

# شذراتی در جبر و اختیار

از

استاد سید محمد کاظم عصار

بسم الله العزيز

در بیان معانی امر بین امرین و حدیث شریف لاجبر و لاتفویض و آنچه در این موضوع گفته یا می‌توان گفت به قراری است که ذیلاً شرح داده می‌شود.

مقدمه

افعال بندگان در عین اینکه به حق تعالی منسوب است، جبری در بین نیست و با اینکه به حضرت خلیفه اضافه و نسبت داده می‌شود، مستلزم تفویض نشود و در عین حال مستلزم تعدد نسبت یا اشتراك در تسائیر بمیان نمی‌آید زیرا منتهی شدن وجود ممکنات اعم از ذوات و افعال و اعراض به حضرت حق به ترتیب سلسله علل و معلول مستلزم هیچ یک از اقوال نیست چه آنکه ممکن، عبارت است از حقیقت وجود مشوب و مرکب از قسمتی از اقسام حدود، ممزوج با وجود، و تحوی از انحاء تعینات و مقید به مرتبه‌ای از مراتب و درجات و بدیهی است که حدود عدمیه منشاء آثار نبوده و خود همواره خارج از مقید خواهد بود. پس افعال و آثار که از ممکنات به عرصه وجود و ظهور می‌رسد، همیشه منسوب است، به اصل حقیقت وجود که منشاء و مبداء اصلی آثار بشمار می‌رود و هیچ یک به حدود و قیود منتسب نبوده و بمراتب و درجات اضافه نشوند. زیرا اعدام منشاء آثار نمی‌شوند و حدود مبداء افعال نخواهند بود و گرنه لازم آید، یکی از دو نقیض علت وجود نقیض دیگر شود و این به بدیهه عقل نادرست و باطل است. بنابراین افعال اولاً و بالذات به اصل وجود که عین حقیقت واجب است

منسوب خواهد بود، و بالعرض به حدود و مراتب مستند می‌شوند و از این بیان بخوبی ظاهر میشود که جبر و تفویض در افعال هر دو باطل و نادرست است، بلکه غیر قابل تصور، زیرا مقید در مقابل مطلق استقلالی ندارد تا بتوان فعل را بدو منسوب ساخت، همچنین مطلق را با مقید مغایرتی نبوده تا تصور مجبور و جبری در میان آید چه آنکه مراتب وجود از سنخ همان حقیقت بشمار می‌روند نه مباین و مغایر با آن حقیقت او. در محل خود ثابت گردیده که در فاعل بالجبر تباین جابر و مجبور معتبر است چنانچه در فاعل بالقصد و الاختیار استقلال و قدرت تامه فاعل شرط است، و این دو امر و دو شرط هر دو در باب وجود و مراتب آن مفقود است پس جبر و تفویض هر دو احتمال مردود و نادرست و غیر متصور است و شاید بهمین نکته اشاره دارد کلام معجز نظام صادر از امام علیه السلام (لا جبر و لاتفویض بل امر بین الامرین) چه آنکه در تفویض و اختیار استقلال معتبر است، یا آنکه مقید نسبت به مطلق مستقل در وجود نتواند بود. همچنین در جبر و جابر و مجبور تباین وجودی و تغایر ذاتی ملحوظ و مشروط است در صورتیکه مطلق را با مقید تغایری نیست.

این بود خلاصه عقیده نگارنده در باب صدور افعال از افراد بشر و در رساله مبسوطی مقدمات و مبادی آنرا بطور تفصیل گوشزد ساخته‌ایم.

فرق بین مختار و مجبور و امتیاز اختیار داشتن و بی‌اختیار بودن در ایجاد فعل این است که صدور فعل در شخص مختار متوقف بر مقدماتی است از قبیل علم

به صلاح و نفع، گرچه نفع مادی و موهوم بوده باشد. آنگاه حصول شوق و عزم بر آن ایجاد فعل پس از آن جزم و تأکد عزم که محرك عضلات شود و مجموع این امور را اراده و مشیت می‌نامند، بالاخره با وجود اراده و عدم مانع از ایجاد فعل حتماً فعل موجود و چنانچه مقدمات فوق حاصل نشود صدور فعل اختیاری ممتنع خواهد بود، مگر بر سبیل اضطرار مانند حرکت دست شخص مرتعش، و نتیجه این است که هرگاه شخص در مقام ایجاد عمل، این مقدمات را فراهم ساخت و توانایی برای صدور فعل و ترك آن فعل دارد که این ترك به معنای فراهم نساختن علت وجود فعل است در این فرض فعل را اختیاری و فاعل را مختار می‌نامند، برخلاف عمل اجباری و فاعل مجبور، مانند حرکت دست مرتعش که شخص توانایی ترك آن را ندارد، بنابراین در صدور فعل با مقدمات مزبور چون وجود عینی و تکوینی اختیار همین است صدق مجبوریت مورد ندارد و چنین فعلی را به عنوان جبر متصف نساژند، و بالاخره فاعل را مجبور ندانند پس با قطع نظر از مفاسد قول جبری به اطلاق کلمه جبر نسبت به فعل مسبوق به مقدمات اختیار نادرست و غیر صحیح است، چه در خارج و چه در تصور ذهنی، و از اینجا می‌توان استفاده نمود که عقیده اشاعره (گویند افعال بندگان مستند به حق است و عباد را در افعال هیچگونه مداخلیتی نیست، تنها عاده الله بر این جاری است که چون عبد اراده امری کند خداوند آن فعل را که مراد اوست ایجاد نماید، و هیچ تاقیری جز از طرف خداوند نخواهد بود.) فاسد و باطل است، زیرا اولاً صدور افعال این عالم کون و فساد که پست‌ترین افعال است از حق تعالی که بسیط من جمیع الجسّمات است مستلزم رفع تناسب علت و معلول خواهد بود، و آن، لوازم فاسد بسیاری را متضمن است. ثانیاً لازمه این عقیده اینست که نسبت اولیه بدیهیه عرفیه را که هر عاقلی به فاعل آن فعل می‌دهد و منسوب به او می‌داند، و بدین جهت او را مستحق عتاب و عقاب می‌پندارد و اعتذار به اینکه تقدیر الهی بوده نمی‌پذیرد بلکه عقلاً می‌گویند عقاب متوجه فاعل است زیرا به سوء اختیار ایجاد فعل نموده و خداوند او را مجبور نساخته از فاعل مسلوب شود بدون مصحح سلب و نباید توهم

نمود که به مقتضای بیان فوق چون مقدمات اختیار در بندگان موجود است پس فعل بدو منسوب خواهد بود. و حق تعالی را در آن دخالتی نیست و این عقیده قدریه و مفوضه است پس باید تفویض را ترجیح داد و قول ارباب تفویض را صحیح دانست در صورتیکه سابقاً اشاره شد که فساد عقیده مفوضه بیشتر است از عقیده جبریه زیرا عقیده دسته دوم تعطیل نبوات و شرایع و قبح عقاب و ثواب و غیر اینها را در بردارد، ولی قول به تفویض متضمن شرك جلی است بهر حال توهم فوق بدین جهت باطل است که قول مفوضه وقتی مستلزم شرك خواهد بود که برای عبد وجود استقلالی قایل شوند تا صدور فعل اختیاری بندگان نیز مستقل الوجود گردد و بعبارت دیگر اگر مفوضه عبد را مستقل الوجود دانند در صدور فعل تعدد واجب قائل گردیده و آن مستلزم شرك خواهد بود اما اگر وجود عبد را از حق دانند و استقلالی برای آنان قائل نگردند پس چگونه فاعل غیر مستقل میتواند علت امر مستقل و یا خود، علت استقلالی قرار گیرد و مجرد انتساب افعال به عباد مستلزم استقلال و عدم دخالت حق تعالی نخواهد بود، بلکه مطلب ما بین صحت انتساب به عباد و دخالت و تأثیر از جانب حق دور می‌زند و از این رو فرموده‌اند که لاجبر ولا تفویض بل امر بین الامرین معنی این حدیث شریف این نیست که دو علت مستقل حق و عبد فعل را ایجاد می‌نمایند تا توارد دو علت مستقل در يك معلول لازم آید و مجموع را هم علت نمی‌دانیم، تا مستلزم تشريك و فقر گردد، واحدهای مفهومی تصور ندارد، که علت شود واحد مفصداقی هم یا حق است که جبر می‌شود و یا عبد تفویض خواهد بود بلکه مراد به امر بین الامرین این است که صدور افعال از بندگان است به نسبت اولیه و به دقت عرفیه و عقلیه و از حق است به نسبت قیومیه و اضافه اشراقیه و تأثیر حقه حق تعالی در کلیه موجودات و چنانچه در محل خود ثابت گردیده این نسبت قیومیه و اضافه اشراقیه فاعل را مجبور به عملی نمی‌سازد و اختیار را از او مسلوب نمی‌کند. به عبارت واضحتر نسبت قیومیت فاعل را از اختیار خارج ننماید. بطوریکه ذاتاً قدرت بر ترك نداشته باشد اگرچه به سوء اختیار قدرت بر ترك از او مسلوب شود، زیرا امتناع اختیاری منافی اختیار

نیست، نظیر کسی که خود را از بلندی پرت نماید که سقوط او یقینی است و عدم سقوطش ممتنع است ولی این امتناع منافی اختیارش نیست چه می توانست از اول خود را ساقط نسازد و از طریق معتاد پائین آید، پس اگر مولی عقابش نماید بر سقوط نمی تواند معتذر شود که عدم سقوط محال بود و عقاب بر امر واجب الوقوع مانند ثواب بر عمل ممتنع الحصول قبیح است بالاخره امر بین الامرین و وقوع یک شیء بین دو شیء باین معنی که انتساب ابتدا و ذاتاً به چیزی داده شود و قیومیت شیء دیگر در خارج بطور آشکار و محسوس واقع است مثلاً سایه شاخص حقیقتاً به شاخص منسوب است ولی در موقع پیدایش آفتاب و وجود نور، باین معنی که این سایه موجود را صریحاً سایه شاخص می دانند و به او نسبت می دهند در موقعیکه آفتاب بر آید که اگر خورشید نباشد شاخص سایه ندارد و اگر شمس بتابد و شاخص موجود نشود نیز سایه در بین نخواهد بود پس پیدایش سایه موقوف بر دو امر است اول وجود شاخص که سایه در مقام انتساب به او منسوب است دوم در مقام تأثیر و قیومیت که بر وجود آفتاب توقف دارد، و این مقدار توقف بر آفتاب نه شاخص را از ایجاد سایه اجنبی و منعزل می سازد و نه آفتاب را محتاج به شاخص می نماید. در عنوان قیومیت بلکه طبیعت سایه و نحوه وجودش اقتضاء دارد که پس از دو امر فوق در خارج موجود شود چنانچه نحوه وجود عرض متوقف بر محل و موضوع است که علاوه بر موجب حتماً باید پس از وجود جوهر قرار گیرد و بتوسط محل قبول وجود نماید بالاخره وجود نگرفتن عرض بدون جوهر احتیاج آنرا به عرض نمی رساند بلکه اقتضاء ذاتی اعراض چنانست که گوشزد گردید همچنین است حال ممکنات در مقام وجود که ذاتاً احتیاج به افاضه دارند از طرف حضرت حق تعالی ولی صدور فعل از عباد به قیومیت ازلیه و انتساب به خود بندگان است به اختیار بر وجهی که نه سلب اختیار از عبد بتوان نمود و نه حق تعالی در ایجاد و صدور محتاج به بندگان بوده باشد و در عین حال نفی قدرت از حق تعالی نمی شود باین معنی که نتواند بندگان را منع نماید از صدور فعل بالجمله بنا تصویر سایه و شاخص و تابش آفتاب حقیقت امر

بین الامرین آشکار می گردد باین قسم که اگر شاخص موجود نباشد آفتاب سایه نخواهد داشت و اگر شمس نباشد شاخص سایه ندارد به تابش آفتاب بر شاخص سایه پدید می آید و این نقص در تمامیت تأثیر آفتاب در حصول سایه از شاخص نمی باشد و شاید توهم شود که این موضوع، جبر به صورت اختیار است چنانچه بعضی از متکلمان تعبیر نموده اند ولی پس از اندک تأمل معلوم می شود که توهم مزبور غلط و فاسد است زیرا در عین اینکه فعل قبیح مثلاً از فاعل صادر می شود اما بظاهر حال طوری است که ترکش ممکن است در مرحله ذات و فاعل هم بحسب ذات، قدرت بر ترك دارد و چنانچه اشاره شد، معنی قادر مختار جزاین نیست اگرچه فعل حتمی الوقوع و واجب الصدور شده باشد مانند سقوط از بلندی که پس از اختیار سقوط حتمی الوقوع خواهد شد و این منافات ندارد با اختیاری بودن سقوط و نباید اراده و اختیار عبد از لوازم ماهیت یا وجود اوست پس عبد مجبور در اراده و اختیار است زیرا مرجحات حصول اراده و اختیار عبد از لوازم ماهیت یا وجود اوست پس مجعول بالتبع است نه مجعول بالذات زیرا این اراده حادث است و نمی توان محل این اراده را حضرت حق دانست و گرنه محل حوادث می شود تعالی عن ذلك علواً کبیراً و هرگاه به طریق تسلسل در ارادت و به جهت قطع سلسله نامتناهی ناچار بالاخره به اراده ازلی منتهی شود که قدیم باشد گوئیم آن اراده عین ذات حق است پس باید اراده زید مثلاً مجعول بالذات بوده باشد نه بالعرض و این با حدوث اراده منافی است به عبارت دیگر چون حق تعالی جاعل بالذات است می باید مجعولش نیز مجعول بالذات باشد نه مجعول بالتبع و بالعرض و به تقریر روشن تر گوئیم چون حضرت حق جاعل بالذات است نمی شود این جاعلیت زائد بر ذاتش بوده باشد پس مجعولی می طلبد که حیثیت معلولیتش ذاتی باشد نه زائد بر ذات و آن وجود زید و وجود عالم است پس اراده زید مجعول بالعرض خواهد بود نظیر تابش آفتاب که اثر اولی و ذاتیش نور است پس سایه شاخص اثر بالعرض او خواهد بود و چون اراده زید مجعول بالعرض و حادث است همین اراده بنفسه مرجع فعل قبیح یا فعل مستحسن اوست که بواسطه این اراده قادر بر ترك فعل

قبیح می‌باشد و از این جهت مختارش می‌دانیم در عین اینکه همین اراده مرجح انجام فعل شنیع نیز می‌شود که بواسطه وجود این مرجح فعلش حتمی‌الصدور خواهد بود و از این دو نظر در قرآن آمده است ربنا غلبت علینا شقوتنا باین لحاظ که اراده مرجحه علت مغلوبیت قدرت بر ترک فعل قبیح گردیده، در عین اینکه مصدر حتمی انجام فعل نیز واقع شده است و این نظیر اختیار عقلا و اشخاص کاملی است که شغلهای پست و صنایع و مکاسب رذیه را پیشه خود می‌سازند در عین اینکه به آن صنایع و پیشه‌های ناپسند دل‌خوشند و زبان حالشان بیوسسته کل خرب بمالدیهم فرحون گویاست و همچنین فساق و عصات نیز با علم بحرمت خمر و ضرر دنیوی و اخروی آن اقدام به شرب نموده ترجیح می‌دهد شرارت را بر اقامه صلوة و حج و غیره بالجمله از تأمل در مطالب فوق و معنی امر بین‌الامرین بطوریکه اشاره شد می‌توان عنایت بیان آنچه در نماز وارد گردیده (بحول الله و قوته اقوم واقعد) ایما یا صریح در موضوع خودمان دانست زیرا در عین اینکه قیام و قعود را نمازگزار بخود نسبت میدهد قدرت و قوه ایجاد را به حق منسوب می‌سازد و این معنی اضافه اشراقیه یا نسبت قیومیة خداوند است نسبت باشیاء اعم از مجعولات ذاتیه یا عرضیه که بالتبع به حضرتش منسوب است و شاید مراد مولوی از آنکه می‌گوید (آلت حقیق و فاعل دست حق - فعل حق را کی زخم من طعن و دق) همین معنی باشد نه آنکه مراد بآلت، آلیت صرفه بی‌اراده و اختیار باشد مانند اره و تیشه نجار بلکه مقصود این است که قیومیت از حق و اعطاء حول و قوه از جانب اوست و فی‌المثل تو مانند آلتی بیش نیستی و این معنی منافی قدرت داشتن بر ترک فعل قبیح که مناط اختیار و عدم مجبوری است نخواهد بود بالاخره قیام قیومیت به حق تعالی مستلزم سلب اختیار و انتساب فعل قبیح به عبد نخواهد بود چنانچه اضافه رمی و عدم رمی در آیه کریمه و مارمیت اذرمیت مستلزم نفی فاعلیت حق و مقام رسالت نیست بلکه انتساب بوجه قیومیت به حق است و به طریق انتساب به مقام رسالت و (معنی دقیق تری برای آیه کریمه در آینده ضمن معانی دیگر امر بین‌الامرین بیان خواهیم نمود.) بالجمله ممکن است توهم شود که صدق رمی در کریمه

فوق مستلزم کذب و مارمیت خواهد بود، چنانچه صدق و مارمیت ملازمه دارد با کذب اذرمیت. رفع این توهم همان است که اشاره شد که انتساب رمی به مقام رسالت در حالتی که اگر قیومیت حق نبود رمی از طرف مقام نبوت موجود نمی‌گردید پس نسبت صدور فعل بمباشر قریب است و نسبت اصل قوه ایجاد و صدور به حضرت حق که قیومیت فاعل به او است و شاید آنچه در زبان اخبار وارد گردیده، که فعل از عبد است ولی اگر طاعت است بتوفیق حق ایجاد نموده و اگر معصیت است به خذلان و سلب توفیق از طرف حق بوده اشاره بهمان معنی است که بیان گردید باین قسم که اضافه اشراقیه و نسبت قیومیة حق را بعنوان توفیق و خذلان معرفی فرموده‌اند که پس از دانستن معنی امر بین‌الامرین به طریق مذکور ممکن است اشکالی به خاطر خطور نماید و گفته شود فعل عبد که صدورش مابین حق و بنده قرار دارد و نسبت افعال از جهت قیومیت به حضرت حق و از جنبه انتساب به بندگان منسوب است پس عقاب و ثواب بجهت وجه مخصوص به عبد و از چه راه به بندگان اختصاص پیدا می‌کند و حق تعالی را در این شرکت یا اختصاص نیست و چون حق را در ثواب و عقاب شرکت و سهمی نیست می‌توان گفت که باید هیچ عقاب و جزایی بر افعال مترتب نشود، به دو دلیل: (۱) بجهت آنکه مرکب از خارج و داخل خارج است پس باید مرکب از عقاب‌دار و بی‌عقاب معاقب نباشد. (۲) به حکم سبق رحمت بر غضب (سبق رحمتی غضبی) هرگاه عقابی تصور شود می‌باید باران رحمتش نامه شیام سیآت را شستشو دهد و اثری از کدورت معصیت باقی نماند بهر حال گوئیم اولاً عقاب را مخصوص به عبد باید دانست و در ثانی این اختصاص را منافی سبق رحمت بر غضب ندانست زیرا ثواب و عقاب از آثار عناوین ثانویه بشمار می‌روند باین معنی که مدح و قدح ثواب و عقاب رحمت و غضب و امثال آنها از آثار لوازم عارضه بر عنوان عاصی و مطیع و اوصاف طاریه بر معاقب و مصاب است چه آنکه عناوین ثانویه وصف و صفت خاص است که پس از صدور و ایجاد فعل عقلا برای فاعل حاصل می‌شود مثلاً زید قبل از انجام عملی متصف بوصفی از اوصاف عنوانیه نیست به عبارت دیگر قطع

نظر از صدور فعل زید بنفسه متصرف به عنوان عاصی یا طاغی را مطیع و منقاد نمی باشد لیکن پس از صدور عمل موصوف به مطیع و عاصی می گردد و بدیهی است که این عنوان مخصوص زید است و صفت جدید و حادثی است که بر زید عارض گردیده و از همین جهت فلاسفه و حکمای الهی با موافقت انبیاء عظام و تبعیت برهان، نعوت و صفات حقیقیه حق تعالی را عین ذات مقدسش دانند و گویند جاعلیت و خلاقیت و مرید بودن و نظایر آنها عین ذات و منتزع از مقام هویت غیبیه است و گرنه برده نشین عرصه غیب، شاهد بازار حدوث گردیده و طبل اوصاف ربوبی نغمه قدم بگوید. بالاخره پس از حدوث عناوین ثانویه (عاصی و مطیع) ممکن است گفته شود که ثواب و عقاب از آثار قهریه و لوازم ذاتیه آن عناوین است چنانچه اگر فلز مرغوبی را مخلوط یا مزوج به غیر آن فلز نمایند بطوریکه عنوان ثانوی مغشوش پیدا کند، طبعاً محتاج بگداختن و تصفیه می شود اگرچه قبل از امتزاج نیازمند به تخلیص نبود همچنین پیش از انجام عمل، انسان می توانست خود را محتاج بگداختن و پرداختن نسازد، باینکه فعل قبیح انجام ندهد لکن پس از ایجاد عمل زشت قهراً احتیاج به تخلیه و تجلیه پدید می آید و شاید همین عقوبت و تعذیب علاوه بر جنبه تصفیه خود یک نوع رحمتی باشد از طرف حق تعالی که به مقتضای سبق رحمت بر غضب قبل از انجام اعمال کیفیت تصفیه را مقرر ساخته و به حکم سابقه رحمت به تخلیه و تجلیه پرداخته، خلاصه کلام آنکه اتصاف به عنوان عاصی از ناحیه اختیار و انتساب فعل به عباد پدید آمده نه از جهت قیومیت و اضافه اشراقیه حق تعالی زیرا قیومیت با بندگان همراه است قبل از ظهور عنوان عاصی یا مطیع، پس این عناوین مخصوص و محض است بجهت انتساب افعال به عباد. بنابراین آنچه لازمه وجود این صفات است و از آثار و احکام آنها بشمار می رود باید بر او مترتب شود پس تصفیه و تخلیه و تجلیه یا به عبارت بعضی از علما که عقاب را یک قسم غسل و شستشو نامیده پس از حصول صفت عصیان انسان محتاج بشستشو می شود تا از کثافات معاصی خلاصی یابد و این خود یک نوع رحمت است نه انتقام و شاید معنی سبق و شمول رحمت بر غضب شامل

همین حال غسل و تصفیه نیز بوده باشد چنانچه قطع بعضی اعضاء و سوزانیدن نقطه مارگزیده بجهت تهیه راحت عنوان رحمت بخود گیرد و بتقریر دیگری می توان گفت عنوان عاصی و معصیت و طاغی و طغیان و شقی و شقاوت و خلاف کاری و زشتی و پستی و نظائر آنها راجع بشرور و آفات و عاهاست است و در محل خود مقرر است که شر، عدم یا عدمی است، و مولود جهات نقصیه و از ناحیه حدود عدمیه پدید می شود، و ربطی به وجود و جهات وجودی نخواهد داشت زیرا وجود و آثارش خیر محض و حسن مطلق است. بالاخره چون عصیان از لوازم شرور و عدمیات و مترتب بر آن است، پس مربوط به حق تعالی که وجود مطلق است نخواهد بود و از آنجا که انسان ممکن است و ممکن مرکبی است مزوج و مخلوط از نقص و کمال که از آن به ماهیت و وجود تعبیر می شود و ماهیت خود عدم یا معدوم است پس آثار مترتب بر آن از سنخ شرور و آفات خواهد بود و چون مرتبه ماهیت در ممکنات مقدم است بحسب اعتبار بر رتبه وجود زیرا ماهیت ذاتی و وجود بالعرض است پس آثار ماهیت یا شرور و آفات و اقسام معاصی و شقاوت مستند به ذات ممکن است و حسنات و خیرات از ناحیه غیر و از جانب دیگر بر انسان افاضه می شود و از اینجا در کریمه الهیه وارد است (ما اصابك من سیئه فمن نفسك و ما اصابك من حسنة فمن الله) زیرا سیئات از جهات ذاتیه ما هویه ناشی است از ناحیه ربوبیه پس بحال سیئات شرور و عذاب و عقاب از نتایج ذات اعمال عباد است که مستند به ماهیات و ذاتیات آنان میباشند و به حضرت حق منسوب نیست از این رو نتایج اخروی افعال مخصوص بندگان است نه خالق آنان با آنکه فعل از جهت قیومیت به حق نسبت دارد و از بابت فاعلیت مباحثی و اسناد حقیقی به عباد مستند است و شاید مسأله تجسم اعمال باین موضوع مرتبط باشد چنانچه در اخبار به آن اشاره رفته و تفصیل مطلب آنستکه ماهیت یا عین ثابت یا مظاهر اسماء و صفات را لوازم و آثاری است قطع نظر از وجود آنها گرچه این احکام و لوازم و آثار بدون وجود بر آنها مترتب نیست ولی قضیه وجود بنحو قضیه حینه است نه شرطیه باین معنی که حین الوجود تثلیث بر مثلث و

زوجیت بر اربعه مترتب است ولی این اثر از آن مثلث است نه وجود، برخلاف آثار وجودی ممکنات و اعیان ثابت که پس از وجود مترتب است ولی از آن وجود ماهیت است، نه ذات ماهیت بالاخره لوازم اعیان و ماهیات قابل انفکاک از آنها نیستند نه در عالم تقرر و ثبات و نه دروعاء عالم اشباح و در موطن ظهور و بروز ذهنی و برزۃ نفسانی و نه در مرحله وجود عینی خارجی همچنین ممکنات و ماهیات و اعیان ثابت را لوازم و احکامی است برحسب وجود و تشخیص که این لوازم در کلیه مراحل و درجات واقع و نفس الامر با قطع نظر از وجود عینی به عنوان وجود و تشخیص برای آن شیء ثابت و برقرار است بر وجهیکه از او قابل تفکیک و جدایی نیست بنا بر این الشقی شقی فی بطن امه در عوالم موالات با آن شخص شقی ملازم و همراه است و از جمله لوازم تشخیص مثلا اختیار زید است که همین اراده و اختیار گرچه سوء اختیار باشد با زید در عالم تقرر و ظروف قبل الوجود ثابت و مقرر است تا در عالم وجود عینی خارجی پدیدار گردیده پس آن سوء اختیار فعلیت یافته منشاء صدور افعال زشت و معاصی گردد چنانچه همین سوء اختیار در امور دنیوی و افعال معیشتی سبب قبول مکاسب پست مانند کناسی و دباغی و غیره می شود همچنین راجع بامر معاد آنچه موجب حرمان و عقوبت و خسران است اختیار خواهد نمود و برای خود بسوء اختیار کثافتی ایجاد نموده که احتیاج به غسل و شستشوی اخروی پیدا نموده چنانچه میگویند است نتایج و امراض سوئی ایجاد کند که نیازمند بمعالجات و سوزانیدن آثار اعمال زشت گردد و بدیهی است که این اغسال معنوی در عالم دیگر مانند شستشوی مادی کثافات امراض و قرحه ها در این عالم رحمتی است بر بندگان عاصی نه عقاب و عذاب و نعمت از این بیان بخوبی روشن می شود، جواب توهمی که بعضی نموده و گویند تکلیف اگر مستتبع عقوبت شود و آمر و مکلف بداند که امرش مورد اطاعت واقع نمی گردد و چنین امر و تکلیفی که عقاب در پی دارد ظلم و قبیح و لغو در فعل حکیم علی الاطلاق لازم می آید. به عبارت دیگر چنانچه در محل خود ثابت گردیده امر آمر با علمش باانتفاء شرط جائز نخواهد بود زیرا مستلزم ظلم و قبح و

لغویت است زیرا تکلیف از جهت حصول فوائد متعلق آن عمل است و با علم آمر باینکه بمأمور به عمل نخواهد شد و فائده عائد مأمور نمی شود و ازین رو مستتبع عقاب و شکنجه خواهد بود چنین تکلیفی لغو و قبیح و عقاب بر ترک عمل ظلم محض خواهد بود بهر حال این توهم فاسد است زیرا چون مصالح و فوائد تکلیف ابتدا یا بالاخره عائد مکلف و مأمور می گردد خیر و لطف است درباره او اگر چه این مصلحت در نفس تکلیف بوده باشد بعبارت دیگر اعیان ثابت و ماهیات ممکنه را همان قسم که حدود و لوازمی است همان طور برای عین ثابت انسانی مناسباتی است با تکالیف متوجه باو و چنانچه برحسب استعداد ذاتی و فطرت اصلی طلب وجود عینی از حضرت حق دارد و هستی مناسب حد و استعداد خود را درخواست میکند همچنین خواهش تکالیف مناسب مقام و حدود وجودی خود را نموده و بلسان استعداد خطابات و احکام الهیه مربوط به درجه وجودی و مرتبه هستی خویش را تقاضا می نماید و چون مبداء فیاض از افاضه وجود درینغ نفرموده پس تکالیف مناسب با استعداد و جبلت را نیز مضایقه نماید و بحکم (اجیب دعوة الداع اذا دعان) مطلوب عین ثابت انسانی را که تکالیف متناسب با مقام و مرتبه اوست بدو عطا فرموده و خطابات مکمل او را بیان نموده از اینجا گویند اصل تکلیف و خطاب الله خیر محض و مصلحت مطلق است و از جهت همین خیریت و صلاح محض بودن تکالیف و خطابات الهیه است که در کلیه مراتب واقع و عوالم نفس الامر از مرحله علم الهی تا درجه وجود عینی مادی خارجی افراد و ذراری آدم را تکالیف متناسب آن عوالم مقرر و ثابت گردیده، نهایت در عوالم ماوراء الطبیعه جمیع اوامر مورد اطاعت قرار گرفته و در عالم طبیعت بواسطه تنزلات و اصطکاکات بعنوان معصیت برخورد نموده، عنوان عصیان و طغیان بر او عارض گردیده اینک بی تناسب نیست تا اندازه ای مربوط بمقام در باب توجه تکالیف در عوالم بالا و مراتب فوق مادیات گفتگو نماییم و سنخ اوامر هر موطنی را شرح دهیم و چنانچه در کتاب مجید آسمانی اشاره رفته هر امر و نهی الهی در مقامات عالیه و سافله و درجات رفیعه و دانیه بصورتی مناسب آن عالم متوجه ذراری بنی آدم میشود گفتگو نماییم.