

تردد خداوند در قبض روح مؤمن؛

بررسی حدیث قدسی

asady50@gmail.com

علیرضا اسعدی / استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

پذیرش: ۹۷/۲/۱۵

دریافت: ۹۶/۸/۱۰

چکیده

بر اساس حدیث تردد، خداوند در هیچ امری همچون قبض روح مؤمن تردید روا نمی‌دارد؛ زیرا از یک سو، دیدار مؤمن را دوست دارد که تنها با قبض روح او ممکن است. از سوی دیگر، مؤمن از مرگ کراهت دارد و خداوند نیز به ناخشنودی مؤمن راضی نیست. از این رو، خداوند در قبض روح او تردد می‌شود. دانشمندان اسلامی، در پاسخ به این اشکال که معنای تردد خداوند، با توجه به حکمت و علم و قضای تغییرناپذیر او چیست و چگونه در خداوند راه پیدا می‌کند، احتمالات متعددی را مطرح کرده‌اند که برخی از آنها، مبتنی بر کارکرد مجازی و کنایی تردد و برخی بر اساس کاربرد حقیقی این واژه است. این مقاله با رویکرد تحلیلی می‌کوشد ضمن بررسی این پاسخ‌ها و بیان نکات پیرامونی، به تردید مؤمن از مرگ، کراهت او از آن و نیز کراهت خداوند از ناخشنودی بنده خود، که مسائل قابل تأملی در این روایت‌اند، بپردازد.

کلیدواژه‌ها: حدیث تردد، مرگ، قبض روح، کراهت از مرگ.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

است. کراهت الهی از امری، به چه معنا و در چه مواردی است؟ سرانجام اینکه، در برخی از منابع ادعیه این روایت، در ضمن دعا‌های طول عمر آمده است، ارتباط این روایت با طول عمر در چیست؟ این مقاله به بررسی این مسائل می‌پردازد.

نسبت دادن تردد به خداوند

صورت‌بندی اشکال مورد اشاره چنین است که به اقتضای حکمت بالغه الهی، باید مؤمن قبض روح شود. خداوند در قرآن تصریح کرده است که اجل افراد وقتی فرا می‌رسد، لحظه‌ای تأخیر یا تقدیم در آن راه ندارد (اعراف: ۳۴). چون مؤمن مرگ را ناپسند می‌شمارد و خداوند دوست ندارد که ناپسندی به بنده مؤمن خود برساند، دوران امر بین محذورین می‌شود؛ از یکسو، مؤمن باید قبض روح شود. از سوی دیگر، چون این امر برای او ناخوشایند است، خداوند نیز آن را دوست ندارد. این امر، دارای دو اشکال است: نخست، نسبت دادن تردد به خداوند است؛ زیرا تردد موجب تغییر و تغییر است. این از صفات آفریده‌ها می‌باشد. با این حال، چگونه خداوند به این صفت متصف می‌شود.

دوم اینکه ممکنات بر اساس آموزه‌های دینی، به علم الهی و قضای تغییرناپذیر او تحقق می‌یابند. اگر چنین است، تردد و حیرت در ایجاد و تحقق امور، چگونه توجیه‌پذیر است؛ زیرا تردید انسان، یا به دلیل ناآگاهی از پیامدهای عمل یا عدم اطمینان به سرانجام رسیدن آن است. خداوند، عالم مطلق و آگاه به عواقب امور است و بر اساس قضای حتمی او کارها، انجام می‌گیرد. در نتیجه، تردید به این معنا در مورد خداوند متصور نیست.

به این اشکال، پاسخ‌های گوناگونی داده شده است که در یک تقسیم‌بندی، همه آنها را می‌توان به پاسخ‌های مبتنی بر کاربرد مجازی تردد و پاسخ‌های مبتنی بر کاربرد حقیقی آن تقسیم کرد. در اینجا به اختصار، برخی از این پاسخ‌ها را بررسی می‌کنیم.

۱. تردد به معنای به تردید انداختن: در لغت «ترددت»، به معنای «رددت» است. نظیر «فکرت و تفکرت» و «دبرت و تدبرت». گویا خداوند می‌فرماید: فرشتگان و فرستادگانم را در امری، که به آن حکم کرده بودم، به تردید نینداختم، مثل آنچه در قبض روح بنده مؤمنم، به تردید انداختم. در مورد خواص مؤمنان و اولیای خود،

حدیث قدسی تردد الهی در قبض روح مؤمن، از احادیث چالش‌برانگیزی است که از زوایای گوناگون مورد بررسی متکلمان و فیلسوفان قرار گرفته است. این حدیث، با صرف‌نظر از اختلافات موجود در نقل‌های مختلف آن، بر این مطلب دلالت می‌کند که خداوند در هیچ امری، همچون قبض روح مؤمن تردید نمی‌کند؛ زیرا او دیدار مؤمن را دوست دارد. این امر با قبض روح او فراهم می‌آید. درحالی‌که مؤمن از مرگ کراهت دارد و خداوند نیز به ناخشنودی مؤمن راضی نیست. از این رو، خداوند در قبض روح او تردد می‌شود. در برخی روایات می‌فرماید: خداوند کراهت او را از بین می‌برد و او خداوند را می‌خواند و اجابت می‌شود.

مُحَمَّدٌ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ ابْنِ مُسْكَانٍ عَنْ مَنْصُورِ الصَّقَلِيِّ وَالْمَعْلِيِّ بْنِ خُنَيْسٍ قَالَا سَمِعْنَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) قَالَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ مَا تَرَدَّدْتُ فِي شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ كَتَرَدَّدِي فِي مَوْتِ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ إِنِّي لَأَحِبُّ لِقَاءَهُ وَ يَكْرَهُ الْمَوْتَ فَأَصْرِفُهُ عَنْهُ وَ إِنَّهُ لَيَدْعُونِي فَأَجِيبُهُ وَ إِنَّهُ لَيَسْأَلُنِي فَأَعْطِيهِ وَ لَوْ لَمْ يَكُنْ فِي الدُّنْيَا إِلَّا وَاحِدٌ مِنْ عِبِيدِي مُؤْمِنٌ لَأَسْتَعْنَيْتُ بِهِ عَنْ جَمِيعِ خَلْقِي وَ لَجَعَلْتُ لَهُ مِنْ إِيْمَانِهِ أَنْسَاءً لَأَسْتَوْحِشُ إِلَى أَحَدٍ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۴۶).

این حدیث، علاوه بر این که در منابع متعدد روایی، با اختلافات اندکی آمده است (کوفی اهوازی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۳؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۵۲، ۲۴۶ و ۳۵۴؛ برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۱۵۹-۱۶۰ و ص ۲۹۱؛ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۳۹۹؛ همو، ۱۳۸۵ق، ج ۱، ص ۱۲)، در ضمن ادعیه نیز گزارش شده است (طوسی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۵۸؛ طبرسی، ۱۳۷۰، ص ۲۸۴؛ ابن طاووس، ۱۴۰۶ق، ص ۱۶۸).

توجه به محتوای این حدیث، چندین مسئله را فراروی ما قرار می‌دهد: نخست، معنای «تردید» در مورد خداوند و ویژگی آن در قبض روح مؤمن است. چنان که از سیاق روایت استفاده می‌شود، تردد تنها به قبض روح اختصاص ندارد. بنابراین، باید روشن شود که اولاً، چگونه می‌توان تردد را به خداوند نسبت داد. ثانیاً، قبض روح مؤمن چه ویژگی دارد که تردید در هیچ چیزی مثل تردید در آن نیست. دوم، کراهت مؤمن از مرگ است که در این روایت به آن تصریح شده است. آیا واقعاً مؤمن از مرگ ناخشنود است؟ چرا؟ سوم اینکه خداوند از ناراحتی مؤمنان اظهار کراهت و ناخشنودی کرده

ماهیت، که سابق بر وجود آن ماهیت و از نوع سبق ذاتی است. چنان که در امکان ذاتی چنین است. یا به واسطه وجود امری در ماده شیء، سابق بر آن به حسب زمان. چنان که در امکان استعدادی چنین است.

بنابراین، هر جزء از اجزای امری که ذاتاً تدریجی الوجود و متحدالذات است، مانند حرکت از دیدگاه جمهور و طبیعت جسمانی از دیدگاه ما؛ امکانی برای جزء بعدی آن است. پس آن شیء مجموعه‌ای از امکانات و استعدادهاست؛ زیرا از ضعف وجودی برخوردار است و وجود و عدم در این گونه از هستی با هم درآمیخته است.

در عین حال، فعلیت و تحقق این وجود واجب است؛ چراکه سبب و مقتضی حصول آن محقق است، جز اینکه وجوب آن وجوب امکان و فعلیت آن فعلیت قوه است.

ب. وجود اشیایی که در این عالم تحقق دارند، از مراتب علم تفصیلی واجب تعالی هستند. بنابراین، اشیای عالم از یک جهت علوم الهی‌اند و از یک جهت معلومات او هستند. در نتیجه، هر یک از اشیای عالم از آن جهت که علم است، تردد در علم است و از آن جهت که معلوم است، امکان وجود است.

ج. در نفوس انسانی، به‌ویژه نفس مؤمن این امکانات و ترددات بیشتر است؛ زیرا آنها دارای اکوان و گونه‌های بسیارند. نفوس انسانی در وجود اکوان جمادی، نباتی، حیوانی و نیز اطواری که بعد از اینهاست، تا آن گاه که از دگرگونی‌های وجودی رها شده و پس از قبض روح، به جانب قدس و عالم بقا پر می‌کشند. پس همان گونه که عقل با قوه فکری خود صورت شیء را از ماده‌اش جدا می‌کند و پس از آنکه محسوس و مادی بود، مجرد می‌شود. شأن ملک‌الموت در گرفتن ارواح و نفوس هم همین گونه است.

این تغییرات و تجددات و عوارض و نقایص، به ارتباط آنها با خداوند و اثبات اراده قدیم الهی، که مصون از امکان است و نیز علم قدیم الهی، که منزله از ظن و تردد است و نیز قضای حتمی و تغیرناپذیر الهی قدحی و آسیبی وارد نمی‌سازد؛ زیرا این تغییرات از مراتب تنزلات علم و اراده واقع می‌شود (صدرالمآلهین، ۱۴۱۰ق، ج ۶، ص ۳۹۳-۳۹۴).

فرشتگان را به تردید می‌اندازم؛ به این دلیل که به مرگ مایل شوند و لقای مرا دوست بدارند (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۹، ص ۲۹۸).

۲. مقدر بودن در حدیث: در عبارت حدیث تقدیری وجود دارد و آن اینکه «اگر تردد در من جایز باشد»، در چیزی مثل وفات مؤمن تردید نمی‌کنم (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۹، ص ۲۹۷؛ شهید اول، ۱۴۲۲ق، ص ۲۲۸).

۳. اراده غایبات در اسناد صفات آفریده‌ها به خداوند: تردد و سایر صفات آفریدگان مانند غضب، حیا، مکر و... وقتی به خداوند اسناد داده می‌شود، غایبات آنها اراده می‌شود، نه مبادی آنها. بنابراین، معنای «تردد» در این حدیث، این است که خداوند کراهت از مرگ را از مؤمن می‌زداید. این امر، با احوال بسیاری مانند مریضی، پیری، زمین‌گیری و... محقق می‌شود. این امور جدایی مؤمن را از دنیا آسان می‌سازد. او با قطع وابستگی به دنیا، مشتاق سرای آخرت می‌شود (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۸).

۴. تردد به معنای قبض و بسط: آنچه معنای تردد را توضیح می‌دهد، معنای قبض و بسط است که صفت فعل است، نه ذات. به قابض و باسط بودن خداوند در قرآن و روایات تصریح شده است. از جمله می‌فرماید: «الله یقبض و یبسط»؛ خداوند قبض می‌کند (می‌گیرد) و بسط (گشایش) می‌دهد (عطای کثیر می‌کند). همچنان که در دعای *اَمْرُود* در ماه رجب می‌خوانیم: «یا مانع یا قابض یا باسط». در قرآن کریم «یبسط» در هشت سوره آمده است و در نه موضع در مقابل آن «یقدر» آمده که معنای قبض از معنای «یقدر» فهمیده می‌شود. پس تردد به معنای قبض و بسط راسختر است. بنابراین، معنای حدیث این است که در تمام کارهایی که انجام می‌دهم، گرچه قبض و بسط دارم، اما به اندازه قبض و بسطی که در روح مؤمن دارم، نیست. قبض و بسط در قبض روح مؤمن، جلوه خاصی دارد (احمدی یزدی، ۱۳۶۶، ص ۴۰-۴۱).

۵. تردد به معنای امکان: صدرالمآلهین تردد را به معنای امکان دانسته و دیدگاه خود را در ضمن چند نکته تقریر کرده است:

الف. وجود اشیای طبیعی و کائنات، اعم از طبایع و اعراض وجودی تجددی است. امر تدریجی الوجود و تجددی هر جزئی از اجزای مفروضش، مسبوق به امکان استعدادی است. این امکان، خود جزء سابق بر آن است؛ زیرا امکان، اعم از ذاتی و یا استعدادی، به معنای سلب‌الضرورتین است که مساوق با تساوی دو طرف است، یا به حسب نفس مرتبه

ایمان برخوردار است و شوق جوار رحمت الهی را دارد، ولی مرگ آنچنان او را می‌ترساند که در میانه وصل به رحمت نامتناهی و تحمل سختی مرگ، یا ترک وصل و نچسبیدن طعم مرگ، مردد می‌شود. این تردید به حدی است که به فعل الهی نیز سرایت می‌کند. بنابراین، معنای حدیث مجاز و برای مبالغه است. (آشتیانی و درایتی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۴۳). علامه مجلسی نیز در *مرآة العقول* می‌نویسد:

تردید الهی به این معناست که خداوند از یکسو، بنده مؤمن خود را به مریضی و بیماری مبتلا می‌کند. از سوی دیگر، او را مورد لطف قرار می‌دهد و به او نیکی می‌کند. لطف و نیکی به او برای این است که با نیکی، عطف و کرم خداوند را ببیند و به دیدار او مایل شود و ابتلای به بلایا و مریضی‌ها به این منظور است که از دنیا آزرده شود و جدایی از آن را ناپسند نشمارد (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۹، ص ۲۹۹).

۷. اسناد فعل فرشتگان به خداوند: در این روایت، خداوند تردد ملک‌الموت و همکاران او را، تردد خود شمرده، نظیر مسئله توفی که گرچه ملک‌الموت و برخی دیگر از فرشتگان ارواح را دریافت می‌کنند، اما خداوند آن را فعل خود دانسته است. فرشتگان حکمشان به چیزی بر اساس آگاهی از برخی علل آنهاست. وقتی به سایر اجزای علت آگاه می‌شوند، به گونه دیگری حکم می‌کنند. مثلاً، مرگ زید را به دلیل فلان مرض می‌دانند، ولی از صدقه دادن وی، که منجر به تأخیر مرگ وی می‌شود، آگاه نیستند، از این رو، ابتدا به مردن وی و سپس، به نمردن او حکم می‌کنند. حال وقتی اسباب وقوع امری و اسباب عدم وقوع، متكافی هستند، علم به رجحان یکی از آن دو حاصل نشده است. پس تردید در تحقق و عدم تحقق آن حاصل می‌شود و چون افعال فرشتگان و اراده آنها مستهلک در فعل و اراده الهی است و او را عصیان نمی‌کنند، جایز است که خداوند به تردد و امثال آن نظیر بداء توصیف شود؛ با آنکه قضای حتمی الهی به مرگ تعلق می‌گیرد و اجل حتمی است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۰، ص ۳۸۵-۳۸۶).

۸. اشاره به لوح محو و اثبات: ممکن است این حدیث قدسی، اشاره به محو و اثبات در لوح محو و اثبات باشد؛ زیرا اجل برای مؤمن در زمانی خاص نوشته می‌شود؛ ولی با دعا یا صدقه او، خداوند آن را به تأخیر می‌اندازد. بر این امر، به دلیل تشابه به فعل شخص متردد به صورت استعاری، تردد اطلاق شده است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۰، ص ۳۸۵-۳۸۶). شاید شیخ حرعاملی نیز که حدیث را

به باور برخی، *صدرالمتألهین* به همان اشکالی گرفتار آمده که از آن گریزان است؛ زیرا خود او نیز بر این باور است که امکان ذاتی، در مرتبه ماهیت من حیث هی است، ولی در حاق واقع محقق نیست؛ چون سلب‌الضروره است و سلب طبیعت، با سلب جمیع افراد است، به خلاف تحقق طبیعت، که با تحقق یک فرد هم محقق می‌شود. مثلاً، تحقق حرکت در زید، به فردی از حرکت صادق است، اما اگر حرکت از او در بازار، مسجد و مدرسه و غیر اینها، سلب شود، ولی در خانه حرکت کند، سلب مطلق حرکت از او صادق نیست. پس با توجه به اینکه «کلّ ممکن محفوف بالضرورتین»، به محض سلب‌الضروره از مرتبه ماهیت - من حیث هی - سلب‌الضروره از ممکن صادق نیست. خلاصه آنکه اگر تصریم صورتی و تکون صورتی، تردد است. واضح است که این، نسخ و تبدیل و تجدد است، نه تردد! و اگر تردد، تساوی است به بیانی که گذشت، اشکال آن روشن گردید (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۲۱۰-۲۱۱).

در پاسخ باید گفت: مراد از «امکان» در کلام *صدرالمتألهین*، امکان استعدادی است که امری واقعی است، و کیفیتی در مواد واقعی (وجودات) است و تساوی در جواز وقوع و عدم وقوع مستعدله است، تا به مقام فعلیت برسد. اینجاست که *صدرالمتألهین* تصریح می‌کند که امکان به معنای سلب‌الضرورتین در مجردات در حاق واقع‌شان نیست، بلکه در مرتبه ماهیت‌شان است؛ زیرا امکان استعدادی ندارند.

در مجموع به نظر می‌رسد، بیان *صدرالمتألهین* فی نفسه بعید است. این تبیین که مبتنی بر مبانی فلسفی صدرایی است، بر فرض که به خودی خود، تبیین صحیحی باشد، نمی‌توان به طورت قطعی آن را مراد از حدیث شریف دانست. به‌ویژه اینکه بر اساس برخی نقل‌های روایت، در آن چنین آمده است که بنده مؤمن از مرگ کراهت دارد و خداوند از ناراحتی وی کراهت دارد. این امر، با تبیین *صدرالمتألهین* از تردد همخوانی ندارد (احمدی یزدی، ۱۳۶۶، ص ۳۸).

۶. صفت فعل بودن تردد: به عقیده برخی، تردد صفت ذات نیست، بلکه صفت فعل است. خداوند خالق بندگان و افعال آنهاست. همان‌گونه که فعل بندگان، به تردد متصف می‌شود، مشیت الهی نیز که موجد آنهاست، بالعرض به صفات فعل و مخلوق خود متصف می‌شود. در حدیث مذکور، تردد اولاً، و بالذات صفت فعل مؤمن است. ثانیاً، و بالعرض صفت فعل خداوند است. در نتیجه، حدیث تردد برای بیان شدت احوال سكرات و نزول مرگ است. مؤمن با اینکه از

این است که خداوند می‌فرماید: در میان شرور بالعرض که لازمه خیرات هستند، هیچ شری را نیافتیم که مثل شر ناخوشایندی بنده مؤمن خود از مرگ باشد. درحالی که قبض روح او، از خیراتی است که در حکمت بالغه واجب و ضروری است (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۴۷۰).

صدرالمتألهین به نقد این دیدگاه پرداخته است. وی در *الحکمة المتعالیه*، در این بحث که تحقق همه چیز به علم و اراده و قضای الهی است، این پرسش را مطرح کرده است که اگر همه چیز، به علم و اراده الهی و قضای اوست، تحقق هر جزئی از اجزای نظام و هر ذره‌ای از ذرات هستی، نسبت به اراده و علم قدیم الهی واجب است و حتمی‌الثبوت است. پس معنای تردد که در حدیث معروف تردد به حق تعالی منسوب است، چیست؟ به عقیده او، این مسئله از مشکلات پیچیده برای صاحب‌نظرانی است که به جمع میان قوانین عقلی و احکام شرعی ملتزم‌اند. هیچ‌یک از علما، پاسخ درخور به این شبهه نداده است، جز *میرداماد* که البته از دیدگاه *صدرالمتألهین* آن پاسخ هم ناتمام است. از دیدگاه *صدرالمتألهین*، بیان *میرداماد*، نه تنها اشکال را دفع نمی‌کند که آن را محکم‌تر می‌سازد؛ زیرا اثبات می‌کند که در نفس فعل، بین دو طرف وجود و عدم و جانب ایجاد و ترک به حسب داعی، تعارض وجود دارد. پس، اگر یکی از دو طرف بر دیگری رجحان نیابد، ترجیح بالمرجح لازم می‌آید و اگر یکی از دو طرف رجحان داشته باشد، با توجه به اینکه خداوند به همه چیز و از جمله رجحان آن عالم است، در این صورت صدور آن از علم الهی واجب است. در نتیجه، ترددی وجود نخواهد داشت.

۱۰. استغاره از منزلت و احترام مؤمن: معمولاً ما در بدی به کسی، که او ما را محترم می‌شمارد، مانند دوست، تردید می‌کنیم. در بدی نسبت به کسی که قدر و حرمتی نزد ما ندارد، مانند دشمن، تردید روا نمی‌داریم. براین اساس، می‌توان از احترام به اشخاص، به تردد و از تحقیر آنها، به عدم تردد تعبیر کرد. با این بیان، معنای روایت این است که برای هیچ‌یک از مخلوقات من، حرمت و منزلتی به اندازه حرمت و منزلت مؤمن نیست. بنابراین، سخن از قبیل استغاره تمثیلی است (شهید اول، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۸۱-۱۸۲؛ آشتیانی و درایتی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۴۳).

۱۱. اسناد تشریفی تردد به خداوند: تردید صفت فعل مؤمن است؛ حتی ثانیاً، و بالعرض به فعل الهی سرایت نمی‌کند. اسناد تردید به خداوند، اسناد تشریفی است. بنده آن قدر به خداوند نزدیک

مجاز و کنایه از تأخیر دانسته است، به همین وجه نظر داشته است (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۴۲۸).

صدرالمتألهین در برخی آثار خود، تردد را کنایه از الواح محو و اثبات شمرده است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۴۵۳؛ همو، ۱۴۱۰ق، ج ۶، ص ۳۹۴)؛ آنجاکه به بیان لوح محو و اثبات می‌پردازد. پس از اشاره به این دو و امکان تغییر و تبدل در آنها، یادآور می‌شود که آنچه تغییر و تبدل در آن راه ندارد، ذات و صفات الهی و عالم امر و قضای سابق او و علم ازلی الهی است. او، آن گاه حدیث تردد را شاهد وجود الواحی می‌شمارد که قدر قابل تغییر الهی در آنها ثبت است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۱۸۹).

۹. اراده سبب و بیان مسبب: بر اساس این دیدگاه، تردد مذکور در حدیث، تردد در اسباب است؛ به این معنا که خداوند برای مؤمن اسبابی را آشکار می‌سازد که گمان می‌کند، مرگ او نزدیک است. از این رو، استعداد تام برای آخرت پیدا می‌کند. از سوی دیگر، اسبابی برای او آشکار می‌سازد که موجب بسط آرزوهای وی می‌شود. در نتیجه، به عمارت و آبادانی دنیا بازمی‌گردد. این حالت، صورت تردد دارد. به همین دلیل، بر آن در کاربردی استعاری تردد اطلاق شده است. چون خداوند تردد را در بنده ایجاد می‌کند به خود او نسبت داده شده است.

این دیدگاه با این روایت تأیید می‌شود که چون فرشته مرگ به سراغ ابراهیم آمد تا او را قبض روح کند و ابراهیم مرگ را خوشایند نداشت، خداوند مرگ او را به تأخیر انداخت تا آن گاه که پیرمردی را دید که غذا می‌خورد و لعاب آن به ریشش می‌ریخت. این امر، موجب ناخوشایندی او شده و محبت مرگ را در دل او کاشت (شهید اول، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۸۲-۱۸۳).

میرداماد، در پاسخ به شبهه چگونگی سازگاری حدیث تردد با اراده تخلف‌ناپذیر و قضای حتمی‌الهی، تبیینی مشابه دارد. وی سبب تردد را تعارض داعی و انگیزه مرجح، در دو طرف دانسته است. بنابراین، در روایت، مسبب آمده و سبب اراده شده است. تعارضی که در روایت به آن اشاره شده است، این است که قبض روح مؤمن و مرگ او، نسبت به نظام وجود «خیر» است. ولی نسبت به درد و رنجی که به مؤمن می‌رسد، شر است. پس، بین خیر بالذات و لزوم خیرات کثیر و نیز شر بالعرض، تعارض حاصل می‌شود. این همان تردد است. خیریت، بنده را به انجام فعل و شریعت، به ترک آن فرامی‌خواند. این امر موجب تردد می‌گردد. با این بیان، معنای حدیث

می‌شود که خداوند فعل او را فعل خودش می‌شمارد. نظیر آهنی که داغ و گداخته می‌شود. چنین آهنی «أنا النار» می‌گوید: یعنی آتش می‌شود (آشتیانی و درایتی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۴۴-۱۴۵).

۱۲. استعمال تردد و اراده ضد آن: برخی بر این باورند که تردد در این حدیث، مجاز و از باب استعمال شیء در معنای ضدش است. نظیر آیه شریفه «و مکروا و مکر الله...» (خواجوهی، ۱۴۱۸ق، ص ۱۷۵؛ حلی، ۱۴۰۱ق، ص ۳۲).

نقد و بررسی

دیدگاه‌های مطرح‌شده از دو حال خارج نیست: برخی، مبتنی بر کاربرد حقیقی تردد و برخی دیگر، مبتنی بر کاربرد مجازی تردد است. پاسخ‌های مبتنی بر کاربرد حقیقی تردد، یا تردد را به معنای «ردت» دانسته‌اند و یا جمله‌ای را در تقدیر انگاشته‌اند. نظیر «اگر تردد در من جائز بود». اما هیچ‌یک از این دو وجه، نمی‌تواند صحیح باشد. اگر مراد از «تردد»، به تردید انداختن باشد، به نظر می‌رسد چنین امری در اینجا ممکن نیست؛ زیرا علاوه بر اینکه چنین معنایی باید در لغت آمده باشد، با سیاق روایت نمی‌سازد. ظاهر عبارت این است که تردد صفت خود خداوند است؛ زیرا می‌فرماید: «من دیدار مؤمن را خواهانم، او از مرگ کراهت دارد». این تعابیر با تردد الهی سازگار است، نه با تردد بنده، تا بتوان معنای حدیث را به تردید انداختن معنا کرد. تقدیر گرفتن عبارتی در حدیث شریف نیز علاوه بر اینکه، بر خلاف اصل اولی در سخن گفتن است، در مورد این حدیث با سیاق آن سازگاری ندارد؛ اینکه خداوند بفرماید: «من در هیچ چیزی مثل قبض روح بنده مؤمن خود، تردید نمی‌کنم، اگر تردید در من جایز باشد» ناصواب به نظر می‌رسد و سیاق اخبار از تردید است.

دیدگاه‌های ده‌گانه بعدی، همه در این مشترک‌اند که اسناد تردد را به خداوند مجاز می‌شمارند. چنان که می‌دانیم کاربرد لفظ در معنایی که برای آن وضع شده، «حقیقت» و در معنایی غیر آن، به شرط وجود مناسبت، «مجاز» است (مظفر، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۹). استعمال مجازی، در صورتی صحیح است که میان معنای حقیقی و مجازی، علاقه‌ای وجود داشته باشد. علاوه بر این، قرینه‌ای در میان باشد که از اراده معنای حقیقی بازدارد. اما مهم این است که اصل اولی در اراده معنا از الفاظ، این است که معنای حقیقی از آنها اراده شود و تنها در صورتی که استعمال حقیقی آن از نظر عقلی، عرفی یا شرعی

ممکن نباشد، و یا قرینه حالی یا مقالی برخلاف آن، در کلام باشد، بر مجاز حمل می‌شود. بنابراین، اگر بتوان «تردد» را در معنای حقیقی خود به کار برد و برای حدیث تردد، تبیینی ارائه کرد که مستلزم مجاز نباشد، نوبت به احتمالات پیش گفته نمی‌رسد. اما همان‌گونه که بیان شد، معنای حقیقی در مورد آن ممکن به نظر نمی‌رسد. اما در اینجا بحثی اساسی‌تر وجود دارد که به معناشناسی صفات مربوط است. در این روایت، صفت متردد به خداوند نسبت داده شده است. تعیین تکلیف کاربرد این صفت، متوقف بر این است که اصولاً در باب صفات خبری، چه باید کرد؟ اما صفات خداوند در متون دینی، بر دو گونه است: نخست، صفاتی نظیر علم و قدرت که از طریق عقل اثبات‌پذیرند؛ دوم، صفاتی که در آیات و روایات آمده‌اند، ولی دلیل عقلی بر اثبات آنها وجود ندارد و از منظر عقل اثبات‌ناپذیرند. این گونه صفات را «صفات خبری» می‌نامیم؛ در مقابل گونه نخست، که «صفات عقلی» نامیده می‌شوند.

مسئله صفات خبری و چگونگی فهم آنها، بی‌آنکه حتی اصطلاح صفات خبری رایج باشد، از اولین چالش‌های کلامی بوده است. مفهوم متردد نیز در شمار همین اوصاف قرار می‌گیرد. در زمینه صفات خبری، در مجموع پنج نظریه وجود دارد که به اختصار به آنها می‌پردازیم:

۱. نظریه تجسیم و تشبیه: براساس آن، صفات با همان بار معنایی و به همان کیفیتی که در مورد انسان به کار می‌رود، در مورد خداوند نیز به کار می‌رود (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۰۵).

۲. نظریه توقف: بر اساس آن، برخی از اهل حدیث، فهم معنای صفات خبری را به خداوند واگذار کرده‌اند (همان).

۳. نظریه اثبات بدون تأویل: برخی دیگر از اهل حدیث و سلفیه، به آن باور دارند. چنان که از مالک بن انس روایت شده که وی در پاسخ به سؤالی در مورد آیه شریفه «الرحمن علی العرش استوی» (طه: ۵)، گفته است: «استوا معلوم، چگونگی آن مجهول و سؤال درباره آن بدعت است» (همان، ص ۱۰۵).

۴. نظریه اثبات بدون کیفیت: اشعری، اصل اینکه خداوند واجد صفات خبری است را پذیرفت، ولی حمل آنها را بر خداوند بدون کیفیت می‌داند؛ یعنی قید بالاتشبه و بالاتکیف را در حمل صفات لازم می‌شمارد (اشعری، بی‌تا، ص ۲۱۱، ۲۱۵، ۲۱۷).

۵. آخرین نظریه، اثبات همراه با تأویل است: امامیه و برخی معتزله بر این باور دارند. ایشان معنای ظاهری صفات خبری را

هر چند باید حدیث شریف را تأویل کرد، ولی نمی‌توان هر تأویلی را پذیرفت. مثلاً، از تأویل‌های صورت‌گرفته، اراده غایب در اسناد صفات آفریده‌ها به خداوند، با این اشکال روبه‌روست که در حقیقت، تردید در مؤمن تصویر شده است، نه در خداوند. نتیجه تردید مؤمن، در میانه مشاهده لطف و کرم خداوند از یکسو، و ابتلای به امراض از سوی دیگر، قطع علاقه به دنیا و رضایت به مرگ است. از این رو، روشن نیست که چگونه در این احتمال، اراده غایت در اسناد صفات آفریده‌ها به خداوند دانسته شده است؛ چون غایت، برداشته شدن کراهت است که در مورد مؤمن تصور می‌شود، نه در جانب خداوند که اسناد تردد به خدا به معنای آن باشد.

برای روشن شدن بحث، وقتی به خداوند مثلاً «غضب» نسبت داده می‌شود گفته می‌شود که مراد نتیجه و غایت آن است که همان دور کردن از رحمت باشد. از این رو، هر جا که در انسان غضب مطرح شود، این غایت برای آن قابل تصویر است. در چنین صورتی، اینکه گفته شود غضب در مورد خداوند، به معنای غایت آن در انسان به کار می‌رود، معنای روشنی دارد؛ ولی انتساب تردد در اینجا چنین نیست؛ زیرا چنین نیست که هر جا تردد در مورد انسان به کار رود، غایت آن رفع کراهت باشد تا در مورد خداوند همان غایت را اراده کنیم.

احتمال بعدی این بود که تردد به معنای قبض و بسط باشد، اما این تأویل نیز پذیرفتنی نیست؛ زیرا قبض و بسط در روح بنده مؤمن، چه معنایی دارد؟ ظاهر روایت خلاف این معناست. اینکه خداوند قبض و بسطی دارد، یک امر است و این که تردد منطبق بر قبض و بسط است، امر دیگری است. این تبیین، به خوبی روشن نکرده است که چگونه تردد منطبق بر قبض و بسط است.

اسباب تردید مؤمن در مرگ

یکی از مسائل مهم در مورد مرگ، که از حدیث تردد نیز استفاده می‌شود، این است که مؤمن مرگ را ناخوشایند می‌شمارد و از آن کراهت دارد، به گونه‌ای او گویا نسبت به آن، در حیرت و تردد به سر می‌برد. در پاسخ به اینکه چرا مؤمن مرگ را ناخوش می‌دارد، دلایل متعددی بیان شده است که در زیر به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. قصور یا تقصیر و امید به توبه: یکی از دلایل ناخوشایند بودن مرگ برای برخی، این است که آنان به دلیل قصور یا تقصیرشان، یا هر دو، در محضر ربوبی خود را روسیاه حس می‌کنند. چنان که ممکن

نمی‌پذیرند؛ زیرا مستلزم راه یافتن جسمانیت در خداوند است و به حکم اینکه مشابهات را باید به محکومات برگرداند، با تکیه به عقل، به تأویل این صفات می‌پردازند. چنان که در روایات در توضیح استوای بر عرش، وجود عرش تصدیق شده است؛ بی‌آنکه آن را موجودی جسمانی و محدود بدانند؛ زیرا در این صورت، عرش، حامل خداوند و خداوند به آن نیازمند خواهد بود. از سوی دیگر، عرش خداوند همه آسمان‌ها و زمین را فرا گرفته است: «وسع کرسیه السموات و الارض» (بقره: ۲۵۵). بر اساس روایات، عرش یا کرسی به معنای مذکور، کنایه از علم، قدرت و تدبیر فراگیر خداوند و یا مرتبه‌ای از وجود ماسوی الله است که حاکم بر جهان است و خداوند به وسیله آن، جهان را تدبیر می‌کند (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۲۴۸، ۳۱۵ و ۳۱۷؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ۱۲۹-۱۳۱).

از این پنج نظریه، تنها نظریه پنجم را می‌توان پذیرفت؛ زیرا نظریه تشبیه و تجسیم و نیز نظریه اثبات، بدون تأویل با مبنای تنزیه خداوند ناسازگار است. اساس این دو نظریه نیز انکار مجاز و بلکه استحاله آن در قرآن است که پذیرفته نیست. بطلان آن در آثار دانشمندان بزرگی همچون سید رضی به اثبات رسیده است. نظریه توقف نیز با آیاتی از قرآن، که قرآن را تبیان هر چیزی می‌داند (نحل: ۸۹) و نیز آیاتی که به تدبیر در قرآن دستور می‌دهد (نساء: ۸۲)، ناسازگار است.

نظریه چهارم؛ یعنی اثبات بدون کیفیت نیز پذیرفتنی نیست؛ زیرا اثبات صفتی، بدون کیفیت برای خداوند، معنای روشنی ندارد؛ زیرا باورهای اسلامی، مطابق با فطرت و عقل سلیم‌اند و بیان مبهم و معماگونه باورها، با موضع اسلام و قرآن همخوانی ندارد. وقتی گفته می‌شود: صفات خبری با معنای حقیقی خود در مورد خداوند به کار می‌روند، ولی بدون کیفیت، سخنی به غایت ناصواب است؛ زیرا این الفاظ برای همین معنای وضع شده‌اند و قوام معنای، به همان کیفیت است. از این رو، حذف کیفیت، به معنای حذف حقیقت آن است. به طور خلاصه، این سخن که خداوند حقیقتاً دارای دست است، منتها نه مانند دست ما، تناقض صدر و ذیل دارد؛ زیرا دست حقیقی عبارت از عضوی است که دارای آن کیفیت معلوم است و حذف کیفیت، به معنای حذف حقیقت آن است (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۱۹-۳۲۰).

بنابراین، تنها آخرین نظریه پذیرفتنی است که اثبات با تأویل باشد. اما باید توجه داشت که تأویل بر اساس قرائن و شواهد صورت می‌گیرد؛ چنین نیست که بتوان هر تأویلی را پذیرفت. از این رو،

مؤمن، به دلیل کراهت او آمده است که خداوند می‌فرماید: من دو شاخه گل خوشبو از بهشت برای او می‌فرستم، اسم یکی از آن دو مُسَخِیْه و دیگری منسیه است. مسخیه در او نسبت به مالش سخاوت ایجاد می‌کند و منسیه در او نسبت به امر دنیا فراموشی ایجاد می‌کند (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۴۱۴).

مسخیه از ماده «سَخَاء» و به معنای به سخاوت درآورنده است. چون مؤمن آن را در دست می‌گیرد، بوی عطر او چنان مشام جان او را معطر و مست می‌کند که از تمام اموال خود می‌گذرد و دیگر ابداً علاقه‌ای در وجود او نسبت به مال نخواهد بود. دیگری مُسِیْه، یعنی به فراموشی درآورنده است؛ چون او را به دست مؤمن می‌دهد، بوی عطر او نیز او را از هرچه غیرخداست از امور دنیوی مانند زن و فرزند و اقوام و یاران و... به فراموشی می‌اندازد (حسینی تهرانی، ۱۴۳۳ق، ج ۲، ص ۲۹-۳۱).

در احادیث به این امر اشاره شده است که از برخی، هنگام قبض روح اذن گرفته می‌شود. نظیر آنچه در روایات در مورد حضرت موسی آمده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۳، ص ۳۶۶، ح ۹). البته این امر، اختصاصی به حضرت موسی یا حتی پیامبران ندارد، بلکه اولیا و مؤمنان نیز چنین‌اند. در احادیث آمده است: اضطراب مؤمنان در لحظه مرگ، با دیدن نفوس مقدس پیامبر اکرم ﷺ و اهل بیت ﷺ برطرف شده و با رضایت، جان به جان آفرین تسلیم می‌کنند (رک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶ ص ۱۹۶ و ۱۶۳).

معنای کراهت خداوند

بر اساس برخی نقل‌های این روایت، ناخشنودی بنده مؤمن برای خداوند ناخوشایند است و او از این امر کراهت دارد. در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که آیا کراهت در مورد خداوند به کار می‌رود و اگر آری، به چه معنا؟

به نظر می‌رسد اصل کاربرد این واژه در مورد خداوند، اشکالی نداشته باشد؛ زیرا در قرآن کریم کراهت به خداوند استناد داده شده است: «کره الله انبعاثهم...» (توبه: ۴۶). در میان مسلمانان، هر چند اتفاق نظر وجود دارد که مرید و کاره است، ولی در معنای آن اختلاف وجود دارد. برخی، اراده و کراهت را در انسان و خداوند زائد بر علم و برخی، تنها در انسان زائد بر علم می‌دانند. از دیدگاه متکلمان شیعه، نظریه دوم صحیح است. دلیل اینکه اراده و کراهت در خداوند، زائد

است عده‌ای چون امید به توبه دارند، از قبض روح خود خشنود نیستند، ولی از سوی دیگر، از این می‌ترسند که با طولانی شدن عمرشان، نافرمانی و عصیان ایشان بیشتر شود. از این‌رو، به مرگ خویش راضی‌اند. این دو حالت، موجب پیدایش تردید می‌شود.

۲. امید به دستیابی به درجات عالی‌تر: برخی از یک‌سو، وصول به قرب جوار حق و رهایی از غیرخدا را ملاحظه می‌کنند، و از این جهت، به مرگ خویش راضی‌اند. از سوی دیگر، امید دارند هدایت و دستگیری دیگران، موجب نیل آنها به درجات عالی‌تری شود. از این‌رو، راضی به مرگ خود نیستند؛ بنابراین، مترددند.

۳. انتظار اشاره محبوب: برخی دیگر، به دلیل جذبۀ مقام قرب الهی، به مرگ خویش راضی‌اند. اما پیش از اشاره محبوب، سکوتی دارند و مانند شخص مترددند. چون اشاره محبوب، که جزء اخیر علت تامه است، حاصل شد، مرجح وصل خواهد شد. مثل آنکه در حدیث آمده است: عزرائیل به خدمت ابراهیم ﷺ رسید. آن حضرت از او سؤال فرمود که به زیارت ما آمده‌ای یا به دعوت و قبض روح آمده‌ای؟ او عرض کرد: به دعوت آمده‌ام، آن حضرت فرمود: «هل رأیت خلیلاً یمیت خلیله؟»؛ یعنی آیا دوستی را دیده‌ای که دوست خود را بمیراند؟ عزرائیل رفت و با این پیام بازگشت: «هل رأیت حبیباً لقاء حبیبه؟»؛ یعنی آیا دوستی را دیده‌ای که دیدار دوستش را ناخوش دارد؟ چون حضرت ابراهیم این بشارت را شنید، جان شیرین خود را تسلیم کرد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۲، ص ۷۹).

۴. عدم اطمینان به نجات: گروه دیگری نیز که چون مطمئن نیستند اهل نجات باشند، در حالت خوف و تردد به سر می‌برند. در حالی که اگر قطع به نجات می‌داشتند، همچون مولای خود امیرمؤمنان علی ﷺ که فرمودند: «والله لابن ابي طالب انس بالموت من الطفل بئدی أمه» (نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ج ۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۸، ص ۲۳۴)، ایشان هم همین را می‌گفتند (آشتیانی و درایتی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۴۳-۱۴۹).

اسباب رفع تردید

با توجه به آنچه گفته شد، روشن می‌شود که بنده مؤمن به دلایل ذکر شده، مرگ را ناخوشایند می‌شمارد و در پذیرش مرگ تردید رومی‌دارد و مضطرب است. بر اساس روایات، خداوند در چنین حالتی مؤمن را قبض روح نمی‌کند و تا رضایت بنده حاصل نشود نمی‌میرد، چنان که در حدیثی پس از بیان تردد خداوند در قبض روح بنده

ربط و نسبت روایت تردد با طول عمر

با توجه به اینکه این حدیث، در دعاهای مربوط به طول عمر آمده است، این سؤال مطرح می‌شود که حدیث تردد، چه رابطه‌ای با طولانی شدن عمر دارد؟ برخی در پاسخ به این پرسش، بر این باورند که مؤمن با خواندن این دعا، هدفش تحصیل کمالات بیشتر است. از این رو، خدا فرصت می‌دهد که برای این مقصود تلاش کند و طول عمر با این توفیق همراه است. دنباله روایت نیز که می‌فرماید: چشم و گوش او می‌شوم، با همین معنا متناسب است (احمدی یزدی، ۱۳۶۶، ص ۴۲). اما این بیان، دلیل ارتباط را روشن نمی‌سازد. شاید در بیان ارتباط بتوان گفت: وقتی انسان برای طول عمر خود دعا می‌کند، تصریح می‌کند که به قبض روح راضی نیست. آن‌گاه در دعا، به این نکته مذکور در حدیث قدسی اشاره می‌کند که خدا خود فرموده است: من امری را که بنده مؤمن دوست ندارد، خوش ندارم. دعاکننده به همین سخن خداوند احتجاج می‌کند و در دعا برای طول عمر خود، ناخشنودی‌اش را از قبض روح خود بیان می‌کند. بنابراین، اقتضای این امر آن است که خداوند مرگ بنده مؤمن خود را به تأخیر اندازد و دعای او را اجابت کند.

نتیجه‌گیری

حدیث قدسی تردد در قبض روح مؤمن، در آثار متعدد روایی نقل شده است. از این رو، دانشمندان اسلامی به جای بحث از سند روایت، بیشتر کوشیده‌اند به فهمی صحیح از محتوای روایت دست یابند. مسئله نسبت دادن تردد به خداوند و اطلاق صفت تردد بر او، که از چالش برانگیزترین زوایای قابل تأمل در این حدیث شریف است، تنها با مبنای تأویل در باب صفات خبری قابل حل است؛ به این معنا که باید از ظواهر کلمات و عبارات عبور کرد؛ زیرا التزام به معنای ظاهری آنها، مستلزم راه یافتن جسمانیت در خداوند است. دانشمندان بزرگ اسلامی نیز با لحاظ شرایط تأویل به گونه‌های مختلفی آن را تأویل کرده‌اند که البته پذیرش بسیاری از آنها محذور خاصی ندارد.

نکته دیگری که در این حدیث مورد تأمل واقع شده، نسبت دادن صفت کراهت دارنده به خداوند است که در قرآن نیز به کار رفته است. به یقین، این صفت را نیز همچون صفت متردد، به معنایی که در مورد انسان به کار می‌رود، در مورد خداوند نمی‌توان پذیرفت. از این رو، بسیاری از متکلمان اسلامی، اراده و کراهت را به

بر علم نیست، با تحلیل معنای این دو روشن می‌شود. وقتی انسان به مصلحتی، در برخی افعال علم یا ظن پیدا می‌کند، یا توهم مصلحتی در آن می‌کند، گاهی در درون خود شوقی را می‌یابد که او را به تحصیل آنچه به گمان یا عقیده وی سازگار با اوست وامی‌دارد. همچنین، اگر علم یا ظن پیدا کند که در فعلی مفسده‌ای وجود دارد، در درون خود انصراف و عدم تمایلی به آن فعل؛ به دلیل منافاتی که در آن با نفس خود می‌یابد، پیدا می‌کند. علم یا ظن به مصلحت، «داعی» و «مفسده صارف» نامیده می‌شود و آن شوق و میل حاصل از آن اراده و آن انصراف و نفرت از فعل، «کراهت» نامیده می‌شود.

اما در مورد باری تعالی چون ظن، گمان و وهم در حق وی ممتنع است، پس داعی و صارف در او، تنها از سنخ علم است و چون شوق و نفرت، تابع قوای حیوانی هستند، اراده و کراهت به معنای مذکور در حق او صدق نمی‌کند. در نتیجه، معنای مرید بودن خداوند، علم او به مصلحت داشتن فعل است که او را به انجام عمل برمی‌انگیزاند. معنای کاره بودن علم خداوند، به مفسده داشتن فعل است که او را از انجام عمل بازمی‌دارد. این دو علم، از مطلق علم اخص هستند (بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص ۸۸-۸۹).

نکته دیگری که باید به آن توجه داشت، این است که اراده به تکوینی و تشریحی تقسیم می‌شود. بنابراین، کراهت را که در مقابل آن به کار می‌رود می‌توان به همین دو قسم تقسیم نمود: بر این اساس، کراهت تکوینی آن است که به فعل خود خداوند تعلق می‌گیرد؛ یعنی انجام عملی از سوی خداوند با حکمت الهی ناسازگار است. از این رو، خداوند انجام دادن آن را دوست ندارد و بالطبع انجام هم نمی‌دهد اما کراهت تشریحی، آن است که متعلق آن فعل بندگان است؛ یعنی دوست ندارد که بنده، فلان عمل خاص را انجام دهد.

با این بیان در حدیث تردد که خداوند می‌فرماید: من از ناخشنودی بنده مؤمن خود کراهت دارم، اگر کراهت تکوینی مراد باشد؛ معنا این است که خداوند علم به مفسده موجود در ناخشنودی بنده مؤمن خود دارد. همین علم به مفسده نیز مانع تحقق آن است. چون مرگ، سنت حتمی و قطعی الهی است، در نتیجه برای پرهیز از ناخوشایندسازی مؤمن به ترتیبی عمل می‌شود که رضایت بنده نسبت به مرگ حاصل شود. اگر مراد از کراهت، کراهت تشریحی باشد؛ معنا این است که من دوست ندارم، کسی بنده مؤمن مرا ناراحت سازد. آن‌گاه خداوند خود به طریق اولی، بنده‌اش را ناراحت نخواهد ساخت. از این رو، موجبات رضایت او را به قبض روح فراهم می‌سازد.

علم برگردانده‌اند. براین اساس، مرید بودن خداوند، به معنای علم داشتن او به مصلحت موجود در فعل و کاره بودن خداوند به معنای علم داشتن او به مفسده موجود در فعل است.

_____، ۱۳۸۵، *علل الشرايع*، قم، داوری.
طبرسی، حسن بن فضل، ۱۳۷۰، *مکارم الاخلاق*، چ چهارم، قم، شریف الرضی.
طریحی، فخرالدین، ۱۳۷۵، *مجمع البحرین*، تصحیح سیداحمد حسینی، چ سوم، تهران، مرتضوی.

_____، ۱۴۱۱ق، *مصباح المتجهد و سلاح المتعبد*، تهران، المكتبة الاسلاميه للنشر و التوزيع.
_____، ۱۴۱۴ق، *الامالی*، تحقیق بخش تحقیقات اسلامی مؤسسه بعثت، قم، دارالثقافه.

_____، ۱۴۰۷ق، *الكافی*، چ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

_____، ۱۴۰۴ق، *المؤمن*، قم، مؤسسه الامام المهدي (ع)
مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

_____، ۱۴۰۴ق، *مرآة العقول*، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، چ دوم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

_____، ۱۴۲۲ق، *اربع مسائل کلامیه*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
مظفر، محمدرضا، بی تا، *اصول الفقه*، قم، اسماعیلیان.
مکی عاملی، محمدبن علی (شهید اول)، بی تا، *القواعد والفوائد*، تصحیح

_____، ۱۴۲۲ق، *سیدعبدالهادی حکیم*، قم، کتابفروشی مفید.

_____، ۱۳۶۷، *القیسات*، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.

منابع.....

_____، ۱۳۷۹، ترجمه محمد دشتی، قم، امیرالمؤمنین (ع).
ابن طاووس، علی بن موسی، ۱۴۰۶ق، *فلاح السائل ونجاح المسائل*، قم، بوستان کتاب.

ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۶ق، *قواعد المرام فی علم الکلام*، تحقیق سیداحمد حسینی، چ دوم، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

احمدی یزدی، محمدحسن، ۱۳۶۶، «مفهوم تردد در حدیث قدسی» *کیهان اندیشه*، ش ۱۱، ص ۳۷-۴۳.

اشعری، ابوالحسن، بی تا، *مقالات الاسلامیین*، بی جا، بی نا.
آشتیانی، مهدی و محمدحسین درایتی، ۱۳۸۷، *مجموعه رسائل در شرح احادیثی از کافی*، قم، دارالحدیث.

برقی، ابوجعفر، ۱۳۷۱ق، *المحاسن*، چ دوم، قم، دارالکتب الاسلامیه.

حرعاملی، محمدبن حسن، ۱۴۰۹ق، *وسایل الشیعه*، قم، مؤسسه آل البيت.
حسینی تهرانی، محمدحسین، ۱۴۲۳ق، *معادئسناسی*، چ هشتم، مشهد، نور

ملکوت قرآن.
حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۰۱ق، *اجوبه المسائل المهنائیه*، قم چاپخانه خیام.

خواجهوی، محمداسماعیل، ۱۴۱۸ق، *جامع الشتات*، تحقیق مهدی رجایی، قم، بی نا.

سبحانی، جعفر، ۱۴۱۲ق، *الالهیات*، چ سوم، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.

سبزواری، ملاحادی، ۱۳۸۳، *اسرارالحکم*، قم، مطبوعات دینی.
شهرستانی، عبدالکریم، ۱۳۶۴، *الملل والنحل*، تحقیق محمد بدران، چ سوم، قم، شریف الرضی.

صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیه*، چ دوم، مرکز نشر دانشگاهی.

_____، ۱۳۶۶، *شرح اصول الکافی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

_____، ۱۴۱۰ق، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، چ چهارم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

صدوق، محمدبن علی، ۱۳۹۸ق، *التوحید*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.