سوره بقره (۲) آیه ۲۶

إِنَّ اللَّهَ لا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا ما بَعُوضَةً فَما فَوْقَها فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَ أَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ ماذا أَرادَ اللَّهُ بِهذا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيراً وَ يَهْدِي بِهِ كَثِيراً وَ ما يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفاسِقِينَ

التفسیر الخاص ترجمه تفسیر المیزان

المجلد ۱ الصفحة ۱۴۰ السطر ۷

ترجمه آیات خدا از اینکه به پشه و یا کوچکتر از آن مثل بزند شرم نمی کند مؤمنان چون آن را بشنوند میدانند که درست است و از ناحیه پروردگارشان است ،ولی کافران گویند خدا از این مثل چه منظور داشت بسیاری را با آن هدایت و بسیاری را بوسیله آن گمراه می کند ولی جز گروه بدکاران کسی را بدان گمراه نمی کند (۲۶)

المجلد ۱ الصفحة ۱۴۱ السطر ۲

بیان (ان الله لا یستحیی ان یضرب) الخ ، کلمه (بعوضة) بمعنای پشه است ، که یکی از حشرات معروف و از کوچکترین حیواناتی است که بچشم دیده میشوند ، و این آیه و آیه بعدیش نظیر آیه سوره رعدند ، که می فرماید : (ا فمن یعلم انما انزل الیک من ربک الحق ، کمن هو اعمی ؟انما یتذکر اولوا الالباب ، الذین یوفون بعهد الله و لا ینقضون المیثاق و الذین یصلون ما امر الله به ان یوصل ، آیا کسیکه علم دارد باینکه آنچه از ناحیه پرورد کارت بتو نازل شده حق است ، مثل کسی است که کور است ؟ نه ، ولی این تفاوت را متوجه نیستند ، مگر آنها که دارای عقلند همانهائیکه بعهد خدا وفا نموده ، آن پیمان را نمی شکنند و آنهائیکه پیوندهائی را که خدا دستور پیوستنش را داده پیوسته میدارند) الخ . و بهر حال ، آیه شهادت میدهد بر اینکه یک مرحله از ضلالت و کوری دنبال کارهای زشت انسان بعنوان مجازات در اسنان کنه کار پیدا میشود ، و این غیر آن ضلالت و کوری اولی است که کنه کار را بکناه واداشت ، چون در آیه مورد بحث می فرماید : (و ما یضل به الا الفاسقین ، خدا با این مثل گمراه نمیکند مگر فاسقانرا) اضلال را اثر و دنباله فسق معرفی کرده ، نه جلوتر از فسق ، معلوم میشود این مرحله از ضلالت غیر از آن مرحله ایست که قبل از فسق بوده ، و فاسق را بفسق کشانیده (دقت بفرمائید) . این را نیز باید دانست که هدایت و اضلال دو کلمه جامعه هستند که تمامی انواع کرامت و خذلانیکه از سوی خدا بسوی بندکان سعید و شقی می رسد شامل میشود ، آری خدا در قرآن کریم بیان کرده که برای بندکان نیک بخت خود کرامتهائی دارد ، و در کلام مجیدش آنها را بر شمرده می فرماید : (ایشانرا بحیوتی طیب زنده می کند) ، و (ایشانرا بروح ایمان تایید می کند) ، و (از ظلمت ها به سوی نور بیرونشان می آورد) ، و (برای آنان نوری درست می کند که با آن نور راه زندگی را طی می کنند) ، و (او ولی و سرپرست ایشان است) ، و (ایشان نه خوفی دارند ، و نه دچار اندوه می کردند) و (او همواره با ایشان است) ، (اگر او را بخوانند دعایشان را مستجاب می‌کند) ، و (چون بیاد او بیفتند او نیز بیاد ایشان خواهد بود) ، و (فرشتکان همواره به بشارت و سلام بر آنان نازل میشوند) ، و از این قبیل کرامت هائی دیگر . و برای بندکان شقی و بدبخت خود نیز خذلانها دارد ، که در قرآن عزیزش آنها را بر شمرده ، می فرماید : (ایشانرا کمراه می کند) ، (و از نور بسوی ظلمت ها بیرون می برد) ، (و بر دلهاشان مهر می زند) ، (و بر گوش و چشمشان پرده می افکند) ، (و ریوشانرا بعقب بر می گرداند) ، (و بر کردنهاشان غلها می افکند) ، (غلهایشانرا طوری بکردن می‌اندازد که دیگر نمیتوانند رو بدین سو و آن سو کنند) ، (از پیش رو و از پشت سرشان سدی و راه بندی می گذارد ، تا راه پس و پیش نداشته باشند) ، (شیطانها را قرین و دمساز آنان می کند) ، (تا کمراهشان کنند ، بطوریکه از کمراهیشان خرسند باشند ، و به پندارند که راه همان است که ایشان دارند) ، (و شیطانها کارهای زشت و بی ثمر آنانرا در نظرشان زینت میدهند) ، (و شیطانها سرپرست ایشان می‌کردند) ، (خداوند ایشانرا از طریقی که خودشان هم نفهمند استدراج می‌کند ، یعنی سرکرم لذائذ و زینتهای ظاهری دنیاشان میسازد ، تا از اصلاح خود غافل بمانند) ، (و بهمین منظور ایشانرا مهلت میدهد که کید خدا بس متین است) (و با ایشان نیرنگ می کند) ، (آنانرا بادامه طغیان وامیدارد ، تا بکلی سرکردان شوند) . اینها پاره ای از اوصافی بود که خدا در قرآن کریمش از آن دو طائفه نام برده است ، و از ظاهر آن بر می آید که انسان در ما ورای زندگی این دنیا حیات دیگری قرین سعادت و یا شقاوت دارد ، که آن زندگی نیز اصولی و شاخه‌ائی دارد ، که وسیله زندگی اویند ، و انسان بزودی یعنی هنکامیکه همه سبب ها از کار افتاد ، و حجاب برداشته شد ، مشرف بآن زندگی میشود ، و بدان آگاه می کردد . و نیز از کلام خدای تعالی برمی‌آید که برای آدمیان حیاة و زندگی دیگری قبل از زندگی دنیا بوده ، که هر یک از این سه زندگی از زندگی قبلیش الکو می گیرد ، واضح تر اینکه انسان قبل از زندگی دنیا زندگی دیگری داشته ، و بعد از آن نیز زندگی دیگری خواهد داشت ، و زندگی سومش تابع حکم زندگی دوم او ، و زندگی دومش تابع حکم زندگی اولش است ، پس انسانیکه در دنیا است در بین دو زندگی قرار دارد ، یکی سابق ، و یکی لاحق ، این آن معنائی است که از ظاهر قرآن استفاده میشود . و لکن بسیاری از مفسرین ، آیاتی را که متعرض زندگی اول انسان است حمل بر زبان حال و اقتضای استعداد کرده اند ، همچنانکه آیاتی را که متعرض زندگی لاحق بشر است ، حمل بر نوعی مجاز و استعاره کرده‌اند ، (اینجا دقت بفرمائید) . اما ظواهر بسیاری از آیات این حمل آقایان را تخطئه می کند ، اما قسم اول که عبارتند از آیات ذر و میثاق ، بزودی هر یک در مورد خودش خواهد آمد ، که خدا از بشر قبل از آنکه بدنیا بیاید ، پیمان هائی گرفته ، و معلوم میشود که قبل از زندگی دنیا یک نحوه زندگی داشته است . و اما در آیات قسم دوم که بسیار زیادند ، چند آیه را بعنوان نمونه در اینجا می‌آوریم ، تا خواننده خودش داوری کند ، که از ظاهر آن چه استفاده میشود ؟ آیا همانطور که ما فهمیده ایم زندگی آخرت تابع حکم زندگی دنیا هست ، یا نه ؟ و آیا از آن ها بر نمی آید که جزای در آن زندگی عین اعمال دنیا است ؟ (لا تعتذروا الیوم انما تجزون ما کنتم تعملون ، امروز دیگر عذر خواهی مکنید ، چون بغیر کرده های خود پاداشی داده نمیشود) ، (ثم توفی کل نفس ما کسبت ، سپس به هر کس آنچه را که خود انجام داده ، بتمام و کمال داده میشود) ، (فاتقوا النار التی وقودها الناس و الحجارة ، پس بترسید از آتشی که آتش کیزانهاش مردم و سنکند) ، (فلیدع نادیه سندع الزبانیة پس باشکاه خود را صدا بزند و ما بزودی ماموربن دوزخ را صدا می زنیم) ، (یوم تجد کل نفس ما عملت من خیر محضرا ، و ما عملت من سوء ، روزیکه هر کس آنچه را که از خیر و شر انجام داده حاضر می‌یابد) ، (ما یاکلون فی بطونهم الا النار ، آنها که مال یتیم را میخورند جز آتش در درون خود نمی کنند) ، (انما یاکلون فی بطونهم نارا ، آنها که ربا می‌خورند در شکم خود آتش فرو می‌کنند) . و بجان خودم اکر در قرآن کریم در این باره هیچ آیه ای نبود بجز آیه : (لقد کنت فی غفلة من هذا ، فکشفنا عنک غطائک ، فبصرک الیوم حدید ، تو از این زندگی غافل بودی ، ما پرده ات را کنار زدیم ، اینک دید کانت خیره شده است) کافی بود ، چون لغت غفلت در موردی استعمال میشود که آدمی از چیزیکه پیش روی او و حاضر نزد او است بی خبر بماند ، نه در مورد چیزیکه اصلا وجود ندارد ، و بعدها موجود میشود ، پس معلوم میشود زندگی آخرت در دنیا نیز هست ، لکن پرده ای میانه ما و آن حائل شده ، دیگر اینکه کشف غطاء و پرده برداری از چیزی میشود که موجود و در پس پرده است ، اکر آنچه در قیامت آدمی می‌بیند ، در دنیا نباشد ، صحیح نیست در آن روز بانسانها بکویند : تو از این زندگی در غفلت بودی ، و این زندگی برایت مستور و در پرده بود ، ما پرده ات را برداشتیم ، و در نتیجه غفلت مبدل بمشاهده کشت . و بجان خودم سوکند ، اکر شما خواننده عزیز از نفس خود خواهش کنید که شما را به بیان و عبارتی راهنمائی کند ، که این معانی را برساند ، بدون اینکه پای مجازکوئی در کار داشته باشد ، نفس شما خواهش شما را اجابت نمی‌کند ، مگر بعین همین بیانات ، و اوصافی که قرآن کریم بدان نازل شده . و حاصل کلام اینستکه : کفتار خدایتعالی در باره مسئله قیامت و زندگی آخرت بر دو وجه است : یکی وجه مجازات ، که پاداش و کیفر انسانها را بیان می کند ، و در این باره آیات بسیاری از قرآن دلالت بر این دارد ، که آنچه بشر در آینده با آن روبرو می‌شود ، چه بهشت ، و چه دوزخ ، جزاء اعمالی است که در دنیا کرده . دوم وجه تجسم اعمال است ، که آیات بسیاری دیگر دلالت بر آن دارد ، یعنی می رساند که خود اعمال ، و یا لوازم و آثار آن سرنوشت سازند ، و اموری کوارا یا ناکوار ، خیر یا شر ، برای صاحبش درست می کنند ، که بزودی در روزیکه بساط خلقت برچیده میشود ، بآن امور می‌رسند ، و میان این دو دسته از آیات هیچ منافاتی هم نیست (برای اینکه دسته اول می‌رساند که خداوند برای پاداش و کیفر بندکانش بهشت و دوزخی آفریده ، که همین الان آماده و مهیا است ، و تنها پرده ای میان ما و آن حائل است ، که آنرا نمی بینیم ، و چون با تمام شدن عمر ، آن پرده برداشته شد ، با آن روبرو می‌شویم ، و دسته دوم از آیات میرساند که اعمال ما در روز قیامت بصورت نعمت های بهشتی ، و یا عذابهای دوزخی مجسم میشود ، پس ممکن است یک انسان که خدا سهمی از بهشت را برای او آفریده ، بخاطر کاهلی و انجام ندادن خیراتیکه بصورت نعمتهای آن بهشت مجسم میشود ، بهشتی خالی از نعمت داشته باشد ، پس اکر آیات دسته اول بما خبر داد ، از اینکه بهشت و دوزخ هست ، و آیات دسته دوم فرمود بهشت و دوزخ مخلوق و مولود عمل خود شما است ، نباید توهم کنیم که میان این دو تعبیر منافاتی است (مترجم) .

المجلد ۱ الصفحة ۱۴۵ السطر ۱۴

بحثی پیرامون مسئله معروف جبر و تفویض در جمله مورد بحث فرمود : (و ما یضل به الا الفاسقین) ، خدا با قرآن کریم و مثلهایش کمراه نمی کند مگر فاسقانرا) ، و بهمین تعبیر ، خود ، بیانکر چکونکی دخالت خدایتعالی در اعمال بندکان ، و نتائج اعمال آنان است ، و در این بحثی که شروع کردیم نیز همین هدف دنبال میشود . توضیح اینکه خدایتعالی در آیات بسیاری از کلام مجیدش ملک عالم را از آن خود دانسته ، از آن جمله فرموده : (لله ما فی السماوات و ما فی الارض ، آنچه در آسمانها است و آنچه در زمین است ملک خدا است) ، و نیز فرموده) (له ملک السماوات و الارض ، ملک آسمانها و زمین از آن او است) ، و نیز فرموده : (له الملک و له الحمد ، جنس ملک و حمد از او است) . و خلاصه خود را مالک علی الاطلاق همه عالم دانسته ، نه بطوریکه از بعضی جهات مالک باشد ، و از بعضی دیکر نباشد ، آنطور که ما انسانها مالکیم ، چون یک انسان اکر مالک برده ای ، و یا چیزی دیکر باشد ، معنای مالکیتش این است که میتواند در آن تصرف کند ، اما نه از هر جهت ، و بهر جور که دلش بخواهد ، بلکه آن تصرفاتی برایش جائز است که عقلا آنرا تجویز کنند ، اما تصرفات سفیهانه را مالک نیست ، مثلا نمیتواند برده خود را بدون هیچ جرمی بکشد ، و یا مال خود را بسوزاند . و لکن خدایتعالی مالک عالم است بتمام معنای مالکیت ، و بطور اطلاق ، و عالم مملوک او است ، باز بطور مطلق ، بخلاف مملوکیت یک کوسفند ، و یا برده ، برای ما انسانها ، چون ملک ما نسبت بآن مملوک ناقص و مشروط است ، بعضی از تصرفات ما در آن جائز است ، و بعضی دیکر جائز نیست ، مثلا انسانیکه مالک یک الاغ است ، تنها مالک این تصرف است که بارش را بدوش آن حیوان بکذارد ، و یا سوارش شود ، و اما اینکه از کرسنکی و تشنکیش بکشد ، و بآتشش بسوزاند ، و وقتی عقلاء علت آن را میپرسند ، پاسخ قانع کننده ای ندهد اینکونه تصرفات را مالک نیست . و خلاصه تمامی مالکیت هائی که در اجتماع انسانی معتبر شمرده شده ، مالکیت ضعیفی است که بعضی از تصرفات را جائز می سازد ، نه همه انحاء تصرف ممکن را ، بخلاف ملک خدایتعالی نسبت باشیاء ، که علی الاطلاق است ، و اشیاء ، غیر از خدایتعالی رب و مالکی دیگر ندارند ، و حتی مالک خودشان ، و نفع و ضرر ، و مرک و حیاة ، و نشور خود نیز نیستند . پس هر تصرفی در موجودات که تصور شود ، مالک آن تصرف خدا است ، هر نوع تصرفی که در بندکان و مخلوقات خود بکند ، میتواند ، و حق دارد ، بدون اینکه قبح و مذمتی و سرزنشی دنبال داشته باشد ، چون آن تصرفی از میان همه تصرفات قبیح و مذموم است ، که بدون حق باشد ، یعنی عقلاء حق چنین تصرفی را به تصرف کننده ندهند ، و او تنها آن تصرفاتی را میتواند بکند ، که عقلاء ، آنرا جائز بدانند ، پس مالکیت او محدود به مواردی است که عقل تجویز کرده باشد ، و اما خدایتعالی هر تصرفی در هر خلقی بکند ، تصرفی است از مالک حقیقی ، و در مملوک واقعی ، و حقیقی ، پس نه مذمتی بدنبال دارد ، و نه قبحی ، و نه تالی فاسد دیکری . و این مالکیت مطلقه خود را تایید کرده باینکه خلق را از پاره ای تصرفات منع کند ، و تنها در ملک او آن تصرفاتی را بکنند که خود او اجازه داده باشد ، و یا خواسته باشد ، و خود او محاسب و باز خواست کننده ، و خلق را مسئول و مؤاخذ دانسته ، فرموده : (من ذا الذی یشفع عنده الا باذنه ، آن کیست که بدون اذن او نزد او سخنی از شفاعت کند) ، و نیز فرموده : (ما من شفیع الا من بعد اذنه ، هیچ شفیعی نیست ، مگر بعد از اجازه او) و نیز فرموده : (لو یشاء الله لهدی الناس جمیعا ، اکر خدا میخواست همه مردم را هدایت می‌کرد) و نیز فرموده (یضل من یشاء و یهدی من یشاء) و باز فرموده (و ما تشاؤن الا ان یشاء الله و در شما خواستی پیدا نمیشود ، مگر آنکه خدا خواسته باشد) ، و نیز فرموده : (لا یسال عما یفعل ، و هم یسالون ، باز خواست نمیشود از آنچه می کند ، بلکه ایشان بازخواست میشوند) . پس بنابراین خدای تعالی متصرفی است که در ملک خود هر چه بخواهد می کند ، و غیر او هیچکس این چنین مالکیتی ندارد ، باز مکر باذن و مشیت او ، این آن معنائی است که ربوبیت او آنرا اقتضاء دارد . این معنا وقتی روشن شد ، از سوی دیگر می بینیم که خدایتعالی خود را در مقام تشریع و قانونکذاری قرار داده ، و در این قانون کذاری ، خود را عینا مانند یکی از عقلا بحساب آورده ، که کارهای نیک را نیک میداند ، و بر آن مدح و شکر می کذارد ، و کارهای زشت را زشت دانسته ، بر آن مذمت می کند ، مثلا فرموده : (ان تبدوا الصدقات فنعما هی ، اکر صدقات را آشکارا بدهید خوب است) ، و نیز فرموده : (بئس الاسم الفسوق ، فسق نام زشتی است) ، و نیز فرموده : که آنچه از قوانین برای بشر تشریع کرده ، بمنظور تامین مصالح انسان ، و دوری از مفاسد است ، و در آن رعایت بهترین و مؤثرترین راه برای رسیدن انسان بسعادت ، و جبران شدن نواقص شده است ، و در این باره فرموده : (اذا دعاکم لما یحییکم ، دعوت خدا را بپذیرید ، وقتی شما را بچیزی میخواند که زنده تان می کند) ، و نیز فرموده : (ذلکم خیر لکم ان کنتم تعلمون ، این برای شما بهتر است اکر علم داشته باشید) ، و نیز فرموده : (ان الله یامر بالعدل و الاحسان ، (تا آنجا که می فرماید) و ینهی عن الفحشاء و المنکر و البغی ، خدا بعدل و احسان امر می کند ، و از فحشاء و منکر و ظلم نهی می نماید) ، و نیز فرموده : (ان الله لا یامر بالفحشاء ، خدا بکارهای زشت امر نمی کند) ، و آیات بسیاری از این قبیل . و این در حقیقت امضاء روش عقلاء در مجتمع انسانی است ، میخواهد بفرماید : این خوب و بدها ، و مصلحت و مفسده ها ، و امر و نهی ها ، و ثواب و عقابها ، و مدح و ذم ها ، و امثال اینها ، که در نزد عقلاء دائر و معتبر است ، و اساس قوانین عقلائی است ، همچنین اساس احکام شرعی که خدا مقنن آنست ، نیز هست . یکی از روشهای عقلا این است که میکویند : هر عملی باید معلل باغراض ، و مصالحی عقلائی باشد ، و کرنه آن عمل نکوهیده و زشت است ، یکی دیکر از کارهای عقلا این است که برای جامعه خود ، و اداره آن ، احکام و قوانینی درست می‌کنند ، یکی دیکرش این استکه پاداش و کیفر مقرر میدارند ، کار نیک را با پاداش ، جزا میدهند ، و کار زشت را با کیفر . و همه اینها معلل بغرض و مصالحی است ، بطوریکه اکر در مورد امری و یا نهیی از اوامر و نواهی عقلا ، خاصیتی که مایه صلاح اجتماع باشد ، رعایت نشده باشد ، و اکر هم شده باشد ، بر مورد خودش منطبق نباشد ، عقلاء اقدام بچنین امر و نهیی نمی کنند ، کار دیکری که عقلا دارند این است که سنخیت و سنجش را میان عمل و جزای آن رعایت می کنند ، اکر عمل خیر باشد ، بهر مقدار که خیر است آنمقدار پاداش میدهند ، و اکر شر باشد ، بمقدار شریت آن ، کیفر مقرر میدارند ، کیفریکه از نظر کم و کیف مناسب با آن باشد . باز از احکام عقلاء ، یکی دیکر این استکه امر و نهی و هر حکم قانونی دیکر را تنها متوجه افراد مختار می کنند ، نه کسانیکه مضطر و مجبور بآن عملند ، و هرکز بکسی که دچار لغوه است ، نمیکویند : دست را تکان بده ، و یا تکان نده ، و همچنین پاداش و کیفر را در مقابل عمل اختیاری میدهند ، و هرکز بکسیکه زیبا است مزد نداده ، و بکسی که سیاه و زشت است کیفر نمی‌دهند) ، مگر آنکه عمل اضطراریش ناشی از سوء اختیارش باشد ، مثل اینکه کسی در حال مستی عمل زشتی انجام داده باشد ، که عقلاء عقاب او را قبیح نمیدانند ، چون خودش خود را مست و دیوانه کرده ، دیکر نمیکویند آخر او در چنین جرم عاقل و هوشیار نبود . حال که این مقدمه روشن شد ، میکوئیم اکر خدای سبحان بندکان خود را مجبور باطاعت یا معصیت کرده بود ، بطوریکه اولی قادر بر مخالفت ، و دومی قادر بر اطاعت نبود ، دیکر معنا نداشت که برای اطاعت کاران بهشت ، و برای معصیت کاران دوزخ مقرر بدارد ، و حال که مقرر داشته ، باید در مورد اولی پاداشش بجزاف ، و در مورد دومی کیفرش ظلم باشد ، و جزاف و ظلم نزد عقلاء قبیح ، و مستلزم ترجیح بدون مرجح است ، که آن نیز نزد عقلا قبیح است ، و کار قبیح کار بدون دلیل و حجت است ، و خدایتعالی صریحا آنرا از خود نفی کرده ، و فرموده : (لئلا یکون للناس علی الله حجة بعد الرسل ، رسولان کسیل داشت ، تا بعد از آن دیکر مردم حجتی علیه خدا نداشته باشند) و نیز فرموده : (لیهلک من هلک عن بینة ، و یحیی من حی عن بینة تا در نتیجه هر کس هلاک میشود ، دانسته هلاک شده باشد ، و هر کس نجات می‌یابد دانسته نجات یافته باشد) ، پس با این بیانی که تا اینجا از نظر خوانندهٔ کذشت چند نکته روشن کردید : اول اینکه تشریع ، بر اساس اجبار در افعال نیست ، و خدای تعالی کس را مجبور بهیچ کاری نکرده ، در نتیجه آنچه تکلیف کرده ، بر وفق مصالح خود بندکان است ، مصالحی در معاش و معادشان ، این اولا ، و ثانیا این تکالیف از آن رو متوجه بندکان است ، که مختار در فعل و ترک هر دو هستند ، و مکلف بآن تکالیف از این رو پاداش و کیفر می‌بینند ، که آنچه خیر و یا شر انجام میدهند ، باختیار خودشان است . دوم اینکه آنچه خدای تعالی از ضلالت ، و خدعه ، و مکر ، و امداد ، و کمک در طغیان ، و مسلط کردن شیطان ، و یا سرپرستی انسانها ، و یا رفیق کردن شیطانرا با بعضی از مردم ، و بظاهر اینکونه مطالب که بخود نسبت داده ، تمامی آنها آنطور منسوب بخدا است ، که لایق ساحت قدس او باشد ، و به نزاهت او از لوث نقص و قبیح و منکر بر نخورد ، چون برکشت همه این معانی بالاخره باضلال و فروع و انواع آنست ، و تمامی انحاء اضلال منسوب بخدا ، و لائق ساحت او نیست ، تا شامل اضلال ابتدائی و بطور اغفال هم بشود . بلکه آنچه از اضلال باو نسبت داده میشود ، اضلال بعنوان مجازات است ، که افراد طالب ضلالت را بدان مبتلا می کند ، چون بعضی افراد براستی طالب ضلالتند ، و بسوء اختیار باستقبالش می روند ، همچنانکه خدای تعالی نیز این ضلالت را به خودش نسبت داده و فرموده : (یضل به کثیرا ، و یهدی به کثیرا ، و ما یضل به الا الفاسقین) ، الخ و نیز فرموده : (فلما زاغوا ازاغ الله قلوبهم ، همینکه منحرف شدند ، خدا دلهاشان را منحرف تر و کمراه تر کرد) ، و نیز فرموده : (کذلک یضل الله من هو مسرف مرتاب ، این چنین خدا هر اسراف کر شکاک را کمراه می‌کند) : سوم اینکه قضاء خدا ، اکر بافعال بندکان تعلق کیرد ، از این جهت نیست که فعلا افعالی است منسوب بفاعلها ، بلکه از این جهت تعلق می کیرد که موجودی است از موجودات ، و مخلوقی است از مخلوقات خدا ، که انشاء الله تعالی در بحث روایتی ذیل ، و در بحث پیرامون قضاء و قدر توضیح این نکته خواهد آمد . چهارم اینکه تشریع همانطور که با جبر نمیسازد ، همچنین با تفویض نیز نمیسازد ، چون در صورت تفویض ، امر و نهی خدا به بندکان ، آنهم امر و نهی مولوی ، امر و نهی کسی است که حق چنان امر و نهیی را ندارد ، برای اینکه در این صورت اختیار عمل را بخود بندکان واکذار کرده ، علاوه بر اینکه تفویض تصور نمیشود ، مگر آنکه خدایتعالی را مالک مطلق ندانیم ، و مالکیت او را از بعضی ما یملک او سلب کنیم . بحث روایتی روایات بسیار زیادی از ائمه اهل بیت علیهم السلام رسیده که فرموده اند : (لا جبر و لا تفویض بل امر بین امرین ، نه جبر است ، و نه تفویض ، بلکه امری است متوسط میانه دو امر) ، (تا آخر حدیث) . و در کتاب عیون بچند طریق روایت کرده که چون امیر المؤمنین علی بن ابیطالب علیه السلام از صفین برکشت ، پیر مردی از آنان که با آنجناب در صفین شرکت داشت ، برخاست عرض کرد : یا امیر المؤمنین : بفرما ببینم آیا این راهی که ما رفتیم بقضاء خدا و قدر او بود ، یا نه ؟ امیر المؤمنین علیه السلام فرمود : بله ای پیر مرد ، بخدا سوکند بر هیچ تلی بالا نرفتید ، و بهیچ زمین پستی فرود نشدید ، مگر بقضائی از خدا ، و قدری از او . پیر مرد عرضه داشت : حال که چنین است زحماتی را که تحمل کردم ، به حساب خدا می‌کذارم ، یا امیر المؤمنین ، حضرت فرمود : ای پیر مرد البته اینطور هم نپندار ، که منظورم از این قضاء و قدر ، و قضا و قدر حتمی و لازم او باشد ، چون اکر چنین باشد که هر کاری انسان انجام میدهد و یا نمیدهد همه بقضاء حتمی خدا صورت بکیرد ، آنوقت دیکر ثواب و عقاب و امر و نهی (و تشویق) و زجر معنای صحیحی نخواهد داشت ، و وعد و وعید بی معنا خواهد شد ، دیکر هیچ بد کاری را نمیتوان ملامت کرد ، و هیچ نیکو کاری را نمیتوان ستود ، بلکه نیکو کار سزاوارتر بملامت میشود ، از بدکار ، و بدکار سزاوارتر میشود باحسان از آنکس که نیکو کار است ، و این همان اعتقادیست که بت پرستان ، و دشمنان خدای رحمان و نیز قدری ها و مجوسیان این امت بدان معتقدند . ای شیخ همینکه خدا بما تکلیف کرده ، کافی است که بدانیم او ما را مختار میداند ، و همچنین اینکه نهی کرده ، نهیش از باب زنهار دادن است ، و در برابر عمل کم ثواب زیاد میدهد ، و اکر نافرمانی میشود ، چنان نیست که مغلوب شده باشد ، و اکر اطاعت شود مطیع را مجبور باطاعت کرده باشد ، خدایتعالی زمین و آسمانها و آنچه را که بین آندو است بباطل نیافریده ، این پندار کسانیست که کفر ورزیدند ، و وای بحال کسانیکه کفر ورزیدند از آتش (تا آخر حدیث) . مؤلف : اینکه در پاسخ فرمود : بقضائی از خدا و قدری از او - تا آنجا که پیر مرد کفت : زحماتیکه تحمل کرده ام بحساب خدا میکذارم ، یکی از مسائلی است که بعدها بعنوان علم کلام نامیده شد . توضیح اینکه : باید دانست که یکی از قدیمی ترین مباحثی که در اسلام مورد نقض و ابرام قرار کرفت ، و منشا نظریه‌های کوناکونی کردید ، مباحثی بود که ، پیرامون کلام و نیز مسئله قضا و قدر پیش آمد ، علمای کلام اینمسئله را طوری طرح کردند ، که ناکهان نتیجه اش از اینجا سر در آورد که : اراده الهیه بتمامی اجزاء و آثار عالم تعلق کرفته ، هیچ چیز در عالم با وصف امکان موجود نمیشود ، بلکه اکر موجودی موجود شود ، با وصف ضرورت و وجوب موجود میشود ، چون اراده الهیه به آن تعلق کرفته ، و محال است اراده او از مرادش تخلف بپذیرد و نیز هر چیزیکه موجود نمیشود ، و همچنان در عدم میماند ، بامتناع مانده است ، چون اراده الهیه بهست شدن آن تعلق نکرفته ، و کرنه موجود میشد ، پس آنچه هست واجب الوجود است ، و آنچه نیست ممتنع الوجود است ، و هیچیک از آندو دسته ممکن الوجود نیستند ، بلکه اکر موجودند ، بضرورت و وجوب موجودند ، چون اراده بآن ها تعلق کرفته ، و اکر معدومند ، بامتناع معدومند ، چون اراده بآنها تعلق نکرفته . و ما اکر این قاعده را کلیت داده ، همه موجودات را مشمول آن بدانیم ، آنوقت در خصوص افعال اختیاری ، که از ما انسانها سر می زند ، اشکال وارد میشود ، (چون افعال ما نیز موجوداتی هستند ، اکر موجود شوند ، بطور وجوب و ضرورت موجود میشوند ، و اکر نشوند بطور امتناع نمیشوند ، در نتیجه ما بآنچه می‌کنیم و یا نمی‌کنیم مجبور هستیم) . در حالیکه ما در نظر بدوی و قبل از شروع بهر کار درمی‌یابیم ، که نسبت انجام آن کار و ترکش بما نسبت تساوی است ، یعنی همان قدر که در خود قدرت و اختیار نسبت بانجام آن حس می‌کنیم ، همان مقدار هم نسبت به ترکش احساس می‌کنیم ، و اکر از میان آن دو ، یعنی فعل و ترک ، یکی از

ما سر می‌زند ،باختیار ،و سپس به اراده ما متعین میشود ،و این مائیم که اول آن را اختیار ،و سپس اراده می‌کنیم ،و در نتیجه کفه آن که تا کنون با کفه دیگر مساوی بود ،می‌چربد . پس بحکم این وجدان ،کارهای ما اختیاری است ،و اراده ما در تحقق آنها مؤثر است ،و سبب ایجاد آنها است ،ولی اگر کلیت قاعده بالا را قبول کنیم ،و بگوئیم اراده ازلیه و تخلف ناپذیر خدا بافعال ما تعلق گرفته ،در درجه اول این اختیار که در خود می‌بینیم باطل میشود ،و در درجه دوم باید بر خلاف وجدانمان بگوئیم ،که اراده ما در فعل و ترکهای ما مؤثر نیست ،و اشکال دیگر اینکه در اینصورت دیگر قدرت قبل از فعل معنا ندارد ، و در نتیجه تکلیف معنا نخواهد داشت ،چون تکلیف فرع آنست که مکلف قبل از فعل قدرت بر فعل داشته باشد ،و مخصوصا در آنصورت که مکلف بنای نافرمانی دارد ،تکلیف باو تکلیف (بما لا یطاق) خواهد بود . اشکال دیگر اینکه در این صورت پاداش دادن بکسیکه به جبر اطاعت کرده ،پاداشی جزافی خواهد بود ،و عقاب نافرمان بجبرهم ظلم و قبیح میشود ،و همچنین توالی فاسده دیگر . دانشمندان نامبرده بهمه این لوازم ملتزم شده اند ،و گفته اند که : مکلف قبل از فعل ،قدرت ندارد ،و این اشکال را که تکلیف غیر قادر قبیح است ،نیز ملتزم شده ،و گفته اند : مسئله حسن و قبح و خوبی و بدی اموری اعتباری هستند ،که واقعیت خارجی ندارند ،و خدایتعالی محکوم باین احکام اعتباری من و تو نمیشود ،و لذا کارهائیکه صدورش از ما بر خلاف عقل و زشت است ،از قبیل ترجیح بدون مرجح و اراده جزافی ،و تکلیف به ما لا یطاق ،و عقاب کنه کار مجبور ،و امثال اینها از خدا نه محال است ،و نه عیبی دارد (تعالی الله عن ذلک) . و کوتاه سخن آنکه : در صدر اول اسلام اعتقاد بقضاء و قدر از انکار حسن و قبح ،و انکار جزای باستحقاق سر در می‌آورد ،و بهمین جهت وقتی پیر مرد از علی علیه السلام می‌شنود که : حرکت بصفین بقضاء و قدر خدا بوده ،گوئی خبر تاثر آوری شنیده ،چون مایوس از ثواب شده ، بلا فاصله و با کمال نومیدی میگوید : رنج و تعب خود را بحساب خدا می‌گذارم ،یعنی حالا که اراده خدا همه کاره بوده ،و مسیر ما و اراده های ما فائده نداشته ،و جز خستگی و تعب چیزی برای ما نمانده ،من این خستگی را بحساب او می‌گذارم ،چون او با اراده خود ما را خسته کرده . لذا امیر المؤمنین صلوات الله علیه در پاسخش می فرماید : نه ،اینطور که تو فکر می کنی نیست ،چون اگر مطلب از این قرار باشد ،ثواب و عقاب باطل میشود ،(تا آخر حدیث) که امام علیه السلام باصول عقلائی ،که اساس تشریع ،و مبنای آنست ،تمسک می کند ،و در آخر کلامش می فرماید : (خدا آسمانها و زمین را بباطل نیافریده) الخ . میخواهد بفرماید : اگر اراده جزافی که از لوازم جبر انسانها ،و سلب اختیار از آنها است ، صحیح باشد ،مستلزم آنست که فعل بدون غرض و بی فایده نیز از خدا سربزند ،این نیز مستلزم آنست که احتمال بی غرض بودن خلقت و ایجاد احتمال امری ممکن باشد ،و این امکان با وجوب مساوی است ،(چرا برای اینکه وقتی فعلی غایت نداشت ناگزیر باید رابطه ای میان آن و غایت نباشد و وقتی رابطه نبود بی غایت بودنش واجب میشود و در نتیجه موجود مفروض ممتنع الوجود می گردد و این همان بطلان است ،مترجم) در نتیجه و روی این فرض ،هیچ فایده و غایتی در خلقت و ایجاد نیست ،و باید خدا آسمانها و زمین را بباطل آفریده باشد ،و این مستلزم بطلان معاد ،و سر برآوردن تمامی محذورها است . و گویا مراد آنجناب از اینکه فرمود : (اگر بندگانش نافرمانیش کنند ،بجبر نکرده اند ،و اگر اطاعتش کنند ،باز مغلوب و مجبور نیستند) ،این است که نافرمان او ،او را به جبر نافرمانی نمی کند ،و فرمانبرش نیز او را بکراهت اطاعت نمی کند . و در توحید ،و عیون ،از حضرت رضا علیه السلام روایت شده ،که : در محضرش از مسئله جبر و تفویض گفتگو شد ،ایشان فرمودند : اگر بخواهید ،در این مسئله اصلی کلی برایتان بیان می کنم ،که در همه موارد بآن مراجعه نموده ،نه خودتان در آن اختلاف کنید ،و نه کسی بتواند بر سر آن با شما مخاصمه کند ،و هرکس هر قدر هم قوی باشد ،با آن قاعده نیروی او را درهم بشکنید ؟عرضه داشتیم : بله ،به فرمائید ،فرمود : خدای عز و جل در صورتیکه اطاعتش کنند ،باجبار و اکراه اطاعت نمیشود ،(یعنی هر مطیعی او را باختیار خود اطاعت می کند) ،و در صورتیکه عصیان شود ،مغلوب واقع نمیشود ،(یعنی بر خلاف آنچه که تفویضی ها پنداشته اند ،کنه کار از تحت قدرت او خارج نیست) ،و بندگان را در ملک خود رها نکرده ،که هر چه بخواهند مستقلا انجام دهند ،بلکه هر چه را که به بندگانش تملیک کرده خودش نیز مالک آن هست ، و بر هر چه که قدرتشان داده ،خودش نیز قادر بر آن هست . بنابراین اگر بندگانش اطاعتش کردند ،و او امرش را بکار بستند ،او جلو اطاعتشانرا نمی گیرد ،و راه اطاعت را بروی آنان نمی بندد ،و اگر اوامرش را با نافرمانی پاسخ گفتند ،یا از نافرمانیشان جلوگیری می‌کند ،و یا نمی کند ،در هر صورت خود او بندگان را بنافرمانی وانداشته ، آنکاه فرمود : هر کس حدود این قاعده کلی را بخوبی ضبط کند ،بر خصم خود غلبه می کند . مؤلف : اگر خواننده عزیز توجه فرموده باشد ،گفتیم : تنها عاملیکه جبری مذهبان را وادار کرد باینکه جبری شوند ،بحث در مسئله قضاء و قدر بود ،که از آن ،حتمیت و وجوب را نتیجه گرفتند ،وجوب در قضاء ،و وجوب در قدر را ،و گفتیم : که هم این بحث صحیح است ،و هم این نتیجه گیری ،با این تفاوت که جبریان در تطبیق بحث بر تبلیغ اشتباه کردند ،و میان حقائق با اعتباریات خلط کردند ،و نیز وجوب و امکان بر ایشان مشتبه شد . توضیح اینکه : قضاء و قدر در سلسله علت های تامه ،و معلولهای آنها ،در مجموعه عالم ،و معلوم استکه این جریان با حکم قوه و امکان در سراسر عالم از جهت دیگر منافات ندارد . حال که این معنا روشن گردید ،میگوئیم : یک عمل اختیاری که از انسان صادر میشود ،و طبق اراده و خواستش صادر میشود ،همین یک عمل از جهتی واجب است ،و از جهتی دیگر ممکن ،اگر آنرا از طرفی در نظر بگیریم که تمامی شرائط وجود یافتنش ،از علم ،و اراده ،و آلات ،و ادوات صحیح ،و ماده ایکه فعل روی آن واقع میشود ،و نیز شرائط زمانی و مکانیش همه موجود باشد ،چنین فعلی ضروری الوجود ،و واجب الوجود است ،و این فعل است که میگوئیم اراده از لیه خدا بر آن تعلق گرفته ،و مورد قضاء و قدر او است . و اگر از طرفی ملاحظه شود که همه شرائط نام برده ،مورد : نظر نباشد تنها فعل را با یکی از آن شرائط ،مانند وجود فاعل ،بسنجیم ،البته در این صورت فعل نامبرده ضروری نیست ،بلکه ممکن است و از حد امکان تجاوز نمیکند ، پس یک فعل ،اگر از لحاظ اول ضروری شد ،لازمه اش این نیست که از لحاظ دوم نیز ضروری الوجود باشد . پس معلوم شد اینکه علمای کلام از بحث قضاء و قدر ،و عمومیت آندو ،نسبت بهمه موجودات ،نتیجه گرفته اند که پس افعال آدمی اختیاری نیست ،معنای صحیحی ندارد ،چون گفتیم اراده الهیه تعلق بفعل ما انسانها می‌گیرد ،اما با همه شئون و خصوصیات وجودیش ،که یکی از آنها ارتباطش با علل و شرائط وجودش میباشد . بعبارتی دیگر ،اراده الهی بفعلی که مثلا از زید صادر میشود ،باین نحو تعلق گرفته ،که فعل نامبرده با اختیار خود او صادر شود ،نه بطور مطلق ،و نیز در فلان زمان ،و فلان مکان صادر شود ،نه هر وقت و هر جا که شد ،وقتی اراده اینطور تعلق گرفته باشد ،پس اگر زید همان عمل را بی اختیار انجام دهد ،مراد از اراده تخلف کرده ،و این تخلف محال است . حال که چنین شد ،میگوئیم : تاثیر اراده ازلیه در اینکه فعل نامبرده ضروری الوجود شود ، مستلزم آنست که فعل باختیار از فاعل سربزند ،چون گفتیم : چنین فعلی متعلق اراده ازلیه است ،در نتیجه همین فعل مورد بحث ما بالنسبه باراده ازلی الهی ضروری ،و واجب الوجود است ،و در عین حال بالنسبه باراده خود فاعل ،ممکن الوجود ،و اختیاری است . پس اراده فاعل نام برده در طول اراده خداست ،نه در عرض آن ،تا با هم جمع نشوند ،و آنوقت بگوئی : اگر اراده الهی تاثیر کند ،اراده انسانی بی اثر و باطل میشود ،و بهمین بهانه جبری مذهب شوی . پس معلوم شد خطای جبری مذهبان از کجا ناشی شده ،از اینجا که نتوانستند تشخیص دهند ،که اراده الهی چگونه بافعال بندگان تعلق گرفته ،و نیز نتوانستند میان دو اراده طولی ، با دو اراده عرضی فرق بگذارند ،و نتیجه این اشتباهشان این شده که بگویند : بخاطر اراده ازلی خدا ،اراده بنده از اثر افتاده . و اما معتزله ،هر چند که با جبری مذهبان در مسئله اختیاری بودن افعال بندگان ،تعلق بگیرد ،دیگر اختیاری باقی نمی ماند ،این را از جبریها قبول کرده اند ،ولی برای اینکه اصرار داشته اند بر اینکه مختار بودن بندگان را اثبات کنند ،ناگزیر گفته اند : از اینجا می فهمیم ،که افعال بندگان مورد اراده ازلیه خدا نیست ،و ناگزیر شده اند برای افعال انسانها ،خالقی دیگر قائل شوند ،و آن خود انسانهایند ،و خلاصه ناگزیر شده اند بگویند : تمامی موجودات خالقی دارند ،بنام خدا ، ولی افعال انسانها خالق دیگری دارد ،و آن خود انسان است . غافل از اینکه اینهم نوعی ثنویت ،و دو خدائی است ،علاوه بر این به محذورهائی دچار شده اند که بسیار بزرگتر از محذور جبریها است ،همچنانکه امام علیه السلام فرموده : بی رغبه قدری ها خواستند باصطلاح ،خدا را بعدالت توصیف کنند ،در عوض قدرت و سلطنت خدا را منکر شدند . و اگر بخواهیم برای روشن شدن این بحث مثالی بیاوریم ،باید یکی از موالی عرفی را در نظر بگیریم ،که یکی از بندگان و بردگان خود را انتخاب نموده ،دخترش را برای مدتی بعقد او در می آورد ،آنکاه از اموال خود حصه ای باو اختصاص میدهد ،خانه‌ای ،و اثاث خانه ای ،و سرمایه ای ،و امثال آن ،از همه آن چیزهائیکه مورد احتیاج یک خانواده است . در این مثال اگر بگوئیم : این برده مالک چیزی نیست ،چون مالکیت با بردگی متناقض است ،و او نه تنها هر چه دارد ،بلکه خودش نیز ملک مولایش است ،همان اشتباهی را مرتکب شده ایم ،که جبریها نسبت بافعال انسانها مرتکب شده اند ،و اگر بگوئیم مولایش باو خانه داده ،و او را مالک آن خانه ،و آن اموال کرده ،دیگر خودش مالکیت ندارد ،و مالک خانه مزبور همان برده است ،اشتباهی را مرتکب شده ایم که معتزله مرتکب شده اند . و اگر بین هر دو ملک را جمع کنیم ،و بگوئیم هم مولی مالک است ،و هم بنده و برده ، چیزیکه هست ،مولی در یک مرحله مالک است ،و بنده در مرحله ای دیگر ،بعبارتی دیگر ،مولی در مقام مولویت خود باقی است ،و بنده هم در رقیت خود باقی است ،و اگر بنده از مولی چیزی بگیرد ، هر چند مالک است ،اما در ملک مالک ملکیت یافته ،در اینصورت (امر بین الامرین) را گرفته ایم ، چون هم مالک را مالک دانسته ایم ،و هم بنده را ،چیزیکه هست ملکی روی ملک قرار گرفته ،و این همان نظریه امامان اهل بیت علیهم السلام است که برهان عقلی هم بر آن قیام دارد . و در احتجاج از جمله سؤالاتی که از عبایة بن ربعی اسدی ،نقل کرد ،که از امیر المؤمنین (ع) کرده ،سؤالی است که وی از استطاعت کرده است ،و امیر المؤمنین علیه السلام در پاسخ فرموده : آیا بنظر شما مالک این استطاعت تنها بنده است ،و هیچ ربطی به خدا ندارد ؟ یا آنکه او و خدا هر دو مالکند ؟عبایة بن ربعی سکوت کرد ،و نتوانست چیزی بکوید ،آنجناب فرمود : ای عبایه جواب بگو ،عبایة گفت : آخر چه بگویم ؟یا امیر المؤمنین ،فرمود : باید بگوئی قدرت تنها ملک خداست ،و بشر مالک آن نیست ،و اگر مالک آن شود ،به تملیک و عطای او مالک شده ،و اگر تملیک نکند ،آن نیز بمنظور آزمایش وی است ،و در آنجا هم که تملیک می‌کند ،چنان نیست که دیگر خودش مالک آن نباشد ،بلکه در عین اینکه آن را بتو تملیک کرده ،باز مالک حقیقیش خود اوست ،و بر هر چیز که تو را قدرت داده ،باز قادر بر آن هست (الخ) . مؤلف : معنای روایت با بیان گذشته ما روشن است . و در کتاب شرح العقاید شیخ مفید آمده : که از امام هادی روایت شده ،که شخصی از آنجناب از افعال بندگان پرسید ،که آیا مخلوق خداست ؟یا مخلوق خود بندگان ؟امام علیه السلام فرمود : اگر خود خدا خالق افعال بندگان باشد ،چرا از آنها بیزاری میجوید ؟و می فرماید : (ان الله بریء من المشرکین ، خدا از مشرکین بیزاری ندارد ،بلکه از شرک و کارهای ناستوده شان بیزار است) . در توضیح این حدیث میگوئیم : افعال دو جهت دارند ، یکی جهت ثبوت و وجود ،و دوم جهت انتساب آنها بفاعل افعال ،از جهت اول ،متصف باطاعت و معصیت نیستند ،و این اتصافشان از جهت دوم است ،که باین دو عنوان متصف میشوند ،مثلا عمل جفت گیری انسانها ،چه در نکاح و چه در زنا یک عمل است ،و از نظر شکل با یکدگر فرقی ندارند ،هر دو عمل دارای ثبوت و تحققند ،تنها فرقی که در آندو است ،این است که اگر بصورت نکاح انجام شود ،موافق دستور خداست ،و چون همین عمل بصورت زنا انجام گیرد ،فاقد آن موافقت است ،و همچنین قتل نفس حرام ،و قتل نفس در قصاص ،و نیز زدن یتیم از در ستمگری ،و زدن او از راه تادیب . پس در تمامی گناهان میتوان گفت : از این جهت گناه است که فاعل آن در انجام آن ،جهت صلاحی ،و موافقت امری ،و سود اجتماعی در نظر نگرفته ،بخلاف آنکه همین افعال را بخاطر آن اغراض آورده باشد . پس هر چه هست زیر سر فاعل است ،و خود فعل از نظر اینکه موجودی از موجودات است بدنیست ، چون بحکم آیه : (الله خالق کل شیء ، خدا آفریدکار هر چیزیست) ،مخلوق خداست ، چون آن نیز چیزیست موجود ،و ثابت ،و مخلوق خدا بدنمیشود ،همچنین کلام امام علیه السلام که فرمود : (هر چیزیکه نام چیز بر آن اطلاق شود ،مخلوق است ،غیر از یک چیز آنهم خداست) تا آخر حدیث . که اگر آن آیه و این روایت را با آیه : (الذی احسن کل شیء خلقه ، آن خدائیکه خلقت هر چیز را نیکو کرد) ،ضمیمه کنیم ،این نتیجه را می گیریم : که نه تنها فعل گناه بلکه هر چیزی همچنانکه مخلوق است ،بدین جهت که مخلوق است نیکو نیز هست ،پس خلقت و حسن با هم متلازمند ،و هرگز از هم جدا نمیشوند . در این میان خدای سبحان پاره ای افعال را زشت و بد دانسته ،و فرموده : (من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ، و من جاء بالسیئة فلا یجزی الا مثلها ، هر کس عمل نیک آورد ،ده برابر چون آن پاداش دارد ،و هر کس عمل زشت مرتکب شود ،جز مثل آن کیفر نمی‌بیند) ،و بدلیل اینکه برای گناهان مجازات قائل شده ،می‌فهمیم گناهان مستند بآدمی است ،و با در نظر گرفتن اینکه گفتیم : وجوب و ثبوت افعال ،از خدا و مخلوق او است ،این نتیجه بدست می‌آید : که عمل گناه منهای وجودش که از خداست ،مستند بآدمی است ،پس می‌فهمیم که آنچه یک عمل را گناه می‌کند ،امری است عدمی ،و جزء مخلوق‌های خدا نیست ،چون گفتیم اگر مخلوق بود حسن و زیبائی داشت . خدای تعالی نیز فرموده : (ما اصاب من مصیبة فی الارض و لا فی انفسکم الا فی کتاب من قبل ان نبراها ، هیچ مصیبتی در زمین و نه در خود شما نمی‌رسد ،مگر آنکه قبل از قطعی شدن ،در کتابی موجود بود) ،و نیز فرموده : (ما اصاب من مصیبة الا باذن الله ، و من یؤمن بالله ،یهد قلبه ، هیچ مصیبتی نمیرسد ،مگر باذن خدا ،و هر کس بخدا ایمان آورد ،خدا قلبش را هدایت می‌کند) ،و نیز فرموده : (ما اصابکم من مصیبة ،فبما کسبت ایدیکم ،و یعفو عن کثیر ، آنچه مصیبت که به شما می رسد ،بدست خود شما بشما می رسد ،و خدا از بسیاری گناهان عفو می کند) ،و نیز فرموده : (ما اصابک من حسنة فمن الله ،و ما اصابک من سیئة ،فمن نفسک ، آنچه خیر و خوبی بتو می‌رسد از خدا تو است) ،و نیز فرمود : (و ان تصبهم حسنة ،یقولوا : هذه من عند الله ،و ان تصبهم سیئة ، یقولوا هذه من عندک ،قل : کل من عند الله ،فما لهؤلاء القوم لا یکادون یفقهون حدیثا ؟ اگر پیش آمد خوشی بر ایشان پیش آید ،میگویند این از ناحیه خدا است ، و چون پیش آمد بدی بایشان برسد ،میگویند : این از شامت و نحوست تو است ،بگو : همه پیش آمدها از ناحیه خداست ،این مردم را چه می‌شود که هیچ سخنی بخرجشان نمیرود ؟) ، وقتی این آیات را بر رویهم مورد دقت قرار دهیم ،می‌فهمیم که مصائب ،بدیهای نسبی است ، باین معنا که انسانیکه برخوردار از نعمتهای خدا ،چون امنیت و سلامت ،و صحت ،و بینیازی است ، خود را واجد می‌بیند ،و چون بخاطر حادثه‌ای آنرا از دست میدهد ، آن حادثه و مصیبت را چیز بدی برای خود تشخیص میدهد ،چون آمدن آن مقارن با رفتن آن نعمت ،و فقد و عدم آن نعمت بود . اینجاست که پای فقدان و عدم بمیان می آید ،و ما آنرا بحادثه و مصیبت نامبرده نسبت میدهیم ،پس هر نازله و حادثه بد ،از خداست ،و از این جهت که از ناحیه خدا است ،بد نیست ،بلکه از این جهت بد می‌شود ،که آمدنش مقارن با رفتن نعمتی از انسان واجد آن نعمت است ،پس هر حادثه بد که تصور کنی ،بدیش امری است عدمی ،که از آن جهت منسوب بخدایتعالی نیست ، هر چند که از جهتی دیگر مستند بخدا است ،حال یا بادن او و یا بنحوی دیگر . و در کتاب قرب الاسناد از برنطی روایت آمده ،که گفت : بحضرت رضا (ع) عرضه داشتم : بعضی از اصحاب ما قائل بجبرند ،و بعضی دیگر باستطاعت ،شما چه می فرمائی ؟بمن فرمود : بنویس : (خدایتعالی فرمود : ای پسر آدم ،آنچه تو برای خود میخواهی ،و می پنداری خواستت مستقلا از خودت است ،چنین نیست ،بلکه بمشیت من میخواهی ،و واجبات مرا با نیروی من انجام میدهی ،و بوسیله نعمت من است که بر نافرمانی من نیرو یافته ای ،این منم که تو را شنوا و بینا و نیرومند کردم ، (ما اصابک من حسنة فمن الله ،و ما اصابک من سیئة فمن نفسک) آنچه خیر و خوبی بتو می رسد از خداست ،و آنچه مصیبت و بدی می رسد از خود تو است ،و این بدان جهت است که من بخوبیها سزاوارتر از توام ،و توبه بدی ها سزاوارتر از منی ،باز این بدان جهت است که من از آنچه می کنم باز خواست نمی شوم ،و انسانها باز خواست می شوند ،ای برنطی با این بیان همه حرفها را برایت گفتم ،هرچه بخواهی می توانی از آن استفاده کنی ،(تا آخر حدیث) . این حدیث و یا قریب بآن ،از طرق عامه و خاصه روایت شده ،پس از این حدیث هم استفاده کردیم : که از میان افعال آنچه معصیت است ،تنها بدان جهت که معصیت است داده نمیشود ،و نیز این را هم فهمیدیم : که چرا در روایت قبلی فرمود : اگر خدا خالق گناه و بدیها بود ،از آن بیزاری نمی جست ،و اگر بیزاری جسته ،تنها از شرک و زشتی های آنان بیزاری جسته ، (تا آخر حدیث) . و در کتاب توحید از امام ابی جعفر و امام ابی عبد الله علیهما السلام ،روایت آمده ،که فرمودند : خدای عز و جل نسبت بخلق خود مهربانتر از آنست که بر گناه مجبورشان کند ،و آنکاه به جرم همان گناه جبری ،عذابشان کند ،و خدا قدرتمندتر از آنست که اراده چیزی بکند ،و آن چیز موجود نشود ،راوی می گوید : از آن دو بزرگوار پرسیدند : آیا بین جبر و قدر شق سومی هست ؟ فرمودند : بله ،شق سومی که وسیع تر از میانه آسمان و زمین است . باز در کتاب توحید از محمد بن عجلان روایت شده ، که گفت : بامام صادق علیه السلام عرضه داشتم : آیا خداوند امور بندگان را بخودشان واگذار کرده ؟فرمود : خدا کرامی تر از آنست که امور را بایشان واگذار نماید ،پرسیدم : پس میفرمائی بندگان را بر آنچه می کنند مجبور کرده ؟ فرمود : خدا عادل تر از آنست که بنده ایرا بر عملی مجبور کند ،و آنکاه بخاطر همان عمل عذاب کند . و نیز در کتاب نام برده از مهزم روایت آورده ،که گفت : امام صادق علیه السلام بمن فرمود : بمن بگو ببینم دوستان ما که تو آنانرا در وطن گذاشتی و آمدی ،در چه مسائلی اختلاف داشتند : عرضه داشتم : در مسئله جبر و تفویض ،فرمود : پس همین مسئله را از من بپرس ،من عرضه داشتم : آیا خدای تعالی بندگان را مجبور بر گناهان کرده ؟فرمود : خدا بر بندگان خود قاهرتر از این است ، عرضه داشتم : پس امور را بآنها تفویض کرده ؟فرمود : خدا بر بندگان خود قادرتر از این است پرسیدم : خوب ،وقتی نه مجبورشان کرده ؟و نه واگذار بایشان نموده ،پس چه کرده ؟خدا تو را اصلاح کند ؟(در اینجا راوی میگوید :) امام دو بار یا سه بار دست خود را پشت و رو کرد ،و سپس فرمود : اگر جوابت را بدهم کافر میشوی . مؤلف : معنای اینکه فرمود : (خدا بر بندگان قاهرتر از این است) این استکه اگر قاهری بخواهد کسی را بکاری مجبور کند ،باید اینقدر قهر و غلبه داشته باشد که بکلی مقاومت نیروی فاعل را خنثی و بی اثر کند ،تا در نتیجه شخص مجبور عملی را که او میخواهد بدون اراده خودش انجام دهد ،و قاهرتر از این قاهر ،کسی است که مقهور خود را وادار کند باینکه عملی را که وی از او خواسته با اراده و اختیار خودش انجام دهد ،و خلاصه آن عمل را بیاورد ،بدون اینکه اراده و اختیارش از کار افتاده باشد ،و یا اراده اش بر خلاف اراده قاهر و آمر بکار رود . و باز در کتاب توحید از امام صادق علیه السلام روایت آورده ،که فرمود : رسولخدا (ص) فرمود : کسیکه خیال کند خدا مردم را به سوء و فحشاء امر کرده ،بر خدا دروغ بسته است ،و کسیکه به پندارد که خیر و شر بغیر مشیت خدا صورت می گیرد خدا را از سلطنت خود بیرون کرده است . و در کتاب طرائف است ،که روایت شده : حجاج بن یوسف نامه ای به حسن بصری ،و به عمرو بن عبید ،و به واصل بن عطاء ،و به عامر شعبی ،نوشت ،و از ایشان خواست تا آنچه در باره قضاء و قدر بایشان رسیده بنویسند . حسن بصری نوشت : بهترین کلامی که در این مسئله بمن رسیده ،کلامی است که از امیر المؤمنین علی بن ابیطالب علیه السلام شنیده ام ،که فرمود : آیا گمان کرده ای همان کسیکه تو را نهی کرد ،وادار کرده ؟نه ،آنکه تو را بکناه وادار کرده ،بالا و پائین خود تو است ،و خدا از آن بیزار است . و عمرو بن عبید نوشت : بهترین سخنی که در قضاء و قدر بمن رسیده ،کلامی است که از امیر المؤمنین علی بن ابیطالب علیه السلام شنیده ام ،و آن این است که فرمود : اگر دروغ و خیانت در اصل حتمی باشد ،باید قصاص خیانتکار ،ظلم و خیانتکار در قصاص مظلوم باشد . و واصل بن عطاء نوشت : بهترین سخنی که در مسئله قضاء و قدر بمن رسیده ،کلام امیر المؤمنین علی بن ابی طالب است ،که فرموده : آیا خدا تو را براه راست دلالت می کند ،آنقوت سر راه را بر تو می گیرد ،که تنوانی قدمی برداری ؟ و شعبی هم نوشت بهترین کلامیکه در مسئله قضاء و قدر شنیده ام ،کلام امیر المؤمنین علی بن ابیطالب علیه السلام است که فرمود : هر عملیکه دنبالش از خدا بخاطر آن عمل طلب مغفرت می کنی ،او از خود تو است ،و هر عملیکه خدا را در برابر آن سپاس میگوئی ،آن عمل از خدا است . چون این چهار نامه به حجاج بن یوسف رسید ،و از مضمون آنها با خبر شد ،گفت : همه این چهار نفر این کلمات را از سرچشمه‌ای زلال گرفته‌اند . و در کتاب طرائف نیز روایت شده ،که مردی از جعفر بن محمد امام صادق علیه السلام از قضاء و قدر پرسید ،فرمود : هر عملی که از کسی سر بزند ،و تو بتوانی او را بخاطر آن عمل ملامت کنی ،آن عمل از خود آنکس است ،و آنچه نتوانی سرزنش کنی ،آن از خدایتعالی است ،خدایتعالی به بنده اش ملامت می کند ،که چرا نافرمانی کردی ؟و مرتکب فسق شدی ؟چرا شراب خوردی ؟و چرا زنا کردی ؟اینگونه افعال مستند بخود بنده است ،و آنکارهائیکه از بنده باز خواست نمیکند ؟ مثلا نمیگوید : چرا مریض شدی ؟و چرا کوتاه قد شده ای ؟و چرا سفید پوستی ؟و یا چرا سیاه پوستی ؟از خداست برای اینکه مریضی و کوتاهی و سفیدی و سیاهی کار خداست . و در نهج البلاغه آمده : که شخصی از آنجناب از توحید و عدل پرسید ،فرمود : توحید این استکه در باره او توهم نکنی ،و عدل اینستکه او را متهم نسازی . مؤلف : اخبار در مطالبی که گذشت بسیار زیاد است چیزیکه هست این عده از روایات که ما نقل کردیم ،متضمن معانی سایر روایات هست ،و اگر خواننده در آنچه نقل کردیم ،دقت کند ، خواهد دید که مشتمل بر طرق خاصه عدیده ای از استدلال است . یکی استدلال بخود امر و نهی و عقاب و ثواب ،و امثال آن است ،بر وجود اختیار ،و اینکه نه جبری هست ،و نه تفویضی ،و این طریق استدلال در پاسخ امیر المؤمنین علیه السلام بآن پیر مرد آمده بود ،و آنچه را هم که ما از کلام خدایتعالی استفاده کردیم ،قریب بهمان طریقه بود . طریقه دوم استدلال بوقوع اموری است در قرآن کریم که با جبر و تفویض نمیسازد ،یعنی اگر واقعا جبر و یا تفویض بود ،آن امور در قرآن نمی‌آمد ،مانند این مطلب که فرموده : (ملک آسمانها و زمین از آن خداست) ،یا اینکه فرموده : (پروردگار تو ستمکار به بندگان نیست ،و ما ربک بظلام للعبید) ،و یا اینکه فرموده : (بگو : خدا بکار زشت امر نمی‌کند ، قل ان الله لا یامر بالفحشاء) . لکن ممکن است در خصوص آیه اخیر مناقشه کرد ،و گفت : اگر فعلی از افعال برای ما انسانها فاحشه و یا ظلم باشد ،همین فعل وقتی بخدا نسبت داده شود ،دیگر ظلم و فاحشه خوانده نمیشود ،پس از خدا هیچ ظلمی و فاحشه ای صادر نمی شود . و لکن این مناقشه صحیح نیست ،و صدر آیه با مدلول خود جواب آنرا داده ،چون در صدر آیه می فرماید : (و اذا فعلوا فاحشة ،قالوا وجدنا علیها آبائنا ،و الله امرنا بها ، و چون مرتکب فاحشه ای میشوند ،میگویند : ما پدران خود را دیدیم که چنین می کردند ،و خدا ما را به آن عمل امر کرده) ،و اشاره بکلمه بها - به آن) ما را ناگزیر می کند بگوئیم : نفی بعدی که می فرماید : (بگو خدا بفحشاء امر نمی کند) ،نیز متوجه همان عمل فاحشه باشد ،حال چه اینکه آنرا فاحشه بنامیم یا ننامیم . طریقه سوم ،استدلال از جهت صفات است ،و آن این استکه خدا با سمائی حسنی نامیده میشود ،و به بهترین و عالیترین صفات متصف است ،صفاتیکه با بودن آنها نه جبر صحیح است ،و نه تفویض ،مثلا خدای تعالی قادر و قهار و کریم و رحیم است ،و این صفات معنای حقیقی و واقعیش در خدای سبحان تحقق نمی یابد ،مگر وقتی که هستی هر چیزی از او ،و نقص هر موجودی و فسادش مستند بخود آنموجود باشد ،نه بخدا ،همچنانکه در روایاتیکه ما از کتاب توحید نقل کردیم نیز باین معنا اشاره شده بود . طریقه چهارم ،استدلال بمثل استغفار ،و صحت ملامت است ،چون اگر کناه از ناحیه بنده نباشد ،استغفار او و ملامت خدا از او ،معنا ندارد ،زیرا بنابر جبر ، که همه افعال مستند بخدا میشود ، دیگر فرقی میان فعل خوب و بد نیست ،تا ملامت بنده در کارهای بدش صحیح ،و در کارهای خوبش غیر صحیح باشد . البته در اینجا روایات دیگری

نیز در تفسیر آیاتیکه اضلال ، و طبع ، و اغواء ، و امثال آنرا بخدا نسبت میدهد ، وارد شده ، از آن جمله در کتاب عیون از حضرت رضا علیه السلام روایت شده که در تفسیر جمله : (و ترکهم فی ظلمات لا یبصرون) ، فرموده : خدای تعالی آنطور که بندگانش چیزی را و یا کسی را وامی‌گذارند ، متصف به تحرک و واگذاری نمیشود ، و خلاصه بنده اش را بدون جهت وانمی‌گذارد ، بلکه وقتی میداند که بنده اش از کفر و ضلالت بر نمی گردد ، دیگر یاری و لطف خود را از او قطع می کند ، و افسار او را بگردنش انداخته ، باختیار خودش وامیگذارد . و نیز در عیون از آنجناب روایت کرده ، که در ذیل جمله : (ختم الله علی قلوبهم) ، فرموده : ختم همان طبع بر قلوب کفار است ، اما بعنوان مجازات بر کفرشان ، همچنانکه خودش در آیه ای دیگر فرمود : (بل طبع الله علیها بکفرهم ، فلا یؤمنون الا قلیلا ، بلکه خدا بخطار کفرشان مهر بر دلهاشان زد ، و در نتیجه جز اندکی ایمان نمی آورند) . و در مجمع البیان از امام صادق علیه السلام روایت کرده که در تفسیر جمله : (ان الله لا یستحیی) الخ ، فرموده : این سخن از خدا رد کسانی است که پنداشته اند : خدای تبارک و تعالی بندگان را کمراه می کند ، و همو بخاطر ضلالتشان عذابشان می کند . بحث فلسفی شکی نیست در اینکه آنچه از حقایق خارجی که ما نامش را نوع می‌گذاریم ، عبارتند از چیزهائیکه افعال نوعیمای دارند ، یعنی همه افرادش یکنوع عمل می کنند ، و آن انواع موضوع آن افعال شناخته شده اند ، بعبارت روشن تر ، ما وجود انواع ، و نوعیت ممتازه آنها را از طریق افعال و آثار آنها اثبات می‌کنیم ، و میگوئیم : این نوع غیر آن نوع است . ما نخست از طریق حواس ظاهری و باطنی خود ، افعال و آثار گوناگونی از موجودات گوناگون می بینیم ، و این حواس ما غیر از این افعال ، و ما ورای آن ، چیز دیگری احساس نمیکند ، چیزی که هست در مرحله دوم ، این افعال و آثار گوناگون را رده بندی نموده ، از راه قیاس و برهان برای هر دسته ای از آنها علت فاعلی خاصی اثبات نموده ، آن علت فاعلی را موضوع و منشا آن آثار مینامیم . و در مرحله سوم ، حکم می کنیم باینکه این موضوعات و این انواع ، با یکدیگر اختلاف دارند ، چون افعال و آثارشان تا آنجا که برای ما محسوس است ، مختلفند ، مثلا از آنجائیکه آثار و افعال انسان ، که یکی از موجودات خارجی است ، غیر آثار و افعال سایر انواع حیوانات است ، حکم می کنیم باینکه انسان غیر فلان حیوان است ، و آن حیوان غیر آن حیوان دیگر است ، بعد از اینکه این معنا را درک کردیم ، و از اختلاف آثار پی باختلاف مؤثرها ، و فاعلها بردیم ، بار دیگر از اختلاف مؤثرها پی باختلاف آثار و خواص می‌بریم . و بهر حال افعالیکه از موجودات خارج از وجود خود می بینیم ، نسبت بموضوعاتشان بیک تقسیم ابتدائی و اولی بدو قسم منقسم میشوند ، اول فعلیکه از طبیعت یک موجود سر می زند ، بدون اینکه علم آن موجود در صدور آن فعل دخالتی داشته باشد ، مانند رشد و نمو بدن ، و تغذی نباتات ، و حرکات اجسام ، چون سردی و روانی آب ، و سنگینی سنگ ، و امثال آن ، مانند سلامتی و مرض ، که اینگونه آثار و افعال برای ما محسوس هست ، و قائم بخود ما نیز میشود ، بدون اینکه علم ما بآنها اثری در بود و نبود آنها دخالتی داشته باشد ، بلکه تنها چیزیکه در بود و نبود آنها مؤثر است ، بود و نبود فاعل طبیعی آنها است . قسم دوم فعلی است که اگر از فاعلش سرمی‌زند ، بدان جهت سرمی‌زند که معلوم او است ، و علم فاعل بدان تعلق گرفته ، مانند افعال ارادی انسان ، و سایر موجودات دارای شعور . و این قسم از افعال ، وقتی از فاعلش سر می زند ، که علمش بدان تعلق گرفته باشد ، یعنی آنرا تشخیص و تمیز داده باشد ، پس علم بآن فعل آنرا از غیرش تمیز میدهد ، و این تمیز و تعیین از این جهت صورت می گیرد ، که فاعل انجام آن فعل را منطبق با کمالی از کمالات خود تشخیص میدهد ، و خلاصه علم واسطه میان او و فعل او است . چون فاعل هر چه باشد ، هیچ فعلی را انجام نمیدهد ، مگر آنکه کمال و تمامیت وجودش اقتضای آنرا داشته باشد ، و بنابراین فعلی که از فاعل عالم سرمی‌زند ، از این جهت محتاج بعلم او است ، که علمش آن افعالی را که مایه کمال وی است از آن افعالیکه مایه کمال او نیست جدا کند ، و تشخیص دهد . و بهمین جهت می بینیم ، انسان در آن افعالیکه صورت علمیه متعددی ندارد بدون هیچ فکری و معطلی انجام میدهد مانند افعالیکه از ملکات آدمی سرمی‌زند ، چون سخن گفتن ، که آدمی در سریع ترین اوقات ، هر حرف از حروف بیست و نه گانه را که لازم داشته باشد ، انتخاب نموده ، و کنار هم می‌چیند ، و از چند کلمه جمله ، و از چند جمله سخنی میسازد ، بدون اینکه کمترین درنگی داشته باشد . و نیز مانند افعالیکه از ملکات ، بضمیمه اقتضائی از طبع سر می زند ، چون نفس کشیدن ، که هم ملکه آدمی است ، و هم مقتضای طبع اوست ، و مانند افعالیکه در حال غلبه اندوه ، و یا غلبه ترس ، و امثال آن از انسان سر می زند ، که در هیچ یک از اینگونه کارها محتاج فکر و صرف وقت نیست ، برای اینکه بیش از یک صورت علمیه و ذهنیه و بیش از یک منطبق با فعل خارجی ندارد ، و در نتیجه فاعل هیچ حالت منتظره ای ندارد ، که این کنم یا آن کنم ، و قهرا بسرعت انجام میدهد . بخلاف افعالیکه دارای چند صورت علمیه است ، که از میان آن چند صورت ، یکی یا واقعا ، و یا بخیال فاعل ، مصداق کمال او است ، و بقیه کمال او نیست ، مانند خوردن قرص نان ، که برای شخص زید گرسنه کمال هست ، و لکن احتمال هم دارد که نان مزبور سمی ، و یا مال مردم و یا آلوده و منفور طبع ، باشد ، و یا دارو خوردن ، و راه رفتن ، و هر عملی دیگر . که در مثال نان ، آدمی تروی و فکر می‌کند ، تا یکی از آن عناوین را که گفتیم با خوردن نان منطبق است ترجیح دهد ، که وقتی ترجیح داد بقیه عناوین از نظرش ساقط می‌گردد ، و عنوان ترجیح یافته مصداق کمال او قرار گرفته ، بدون درنگ انجامش میدهد . قسم اول از افعال را افعال اضطراری انسان مینامیم ، همانطور که سردی هندوانه و گرمی زنجبیل فعل اضطراری آنها است ، و قسم دوم را فعل ارادی ، مانند راه رفتن و سخن گفتن . فعل ارادی هم که گفتیم با وساطت علم و اراده از فاعل سرمی‌زند ، بتقسیم دیگری بدو قسم منقسم میشود ، برای اینکه در اینگونه افعال همواره فاعل خود را بر سر دو راهی بکنم یا نکنم می بیند ، و ترجیح یکی از دو طرف انجام و ترک ، گاهی مستند بخود فاعل است ، بدون اینکه چیزی و یا کسی دیگر در این ترجیح دخالت داشته باشد ، مانند گرسنه ایکه در سر دو راهی بخورم یا نخورم ، بعد از مقداری فکر و تروی ، ترجیح میدهد که این نان موجود را نخورد ، چون بنظرش رسیده که مال مردم است ، و صاحبش اجازه نداده ، لذا از دو طرف اختیار نگهداری آن نان را انتخاب می کند ، و یا آنکه ترجیح میدهد آنرا بخورد . و گاهی ترجیح یک طرف مستند به تاثیر غیر است ، مثل کسیکه از طرف جبار زور داری مورد تهدید قرار گرفته ، که باید فلان کار را بکنی ، و گرنه ، تو را می‌کشم ، او هم بحکم اجبار ، آنکار را می کند ، و با اراده هم می کند ، اما انتخاب یکی از دو طرف کردن و نکردنش مستند بخودش نیست ، چون اگر مستند بخودش بود ، هرگز طرف کردن را ترجیح نمیداد ، صورت اول را فعل اختیاری ، و دوم را فعل اجباری مینامیم . و خواننده عزیز اگر دقت کند ، خواهد دید : که فعل اختیاری همانطور که گفتیم هر چند مستند باجبار جبار است ، و آن زور گو است که با اجبار و تهدیدش یکی از دو طرف اختیار را برای فاعل محال و ممتنع می‌کند ، و برای فاعل جز یک طرف دیگر را باقی نمی گذارد ، لکن این فعل اجباری نیز مانند فعل اختیاری سر نمی زند ، مگر بعد از آنکه فاعل مجبور ، جانب انجام دادن را بر جانب انجام ندادن ترجیح دهد ، هر چند که شخص جابر بوجهی سبب شده که او فعل را انجام دهد ، و لکن انجام فعل ما دام که بنظر فاعل ، بر ترک رجحان نیابد ، واقع نمیشود ، هر چند که این رجحان یافتنش ، بخاطر تهدید و اجبار جابر باشد ، بهترین شاهد بر این معنا وجدان خود آدمی است . و از همین جا معلوم میشود : اینکه افعال ارادی را بدو قسم اختیاری و اجباری تقسیم می‌کنیم ، در حقیقت تقسیم واقعی نیست ، که آندو را دو نوع مختلف کند ، که در ذات و آثار با هم مختلف باشند ، چون فعل ارادی بمنزله دو کفه ترازو است ، که اگر در یکی از آنها سنگی نیندازند ، بر دیگری رجحان پیدا نمی‌کند ، فعل ارادی هم در ارادی شدنش بیش از این که رجحان علمی ، یکطرف از انجام و یا ترک را سنگین کند ، و فاعل را از حیرت و سرگردانی درآورد ، چیز دیگری نمیخواهد ، و این رجحان ، در فعل اختیاری و اجباری هر دو هست . چیزیکه هست در فعل اختیاری ترجیح یکی از دو طرف را خود فاعل میدهد ، و آنهم آزادانه میدهد ، ولی در فعل اجباری ، این ترجیح را آزادانه نمیدهد ، و این مقدار فرق باعث نمیشود که این دو فعل دو نوع مختلف شوند ، و در نتیجه آثار مختلفی هم داشته باشند . شخصی که در سایه دیواری دراز کشیده ، اگر ببیند که دیوار دارد برویش می ریزد ، و خراب میشود ، فورا برخاسته ، فرار می‌کند ، و اگر هم شخصی دیگر او را تهدید کند که اگر بر نخیزی دیوار را بر سرت خراب می کنم ، باز بر می خیزد و فرار می کند ، و در صورت اول فرار خود را اختیاری ، و در صورت دوم اجباری میداند ، با اینکه این دو فرار هیچ فرقی با هم ندارند ، هر دو دارای ترجیحند ، تنها فرقی که میان آندو است ، اینست که ترجیح در فرار اول مستند بخود او است ، و در صورت دوم مستند بجبار است ، یعنی اراده جبار در آن دخالت داشته . حال اگر بگوئی همین فرق میان آندو ، کافی است که بگوئیم فعل اختیاری بر وفق مصلحت فاعل سر می زند ، و بهمین جهت مستوجب مدح و یا مذمت ، و ثواب و یا عقاب ، و یا آثاری دیگر است ، بخلاف فعل اجباری ، که فاعلش مستوجب مذمت ، و مدح ، و ثواب ، و عقاب ، نیست . در پاسخت میگوئیم : درست است ، و همین فرق میان آندو هست ، و لکن بحث ما در این است که اختلاف این دو جور فعل ، اختلاف ذاتی نیست ، بلکه از نظر ذات یکی هستند ، و این موارد اختلافیکه شما از آثار آندو شمردی ، آثاریست اعتباری ، نه حقیقی و واقعی ، باین معنا که عقلاء برای اجتماع بشری کمالاتی در نظر می گیرند ، و پاره ای از اعمال را موافق آن ، و پاره ای دیگر را مخالف آن میدانند ، صاحب اعمال دسته اول را مستحق مدح و ثواب ، و صاحب اعمال دسته دوم را مستحق مذمت و عقاب میدانند ، پس تفاوتهائیکه در این دو دسته از اعمال است ، بر حسب اعتبار عقلی است ، نه اینکه ذات آندو گونه اعمال مختلف باشد . پس در نتیجه بحث از مسئله جبر و اختیار بحث فلسفی نیست ، چون بحث فلسفی تنها شامل موجودات خارجی ، و آثار عینی میشود ، و اما اموریکه بانحاء اعتبارات عقلائی منتهی میشود ، مشمول بحث فلسفی و برهان عقلی نیست ، هر چند که آن امور در ظرف خودش ، یعنی در ظرف اعتبار معتبر و منشا آثاری باشد ، پس ناگزیر باید بحث از جبر و اختیار را از غیر راه فلسفه بررسی کنیم . لذا میگوئیم : هیچ شکی نیست در اینکه هر ممکنی حادث و محتاج بعلت است ، و این حکم با برهان ثابت شده ، و نیز شکی نیست در اینکه هر چیز ما دام که واجب نشده ، موجود نمیشود ، چون قبل از وجوب ، هر چیزی دو طرف وجود و عدمش مانند دو کفه ترازو مساویند ، و تا علتی طرف وجودش را تعیین نکند ، و ترجیح ندهد ، نسبتش به وجود و عدم یکسان است ، و موجود نمیشود ، و در چنین حالی فرض وجود یافتنش برابر است با فرض وجود یافتن بدون علت ، و اینکه ممکن الوجود محتاج بعلت نباشد ، و این خلف فرض و محال است . پس اگر وجود چیزی را فرض کنیم ، باید قبول کنیم که متصف بوجوب و ضرورت است ، و این اتصافش باقی است ما دام که وجودش باقی است ، و نیز این اتصاف را از ناحیه علت خود گرفته است . پس اگر عالم وجود را یکجا در نظر بگیریم ، در مثل مانند سلسله زنجیری خواهد بود ، که از حلقه هائی مترتب بر یکدگر تشکیل یافته ، و همه آن حلقه ها واجب الوجودند ، و در آن سلسله هیچ جائی برای موجودی ممکن الوجود یافت نمیشود . حال که این معنا روشن گردید ، میگوئیم : این نسبت وجوبی از نسبت معلول بعلت تامه خود سرچشمه گرفته ، چه اینکه آن علت بسیط باشد ، و یا از چند چیز ترکیب یافته باشد ، مانند علل چهارگانه مادی و صوری و فاعلی و غائی ، و نیز شرائط و معدات . و اما اگر معلول نامبرده را با بعضی از اجزاء علت ، و یا با هر چیز دیگری که فرض شود ، بسنجیم ، در اینصورت باز نسبت آن معلول نسبت امکان خواهد بود ، چون این معنا بدیهی است که اگر در این فرض هم نسبت ضرورت و وجوب باشد ، معنایش این میشود که پس وجود علت تامه زیادی است ، و مورد حاجت نیست ، با اینکه ما آنرا علت تامه فرض کردیم ، و این خلف فرض است و محال . پس بر رویهم عالم طبیعی ما ، دو نظام ، و دو نسبت هست ، یکی نظام وجوب و ضرورت ، و یکی نظام امکان ، نظام وجوب و ضرورت گسترده بر سراپای علت های تامه ، و معلولهای آنها است ، و در تک تک موجودات این نظام ، چه در تک تک اجزاء این نظام امری امکانی بهیچ وجه یافت نمیشود ، نه در ذاتی و نه در فعلی از افعال آن . دوم نظام امکان است ، که گسترده بر ماده ، و صورتهائی است که در قوه ماده و استعداد آن نهفته شده ، و نیز آثاریکه ممکن است ماده آنرا بپذیرد ، حال که این معنا روشن شد ، میگوئیم : فعل اختیاری آدمی هم که یکی از موجودات این عالم است ، اگر نسبت بعلت تامه اش که عبارت است از خود انسان ، و علم ، و اراده او ، و وجود ماده ایکه آن فعل را می پذیرد ، و وجود تمامی شرائط زمانی و مکانی ، و نبودن هیچیک از موانع ، و بالاخره فراهم بودن تمامی آنچه را که این فعل در هست شدنش محتاج بدانست ، بسنجیم ، البته چنین فعلی ضروری و واجب خواهد بود ، یعنی دیگر نبودش تصور ندارد ، و اما اگر تنها با بود انسان سنجیده شود ، البته معلوم است که جز امکان نسبتی نخواهد داشت ، و جز ممکن الوجود نخواهد بود ، برای اینکه انسان ، جزئی از اجزاء علت تامه آنست . بعد از آنچه گفته شد میگوئیم : اینکه هستی هر چیزی محتاج بعلت است ، و در جای خود مسلم شده ، جهتش این است که وجود (که مناط جعل است) ، وجود امکانی است ، یعنی بحسب حقیقت صرف رابط است ، و از خود استقلالی ندارد ، و لذا ما دام که این رابط و غیر مستقل سلسله اش بوجودی مستقل بالذات منتهی نشود ، سلسله فقر و فاقه نیز منقطع نمی‌گردد ، و همچنان هر حلقه ای بحلقه ای دیگر ، تا علت آن باشد . از اینجا این معنا نتیجه گیری میشود ، که اولا صرف اینکه یک معلول مستند بعلت خود باشد ، باعث نمیشود که از علتی واجب الوجود بی نیاز شود ، چون گفتیم تمامی موجودات یعنی علت و معلولهای مسلسل ، محتاجند بعلتی واجب ، و گرنه این سلسله و این رشته پایان نمی‌پذیرد . و ثانیا این احتیاج از آنجا که از حیث وجود است ، لا جرم احتیاج در وجود با حفظ تمامی خصوصیات وجودی ، و ارتباط با علل و شرائط زمانی و مکانی و غیره ، خواهد بود . پس با این بیان دو مطلب روشن گردید ، اول اینکه همانطور که خود انسان مانند سایر ذوات طبیعی ، وجودش مستند باراده الهی است ، همچنین افعالش نیز مانند افعال سایر موجودات طبیعی ، مستند الوجود باراده الهی است ، پس اینکه معتزله گفته اند : که وجود افعال بشر مرتبط و مستند بخدای سبحان نیست ، از اساس باطل و ساقط است . و این استناد از آنجا که استنادی وجودی است ، لا جرم تمامی خصوصیات وجودی که در معلول هست ، در این استناد دخیلند ، پس هر معلول با حد وجودی که دارد ، مستند بعلت خویش است ، در نتیجه همانطور که یک فرد از انسان با تمامی حدود وجودیش ، از پدر ، و مادر ، و زمان ، و مکان ، و شکل ، و اندازه ، کمی ، و کیفی ، و سایر عوامل مادیش ، مستند بعلت اولی است ، همچنین فعل انسان هم با تمامی خصوصیات وجودیش مستند بهمان علت اولی است . بنابراین فعل آدمی اگر مثلا بعلت اولی و اراده ازلی و واجب او ، منسوب شود ، باعث نمیشود که اراده خود انسان در تاثیرش باطل گردد ، و بگوئیم : که اراده او هیچ اثری در فعلش ندارد ، برای اینکه اراده واجبه علت اولی ، تعلق گرفته است باینکه فعل نامبرده از انسان نامبرده با اراده و اختیارش صادر شود ، و با این حال اگر این فعل در حال صدورش بدون اراده و اختیار فاعل صادر شود ، لازم می آید که اراده ازلی خدای تعالی از مرادش تخلف بپذیرد ، و این محال است . پس این نظریه جبری مذهبان از اشاعره که گفته اند : تعلق اراده الهی بافعال ارادی انسان باعث میشود که اراده خود انسان از تاثیر بیفتد ، کاملا فاسد و بی پایه است ، پس حق مطلب و آن مطلبی که سزاوار تصدیق است ، این است که افعال انسانی یک نسبتی با خود آدمی دارد ، و نسبتی دیگر با خدای تعالی ، و نسبت دومی آن ، باعث نمیشود که نسبت اولیش باطل ، و دروغ شود ، چون این دو نسبت در عرض هم نیستند ، بلکه در طول همند . مطلب دوم که از بیان گذشته روشن گردید ، اینستکه افعال همانطور که مستند بعلت تامه خود هستند ، (و اگر فراموش نکرده باشید ، گفتیم : این نسبت ضروری و وجوبی است ، مانند نسبت سایر موجودات بعلت تامه خود) همچنین مستند به بعضی از اجزاء علت تامه خود نیز هستند ، مانند انسان که یکی از اجزاء علت تامه فعل خویش است ، و اگر فراموش نکرده باشید گفتیم : نسبت هر چیز به جزئی از علت تامه اش ، نسبت امکان است ، نه ضرورت ، و وجوب ، پس صرف اینکه فعلی از افعال بملاحظه علت تامه اش ضروری الوجود ، و واجب باشد ، مستلزم آن نیست ، که از لحاظی دیگر ممکن الوجود نباشد ، زیرا هر دو نسبت را دارد ، و این دو نسبت با هم منافات ندارند ، که بیانش گذشت . پس اینکه مادیین از فلاسفه عصر حاضر ، مسئله جبر را به سراپای نظام طبیعی راه داده ، و انسان را مانند سایر موجودات طبیعی مجبور دانسته اند ، راه باطلی رفته اند ، زیرا حق اینستکه حوادث هر چه باشد ، اگر با علت تامه اش لحاظ شود ، البته واجب الوجود است ، و فرض عدم در آن راه ندارد ، ولی اگر همان حوادث ، با بعضی از اجزاء علتش ، مثلا با ماده اش ، به تنهائی ، سنجیده شود البته ممکن الوجود خواهد بود ، و همین دو لحاظ نیز در اعمال انسانها ملاک هستند ، و انسان بخاطر لحاظ دوم ، هر عملی را انجام میدهد اساس عملش امید ، و تربیت و تعلیم و امثال آن است و اگر فعل او از واجبات و ضروریات بود ، دیگر معنا نداشت بامید چیزی عملی انجام دهد ، و یا کودکی را تعلیم و تربیت داده ، درختی را پرورش دهد ، و این خود از واضحات است .

سوره بقره (۲) آیه ۲۷

اَلَّذِینَ یَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِیثاقِهِ وَ یَقْطَعُونَ ما أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ یُوصَلَ وَ یُفْسِدُونَ فِی الْأَرْضِ أُولئِکَ هُمُ الْخاسِرُونَ

التفسیر الخاص ترجمه تفسیر المیزان

الجلد ۱ الصفحة ۱۴۰ السطر ۱۱

کسانیکه پیمان خدا را از پس آنکه آنرا بستند می شکنند و رشته ای را که خدا به پیوستن آن فرمان داده می گسلند و در زمین تباهی می کنند آنها خودشان زیانکارانند .

التفسیر العام ترجمه تفسیر المیزان

الجلد ۱ الصفحة ۱۴۴ السطر ۱۸

تایاکا ملاعا ریستلا یلاتلا صیلا لثمیا۲۶ الی ۲۷من السورة بقره :

(الا الفاسقین) کلمه (فسق) بطوریکه گفته اند ، از افاظی است که قبل از آمدن قرآن معنای امروز آنرا نداشت ، و در این معنا استعمال نمیشد ، و این قرآن کریم است که کلمه نامبرده را در معنای معروفش استعمال کرد ، و آنرا از معنای اصلیش که بمعنای بیرون شدن از پوست است گرفته ، چون وقتی میگویند : (فسقت الثمرة) معنایش این است که خرما از پوستش بیرون آمده ، و بهمین جهت خود قرآن نیز کلمه : فاسقین را تفسیر کرد به (الذین ینقضون عهد الله من بعد میثاقه) ، کسانیکه می شکنند عهد خدا را بعد از میثاق آن ، و معلوم است که نقض عهد وقتی تصور دارد که قبلا بسته و محکم شده باشد ، پس نقض عهد نیز نوعی بیرون شدن از پوست است . باز به همین مناسبت در آخر آیه ، فاسقین را توصیف فرمود ، به خاسرین ، و زیانکاران ، و معلوم است که مفهوم خسران و زیانکاری وقتی و در چیزی تصور دارد ، که آدمی بوجهی مالک آن باشد ، همچنانکه در جائی دیگر در باره خاسرین فرموده : (ان الخاسرین ، الذین خسروا انفسهم و اهلیهم یوم القیامة ، زیانکاران آنهایند که در روز قیامت خود و اهل خود را زیان کرده باشند) . با این حال زنهار که خیال نکنی این صفاتیکه خدای سبحان در کتابش برای سعدای از بندگانش ، و یا اشقیاء اثبات می‌کند ، برای مقربین ، و مخلصین ، و مخبتین ، و صالحین ، و مطهرین ، و امثال آنان اوصافی و برای ظالمین و فاسقین و خاسرین و غاوین و ضالین و امثال آنان اوصاف دیگری ذکر کرده ، صرف عبارت پردازی ، و اوصافی مبتذل است ، که اگر چنین فکر کنی قریحه و درکت در فهم کلام خدای تعالی دچار اضطراب کشته ، همه را بیک چوب میرانی ، و آتوقت کلام خدا را هم مانند سخنان دیگران غلط هائی عامیانه و سخنی ساده بازاری خواهی گرفت . بلکه آنچه گفته شد ، اوصافی است که از حقایقی روحی ، و مقاماتی معنوی کشف می کند ، که یا در راه سعادت آدمی قرار دارند ، و یا در راه شقاوت و بدبختیش ، و هر یک از آنها مبدء آثاری مخصوص بخود ، و منشا احکامی خاص و معین هستند ، همچنانکه مراتب سن آدمی ، و خصوصیات قوای او ، و اوضاع خلقتش ، هر یک منشا احکام و آثار مخصوصی است ، که نمیتوانیم یکی از آن آثار را در غیر آن سن و سال ، از کسی توقع داشته باشیم ، و اگر در کلام خدایتعالی تدبر و امعان نظر کنی ، خواهی دید آنچه ما ادعا کردیم صحیح و درست است .