

از میرزای قمی (فده)

بکوشش: رضا استادی



رساله‌ای است در شرح روایت سوم «باب المشیة والارادة»
کتاب توحید اصول کافی در موضوع اراده تکوینی و تشریحی
حق تعالی از مرحوم میرزای قمی صاحب کتاب «قوانین الاصول»
متوفای ۱۲۳۱.

نسخه خطی این رساله ضمن یکی از نسخ اصل
«جامع الشتات» در اختیار یکی از نوادگان آن مرحوم در تهران بوده
و عکس آن در اختیار یکی از دوستان دانشمند ما می‌باشد.
و همین عکس اساس این چاپ قرار گرفته است.^۱

قم - رضا استادی

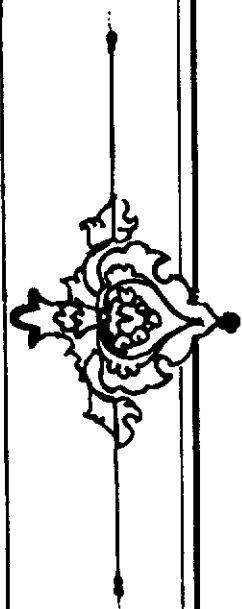
الحمد لله الذي جعل الكتاب والسنة منهاجاً لدينه وفيهما محكمات
ومتشابهات وابتلى عباده بالافكار المتساقطة والآراء المتضادة فيكون
هلاكهم وحياتهم بالبراهين والبيانات والصلاة والسلام على الراسخين
في العلم محمد واهل بيته الذين خصهم بمعرفة تأويل المتشابهات من
كتابه لازاحة الشكوك والشبهات وعلى اصحابهم والعلماء التابعين لهم
المقتبسين عنهم انوار التأويل في اخبارهم المتشابهة ما دامت الارض

(۱) نشر این قبیل رساله‌ها فقط به منظور حفظ آثار علمی گذشتگان و نیز روشن

شدن سیر تاریخی برخی از مسائل علمی است. بنابراین چاپ این رساله به این معنی

نیست که هیئت تحریریه مجله ویا مصحح آن، مطالب رساله را ضد در صد صحیح و

غیر قابل خدشه بدانند.



والمسماوات.

اما بعد: پس این چند کلمه حسب الخواهش بعضی اصحاب که به مرتبه شرافت و فطانت آراسته و به زینت دقت نظر و ذکاء فطرت پیراسته بود در حل عبارت حدیثی که نقل نمود، نوشته شد و آن عبارت این است که: «امر ابلیس ان یسجد لآدم وما شاء ان یسجد، وان شاء کیف لم یسجد».

بدان که حدیث به این عبارت در نظرم نیست الحال که در جایی دیده باشم و آنچه ثقة الاسلام محمد بن یعقوب کلینی (ره) در اصول کافی روایت کرده این است:

«علی بن ابراهیم عن ابيه عن علی بن معبد عن واصل بن سلیمان عن عبد الله بن سنان عن ابی عبد الله علیه السلام قال: سمعته يقول: امر الله ولم یشاء، و شاء ولم یأمر، امر ابلیس ان یسجد لآدم و شاء ان لا یسجد ولو شاء لسجد، ونهی آدم عن اكل الشجرة و شاء ان يأكل منها ولو لم یشاء لم يأكل»^۱.

و تحقیق مقام موقوف است به تمهید چند مقدمه:

مقدمه اول، در بیان معنی اراده و کراهت و مشیت و اختیار است. بدان که جمعی از معتزله تعریف کرده اند «اراده» را به میل کردن به جانب فعل که آن میل ناشی باشد از علم به نفع آن شئی از برای خود آن شخص یا غیر او، و «کراهت» را به انقباض نفس از آن شئی به سبب علم به ضرر آن. و بسیاری از معتزله تعریف کرده اند به اینکه اراده همان اعتقاد نفع است از برای مرید یا از برای غیر، خواه به عنوان یقین یا به عنوان جزم، و اعتراض کرده اند بر این [به] اینکه این داعی بر فعل است یا ترک، و

(۱) اصول کافی، ج ۱ ص ۱۵۱ چاپ آخوندی.

داعی غیر اراده است. و جواب گفته اند که کلام در قادر تام القدرة است و شکی نیست که قادر تام القدرة - که مانعی از برای او نیست در فعل - همین اعتقاد نفع مخصص اختیار فعل یا ترک است از برای او، و آن که میل هم چیز علی حده است آن از برای کسی است که قدرت تامه نداشته باشد مثل شوق به محبوب از برای کسی که به او نمی تواند رسید. ^۱ و اظهار این است که میل مندرج است در ماهیت اراده، و شاید باعث بر اخراج آن در کلام معتزله و محقق طوسی (ره) و غیر هم ^۲ ملاحظه اراده جناب اقدس الهی باشد که در او میل متصور نیست، و این باعث این نمی شود که اراده را از حقیقت خود بیرون کنیم و چون ضرور نیست که صفات الهی مثل صفات مخلوقین باشد این هم از قبیل سایر صفات باشد مانند «علم» که حقیقت آن مثل علم ما نیست و لکن اهل وضع لغات غالباً ملاحظه معانی متفاهمه اهل عرف را کرده اند و از اینجاست که فخرالمحققین در «ایضاح» گفته است که: «النية حقيقة في الارادة المقارنة ومجاز في القصد اعني الارادة مطلقا» ^۳ که از کلام او بر می آید که اراده لازم نیست که مقارن فعل باشد. و شهید (ره) در «حاشیه قواعد» گفته است: «الافضل مقارنة النية لطلوع الفجر بحيث يطابق آخرها اوله، واذا عدت فهي عزم لانية» ^۴.

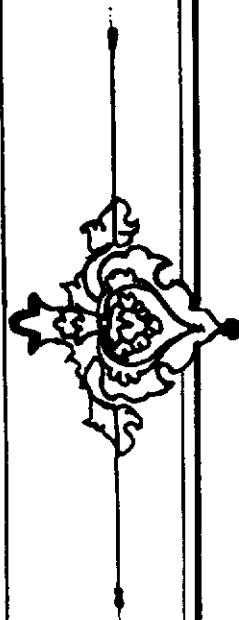
و اما اشاعره، پس ایشان چون ترجیح بلا مرجع را جایز می دانند در اختیار احد طرفین نه علم به نفع را ضرور می دانند و نه میل به آن را، و متمسک شده اند به قدحین عطشان و رغیفین جوعان و طریقین هارب،

(۱) شرح تجرید قوشچی ص ۳۶۸ در بحث اراده و کراهت.

(۲) شرح تجرید قوشچی همان صفحه.

(۳) ایضاح الفوائد فخرالمحققین ج ۱ ص ۱۰۱ در بحث نیت صلاة.

(۴) به حاشیه شهید اول بر قواعد علامه بحث نیت صوم مراجعه شود.



واین خلاف تحقیق است! و آن که ایشان ادعا کرده‌اند که در آنها مرجحی نیست مجرد فرض است و از فرض شیئی وقوع آن لازم نمی‌آید و بنابراین، اراده در نزد ایشان مجهول الحقیقه است.

پس می‌گوییم که در اراده چند چیز معتبرست: اول حصول علم به شیئی، بعد از آن اعتقاد نفع آن، بعد از آن تفکر و تروی در اختیار و عدم اختیار، بعد از آن همت کردن بر آن، بعد از آن شوق هم رساندن به آن، بعد از آن تأکد شوق به حدی که به سرحد عزم برسد، و بعد از اینها نیت است که قصد مقارن فعل است، و بعد از آن فعل به عمل می‌آید. و در کراهت هم ضد این امور است.

و اما مشیت، پس در لغت به معنی اراده است چنانکه در «صحاح» تصریح کرده که: «المشیة هو الارادة»^۲ و لکن از اخبار فرقی ظاهر می‌شود چنانکه روایت شده است از حضرت امام رضا (علیه السلام) روایتی^۳ که مستفاد می‌شود از آن، و آن این است که «مشیت» قصد فعل یا ترک است به حیثیتی که نسبتش مساوی باشد و «اراده» تعلق گرفتن قصد است به فعل یا ترک به خصوص.

و اما اختیار، پس آن ترجیح دادن فعل یا ترک است بر آن دیگر، پس اختیار متوسط باشد میان مشیت و اراده، زیرا که اول قصد به فعل یا ترک می‌شود، بعد از آن ترجیح احدهما و بعد از آن عزم بر آن. و چون اراده به این معنی که مذکور شد حقیقت آن از برای جناب اقدس الهی محال است

(۱) شرح تجرید قوشچی ص ۳۶۹.

(۲) صحاح اللغة جوهری.

(۳) شاید منظور روایتی باشد که مرحوم علامه مجلسی در مرآت العقول ۱/۱۰۴ از محاسن برقی

از حضرت رضا (ع) نقل کرده است: قلت ما معنی شاء، قال ابتداء الفعل، قلت فما معنی اراد: قال الثبوت علیه.

پس باید مراد معنی مجازی باشد، پس از اینجاست که متکلمین امامیه گفته اند که: ارادة الهی همان علم به اصلح است و بعد از آن دیگر چیزی نیست به غیر احداث و ایجاد،^۱ پس ذات مقدس او به صفاته الکمالیة الذاتیة کافی است در حصول حوادث بدون حدوث امری در ذات او، پس ایجاد در آن وقت که مصلحت است قائم مقام آن عوارضی است که مقارن حصول آن حاصل می شود در انسان. و از این جاست که محدثین امامیه گفته اند که: اراده از صفات فعل الهی است.^۲

والحاصل، حق تعالی به عین ذات خود وجود هر خیر و نفع را می خواهد و وجود هیچ شر را نمی خواهد و به سبب تفاوت خیر و شر نسبت به احوال و اوقات و خواستن چیزی در وقتی دون وقتی، تغییر در ذات او لازم نمی آید. مثلاً خلقت زید امروز خیر است و صلاح است و پیش از این خیر نبود و خدای تعالی در ازل می خواست که امروز موجود شود.

پس از جهت اینکه افهام قاصره توهم نکنند که به سبب تغییر حال زید در بودن و نبودن، تغییر خواستن و نخواستن الهی لازم می آید و همچنین توهم نکنند که با خیر در وجود آن شاید از راه عجز و انتظار یاوری وعدم قدرت بر آن بوده و به سبب قصور فهم نتوانند درک حقیقت اراده و کراهت کنند، شاید از این جهت در اخبار ائمه اطهار (علیهم السلام) وارد شده است که اراده، صفت فعل است و عین احداث و ایجاد است^۳ و گو یا این تأویلی است که به قدر فهم سائلان فرموده اند چنانکه بعضی محققین اشاره به آن کرده.

(۱) به شرح تجرید علامه ص ۱۵۹ چاپ اصفهان رجوع شود.

(۲) به توضیح المراد طهرانی ص ۴۵۸ مراجعه شود.

(۳) مانند این روایت: قال الرضا (علیه السلام): المشیة والارادة من صفات الافعال... توحید

صدوق ص ۳۳۸. و نیز به کفایة الموحدین سبزواری فصل سوم از باب اول مراجعه کنید.

وبالجمله چون حقیقت اراده که موضوع له واقعی لفظ است نظر به متفاهم عرف عام خالی از ملاحظه میل و شوق نیست و این هر دو در ایزد تعالی محال است. و آنچه جزماً ثابت است از برای آن جناب، علم به نفع است و صادر کردن فعل در تکوینات خود یا صادر فرمودن آن در تکلیفات عباد - که این هر دو در اراده عباد نیز موجود است بعلاوه میل - پس اطلاق «اراده» که بر جناب اقدس الهی می شود باید معنی مجازی باشد که غیر آن معنی عرفی باشد. پس یا مراد از آن لفظ همان علم به نفع است چنانکه متکلمین گفته اند و یا فعلی است که در عقب آن درمی آید چنانکه از اخبار ظاهر می شود.^۱ و چون فهمیدن علم به نفعی که منفک نشود از ترتب اثر بر آن - با وجود قدیم بودن آن و حادث بودن این - کمال صعوبت دارد، ائمه (علیهم السلام) آن را حمل کرده اند بر اراده فعل که اثر آن علم به نفع است که فهم آن آسان باشد.

پس بنابراین می تواند بود که از اراده هر دو معنی خواسته شود، که مجموع علم به نفع و ترتب اثر باشد و در آن هم غائله نیست. و این که از آن اخبار فهمیده می شود که اراده حادث است و چیز دیگر نیست جز فعل، نه از راه این است که علم به نفع در میان نیست بلکه از راه این است که علم به نفع، فردی است از افراد علم، و چیز علیحده نیست که از برای جناب اقدس الهی اثبات شود. و ظاهر این است که مآل کلام و نزاع در معنی اراده، بنابراین که مذکور شد به نزاع در اصطلاح است و پرثمره ندارد و باکی نیست که ما در اینجا بعضی از اخبار که وارد شده است در این که اراده حادث است و صفت فعل است ذکر کنیم.

از جمله حدیثی است که کلینی به سند صحیح از عاصم بن حمید روایت کرده از حضرت صادق (علیه السلام) قال قلت: لم یزل الله
(۱) عن الصادق علیه السلام: فالارادة للفعل لحداته...، کفایة الموحدين.

میرید؟ قال: ان المرید لایکون الا المراد معه، لم یزل عالماً قادراً ثم اراد». ۱ ظاهر ترجمه حدیث این است که: «گفت عاصم که گفتیم، آیا همیشه خدا مرید بوده است و اراده او قدیم است؟ آن حضرت فرمود که: اراده کننده نمی باشد به حالی مگر حالی که اراده کرده شده با او باشد، بلکه خدا همیشه دانا و توانا بود و بعد از آن اراده کرد». و حاصل آن این است که علم و قدرت همیشه بسته است به ذات مقدس او بلکه عین او است و بعد از علم و قدرت، اراده کرده است، به جهت آن که اراده عبارت است از مجموع فکرت و همت انگیزتن و شوق به هم رساندن و زیاد شدن شوق به سرحدی که عزم کند و باعث شود بر کردن بعد از حصول علم به نفع آن شیشی... ۲.

مقدمه دوم:

این که اصولیین اختلاف کرده اند بعد از آن که تعریف امر را کرده اند به این که آن طلب است به قول از عالی بر سبیل استعلا یا مطلقاً، در این که آیا این طلب، عین اراده است یا غیر آن است. ۳ معتزله واصحاب ما گفته اند که عین اراده است به جهت آن که ما نفهمیم معنی از آن به غیر اراده، جایز نیست در حکمت این که لفظ ظاهر مشهوری موضوع باشد از برای معنایی که کسی آنرا نداند و نفهمد، یا اگر بفهمد معنی بسیار خفی باشد. و اشاعره گفته اند که طلب غیر اراده است و استدلال کرده اند به چند وجه:

اول این که حق تعالی امر کرده است کافر را به طاعت و از او نخواست

(۱) اصول کافی ج ۱ ص ۱۰۹ چاپ آخوندی.

(۲) ظاهراً عبارت در این نسخه ناقص مانده است.

(۳) به رساله طلب و اراده امام خمینی دام ظلّه که اخیراً چاپ شده است رجوع شود.

است به جهت آن که اگر خواسته باشد، لازم می آید تکلیف به محال، به علت این که حق تعالی عالم است به این که کافر فرمان نخواهد برد. بنابراین اگر کافر فرمان برد لازم می آید که علم خدا جهل شود پس ممکن نیست فرمان برداری کافر، لهذا تکلیف به آن جایز نیست. و این سخن مردود است به اینکه علم تابع معلوم است و علت آن نیست و چون او فاعل مختار است پس هرگاه به سوء اختیار خود احد طرفین را که مخالفت است اختیار کند، این منشأ این نمی شود که فعل از مقدور بودن خارج شود تا مورد تکلیف نتواند شد.

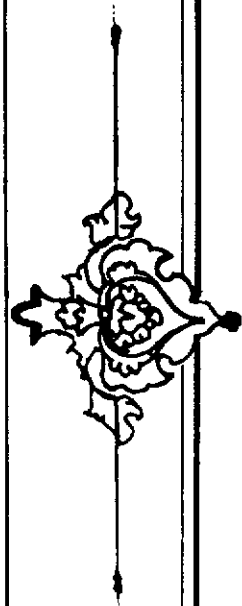
ولکن در اینجا اشکال دیگر هست و آن این است که هر چند مقدور باشد و از طلب آن تکلیف به محال لازم نیاید، و لکن طلب حکیم با وجود علم به عدم حصول، لغو و قبیح است پس از این جهت ممتنع خواهد بود. و جواب آن این است که فایده در این تکلیف موجود است. و آن یا امتحان و اظهار حال مکلف است بر بندگان - مانند تکلیف ابراهیم به ذبح ولد - و یا به جهت اتمام حجت است چنان که در تکلیف کفار که در قیامت نگویند: لولا ارسلت الینا رسولا فنتبع آیاتک^۱ و «لیهلك من هلك عن بینة»^۲ پس تکلیف دو قسم است یکی تکلیف حقیقی و دیگری تکلیف ابتلائی. و لکن بر این وارد است که این «امر» حقیقی نیست.

پس تحقیق در جواب این است که سخن ما در امر حقیقی است و در اینجا قرینه قائم است که مراد معنی مجازی است و تخلف آن از اراده ضرر ندارد.

و از آنچه گفتیم ظاهر می شود جواب از سخن دیگر ایشان که اگر حق تعالی اراده کرده باشد از کفار پس لازم می آید، که غالب شود اراده

(۱) سوره طه، آیه ۱۳۴ و سوره قصص، آیه ۴۷.

(۲) سوره انفال، آیه ۴۲.



عبد ضعیف بر اراده خداوند قوی و این محال است. زیرا می گویم که آنچه مسلم است از اراده الهیه در این مقام، اراده صدور فعل است از عبد بر سبیل اختیار او، نه بر سبیل حتم و الزام. و از اینجا غلبه ضعیف لازم نمی آید. بلی این سخن در او امر تکوینی تمام است و در آنجا که هرگز تخلف اراده الهی از مراد نخواهد شد. «انما امره اذا اراد شیئاً ان یقول له کن فیکون»^۱.

و بدان که ظاهر این است که این استدلال از اشاعره الزامی باشد، چون ایشان مضایقه از تکلیف بما لایطاق ندارند. بلی چون بسیاری از ایشان منع استحاله آن عقلاً می کنند و لکن می گویند شرعاً وقوع نیافته پس به اندک تصرفی همین دلیل منطبق بر مدعای ایشان می شود، به این نحو بگویند که اگر اراده کرده باشد خدا از ایشان، تکلیف کرده خواهد بود ایشان را و این تکلیف به محال است و تکلیف به محال در شرع واقع نشده، مفروض این است که در اینجا امر از شارع صادر شده و واقع شده، پس معلوم شد که اراده نشده تا تکلیف باشد.

دوم - این که صحیح است که بگوید کسی به کسی که: «ارید منك الفعل الفلانی ولا امرک به»، پس اگر امر متفک از اراده نباشد تناقض لازم می آید.

و جواب آن این که تحقیق این است که ماده «امر» در او وجوب و الزام مأخوذ است چون عرف و شرع به آن ناطق است مثل: «لولا ان اشق علی امتی لأمرتهم بالسواک»^۲ و مثل قول رسول (صلی الله علیه وآله): «لا بل انا

(۱) سوره یس، آیه ۸۲.

(۲) روایت نبوی است که در کافی و من لایحضره الفقیه و به نقل از آنها در اصول اصیله سید عبدالله شتر رحمة الله علیه ص ۵۵ و ۶۲ آمده است.

شافع، در جواب بریره که گفت: «اتاھرنی یا رسول اللہ»؟^۱ و ارادہ ہم بر دو قسم است ارادۂ حتمیہ ہست و ارادہ تخییریہ ہست. پس تناقضی نخواہد بود مابین این کہ از تومی خواہم و اما الزام نمی کنم و می تواند شد کہ مراد از ارادہ در اینجا شہوت باشد، یعنی موافقت طبع و باز در آن تناقضی نیست.

سوم - این کہ مولی گاہ است کہ امری بہ عبد خود می کند بدون ارادۂ فعل، بہ جہت این کہ عذر خود را ظاہر کند در زدن عبد بدون تفسیر ظاہری و بگوید کہ این عبد فرمانبر نیست، پس امر از ارادہ منفک می شود. و جواب آن این است کہ در اینجا چنان کہ ارادہ نیست طلب ہم حقیقتاً نیست و این همان امر ابتلائی است کہ پیش اشارہ کردیم و این معنی امر حقیقی نیست.

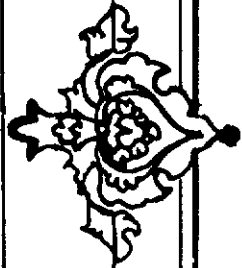
و بیضاوی در تفسیر آیۂ شریفہ: «ولو شاء ربک لجعل الناس امۃ واحداً»^۲ گفته است کہ این آیۂ شریفہ دلالت می کند بر این کہ امر غیر ارادہ است و این کہ خدا ایمان را از ہمہ کس نخواستہ است و این کہ آنچه را خدا ارادہ کند البتہ واقع می شود^۳ و این غفلتی است از او و زلتی ظاہر، و بعد بیان خواہیم کرد کہ مراد از این مشیت و ارادہ، ارادہ بر سبیل الجاء و اضطرار است و منافاتی نیست ما بین مأمور بودن ایشان بہ ایمان بہ اختیار خود، و عدم تعلق ارادہ ای کہ مضطر کند ایشان را بہ ایمان. و عدم ارادۂ ایمان بر سبیل جبر و اضطرار غیر عدم ارادۂ ایمان است بر سبیل اختیار، و امر بہ ایمان از ارادۂ بہ معنی دوقم منفک نشدہ.

و این کہ گفته است کہ «آنچه را خدا ارادہ کند البتہ واقع می شود

(۱) اسدالغایۃ ابن اثیر ۵/۴۰۹.

(۲) سورۂ ہود، آیۂ ۱۱۸.

(۳) تفسیر قاضی بیضاوی ص ۲۰۱ چاپ سنگی ذیل آیۂ ۱۱۸ سورۂ ہود.



مدلول آیه است به جهت این که از آیه مستفاد می شود، که اگر اراده می کرد البته واقع می شد پس چون واقع نشده معلوم می شود اراده نشده است» در محل منع است، به جهت آن که مسلم این است که آنچه را خواهد از افعال خودش، واجب است وقوع او نه آنچه را خواسته باشد که غیر بکند از افعال برسبیل اختیار. و مستفاد از آیه این است که: «جعلهم مؤمنین» را نخواستند نه این که ایمان آوردن ایشان را نخواستند، پس بنابراین مسلم داریم تخلف امر را از اراده، به این معنی در این موضع خاص به جهت این که امر به ایمان شده است جزماً و لکن اراده مؤمن کردن ایشان نشده، و آنچه مطلوب ما است که اراده از امر منفک نمی شود در ما نحن فیه باید ملاحظه ایمان آوردن ایشان را کرد نسبت به امر به ایمان نه مؤمن کردن خدا ایشان را با امر به ایمان. و مراد در مسأله اصولیه و محل نزاع، امثال این اراده است نه آنچه بیضاوی فهمیده. بلی این سخن بیضاوی در بعض آیات دیگر جاری می شود: مثل:

ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً، أفأنت تكفر الناس حتى يَكُونُوا مؤمنين وما كان لِنفس ان تؤمن إلا باذن الله ويجعل الرجس على الَّذِينَ لا يعقلون»^۱.

که ظاهر این آیه این است که ایمان ایشان را نخواستند، و جواب از آن این است که مراد از «مشیت» در اینجا مشیت الجائیه واضطراریه است چنان که دلالت می کند بر آن: «افأنت تکفر الناس» یعنی بنای دین بر اختیار و اعتبار است نه بر اکراه و اجبار. پس چنان که من اکراه نمی کنم ایشان را بردین، تو هم اکراه مکن. و مؤید این است همان آیه سابقه و سایر آیات که به این مضمون است مثل:

(۱) سورة یونس، آیه ۹۹ - ۱۰۰.

«ولو شاء الله لجمعهم امة واحدة ولكن يدخل من يشاء في رحمته»^١.
 ودلالت می کنند بر این که مراد، اراده ومشیت الجائیه است اخبار
 ائمة اطهار علیهم السلام، صدوق (رحمة الله) در عیون از حضرت امام رضا
 (علیه السلام) روایت کرده است: انه سأله المأمون عن هذه الآية (یعنی):
 ولو شاء ربك لآمن... تا آنجا که فرموده: لا یعقلون»^٢ پس آن حضرت
 فرمود:

حدثني ابي عن آبائه عن امير المؤمنين عليه السلام قال: ان المسلمين
 قالوا لرسول الله (صلى الله عليه وآله) لو اكرهت يا رسول الله من قدرت
 عليه من الناس على الاسلام لكثرت عددنا وقويتنا على عدونا، وقال
 رسول الله (صلى الله عليه وآله) ما كنت لالقي الله ببدعة لم يحدث الى
 فيها شيئاً وما انا من المكلفين. فانزل الله عليه: يا محمد ولو شاء ربك لآمن
 من في الأرض كلهم جميعاً على سبيل الاجاء والاضطرار في الدنيا كما
 يؤمن عند المعايمة ورؤية النار في الآخرة، ولو فعلت ذلك بهم لم يستحقوا
 مني ثواباً ولا مدحاً، ولكنتي اريد منهم ان يؤمنوا مختارين غير مضطرين
 ليستحقوا مني الزلفى والكرامة ودوام الخلود في جنة الخلد «افأنت تكره
 الناس حتى يكونوا مؤمنين». واما قوله «وما كان لنفس ان تؤمن الا باذن
 الله» فليس ذلك على سبيل تحريم الايمان عليها ولكن على معنى انها ما
 كانت لتؤمن الا باذن الله، واذنه امره لها بالايمان ما كانت مكلفة متعبدة
 والجاهه اياها الى الايمان عند زوال التكليف والتعبد عنها فقال المأمون:
 فرجت عنى فرج الله عنك.^٣

(١) سورة شورى، آية ٨.

(٢) سورة يونس، آية ٩٩ - ١٠٠.

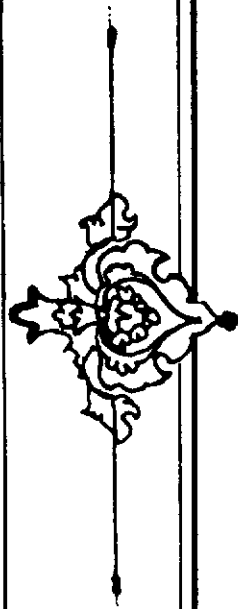
(٣) عيون اخبار الرضا صدوق ١/١٣٥ ونوحيد صدوق ٣٤٦.

مقدمه سوم:

آن که در طی کلمات سابقه مستفاد شد که اراده الهیه برد و قسم است: اراده تکوینی و اراده تکلیفی،^۱ پس علم به نفعی که اراده عبارت است از آن در افعال تکوینیه، مخصوص بودن آن ظاهر است و موجب اختیار احد طرفین مقدور است و اما در افعال تکلیفیه، پس معنی اراده خدای تعالی نماز را مثلاً - که فعل مکلف است و می کند آن را به امر خدا - این است که حق تعالی عالم به نفع وجود نماز است از برای مکلف، هرگاه اختیار کند فعل آن را از روی اختیار نه به این نحو که خدا او را مضطر کند به فعل. و این منافات با وجوب شرعی ندارد، به جهت آن که وجوب شرعی نه به معنی الجاء والزام است، بلکه مراد از آن بیان علم به نفعی است که موصوف است به معذب شدن مکلف آن بر تقدیر عدم اختیار فعل. پس علم به نفع در تکوینات اراده است و ظهور اثر تعلق آن به شیئی مراد «تکوین است و فعل است» و در شرع تعبیر می شود از آن به لفظ «کن» و اما در تکلیفات پس لفظ امر مثل «صل» به منزله ظهور امر است در تکوینات که از آن تعبیر می شد به لفظ «کن» و آن طلبی که لفظ امر دلالت دارد بر آن، همان علم به نفع وجود مکلف به است به اختیار مکلف که ظاهر می شود، اثر او در فعل مکلف. و به عبارت اخیری ظهور اثر تعلق اراده به شیئی مراد در تکوینات به لفظ «کن» است، و در تکلیفات به لفظ «کون» به صیغه امر باب تفعیل می باشد.

ومی توانیم گفت که مراد از اراده الهی در افعال عباد از امور تکلیفیه «رضا» باشد یعنی خشنود است به طاعات عباد در واجبات و مستحبات، و

(۱) که همان اراده تشریحی است.



در امور مباحه به معنی «عدم منافرت» و در معاصی منع نکردن ایشان به عنوان مجبوریّت، که مآل معنی «ارادان لایسجد» در حدیث راجع به آن می شود. و از این است قول حق تعالی: «ولو شاء الله ما اشركوا»^۱، و گاه است که اطلاق می شود «هشیه» در افعال عباد نسبت به حق به عنایت توفیق و خذلان و ایجاد مانع مانند گردانیدن کارد از حلق اسماعیل. و همچنین قول حق تعالی: «وما یشاؤون الا ان یشاء الله»^۲ مراد از آن این است که افعال عباد خالی نیست از این که یا در راه توفیق باشد یا خذلان یا رفع مانع یا ایجاد مانع، و بالجمله نه بنده مجبور است بر فعل، و نه حق تعالی منزّل است از قدرت.

ومی توانیم گفت که مراد از اراده افعال عباد همان ایجاد اسباب فعل است از آلات و قدرت بر فعل وعدم منع از آنها مجزاً. و به هر حال معنی اراده نسبت به مواضع، مختلف است.

و ظاهر مذهب اشاعره چون افعال عباد را حقیقتاً مخلوق الهی می دانند، و قوت کسبی^۳ که قائل شده اند نفعی به ایشان ندارد و مآل مذهب ایشان نیز به مذهب «جهمیه»^۴ است که جبر محض باشد، پس همه ارادات الهیه تکوینی می شوند. پس آنچه می شود از افعال عباد از خیر و شر همه به اراده حتمیه تکوینی می شود بنا بر مذهب ایشان، و فرقی ما بین خلق زید در وقتی که اراده تعلق به خلق او در آن وقت شده، و خلق

(۱) سوره انعام، آیه ۱۰۷.

(۲) سوره هل اتی، آیه ۳۰ و سوره تکویر آیه ۲۹.

(۳) اشاعره می گویند: ان الله تعالی هو المحدث لافعال العباد والعبد مكتسب.. به شرح

تجريد علامه ص ۱۷۰ چاپ اصفهان رجوع شود.

(۴) جهمیه پیروان جهم بن صفوان مقتول در ۱۲۴ می باشند و این گروه صریحاً قائل به جبر

بوده اند. به توضیح المراد تهرانی ص ۵۵۴ رجوع شود.

فعل او از خیر یا شر در وقتی که مرتکب می شود نیست، و تحقیق مذهب حق در افعال عباد که «اهربین امرین» است و این که گاهی مشیت الهیه را مدخلیتی در افعال عباد هست بدون این که موجب جبر باشد، و این که گاهی توفیق شامل عبد می شود و گاهی مخدول می شود، مقتضی بسطی است که اینجا مقام آن نیست.^۱ و از برای بیان تأویل حدیث مذکور همین

(۱) در اینجا مؤلف حاشیه ای در پیرامون معنای قضا و قدر نسبت به افعال بندگان دارد که می آوریم:

و از آنچه گفته شد معنی قضا و قدر نسبت به افعال بندگان نیز معلوم شد و ظاهر شد بطلان قول اشاعره که گفته اند همه چیز به قضا و قدر الهی است چون مستلزم جبر است و مستلزم این است که کفر بنده هم از خدا باشد. پس آنچه اجماع منعقد شده است بر آن که واجب است رضا به قضای الهی، باید مراد از قضا در آنجا احکام الهی باشد از تکلیفات و تکوینات که لایق آن جناب باشد. و بنابراین پس صحیح نیست که بگوییم که همه امور به قضای الهی است حتی این که اشعری هم نمی تواند بگوید که واجب است رضا به کفر هر چند اعتبار حیثیت بکند و بگوید که واجب است رضای به آن از حیثیت آن که فعل الهی است و جایز نیست رضا به آن از حیثیت آن که از جهت قوه کاسیه است، چون دانستی که اصل قوه کاسیه معنی ندارد و بر فرض تحقق معنی از برای آن و جوب رضای به آن از حیثیت آن که فعل الهی است هم معنی ندارد با وجود آن که خدای تعالی از کفر راضی نیست خصوصاً با وجود عدم تأثیر قوت کاسیه و مغلوب بودن در نزد کسب قضای الهی.

و به هرحال «قضاء» گاهی به معنی «خلق» است مثل «فقضین سبع سموات» و گاهی به معنی «حکم» مثل «وقضی ربک الی تبدوا الی آیه» و گاهی به معنی «اخبار و اعلام» است مثل: «وقضینا الی بنی اسرائیل فی الکتاب»، و قدر گاهی به معنی «خلق» است مثل «قدرنا فیها اقواتها» و گاهی به معنی «بیان و اعلام» مثل «قدرنا من الغابین»، و به هیچ یک از این معانی نمی توان گفت که همه چیز به قضا و قدر الهی است مگر به معنی علم و بیان و نوشتن در الواح، و لکن این نفعی به اشعری ندارد چنان که دانستی.

پس در افعال اختیاریه عباد تعمیم قضا و قدر به معنی حکم و ایجاب غلط است چون مستلزم ایجاب قبیح است و خصوصاً این که تکلیفات بعضی مستحبند و بعضی مکروه و بعضی مباح، و ایجاب در همه آنها بی معنی است.

و اما آنچه حکماء گفته اند در معنی قضا و قدر، پس آنچه از شارح مواقف منقول است که «قضا» عبارت است از علم الهی به آنچه سزاوار است اینکه وجود بر آن نحو باشد یا این که بر احسن نظام



(دفترظ) پنجم^۱ در آخر کلام مخاصمه جبری و قدری سخنی گفته است که جامع شتات کلمات او است و مستلزم جبر واقعی است و آنچه در این مقام گفته است در سفر (دفترظ) چهارم^۲ این است:

از پدر آموز ای روشن جبین

رَبْنَا گفست و ظلمنا پیش از این

نه بهانه کرد و نه تزویر ساخت

نه لوای مکر و حیلت بر فراخت

باز آن ابلیس بحث آغاز کرد

که بُدم من سرخ رو، کردیم زرد

رنگ، رنگ تو است صباغم توئی

اصل جرم و آفت و داغم توئی

هین بخوان رب بما اغویتنی

تا نگردی جبری و کژ کم تنی

بر درخت جبر تا کی برجهی

اختیار خویش را یک سونهی

همچو آن ابلیس و ذریات او

با خدا در جنگ و اندر گفتگو

و اما اگر خواهیم حدیث را حمل بر تقیه نکنیم تا ویلات دیگر می توان

کرد، مثل این که:

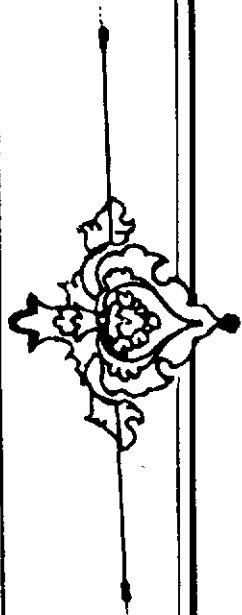
بگوتیم، مراد از مشیت اول مشیت لازمه است و از مشیت دوم مشیت

تخیریه است، و مراد این باشد که حق تعالی گاهی امر می کند به چیزی و

آن چیز را به اراده لازمه نمی خواهد، بلکه به اراده تخیریه می خواهد، و

(۱) مثنوی ملای رومی چاپ خاور ۳۲۸ - ۳۳۴.

(۲) مثنوی خاور ص ۲۳۸.



گاهی آن چیز را به ارادهٔ تخییری می خواهد، و امر نمی کند به آن بلکه گاهی هم از آن نهی می کند. و مآل معنی دومی به این است که خدا اراده می کند از بنده که به اختیار خود مأمور به را بجا بیاورد، و به اختیار خود منهی عنه را ترک کند. پس هرگاه منهی عنه را بجا بیاورد به اختیار خود، صادق است بر آن این که به سبب اراده این که او فعل را به اختیار کند مبتلا شد به ارتکاب آن، و اگر اراده او نسبت به این فعل در ترک آن ارادهٔ حتمیه بود مرتکب آن فعل نمی شد. و دلالت می کند بر این تاویل قول حق تعالی که می فرماید:

«ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة ولا يزالون مختلفين الا من رحم ربك. ولذلك خلقهم وتمت كلمة ربك لاملأن جهنم من الجنة والناس اجمعين»^۱.

یعنی اگر می خواست خدا به مشیت لازمه این که همه یک فرقه باشند و همه اهل ایمان باشند هرآینه چنین می کرد، و لکن نخواست که ایشان به جبر و اضطرار ممکن (مؤمن ظ) کند بلکه خواست که به اختیار خود و به فکر و عقل و اعتبار، اختیار دین کنند، و به این سبب اختلاف در میان ایشان مستمر است و بسیاری به سبب عدم انصاف و تخلیه و تقلید آباء و امهات راه باطل را پیش می گیرند، مگر کسی را که خدا رحم کند، که هرگاه با عدم تقصیر در استدلال و بذل جهد حیران بماند خدا او را هدایت کند و توفیق دهد و دستگیری کند. «ولذلك خلقهم» یعنی از برای اختیار حق. که از سیاق کلام فهمیده می شود. خلق کرد ایشان را، و چون بسیاری در طلب حق کوتاهی کردند، و به اختیار خود طرف باطل را گرفتند، تمام شد کلمهٔ پروردگار که خبر داده است که جهنم را پر

(۱) سورهٔ هود، آیهٔ ۱۱۹.

قدر از ذکر مقدمات کافی است.

پس می گوئیم که اظهر توجیهات حدیث این است که محمول بر تقیه باشد^۱ و بر وفق مذهب اشاعره که اغلب اهل سنت بوده اند، و تقیه غالباً از ایشان می شده. پس به مقتضای این دو قول اشاعره که یکی تخلف امر از اراده است، و دوم، آن که آنچه عبد می کند به اراده الهی است و او را در آن اختیار نیست. در این صورت حدیث چنین معنی می شود:

«امرالله ولم یشاء»: یعنی بعض اوقات خدا امر می کند و برطبق امر اراده نمی کند. «و شاء ولم یأمر»: یعنی بعض اوقات مشیت و اراده او متعلق به فعل می شود و حال آن که امر نکرده است به آن - بلکه گاه است که نهی کرده است از آن فعل - و لکن مشیت او قرار گرفته که آن فعل به وجود آید. بعد از آن امام (علیه السلام) از برای هر یک مثالی فرمودند.

مثال اول اینست که فرمود: «امر ابلیس ان یسجد لآدم و شاء ان لا یسجد» که در اینجا امر از اراده مطابق آن منفک شد بلکه اراده ضد مأمور به شد که عدم سجود باشد.

«ولو شاء لسجد»: یعنی: [اگر] اراده مطابق امر می شد سجود به عمل

→ واکمل انتظام باشد همان است که آنرا می نامند به «عنايت» که مبدأ فیضان موجودات است از حیثیت اجمال بر احسن وجوه واکمل وجوه، و «قدر» عبارت است از خروج آنها به مرتبه وجود عینی به واسطه اسباب آنها به وجهی که مقرر است در قضا. و از میرداماد (ره) حکایت شده که «قضا» معلول اول است یعنی عقل اول و «قدر» سایر معلولات است که صادر شده از آن، به علت آن که قضا حکم واحدی است که مرتب می شود بر او تفصیل، و معلول اول هم چنین است و سایر معلولات به منزله تفصیل این مجمل است. و تودانستی که این «در ظاهر» مخالف آنچه راست که از اخبار مستفاد شد - منه.

(۱) علامه مجلسی نیز در مرآت العقول ۱/۱۰۵ این احتمال را به عنوان اولین توجیه ذکر کرده است.

می آمد و این بعینه مذهب ابلیس است که گفت: «رب بما اغویتنی»^۱ و اسناد فعل را به خدا داد.

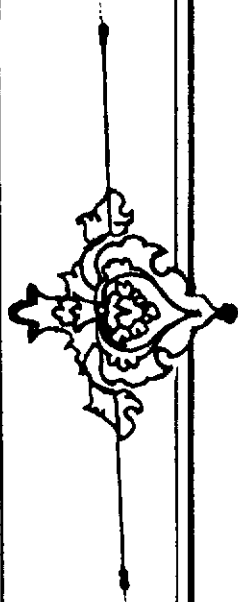
واما مثال دوم پس فرمود:

«ونهی آدم عن اکل الشجرة وشاء ان يأکل منها ولولم یشاء لم يأکل»
و چون امر ونهی در یک مرتبه است در تکلیف و بعینه آنچه در امر گفته اند اشاعره که اراده از امر تخلف می کند، باید بگویند که کراهت هم از نهی تخلف می کند و چنان که گفته اند، به هر چه مشیت الهی قرار گرفت در فعل عبد همان می شود، خواه مخالف مأمور به و منهی عنه یا موافق، پس در اینجا اشاره لطیفی شد در روایت به تساوی امر ونهی، و بیان واضحی هم شد از برای مقصد ما که کراهت تخلف کرد از نهی چون نقیض آن به عمل آمد، و آنچه مشیت الهی قرار گرفت از اکل شجره همان شد. و مکذب قول اشاعره است در این مقام قول آدم صلی الله «ربنا ظلمنا»^۲ پس در اینجا مذهب ایشان موافق مذهب ابلیس عدو الله شد و مخالف مذهب آدم نبی الله. و این حدیث موافق تقیه برطبق مذاهب اشعری شد، ولیکن از برای زیرک فطن از ذکر امام (علیه السلام) این دو مثال را که مستلزم تذکر حکایت آدم و اظهار تفصیر خود است تنبهی باقی ماند. به رمز حق فلیفهم ذلك.

و عارف رومی هر چند در مقامات متعدده از او قول به جبر ظاهر می شود، لکن در این مقام تصریح کرده به اینکه جبر مذهب ابلیس است، لکن بنای او بر تقسیم جبر است به اقسام متعدده از جبر جزئی و کلی و غیر ذلك، پس به این نتوان تکیه کرد که مذهب او اختیار است و در سفر

(۱) سورة حجر، آیه ۳۹.

(۲) سورة اعراف، آیه ۲۳.



می کنم از جن وانس. پس اگر اختیار نبود و همه را مجبور و مضطر می کرد بر ایمان، دیگر کسی مستحق جهنم نبود و این کلمه پروردگار تمام نمی شد.

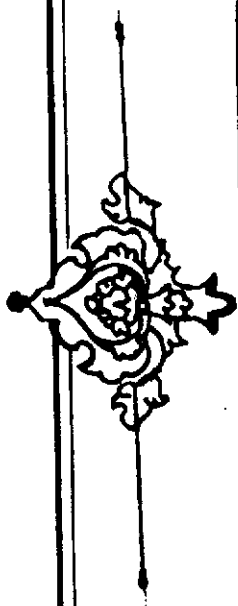
پس از آیه شریفه برآمد که حق تعالی ایمان را از بندگان خواسته و لکن بر سبیل جبر و اضطرار نخواسته.

پس معنی حدیث که فرموده است: «امرالله ولم یشاء» این است که گاهی خدا امر کرد و طلب کرد به عنوان اختیار مکلف و مشیت و اراده او قرار نگرفت که بر سبیل اضطرار مأمور به را به جا آورند چنان که در آیه شریفه همین مراد است.

«و شاء ولم یأمر» یعنی گاهی هم مشیت و اراده او به عنوان اختیار قرار گرفت که بنده در فعل به اختیار خود اطاعت کند و حال آن که آن فعل مطلوب او نیست، و او را به آن امر نکرده بلکه او را نهی کرده که در عرف می توان گفت که هرگاه مولی نهی کند بنده را از امری و لکن او را فاعل مختار کرده باشد، و اسباب فعل و ترک هر دو را برای او مهیا کرده باشد. و آن بنده به سوء اختیار آن منهی عنه را بجا آورد عرفاً می گویند که آقا خواست که این بشود، یعنی چون می دانست که این عبد بد می کند نبایست اسباب کردن این عمل را برای او مهیا کند پس گو یا خواسته است که آن را نکند.

بعد از آن امام (علیه السلام) دو مثال را ذکر کرد یکی در باره ابلیس که امر به سجده شد و لکن اراده حتمیه به نحوی که ابلیس را مجبور و مضطر کند به سجود، به عمل نیامده مثل ایمان ناس در آیه شریفه. پس حضرت فرمود:

«امر ابلیس ان یسجد لآدم و شاء ان لا یسجد» یعنی امر کرد ابلیس را به

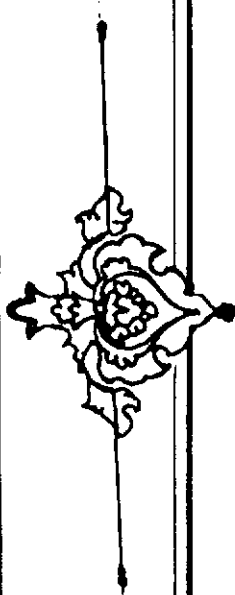


سجده و چون امر او و اراده او به عنوان جبر و اضطرار نبود بلکه به عنوان اختیار بود با وجود تهیو اسباب مخالفت از برای ابلیس از کبر و نخوت و حسد ذاتی، پس گویا که خدا خواسته بود که سجده نکند به همان معنی که در مثال عبد و مولی گفتیم نسبت به فهم عرفی. و اگر به جای «و شاء ان لا یسجد»، ولم یشاء ان یسجد» بود چنان که در عبارت سائل^۱ مذکور است، صریح بود در نفی مشیت اضطراریه، و لکن این کلام شریف اشاره به آن هم دارد و آنچه بعد از این فرمود که «ولو شاء لیسجد» مراد از آن مشیت اضطراریه است که به این کلام نفی آن شده چنان که در آیه شریفه. و بعد از آن فرمود:

«ونهی آدم عن اکل الشجرة و شاء ان یأکل منها» یعنی نهی کرد آدم را از اکل شجره و مشیت و اراده او قرار گرفت که بخورد از آن یعنی به همان معنی که اهل عرف در مثال عبد و مولی می فهمند. چون اسباب اکل از وسوسه شیطان و قوه شهویه و امثال آن از برای او حاصل بود و با وجود این خدای تعالی او را به اختیار خود گذاشت و مجبور و مضطر نکرد بر ترک اکل، پس اهل عرف گویند که خدا خواست که بخورد به همان معنی. «ولو لم یشاء لم یأکل» یعنی اگر این مشیت اختیاریه که اختیار را در آدم قرار داد و اسباب را برای او مهیا کرد اگر این نبود و در عوض این، مشیت جبریه و اضطراریه الهی قرار می گرفت بر ترک اکل، هر آینه نمی خورد.

و نظر به آنچه گفتیم در مقدمات که مراد از مشیت خدا در افعال عباد می تواند شد که توفیق و خذلان و ایجاد مانع باشد، پس معنی «امر ابلیس ان یسجد لادم و شاء ان لا یسجد». «خذله ولم یوقفه» باشد یعنی

(۱) یعنی سائل از مؤلف.



شیطان را به خود وا گذاشت و توفیق نداد او را. و همچنین معنی «نهی آدم عن اكل الشجرة و شاء ان يأكل» همین خواهد بود، یعنی توفیق نداد او را از برای نخوردن و او را به خود وا گذاشت. و معنی «امر ابراهیم ان یدبح اسحاق ولم یشاء» که در بعض اخبار وارد شده^۱ این است که بعد امر به ذبح مانع او شد و کارد را از حلق او برگردانید.^۲

الحال اکتفا می کنیم در این مقام به همین قدر به علت قلت فرصت. و کتبه مؤلفه الفقیر الی الله الدائم ابن الحسن الجیلانی ابوالقاسم نزیل دارالایمان قم صانها الله عن التلاطم والتصادم فی يوم الثلاثاء الرابع عشر من الصفر ختم بالخیر والظفر من سنة الف و مائین وست عشر. والحمد لله اولاً و آخراً و ظاهراً و باطناً و صلی الله علی محمد وآله.^۳

(۱) وافی، فیض کاشانی ۱/۱۱۵ به نقل از کافی.

(۲) مرحوم علامه مجلسی در مرآت العقول برای این قبیل اخبار ۹ توجیه ذکر کرده است و مرحوم حاج میرزا ابوالحسن شعرانی در حاشیه وافی ۲/۱۹۹ در ذیل همین حدیث مورد بحث این رساله فرموده است: ظاهر هذا الحديث لا یوافق مذهب الشیعة و غیرهم من اهل العدل فی اتحاد الطلب و الارادة و لا یجوز ان یأمر الله بشیء یرید ان لا یقع. و التأویلات الممكنة هنا مذکورة فی مرآت العقول احسنها تأویل المشیة بالعلم فقوله امر الله ولم یشاء ای امر ولم یعلم الاطاعة...

(۳) از آقای مدرسی طباطبائی که نسخه این رساله را در اختیار این جانب گذاشتند سپاسگزاری می شود.

قم: رضا استادی - بهار ۱۳۶۳