، حالت انفعالی دارد. یک چیزهایی هست که حالت فعلی دارد و نفس خودش موجد است مثل احادیث نفسانیه. کسی در نزد خودش می گوید ان شاء الله بیست سال دیگر مرجع می شوم، این خدمت را به شیعه می کنم و آن کار را می کنم و ... اینها الآن چیزی در خارج نیست که در ذهن منطبع شود. اینها را ذهن، خودش ایجاد می کند.

بعد یک پله پا را فراتر می گذارد می فرماید بل التحقیق، که نفس نسبت به جمیع علومش حالت فعلی دارد. تاثیر است. ایجاد است. نه انفعال. یعنی اگر زید را در خارج می بینید، این طور نیست که ذهن مثل دوربین، صورت خارجی در آن برود و آنجا نقش ببندد که نفس، فقط محل باشد. نفس مثل چشمه است حتی در علمی که دیگران اسمش را انفعالی می گذارند، اینجا هم نفس، ایجاد می کند لذا تمام علوم از قبیل علوم فعلی هستند چه علوم تصویری و چه علوم تصدیقی. این مدعی اول.

مدعی دوم این است که این وجود، قطعاً مدلول کلام نفسی ای که اشاعره می گویند نیست. چون مدلول کلام نفسی باید از سنخ ماهیات باشد زیرا لفظ، سبب می شود برای انتقال ذهن به این معنا. وقتی آن از سنخ وجود است، وجود را نمی شود در ذهن انداخت. هیچ وجودی، سنخ دیگری از وجود را قبول نمی کند هم چنین سنخ وجودش را نیز قبول نمی کند. این وجودی که در خارج است، محال است به ذهن برود. آنی که در ذهن است، اگر زید را مجدداً تصور کنید، وجود دوم، وجود ثانی است و وجود اول نیست چون وجود مساوق تشخیص و جزئیت است. یک جمله ای در باب جزئی و کلی هست که کلی می گویند مفهومی است که لا یمتنع صدقه علی کثیرین. جزئی می گویند مفهومی است که یمتنع صدقه علی کثیرین. این غلط است. مفهوم بما هو مفهوم، هزار قید که بخورد باز کلی است چون گفته اند کلی ممکن است در خارج یک مصداق بیشتر نداشته باشد، مثل واجب الوجود، ممکن است اصلاً مصداق نداشته باشد مثل شریک الباری، فرض صدق درش مهم است. این که می گوئیم جزئی، این بخاطر این است که پای وجود را در مفهوم داخل می کنیم. مفهوم زید یعنی آن مفهوم با قید این که مشیر به خارج است آن مفهوم، قابل صدق بر کثیرین نیست. حالا این حرف درست است یا غلط، ما در جای خودش عرض کردیم که این حرف شاید درست نباشد و حتی آن هم کلی است. ولی فعلاً با آن کاری نداریم. مهم این است که این که ما تصویر کردیم در نفس، چون از سنخ وجود است، محال است مدلول کلام لفظی باشد چون مقصود از مدلول کلام لفظی، یعنی آنی که متکلم به وسیله ی لفظ و به واسطه لفظ آن را در ذهن مخاطب می اندازد. آن باید قطعاً از سنخ ماهیات باشد که هم بتواند وجود خارجی را قبول کند و هم بتواند وجود نفسانی را قبول کند که از این خارج، این ماهیت به ذهن می رود. ولی وجود قابل انتقال نیست. پس این نمی تواند مقصود اشاعره باشد. مضافاً به این که اشاعره، اگر به تعبیر من اینقدر عقل داشتند که اینها را بفهمند، به این مزخرفات کلام نفسی، ملتزم نمی شدند. می فرماید اولاً عقل اشعری به این حرفها نمی کشد. بر فرض محال هم که بکشد، این قطعاً مدلول کلام لفظی و آن کلام نفسی ای که اشاعره می گویند نخواهد بود.

سوال: چطور ماهیت به ذهن می رود؟

جواب: یکی از ادله‌ی اصالة الوجود همین است. اگر قرار باشد ماهیت اصیل باشد، ما عالم را نمی‌شناختیم چون ماهیت که اصیل است و در خارج است به ذهن نمی‌آید. هر چه که به ذهن ما می‌آید، چیز دیگری است مثل این که عکس زید را آورده‌اند و ما می‌خواهیم عمرو را بشناسیم. این محال است. ولی اگر چیستی و کیفیت او به ذهن بیاید، این همان است. لذا در وجود ذهنی و وجود خارجی، ماهیت مشترک است، آنی که فرق می‌کند در دو وجود است.

البته این مطلب را عرض کنم که این ادعای این آقایون است و دلیلی هم ندارند. این که می‌گویند اگر ما اصالة الماهیتی باشیم، نمی‌توانیم عالم را بفهمیم و همین که می‌توانیم عالم را بفهمیم، دلیل بر این است که وجود، اصیل است، جوابش این است که و خودشان هم اشکال کرده‌اند که چطور وجود را درک می‌کنیم؟ آیا شما درک می‌کنید که در خارج وجود هست یا نه؟ این که در خارج وجود هست یا نه را چطور درک می‌کنی؟ می‌گویند انسان می‌داند که نفسش موجود است. می‌داند که یک چیزهایی در ذهنش است و اینها رقیق شده‌ی آن وجود خارجی است. رقیق می‌شود، رقیق می‌شود، رقیق می‌شود، آن وقت در ذهن تصور می‌شود. خوب این چه ربطی به آن وجود خارجی دارد؟ می‌گویند این رقیق شده، آن را نشان می‌دهد. خوب اصالة الماهیتی هم می‌گوید آن ماهیت، رقیق می‌شود، رقیق می‌شود، رقیق می‌شود، آن وقت نشان می‌دهد. در جای خودش عرض کردیم که اصالة الوجودی، یک دلیل ندارد، نه این که دلیل دارد ولی درست نیست بلکه اصلا دلیل ندارد. همه‌اش یا مصادره به مطلوب است یا مجرد ادعا است. بارها عرض کردیم که ما نمی‌توانیم بفهمیم که اصالة الماهیه درست است یا اصالة الوجود. ما چه می‌دانیم حقیقت اشیاء چیست.

خوب آیا این دو فرمایش حاج شیخ درست است یا نه؟ عرض ما این است که فرمایشات حاج شیخ، ناتمام است یعنی برهانی بر اثباتش نیست.

اولا این که می‌فرمایید برهان قائم است بر مقولات عشر، بسیار خوب، بعد می‌فرمایید برهان بر این قائم است که کیفیات نفسانی محصور و محدود و معدودند، ما که هر چه به ذهنمان فشار آوردیم که این در کجای فلسفه هست، به فکرمان نرسید. دیشب هم به شخصی که نزدیک به شصت سال است در فلسفه کار می‌کند زنگ زدیم. ایشان هم فرمود که همچین چیزی نمی‌شود. گفتیم این عبارت حاج شیخ است. یک جملاتی در مقاصد تفتازانی بود که آن هم برهانی درش ذکر نشده بود که کیفیات نفسانی محدود است. لذا ممکن است کسی ادعا کند که از سنخ ماهیت است و در نفس هم هست.

مگر این که مانند بخونند بگوییم برهان را کنار بگذار، ما به وجدان که مراجعه می‌کنیم، چیزی غیر از این هفت تا پیدا نمی‌کنیم. این اگر باشد، جواب آخوند را می‌دهیم که خلاصه اذعان نفس، این حکم و اذعان، اعتقاد، این چیست؟ این که شما اذعان می‌کنید که زید عالم است، چیست؟ خوب این که در منطق می‌گویند علوم یا تصویری است یا تصدیقی، علم تصدیقی یعنی چه؟ از این طرف می‌گویند العلم حضور صورة الشيء عند العقل. این علم تصدیقی چیست؟ لذا چیزی جناب آقای حاج شیخ در فرمایشات شما نیست. این از مقوله‌ی علم است چون به هر جهت هیچ کس علم تصدیقی را منکر نیست. حالا علم تصدیقی این که شما می‌فرمایید این اذعان و اینها، این همان علم تصدیقی است. غیر از اینها که چیز دیگری نیست.

اما این که علوم، آیا فعلی اند یا انفعالی اند، اینها هم در واقع اثباتش شاید جزء محالات باشد چون ما این مقدار می فهمیم که زید را که در خارج می بینیم، صورتی از زید در ذهن ما نقش می بندد. حالا آیا این صورت از خارج به ذهن منتقل می شود یا به قول امروزی ها ذهن شبیه سازی می کند؟ نمی دانیم. نه کسی می تواند بگوید شبیه سازی می کند و نه کسی می تواند بگوید این صورت از خارج به ذهن منتقل می شود. اگر هم کسی بگوید وجدان می کنیم، آنی که ما وجدان می کنیم این است که از این خارج، یک چیزی در ذهن ما به وجود می آید اما این که آیا این به نحو انفعال است؟ به نحو انطباع است؟ یا به نحو ابداع و ایجاد است؟ نمی دانیم. بله در احادیث نفسانیه درست است چون چیزی در خارج نیست تا در ذهن ما نقش ببندد. آنها قطعاً از قبیل ابداع و ایجاد است. ولی همه ی علوم نمی دانم و اظهار نظر هم نمی شود کرد. این نسبت به مدعی اول شما.

اما مدعی دوم شما هم به عقل قاصر فاطر ما درست نیست. چرا؟ چون ما سوال می کنیم شما می فرمایید آن وجوب، محال است مدلول لفظ باشد چون لفظ، همیشه ماهیت را می تواند منتقل کند، وجود را نمی تواند چون الوجود لا یقبل وجوداً آخر، سواء كان من سنخه او من غیر سنخه.

می گوئیم اگر کسی می گوید الله تبارک و تعالی، از این کلمه ی الله به واسطه ی لفظ الله در ذهن شما چیزی آمد یا نیامد؟ اگر بگویید نیامد که مکابره ی وجدان است. اگر آمد، خداوند سبحان که ماهیت ندارد، وجود محض است. چطور آمد؟ یا کلمه ی وجود. لفظ وجود آیا به ذهن معنایی منتقل می کند؟ قطعاً می شود. فرقی چیست؟ می فرماید آن وجه و عنوان است نه معنایی لفظ. در معنایی حرفی فرمودند فی معنایش در ذهن نمی آید. واضح نمی تواند معنایی فی را لحاظ کند. یک معنایی اسمی ظرفیت را لحاظ می کند که آن عنوان برای معنایی فی است نه این که معنایی فی باشد. خوب می گوئیم اینها درست است ولی لفظ الله، خداوند سبحان به ذهن خطور می کند، این عنوان خداوند سبحان است یا مثل معنایی دیگر، این لفظی است که معنایی دارد یا لفظ وجود؟ لذا این حرف که لفظ نمی تواند معنایی که ماهیتی ندارد را به ذهن بیاندازد استدلالی نفرموده. وجود لا یقبل سنخاً آخر، بله سنخ آخر را قبول نمی کند ولی کلام این است که آن مفهوم را در ذهن می آورد مثل کلمه ی الله. این وجدانی است. این نسبت به جهت اولی در مدعی اشاعره که طلب و اراده متغایرنند و دو چیزند.

اما جهت ثانی: اشاعره که قائل به کلام نفسی شده اند چند دلیل دارند که سه دلیل را دیروز عرض کردیم، یک دلیلش که مربوط به امروز می شود این است که طلب قطعاً غیر از اراده و غیر از علم است چون خداوند سبحان آیا به کفار و عصاة امر و نهی دارد یا ندارد؟ یا در اوامر امتحانی مثل امر به حضرت ابراهیم علیه السلام به ذبح آیا طلب بود یا نه؟ بله. خداوند سبحان آیا اراده دارد یا ندارد؟ ندارد. اراده ی ذات اقدس حق که از مرادش منفک نمی شود. مگر می شود خداوند از عاصی اراده کند نماز خواندن را و او نماز نخواند؟ این که محال است. اذا اراد الله شیئاً ان یقول له کن فیکون. اراده ی او علت تامه است. پس قطعاً باید ملتزم شویم که طلب غیر از اراده است زیرا اگر طلب، اراده باشد، اراده که محال است باشد، طلب که هست. اگر اینها یک چیز باشند لازم می آید اجتماع نقیضین. بگوییم هم هست و هم نیست.

به این کلام اشاعره مرحوم آخوند اشکال کرده که این که شما می گوئید خداوند سبحان از کفار طلب کرده نماز خواندن را یا از عصاة یا در اوامر امتحانی، طلب انشائی کرده یا طلب حقیقی؟ اگر بگویید طلب حقیقی کرده، این غلط است. طلب حقیقی ندارد. اگر بگویید طلب انشائی کرده، خوب اراده ی انشائی هم هست. آنی که ما ادعا می کنیم این است که طلب حقیقی عین

اراده ي حقيقي است. طلب انشائي عين اراده ي انشائي است. شما نقض كرديد نسبت به عصاء، خوب اينجا اراده ي انشائي هست و طلب انشائي هم هست. اراده ي حقيقي و طلب حقيقي نيست.

اين جواب مرحوم آخوند از عجائب است. يك شخصي كه بي نماز است، عاصي است با كسي نماز مي خواند، امرش فرق مي كند؟ يعني در اين عاصي طلب حقيقي نيست، در اين مطيع، طلب حقيقي است؟ نه. خوب طلب حقيقي يعني چه؟ به مطيع چطور طلب مي كند؟ به داعي بعث و زجر. عاصي را چطور طلب كرده؟ آن هم به داعي بعث و زجر. خوب اين به داعي بعث و زجر، در هر دو طلب كرده. يعني چه كه يكي طلب حقيقي نيست لذا اراده ي حقيقي هم نيست. يكي طلب حقيقي هست، اراده ي حقيقي هم هست. مگر طلب حقيقي غير از همان داعي بعث و زجر است؟

سوال: وقتي من مي دانم انجام نمي دهم يعني چه كه به داعي بعث و زجر است؟

جواب: به خاطر اين كه فردي قيامت حجت را بر او تمام كنم، به داعي بعث و زجر امر مي كنم. داعي حقيقي است. داعي معنايش چيست؟ داعي معنايش امكان است نه احتمال. امكان دارد گفته ي من تاثير بگذارد نه احتمال. احتمال غلط است. امكان است. اينجا امكان دارد. مي گويد خوب لغو است. مي گوييم نه، براي اتمام حجت در فردي قيامت است و الا اگر به داعي بعث و زجر نباشد، اتمام حجت نمي شود چون مي گويد من را كه تكليف نكرده بوديد. تكليف من صوري بوده. منتها من زرنگ بودم فهميدم و مردم عوام بودند نفهميدند. نهايتش اين است كه تجري كردم و آن هم مقلد شيخ اعظم بوديم كه فرموده متجري، مستحق عقاب نيست. اگر مشكلي هست يقه ي شيخ را بگيريد. داعي را معنا خواهيم كرد چون مهم است، اجالتا به معنای امكان است. لذا اين كه شما بفرمايد طلب، حقيقتا در اين موارد ي كه اشاعره نقض كرده اند نيست، اين غلط است و خلاف وجدان است. ولي آيا طلب در نفس، غير از اراده است؟ نه. طلب در نفس، همان اراده است. منتها اراده دو قسم است. به قول مرحوم آقاي ايرواني ره يك اراده ي ناقص داريم و يك اراده ي تام داريم. اراده ي ناقص علت تامه ي فعل نيست، اراده تام علت تامه است. حالا اين اراده ي ناقص در خداوند سبحان هست؟ بله. منجر به جبر هم نمي شود. ان شاء الله در بحث جبر و تفويض.

دوشنبه ۹۵/۸/۳ (جلسه ۱۳۰)

كلام در اين بود كه اين كلام نفسي اي كه اشاعره قائل شده اند حقيقت دارد يا ندارد؟ و اگر حقيقت دارد چيزي در نفس غير از اراده، آيا مدلول كلام لفظي هست يانه؟

مرحوم حاج شيخ ره عرض كرديم دو ادعا داشت. يك ادعا اين بود كه در نفس يك وجود نوري اي هست كه غير از اراده است. دعوي دومش اين است كه او مدلول كلام لفظي نيست چون مقصود از مدلول كلام لفظي اين است كه لفظ واسطه بشود براي انتقال به معنا و اين بايد از سنخ ماهيات باشد چون ماهيت است كه مي تواند به ذهن برود. وجود كه نمي تواند به ذهن برود. هيچ وجودي سنخ ديگر از وجود را قبول نمي كند. نه سنخ خودش را قبول مي كند و نه سنخ ديگري را. اگر بنده زيد را تصور كردم، دوباره تصور كنم، يك وجود آخر است و وجود قبلي نيست. وجود لا يقبل وجودا آخر لذا اين مدلول كلام لفظي نيست.

ما دیروز عرض کردیم که این فرمایش شما را نقض می‌کنیم به کلمه‌ی «الله تبارک و تعالی» یا به کلمه‌ی «واجب الوجود». وقتی انسان می‌شنود از آن معنایی به ذهن می‌آید ولی واجب الوجود که ماهیت ندارد. یا به کلمه‌ی «وجود» که ماهیت ندارد. این نقض بود.

حل مطلب به این است که مدلول کلام یعنی لفظ واسطه بشود برای فهم معنا، انتقال به معنا. انتقال به معنا دو جور است. یک جور این است که ماهیت به ذهن می‌آید و نقش می‌بندد، منتقل می‌شود. یک جور دیگر شبیه تداعی معنایی است. در تداعی معنایی مثل مذ و منذ. شما زید را می‌شنوی، از شنیدن لفظ زید منتقل می‌شود به عمرو به خاطر تلازمی که بین آنها هست. همیشه انتقال منحصر به این نیست که از خارج ماهیتی به ذهن بیاید.

یک تناقضی هم به فهم قاصر ما در فرمایشات حاج شیخ هست. آن تناقض این است که از این طرف حاج شیخ می‌فرماید بل التحقیق، همه‌ی علوم از قبیل علوم فعلی است. ما علم انفعالی نداریم. یعنی هیچ‌جا صورت خارج، به ذهن نمی‌آید. ذهن شبیه سازی می‌کند. شبیه آن صورت را می‌سازد. خوب اینجا هم ذهن شبیه سازی می‌کند. پس اگر این طور باشد شما کلاً انتقال را و مدلول کلام لفظی را منکر شوی. چون حتی آنهایی که از سنخ ماهیات اند می‌فرمایند انفعالی نیست. ماهیت به ذهن نمی‌آید. ذهن ایجاد می‌کند. چطور ایجاد می‌کند؟ به واسطه‌ی شنیدن این لفظ. شنیدن لفظ، سبب می‌شود که ذهن ایجاد می‌کند این می‌شود انتقال. حاج شیخ جزء نوادر است ولی چطور اینجا این طور فرموده، نمی‌دانم.

جهت دوم که باید در مقام بررسی شود، عرض کردیم ادله‌ای که اشاعره آورده‌اند، این ادله بررسی شد. یک دلیلش که شاید مهمترین اینها باشد که آخوند هم در کفایه اشاره فرموده این است که وقتی انسان امر می‌کند یا نهی می‌کند یا وقتی اخبار می‌دهد، به نفسش که مراجعه می‌کند می‌بیند غیر از این الفاظ، چیزی در نفسش هست. آنی که در نفسش می‌یابد در جملات انشائی، طلب است و در جملات اخباریه اسمش خبر است.

ان قلت آنی که در جملات انشائی می‌یابید که می‌گویید طلب است، چیزی غیر از اراده نیست و آنی که در جملات اخباریه می‌یابد چیزی غیر از علم نیست. وقتی انسان مطلبی را می‌گوید صورت این مطلب در ذهن هست. آن علم است. اما غیر از علم و اراده چیزی باشد در نفس که اسمش را کلام نفسی بگذارید در مقابل کلام حسی، وجود ندارد.

قلت: در جملات اخباریه قطعاً، علم نیست چون گاهی جمله‌ای را می‌گوید و خبری می‌دهد با این که علم ندارد می‌گوید زید قائم ولی علم ندارد که زید قائم است یا نه؟ وقتی علم ندارد پس اینی که در ذهن است قطعاً باید غیر از علم باشد. پس در جملات اخباریه غیر از علم مدلولی در لفظ است که مدلول کلام نفسی است.

در جملات انشائی وقتی می‌گوید اضرب، یک معنایی در ذهن است یعنی طلب. شما می‌گویید آن اراده است. اما قطعاً اراده نیست چون انسان می‌یابد در مواردی انشاء هست و امر هست که قطعاً اراده نیست مثل اوامر امتحانی مثل امر خداوند سبحان به ذبح اسماعیل علیه السلام در حالی که خداوند اراده‌ی ذبح نداشت ولی طلب ذبح داشت. پس قطعاً اراده نیست. یا شرح جامع المقاصد مثال می‌زند کسی عبدش را می‌زند می‌گوید چرا می‌زنی؟ جواب می‌دهد به خاطر این که عصیان کرده، خوب عصیان کرده، تو اراده نداشتی، طلب نداشتی. اگر قرار بود طلب عین اراده بود، حق زدن ندارد. چرا؟ چون قطعاً از عاصی اراده

نداشته. مگر می شود کسی اراده کند فعلی را که در خارج قطعا محقق نمی شود. مثلا بگویم من الآن اراده کردم با هوایما بروم روستای کهک. پس طلب غیر از اراده است.

این کلام اشاعره را مرحوم آخوند اشکال کرده و فرموده در این مواردی که شما مثال می زنید همانطور که اراده نیست، طلب هم نیست. بله طلب انشائی هست. اگر طلب انشائی هست، اراده ی انشائی هست. اگر اراده ی حقیقی نیست، طلب حقیقی نیست. این جمله را که آخوند فرموده، دیگران اشکال کرده اند:

مرحوم آقایی خوئی ره فرموده اصلا صیغه ی افعال یا ماده ی امر در هیچ جا در او اراده نیست و طلب حقیقی نیست. ما نسبت به طلب چیزی غیر از طلب انشائی نداریم. طلب انشائی هم یعنی استعمال لفظ در معنا بنا بر مسلک مشهور به قصد ایجاد معنا. چون می خواهد طلب انشائی را ایجاد کند. اصلا اراده نیست. همه ی اوامر یکسانند.

ما عرض کردیم آقایی خوئی، یک مطلب در مقام در فرمایش شما مخفی است. فرق بین طلب نفسی و جائی که به داعی امتحان و تهدید و امثال آن انشاء می شود چیست؟ وقتی می گوید اضر ب، طلب نفسی است یعنی به داعی بعث و زجر و غرضش این است که عبد منبعث شود. حالا اصلا این مدلول صیغه ی امر نباشد، ولی این غرض و داعی چیست؟ اگر کسی وسیله هایش را جمع می کند، می گویند برای چه جمع می کنی؟ می گوید هدفم این است که بروم مسافرت. یک کسی هم امر می کند، می گویند برای چه امر می کنی؟ می گوید هدفم این است که این آب بیاورد. خوب این غرض و هدفم یعنی چه؟ شما اصلا اسمش را طلب نذار. این غرضی که در امر نفسی موجود است، به چه معناست؟ این غرض آیا غیر از معنای اراده است؟ نه. (منظور ما و محل بحث، اراده ای نیست که نسبت به امر کردن وجود دارد که این اراده در امر امتحانی نیز وجود دارد)

اگر کسی بگوید این غیر از اراده است. می گویم دعوا که نیست، یعنی چه؟ (معنای آن چیست) مرحوم شیخنا الاستاذ ره وقتی می فرمود، اراده جزء اخیر علت تامه هست، ما عرض می کردیم، این شخص می گوید اراده دارم که فردا بروم مشهد، پس چطور منفک شد؟ می فرمود این قصد است و با اراده فرق می کند. می گفتیم قصد و اراده هر دو به یک معناست. همانطور که الآن اراده دارد و قصد دارد که دستش را بلند کند به نفسش که مراجعه می کند می بیند که الآن قصد و اراده دارد که فردا برود مشهد. این که می گویند اراده جزء اخیر علت تامه است، معلوم می شود که این حرف غلطی است. اگر امروز قصد دارم که الآن و فردا تکلم کنم، قصدها فرق نمی کنند. به لفظ عوض کردن که دردی درمان نمی شود. این شخصی که امر می کند، یک چیزی دارد. اشاعره این مقدار را فهمیده اند که در امر نفسی، یک چیزی حقیقتا هست. این را نمی شود منکر شد. اما این چیست؟ غیر از اراده است؟ این را نفهمیده اند. چون دیده اند اگر اراده باشد، فکر کرده اند که از مراد منفک نمی شود، معنا ندارد اراده از شخص عاصی، معنا ندارد، خداوند سبحان ذبح اسماعیل علیه السلام را لذا ملتزم شده اند به طلب که غیر از اراده است و اسمش را گذاشته اند کلام نفسی. طلب یک حقیقتی است و اراده است. منتها اراده، چه در خداوند سبحان و چه غیر آن، هیچ کدام علت تامه نیست به این معنا که منفک نشود لذا نگویید اذا اراد الله شیئا ان يقول له کن فیکون. اذا اراد الله شیئا ان يقول له کن فیکون، درست است مثل این می ماند که بلا تشبیه بنده بگویم من هر وقت کاری بخواهم انجام می دهم ولی هر وقتی، آیا همان لحظه انجام می دهم؟ نه ممکن است بخواهم فردا انجام دهم. اگر خداوند سبحان اراده کند، خلق فلانی را فردا، این درست است، اذا اراد الله شیئا ان يقول له کن فیکون. یک جمله ای اشاره کردم که آیا اراده ی ذات اقدس حق همان احداث است یا یک



چیز دیگر است که عرض کردم در آنها دخالت نمی کنیم و حق دخالت هم نداریم چون تفکر در اراده و قضا و قدر خداوند سبحان غیر از حماقت چیزی نیست. در مورد امام حسین علیه السلام دارد ان الله شاء ان یراک قتیلًا. در آن حینی که شاء ان یراک قتیلًا، در آن لحظه که شهادت حضرت اتفاق نیافتاده بود. این روایاتی که ارادته احداثه، نظر دارد به نفی همان کلام کفری که بعضی از فلاسفه قائلند که اراده صفت ذات باشد. این طور نیست که خداوند سبحان از ازل اراده داشته باشد. اما آیا قبل از احداث یک چیزی هست یا نیست؟ آن چیست؟ عرض کردیم نمی توانیم تکلم کنیم چون یا به ضلالت یا به جنون می رسیم. اراده در خداوند سبحان هم ممکن است منفک شود اما نه به این معنا که انجام نشود، یعنی در زمان، ممکن است خداوند سبحان الآن اراده کند خلق زید را فردا، ولی فردا قابل انفکاک نیست. کما این که در مخلوق هم همینطور است. من الآن اراده می کنم مسافرت فردا.

حتی خود آخوند که در اینجا می فرماید، اراده آن شوق اکید محرک عضلات که به دنبال دارد حرکات را در واجب معلق گیر کرده چون در آن انشاء الآن هست ولی منشأ الآن نیست. فرموده منافات ندارد که اراده الآن باشد، مراد بعدا باشد.

مطلب دوم: طلب غیر از اراده نیست منتها ما یک اراده ی ناقص داریم و یک اراده ی تام داریم. اراده ناقص، سنخش از اراده ی تام منفک نیست. این را مرحوم آقای ایروانی در کلماتش هست. در اوامر نفسی، طلب هست و اراده هم هست منتها، چطور طرف عاصی می شود؟ چون خداوند سبحان یا امر معمولی، اراده اش اراده ی ناقص است. اراده ی ناقص یعنی چه؟ مثل این که می گوید من اگر باران بیاید، فردا می روم مسافرت. اگر باران نیاید نه. این که می گوید اگر باران بیاید، فردا می روم مسافرت، حقیقت این اراده چیست؟ این اراده ی مشروط الآن در نفس وجود دارد یا نه؟ الآن اراده ی مسافرت داری به شرط باران آمدن یا نداری؟ این اراده ی مشروط همان اراده ی ناقص است. عین این اراده ی ناقص در ما نحن فیه هست. نسبت به عصا و نسبت به کفار، آنجایی که طلب حقیقی است، خداوند سبحان اراده ی ناقص دارد. اراده ی ناقص نه این که نقص در خداوند سبحان است. این اراده ی در خداوند سبحان در تکلیف عصا و در تکلیف کفار اراده ناقص است.

در اوامر امتحانی هم در واقع آنی که خداوند سبحان طلب کرده حقیقتاً، انجام مقدمات است. چون او طلب کرده امتحان را و اراده هم کرده، منتها این شخص نفهمیده. امر امتحانی یعنی ظاهرش امر به فعل است ولی واقعش امر به مقدمات است. اما او (عبد) نمی داند چون اگر بداند امر به مقدمات است امتحان صورت نمی گیرد. بنده هم اگر بدانم چاقو نمی برد، حاضرم سی دفعه این امتحان را بدهم. اما این که کشف می شود اراده نداشته، نه. مگر اگر باران نیاید من مسافرت نمی روم، کشف می شود که من اراده نداشتم. اراده ی ناقص معنایش همین است.

پس در ما نحن فیه، کلام آخوند که طلب حقیقی نیست، درست نیست. طلب حقیقی هست. فرمایش آقای خوئی هم ناتمام است و این کلام اشاعره هم اینها اراده ی تام و ناقص را با هم خلط کردند.

این جمله را دقت کنید که کلمه ی اراده ی ناقص را که من اسمش را می گذارم به نظرم در فرمایشات آقای ایروانی هم تعبیر به ناقص کرده، ممکن است فردا کسی بگوید اراده ی ناقص یعنی چه؟ گاهی انسان چیزی که به ذهنش می رسد، می بیند دیگران نگفته اند، یک لفظی برایش می گذارد. مقصود مهم است که این اراده ی ناقص چیست؟

یک کلمه هم باقی می ماند که از این بحث خارج شویم این است که کلام نفسی واقعا حرفی است که فقط بهائیم می توانند بگویند و عجیب این است که خود اشاعره گفته اند در این امر، مجالفت کرده اند با جمیع عقلا! خوب بله بگویند یک چیزی در نفس هست، ولی این که در نفس هست مدلول کلام است غیر از علم یعنی چه؟ یا غیر از طلب؟ حالا معنای ماده ی امر چیست؟

آخوند ره می فرماید طلب انشائی. آقایی خوئی ره می فرماید ما چیزی به اسم طلب انشائی نداریم. طلب انشائی و اراده ی انشائی من درآوردی است. به خاطر این که وقتی که می گویند آمرک بالضرب، ایجاد می کند این طلب را، یعنی چه که ایجاد می کنید؟ طلب تکوینی را ایجاد می کنید؟ طلب تکوینی آثار خودش را می خواهد. طلب اعتباری را ایجاد می کنید؟ آن هم که اعتبار است و ابراز نمی خواهد. این چه طلبی است که با لفظ ایجاد می شود.

مرحوم حاج شیخ اصفهانی چون نتوانسته حل کند، در بحث مقدمات کفایه فرموده مقصود از این ضرب یا آمرک بالضرب، ایجاد ضرب است به وجود انشائی، ایجاد است یعنی ایجاد وجود لفظی. زید چهار تا وجود دارد. یک وجود عینی، یک وجود ذهنی، یک وجود لفظی که می گویی زید، یک وجود کتبی که می نویسی زید. وقتی می گوید ضرب، ضرب چهارتا وجود دارد. با گفتن ضرب کدام وجودش را ایجاد می کند؟ وجود لفظی را. منتها این وجود لفظی، وجود لفظ است حقیقتا و وجود معناست لفظا.

خوب آقایی حاج شیخ این که همه ی اخبارات می شود انشاء.

فرموده بله چون وقتی می گوئیم زید جاء، در واقع وجود لفظی را ایجاد کرده اید. پس این هم شد انشاء. انشاء و اخبار از قبیل اقل و اکثر است. هر اخباری انشاء هست.

ممکن است بگویند پس از این به بعد می گوئیم انشاء علی قسمین. می فرماید نه. لفظ انشاء مختص آنی است که انشاء باشد. اضافه نداشته باشد و الا هر اخباری انشاء هم هست.

این هم ایشان فرموده، جوابش با خودش است. وقتی کسی می گوید انکحت می گوید می خواهم ایجاد کنم به وسیله ی گفتن انکحت، نکاح را، پرسشی وجود لفظی نکاح را؟ می گوید وجود لفظی نکاح یعنی چه؟ می گوید همین لفظی که می گویی. می گوید لفظی که می گویی یعنی چه؟ او اصلا می خندد به آدم. بعد آقایی حاج شیخ ایجاد وجود لفظی که قصد نمی خواهد. کسی که خواب است هم وقتی می گوید انکحت، وجود لفظی در خارج محقق شده. پس این قطعا غیر از این است. این که شما بفرمایید مقصود از انشاء یعنی ایجاد وجود لفظی، اولاً این را هیچ عاقلی در ارتکازش نیست و شما جزء نوادری بودی که به ذهنت آمده. ثانیاً این وجود لفظی، ایجادش قصد نمی خواهد. پس این فرمایش حاج شیخ در تصویر طلب انشائی درست نیست. اما آقایی خوئی، شما که می فرمایید این طلب، این صیغه ی افعال یا ماده ی امر، ایجاد طلب نمی کند چون طلب حقیقی یا اعتباری هیچ کدامش به لفظ ربطی ندارد، پس چیست؟

می فرماید حقیقت ماده ی امر، یعنی اعتبار فعل به ذمه ی عبد و ابرازش. بیع انشائی یعنی اعتبار تملیک عین به عوض و ابرازش. ایجاد در کار نیست. اعتبار و ابراز یا ابراز فقط که اعتبار هم نمی خواهد.

این فرمایش ایشان را هم قبلاً عرض کردیم که برای چه شما در منهاج الصالحین نوشتید که بیع، عقد و لا یتحقق بمجرد النیة بل یتحتاج الی ابراز من قول او فعل. این ولا یتحقق، چه چیز لا یتحقق؟ یا همچنین نسبت به هبه. و عرض کردیم که عنوان بیع، یک عنوان عرفی است. اگر الآن کسی بگوید من امروز شلوار دوختم بعد عبارات نشان بدهد و بگوید من اسمش را می گذارم شلوار. شما بگویید این که من اعتبار کردم، ابراز نکنم، بیع محقق شده، یعنی بیعی که عرف می گوید یا بیعی که خودت اسم گذاشتی؟ اگر بیعی که عرف می گوید، عرف می گوید ما بیع نمی گوئیم. درست است که بیع امر اعتباری است و به مجرد اعتبار محقق می شود، ولی ممکن است معتبر، یک چیزهایی را اخذ کند مثل این که بگوید من وقتی می گویم بیع که روز بگویی بعت. حالا عرف گفته وقتی من بیع می گویم که ابراز کنی. اعتبار کردم بیع را برای مجموع اعتبار و ابراز. این فرمایش شما درست است ولی ممکن است معتبر در اعتبارش یک قیودی بیاورد. مثل این که یک رئیس جمهوری بگوید من ویزا می دهم اما به شرط آن که اول فلان کشور ویزا بدهد. بعد اشکال کنند که مگر ویزا در اختیار شما نیست؟ می گوید بله در اختیار من است ولی من اینطور قرارداد می کنم که تا فلان کشور ویزا ندهد ویزا نمی دهم. بیع به مجرد اعتبار عقلاً موجود می شود، ولی عقلاً گفته اند ما وقتی اعتبار می کنیم که ابراز هم بکنی کما این که گفته اند وقتی اعتبار می کنیم که به لفظ بعت بگویی. لذا فرمایش مشهور درست است و فرمایش آقای خوئی غیر از این که مناقض با کلمات خودش است حلاً هم شاید درست نباشد.

سه شنبه ۹۵/۸/۴ (جلسه ۱۳۱)

کلام در مدلول جملیه ی انشائیة و خبریه بود که ببینیم این مدلول چیست و اصلاً این کلامی که اشاعره گفته اند به عنوان کلام نفسی معقول هست یا نیست؟

در جمله انشائیة چه به صیغه ی افعال و چه به ماده ی امر، دو مبنا وجود دارد. یک مبنا این است که استعمال می شود لفظ در معنا، به قصد ایجاد این معنا در نفس الامر که مسلک مرحوم آخوند و مشهور است. یکی هم مسلک آقای خوئی ره است که اصلاً چیزی به اسم ایجاد نداریم. حقیقت انشاء، عبارت است از اعتبار ضرب و ابرازش.

اما بنابر مسلک مشهور، انشاء، که یک مصداق کلام لفظی است مدلولش این است که استعمال لفظ در معنا، به قصد ایجاد این معنا. اینجا ای اشعری! کلام نفسیش کجاست؟ ما یک لفظ اضرب داریم و یک ابراز داریم، یک ایجاد این معنا در وعاء اعتبار داریم. شما می گوئید کلام نفسی عبارت است از یک چیزی که قائم به نفس است در مقابل سائر صفات. این لفظ اضرب که قائم به نفس نیست. ابرازش که قائم به نفس نیست. وجود اعتباری هم که به وجود می آید در نفس نیست، در خارج نفس است در وعاء اعتبار که عالم اعتبار، عالم موهومات و فرض است. این کلام نفسی کجاست؟

اگر بگویید بر فرض یک طلبی مولی دارد و آن طلب غیر اراده است، این ربطی به کلام نفسی ندارد چون کلام لفظی ای که شما می گوئید، یک قیدی دارد. مدلول این کلام لفظی است. این کلام لفظی را هم که بشکافیم، چیزی به اسم مدلول از آن به عنوان طلب در نمی آید چون مدلول صیغه ی اضرب، به نظر مشهور، ایجاد طلب است در وعاء اعتبار. اصلاً در نفس مولی گیریم طلبی

هم باشد ربطی به این کلام لفظی ندارد چون شما می‌گویید مقصود از کلام لفظی، یعنی یک چیزی که مدلول این کلام لفظی باشد و قائم به نفس مولی باشد. این که معنا ندارد.

اگر بگویید وقتی این شخص می‌گوید ضرب باید قبل از آن که ضرب بگوید باید این صورت را تصور کند و اراده کند گفتن ضرب را.

اما آن هم کلام نفسی نیست چون اولاً اراده است و شما می‌گویید کلام نفسی چیزی از غیر سنخ اراده است. مضافاً به این که آن منحصر به لفظ نیست. یک کسی می‌خواهد دستش را بلند کند، از باب اختیار باید تصور کند و اراده کند چون هر کار اختیاری‌ای متوقف بر تصور و اراده است. تصور این لفظ که چیزی غیر از مقوله‌ی علم نیست. اراده هم که از باب فعل اختیاری است. پس این کلام نفسی که مدلول کلام لفظی باشد در صیغ انشائی و ماده‌ی امر، حرفی است که لا یتکلم به البهائم و خودشان هم گفته‌اند که جمیع عقلاً با ما مخالفت کرده‌اند.

اما جمل اخباریه: مرحوم آقای خوئی انصافاً این جمل را خوب تشریح کرده و ندیدم کسی به خوبی ایشان در محاضرات (نه مجمع الرسائل) بیان کند. فرموده وقتی می‌گوییم زید جاء یا یضرب زید عمروا، نه شیء در آن تصور می‌شود. یکی از آن‌ها، تصور معانی مفردات است. وقتی می‌گوییم جاء زید، یک مفرد مجيء هست و یک مفرد زید هست. دومی تصور معانی هیئات است. وقتی می‌گوییم جاء این فعل ماضی یک هیئتی دارد. سومی تصور مفردات جمله، هر جمله‌ای یک لفظی دارد و یک معنایی. اولی تصور معانی مفردات بود، سومی تصور الفاظ این مفردات است زید، جاء و هکذا. چهارمی تصور هیئات، مثلاً هیئت ضارب، یک وقت معانی را در نظر می‌گیریم و یک وقت، لفظش را. پنجمی تصور مجموع جمله، مجموع الفاظ. تصور معانی کل، معنای مجموع زید ضارب چیست؟ هفتمی، تصدیق به مطابقت للواقع یا عدم مطابقت للواقع آیا زید ضارب صادق است یا نه. هشتمی اراده‌ی ایجاد این جمله در خارج. وقتی می‌خواهید بگویید زید ضارب، خود گفتن زید ضارب، فعل اختیاری است و مسبوق به اراده است. نهمی شک فی ذلک است. کسی سوال می‌کند که زید ضارب، صادق است یا نه؟ می‌گوید شک دارم. دیگر از نه تا چیزی خارج نداریم. حالا شما که می‌گویید کلام نفسی، مقصودتان کدام یک از این‌ها جزء است؟ اگر جزء اول است، جزء اول که تصور معانی است چیزی غیر از علم حصولی نیست. مضافاً این که مقصود شما از کلام نفسی، مدلول کل جمله است نه مدلول یک کلمه. پس قطعاً این اولی نیست. دومی نیز به شرح ایضا. هیئت هم چیزی غیر از علم تصویری نیست که حضور این صورت در نزد عقل است. ثانیاً کلام نفسی مدلول کل جمله است و هیئت مدلول جزء جمله است. سومی هم که تصور مفردات جمله، این کلمه‌ی زید و کلمه‌ی ضارب، این هم قطعاً کلام نفسی نیست چون شما می‌گویید کلام نفسی قدیم است و این لفظ که قدیم نیست مضافاً به این که این هم صفتی غیر از علم نیست. چهارمی، تصور هیئات، تصور هیئات هم همینطور است، هیئت ضرب یا ضارب معنایش نه، خود وضع این هیئت که آخوند فرمود وضعش نوعی است، این هم اولاً علم است ثانیاً قطعاً حادث است. پنجمی که تصور مجموع جمله است. ششمی تصور معنای جمله، این هم معلوم است چون چیزی غیر از علم نیست. هفتمی که تصدیق مطابقت و عدم مطابقت للواقع است، خوب تصدیق هم علم است چون علم را تقسیم می‌کنند به تصویری و تصدیقی. هشتمی هم اراده‌ی ایجادش در خارج، این هم حقیقتی غیر از اراده نیست. اشکال دوم این است که اراده‌ی ایجاد لفظ، هر فعل اختیاری‌ای مسبوق به اراده است، هر فعل اختیاری‌ای مسبوق به تصور است، پس شما باید علاوه بر

کلام نفسي، فعل نفسي هم قائل بشويد چون وقتي يک کسي دستش را اختيارا بالا مي آورد اراده کرده. نهمي هم شک في ذلک، آن هم چيزي غير از تصور اين معاني در نفس و اين که اذعان نمي کند. اگر هم بگوئيد تصديق به شک است، که مي شود علم. خود شک هم که چيزي نيست يعني تصديق و اذعان به هيچ طرف ندارد. پس کلام نفسي واقعا يک مطلب خيلي دور از وادي تعقل است.

هذا تمام الکلام در مقام اول که يک کلام نفسي داريم که هيچ بنيه اي ندارد.

اما مقام ثاني: اين است که وارد اراده ي مخلوق بشويم تا اينجا اراده خالق بود. به مناسبت مرحوم آخوند جبر و تفويض را مرحوم آخوند طرح کرده و يکي از مباحثي که در فلسفه مضال اقدام است، همين است که در بعضي موارد به عدالت خداوند ضربه مي زند و بعضي موارد انکار خداوند سبحان است.

قبل از آن که وارد جبر و تفويض شويم، چند مقدمه بايد عرض کنيم:

مقدمه اول اين است که اراده، در عبد در مخلوق، صفت فعل است و صفت ذات نيست. يعني اين طور نيست که انسان از اول خلقت خودش ذاتا اراده با او باشد. شاهدش اين است که مي گويد ديروز دلم نمي خواست و اراده نداشتم و امروز اراده دارم، هر چيزي که سلبش ممکن باشد قطعا صفت ذات نيست. اراده از مخلوق، بلا اشکال ممکن است.

مقدمه دوم اين است که اراده ي ذات اقدس حق چطوري که گفتيم مسبوق به اراده نيست و به خودش خلق مي شود، اراده ي مخلوق هم همينطور است. مخلوق اگر اراده مي کند، اراده ي مخلوق اين طور نيست که مسبوق به علت باشد. علتش خودش است. خداوند سبحان يک قدرتي در انسان قرار داده که دلش بخواهد اراده مي کند و دلش نخواهد اراده نمي کند. علت تامه ي اراده اش خودش است.

ان قلت: اگر اراده اش علت تامه اش خودش است پس کل ممکن ما لم يجب لم يوجد، شيء تا به حد ضرورت نرسد، ايجاد نمي شود و اذا وجب وجد، اين چطور؟

قلت: چيزي که من بر آن اصرار دارم اين است که هر کس که حرف مي زند بايد ببينيم مدعايش چيست و دليلش چيست؟ الشئ ما لم يجب لم يوجد، ممکن تا به حد ضرورت نرسد، ايجاد نمي شود. اين مدعاست. دليلت چيست؟ مي گويد شيء تا علت تامه اش تمام نشود، موجود نمي شود و اگر تمام شود، موجود مي شود. مي گوئيم خوب اين دليلش چيست؟ مي گويد اين بديهي است. مي گوئيم پس تو دليل نداري، ادعاي بدهت مي کني. نمي خواهيم بگوئيم غلط است يا درست است. مي خواهيم بگوئيم اين طور نيست که اين شخص برهان آورده باشد. اين در واقع ادعاي بدهت و وجدان کرده. احدي زير آسمان کبود نيامده دليل بياورد. ممکن است کسي بگويد قابل دليل نيست. مي گوئيم بسيار خوب، پس دليل ندارد. اگر کسي گفت ممکنات دو قسم اند، يک ممکناتي هستند که تا به حد ضرورت نرسند موجود نمي شوند و يک ممکناتي هست که به حد ضرورت نمي رسند و موجود مي شوند. علت دارند، بي علت نيست، منتها علتش اين طور نيست که به حد ضرورت برساند. خوب دليل اين حرف ما چيست؟ دليل ما اين است که انسان دستش را بلند مي کند به اختيار خودش. مي گويد پس شما هم وجدان مي کنيد، برهان نداريد. لذا اين که يک طرف ديگري را متهم کند که جواب فني من را بده، در واقع زور گويي است. جواب فني ندارد. مگر تو چه گفتي؟ بله بايد انسان وجدانش را قاضي کند و تالي فاسد ها را ببيند، آن وقت ببيند که آيا اين

حرف مطابق وجدان است یا آن؟ کسی در این مسئله، مثل مرحوم آقای خوئی حل نکرده، حل ایشان را ممکن است دیگران فرموده باشند ولی مازاد بر این کسی حرفی ندارد. بی خودی انسان بگوید فلان کتاب و فلان کتاب را بگردم، هر جا که بگردد غیر از این که وقتش تلف شود، چیزی ندارد.

آقای خوئی ره در مقابل فلاسفه این طور ادعا کرده که ممکنات دو قسم اند: یک قسم از باب افعال اختیاریه، و یک قسم از باب افعال اضطراریه، فواعل طبیعی. افعال اختیاریه از تحت قاعده ی الممكن ما لم یجب، لم یوجد خارج است. نمی شود گفت تا وقتی این واجب نشود، ایجاد نمی شود. فواعل اضطراریه، داخل این قاعده اند. لذا فرموده ترجیح بلا مرجح عقلا محال نیست. ولی آنها می گویند ترجیح بلا مرجح هم محال است چون این هم یک ممکن است. بله آن چه محال است ترجیح بلا مرجح است. اگر آب به این طرف می رود قطعا علتی دارد.

خوب کسی به آقای خوئی اشکال کند که عقلیة الاحکام لا تخصص.

معلوم می شود این شخص نفهمیده چون آقای خوئی که فرموده الشيء ما لم یجب، عام است و اینها تخصیص خورده، او ادعا کرده از اول این عام است و آقای خوئی ادعا می کند که از اول، ضیق است، تخصص است. این دیگر فلسفه خواندن نمی خواهد، پیرزن هم یا وجدان به این طرف یا به آن طرف می کند.

می گویند این ممکن الوجود است و ممکن است الوجود، وجود و عدم، نسبت به او متساوی است، یک طرف که می آید جلو، قطعا علت می خواهد. خوب اینها همه چیزی غیر از وجدان نیست.

آقای خوئی ره به چه دلیل این افعال خارج است؟

می فرماید وقتی بنده دستم را بلند می کنم، اختیاری من است؟

—بله.

—آن را خودم بلند کرده ام؟

—نه. مسبوق به اراده است.

—اراده اش چیست؟ آن هم ممکن است باز.

—آن هم علت دارد، تصور، تصدیق به فائده، شوق، عظم جزم و شوق اکید محرک للعضلات.

—خود آن تصور باز یک ممکن الوجود است. آن چیست؟

—آن هم علت دارد. علتش این است که گربه در حوض افتاد باعث تصور شما شد.

—گربه چرا در حوض افتاد؟

خوب این همینطور باید برود تا این که به اراده خداوند سبحان برسد و اراده ی خداوند سبحان هم عرض کردیم که آن هم یک ممکن الوجود است اگر بگوییم ذاتی نیست چون فعل است. خداوند سبحان برای چی اراده کرده؟ آن هم علت می خواهد مگر این که بگوییم اراده، مقتضای ذات است. مقتضای ذاتش است یعنی خداوند سبحان هم کاره ای نیست، یک کسی خدائی درست کرده و کوکش کرده.

خوب ما باید ببینیم آیا این حرف مطابق وجدان هست یا نیست؟

می گوید این ورق را این طرف می گذارم. جواب می دهد علت می خواهد. می گوید علتش چیست؟ جواب می دهد علتش این است که نوشته اش را بخوانی. می گوید برعکس می گذارم. جواب می دهد برعکس به خاطر این است که کسی آن را نخواند. می گوید طوری می گذارم که دو طرفش باشد. جواب می دهد این هم علت دارد منتها حالت نمی شود. یک فعل و انفعالاتی صورت می گیرد، نتیجه اش این می شود که کاغذ این طور می شود. این کلام، واقعا مثل همان کلام نفسی ای است که اشاعره گفته اند. یعنی چه یک چیزهایی در دلت هست؟ او هم می گوید نه هیچ چیز در دلم نیست. این مثل بازی با الفاظ است. لذا گفتیم اینطور نیست که آنها شق القمر کرده باشند یا مرحوم آقای خوئی شق القمر کرده باشد. آقای خوئی هم برهانی نیآورده، فرموده مطابق ارتکاز و وجدان این است.

اگر بگویند نه این شخص مجبور نیست. این اختیار اراده می خواهد. اراده اش اراده می خواهد. اراده اش اراده می خواهد، اراده اش اراده می خواهد تا برسد به اراده ی ذات اقدس حق. اراده ی ذات اقدس حق، دو قسم است یک اراده ی تام است که قطعا باید این فعل موجود شود و یک اراده ی ناقص است. من اراده کرده ام که تو اگر دلت بخواهد بخوری. می گویم معلوم می شود نستجیر بالله خیلی بی کاری! چون یا اراده کرده ای خوردن من را، یا اراده کرده ای اختیار من را، یا اراده کرده ای خوردن من را بر فرض اختیار من. اگر اراده کرده ای خوردن من را که خوردن من باید در خارج محقق شود و حال آنکه ممکن است نشود پس قطعا فعل در اختیار من نیست. اگر اراده کرده ای اختیار من را پس من باید قطعا باید اختیار کنم و قطعا باید انجام دهم. پس این چه اختیاری شد؟ اگر بگویی او اراده کرده که تو اختیار کنی، ولی بعد از اراده ی او اختیار، دست خودت است ممکن است اختیار کنی و ممکن است اختیار نکنی. می گویم پس قاعده ی الممكن ما لم یجب لم یوجد را تخصیص زدی چون شما می گویند خداوند سبحان اراده کرده، بعد از اراده کردن باز اختیارت در اختیار خودت است. لذا این حرفها چیزی حل نمی کند.

اما تالی فاسد دومش: عقاب و ثواب و عصیان و اطاعت، همه کشک است و آخوند این را خوب فهمیده. چون می گوید خداوند سبحان از مخلوقش می خواهد نماز بخواند. چرا گاهی نماز نمی خواند اراده که از مراد منفک نمی شود؟ می فرماید اراده ی که منفک نمی شود اراده ی تکوینی اما اراده ی تشریحی منفک می شود. به اراده ی تشریحی اراده کرده که این نماز بخواند نه به اراده ی تکوینی. می گویم این که نماز می خواند، اراده می کند نماز بخواند یا نه؟ بله. خوب اراده اش علت می خواهد یا نه؟ بله می خواهد. می گوید آن اراده اش علتش چیست؟ علتش ذاتش است. مثل این که چراغی یک لیتر نفت دارد، خود به خود یک ساعت می سوزد. مقتضای ذات چي؟ آن هم خداوند سبحان این طور خلق کرده. لذا می فرماید هر وقت اراده ی تکوینی ذات اقدس حق با اراده ی تشریحی ذات اقدس حق متفق شود، صدر صد مطیع باشد ولو شمر لعنه الله باشد و هر وقت اراده ی تکوینی خداوند سبحان با اراده ی تشریحی اش مختلف باشد، این قطعا عاصی می شود ولو پیغمبر باشد نستجیر بالله. پس نه کفر کافر و نه ایمان مؤمن دست خودشان است. پس چرا می گویند ای ملعون کافر، ای متدین خوب؟ چون ذاتش خبیث آفریده شده. الشقی شقی فی بطن امه و السعید سعید فی بطن امه. بعد خداوند سبحان چه عقاب و چه ثوابی بدهد؟ مدح و ذم که را بکند؟ همه اش را باید به خداوند سبحان برگردانیم. خداوند سبحان هم نمی شود. نمی توانیم بگویم الحمد لله رب العالمین. نمی توانیم بگویم خداوند سبحان منزه است. یعنی چه منزّه است؟ خداوند سبحان هم ذاتش اینطور است، دست خودش نیست. بعد اینجا که می رسد دست نگه می دارد.

سوال: در مورد خداوند که قطعاً همینطور هست.

جواب: اولاً این که دوتا مطلب را با هم خلط نکنید. یک حمد و ستایش است و یک تحسین و تقبیح است. یک کسی ذاتاً مستعد آفریده شده. این را تحسینش نمی کنند ولی می گویند این صفتش صفت کمال است و خوب است. خداوند سبحان عالم است، خوب است ولی نمی گوئیم مرجحاً به خاطر علمش. در هیچ جا هم ندارد که خداوند سبحان را به خاطر علمش ما تحسین می کنیم. این هم دارد علیم، یعلم الغیب و الشهاده، کجا بعدش دارد احسن الله علی علمه؟ ولی به خلقت که می رسد می فرماید تبارک الله احسن الخالقین چون این جزء ذاتش نیست، در اختیار خودش بوده. فعل خوب انجام داده. البته مقصود از تبارک الله احسن الخالقین، این انسان نیست، شمر، احسن است دارد؟ یعنی خلقت پیامبر و ائمه علیهم السلام. بله صفت کمال قابل ستایش است.

هذا تمام الکلام در مقدمات اگر آنها حل شوند این بحث معلوم می شود.

چهارشنبه ۹۵/۸/۵ (جلسه ۱۳۲)

کلام در این بود که بعد از آن که اشاعره یکی از ادله شان این بود که اگر طلب، عین اراده باشد منجر می شود به جبر و تکلیف از بین می رود و تکلیف عصاه معنا ندارد، به این مناسبت، اصولیین وارد بحث جبر و تفویض شدند. عرض کردیم باید قبل از ورود به بحث یک اموری را تذکر دهیم، چند امر را عرض کردیم. امر دیگری که امروز عرض می کنیم ان شاء الله این است که آقای صدر بیانش این است که این مسئله ی جبر و تفویض، یک حیث کلامی دارد و یک حیث فلسفی. ما از حیث کلامی باید بررسی کنیم و بعد وارد حیث فلسفی شویم.

بحث از حیث کلامی این است که این فعلی که در خارج از انسان صادر می شود، فاعلش کیست؟ آیا خداوند سبحان است، یا خود این عبد است، یا هر دو هستند؟

این جا سه مسلک وجود دارد: یک مسلک این است که فاعل خداوند سبحان است و اصلاً این فعل به عبد نسبت داده نمی شود. مسلک دوم این است که فاعل، عبد است و به خداوند سبحان نسبت داده نمی شود. مسلک سوم این است که فاعل هر دو هستند، هم خداوند سبحان است و هم مخلوق.

مسلک اول، مسلک اشاعره است که معتقدند این فعل اصلاً به انسان نسبت داده نمی شود. مثل انسان، مثل کلید است. محرک و فاعل خداوند سبحان است مثل کارتونی که در تلویزیون نشان می دهند.

آقای صدر می گوید اولاً اشاعره برهانی اقامه نکرده اند و مخالف وجدان هم هست. بله بر این مسلک، دیگر از بحث دوم مستغنی می شویم چون معنا ندارد که این فعلی که از مخلوق صادر شده، بالاخر است یا بالاجبار است. اصلاً از او صادر نشده.

مسلک دوم، مسلک معتزله است که می گویند این فعل اصلاً به خداوند سبحان نسبت داده نمی شود. این فعل فقط به مخلوق نسبت داده می شود. همانطور که بنده نسبت به فعل شما هیچ کاره ام.



این مسلک مفوضه برهان‌شان این است که ممکن الوجود فقط در حدوث احتیاج به علت دارد و در بقاء احتیاج به علت ندارد. اگر در بقاء احتیاج به علت می‌داشت این فعل به خداوند سبحان نسبت داده می‌شد.

این مسلک هم باطل است، هم خلاف برهان است و هم خلاف وجدان.

مسلک سوم، مسلک امامیه است. در مسلک امامیه که فاعل به هر دو نسبت داده می‌شود، هم به ذات اقدس حق و هم به مخلوق و عبد نسبت داده می‌شود، برای این مسلک سوم، که به نظر ایشان مسلک امامیه است سه مسلک و سه توجیه و طریق هست: یک طریق این است که این فعل از انسان صادر می‌شود چون خودش انجام می‌دهد و فاعل این است. به خداوند سبحان نسبت داده می‌شود به خاطر این که این قدرت و حیات و امکانات را خداوند سبحان داده است. این دو فاعل طولی اند. یعنی ایشان می‌گویند که خداوند سبحان، فاعل الفاعل است. فاعل این فعل کیست؟ آن قدرت زید، حیات زید فاعل آن قدرت و آن تمکن و حیات کیست؟ خداوند سبحان است. او این قدرت را می‌دهد. لذا فعل به هر دو نسبت داده می‌شود منتها به یکی به اسناد طولی یعنی مقدم و آن یکی هم در رتبه ی بعد از او. این یک طریق.

طریق و توجیه دوم این است که فعل را خداوند سبحان انجام می‌دهد. اوست که تکلم می‌کند. اوست که شمشیر می‌زند منتها فعل عبد، معد است.

مسلک سوم، مسلک صوفیه از فلاسفه است. عرفا و صوفی از فلاسفه مثل صدر المتالهین به تعبیر ایشان، این است که فاعل هم ذات اقدس حق است و هم ما هستیم به خاطر این که مائی وجود نداریم. مخلوقات، تطورات خالق است. این که تشبیه می‌کند به موج، قشنگ توجیه می‌کند. موج چیزی غیر از آب نیست. منتها آب، یک شکلش این است که موج بر می‌دارد و یک شکلش این است که آرام است. انسان وجود اندک‌کافی دارد. مثل مخلوق نسبت به خالق، مثل معنای حرف است در اصول. معنای حرف در اصول، می‌گویند معنای اندک‌کافی دارد. وقتی می‌گویی صرت من البصره الی الکوفه، می‌گویند من یک خاصیتی در سیر می‌فهماند که این سیر می‌شود، بصره مبتدأ منه اش یا کوفه منتهی الیه اش. اما از بصره که حرکت می‌کند تا کوفه، همه اش سیر است منتها اشکال سیر عوض می‌شود. مخلوق حقیقتی ندارد. عالم چیزی غیر خالق نیست. وحدت شخصی وجود، معنایش این است که یعنی یک چیز در عالم وجود دارد، منتها او به اشکال مختلف در می‌آید. اگر کسی معتقد شود که چیزی غیر از خداوند سبحان است، شرک است، نستجیر بالله امام حسین علیه السلام هم خداوند سبحان است، شیطان هم خداوند سبحان است، همه خداوند سبحانیم. منتها مثل آب یک جا سربالایی می‌رود می‌شود زید، یک جا سربالینی می‌رود شیطان می‌شود.

اسرار ازل را نه تو دانی و نه من

وین حرف معما نه تو خوانی و نه من

هست از پس پرده گفتگویی من و تو

چون پرده برافتد نه تو مانی و نه من

یعنی حجاب است که باعث می‌شود که ما خیال کنیم خداوند یک چیز است و ما یک چیز. خود ملاصدرا در اسفار هم می‌گوید که وحدت وجود برهانی نیست. باید زجه بزنی و گریه کنی تا خداوند سبحان به تو تلقین کند.

خوب چطور فاعل، هم خداوند سبحان است و هم مائیم. فاعل خداوند سبحان است وقتی حقیقت را نگاه کنی و فاعل، ما هستیم وقتی آن اندکاک را نگاه کنی و به واقع کار نداشته باشی. ما به صورت که نگاه می کنیم، موج است، به واقع که نگاه می کنیم، آب است.

آقای صدر می گوید این مسلک که برهان ندارد و خلاف وجدان هم هست. و این صد در صد کفر است. این در واقع فاعل خداست و چون وجود اندکاک که وجود ندارد. چیزی به اسم ابتدائیت نیست. ابتدائیت، یکی از حالات سیر است. وقتی فاعلی نیست چطور فعلی به آن نسبت داده می شود لذا ای کاش ایشان این مسلک را جزء مسلک جبری ذکر می کرد. باز اشاعره می پذیرد که فاعلی هست و این می گوید اصلا فاعلی نیست. یک آقای نقل می کرد در ذیل این آیه شریفه ظاهرا که انک کادح الی ربک کدحا فلماقیه، بعضی نظرشان این بوده که کافر و مؤمن هر دو، قرب به خداوند سبحان پیدا می کند منتها یکی از جاده می رود و یکی از بین راه. راه مؤمن نزدیکتر است و این حرف طبق وحدت وجود درست هم هست چون کسی که بت می پرستد، بت هم یکی از مظاهر الهی است. کافر هم می گوید من که بت پرست نیستم، تو را می پرستم، منتها تو را به این شکل می پرستم. بعضی می گویند ظاهر این حرفها، مقصودشان نیست. اگر مقصود این است که ما وجود مستقل هستیم ولی عنایات خداوند سبحان، هر لحاظ بخواهد ما را می برد، اگر این است، این که دیگر احدی نمی فهمد و این حرفها ندارد و پیرزن محل هم آن را می فهمد. دیگر این چه ربطی به موج دارد.

این مسلک کلامی که طبق مسلک حق، فاعل دوتاست، هم خداوند سبحان است و هم عبد است. ولی این مسئله ی کلامی می فرماید ما را از مسئله فلسفی مستغنی نمی کند. مسئله ی فلسفی چیست؟ مسئله فلسفی این است که این فعل به مخلوق نسبت داده می شود، ولی آیا مخلوق در این فعلش مختار است یا مجبور است؟ باید بحث شود چون منافات ندارد که فعل از من صادر شود ولی من مجبور باشم. بله اگر طبق مسلک اشاعره، فعل، فقط فاعلش خداوند سبحان باشد، این دیگر معنا ندارد که بحث کنیم آیا این عبد به اختیار خودش انجام می دهد یا نه مجبور است. ولی طبق مسلک امامیه، باید بحث شود که آیا این فاعل مجبور است یا مختار است.

عرض ما این است که این مسئله ی کلامی که ایشان درست کرده، جا برای مسئله ی فلسفی نمی گذارد. در خود آن مسئله کلامی مسئله ی فلسفی هم ملازمه اش است و برداشته می شود. (این که این مسئله کلامی است یا فلسفی مهم نیست. آنچه مهم است محتوا است.) مباحث کردیم که فاعل انسان هست یا نه؟ اگر انسان هست در این فعلش، مختار است یا مجبور. میشود همین مسئله را فلسفی بگیریم چون فلسفه از حقیقت بحث می کند و تمیز آن وهم. به این مسائل کاری نداریم. می خواهیم بینیم بعد از آن که این فاعل، خودش فعل را انجام می دهد و اسناد به اوست، آیا جابرای جبر و اختیار، باقی می ماند یا نمی ماند؟

اگر مسلک امامیه را قبول کردیم، طبق تفسیر اول مسلک امامیه (خداوند سبحان قدرت را داده و تمکن و حیا را داده) سوال می کنیم، بین این قدرت و این حیا و بین این تمکن و فعل، اختیاری هست یا نیست؟ اینجا یک حلقه ی مفقوده هست یا نیست؟ اگر نیست پس فاعل من نیستم، همانطور که قدرت را داده دست من را هم بلند می کند، پس یعنی چه فعل به من اسناد داده می شود؟ آقای صدر اگر شما اول در مسلک امامیه گفتید فعل، هم به فاعل نسبت داده می شود و هم به خداوند سبحان، شما خداوند سبحان را فاعل الفاعل دانستی یعنی این قدرت و اختیار و حیا را او داده، این قدرت با این فعل، آیا اختیار این وسط، فاصله هست

یا نیست؟ به میل خودش انجام می دهد یا نمی دهد؟ اگر به میل خودش انجام می دهد، فاعل قطعا مختار است و اگر به میل خودش انجام نمی دهد، این مجبور است و بحث ندارد. این که بعضی تشبیه کرده اند مثل آتشی است که روشن می کنیم، آتش را ما روشن می کنیم ولی سوزاندن برای آتش است، اولاً این حرف درست است ولی در فاعل مختار با فاعل جبری فرق می کند. یعنی در انسان با غیر انسان فرق می کند، می شود گفت آب این دیوار را خیس کرده، ولیکن اگر بنده که نفس می کشم، سلولهای بدن من حرکت می کنند ولی نفس کشیدن، دست دیگری است می شود به من نسبت داده شود که من سلولها را حرکت می دهم؟ نه. یک وقت شما می خواهید صدق عرفی را در نظر بگیرید که بگویید چرا مفوضه گفته اند فعل به خداوند سبحان نسبت داده نمی شود؟ چون او کاره ای نیست. چرا جبار به گفته اند که فعل به انسان نسبت داده نمی شود؟ چون انسان کاره ای نیست. خوب طبق مسلک امامیه، این تفسیر اول که قدرت را خداوند سبحان داده و این امکانات را خداوند داده، آیا چیزی در من هست که دست خداوند سبحان نیست یا از من چیزی دخالت ندارد؟ اگر دخالتی ندارد، پس فرقی با جبر چه شد؟ اگر آقای صدر دو مسلک اول را هضم می کرد، مسلک سوم این حرف را نمی زد چرا؟ چرا اشعری می گوید انسان فاعل نیست؟ چرا مفوضه می گوید خداوند سبحان فاعل نیست؟ چون اشعری می گوید انسان مثل زمینی است که نقشه رویش می کشند. زمین بگوید من نقشه کشیدم! مثل این می ماند که اره ای درست می کند و با اره می برید. مفوضه می گوید، خداوند سبحان اره ای درست کرده و اراده را هم فروخته و حالا غصه می خورد که همه کار را به انسان واگذار کرده. ید الله مغلوله همین است دیگر. امر بین الامرین می گوید قدرت را خداوند سبحان داده، این قدرت را که خداوند سبحان داده آیا تا به فعل من خارجا صادر می شود، چیزی در من دخالت دارد یا ندارد؟ اگر دخالت دارد که اختیار است و اگر دخالت ندارد که جبر است. لذا این مسئله یک جهت کلامی دارد و یک جهت فلسفی دارد، جهت کلامی مستغنی نیست را نفهمیدیم. لذا ایشان مطلب را دور کرده. آنی که ما می خواهیم این است که آیا این فعل در واقع به فاعل نسبت داده می شود؟ فاعل سهمی و دخالتی در این فعل دارد ولو دو درصد یا نه، فاعل سهمی ندارد.

سوال: این مثل این می ماند که کسی را می ترساند و او حرکتی بدون اختیار انجام می دهد.  
 جواب: توجه شود که عمد و اختیار با هم فرق می کند. فعل عمدی یعنی فعل عن توجه. فعل اختیاری یعنی این که تمکن از ترکش داشته باشد. لذا گفته اند اگر شخصی، فردی را که خواب است هل دهد و او بر روی شخصی دیگر بیافتد و باعث مرگش شود، قاتل آنی است که هل داده. هیچ آدم بی سواد می گوید که آنی که خوابیده فاعل و قاتل است ولو خطا.

یکشنبه ۹۵/۸/۹ (جلسه ۱۳۳)

کلام در این بود که این فعلی که از مخلوق سر می زند، آیا اجباری است یا اختیاری است؟  
 آقای صدر گفت این مسئله یک حیث کلامی دارد و یک حیث فلسفی. حیث کلامی این بود که فاعل کیست؟ یکی قول اشاعره هست که فاعل خداوند سبحان است و فعل اصلاً به مخلوق نسبت داده نمی شود. یکی معتزله هستند که فعل اصلاً به خداوند

سبحان نسبت داده نمی شود. یکی هم امامیه که هم فعل به خداوند سبحان و هم به مخلوق نسبت داده می شود. این مسلک امامیه را سه تفسیر کرد و مسلک سوم که تفسیر عرفا و صوفیه از فلاسفه بود را رد کرد که این هم برهان ندارد و هم وجدان بر خلافش است. مسلک اشعری هم واضح است که ملازم با جبر است چون فعل فاعل به انسان نسبت داده نمی شود. اما مسلک امامیه، آیا فعلی که به انسان نسبت داده می شود به جبر است یا به اختیار است؟ حتی بر مسلک مفوضه که فعل به انسان نسبت داده می شود، به خداوند سبحان نسبت داده نمی شود آیا به جبر است یا به اختیار است؟ روی این دو مسلک باید این حیث فلسفی بحث شود که آیا این فعل که به انسان نسبت داده می شود، عن اختیار است یا عن اجبار؟

شبهه ای که ایشان طرح می کند دو مقدمه دارد که این شبهه از قدیم در السنه هست:

مقدمه ی اولی این است که اختیار با ضرورت نمی سازد. معنا ندارد بگوییم زید در این کار مختار بود و ناچار بود. اگر ناچار است مختار بود یعنی چه؟ و اگر مختار است ناچار بود یعنی چه؟

مقدمه ثانیه این است که طبق قاعده الممكن ما لم یجب لم یوجد، تا وقتی که هر شیئی به حد ضرورت نرسد، موجود نمی شود به عبارت اخری همیشه به قول ملاصدرا شیء ممکن بین الضرورتین است. اگر علت تامه اش موجود نشود، عدمش ضرورت دارد و محال است موجود شود. اگر علت تامه اش موجود شود، وجودش ضرورت دارد و عدمش محال است. شیئی که ممکن ذاتی است، فی حد نفسه نسبتش به وجود و عدم علی السواء است. یا وجوب بالغیر دارد یا امتناع بالغیر. ممکن بالغیر نداریم. اگر علت تامه موجود شود محال است که موجود نشود، وجوب بالغیر دارد، اگر علت تامه اش موجود نشود، امتناع بالغیر دارد، محال است که موجود شود.

این دو مقدمه نتیجه اش این می شود که فعل، ولو به فاعل نسبت داده شود، بالاجبار و بالضروره از او صادر می شود نه بالاختیار. مقدمه اولی می گوید اختیار با ضرورت تهافت دارد و ناسازگار است و مقدمه ثانیه می گوید این فعلی که از فاعل صادر می شود آیا ممکن است بالذات یا واجب بالذات؟ قطعاً ممکن بالذات است. اگر ممکن بالذات است تا به حد ضرورت نرسد موجود نمی شود. وقتی به حد ضرورت رسید، عدمش محال است و طبق این شبهه که دو مقدمه دارد، این جبر، منحصر به انسان نیست و خداوند سبحان هم مجبور است چون از دو حال خارج نیست. یا این فعلی که از او صادر می شود واجب است، پس در اختیارش نیست مثل این که خداوند سبحان، علمش در اختیارش نیست، وجودش که در اختیارش نیست، ذاتی اش است. اگر این فعل صدورش از خداوند سبحان ممکن است، فعل ممکن باید به حد ضرورت برسد و تا به حد ضرورت نرسد، وجود پیدا نمی کند، تا به حد ضرورت هم رسید، عدمش محال است. این شبهه است.

از این شبهه پنج جواب داده اند، که لبشان به دو جواب بر می گردد:

جوابی که فلاسفه داده اند، مقدمه ی اولی را منکر شده اند، آخوند ره ملاصدرا، حاج شیخ اصفهانی و بقیه ی کسانی که مشی فلسفی داشته اند مقدمه اولی را منکر شده اند و گفته اند که قبول نداریم که اختیار با ضرورت تنافی دارد. ضرورت دو قسم است. یک ضرورت در عرض اختیار است، این با اختیار تنافی دارد، یک ضرورتی هست که اختیار در طولش است، در عرض هم نیستند، این تنافی با اختایر ندارد بلکه این ضرورت، مؤکد اختیار است. چطور شما معنا می کنید که ضرورت با اختیار تنافی ندارد؟

می گوید فعل اختیاری یعنی فعل مسبوق به اراده، اما این که این اراده اش از کجا آمده، کاری ندارد. فعل اختیاری یعنی یک قضیه شرطیه، آن اراد فعل و آن لم یرد لم یفعل. اما آن اراده از کجا آمده؟ از هر کجا که آمده. قضیه شرطیه، صدق به صدق ملازمه است نه به صدق شرط و جزاء. اصلاً کاری ندارد. اذا كانت الشمس طالعه فالنهار موجود، حالا این خورشید به اعجاز برگشته؟ براساس سیر طبیعی برگشته؟ به هر چه برگشته، نهار موجود است. فعل اختیاری، یعنی فعل مسبوق به اراده، فعل اختیاری، مساوی است با یک قضیه شرطیه، آن اراد فعل و آن لم یرد لم یفعل. آقایی زید که می خورد و دستش را بلند می کند آیا اراده کرده و انجام داده؟ یا اراده نکرده و انجام داده؟ قطعاً اراده کرده. اما این که اراده اش از کجا آمده، با اراده اش چکار دارید؟ از هر کجا که آمده. مشکل شما این است که می گوید فعل اختیاری این است که فعل مسبوق به اراده باشد و اراده اش هم مسبوق به اراده باشد. این غلط است. فعل اختیاری یعنی یک قضیه شرطیه که آن اراده فعل و الا لم یفعل. اراده اش از کجا آمده؟ از هر جا که آمده. اراده اش ضروری است؟ خوب ضروری باشد. بلکه اگر اراده ضروری است، اختیار، مؤکد است یعنی تأیید شده، قطعاً باید فعل موجود شود چون شمامی گوید فعل اختیاری یعنی آن اراد فعل، حالا یک آپول زده اند، اراده کرده، خوب فعل. اگر انجام ندهد این با اختیار منافات دارد. خداوند سبحان، فعال ما یشاء است. مختار است چون اراده کند انجام می دهد. اراده اش چي؟ اراده اش هر چه هست، با اراده اش چکار دارید؟! این جوابی است که کل فلاسفه و مرحوم امام، چند جواب که نقل می کنند، می گوید بهترین جواب جوابی است که ملاصدرا داده و حاج شیخ و هر فیلسوفی که جواب می دهد دارد.

این جواب، نمی شود گفت اشکال دارد، بلکه مسئله را پاک کردن است. یک وقت شما می گوید اختیار در لغت، معنایش چیست؟ می خواهی کتاب لغت بنویسی، می گویی اختیار یعنی این. آقا این که حقیقتش اختیار نیست؟! می گوید خوب نباشد، لغت اینطور وضع شده. ولی یک وقت نمی خواهی لغت بنویسی، می خواهی این را توجیه کنی که بنده که الآن صحبت می کنم، آیا این صحبت، اجباری من است؟ یا اجباری من نیست اختیاری من است؟ اصلاً لفظ اختیار هم کاری نداریم. وقتی اراده ی من در اختیار من نباشد، مثل این می ماند که می گویند هر کس که دستش را بلند کند، از کلاس بیرونش می کنیم، یک نفر به او لگد می زند و دستش، خودبه خود بالا می رود. خوب این معلوم است که اختیاری نیست. خداوند سبحان عقاب کند که تو اختیار کردی!

این جوابی که فلاسفه دادند، فنیاً، (وجدانا که واضح است که جواب نیست) بخواهیم جواب دهیم به قول آقایی صدر، تارتا ما حسن و قبح عقلی را منکریم مثل بعضی از فلاسفه مثل بوعلی، یا حسن و قبح عقلی را منکر نیستیم. اگر حسن و قبح عقلی را قبول داشته باشیم، قطعاً کار خداوند سبحان نستجیر بالله قبیح است و خداوند سبحان نستجیر بالله ظلم للعبيد است و اشد هم چون هر کس ظلم می کند او است که می چرخاند. مگر این که بگویند ظالم در لغت یعنی مهربان عزیز، قرآن کریم هم به همین معنا فرموده که أليس الله بظلام للعبيد. یعنی آیا خداوند کسی که مهربان است و مثل کسی که بچه اش را ترو خشک می کند، این طرف قرارش می دهد و آن طرف قرارش می دهد. این قطعاً اسناد قبح به خداوند سبحان است.

اگر کسی حسن و قبح عقلی را قبول نکند، بگوید حسن و قبح عقلی نداریم، خداوند سبحان کوک کرده ابن ملجم لعین را و اشقی الاشقیاء شده و بعد هم عقابش می کند و قبحی هم نداریم که عقابش قبیح باشد. این دیگر جواب ندارد. حسن و قبح را که منکر باشیم، علی ای حال انسان مجبور است.

این نسبت به مقدمه اولی.

متکلمین و کسانی که گفته اند مقدمه اولی کارساز نیست، مقدمه ثانیه را منکر شده اند. عرض کردیم سه چهار جواب داده شده برای انکار مقدمه ی دوم، ولی لبش یک جواب است. جوابی که آقای صدر نقل می کند می گوید ما این شبهه را دفع می کنیم، این طور نیست که الشی ما لم یجب لم یوجد، ما در این مقدمه ی عقلی، تفصیل می دهیم، می گوئیم بعضی از ممکنات هستند که باید به حد ضرورت برسند، بعضی از ممکنات هستند که لازم نیست به حد ضرورت برسند، لازم نیست که به حد ضرورت برسند، یعنی چه؟ یعنی در همان حد امکان موجود می شود، یعنی در همان آتی که موجود می شود از حد امکان خارج نشده، به حد ضرورت نرسیده. این تکلم کردن من وقتی که صادر می شود، باز ممکن است که صادر می شود، به حد وجوب و الجاء نمی رسد.

اشکال کرده اند که ممکن، یعنی نسبت وجود و عدم بر او علی السواء است، موجود می شود یعنی چه؟ معنا ندارد. غیر از این اشکال، آقای صدر یک اشکال دیگر هم کرده گفته این مشکل را حل نمی کند، این معنایش این نیست که انسان مختار است، چرا؟ چون کسی که می گوید فعل ممکن از حد امکان خارج نمی شود حتی در وقتی که خارج موجود می شود یعنی به حد ضرورت بالغیر نمی رسد قطعاً قائل به صدفه است یعنی می گوید بعضی از چیزها صدفه در خارج موجود می شود. صدفه، اختیار را درست نمی کند. چطور شد که شما تا حالا صحبت نمی کردی، امروز سه ساعت صحبت کردی؟ می گوید خودم هم نمی دانم.

یک اشکال هم این است که معنا ندارد، شیئی که نسبتش به وجود و عدم، علی السواء است همینطوری موجود شود. یک جواب دومی مرحوم میرزای نائینی ره داده که اصلش از خواجه نصیرالدین طوسی ره است و شاید قبل از ایشان هم بوده. ایشان فرموده، شیء ممکن اگر از حد امکان بخواهد خارج شود، علت می خواهد، نمی شود بدون علت از حد امکان خارج شود، قطعاً علت می خواهد. اشکال ما به فلاسفه این است که ایشان گفته اند یک مرجح وجود دارد و آن هم علت تامه است که باید به حد ضرورت برساند، ما می گوئیم شیء ممکن بخواهد جانب وجودش ترجیح پیدا کند یا جانب عدمش ترجیح پیدا کند، دو باعث دارد، یکی همان علت تامه ای که به حد ضرورت می رساند، یکی هم قدرت عبد است. خود قدرت، یکی از مرجحات است. چرا دستت را بلند کردی؟ به حد ضرورت رسید؟ نه به حد ضرورت نرسید. صدفه؟ نه آن که بی معناست. چه چیز مرجح شد؟ قدرت. به حد الجاء رسید؟ نه نمی رسد. همان وقتی که قدرت دارم دستم را بلند کنم، همان وقت هم قدرت دارم که دستم را بلند نکنم.

آقای صدر به این جواب آقای نائینی قانع است منتها می گوید این جواب، یک جواب اجمالی است و یک جواب تفصیلی است. جواب اجمالی وحی منزل است و جواب تفصیلی کمی شبهه دارد. جواب اجمالی این است که این قاعده که کل ممکن مسبوق به یک ضرورت است و ملحق به یک ضرورت است درست است. ممکن یک وقت مسبوق به ضرورت است، ضرورت بالغیر دارد، امتناع بالغیر دارد، یک وقت هست که مسبوق به ضرورت نیست ولی مرجح دارد. مرجحش امر آخر است. این درست است. اما حیث تفصیلی که توضیح داده و مشروط به قدرت کرده، اینجا کلامش مشکل است، چون تمکن و قدرت، اینها انتزاع

می شود از همین وجود و عدم و چیزی نیست. وقتی به وجود می آید می گوئیم قدرت بر ایجاد داشته و وقتی که معدوم است می گوئیم قدرت نداشته.

آقای صدر میگوید تفصیلیش را ما درست می کنیم و آن جوابی است که به نظر ایشان حل شبهه است: آن جواب این است که ما در مقام مقدمه ی اولی را قبول داریم. اختیار با ضرورت نمی سازد. مقدمه ی ثانیه را منکریم منتها قائل به صدفه نیستیم. ما می گوئیم شیء ممکن اگر بخواهد وجود یا عدمش تحقق پیدا کند، احتیاج به مرجح دارد، منتها مرجح دو چیز است یعنی احد الشیئین است. یکی علت تامه که به حد ضرورت می رسد. یکی هم سلطنت. انسان که مختار است یعنی سلطنت بر این فعلش دارد. سلطنت به حد ضرورت نمی رساند، اصلا اسمش با خودش است. مثل این که می گویند شما چکاره اید؟ می گوید سلطانم. می گویند چرا این در دروازه بسته شده؟ میگوید به حد ضرورت بالغیر رسیده. می گویند ضرورت بالغیر چیست؟ می گوید دو آدم شرور هستند که نمی گذارند ما آن را باز کنیم. دلمان می خواهد ولی لم یرد. می گویند پس تو سلطان نیستی. سلطنت یعنی تمکن. این که فعل دست باشد. پس انسان، فاعل مختار است. مختار است یعنی افعالش به حد ضرورت نمی رسد منتها معنایش این نیست که صدفه موجود شده، چون محال است، سلطنت بر فعل دارد. البته همانی که روز اول اشاره کردیم ایشان هم می گوید که نه کسی که مقدمه ی ثانیه را قبول کرده، برهان دارد و نه ما که جواب دادیم، هر دو وجدان است. منتها یک مطلب هست، این که ما سلطنت داریم، امری است که همه وجدان می کنند، لذا کسی که وجدان نمی کند، سوفسطایی است و باید بزیندش تا قبول کند. و یکی هم این که قطعاً مسلک فلاسفه، مخالف صد در صد آیات شریفه و روایات و عقل است. یعنی کسی بگوید من می توانم حل کنم این شبهه را با مسلک فلسفی محال است. آخوند ره بر مسلک فلسفی مشی کرده. قلم به اینجا رسید سر بشکست، معنایش این است که فعل اختیاری درست شد، منتها آخوند با فلاسفه، آخر کوچه یکی خانه اش سمت راست است و یکی سمت چپ است. آخوند می گوید فعل اختیاری، فعل مسبوق به اراده است. اراده از کجا آمده؟ از تصور و تصدیق ... تصور و تصدیق از کجا آمده؟ چرا حبیب بن مظاهر تصور می کند که در رکاب امام حسین علیه السلام شمشیر برند و تصدیق به فائده می کند و آن ملعونهای دیگر در لشکر عمر سعد افتخار می کردند به نیزه و شمشیر بر پیکر مبارک حضرت؟ می گوید این ذاتی افراد است. الناس معادن کمعان الذهب و الفضه. حالا به معدن نقره بگو چرا طلا نمی دهی؟ اینها از کجا آمده؟ خداوند سبحان اینطور خلق کرده. چرا او این طور خلق کرده؟ من هم نمی دانم. منتها فلاسفه می گویند این شمر که این راه را رفته، چون اراده ی خداوند سبحان است. لذا آخوند خواسته مطلب را پیچاند. حالا کسی بگوید من جواب آخوند را می دهم، چطور می خواهید بدهید مگر این که کسی مقدمه ی دوم را منکر شود که فعل لازم نیست به حد ضرورت برسد. و للکلام تتمه.

کلام در جبر و تفویض بود که عرض کردیم، شبهه ای که در مقام موجود بود، دو مقدمه داشت، یکی این که اختیار با ضرورت نمی سازد. مقدمه دوم این بود که افعال ما ضروری است از باب قاعده الشی ما لم یجب لم یوجد. عمده اشکال جبری ها همین است و اگر کسی بخواهد این جبر را جواب بدهد، عرض کردیم باید یا مقدمه ی اولی را رد کند یا مقدمه ثانیه را که فلاسفه مقدمه اولی را رد کرده اند، ولی گفتیم بحث لغوی که نیست که شما بگویید، اختیار معنایش این است. بحث واقع اختیار است و او در واقع اسمش را شما اختیار گذاشته اید و الا حقیقتش جبر است. لذا راه صحیح، راهی است که مقدمه ثانیه را رد کنیم که عرض کردیم آن را متکلمین رد کرده اند. مرحوم آقاي خوئی در این بحث خیلی مفصل در مصباح الاصول توضیح داده. خلاصه اش این بود که الشیء ما لم یجب لم یوجد، مال فواعل طبیعی است نه فواعل اختیاری. فواعل اختیاری هیچ وقت، فعل به حد ضرورت نمی رسد و هیچ وقت از قدرت و سلطنت فاعل خارج نمی شود و اگر این حرف را نزنیم خداوند سبحان هم مجبور می شود و ما هم مجبور می شویم و عالم را نمی شود توجیه کرد. معنا ندارد که زید باید در سال ۱۳۲۰ به دنیا بیاید. زید باید ازلی می بود. لذا این راهی که فلاسفه رفتند غیر از این که مخالف کتاب و سنت و عقل است، صد در صد شبهه در مقابل بدیهی است چون عالم را نمی شود توجیه کرد و اخیرا شنیدیم بعضی از آنها برگشته اند و گفته اند که اراده از صفت فعل است ولو این که مشکل را حل نکرده اند.

براهینی مرحوم آقاي خوئی از جباره نقل کرده، که چون ما می خواهیم این بحث جبر و تفویض را در حد وسع و آئی که مناسب مجلس است عرض کنیم مطرح می نمایم:

یکی از براهینی که برای جبری ها بیان شده این است که گفته اند خداوند سبحان عالم است و علم به اشیاء و وقایع دارد و علم خداوند سبحان محال است که تخلف پیدا کند چون اگر تخلف کند، مستلزم جهل است و تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا. اگر قائل به جبر شویم علم خداوند تخلف پیدا نمی کند چون همانی که علم دارد، موجود می کند ولی اگر قائل شویم به اختیار، چه بسا برخلافش انجام دهد.

جواب از این برهان هم واضح است و ان شاء الله در بحث بدا خواهد آمد که به چه معناست و چطور منجر به جبر نمی شود. در انسان ها هم بنده یقین دارم، فلانی مجتهد نمی شود یا معلمی می گوید فلان بچه قبول نمی شود، آیا این معنایش این است که دست بچه را گرفته که درس نخواند؟ انسان هر چه دقیقتر باشد، مطالبی را علم پیدا می کند. ذات اقدس حق می داند بنده چه اراده می کنم، این چه ربطی به جبر دارد؟

یک برهان دیگری که ذکر کرده اند این است که آیا افعال ما تحت قدرت و سیطره خداوند سبحان هست یا نه؟ قطعاً هست. کسی نمی تواند بگوید هیچ ذره ای در عالم از تحت قدرت و سیطره ی الهی خارج نیست. من جمله این افعال ما. اگر این افعال ما تحت قدرت خداوند سبحان است در عین حال تحت قدرت ما هم باشد، لازم می آید اجتماع سببین بر شیء واحد. شیء واحد نمی تواند دو علت داشته باشد. نمی تواند دو علت تاثیر بگذارد پس قطعاً باید افعال ما مقدر ما نباشد و این یعنی ما جبری هستیم.



جواب این هم واضح است. آنی که عقلا محال است این است که دو قدرت بخواهد در یک شیء تاثیر بگذارد ولی نفس اجتماع دو قدرت اشکال ندارد. مثل این که این کتاب اینجا هست، بنده هم قدرت دارم آن را بردارم، شما هم قدرت دارید بردارید. من می توانم این طرف بگذارم، شما می توانی آن طرف بگذاری. پنجاه نفر بر این کتاب قدرت دارند، این معنایش این است که امکان ندارد؟ تاثیر قدرت و ایجادش، بله ولی قدرت فی حد نفسه نه. خداوند سبحان هم می تواند فعل بنده را ایجاد کند، من هم می توانم ایجاد کنم.

یکی دیگر از براهین این است که فعلی که انسان می خواهد انجام دهد، عن اختیار و عن اراده، باید علم داشته باشد، وقتی بنده به چیزی علم ندارم، چطور می توانم بگویم اختیاری من است؟ خداوند سبحان عالم به همه کون و مکان است. همه مخلوقات و افعال و جواهر و اعیان، و لکن مخلوقات چه علمی دارند نسبت به افعال؟ چه علمی دارند نسبت به کنه اشیاء؟ پس این افعال اختیاری عبد نیست.

مرحوم آقای خوئی جواب می دهد و می فرماید این که می گوئید اگر بخواهد افعال، عن اختیار صادر شود باید علم داشته باشد فاعل به آنها، مقصودتان علم اجمالی است یا علم تفصیلی؟ اگر مقصود علم اجمالی است، کبری قبول است ولی ما علم اجمالی داریم. ما می دانیم این شرب خمر است. می دانیم این ضرب است. ولی این که حقیقت ضرب چیست؟ حقیقت شرب خمر چیست؟ چطور از گلو پایین می رود؟ پس اگر اینطور باشد شروع می کنیم به کتک زدن او، می گوئیم من هم نمی دانم این ضرب چیست. پس آنی که معتبر است از عبد برمی آید و آن علم اجمالی است و آنی که بر نمی آید یعنی علم تفصیلی به کنه اشیاء، معتبر نیست.

یک جمله ی دیگر هم که معروف شده که خداوند سبحان، افعال انسان را اراده می کند. بعضی که خیلی ادعای خداشناسی می کنند میگویند برگی از درخت بدون اجازه خداوند سبحان نمی افتد، تا خداوند سبحان نخواست، هیچ کاری در عالم ایجاد نمی شود.

خوب این هم کفر است. خداوند سبحان، هیچ وقت افعال عباد را اراده نمی کند. نمی خواهد. این افعال قبیحی که از انسانها صادر می شود، خداوند سبحان می خواهد که صادر شود؟! اگر بخواهد که یفعل القبیح یا یرضی بالقیح.

سوال: آیا علت در حدوث کافی است و علت در بقاء نمی خواهیم.

جواب: منافات ندارد. دو مطلب است. قدرت را خداوند می دهد. مثل این که من پولی به شخصی داده ام. هر وقت هم که دلم بخواهد از حسابش می کشم بیرون. ولی معاملات را او انجام می دهد. بله قدرت را آن به آن به او می دهم.

بله آنی که مذهب حق این است که اگر خداوند سبحان اراده کند کاری را جلویش را بگیرد می تواند نه این که تا کاری را خداوند سبحان اراده نکند انجام نمی شود. اصلا نزاع بین شیعه و ائمه علیهم السلام با جبری ها در همین است.

در روایت دارد و لَوْ أَنَّ جَمِيعَ الْخَلَائِقِ اجْتَمَعُوا عَلَى أَنْ يَصْرِفُوا إِلَيْكَ شَيْئًا لَمْ يَقْدِرْ لَكَ لَمْ يَسْتَطِيعُوا یعنی اگر همه ی دنیا با هم شوند تا کاری را انجام دهند و خداوند نخواهد نمی شود، اما نه این که همه جا خدا باید بخواهد. این مال ضیق فهم حقیقت مذهب است. به قول آقای خوئی این دو کلمه را باید از هم جدا کرد، اگر خداوند سبحان قدرت عطا نکند، هیچ کس نمی تواند کاری انجام دهد. قدرت ما، وجود ما، آن به آن عطاء الهی است ولی فعل را عبد انجام می دهد. بله اگر خداوند سبحان، نخواهد

آن فعل انجام شود، انجام نمی شود. لذا این که می گویند آتشی که ابراهیم علیه السلام را می خواست بسوزاند، آتش بود و نسوزاند یا ما خیال می کردیم آتش است چون طبیعت آتش سوزاننده است، اینها مزخرفات است. آتش بود و نسوزاند. خواص اشیاء ذاتی اشیاء نیست. که می تواند بگوید سوزاندن ذاتی اشیاء است. ما آنی که در خارج دیده ایم، دیده ایم هر آتشی می سوزاند والا کسی از کجا می داند داخل ذات آتش سوزاندگی است. اینها همه ادعاست. بلکه همین آتش را خداوند اثر را از او گرفته. همین چاقویی که می برد، برش را از او گرفته. همین حماری که قوه ناطقه ندارد، همین حمار را در مورد بلعم باعورا لعنه الله به تکلم در آمد و نطق کرد. بلکه نظام سبب و مسببی ای خداوند درست کرده این است که آتش می سوزاند و لکن چه بسا ممکن است یک جایی این سوزاندن را از آتش بگیرد.

سوال: در روایت آمده: فَقَالَ أَبُو بَصِيرٍ قُلْتُ لَأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ شَاءَ لَهُمُ الْكُفْرَ وَأَرَادَهُ فَقَالَ نِعْمَ قُلْتُ فَأَحَبُّ ذَلِكَ وَرَضِيَهُ فَقَالَ لَا قُلْتُ شَاءَ وَأَرَادَ مَا لَمْ يَحِبَّ وَلَمْ يَرْضَ قَالَ هَكَذَا أُخْرِجَ إِلَيْنَا.

جواب: مقصود این است که کفر اینها از قدرت خداوند خارج نیست و اگر بخواهد می تواند جلوی او را بگیرد. قدرت را او داده. اراده یعنی او ناتوان نیست. در مقابل مفوضه که می گویند ید الله مغلوله.

چرا دارد که انا اولی منکم بحسنتکم و انتم اولی منی بسیئاتکم یعنی اگر این فعل در خارج هزار جزء دارد تا در خارج انجام شود، نهصدتا را من داده ام، قدرت را من داده ام، حیاء را من داده ام، توفیق اختیار را من به تو دادم.

سه کلمه اعتقاد شیعه است: یک: خداوند سبحان جلوی هر فعلی را بخواهد بگیرد می تواند، فعال ما یشاء است هیچ مانعی در او نیست. این که افعال ما به قول آقای خوئی تحقق قدرت الهی است، بلکه، هر جا بخواهد می تواند جلوی انسان را بگیرد. و لا یمکن الفرار من حکومتک.

مطلب دوم این است که مواردی موجب جزئی است که خداوند، اعجاز کرده و قدرت نمایی کرده و جلوی فعل را گرفته. ولی این که افعال انسان اگر خداوند سبحان اراده نکند (که آخوند ره به اراده نرفته چون دیده خیلی رسواست، لذا بحث شقاوت و سعادت ذاتی را مطرح کرده که عرض کردیم هر دو کلام به یکجا بر می گردد.) موجود نمی شود، غلط است. افعال انسان هیچ ربطی به خداوند سبحان ندارد و مثل مرحوم آقای خوئی و مرحوم مجلسی که اگر بگوییم افعال انسان، خداوند سبحان اراده کرده و صادر از خداوند سبحان است، صد در صد افعالی از بشر صادر می شود که قبیح است. آن آیات شریفه ای که ما کان یظلمهم و لکن کانوا انفسهم یظلمون. و این که و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی، درست است چون خداوند سبحان این قدرت را داده. و یک احتمال دیگر هم دارد که بعید است مقصود آیه شریفه باشد، این است که در جنگ بدر خداوند سبحان ملائکه ای را فرستاد که آنها به شکل امیر المومنین جنگ می کردند.

این حقیقت اعتقادات شیعه است و اگر ما بگوییم این افعال از خداوند سبحان صادر می شود یا او اراده کرده و بشر مثل کلیدی که فقط حرکت می دهد و مثل چوبی که جلوی دست نجار انداختند، لازم می آید که بلا اشکال افعالی قبیحی که از انسان صادر می شود، خداوند فعل قبیح انجام دهد.

این نسبت به جبر.

سوال: توحید افعالی پس چیست؟

مراد از توحید افعالی اگر همان معناست که عرض کردیم صحیح است و الا باطل است.

اما مسلک مفوضه: مفوضه ای که می گوئیم به این معنا که حضرت فرمودند مفوضه مجوس این امتند. یعنی بگویند ید الله مغلوله. این که بگوئیم خداوند سبحان عالم را خلق کرده و بعد مهار عالم از دست خداوند در رفته. و لذا همه کسانی که تفویض را توضیح داده اند گفته اند این مبتنی بر این است که بگوئیم ممکن الوجود در بقاء احتیاج به علت ندارد، حدوثش احتیاج به علت دارد. وقتی بقاءش احتیاج به علت نداشت، از دست خداوند خارج است چون من چیزی را می توانم، جلویش را بگیریم که در آن وجود دخیل باشم. می گویند عبد تمام العله است. وقتی می گوئیم ممکن الوجود در بقاء احتیاج به علت ندارد یعنی ممکن الوجود در بقاء می شود واجب الوجود. چطور واجب الوجود در اختیار خودش است؟ آیا اگر نستجیر بالله دو خدا می داشتیم یک خدا می توانست در حیطه ی قدرت خدای دیگر دخالت کند؟ نه. اگر ما گفتیم ممکن الوجود در بقاء علت نمی خواهد یعنی ممکن الوجود در بقاء می شود واجب الوجود و واجب الوجود محال است که کسی بتواند در او دخل و تصرف کند. این هم که هم مخالف برهان است و هم مخالف وجدان چون وجود در واقع، بی نهایت حدوث است. بقاء یک امر انتزاعی است. بقاء از وجود بعد از وجود انتزاع می شود. حکم الامثال فیما یجوز و ما لا یجوز سواء. چطور می شود وجود اول علت بخواهد و وجود دوم علت نخواهد؟!!

لذا این قول دیگر الآن اصلا قائل ندارد. این که خداوند سبحان جلوگیری نمی کند، صد در صد جلوگیری نمی کند؟ این احتیاج دارد به علم الهی. این که ممکن است جلوگیری کند و ممکن است جلوگیری نکند و غالبا جلوگیری نمی کند، این که مسلک شیعه است. اصلا امر بین الامرین همینه.

بنابراین کلام ما با مفوضه ای است که در روایات مطرح است. شخصی آمد خدمت امام باقر علیه السلام عرض کرد در بصره یا جای دیگر معتزله شیعه را از بین برده اند. می گویند خدا هیچ کاره است. حضرت، امام صادق علیه السلام را که سن کمی داشت فرستاد. حضرت فرمود شما چه می گوئید؟ عرض کردند می گوئیم خدا هیچ کاره است و کاری از دستش بر نمی آید. حضرت فرمود حمد را بخوان. خواند تا رسید به این آیه که ایاک نعبد و ایاک نستعین، حضرت فرمود بس است، اگر خدا کاری از او بر نمی آید پس این آیه چیست؟ یا اگر فرموده من دخالت نمی کنم، پس این آیه یعنی چه؟

سه شنبه ۹۵/۸/۱۱ (جلسه ۱۳۵)

امروز کلماتی از نهاییه الحکمّه و مرحوم امام در طلب و اراده را می خوانیم.

در نهاییه الحکمّه اول شروع می نماید که فاعل کیست در مقابل اشاعره. می گوید یک دید، دید عوامی است منتها عوام از علما یعنی دید فلسفی. در این دید، خداوند سبحان فاعل بعید است به خاطر این که این نظام علی و ترتبی که در عالم خلقت درست کرده است، فاعل دور می شود خداوند سبحان و فاعل قریب من هستیم. در دید عرفانی و دید دقیق اصلا فاعل قریب، خداوند است و انسان اصلا کاره ای نیست، خیال است. منتها معنایش این نیست که فلسفه اشتباه فهمیده. ما هم که درس اسفار بعضی از شاگردان ایشان می رفتیم زیاد این جمله را تکرار می کرد که فلسفه در واقع حق را می گوید منتها حق را برای بچه ها می گوید.

مثل کسی که ستاره ای را که از روی زمین می بیند، کوچک است. هر چه به آن نزدیکتر می شود، ستاره بزرگتر دیده می شود. ولی این به این معنا نیست که ستاره بزرگتر شده یا دید اشتباه بوده.

و من طریق آخر قد تبين في مباحث العله و المعلول- أن وجود المعلول بالنسبه إلى العله- وجود رابط غير مستقل متقوم بوجود العله- فالوجودات الإمكانيه كائنه ما كانت- روابط بالنسبه إلى وجود الواجب بالذات- غير مستقلة منه محاطه له بمعنى ما ليس بخارج- فما في الوجود إلا ذات واحده مستقله- به تتقوم هذه الروابط و تستقل- فالذوات و ما لها من الصفات و الأفعال أفعال له فهو تعالى فاعل قريب لكل فعل و لفاعله (يعني همانطور که به فاعل قريب است به فعل هم قريب است) و أما الاستقلال المتراءى من كل عله إمكانيه- بالنسبه إلى معلولها (این که می بینیم یک استقلال ظاهری دارد) فهو الاستقلال الواجبي- الذي لا استقلال دونه بالحقيقه.-

خوب شما که گفتید این فاعل بعید است! و لا منافاه بين كونه تعالى- فاعلا قريبا كما يفيد هذا البرهان- و بين كونه فاعلا بعيدا كما يفيد البرهان السابق- المبني على ترتب العلل- و كون عله عله الشيء عله لذلك الشيء- فإن لزوم البعد مقتضى اعتبار النفسيه-

لوجود ماهيات العلل و المعلولات على ما يفيد النظر البدوي- و القرب هو الذي يفيد النظر الدقيق] ۱۰-

پس معلوم می شود این که ما می گفتیم خداوند سبحان فاعل بعید است، یعنی چه فاعل بعید است؟ یعنی قدرت را او آن به آن می دهد، وجود را او آن به آن می دهد، اینها وجودشان بالذات نیست. از ناحیه او گرفتند، اینها همه حرفهای بچگانه است چون او می شود فاعل بعید. فاعل قریب را تو نمی بینی. اصلا غیر از خدا کسی در عالم نیست. وحدت شخصی وجود، (نه وحدت مفهومی چون آن را همه قبول دارند) که منحصر به ملاصدرا است و آن هم به قول آقای صدر هیچ دلیلی ذکر نکرده و فقط می گوید با گریه و با تضرع من گرفته ام، معنایش این است.

ممکن است شما بگویید چطور می شود که هم خداوند سبحان فاعل باشد و هم انسان؟ این یک. دو: چطور می شود که شرور و قبائح از انسان سر می زند، اینها فاعلش خداوند سبحان است. نستجیر بالله، تعالی الله عن ذلك علوا كبيرا. فعل قبیح که از خداوند سبحان سر نمی زند. یا تکالیف چه می شود؟ این سه برهان را یکی یکی جواب می دهد:

اما این که قبائح سر می زند و چطور ممکن است قبائح، بگوئیم فاعل قریبش خداوند سبحان است یا فعل از او سر می زند؟ این را اینطور جواب می دهد:

و أما قولهم إن كون أفعال الإنسان- الاختياريه مخلوقه للواجب تعالى- و فيها أنواع الشرور و المعاصي و القبائح- ينافي طهاره ساحته تعالى عن كل نقص و شين.-

فیدفعه أن الشرور الموجوده في العالم- على ما سيتضح- ليست إلا أمورا فيها خير كثير و شر قليل (این را از اسفار آورده است. مثل کسی که سرطان گرفته موضعی از بدنش، می گویند باید پایت را قطع کنیم، این پا در آوردن در مقابل خیر کثیری که هست شر نیست) و دخول شرها القليل في الوجود بتبع خیرها الكثير- فالشر مقصود بالقصد الثاني- و لم يتعلق القصد الأول إلا بالخير-. (یعنی این بالتبع است، قصد خداوند سبحان به خیر تعلق گرفته منتها هر کاری که انسان می کند، ممکن است منقصتی در او باشد، بعد از کسر و انکسار باید نگاه کرد.) این یک.

جواب دوم این است که اصلاً شری در عالم نیست چون آنی که حقیقت دارد وجود است و وجود خیر محض است و شرور در واقع عدمیاتند و لازمه اش است.

اولاً این دو جواب، برهانش کو؟ ادعاست. فقط می گویند خداوند سبحان قبیح انجام نمی دهد و افعال هم از خداوند سبحان است، پس قطعاً اینها قبیح نیست، ما نمی فهمیم.

من دیگر نمی خواهم این مطالب را جواب دهم چون جوابش قبلاً واضح شد، ولی این صد در صد مخالف مذهب شیعه است. این همه دعاهایی که اللهم اخرجني من كل سوء اخرجت منه محمداً و آل محمد. یا در دعای سمات، من جار سوء و قرین سوء و ساعه سوء، یعنی در واقع ما در نماز عید فطر می گوئیم خدایا آن خیرهای کثیر را از تو نخواستیم! و خداوند هم به بهترین مخلوقات خلقت هم نداده! این که ابن ملجم ملعون، قد قتل امیر المومنین علیه السلام اشقی الاشقیاء، ابن ملجم وجود نافع است، هزار درجه نفع دارد و دو درجه ضرر.

اما جواب حلی: جواب حلی این است که خیر و شر، امور اضافی است. یک کسی که مرض قند دارد، قرص قند بخورد، برایش خیر است. یک کسی که مرض قند ندارد همین قرص را که بخورد، شر است. ابن ملجم ملعون، برای مؤمنین و متدینین شر است، منتها این وجود شر را خداوند سبحان برای چه خلق کرده؟ برای حکمت بالغه ای که انسان ها را امتحان کند. مثل این می ماند که کسی در خانه اش موش است. می گویند اگر مار بیاوری، موش را می خورد. او دو مار در خانه قرار می دهد و همه جا را پر می کند که زیر زمین نروید، وارد نشوید، خطرناک است، مواظب باشید، نزدیک نشوید. بعد بگویند نه برو، این مار که نیش می زند، هزار درجه خیر است و یک دو درجه هم شر.

اما جواب دوم: لانه منبع کل شرف، نه خیر لانه منبع کل شر، با ادعا که نمی شود. وجود خیر محض است یعنی چه؟ خوب دلیل چیست؟ در روایاتی که دارد سیأتي زمان علی اُمّتی لا یعرفون العلماء إلا بتوب حسن و لا یعرفون القرآن إلا بصوت حسن و لا یعبدون الله إلا فی شهر رمضان فإذا كان كذلك سلط الله علیهم سلطاناً لا علم له و لا حلم له و لا رحم له. این وجودی که لا حلم له و لا رحم له، این وجود خیر است یا شر است؟

اما آن جمله ای که منافات ندارد که هم فعل نسبت داده شود به انسان و هم نسبت داده شود به خداوند سبحان، خوب این یک معنایی معقول دارد، همانی که آقایی خوئی و دیگران بیان کرده اند. فاعل من هستم ولی خداوند سبحان قدرت داده، وجود داده، لذا به او هم نسبت داده می شود و هر آن می تواند بگیرد.

مرحوم امام یک جمله ای دارد، علامه طباطبایی هم دارد منتها چون عبارات ایشان مغلق تر است، عبارات امام را می آوریم: مقصود از این که فعل به ما هم نسبت داده می شویم و به خداوند سبحان هم نسبت داده می شود، ولی اینها طولی است، این را یک معنایی می کند که حمل بر صحتش این است که ما نمی فهمیم: فمن عرف حقیقه کون الممكن ربطاً محضاً عرف أنّ فعله مع کونه فعله فعل الله سبحانه. فالعالم بما أنّه ربط صرف و تعلق محض ظهور قدره الله و إرادته و علمه و فعله، و هذا عين المنزلة بين المنزلتين و الأمر بين الأمرين. و لعلّه إلیه أشار فی قوله و هو الحق: «و ما رمیت إذ رمیت و لكن الله رمی» حیث أثبت الرمی من حیث نفاه فقال: «رمیت و ما رمیت»، فإن الرمی کونه منه لم یکن بقوته و استقلاله بل بقوه الله و حوله، و قوله: «و ما تشأون إلا أن یشاء الله» (۱) فأثبت المشیه لله من حیث کونها لهم، لا بأن یكون المؤثر مشیتین أو فعلین بالاشتراک بل بما أن مشیه الممكن

ظهور مشیته تعالی و عین الربط و التعلق بها] ۲۰. [یعنی همین مشیت مخلوق، مشیت خداست نه این که مشیت خداوند سبحان با مشیت مخلوق، یکی شده، همین مال خداوند سبحان است نه این که دو مشیت باشد، من یک اراده ای کرده ام و خداوند یک اراده ای کرده، او فعلین بالاشتراک، مثل این که دو نفر با هم زور می زنند. بل بما أن مشیه الممكن ظهور مشیته تعالی. این مظهر است، مشیت الهی از آستین تو آمده بیرون. این غیر از جبر است؟ این عین جبر است چون تصریح دارد که لا بأن یکون المؤثر مشیتین أو فعلین بالاشتراک بل بما أن مشیه الممكن ظهور مشیته تعالی، اگر این نبود می گفتیم مقصود این است که قدرت می دهد و حیات می دهد و ... همین مشیت تو مشیت خداست نه این که مشیت تو ناشی از مشیت الهی شده یا مشیت تو متفق است با مشیت الهی که اشاعره می گویند. یک مشیت است، این که می گویند عالم همه مظهر خداست، به دریا بنگرم دریا تو بینم، دریایی نیست. هر آن بت عیار به شکلی به در آید.

اما فرق حرف مفوضه با امر بین الامرین در این است که مفوضه می گویند خداوند سبحان هیچ کاری از دستش بر نمی آید، فقط می تواند غصه بخورد. نهاییه الحکمۀ تصریح دارد به این که و ذهب جمع من المتکلمین و هم المعتزله و من تبعهم - إلى أن الأفعال الاختیاریه مخلوقه للإنسان - لیس للواجب تعالی فیها شأن - بل الذي له أن يقدر الإنسان على الفعل - بأن یخلق له الأسباب التي يقدر بها على الفعل - كالقوى و الجوارح التي يتوصل بها إلى الفعل - باختیاره الذي یصحح له الفعل و الترك - فله أن یتترك الفعل و لو أراد الواجب - و أن يأتي بالفعل و لو کرهه الواجب - و لا صنع للواجب في فعله - . این فرقی با امر بین الامرین است. یعنی کار از دست خداوند خارج است. یک وقت افسار اسب در دست من است منتها نمی کشم، یک وقت افسار اسب اصلا از دست من در رفته. این که حضرت فرموده اینها مجوس هذه الامه هستند، یعنی معتزله می گوید خداوند سبحان نه این که نمی تواند دخالت کند، نمی تواند دخالت کند، زورش نمی رسد لذا گفته اند مسلک معتزله مبتنی بر این است که ممکن در بقاء احتیاج به علت نداشته باشد نه تنها که احتیاج به علت نداشته باشد، بلکه اصلا نمی تواند کسی او را بردارد.

یک جمله ای دیگر هم نهاییه الحکمۀ از قول ملاصدرا نقل می کند که اینهایی که مذهب امر بین الامرین دارند و آن چه که روایات است یعنی فعل انسان، فعل خودش است و کسی آن را مجبور نکرده، می فرماید اینها خیلی بدتر کفار و مشرکین هستند، یعنی اینها خیلی احمقانه تر از آنها حرف زده اند: علی أن البرهان قائم علی أن الإيجاد - و جعل الوجود خاصه للواجب تعالی لا شریک له فیہ - و نعم ما قال؟ صدر المتألهین قدس سره فی مثل المقام - ۳۰۳ و لا شبهه فی أن مذهب من جعل أفراد الناس - کلهم خالقین لأفعالهم مستقلین فی إیجادها - أشنع من مذهب - من جعل الأصنام و الكواكب شفعاء عند الله.

پس تلخیص مما ذکرنا، امر بین الامرین که مذهب حق است، یعنی این که ما جبری نیستیم یعنی باید خلاصه یک جایی فعل ما ریسمانش از خداوند سبحان قطع شود که دیگر در اختیار خودمان باشد و الا ما می شویم جبری، باید مستقل باشیم منتها مستقل معنایش این نیست که قدرت من دست او نیست. این طور نیست که خداوند سبحان نتواند کاری بکند. لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین، یعنی خداوند سبحان لحظه به لحظه قدرت می دهد و حیات می دهد و هر لحظه ای که بخواهد می گیرد و جلوی هر فعلی را که بخواهد می تواند بگیرد، لکن به حکمت بالغه اش و به خاطر امتحان اینها را واگذار کرده چند صباحی تا ببینند چه کار می کنند.

یک کلمه ای می ماند: یک عبارتی مرحوم آخوند دارد که تکلیف اوامر و نواهی چه می شود. یکی از ادله اشعری ها همین است و آنی که باعث شده اصولیین به این وادی بروند همین است که یکی ادله ی جبری ها همین است که اوامر و نواهی و انزال کتب و بعث رسل اگر قرار باشد، طلب عین اراده باشد و خداوند سبحان افعال ما را اراده کند و ما مجبور شویم همه ی اینها لغو می شود و معنا ندارد، این را آخوند ره جوایی داده که اینها هم اشاره کرده اند و به جواب آخوند اشکال کرده اند و البته خود آخوند هم درست جواب نتوانسته بده و مرحوم آقا ضیاء عراقی ره بهتر جواب داده. ما تا اینجا با آقایی خوئی موافقیم یک کلمه فقط اینجا جدا می شویم ان شاء الله فردا.

[۱] [نهایه الحکمه، ص ۳۰۱]

[۲] [الطلب و الإراده، ص: ۳۶]

چهارشنبه ۹۵/۸/۱۲ (جلسه ۱۳۶)

کلام در لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین بود. خلاصه عرض ما در امر بین الامرین، این شد که خداوند سبحان حیاء و قدرت و سلطنت و امکانات را لحظه به لحظه عطا می فرماید اما فعل، فعل ماست و ربطی به خداوند سبحان ندارد. در واقع دو نکته را باید در خداوند سبحان جمع کنیم. یکی عدالت و یکی سلطنت. اشاعره سلطنت را جمع کرده اند (حفظ کرده اند) سلطان علی الاطلاق خداوند سبحان است، اما عدالت را برچیده اند، این غلط است. مفوضه عدالت را به نحو احسن اجرا کرده اند البته شبیه ای هم در این مسلک مفوضه هست که آنجا هم به نحو احسنی که فکر کرده اند درست نمی شود و در این امر بین الامرین درست می شود ولی سلطنت را رها کرده اند و خداوند سبحان را مقطوع الید کرده اند. این هم غلط است. مذهب حق، ائمه معصومین علیهم السلام، هم سلطنت خداوند سبحان را حفظ کرده اند و هم عدالت خداوند سبحان را. فعل ما مربوط به او نیست، ما کار زشت انجام می دهیم، ربطی به خداوند سبحان ندارد، اما سلطنت او هم مطلقه است و هر لحظه ای که دلش بخواهد جلویش را می گیرد. کسی نیست که خارج از این مملکت و سلطه خداوند سبحان باشد. عالم هستی تحت سیطره اوست. ولی افعال ما هم ربطی به خداوند سبحان ندارد.

آیاتی در قرآن هست یا روایاتی که چه بسا ممکن است آنها منشأ شبهه شود و فکر کنند که امر بین الامرین، مخالف قرآن است. سه چهار، آیه هست و روایاتی که توهم می شود نیز به همین مضامین است.

یکی آیه شریفه « و ماتشؤون الا ان یشاء الله »

متعلق، تشاؤن چیست؟ متعلق یشاء الله چیست؟ اولاً آیه ندارد که و ما تشاؤون الا ما شاء الله، دارد که الا ان یشاء الله، آیه معنایش این است که شما نمی خواهید چیزی را مگر این که خداوند سبحان بخواهد که بخواهید، یعنی قدرت را به شما بدهد. یعنی الا ان یشاء الله، سلطنتک بر این فعل. نه این که فعل شما را بخواهد.

اگر هم کسی بگوید که این مخالف ظاهر قرآن است که قطعاً این طور نیست، منافاتی ندارد چون اگر الا ان یشاء الله، را آنطور معنا کنیم مخالف عقل است چون عقاب قبیح می شود و سیستم نظام هستی به هم می ریزد و روایات ائمه علیهم السلام که در تفسیر آیه شریفه وارد شده است.

یا آیه «وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» خدا بخواهد نه این که خدا بخواهد آن کار را، چون اگر خداوند سبحان نخواهد، قدرت را از ما می گیرد، حالا این را دو جور می شود معنا کرد همانطور که آقای خوئی ره فرموده:

یکی این که الا ان یشاء الله خلافه، یعنی نگوید کاری را فردا انجام می دهد، مگر این که خداوند سبحان، خلافش را بخواهد. فعل ما را لازم نیست که بخواهد و قطعاً نمی خواهد ولی اگر خلافش را اراده کند، سلطنت ما را می گیرد و می فرماید این معنا اوضح است.

یک احتمال این است که یعنی مگر این که خدا بخواهد، نه فعل ما را، بلکه این که زنده باشیم و قدرت داشته باشیم و امکانات فراهم باشد.

یا این آیه شریفه ای که قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي ضَرًّا وَلَا نَفْعًا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ.

لا املک، یعنی سلطنت ندارم، چون خداوند باید بخواهد تا سلطنت به ما بدهد، قدرت بر آن شیء را خدا باید به ما بدهد، اما قدرت بر آن شیء غیر از آن شیء است. لا املک نه لا افعَل.

لذا اگر روایاتی دارد که شما نمی خواهید مگر اینکه خدا بخواهد، خود قرآن که محکمتر است و اینها همه نفی تفویض است و این که حضرت فرموده اینها مجوس هذه الامم هستند، چون مجوسی ها قاتل شدند به دو خداوند، یکی اله الخیر و یکی اله الشر، یکی یزدان و یکی اهریمن. ولی مفوضه قاتل شدند به ملیاردها خدا چون هر کسی که فعلی را انجام می دهد خالق آن فعل است بدون این که به خداوند هیچ ربطی داشته باشد خدا فقط باید غصه بخورد و گریه کند.

بله مرحوم شیخ محمد تقی جعفری، کتابی نوشته با توجه به کلام آقای خوئی ره در طلب و اراده، در آنجا ایشان وقتی مسلک مفوضه را می گوید دارد که آنها می گویند و له ان یمنع، ولی مرحوم محمد تقی جعفری ره، ولی این جمله ظاهراً ربطی به مفوضه ندارد و اگر هم یک مفوضه ای پیدا می شود که این حرف را می زند، این هم ناقص است چون دیروز از نهایی الحکم خواندم که خداوند سبحان چه بخواهد و چه نخواهد، کاری نمی تواند بکند. اما اینی که ایشان هم نقل می کند ناقص است و سر نقصانش این است که این که خداوند می تواند جلوی فعل را بگیرد و مانع ایجاد کند ولی خود فعل تحت اختیار او نیست و قدرت را او نداده، ناقص است چون سلطنت خداوند سبحان را ناقص می کند.

این نسبت به امر بین الامرین.

یک شبهه ای مرحوم آقای خوئی از فخر رازی نقل می کند که فخر رازی این طور اشکال کرده که خداوند سبحان، چرا این نظام را جور دیگری خلق نکرد مثلاً مردها باردار می شدند و می زائیدند. بعد ایشان نقل می کند از قول مرحوم آقای نائینی ره که ملاصدرا این شبهه را نقل کرده ولی نتوانسته جواب دهد، شروع کرده به هتک و اینها، البته بنده نگاه نکردم و داعی هم ندارم نگاه کنم.



اما این شبهه بنا بر آنچه از اول عرض کردیم، یک حرف چرت است. عرض کردیم که خداوند لازم نیست که هر فعلی که مصلحت داشته باشد، آن را ایجاد کند، از آن طرف، اگر یک جامعی مصلحت دارد، ولی افراد این جامع یکسانند، بعد بگویند چرا دست راستی را انتخاب کردی؟ دست چپی را انتخاب می کردی. خوب وقتی گفتیم اراده در خداوند سبحان، صفت فعل است، علت تامه ندارد که در دستش نباشد، خداوند سبحان می خواسته این را انتخاب کند. حتی در انسان هم همینطور است. این که در جواب ملاصدرا سفره ای انداختند، یک نانی در سمت راست و یک نانی در سمت چپ، بعد از گرسنگی دارد می میرد چون می گوید به راست بروم، ترجیح بلا مرجح است و به چپ بروم ترجیح بلا مرجح است. می گوید نه وقتی تو دستت را به سمت راست می بری یک فعل و انفعالاتی ناخودآگاه در دل تو صورت می گیرد، این طور می کنی. اینها در واقع ادعای محض است. خداوند سبحان ده جور می توانسته نظام را خلق کند. این ده جور هم در مصلحت یکسان بودند، یکی را انتخاب کرده. این که میگویند این نظام، نظام احسن است، اگر مقصود این است که مثل این نظام وجود ندارد، امکان ندارد، خداوند سبحان بین اصلح و صالح، اصلح را انتخاب می کند، این به لحاظ حکمت در انسانها غلط است. در انسانها این کار خلاف حکمت باشد را نمی فهمیم. اما در خداوند سبحان ما این حرف را نمی زنیم. ان شاء الله همینطور است که حکمت بالغه او، اگر اصلح باشد صالح را انتخاب نمی کند. لذا شبهه ی فخر رازی اصلا شبهه نیست تا کسی جواب دهد.

نکته: اما اگر ما جبری باشیم احکام چجور است؟ برای چه خداوند نماز را واجب کند؟ برای چه شرب خمر را حرام کند؟ اینجا جوابی که از اشاعره نقل کرده آقای صدر، و جوابی که در نهایی الحکم نقل کرده چون مبنای آنها هم یک نحوه جبر است، جوابی که آقای صدر نقل می کند این است که خود اشاعره هم قبول دارند که نمی شود به کسی که دستش می لرزد، دستت را نگه دار، ولی کسی که شرب خمر می کند می شود گفت به او که شرب خمر نکن چون کسی که شرب خمر می کند درست است که تحت سیطره نظام علی و معلولی است، ولی تدخل تشریحی در او ممکن است یعنی می تواند نظام را به هم بزند و آن علت ها را جابجا کند، به کسی که می گویند اگر شراب بخوری، مثلا این قدر شلاق می خوری، می سنجد می بیند این شلاق به لذت آن شراب نمی ارزد، ترک می کند ولی کسی که دستش می لرزد اگر بگویند که اگر دستت را بلرزانی، صد ضربه شلاق می خوری، می گوید بزن دیگر چرا بهانه می گیری.

این جواب آقای صدر در واقع غلط است، چون می تواند تدخل تشریحی کند، عبد می توند تغییر دهد پس معنایش این است که عبد یک جاهایی مختار است. این در واقع عدول از جبر شد.

سوال: چرا اصلا باید جواب داد، تکلیف لغو شود، آنها که حسن و قبح را قبول ندارند.

جواب: اتفاقا وقتی که ایشان شروع می کند به اشکال به مسلک جبر، می گوید تارتا ما حسن و قبح عقلی را قبول داریم، اگر حسن و قبح عقلی را قبول داریم، عقاب قبیح می شود، تکلیف قبیح می شود، اینها همه هست. اما اگر حسن و قبح عقلی را منکریم، عقاب را درست می کند، می گوید این کار را اراده کرده و بعد هم چوبش می زند.

اما لغویت تکلیف را چطور درست کنیم؟ این شبهه وارد است که وقتی قبیح نیست که خداوند کار لغو انجام دهد، چه اشکالی دارد؟ ولی حالا ایشان از اشاعره نقل می کند یا می خواهد از اشاعره دفاع کند؟ خدا می داند.

عجیب است که آقای صدر در صفحه قبل اشکال می کند به اشاعره که اگر ما جبری باشیم چه فرقی بین ید مرتعش و افعال ما هست؟ ولی اینجا که می آیی فرق درست می کنید.

اما آنی که در نهاییه الحکمۀ جواب داده این است که و أما قولهم أن كون الفعل الاختياري مخلوقا- للواجب تعالى لا يجمع توجيه التكليف إلى الإنسان- بالأمر والنهي و لا الوعد والوعيد- على الفعل والترك- و لا استحقاق الثواب والعقاب- و ليس له فعل و لا هو فاعل-.

فیدفعه أنه إنما يتم- لو كان انتساب الفعل إلى الواجب تعالى- لا يجمع انتسابه إلى الإنسان- و قد عرفت أن الفاعليه طويله- و للفعل انتساب إلى الواجب بالفعل بمعنى الإيجاد- و إلى الإنسان المختار بمعنى قيام العرض بموضوعه. انتساب فعل به خداوند ايجادي است و انتسابش به انسان، حلولي است، قيام عرض به موضوعه. يعني ما مثل ديواري هستيم که خداوند سبحان ما را سفيد مي کند، بعد امر مي کند که سفيد نشو. اين حرف اشاعره است که مي گویند انسان مثل خشب است. چطور فاعل در، نجار است ولي خشب زیر دست نجار است، نجار جفت و جور مي کند. قيام عرض به موضوعه، چه جور تکليف را درست مي کند؟ تلعيقه نهاییه الحکمۀ یک توجيهي کرده که اين افعال، افعال صور نوعيه انسانها هستند . گفتيم باز همين متن واضحترا از شرح است.

اما يك كلمه اي که ما از آقاي خوئي و آخوند ره جدا مي شويم اين است که خداوند سبحان، به ما امر مي کند که نماز بخوان، مي گويم تارنا اين امر الهي نفسي است و به داعي بعث و زجر است و يك وقت به داعي تهديد و تعجيز و امثال اينهاست که اين قسم را کاري نداريم.

جايي که به داعي بعث و زجر است، ظاهرا آقاي خوئي ره با همه دقتي که دارند اشتباه رفته، چون يك وقت پدر به پسر مي گويد برو نان بخر، پسر مي گويد واقعا نان مي خواهي يا من را مي خواهي دنبال نخود سياه بفرستي؟ پدر مي گويد واقعا نان مي خواهم. اين واقعا نان مي خواهم ، به داعي بعث و زجر، چيست؟ اگر بگويم در موارد اوامر، چيزي غير از طلب انشائي نيست، لازمه اش اين است که امر نفسي با غير نفسي فرقي نکند و در امر نفسي، مي گويد داعيش بعث و زجر است، داعيش بعث و زجر است يعني چه؟ مي خواهم آب بياوري يعني چه؟ اين يك مطلبي است حقيقي. آقاي خوئي اين را بيان نفرموده. فقط دارد که طلب انشائي است و غير آن چيزي نيست چون اگر خداوند افعال انسان را اراده کند که جبر مي شود.

اینجا ما عرض مي کنيم ابتدا انسان را در نظر مي گيريم تا بعد به خداوند برسيم. انسان يك وقت واقعا يك چيزي مي خواهد که انجام دهند، تهديد نيست، تمسخر نيست. اين که واقعا مي خواهم يعني چه؟ يك وقت مي خواهم که به اختيار خودت انجام دهی. يك وقت مي خواهم که اين کار انجام شود به اختيار خودت باشد چه بهتر، و الا به زور. اين حقيقت را که اين چيست؟ در فرمايشات آقاي خوئي متعرض نشده، مرحوم آقا ضياء اینجا را خوب حل کرده و للكلام تتمه.

دو مطلب در ما نحن فيه باقی مانده. یکی مسئله عقاب است و یکی فرمایش آخوند که در مواردی که امر حقیقی است، اراده تشریحی وجود دارد، کلام در این نکته دوم بود.

عرض کردیم مرحوم آقای نائینی ره قائل شده به این که طلب، یک حقیقی است، اختیار که اسمش طلب است یک حقیقی است ولی مغایر با اراده، و معنایش این نیست که هر کسی قائل شود به تغایر طلب و اراده، قائل شود به کلام نفسی. مرحوم آقای خوئی فرموده ما اصلا ما چیزی به اسم طلب نداریم، هر چه هست، همان اراده است. عرض ما این بود که جناب آقای خوئی وقتی یا ایها الذین آمنوا اقیموا الصلوئه، این امر، امر نفسی است و ارشادی نیست و طریقی نیست و تهدید نیست، امر نفسی چیست؟ یعنی داعی مولی بر انشاء بعث و زجر است. این داعی یعنی چه؟ اگر قرار باشد در موارد اوامر و طلب، چیزی غیر از طلب انشائی نباشد، این که شما می فرمایید به داعی بعث و زجر است، که وجوب نفسی است، این داعی یعنی چه؟ این را جناب آقای خوئی معنا نکرده.

یک ارتکازی را باید انسان قبول کند. مثلا به عبد می گوید آب بیاور. عبد می گوید واقعا آب می خواهی یا مسخره می کنی؟ می گوید نه واقعا آب می خواهم. این واقعا آب می خواهم یعنی چه؟ وقتی خداوند سبحان می فرماید یا ایها الذین آمنوا اقیموا الصلوئه، واقعا نماز می خواهد یا می خواهد تهدید کند یا امتحان کند؟ قطعاً نماز می خواهد. این قطعاً نماز می خواهد یعنی چه؟

یک کلمه قبل از آن که وارد بحث شوم عرض میکنم: طلب با اراده، مرادف فارسیش حداقل برای ما معلوم نیست. ولی ما در اراده به فارسی می گوئیم می خواهم بروم مسافرت. در طلب هم می گوئیم می خواهم از تو که این کار را انجام بدهی. این می خواهم آیا همان اراده است یا چیز دیگری است؟ در موالی عرفیه، وقتی کسی امر نفسی می کند، واقعا در نفسش می خواهد این کار را انجام دهند. خداوند سبحان هم می خواهد این کار را انجام دهند. وقتی می خواهد انجام دهند، این می خواهد یعنی چه؟ آخوند ره می خواهد را به معنای اراده تشریحی معنا کرده. ولی این که حقیقت اراده تشریحی با اراده تکوینی چیست؟ در کلام آخوند ره نیست. می فرماید در مواردی که کفار و عصاه امر به ایمان و اعتقاد به ارکان شده اند یا در فروع، طلب حقیقی هست. پس چرا تخلف کرد؟ شما که گفتید طلب عین اراده است و اراده قابل تخلف نیست، اینجا می فرماید طلب به معنای اراده تشریحی است. مولی اراده تشریحی دارد. خداوند سبحان اراده تشریحی دارد. اگر این اراده تشریحی با اراده تکوینی موافق شد، صار مؤمنا و متدینا و متقیها، اگر اراده تشریحی با اراده تکوینی مولی اختلاف پیدا کرد، قطعاً صار کافرا و عاصیا. اما با تمام دقتی که مرحوم آخوند دارد این مطلب در کفایه گم است که این چیست؟ از آن طرف می فرماید طلب حقیقی مساوق با اراده است و انفکاک بردار هم نیست. در جلد دو کفایه می فرماید در جاهایی که مولی طلب حقیقی دارد، ترخیص محال است بدهد. اینجا صحبت اراده تشریحی را می کند. اینکه آیا طلب حقیقی از مولی متحد با اراده است، مقصودش اراده تکوینی است یا اراده تشریحی؟ اگر مقصود اراده تشریحی است، پس این که می فرماید چیزی در نفس مولی غیر از اراده نیست و همان طلب متحد با اراده است و آن هم انفکاک ناپذیر است، پس چطور می فرماید اینجا طلب حقیقی است، اراده تشریحی است، و انفکاک پذیر هم شده. اراده تشریحی در کلام آخوند معنا نشده. و این که آیا طلب در موارد طلب از غیر، آیا این طلب مساوی است با اراده

تکوینی یا اراده تشریحی، این در کلام آخوند بیان نشده. اگر این کلمه ی اینجا نبود که نعم اراده تشریحی دارد، صدر و ذیل فرمایشات آخوند این بود که طلب واقعی همان اراده واقعی است و قابل انفکاک هم نیست. ولی این روشن نشده. خوب حقیقتا این اراده تشریحی جناب آخوند چیست؟ خلاصه باید شما بپذیرید در نفس مولی غیر از اراده تکوینی چیز دیگری هم هست. آن چیست؟ طلب مولی است. شما اسمش را گذاشتید اراده تشریحی چون اراده تشریحی، در طلب انشائی نیست. در طلب انشائی اصلا اراده نیست. در طلب حقیقی است که اراده تشریحی است. این که آخوند فرموده غیر از همین صفات معروفه هفت گانه که یکی هم اراده است، در ذات اقدس حق، صفت دیگری نیست، این اراده تشریحی کجاست؟ اگر مقصودتان از اراده تشریحی، طلب انشائی است که این نیست.

مرحوم آقا ضیاء عراقی ره اراده تشریحی را معنا کرده. ایشان می فرماید اراده تشریحی یک حقیقتی در قبال اراده تکوینی نیست، همان اراده است. منتها اراده یک وقت هست به فعل عبد خورده که صد در صد از عبد صادر شود به طوری که سد ابواب عدم کرده من جمیع الجهات که تخلف بردار نیست، این اسمش اراده تکوینی است. اما یک وقت مولی فعل عبد را اراده کرده، اما سد باب عدم از جمیع جهات نکرده، فقط این طور سد باب عدم کرده که اگر این عبد، عبد مطیع باشد و گوش به حکم عقلش دهد، قطعا این فعل در خارج واقع می شود. اما این که مطیع هست و گوش به حکم عقلش می دهد یا نه؟ از این جهت سد باب عدم نکرده. اراده تشریحی با اراده تکوینی یک چیز است. منتها فرقی این است که او سد باب عدم کرده از جمیع جهات، و این سد باب عدم کرده فقط از حیث این که اگر عبد منقاد باشد و مطیع حکم عقلش باشد، این فعل را انجام دهد.

ما در اینجا باید دو حرف بگوییم که هم فرمایش مرحوم آقاي خوئی ناقص است و هم فرمایش آخوند ره ناقص است. دیگران و فلاسفه که اصلا این بحث را حل نکرده اند. ما یک مطلب را وجدان می کنیم که مولی می خواهد از ما. حالا این که می خواهد، اراده ناقصه است که آقا ضیاء می فرماید یا چیز دیگری است؟ ما نه می توانیم کلام آقا ضیاء را رد کنیم و نه آقا ضیاء می تواند کلامش را اثبات کند چون تحلیل امور نفسانی چیزی است که کار احادی نیست غیر از ائمه معصومین علیهم السلام. مخصوصا این که گاهی می گوید من این کار را می خواهم از تو ولی به او میگوییم، آیا این کار را اراده کرده ای از من؟ می گوید نه! انسان فعل خودش را اراده می کند. گاهی می بیند اراده عرفا بر طلب از غیر صدق نمی کند. ارید منک، شاید درست نباشد. ما در نوشته نوشته ایم که نه صد در صد جازیم که این اراده است و نه صد در صد جازیم که غیر اراده است. فقط همین مقدار جازیم که یک حقیقتی است در نفس. البته فرمایش آقا ضیاء دیگر محذوری ندارد.

این که آخوند فرموده اگر اراده تکوینی با اراده تشریحی همراه شد، قطعا متدین می شود و مومن می شود و الا صار عاصیا و کافرا، اصلا خداوند سبحان در موارد اراده تشریحی، اراده تکوینی ندارد. فقط اراده تشریحی دارد. می گوید می خواهم این کار را انجام دهی ولی به زور نیست. اراده تشریحی هم ما اسمش را می گذاریم اراده تشریحی ولی یک حقیقتی است. اما این که آیا این اراده تشریحی، به معنای اراده ای است که ما از آن تعبیر می کردیم به اراده ناقصه و مرحوم آقا ضیاء تعبیر می کند به سد باب عدم من بعض الجهات، یا یک چیز دیگری است؟ اینها بحث کردند لغو است چون نمی تواند انسان به جایی برسد، حتی بگوید من علمیا می خوام بفهمم، چون اصلا قابل فهم نیست. مثلا می گوید تو را دوست دارم، می خواهمت، از آن طرف می گوید می خواهم بروم مسافرت، این دو تا می خواهم فرقیان چیست؟ نمی دانیم. این تفکیکش لا ینحل است ولی حقیقتی است. اگر آقاي

خوبی ره این را می خواهد منکر بشود که ظاهر محاضرات است و فرمایشات مرحوم شیخنا الاستاد تصریح به این مطلب است که در موارد اوامر مولی چیزی غیر از طلب انشائی، وجود ندارد، اینها به حقیقت مطلب نرسیده اند.

این نسبت به اوامر مولی. اما یک مطلبی باقی مانده که سنگین است.

خداوند سبحان اگر طبق مسلک آخوند، اراده کرده از این شخص، کفر را و می داند باید قطعاً کافر شود چون تخلف ناپذیر است، برای چه تکلیفش می کند؟ خوب این تکلیف لغو است.

این تکلیف لغو است را آخوند ره جواب داده، که تکلیف کرده لاعلامهم بمصلحۃ الفعل للعباد و لیهلک من هلک عن بینة و یحیی من حی عن بینة و لأن لا یکون للناس علی الله حجۃ. این امر به این خاطر است که خداوند سبحان اعلام بفرماید که این فعل مصلحت دارد و او را فردای قیامت عقاب کند، عن بینة عقاب کند، و عن حجۃ بالغۃ عقاب کرده و فردای قیامت، مردم بر خداوند سبحان حجت نداشته باشند.

خوب این حرف غلط است چون یک وقت هست که مولی یا ذات اقدس حق، می فرماید این فعل، مصلحت دارد، هر که می خواهد انجام دهد، انجام دهد و هر که نمی خواهد انجام ندهد. این قطعاً حجت نمی شود. لذا از خود خداوند سبحان اگر پرسیم که می خواهی؟ می فرماید نه. در موالی عرفیه، مثلاً انسان رفیقی دارد که رقیبش است، او را راهنمایی می کند چون وجدانش راحت شود، ولی دوست دارد که او نتواند مطالعه کند تا خودش اول شود. این اعلام مصلحت، حجت نمی شود و حال آن که بالوجدان، همانطور که از مطیع می خواهد نماز بخواند، از عاصی هم می خواهد نماز بخواند. اگر انسان دو بچه دارد که یکی گوش به حرف می دهد و یکی گوش نمی دهد، وقتی می گوید درس بخوانید، می گوید واقعا از هر دو می خواهم که درس بخوانید. بگویی او که گوش نمی دهد. می گوید می دانم گوش نمی دهد، ولی می خواهم از او. اینکه کسی بگوید از مطیع می خواهد و عاصی را می خواهد راهنمایی کند، این در واقع با وجدانش مکابره می کند. حالا چطور می شود با این که علم دارد که به حرفش گوش نمی دهد ولی باز می خواهد؟ خوب در انسان چطور می شود؟ آیا مردم می گویند این قبیح است؟ نه. قبیح نیست. خلاف حکمت نیست. می گوید چون وقتی این بچه به جایی نرسید به من می گوید من نادان بودم و جاهل، تو که پدر فهمیده بودی، چرا از من نخواستی درس بخوانم. این هیچ قبحی ندارد چون قبح را ما باید تشخیص دهیم.

ممکن است کسی بگوید این امر به چه داعی است؟ جوابش این است که برای صحت امر، امکان داعویت لازم است نه احتمال داعویت. کسی که صد در صد گوش به حرف نمی دهد ولی می تواند گوش به حرف دهد، امکان داعویت برایش دارد. لذا اگر دو بچه دارد که یکی استعداد پائینی دارد به طوریکه حتی دو دو تا را نمی فهمد، بعد بگوید به این پرسش که از تو می خواهم بروی رشته ریاضی. می گویند این که نمی تواند، یعنی چه از تو می خواهم؟ ولی اگر پسری دارد که استعداد دارد منتها تنبل است، می گوید می خواهم، می گویند درست است از او بخواه کتکش هم بزن. می گوید هر چه می کنم گوش نمی دهد. می گویند باشد تو سعیت را بکن. برای تصحیح امر، امکان داعویت لازم است نه احتمال داعویت.

سوال: این به داعی اتمام حجت است نه به داعی بعث.

جواب: این داعی بر داعی است. داعی بر داعی مختلف است نه این که اصل داعی مختلف باشد.

تلخیص مما ذکرنا در اوامر نفسی، حقیقتی هست، هم در خداوند سبحان و هم در عباد. از آن حقیقت ما تعبیر می‌کنیم به می‌خواهم، حالا این می‌خواهم آیا طلب است؟ و این طلب همان اراده‌ی ناقصه است که آفا ضیاء می‌فرماید؟ یا این که یک حقیقتی است غیر از آن در نفس که مرحوم نائینی فرموده؟ اینها را نمی‌توانیم تشخیص دهیم. حتی به لحاظ ارتکاز هم ظاهراً این که اراده دارم از تو که آب بیاوری، تعبیر مشتملی است. ولی طلب می‌کنم از تو که آب بیاوری، نه. ولی قاطع هم نیستیم. اما چطور می‌شود مولی با این که می‌داند عبد گوش نمی‌دهد، چه موالی عرفیه و چه ذات اقدس حق، در عین حال امر می‌کند؟ جوابش همین یک کلمه است که مصحح امر و خواستن، امکان دعوت است نه احتمال دعوت. اگر اشتباه نکنم، فکر می‌کنم به این نکته‌ی آخر، مرحوم حاج شیخ اصفهانی در کلامش اشاره‌ای دارد. امکان فعل هم از عبد هست. به همین جهت این که مرحوم امام در اوامر قائل شده به این که این اوامر، قانونی است نه انحلالی، چون چطور می‌شود از عاصی که می‌داند عاصی است، چیزی بخواهد ولی از عاجز نمی‌تواند بالوجدان بخواهد، اینها فرقی با همدیگر نیست، دنبال خطابات قانونی رفته، از این عرائضی که عرض کردیم، شبهه و اشکال کلام ایشان روشن شد که شما چیزی را انکار می‌کنید که خلاف وجدان است. انسان می‌تواند به عاصی بگوید که از تو می‌خواهم. این اشکال ربطی به خطابات قانونی ندارد.

یکشنبه ۹۵/۸/۱۶ (جلسه ۱۳۸)

کلام در این است که بعد از آن که مرحوم آخوند ره فرمود، این عبد اگر اراده تشریحی‌ای که خداوند سبحان از او دارد، با اراده‌ی تکوینیش متحد شود، این شخص مطیع و مؤمن می‌شود و اگر اراده تشریحی از اراده تکوینی تخلف کرد، کافر می‌شود و عاصی می‌شود. یک صحبت این بود که تکلیف برای چیست که گذشت؟ مشکل دوم این است که برای چه عقاب می‌شود؟ اگر این شخص واقعا دست خودش نیست و اراده ازلی تعلق گرفته که کافر باشد، چرا عقاب می‌شود؟ می‌فرماید این عقاب به خاطر بعد از سید و مولی است. خداوند سبحان اراده فرموده که این کافر باشد و کافر که بشود دور می‌شود و دور که شد چوب باید بخورد.

در بحث عقاب سه شبهه هست که از هیچکدام فلاسفه نمی‌توانند خارج شوند تا ببینیم آیا چه باید گفت. اشکال اول این است که خداوند سبحان اراده کرده که این شخص دور و عاصی باشد، حالا که دور شده برای چه عقابش بکنی؟ عقاب بر ما لا یطاق که قبیح است. مثل این که خداوند سبحان امر کند به بنده که تا یک ساعت دیگر باید نجف باشی و بعد هم چوب بزند که چرا نجف نیستی؟ این که تکلیف به ما لا یطاق است و قبیح است. عقاب بر این قبیح است. پس دیگران لله لیس بظلام للعبید چیست؟ مگر ظلم از این بیشتر هم می‌شود؟

از این اشکال جوابهایی داده اند:

این جوابی که آخوند ره می‌فرماید که این به خاطر دور شدن از مولی است واقعا حرف بی حساب و کتابی است. این چه حرفی است که خداوند سبحان بدون اختیار خودش او را از خودش دور کرده، بعد هم چوبش بزند که چرا دور شدی؟

یک جوابی ملاصدرا علی ما نسب علیه، داده که عقاب در واقع، فعل خداوند سبحان نیست. مثل این می ماند که یک کسی حواسش نبوده، دستش خورده به پارچ آب و فرش خیس شده، خوب آب خاصیتش این است. عقاب آثار تکوینی این اعمال دنیاست. کسی که شرب خمر می کند، این شرب خمر عقاب می شود مثل آبی که خیس می کند. دست خداوند سبحان نیست. نظام خلقت اینطور است. برطبق این نظام خلقت عقاب می شود.

این جواب دو اشکال دارد: یک اشکال عام دارد و یک اشکال خاص. اشکال عام این است که به فرض قبول کنیم که عقاب، آثار تکوینی این اعمال است، سوال می کنیم، مگر شما نمی گوید خداوند سبحان، در خلقتش هر چه را خلق کرده، خیر است و شر خلق نکرده. همه خیر کثیر دارد. خوب چرا خداوند سبحان، شرب خمری را خلق کند که آتش جهنم شود. اگر آتش جهنم خیر محض است و بهشت هم خیر محض است و فرقی هم نمی کند، پس چرا خداوند سبحان می فرماید که النار للعاصین و الجنة للمطیعین.

وانگهی این که در آیات و روایات و در دعای کمیل هست که این عذاب دنیا، قلیل مدته و بسیر بقائه، فکیف بعذاب الآخرة که تطول مدته و یدوم بقائه لانه لا یكون الا عن غضبک و سخطک.

سوال: یعنی عذاب خدا شر است؟

جواب: شر است دیگر. این که در روایات می فرماید خداوند سبحان فقط برای مؤمن خیر مقدر می کند، پس مؤمن و کافر یکی هستند؟ برای همه خیر مقدر می کند. می فرماید یا خالق الخیر و الشر. شر از خداوند صادر می شود ولی صدورش از خداوند سبحان قبیح نیست. کسی را که می فرستند زندان، خوب زندان شر است دیگر، منتها کسی که او را می فرستد کار قبیح انجام نداده.

اصلا چه کسی باور می کند که بگوئیم فرقی بین جهنم و بهشت نیست. جهنم هم خیر کثیر است و بهشت هم خیر کثیر است. منتها یک کسی هست که اهل اهواز و مکه اینهاست که طبعش حار است و اگر برود بهشت می میرد از سردی! یکی هم اهل منطقه سردسیر است که اگر به جهنم برود می میرد. اصلا تعبیر عذاب غلط است! همه رأفت و رحمت است!! اینها که در واقع مزخرفات است.

سوال: انما تجزون ما کنتم تعلمون.

جواب: مثلا می گویند کسانی که قاجاق می کنند، بعد اعدامش می کنند، می گویند این جزای عمل توست. بعد هم ما در اینجا فعلا می گوئیم قبول که همان عمل است، اشکال داریم می کنیم که چرا این عمل را خلق کردی؟ شرب خمر را تو خلق کردی. چرا زردالو را ایجاد کردی که این خاصیت را داشته باشد در حالیکه می دانستی این خاصیت را دارد؟ این اولاً.

ثانیا این که شما بگوئید به برهان عقلی همه عذابها این آثار است، پس شفاعت و توبه چیست؟ اگر این آثار دست خداوند سبحان است، خوب مؤاخذه می کنیم، چرا جلویش را نمی گیری؟ ظلم می شود. مخصوصا این که اینها را هم تو می دهی. آیا این آثار را توبه بر می دارد؟ اگر بله، پس خاصیت ذاتیش نیست چون ذاتی شیء عوض نمی شود. شیء باید عوض شود. وقتی که من شرب خمر کردم، الشیء لا ینقلب عما وقع علیه. وقتی فرش خیس شد، خداوند که نمی تواند خشک کند، بله بقاء می تواند آن

را خشک کند. اما آن، اثر آن لحظه شرب خمر من است. لذا مثل مرحوم حاج شیخ اصفهانی می گویند، عقاب ها دو قسم است: یک قسم از عقاب ها هست که آثار وضعی افعال و اعمال است و یک قسم، مستقیماً کار خداوند سبحان است و جزاء می دهد و مثل زندان است.

این اشکال دوم، که قطعاً اگر قرار باشد این آثار ذاتی باشد، شیء بعد از وجود، محال است معدوم شود، حتی خداوند سبحان هم نمی کند، نه این که عجز دارد بلکه مثل اجتماع نقیضین است.

اشکال سوم این است که آقای ملاصدرا! آقای حاج شیخ اصفهانی! اصلاً این حرفی که شما می زنید، برهان دارید؟ این چه حرفی است که شرب خمر من آتش جهنم می شود؟! این تجزون بما کنتم تعملون یا و من يعمل مثقال ذره خیرا یره و من يعمل مثقال ذره شرا یره، این یک امر عرفی است. کسی که دکتر می شود پولدار می شود، می گویند این پول پاداش زحمتهایت هست. آیا می گویند یعنی زحمت ها تبدیل به پول شده؟ می خندند به آدم. بلکه یعنی آنها سبب شده.

در فلسفه گفته اند، محال است مقوله ای به مقوله دیگر تبدیل شود. نمی شود مقوله فعل تبدیل به آجر (کاخ بهشتی) که جوهر شود. انسان هیچ وقت حمار نمی شود، گفته اند شیئی ؤ الشيء بصورته لا بمادته، لذا اولاً این معدوم می شود بعد صورت دیگر می شود.

این نسبت به جواب عملی که ملاصدرا داده و تجسم اعمال به این معنا جزء اغلاط است. بله ممکن است قبول کنیم و مرحوم علامه مجلسی هم دارد که شخص با بصیرتی در قبرستان بود، دید جوان خوش سیمائی وارد قبر شدو بعد سگ بد بو و متعفن وارد قبر شد، بعد آن جوان خون آلود آمد بیرون، از او سوال کردم قضیه چیست؟ گفت من اعمال خوب این شخص بودم و او اعمال بدش بوده، اعمال بدش بیشتر اعمال خویش بود، او با من دعوا کرد و من را از قبر بیرون کرد لذا باید تا قیامت با او محشور باشد، اینها درست است، ولی معنایش این نیست که نماز من آن جوان شده، بلکه یعنی خداوند سبحان به خاطر این نماز و اعمال خوب من یک جوان خوش سیمایی مثل این که هدیه می دهند، می گویند نتیجه زحمات.

مرحوم حاج شیخ از اشکال عقاب، این طور جواب داده که عقاب هیچ قبیحی ندارد و تقصیر افراد هم نیست و به کسی هم مربوط نیست. این مقتضای نظام احسن است. نظام احسن را خداوند سبحان اینطور خلق کرده که عقاب باشد.

خوب جناب حاج شیخ این که هر چه می شود بگویند مقتضای نظام احسن است، (درست نیست). پس خداوند سبحان، اگر عبد توبه کند، می بخشد، پس این توبه الکی است. توبه منت بر عباد نیست. شفاعت چیزی نیست. چون اگر عقابت می کرد، نظام احسن نبود. خداوند سبحان نستجیر بالله می خواست خیانت کند، اما خیانت نکرد. اگر نظام احسن این است که اگر من گناه می کنم، عقاب باشد پس چرا با توبه بر می داری؟ چرا به شفاعت دیگران بر می داری؟ اگر رحمت است، آنی که توبه نمیکند رحمت به او نداری، پس معلوم می شود غضب داری. غضب کجایش نظام احسن است. اتفاقاً در روایات دارد اگر خداوند سبحان همه را ببرد به جهنم، هیچ خلفی نکرده و هیچ کسی حقی ندارد کما این که اگر ثواب هم ندهد، هیچ کسی طلب کار نیست. خداوند سبحان اگر نظام احسنش را به هم بزند، عقلاً امکان دارد؟! یعنی خداوند سبحان باید حتماً آدم عاصی را عقاب کند؟ یعنی اگر امیرالمؤمنین شفاعت یک نفر را کرد، می گوید این رحمت جزء نظام احسن است، شفاعت نکرد، می گوید این غضب جزء نظام احسن است. این که مقتضای نظام احسن است که برهان ندارید.



بله یک مطلب خلط نشود. اگر مقصود از نظام احسن این است که خداوند یک جایی اگر نبخشد، منافات با عدالتش ندارد و اگر ببخشد، منافات با عدالتش ندارد، اصلا بخشش معنایش همین است. پس چطور می شود که اگر ببخشی، نظام احسن است و اگر هم نبخشی نظام احسن است؟!

این نظام احسن، معنایش این است: اگر خداوند سبحان انبیاء را نمی فرستاد، بر خداوند محال بود؟ نه. چرا؟ چون آیه شریفه می فرماید لا تمنوا علی اسلامکم، بل الله یمن علیکم ان هداکم للایمان. اگر وظیفه ی من است که اسلام بیاورم، که من حق منت ندارم، چون به وظیفه ام عمل کرده ام. خوب اگر وظیفه خداوند سبحان هم این است، چه منتی دارد؟ او هم وظیفه اش را انجام داده. لذا بعضی گفته اند لقد من الله علیکم اذ بعث فیکم رسولا من انفسکم، اصل رسول منت نیست. منت در من انفسکم است. خوب ما سوال می کنیم آیا من انفسکم، لازمه نظام احسن است و کمال است؟ پس قطعا باید از خداوند صادر شود و غیر این را نمی توانست انجام دهد چون نقص می شد. اگر خوب نیست، پس چرا این کار را کرده؟

اما جوابی که بوعلی سینا داده از این اشکال که عقاب چه طور می شود؟ این است که تعذیب، از باب این است که وعده داده که النار للعاصین. اگر این خلاف باشد، عذاب نکند، خلف میعاد است. تصدیق نکرده وعده اش را. ان قلت: خوب همین چه اشکالی دارد؟

قلت: در این صورت مردم مرتد نمی شوند. تخویف و تعذیب به این خاطر است که از گناه مرتدع شوند. اگر خداوند سبحان بگوییم به برهان عقلی عقاب نمی کند، معنایش این است که همه آیات جهنم، سرکاری است. مثل این که من می دانم تفنگ، خالی است. بعد او بگوید که اگر حرف گوش نکنی می کشت.

این جواب خوب است منتها یک کلمه را ایشان رد شده و آن این است که چرا تخویف کرد؟ چرا تعذیب کرد؟ مثلا می گوید من مجبورم، امروز بروم به جنگ؟ می گویند چرا؟ می گوید چون دیروز گفتم به جنگ می روم. می گویند خوب چر دیروز گفتی؟

یک جواب دیگر هم داده اند و گفته اند، اصلا اشکال شما به چیست؟ به عذاب؟ اشکالی ندارد. خداوند سبحان حکیم است. امر دائر است که خداوند این مخلوقات را رها کند، که در این صورت خود را به مفسده می اندازند و مصلحت فوت می شود، خداوند سبحان دفع افسد به فاسد می کند. از این مفسده دنیا که افسد است، یا ترک مصلحت دنیا که افسد است، نجاتش می دهد به این که می اندازد او را در جهنم.

حاج شیخ فرموده در این دنیا چهار روز زجر می کشید و شراب می خورد، حالا او را به جهنم بیاندازد که تا ابد بسوزد! این چه دفع افسد به فاسدی شد؟ این همه در روایات دارد که لذت دو روزه دنیا نمی ارزد به عذاب ابدی آخرت، بعد بگوییم نه آن کمتر از مفسده دنیا است.

ما دو کلمه عرض می کنیم: انسان بایستی مطیع خداوند سبحان باشد، حق مولویت دارد. حق اطاعت دارد. وقتی حق اطاعت داشت، استحقاق عقاب به حکم عقل است به قول مرحوم آقای خوئی و بعضی از اصولیین. استحقاق یعنی اگر خداوند او را عقاب کند، کار قبیحی انجام نداده. پس استحقاق که ربطی به خداوند سبحان ندارد که ما بحث کنیم. اما عقاب چطور؟ استحقاق معنایش این نیست که خداوند باید حتما عقاب کند. عقاب خداوند سبحان در قیامت یا در دنیا، چه خود عقاب و چه عدم

عقاب، هیچکدام جزء نظام احسن نیست. مثل این می ماند که کسی میگوید کارگری کار نکرده و یک کارگری هم کار کرده و زحمت کشیده. آنی که کار کرده، حقوقش را بگیرد. آنی که کار نکرده، ارباب دلش خواست، چیزی به او نمی دهد و اگر بخواهد پول می دهد. این حقیقت عقاب است. رحمت الهی جزء نظام احسن به این معنا که اگر رحمت نکند قبیح باشد، نیست. عذاب بر خداوند سبحان واجب نیست که حتما باید عذاب کند و الا کار قبیحی انجام داده باشد. استحقاق به عقل است. یک جایی هست که جلوی خداوند سبحان را می گیرد. یعنی این که فلاسفه گفتند کسی که قدرت ندارد عذاب می شود، این قبیح است. لذا در روایات زیادی در رد جبر دارد که خداوند سبحان عادل از آن است که کسی که کاری نکرده و تقصیری ندارد را عقابش کند. این قطعاً لازم می آید که خداوند سبحان ظالم باشد.

بنابر این استحقاق به حکم عقل است و عذاب به دست خداوند سبحان است یعنی له است نه علیه باشد. لذا می فرماید یعذب من یشاء و یغفر لمن یشاء. این یعذب من یشاء معنایش این نیست بنده ای که گناه نکرده را یعذب. گنه کاران را و آنهایی که مستحق عذاب هستند، هر که را دلش بخواهد عذاب می کند و هر که را بخواهد می بخشد. سلطان خودش است.

سوال: آیا قاتل امام حسین علیه السلام را هم می تواند ببخشد؟

جواب: بله اگر بخواهد ببخشد، قبیح نیست [۱۰].

سوال: این حق الناس است.

جواب: حق الناس من درآوردی است. همه حق الله است. اگر خداوند بفرماید برو در خانه فلانی و اموالش را استفاده کن، آیا او حق اعتراض دارد؟ می فرماید من مالک هستم و اختیار دارم. بله آنی که در روایات هست این است که خداوند از حق الناس دیرتر می گذرد و الا اگر کافری، هر چه به او گفتند، بگویند نمی بخشم و اصلاً راضی نمی شود، آیا این شیعه را معطل می گذارند که او ببخشد؟!

[۱] بحث در قبح یا عدم قبح بخشش آنهاست (لعنهم الله و ضاعف لهم العذاب الالیم عذاباً لا یعذبه احدا من العالمین) و الا این که خارجاً ببخشد یا نه، محل بحث نیست.

سه شنبه 18 آبان 95 - سیداحمداحمدی (139)

سه شنبه ۹۵/۸/۱۸:

بررسی مسئله عقاب:

معتزله:

عقاب عبدمشکلی ندارد چرا که فعل را شخص انجام داده است و مولی او را عقاب میکند.

بنابر مسلک حقه:

انسان در افعال خودش مختار است و بیان شد که این غلط است که خداوند سبحان افعال عباد را اراده بکند، بلکه خداوند سبحان قدرت می‌دهد و بواسطه قدرت او برگی از درخت نمی‌افتد و لکن افعال را مابا اختیار خود انجام می‌دهیم.

### اما بنا بر مسلک اشعری و فلاسفه:

عقاب توجیهی ندارد.

توضیح:

نهایت حرفی که در باب عقاب، فلاسفه بخواهند بزنند این است که اعمال ما مبدل به عذاب خواهد شد و این ربطی به خداوند نخواهد داشت.

اشکالات این نظریه:

### اشکال اول:

اگر تبدیل مثلاً دروغ به آتش جهنم طور است که خداوند سبحان مبدل هست؛ پس او باید باید جلوه‌گیری کند چرا که قدرت و اراده واقعی درید اوست.

اگر بگوید:

خداوند سبحان کذب را خلق کرده است و کذب تبدیل به آتش میشود و این تبدیل شدنش دست خداوند سبحان نیست، می‌گوییم:

لازمه اش این است که در این تبدیل شدن قائل به تفویض شوند چرا که در این تبدیل خداوند کاره‌ای نخواهد بود.

### اشکال دوم:

آیا تبدیل شدن دروغ به آتش ممکن الوجود بود یا ذات آن بود؟

اگر ذاتی باشد این ذاتی چرا منفک شده است؟ چرا که این دروغ الان گفته میشود و در آینده و روز قیامت تبدیل به آتش میشود.

### اشکال سوم:

فلاسفه باید حسن و قبح را منکر شوند و نمیتوانند عدل را قبول کنند چرا که دروغ را خداوند خلق کرده است و این ذاتی را خداوند متعال قراردادده است که بعد از سالها تبدیل به جهنم شود و این عین ظلم است. لذا راهی برای آنها وجود ندارد مگر اینکه قبح ظلم را منکر شوند.

### اشکال چهارم:

شیئه‌الشیء بصورتی که لامادته و صورت که ازین رفت شیء منعدم میشود و صورت جدید، شیء جدید است.

یعنی صورت کذب صورت عرضی دارد و این صورت ازین رفته است و تبدیل به آتش و جوهر شده است این در حالیست که صورتی بصورت دیگر تبدیل نمیشود.

نتیجه:

این کلام فلاسفه اگر هم توجیه شود طبق مسلک خود آنها توجیه شدنی نیست.

بله! اگر کسی بگوید اعمال معده هستند. همانطور که ماهیات وقتی قابلیت پیدا میکنند مرحله وجود میرسد. از آن طرف انسان وقتی گناه میکند قابلیت پیدا میکند برای پذیرفته شدن صورت عذاب و بعد خداوند سبحان صورت عذاب را اعطاء میکند.

باین کلام نیز مشکل حل نمیشود چرا که باز اشکال خواهد شد که آیا آن اعطاء بدست خداوند سبحان است یا خیر؟ واگر بدست او باشد چیزی جز ظلم نخواهد بود.

### امایان مذهب حق:

انسان اگر گناه کند به اختیار خودش است و اطاعت هم بکند با اختیار خود اوست، اگر چه که قدرت را خداوند متعال اعطا کرده است. حال اگر کسی گناه کرد استحقاق گناه دارد و لذا اگر همه کفار را به بهشت ببرد اشکالی بر او نیست. استحقاق یعنی «له ان یعذب»، لذا این آیه شریفه معنی دارد که «یعذب من یشاء» یعنی کسی که مستحق عقاب است رامیتواند عقاب کند. بیان نکته ای در ضمن مثال:

الان اختیار با من است که فردا کلاس بیایم یا نه اما وقتی بگویم فردا کلاس هست اینجا قبیح است که کلاس نیایم چرا که کذب قبیح خواهد بود. بهمین جهت همه بزرگان فرموده اند که در گناه احتمال عقاب است و هیچکس نگفته است که اگر کسی توبه نکند و شفاعت هم نشود باز هم حتماً عقاب خواهد شد. بله! در کفار نیز خداوند متعال میتواند ببخشد و لکن خودش فرموده است که حتماً آنها را عقاب میکنم و او بواسطه گفتار خودش هیچگاه خلف وعده نمیکند.

اما روایتی هست که میگوید:

اگر کسی که کافر است در ۱۶ سالگی و یک سال بعد از بلوغش از دنیا برود با همان یک سال خلود در جهنم خواهد داشت. حضرت در جواب میفرماید بخاطر این است که این شخص اگر تا آخر عمر زندگی میکرد، نیتش این بود که تا آخر عمر کافر بماند. لذا در روایت هست که خداوند متعال برای هر کسی درد نیا حداقل یکبار حجت را تمام خواهد کرد و لو تمام کردن حجت به این باشد که مرتبه ای از شک در دل آن شخص بوجود بیاید و اگر هم حجت بر او تمام نشود این شخص خلود نخواهد داشت.

اما این روایتی که الشقی شقی فی بطن امه:

مثل اینکه کسی میگوید تو پانصد سال هم درس نخواند مجتهد نخواهی شد. پس این روایت به این معنی است که یعنی خداوند متعال علم دارد که فرد شقی اینطور خواهد ماند.

اما ولد الزنا:

میتواند تعالی ورشد پیدا کند و به این معنی نیست که هیچگاه نتواند رشد معنوی پیدا کند. ولیکن خداوند توفیقش را از ولد الزنا گرفته است. مثل اینکه خداوند متعال به زیاد استعداد میدهد و به عمرو استعداد نمیدهد و بیان شد که خداوند لازم نیست که هر کاری که مصلحت دارد انجام دهد.