

تعليقات علی بن محمد عاملی بر احادیث ابواب عدل - عبدالحسین طالعی
فصلنامه تخصصی مطالعات قرآن و حدیث سفینه
سال سیزدهم، شماره ۵۰ «ویژه عدل الهی»، بهار ۱۳۹۵، ص ۱۴۳ - ۱۷۸

تعليقات علی بن محمد عاملی بر احادیث ابواب عدل

* عبدالحسین طالعی

چکیده: تعليقات علی بن محمد عاملی (سده یازدهم) بر یازده حدیث از توحید صدق، کافی و کتابهای دیگر در این گفتار ارائه شده است. این تعليقات، که از کتاب "الدر المنشور فی المؤثر و غیر المؤثر" عاملی برگزیده شده، در موضوع‌هایی است مانند: بداء، استطاعت، قدریه، نفی جبر و تفویض، امر بین الامرین، حدیث تردید، مشیت الهی، رساله امام هادی علیهم السلام در نفی جبر و تفویض. سچحال مختصری از عاملی در آغاز مقاله آمده است.

کلیدواژه‌ها: عاملی، علی بن محمد؛ الدر المنشور فی المؤثر و غیر المؤثر (كتاب)؛ بداء؛ حدیث تردید؛ تفویض؛ امر بین الامرین؛ قدریه؛ مشیت؛ امام هادی علیهم السلام - رساله در نفی جبر و تفویض.

این گفتار، شامل ترجمه فارسی بیانات علامه شیخ علی بن محمدبن حسن بن زین الدین عاملی - از فقهاء و محدثان سده یازدهم هجری - است که ذیل چند حدیث از احادیث باب عدل و برای حل مشکل آنها آورده است. این بیانات، همه از کتاب ارزشمند او - الدر المنشور من المأثور و غير المأثور - برگرفته شده است. نسب این دانشور بزرگ شیعی، از طرف پدر به شهید ثانی می‌رسید و از طرف مادر به محقق کرکی. برادرش شیخ زین الدین نیز، از شاگردان مبرز شیخ بهاء الدین عاملی بود. شیخ حر عاملی نزد او درس خوانده و او را در کتاب خود امل الامل (ج ۲، ص ۹۲-۹۳) می‌ستاید.

فرزندانش شیخ حسین عاملی، شیخ زین الدین عاملی، شیخ محبی الدین عاملی، شیخ محمد عاملی نیز، هم از دانشوران شیعی به شمار می‌روند.

شیخ علی عاملی در سال ۱۰۱۳ یا ۱۰۱۴ در قریه جَبَع - واقع در جبل عامل - زاده شد. در شش سالگی با پدرش به عراق هجرت کرد، و دروس دینی را نزد اساتید زمان خود فرا گرفت. در سال ۱۰۳۰ پدرش درگذشت و با وجود مشکلات فراوان تحصیل خود را ادامه داد. در سال ۱۰۳۲ به مکه رفت. چند سال بعد - که اصفهان در زمان حکومت شاه عباس صفوی، مرکز علم شده بود - در شمار بزرگانی که به آن دیار هجرت کرد، حوزه درسی «سبط الشهید الثانی» در اصفهان گستردۀ شد؛ بزرگانی مانند مولی محمدتقی مجلسی، مولی محمدباقر الموتی و فرزندان خودش، از او بهره‌ها گرفتند. آثار مکتوبی از او به یادگار ماند، برخی از آنها حواشی بر کتب مختلف مانند الفیه، مختصر نافع، معالم، شرایع الاسلام، من لا يحضره الفقيه، کافی، شرح لمعه، صحیفه سجادیه؛ و بعضی آثار مستقل، مانند: تبیه الغافلین (در تحرییم غنا)، السهام المارقة من اغراض الزنادقة (در رد صوفیه)، الدر

المنظوم من کلام المعصوم (شرح کافی)، و کتاب الدر المنشور من المأثور و غيرالمأثور. الدرالمنشور، مجموعه‌ای است از فوائد مختلف در زمینه‌های: تراجم، حدیث، تغییر، فقه، ادبیات، تاریخ، دعا، که جمعاً ۳۱۱ نکته را بیان می‌دارد. متن کامل چند رساله از آثار عالمان دیگر، و بخش‌هایی مهم از آثار خود (مانند شرح صحیفه سجادیه) را در همین کتاب آورده است. این کتاب، به تحقیق منصور ابراهیمی در دو مجلد، در قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۴۳۳ قمری)، در ۱۱۲۰ صفحه چاپ شده است.

سخن در باب اهمیت و ارزش این کتاب، فرصتی دیگر می‌طلبد. در این گفتار، توضیحات شیخ علی عاملی ذیل یازده حدیث از ابواب عدل، ترجمه شده است. بعضی از این توضیحات، کوتاه (کمتر از یک صفحه) و بعضی مفصل است. در این گفتار، به جای رعایت ترتیب متن اصلی کتاب الدر المنشور، مطالب به دو بخش تقسیم شد:

بخش اول - توضیحات مؤلف ذیل هفت حدیث از توحید صدوق،
 بخش دوم - توضیحات ذیل چهار حدیث از کتاب کافی و کتب دیگر.
 برای اجتناب از تطویل مقال، متن مورد نظر از توحید یا کافی یا منبع دیگر، نقل نشده و به ذکر نشانی آن اکتفا شد.

بدیهی است که این نکات، نه آخرین کلام ذیل این احادیث است و نه جامع‌ترین آنها. بلکه از یک سوی، دریچه‌ای است برای آشنایی با چهره‌ای شاخص از فقاہت شیعی، و از سوی دیگر، مجالی است برای شناخت درونمایه احادیث باب عدل، به ویژه از کتاب ارزشمند توحید صدوق.

التوحید صدوق، از مهم‌ترین کتاب‌های شیعه است، چه به لحاظ موضوع آن که به تعبیر روایات معتبر، «اساس الدین» است، و چه به دلیل جایگاه خاص نویسنده

آن - جناب صدوق - در سپهر اندیشه شیعی. با وجود این، باید به این واقعیت تلحظ اعتراف کنیم که به جز دو شرح عربی - یکی از محدث جزایری و دیگری از قاضی سعید قمی - و یک شرح فارسی از دانشمند معاصر جناب شیخ محمد رضا کریمی و دو سه ترجمه فارسی، توجه جدی به این کتاب و درونمایه راهگشای آن نشده است، با آن که مشکلات جدی مباحث عقاید را حل می‌کند.

به هر حال، این گفتارها، به پیشگاه عمود خیمه دین، میزان الاعمال و سيف ذی الجلال، حضرت بقیة الله ارواحنا فداه تقديم می‌شود، بدان اميدکه مؤلف و مترجم و خوانندگان گرامی، همگی مشمول ادعیه زاکیه حضرتش قرار گیرند، و سایه بلندپایه آن امام همام - العَلَمُ الْمُنْصُوبُ وَ الْعِلْمُ الْمُصَبُوبُ (رأیت افراسته و دانش انباشته) - بر سر همه دوستدارانش مستدام باشد.

بخش اول: احادیث منقول از توحید صدوق

[۱] حدیث خلق ایمان و جحود

توحید صدوق ۲۲۷ باب القرآن ما هو؟ حدیث: ۷
کتبت علی یدی عبدالملک....

تعليقه: معنای حدیث آن است که معنای معرفت و معنای جحود خداوند، از صنع اوست. خداوند، بنده خود را بر هر دو مطلب راه نموده است، که خود

می‌فرماید: «وَ هَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ» (بلد (۹۰ / ۱۰)

این کلام مانند آن است که بگویی: هر دو راه - راهی که به خیر می‌رسد و راهی که به شر می‌رسد - صنع خدای تعالی است. او در قلب بنده خود، معنای معرفت و جحود را آفریده، نیکی آن و زشتی این را به شناسانده، آثار مترتب بر پیروی هر دو را به او یادآور شده، و نیز آثار و پیامدهای این دو عمل را به او شناسانده است. به او قدرت و اختیار داده و استطاعت برای پیمودن هر یک از

این دو راه را بخشیده است. انسان یکی از اینها را به قدرت و اختیار خود بر می‌گزیند. انسان دانسته و راهنمایی می‌شود که ایمان چیست و کفر چیست، و نیز آثار مترتب بر پیروی هر دو را می‌داند، آنگاه یکی از آنها را بر می‌گزیند. این گزینش - ایمان یا کفر - فعل خدای تعالیٰ نیست، بلکه فعل بنده است که براساس اختیار و استطاعت انجام می‌دهد، همان اختیار و استطاعت که خداوند به او تمليک کرده است.

نکته این است که: توفیق برای کسی که ایمان را بر می‌گزیند و خذلان برای کسی که کفر را بر می‌گزیند، با اختیار منافات ندارند. بلکه ناشی از آن است که: هر مؤمنی که لطف الهی را پیروی کند، لطف و توفیق و عنایت - افزون از پیش - نصیبیش می‌شود. و هر کافری که آن لطف را نخواهد، از آن افزونی محروم می‌شود.

پس کفری که از ناحیه خدای تعالیٰ نیست، آن است که کافر را به انتخاب کفر، کافر گرداند. از اینجا تفاوت میان خلق معنای کفر و دلالت برآن و خلق کفر در بنده روشن می‌شود. با این توضیح، همسازی این حدیث با دیدگاه اهل جبر، دفع می‌شود.

امام علی^ع فرمود: «و بشهوتهم الايمان... تا آخر». یعنی این که: خدای تعالیٰ شهوت را در اینان قرار داد. و در اختیار آنها نهاد که با خواسته‌های آن مخالفت کنند یا متابعت. اگر ایمان را بپسندند و اراده کنند، معرفت را گزیده‌اند. و اگر کفر را بپسندند و اراده کنند، جحود را برگزیده‌اند. در عین حال که خداوند آنها را به آثار مترتب بر ایمان و کفر - براساس عقل و نقل - راهنمایی فرموده است.

در توحید صدق، باب القضا، از امام صادق علی^ع روایت شده که فرمود: «کما آن بادی النعم من الله عز وجل و قد نحلکوه، فلذلك الشرّ من انفسکم و ان جری به

قدره»). (توحید، ص ۳۶۸، باب القضاء و القدر... ح ۶) همان‌گونه که نعمت‌ها از خدای عز و جل آغاز می‌شود که به شما عطا فرموده، شرّ از جانب خودتان است، گرچه قادر الهی بر آن جریان یابد.

با این توضیحات، معنای خلق شر توسط خداوند تعالیٰ که در بعضی احادیث آمده (بنگرید: الکافی، ج ۱، ص ۱۵۴، باب الخیر و الشر) روشن می‌شود. و آشکار می‌گردد که این اخبار بدان معنی نیست که شری که بنده مرتكب می‌شود، فعل خدای تعالیٰ باشد. هر حدیثی که به این مضامین باشد، معنای آن به گونه‌ای است که بیان شد و الله اعلم. (الدر المنشور، ج ۲، ص ۴۷۶-۴۷۷)

[۲] بداء

کلام صدوق از توحید، ص ۳۳۶-۳۳۵، باب البداء، ذیل حدیث ۹

تعليقه: از اخبار استفاده می‌شود که بداء یعنی عقیده‌ای برخلاف آنچه یهود معتقدند که خداوند، کار خلقت را به پایان برد و پس از آن کاری ندارد و امر جدیدی پدید نمی‌آورد، زیرا - به عقیده آنها - همه چیز را براساس علم خود تقدیر کرده، بدون این که مشیت جدید، پدید آورد.

حاصل ردّ بر آنها چنین است: «خداوند هر زمان، تقدیرها و اراده‌هایی نو، پدید می‌آورد. و به حسب مصالحی که اراده می‌کند، آنها را می‌آورد». امام رضا علیه السلام در پاسخ سلیمان مروزی که بداء را انکار کرده بود، بدین ترتیب بداء را تفسیر می‌کند. حضرتش به مروزی فرمود: در این کلام مانند یهود سخن گفتی. گفت: از این مطلب به خدا پناه می‌برم، مگر یهود چه گفته است؟ فرمود: یهود گفته‌اند: یدالله مغلولة. (مائده (۶۴/۵) منظور آنها این است که خداوند، امر خلقت را به پایان برد و چیزی جدید، پدید نمی‌آورد. خدای عز و جل در پاسخ آنها فرمود: «غلت ایدیهم و لعنوا بما قالوا»

پس معنای بداء آن است که خدای سبحان، اشیاء را پدید می‌آورد، مقدم می‌کند، مؤخر می‌سازد، تا آخر کلام صدق. و این است معنای کلام الهی که فرمود: «بل یداه مبسوطنان ینفق کیف یشاء» (مانده ۵/۶۴) این است بداء، و کلام صدق همان است که مضمون آن در این حدیث آمده است.

۱۴۹

پس از این بیان می‌گوییم: بداء یعنی ظهور، ظهور به چند معنی تواند بود.

۱. بروز شیء به وجود، با علم به آن قبل از ظهورش، همان گونه که خداوند تعالی ظاهرش می‌سازد.

۲. بروز شیء به وجود، با خفای آن - یا خفای وجه آن - قبل از ظهورش، که شیء نسبت به کسی که شیء از او صادر شده، مخفی مانده باشد.

معنای دوم نسبت به خدای تعالی محال است. در مورد معنای اول باید گفت: ظهور از ناحیه خدای تعالی به معنای اظهار است. یعنی شیء با این ظهور، از سوی خدای تعالی ظاهر می‌شود، مانند اینکه هر چه را بخواهد احداث، انشاء محو یا اثبات کند، چنان کند.

ظهور می‌تواند از ناحیه غیر خدا نیز باشد، مثلاً کاری که از بنده سر می‌زند، مانند صله یا قطع رحم یا صدقه یا مانند آن. آنگاه از سوی خدای تعالی امری ظاهر می‌شود که اراده و ظهور قلم او بدان تعلق گرفته است. روشن است که حکمت خدای تعالی اقتضای آن دارد که بعض اشیاء با یکدیگر، پیوند یا سببیت داشته باشند، و گاهی اراده خدای تعالی زمانی واقع شود که متعلق به وجود شئی دیگر باشد. پس آنگاه که از بنده صله رحم سر زند، به عمری که برای او نوشته شده افروده گردد، با تعلیق به صله رحم او. همین سان در مورد نقصان عمرش که وابسته به قطع رحم باشد. بدین روی، خداوند، هر چه را بخواهد محو می‌سازد و هر چه بخواهد، اثبات می‌دارد. و مانند آن، همان گونه که بعضی از

شروع را که مثبت شده، محو سازد یا آنچه را محو شده، اثبات کند.
وقتی چنین مطلبی از مخبر صادق برسد و صدور آن از خدای تعالی ثابت شود، کدام عاقل براساس عقل ناقص خود نظر می‌دهد و می‌گوید: چه فایده‌ای در این کار هست؟ و وجه آن چیست؟

به علاوه، مانند این مطلب در مورد خلقت کافر و علم خدای تعالی به عدم ایمان او نیز جریان دارد، که اندیشه‌های نارسا نظر می‌دهند که تکلیف او جایز نیست، چرا که خدای تعالی به او علم دارد، و چگونه می‌توان به خداوند «تکلیف ما لایطاق» را نسبت داد؟

البته فساد این پرسش، از تأمل در چند نکته روشن می‌شود: ثبوت اختیار، حکمت تکلیف، عدم تأثیر علم در معلوم، اثبات عدل برای خدای تعالی، و تنزیه خداوند از امور زشت و ستم و بیهوده.

سخن دیگر این است که:

از جمله حکمت‌های تکلیف، لطف خدای تعالی بر بنده است که تکالیف را به مکلف می‌رساند. آنگاه که به بنده خبر رسد که صله رحم عمر را می‌افزاید، انگیزه‌ای برای او در این کار می‌گردد. یا این که خبردار شود که زنا رزق را می‌کاهد، در ترک آن بکوشد و مانند آن.

پس مقتضای حکمت آن است که برای این یک، رزقی معلوم و برای آن یک، عمری معلوم باشد؛ در حالی که خداوند به بنده امکانی بخشیده که به آن زیادتی دست یابد، یا کاری انجام دهد که تقدیر مکتوب را کاهش دهد، تا زمانی که محظوم نشده باشد. چه بعده در این است که وقتی خبری به مکلف برسد، به اختیار خود کاری را انجام دهد یا ترک کند، و آنگاه آثار آن فعل یا ترک بر او مترتب شود؟!

معتقدان به دین حق عقیده دارند که کافر، نسبت به اصول و فروع تکلیف دارد، و این مانند آن است. لذا پاسخ به شبهه در هر دو مورد یکسان است.

پس روشش شد که علم خدای تعالی، به اینکه مثلاً زید صله رحم خواهد کرد، بدان معنی نیست که اجل مقرر برای او که معلق به این فعل است، فایده نداشته باشد.

۱۵۱

برای توضیح مطلب می‌گوییم: فرض کنیم کسی به خدمتکارش که نسبت به سرکشی و عصیان او علم دارد، بگوید: در فلان مطلب، اگر اطاعت امرم کنی، فلان مقدار پول به تو می‌دهم، و اگر مرا عصیان کنی، بیست ضربه تازیانه‌ات می‌زنم. و فرض می‌شود که هدف ارباب از این کار، اظهار عذرش در تازیانه زدن باشد. پس اگر خدمتکار را بدون امر به او و مخالفت او بزنند، عاقلان ارباب را ظالم می‌دانند. اما اگر او را امر کرد و او به جا نیاورد، در این صورت، هیچ عاقلی ارباب را به دلیل این تازیانه‌ها ملامت نمی‌کند.

مثال دیگر: فرض کنیم ارباب می‌داند که خدمتکارش، از او پیروی می‌کند. پس اگر به او امر کرد و پاداش موعود را به او داد، معذور است و در این بخشش، نادان به حساب نمی‌آید، زیرا شایستگی آن مطیع ظاهر می‌شود، مانند مورد قبل. نهایتاً تفاوت میان این دو مورد، آن است که اگر بدون اطاعت امر به خدمتکارش عطا کند، تفضل ارباب به شمار می‌آید که مورد نکوهش نیست. اما در معرض نسبت او به سفاهت است، از ناحیه کسانی که بر حقیقت امر او آگاه نیست.

به هر حال، خدای سبحان، از این گونه نیست. وقتی شیئی را تفضل می‌فرماید، متهم نمی‌شود بدانچه بندگان متهم می‌شوند. و فرض بر این است که این مطلب، از نحوه باب تکلیف و ربط شیئی به شیء دیگر باشد.

مثال دیگر در این باب، آن است که سلطانی حکم بنویسد که هر یک از

کارگزارانش فلان کار را بکند، به پاداشی خاص و معین، زیاده بر مقرری عادی - که برای تمام کارگزاران در نظر گرفته شده - دست یابد.

ثبت شدن این حکم در دفاتر حکومتی و وعده سلطان به این پاداش، انگیزه کسانی را که اراده دستیابی به آن پاداش را در ازای آن خدمتِ خاص دارند - در حالی که قدرت بر آن نیز دارند - تقویت می‌کند. و هر کس که نسبت به آن سستی ورزد و آن را واگذارد، به اختیار خود، خود را از آن منفعت محروم ساخته است.

فایده‌ای که در ثبت این حکم و تغیر آن در مورد غیر خدای تعالی هست، آشکار و بدیهی است. اکنون چه می‌پنداری به خدای سبحان یا حکمت و صدق وعده و خلف نکرده وعده‌ای که اوراست؟!

حاصل مطلب این که بداء، که به اعتقاد بدان امر شده‌ایم، یعنی ظهور، به همان معنایی که تغیر شد. و این مطابق با معنای لغت است، چه براساس لغت و چه براساس عرف. چرا که وقتی بدان راستگو بود - با تصریح ائمه علیهم السلام بدان - مراد، همین است.

معنی دیگر، ظهور بعد از خفاء است بر کسی که مقتضی برایش آشکار شده، به سبب این که بر مبنای این مقتضا، از مقتضاهای دیگر عدول کرده است. کدام عاقل است که خدای سبحان را به این معنی و مانند آن نسبت دهد؟ در حالی که عقل و نقل هم داستان‌اند که هیچ چیزی از علم الهی پوشیده نیست.

در کتاب التوحید، باب البداء آمده که منصور بن حازم از امام صادق علیه السلام پرسید: آیا امروز شیئی هست که دیروز در علم خدا نبوده باشد؟ فرمود: نه، چنین نیست. هر که چنین پندارد، خدایش رسوا کناد! پرسید: آیا به نظر شما، تمام آنچه بوده و آنچه تا روز قیامت موجود می‌شود، در علم خدا نبوده است؟! فرمود: آری، چنین

است، و این قبل از خلقت خلائق بوده است. (توحید: ص ۳۳۴، باب البداء، ح ۸) پس چگونه به این خبر دهد کسی که به قبول بداء امر کرده و مراد او همان مطالبی باشد که دیگران به ما نسبت داده‌اند، مانند این که بداء را بدان معنی حمل کرده باشیم که شیئی نشأت گرفته یا حادث شده که نزد خداوند، ظاهر نبوده است! خداوند از چنین نسبت‌هایی منزه است!

خلاصه این که: بداء را می‌توان به معنی ظهور گرفت، که معنای آن به حسب آنچه بدان تعلق می‌یابد، مختلف می‌شود. می‌گویند: «بذا منه أَمْرٌ»، وقتی که فقط آشکار شود. و می‌گویند: «بذا لَهُ» وقتی ظاهر گردد، اعم از این که ظهور بعد از خفاء باشد یا این که رأیی برای او پدید آید غیر از رأی پیشین؛ یا به معنی دیگر. نیز می‌گویند: به این معنی بر او ظاهر شد.

در هر حال، حمل بر معنایی که با حضرت خالق متعال سازگار باشد، متعین است و غیر آن - یعنی آنچه برای مخلوق ناقص محتاج ممکن است - برای او روا نیست.

پس از تثبیت این نکته، به کلام صدوق - طاب ثراه - می‌رسیم که گوید: «متى ظهر لله تعالى - تا آخر كلامش». (توحید، ص ۴۷۷) ظاهر آن است که به جای آن می‌گفت: زمانی که از بنده صله رحم سر زند، از سوی خداوند نیز افروزی در عمر، ظاهر می‌شود یا به عمر او می‌افزاید. این جمله برای موضوعی که تقریر کرده مناسب‌تر است. اما او روایت امام صادق صلوات الله عليه را دیده که فرمود: «ما بذا لله في شيء كما بذا له في اسماعيل». (توحید: ص ۳۳۶، باب البداء، ح ۱۰ و ۱۱) سپس صدوق گوید: مرا در این حدیث به دو وجه آن نظری است.

گویا وجه نظر، در کلمه «للہ» است که تقدم خفاء از آن فهمیده می‌شود، گرچه این وجه مراد نباشد. پس بدین سازوار آن است که کلام صدوق رها شود.

البته می‌توان گفت که مراد او آن باشد که حدیث به دو طریق آن نزد او به وجه مورد اعتماد، ثابت نیست. در این حال، معنی «الظہور لله» و «البداء لله»، آن است که ظهور اشیاء برای خدای تعالی در حد ظهور اشیاء برای دیگران نیست. زیرا لازمه خالص بودن فعل - مثلاً - که آلوده به چیزی نباشد، اقتضای آن دارد که از اثری که بر آن مترتب است و مخصوص خدای تعالی است، منع شود. پس ظهور حقیقت هر ظاهر برای اوست نه دیگران. لذا گفت: «الله». این نکته را باید فهمید. از اینجا معنی «ما بدا لله» که در حدیث آمده، دانسته می‌شود. بهتر آن است که درباره ترکیب این حدیث بگوییم: این مانند آن است که بگوییم: «ما ظهر لزید علم، كما ظهر له في هذا اليوم» (علمی که از زید آشکار شد، در هیچ زمانی مانند امروز آشکار نشده بود) یا به این کلام و مانند آن. بدان معنی که ظهور علم خداوند، در این زمان بیشتر از زمان‌های دیگر است. پس ظهور بداء از خدای تعالی درباره اسماعیل، چنان است که برای او - یعنی از سوی او - چنین کاری در حق دیگران ظاهر نشده است، دیگرانی که سرآمد عمر آنها ناتمام مانده، نه نسبت به شئون دیگر او.

این وجه لطیفی است که بر معنای بداء و تعلق آن به خدای تعالی انطباق دارد. زیرا وقتی می‌گوییم که بدایی که اقتضای ظهور از غیر خدای تعالی دارد، و وارد ساختن آن در معنای مورد بحث از بداء، ربطی به آن ندارد، مگر از جهت ترتیب بداء بر آن. بدین ترتیب معنای حدیث سامان می‌یابد، و روشن می‌شود که استدلال صدق که بداء به معنای ظهور است، و نیز کلام او که گفت: «متى ظهر الله - تا آخر»، چنان است که بحث شد. مگر آن که مراد او از ظهور - از ناحیه بنده - معنایی باشد که ربطی به بداء ندارد، مگر از جهت ترتیب بداء بر آن، چنانکه می‌گویند: «انَّ لِهِ أَنْ يَبْدأَ بِشَيْءٍ مِّنْ خَلْقَهُ» (خداوند، می‌تواند چیزی از خلقت خلق

خود را آغاز کند).

به هر حال، کلام او در اینجا و آنجا، وارد ساختن ابتداء و ظهور از بنده در بداء را می‌رساند. گویی که او از حدیث امام رضا صلوات الله علیه [با سلیمان مروزی که بدان اشاره شد] و حدیث «ما بدا لله» [که آن نیز بیان شد] همین را فهمیده، و تفاوتی میان آنها قائل نشده است. معنای این دو حدیث، به بیان ما روشن شد. در سطور بعد، مفهوم دیگری را بررسی می‌کنیم که حدیث چنان نیست. البته توجیه آن بدانچه گفتم – با وجود استبعاد – ممکن است. نیک بیندیشید.

گویند: مقتضای حدیث، آن است که ظهور اشیاء نسبت به خدای تعالیٰ تفاوت دارد، که این اقتضای تفاوت علم اوست.

گوییم: تفاوت در این موارد، به این ظاهر بر می‌گردد. مثلاً می‌گویند: «لم يُحدث مثل هذا»، بدان معنی که در میان آنچه پدید آورده است، این یک نسبت به موارد دیگر، امتیازی دارد.

اینک در معنای حدیث برای اسماعیل چنین می‌گوییم: عقیده گروهی بر آن قرار گرفته بود که پس از امام صادق علیه السلام، فرزندش اسماعیل امام خواهد بود، لذا در زمان حیات پدر بزرگوارش – با این که عمری بیش از این برایش مقدار شده بود – اجل او زودتر فرا رسید تا دستمایه اعتقاد باطل آنها از میان برود.

بعید نیست که تقدیر عمر درازتر، معلق به نبودن چنان سببی (عقیده جمعی به وصایت او برای امامت) باشد. لذا وقتی آن سبب پدیدار آمد و نقص او – یعنی نقصان عمرش – ظاهر شد، همان گونه که نقصان عمر برای قاطع رحم پیش می‌آید (یعنی نسبت به عمر طبیعی خود، اگر قطع رحم نکرده بود)، و مانند آن امر به افروزی عمر.

خداآوند متعال عمری برای فردی مقدار می‌دارد، به شرط این که صله رحم از

او سر نزند. وقتی این کار نیک از آن بنده سر زد - یعنی نزد خدای تعالیٰ آن تحقیق یافت - عمرش بیشتر از آن اندازه می‌شود؛ یا به صورت تقدیری دیگر، یا تقدیری معلق بر آن فعل، یا بدانچه جود و کرم الهی از تفصیل بر او اقتضا دارد. چه بُعدی در این نکته است؟ بعد از آنکه فرد واجب الطاعة را برای مکلفان نصب فرموده، و اعتقاد به امامت او را واجب ساخته است. وقتی مردم به اختیار خود، امام را اقامه کردند، عمر او را تا سرآمد خود به پایان می‌برد. و هنگامی که او را رها کردند و به سوء اختیار، واگذارند، - با علم به این که صفات امام در اوست نه در دیگران - عمر او را کاهش دهد. مطالب مرتبط با این نکته قبلًا بیان شد.

صدقه گوید: «بر ما واجب است که اقرار کنیم خدای عز و جل بداء دارد». نیز می‌گوید: «معنای بداء این است که می‌تواند شیئی از خلق خود را قبل از شیء دیگر آغاز کند، پس آن را معدوم کند و خلق غیر او را آغاز کند».

می‌توان کلام صدقه را حمل کرد بر آنکه مراد از آن چنین نیست که این معنای بداء به اعتبار این لفظ است، زیرا این بداء، مشتق از «بدأ» - فعل مهموز - است، یعنی: ابتدأ. و معنای آن با معنای مذکور برای «بدأ» - غیرمهموز - تفاوت دارد. و اگر در ضمن مصاديق بداء یاد شود و ذیل آن بیاید، از جهت ترتیب بداء بر آن است. البته صدقه این سخن را از کلام امام رضا علیه السلام به سلیمان مروزی برگرفته که در اثبات بداء، این آیات را می‌خواند: «و هو الَّذِي يَبْدأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يَعِدُه» (روم ۳۰: ۲۷)؛ «و بَدْأَ خَلْقَ الْإِنْسَانَ مِنْ طِينٍ» (سجاده ۳۲: ۷)؛ چرا که ظهور، از همین ابتداء به دست می‌آید.

البته از حدیث، کلام صدقه به دست نمی‌آید. هر کس به دو کلام رجوع کند، فرق میان آن دو را می‌یابد.

امام رضا صلوات الله عليه در احتجاج خود با سلیمان مروزی، به او می‌فرماید:

ای سلیمان! چرا بداء را انکار می کنی؟ سپس آیاتی برای او می خواند، از جمله:

«اولاً يذكّر الإنسان أنا خلقناه من قبل و لم يك شيئاً» (مریم (۱۹ / ۶۷)

«وَهُوَ الَّذِي يَبْدَا الْخَلْقَ ثُمَّ يَعِيدُهُ» (روم (۳۰ / ۲۷)

«بَدِيع السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (بقره (۲ / ۱۱۷)

«يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ» (فاطر (۳۵ / ۱)

«وَبَدَا خَلْقُ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ» (سجده (۳۲ / ۷)

«وَآخَرُونَ مَرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ أَمّا يَعْذِّبُهُمْ وَأَمّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ» (توبه (۹ / ۱۰۶)

«وَمَا يُعْمَرُ مِنْ مُعْمَرٍ وَلَا يَنْقُصُ فِي عُمْرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ» (فاطر (۳۵ / ۱۱)

حضرت رضا صلوات الله عليه پس از خواندن آیات، احادیثی در باب بداء می خواند:

«امام صادق علیه السلام فرمود: «انَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَ عَلَمِينَ: عَلَمَا مَخْرُونَا مَكْنُونًا لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا هُوَ، مَنْ ذَلِكَ يَكُونُ الْبَدَاءُ، وَعَلَمَا عَلِمَهُ مَلَائِكَتُهُ وَرَسُلُهُ، فَالْعُلَمَاءُ مِنْ أَهْلِ بَيْتِ نَبِيِّكُمْ يَعْلَمُونَهُ» همچنین امام رضا علیه السلام روایت کرد که رسول خدا علیه السلام فرموده‌اند:

«انَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَ اوحى إِلَى نَبِيٍّ مِّنْ أَنْبِيَائِهِ أَنَّ: أَخْبَرَ فَلَانَ الْمَلَكَ أَنَّهُ مَتَوَفِّيَ إِلَى كَذَا وَكَذَا. فَأَتَاهُ ذَلِكَ النَّبِيُّ فَأَخْبَرَهُ، فَدَعَا اللَّهَ الْمَلَكُ وَهُوَ عَلَى سُرِيرِهِ حَتَّى سَقَطَ عَنِ السُّرِيرِ، وَقَالَ: يَا رَبِّ أَجْلِنِي حَتَّى يُشَيَّبَ طَفْلًا وَأَقْضِي أَمْرِي. فَأَوْحَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَ إِلَى ذَلِكَ النَّبِيِّ أَنَّ أَئْتَ فَلَانَ الْمَلَكَ فَأَعْلَمَهُ أَنَّهُ أَنْسَيْتَ فِي أَجْلِهِ وَزَدْتَ فِي عُمْرِهِ خَمْسَ عَشْرَةَ سَنَةً. فَقَالَ ذَلِكَ النَّبِيُّ: يَا رَبِّ! إِنِّي تَعْلَمُ أَنَّهُ لَمْ أَكْذَبْ قَطًّا. فَأَوْحَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَ إِلَيْهِ: أَنَّمَا أَنْتَ عَبْدٌ مَأْمُورٌ، فَأَبْلَغْهُ ذَلِكَ، وَاللَّهُ لَا يَسْأَلُ عَمَّا يَفْعُلُ».»

این نیز، در شمار همان است که بیان شد، زیرا خدای تعالی، افزونی عمر را موكول به دعا و خواهش بنده‌اش کرده است. خودش فرمود: «ادعونی استجب لکم»: (غافر (۴۰ / ۶۰) وقتی بندۀ خدا افزونی در عمر از خدا بخواهد و خدای بزرگ به او پاسخ مثبت دهد، آنچه ابتدا بر این نوشته، محو می‌کند و تقدیر جدید

برایش می‌نویسد. فایده این امر، توجه بندۀ به خدای عز و جل به طلب و دعا و مانند آن است. این مطلب را باید فهمید و در آن اندیشید، که در شناخت بداء اهمیت دارد.

به کمک این مطالب، نسبتی که مخالفان به ما می‌دهند، دفع می‌شود. آنان عقاید زشتی را به ما نسبت داده‌اند، بر اساس مطالبی که از طریق عامه به دستشان رسیده است. در کتاب نهایة گوید: «فِي حَدِيثِ الْأَقْرَعِ وَ الْأَبْرَصِ: بَدَا لِلَّهِ أَنَّ يَتَلَهَّمُهُمْ أَئِ قَضَى بِذَلِكَ وَهُوَ مَعْنَى الْبَدَاءِ». (نهایة: ۱۰۹، ماده بد)

پوشیده نماند که از این حیث به روشنی، معنای مقرر از بداء بر می‌آید. و حمل آن به قضاء، برای توهם معنای زشت و فهم او از آن حدیث است. و با آن معنا، نیازی نیست که آن را به معنای دیگری بکشانیم که نه لفظ برآن دلالت می‌کند و نه ترکیب آن.

[۳] استطاعت و قدریه

متن: توحید ص ۳۵۲ باب الاستطاعة ح ۲۲

تعليق: احادیث این باب و دیگر احادیث، دلالت بر آن دارد که استطاعت برای بندۀ ثابت است. از این حدیث بر می‌آید که آنان استطاعت را در مورد تمام آنچه اراده می‌کنند که تحت این عنوان جای می‌گیرد، ادعا می‌کردند. این مورد نیز از جمله آن موارد است، به قرینه این که امام علیؑ به راوی فرمود: «قل له» و فرمود: «فإن قال: لا، فقد ترك قوله، و إن قال نعم، فلا تكلمه، – تا آخر حدیث».

مؤلف متعرض نشده به استطاعت که بندۀ دارد در مواردی که به او می‌گوید، زیرا استطاعت که از جانب خداوند برای او ثابت است، فقط در مواردی است که به تکلیف بندۀ تعلق دارد. پس ادعای ثبوت آن در غیر این موارد، نادرست است. و هر کس چنین ادعایی کند، مدعی ربویت شده است.

زیرا این مورد و مانند آن، نه از مقدور بنده است و نه در شمار تکلیف آنها.
پس میان این حدیث و آنچه بر ثبوت استطاعت دلالت می‌کند، منافاتی نیست.

در این مقام، صاحب کتاب المغرب، کلامی در معنای قدریه دارد. گوید:
«قدریه، فرقه مجبره هستند که هر کاری را به قدر خدای سبحان پیوند می‌دهند، و
زشتی‌ها را به خدای بزرگ نسبت می‌دهند. باید دانست که اگر اهل عدل و
توحید و تنزیه را به قدریه نسبت دهند، این خود بدان دلیل است که خودشان
کار را معکوس نشان داده‌اند. زیرا هر شیء که در نظر گیریم، مثبت بدان نسبت
داده می‌شود نه نافی. و کسی که می‌پندارد که آنان قادر را برای خود اثبات
می‌کنند، تا نسبت بدان اولی باشند، چنین کسی نسبت به کلام عرب، جاهم است.
گویی آنها کلام پیامبر را نشنیده‌اند که فرمود: القدریه مجوس هذه الامة. آنان از اسم
گریخته‌اند، گرچه در مسمی گرفتار آمده‌اند.

حدیقه روایت کند که پیامبر فرمود: قدریه و مُرجّنه به زبان هفتاد پیامبر لعنت
شده‌اند. گفتند: قدریه کیانند ای پیامبر خدا؟ فرمود: گروهی که می‌پندارند که
خداوند، معاصری را برای آنها تقدیر کرده و با وجود آن بر همان گناهان عذابشان
می‌کند.

مالک گفته: باید قدریه را توبه داد – یعنی جبریه را.

حسن گفته: خداوند، محمد ﷺ را در حالی به سوی عرب برانگیخت که
قدریه مجبره بودند، و گناهان خود را به خداوند نسبت می‌دادند. تصدیق این
مطلوب در کلام الهی است که فرمود: و اذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آبائنا و الله امرنا
بها قل ان الله يأمر بالفحشاء، (اعراف ۲۸) خداوند ما را از گزارف‌گویی، مکابره و
الحاد در آیات خود در پناه گیرد.»

در تأیید این سخن صاحب کتاب المغرب، به کلام امیر المؤمنین علیه السلام در حدیث

پیرمردی که از حضرتش پرسید - باید توجه کرد که پس از بازگشت از صفين، در پاسخ به پرسش های پیرمرد فرمود:

«گمان می کنی که این قضای حتمی و قدر لازم بوده؟ اگر چنین بود، ثواب و عتاب و امر و نهی و هشدار الهی باطل می بود، و معنای وعد و وعید، ساقط می شد؛ در آن حال نه گناهکار جای ملامت داشت و نه نیکوکار، شایسته ستایش بود، بلکه گناهکار برای نیکی کردن، سزاوارتر از نیکوکار بود و نیکوکار برای کیفر شدن، سزاوارتر از گنهکار می بود. این عقیده برادران بت پرستان و دشمنای خدای رحمان و حزب شیطان و قدریه و مجوس این امت است.

خدای تبارک و تعالی بر اساس تخییر، تکلیف کرده، بر اساس تحذیر، نهی فرموده، در برابر اندک، فراوان بخشیده است، نه عصیان شدنی نشانِ مغلوبیت است، نه به دلیل اکراه، بندگانش اطاعت شدند، نه به شیوه تفویض، تمیلیک کرده است، نه آسمانها و زمین و آنچه را میان آنهاست باطل آفریده، نه پیامبران بشارت دهنده و هشدار دهنده را عبث برانگیخته است. ذلك ظنَّ الظُّنُونِ كُفْرًا مِّنَ النَّارِ.» (ص ۳۸ / ۲۷ - عيون الاخبار الرضاعیة ج ۱ ص ۱۲۶-۱۲۸ باب ۱۱)

در روایت دیگری از صدوق که در کتاب توحید آمده، این چند جمله را در روایت، زیاده دارد که پیرمرد پرسید: ای امیر مؤمنان! پس قضا و قدری که ما را به اینجا کشاندند، چیست؟ کدام است آن قضا و قدر که به هیچ سرزمینی فرود نیامدیم و به هیچ بلندی ای بالا نرفتیم مگر به سبب آن دو؟ حضرتش در پاسخ فرمود: امر و حکم از جانب خداوند. سپس این آیه را خواند: و قضی ربک ان لاتعبدوا الا ایاه و بالوالدین احسانا. (اسراء ۲۳ / ۱۷) یعنی این که خدایت امر فرمود که کسی جز او را نپرستید و نسبت به والدین نیکی کنید. (توحید: ۳۸۲، باب القضاء و القدر، ح

این حدیث نیز دلالت دارد که مراد از قدریه، همان مجبره است.

یک وجه در معنای کلام امیرالمؤمنین علیه السلام که فرمود: «در این صورت، گنهکار، برای نیکی شایسته‌تر بود... تا آخر» به ذهنم می‌رسد. و آن این است که اگر چنین بود، چنان فعلی از عادل سر نمی‌زد، بلکه حتی ظالم نیز مرتکب آن نمی‌شد. خداوند بزرگ، منزه است از این. و برای کسی که چنین شائی دارد، مناسب آن است که نیکوکار را کیفر دهد و به گنهکار، نیکی کند تا به مقتضای ستم عمل کند. زیرا ظلم، یعنی وضع شیء در غیر موضع خود. (سان العرب: ۳۷۳ ماده «ظلم») پس گنهکار، نسبت به احسان، اولی می‌شود به اعتبار کار ظالم، و نیکوکار نیز به کیفر، سزاوارتر می‌گردد. این وجه، لطیف است.

از شخصی معنای ظلم را پرسیدند. گفت: قرار دادن عصا در جایگاه شمشیر، و شمشیر در موضع عصا، که هر دو در موضع هشدار به کلام و عکس آن است. در حدیث آمده: «أهل بيت قدریة»، دلالت بر آن ندارد که هر کس عقیده به استطاعت دارد، قدری باشد. زیرا این جمله در کلام سائل آمده و جواب امام علی علیه السلام تعلق دارد بدانچه گفته‌اند. چه بسا کلام سائل که گفته «قدریه»، در شمار بدگویی به آنها باشد، نه خبر دادن از اعتقادشان که مقتضای آن قدری بودن آنهاست.

اما در باب القضا و القدر از همان کتاب (توحید)، از امام صادق علیه السلام روایت شده که فرمود:

قدریه، مجوس این امت‌اند. آنانند کسانی که اراده کرده‌اند خدا را به عدل وصف کنند، اما او را از سلطنت بیرون برده‌اند. درباره آنان این آیه نازل شده است: **يَوْمَ يُسْجَنُونَ فِي النَّارِ عَلَى وَجْهِهِمْ ذُوقُوا مَسْقَرًا سَقْرًا، إِنَّ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَنَا بِقَدْرٍ (قمراً وَ مَسْقَرًا)**. (توحید: ۳۷۲، باب القضا و القدر، ح ۴۹ و ۴۸).

این حدیث نشان می‌دهد که منکران قدر، قدریه‌اند.

وجه جمع میان این حدیث و احادیث گذشته، چنین است: این حدیث دلالت می‌کند بر نکوهش منکران قدر، و آن یک بر اثبات قدر دلالت دارد به شیوه‌ای که بنده هیچ فعلی انجام نداده است، بلکه در کار خود مجبور است. به هر حال، هر دو گروه، قدری هستند و نکوهش شده‌اند. اما کسی که عقیده به قدر دارد و استطاعت را برای بنده اثبات می‌کند – که در میانه راه است – از این دو حد باطل خارج شده است.

در این راه میانه، قدر به صورتی که استطاعت را نفی نکند ثابت می‌شود، بدون آنکه جبر و تفویض لازم آید. در این حال، قدر، یا بدان معنی است که خداوند تعالی به مقادیر اشیاء علم دارد یا نسبت به هندسه (برنامه‌ریزی) و وضع حدود از بقا و فنا علم دارد، چنانکه امام رضا^{علیه السلام} چنین تفسیر می‌فرماید، یا به بیان دیگر که به جبر متنه نشود.

به هر حال، مقتضای دو حدیث آن است که منکران قدر، مجوس امت‌اند، و اثبات‌کنندگان، قدر به گونه‌ای که جبر و عدم استطاعت لازم آید، نیز مجوس امت‌اند. به علاوه از اخبار – به جز این دو خبر – بر می‌آید که معتقدان به این عقیده نکوهش شده‌اند. (بمگرید: توحید: ۳۹۰-۳۶۵ باب القضاء و القدر) و در این حال است که راوی حدیث اول می‌گوید: «ان لی اهل بیت قدریه» که معنای آن روشن شد.

عقیده معتزله، اگر موافق باشد با آنچه در حدیث دوم گفته شده یعنی استطاعت را از ناحیه بنده بدانند نه از ناحیه خدا، درباره آنها شهادت مربوط به جبریه پذیرفته می‌شود، چنانکه شهادت آنها در حق جبریه که آنها را مجوس می‌دانند نیز پذیرفته است. والله تعالی اعلم.

[۴] حدیث استطاعت بالله

متن: توحید صدوق، ص ۳۵۲-۳۵۳، باب الاستطاعة، ح ۲۳.

تعلیقه: عبارت «أبأ الله تستطيع»، یعنی: به استطاعتی که خداوند به تو بخشدیده است، در زمانی که هیچ امری در اختیار نداشت، یعنی از استطاعت، به گونه‌ای که از جانب خودش باشد. وقتی استطاعت از ناحیه خدای تعالی باشد و به بنداش ببخشد تا بنده بدان عمل کند و آن را در هر چه اراده کند به کار گیرد – البته در حد مقدور او – با این اختیار منافات ندارد، و از آن جبر لازم نمی‌آید، به گونه‌ای که هر کس تأمل نکرده چنین پنداشته است.

از این حدیث معنای مشارکت و اختصاص بنده بدان برمی‌آید که هر دو شریک هستند. یا این که بنده ادعای ربویت می‌کند، بدین گونه که این استطاعت را برای او نیافریده، و به آنان نبخشیده، بلکه او مستقل بدان است. این قدرت و غیر آن، همین گونه است: وقتی انسان به قدرت خود کاری انجام دهد، فعل او به قدرتی است که خداوند به او عطا فرموده و به او اختیار داده که در آن تصرف کند. بنده در این قدرت، صنعتی ندارد، بلکه این قدرت فقط از ناحیه خدای تعالی است، که به او عطا فرموده تا هر گونه آن بنده بخواهد، در آن تصرف کند. پس دلالتی بر نفی استطاعت و فعل عبد ندارد.

مانند این است کسی که ابزاری را به عاریت به کسی بدهد تا هر گونه بخواهد، آن را به کار گیرد. شخص دوم آن را به شیوه‌ای به کار می‌گیرد. این کاربرد نه بدان معنی است که آن ابزار، متعلق به اوست و نه بدان معنی که با آن کاربرد، شریک صاحب آن شده است، بلکه ابزاری را به کار گرفته که متعلق به دیگری است و برای انتفاع از آن به او اجازه تصرف داده است.

سؤال: در حدیثی دیگر (توحید: ۳۵۰-۳۵۱، باب الاستطاعة، ح ۱۳ و ۱۸ و ۱۹) مطلبی آمده که

دلالت می‌کند بر این که خدای تعالی استطاعت را به انسان تمیلیک کرده است، پس تشبیه آن به عاریت صحیح نیست.

جواب: تشبیه، از آن جهت است که تمیلیک کننده، هر زمانی که اراده کند آن را از بنده‌اش سلب کند و بگیرد، اما به گونه‌ای که بدون آن تکلیف‌اش نمی‌کند. این تمیلیک، شبیه به عاریه است و تمیلیک استطاعت شبیه تمیلیک منافع عاریه دادن. اگر از این قبیل نمی‌بود، تمیلیک دلالت نمی‌کرد بر این که بنده را در استطاعت، صنع است، بلکه بر عدم آن دلالت می‌کرد. و این مطلب روشن است. والله اعلم.

[۵] شقاوت و سعادت

متن: توحید صدقه ص ۳۵۶، باب السعادة و الشقاوة، ح ۳.

تعليقه: قبل از این که این تفسیر را از امام علیؑ بیینم، در مورد معنای شقاوت و سعادت، وجهی به ذهنم رسید که در مضمون آن خبری دیده بودم (علل الشرایع: ۱۱۸-۱۱۹، باب ۸۵ ح ۲، باب علت شباهت انسان به عموها و دایی‌ها، از امیر المؤمنین علیؑ). آن وجه چنین است: نطفه مولود، زمانی که در بطن مادر منعقد می‌شود، فرجام کارش - از سعادت و شقاوت و غیر آنها - بر او نوشته می‌شود. هر کس در آن زمان حکم سعید برایش نوشته شد، سعید خواهد بود، یعنی کارهایی خواهد کرد که سعید شود. در مورد شقی نیز همین گونه.

این مطلب، سازگار است با علم الهی که آفریدگار قبل از خلق آنها دارد، همان گونه که پس از انجام کار، بدان علم دارد. سعید یا شقی کسی است که در آن زمان سعید یا شقی نامیده می‌شود. علم خداوند به آینده آنها و حکم به سعادت و یا شقاوت آنها، با اختیارشان منافات ندارد. این مانند خبر دادن خداوند است به این که کافران ایمان نمی‌آورند. همین گونه در بطن مادر برای آنها شقاوت یا سعادت نوشته می‌شود.

هاوية.» (القارعة ۱۰۱ / ۹)

[۶] لاجبر و لاتفاقیض

امام صادق علیه السلام فرمود: «لاجبر و لاتفاقیض و لكن امر بین امرین. قال: قلت: و ما امر بین امرین؟ قال: مثل ذلك مثل رجلرأيته على معصية فنهيته، فلم ينته فتركته، فعل تلك المعصية. فليس حيث لم يقبل منك فتركته، كنت انت الذي امرته بالمعصية» (التوحید، ص ۳۶۲، باب الجبر و التقویض، ح ۱، کافی، ج ۱، ص ۱۶۰، باب الجبر و القدر، ح ۱۳)

تعليقه: به ضرورت روشن است که عقیده به نفی جبر و اثبات استطاعت برای بنده، از دین امامیه است. و تفسیر آن نیز، در این حدیث و مانند آن، از اهل بیت علیه السلام رسیده است. پس باید این دو عقیده محکم را اصل گرفت و به احادیثی که با عقیده اهل عدل و ادله نقل و عقل توافق ندارد، توجه نکرد.

سید مرتضی در رساله تنزیه الانبیاء گوید: «اخبار باید مبتنی بر ادله عقلی باشد، و موارد خلاف عقل، پذیرفتنی نیست. لذا اخبار جبر و تشییه را نمی‌پذیریم، بلکه ردّ یا در صورت امکان، تأویل می‌کنیم.» (تنزیه الانبیاء، ص ۱۷۱)

در این حدیث، نفی جبر، روشن است. ولی حدیث، تقویض را نفی کرده و مراد از آن را، این مطلب می‌داند که خداوند، آنها را رها کرده تا هر چه می‌خواهند انجام دهند، بدون اینکه خداوند به آنها امر و نهی کند، یا اینکه نیرو استطاعت بنده بر اراده و حیثیت خودش را از خدا بدانیم.

در حالی که در احادیث معتبر، نفی تقویض را بدین سان آورده‌اند:

- امام صادق علیه السلام: لو فوْض اليهِم، لم يحصرهم بالأمر و النهي. (کافی ۱: ۱۵۹، باب الجبر و

- القدر، ح ۱۱) اگر امور را به آنها تفویض کرده بود، با امر و نهی، حصرشان نمی‌کرد.
- امام رضا علیه السلام در پاسخ سوال سائل که پرسید: آیا خداوند، امر را به بندگان تفویض کرده؟ فرمود: «الله اعز من ذلك.» (کافی: ۱، ۱۵۷، باب الجبر و القدر؛ التوحید: ۳۶۲-۳۶۳)
- باب نفی الجبر و التفویض، ح ۱۰؛ عيون اخبار الرضا علیه السلام: ۱، ۱۳۱، باب ۱۱ ح ۴۶)
- در حدیث دیگر: «وَرَجُلٌ زَعَمَ أَنَّ الْأَمْرَ مَفْوَضَ إِلَيْهِمْ فَهَذَا قَدْ أَوْهَنَ اللَّهَ فِي سُلْطَانِهِ.» (توحید: ۳۶۱-۳۶۰؛ باب نفی الجبر و التفویض، ح ۵؛ الخصال: ۱۹۵ ح ۲۷۱) کسی که پندارد که امر به او تفویض شده، سلطنت خدا را سبک شمرده است.
- و احادیث دیگر به این مضمون. (بنگرید: کافی: ۱: ۱۶۰-۱۵۵ باب الجبر و القدر و الامر بين الامرين؛ توحید: ۳۶۴-۳۵۹ باب نفی الجبر و التفویض)
- از سوی دیگر احادیثی رسیده است مانند این دو حدیث:
- این که خدای تعالی: «اعز من ان يكون في سلطانه ما لا يريده.» (کافی: ۱: ۱۶۰ ح ۱۴، توحید: ۳۶۰ ح ۴) عزت خداوند، بیش از آن است که در سلطنت او، مسائلی روی دهد که نمی‌خواهد.
- «قد اوهن الله في سلطانه، والله اعز من ان يريد امراً فلا يكون.» (کافی: ۱: ۱۵۹ ح ۹؛ توحید: ۳۶۰ ح ۳؛ مختصر بصائر الدرجات: ۱۲۳) چنین کسی سلطنت خدا را سبک شمرده، و خداوند، عزیزتر از آن است که کاری را اراده کند، ولی روی ندهد.
- چنین احادیثی با آنچه گفتیم، منافات ندارد، زیرا اراده و مشیت گاهی به معنای علم به کار می‌رود، چنانکه در کتاب‌های کلام آمده است. و گاه بدین معنی است که خداوند به بنده‌ای، امر یا نهی کند، سپس او را با اراده‌اش در آن کار، رها کند. چنانکه در حدیثی که در صدر کلام اشاره شد، آمده است.
- پس روشن شد که معنای حدیث، آن نیست که بنده در فعل خود غیرمستقل باشد، و فعل از خدای تعالی باشد یا از خدا و بنده مشترکاً باشد. و مراد از امر

بین الامرين، همین است.

آري، گفته می شود: «بنده در فعل خود مستقل نیست»، بدان معنی که قوت و قدرت و مانند آن که انسان کار خود را به کمک آنها انجام می دهد، از جانب خدای تعالي است. پس انسان مختار، از اين جهت، غيرمستقل است، نه اينکه مطلقاً غيرمستقل باشد. زира پس از اين که خداوند به او قدرت بر فعل و ترك داد، که به اختيار خود عمل کند، - چه موافق با امر و نهى الهی يا مخالف آنها - از اين جهت مستقل است.

اين نكته نيز گفتني است که وقتی می گويم: «عزّت خدای تعالي بيش از آن است که امری را اراده کند»، منافاتي با بحث ما ندارد. زира اگر بخواهد صاحب معصیت را از کارش باز دارد، باز می دارد. رها کردن او با کارش و بازنشاشن او از اراده اش، خود نوعی اراده الهی است. اين رها کردن، به اراده الهی است. پس خدای تعالي نه مقهور است نه مغلوب به فعل بندهاش که مرتكب آن معصیت می شود، چنانکه در دو حدیث آمده است:

- حدیث قدسی: « فعلَ المُعاصِي بِقُوَّتِي الَّتِي جَعَلْتُهَا فِيكَ ». (کافي: ۱: ۱۵۷، ح: ۳؛ توحید: ۳۶۳، ح: ۱۰) معاصی را با همان نیرویی مرتكب شدی که من (= خداوند) در تو قرار دادم.

- امير المؤمنين علیه السلام: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى كَلْفُ تَخْيِيرِهِ، وَ نَهَى تَحْذِيرِهِ، وَ أَعْطَى عَلَى الْقَلِيلِ كَثِيرًا، وَ لَمْ يُعْصِ مَغْلُوبًا، وَ لَمْ يُطْعَ مُكْرِهًا، وَ لَمْ يُمْلِكْ مُفْوَضًا ». (کافي: ۱: ۱۵۵ ح: ۱) خداوند تبارک و تعالي از روی تخییر (اختیار دادن) تکلیف کرد؛ از راه هشدار نهی فرمود؛ در برابر کار خیر اندک، عطا کرد؛ وقتی معصیتش را مرتكب شدند، بر او غالب نشدند؛ وقتی اطاعت شدند، از سر اکراه نبود؛ و وقتی مالک شدند، به معنای تفویض امر به مردم نبود.

به علاوه، اراده گاهی حتمی است و گاه غیرحتمی. پس حدیث «اعز من ان یکون فی سلطانه ما لا یرید»، شاید بر اراده غیر حتم، حمل شود، و حدیث «الله اعز من ان یرید امرا فلا یکون» شاید بر اراده حتمی حمل گردد. والله اعلم.

پس از بیان این مطالب می‌گوییم: در جمله «مثل ذلك مثل رجل رأيته على معصية الى آخر» در حدیث صدر بحث، دو وجه احتمال می‌رود:

اول - مثالی برای نفی جبر و تفویض و اثبات امر بین الامرين باشد، گرچه سؤال، فقط در باب معنی امر بین امرين است، ولی امام علیؑ می خواهد تمام مطلب را به سائل توضیح دهد، در قالب مثالی که توضیح آن چنین است:

فرض کنیم که شخصی کسی دیگر را در حال معصیت ببیند، هم قدرت بر منع او دارد و هم مجبور کردن او بر کاری، او را از آن کار نهی می‌کند، ولی او نمی‌پذیرد، این شخص، او را رها می‌کند. نهی او دلیل است بر این که او را در کاری که خواسته، تفویض نکرده است. رها کردن او، مجبور کردنش بر فعل نیست، بلکه حواله دادن اوست به اختیارش که هر کاری را اراده کرده، انجام دهد، با این که می‌داند که هر کس او را نهی می‌کند، قدرت بر منع و قهر او به فعل یا ترک خاصی دارد و می‌تواند قدرت و قوه بر کار خاصی را از او باز گیرد.

دوم - مثل، مربوط به امر و نهی باشد. وجه آن، چنین است که وقتی او را نهی کرد، اما او نپذیرفت، رهایش می‌کند و او را ارجاع می‌دهد به قدرت و استطاعتی که در اوست، بدون اینکه با او معارضه کند و او را باز دارد به شیوه‌ای که دفع او را در بر داشته باشد. در این حال، جمله «فلیس حیث لم يقبل...» در حدیث صدر بحث، برای این فایده است که این ترک بر امر به آن کار دلالت ندارد، تا آمر، مغلوب نباشد، و آنچه را اراده نکرده روی ندهد تا فعل معصیت به امر و اراده او بوده باشد. بلکه رها کردن او، حواله دادنش به قدرت و اختیارش باشد، و



و اگذار دنش به اراده خودش باشد. (الدر المشور، ج ۱، ص ۲۷۴-۲۷۷)

[۷] حدیث قضا و قدر

متن: توحید ص ۳۶۹، باب القضا و القدر، ح ۸

تعليقه: معنای حدیث آن است: از جمله قدر الهی آن بود که حضرتش با عدول، نجات می‌یابد. و از قضای معلق الهی آن بود که اگر حضرتش در جای خود بماند، زیان آن به او می‌رسد، و اگر از چنان دیواری عدول کند، از زیانش در امان می‌مانند. خداوند، سلامت او را بدین طریق برای او تقریر کرده است. همین گونه است هر کسی که سببی برای هلاکت ببیند و از آن بگریزد، روشن است که هر کسی می‌تواند خود را به هلاکت بیفکند. حال، اگر چنین نکند، از قضای الهی - بدین معنی - می‌گریزد. به علاوه بر هر فرد مکلف، فرار از این گونه قضاء واجب است که بگریزد و از خود دفاع کند. پس اشکالی در حدیث نیست. والله اعلم

بخش دوم: احادیث منقول از کافی و کتاب‌های دیگر

[۸] حدیثی که موهم جبر است

متن: کافی ۲:۲، باب طينة المؤمن و الكافر، ح ۱؛ علل الشرياع ۱: ۱۰۴-۱۰۳، باب ۷۷، ح ۲.

تعليقه: این حدیث و دیگر احادیث به این مضامون در کافی (۲:۱۰، باب طينة المؤمن و الكافر) و کتاب‌های دیگر (المحسن ۱: ۲۳۶-۲۲۳ باب ۱ تا ۹؛ بصائر الدرجات ۱: ۱۴) علل الشرياع ۱: ۱۰۵-۱۰۳ و ۹۶ باب ۷۷ و ۱۲۹-۱۴۳) وارد شده است. ظاهر آن توهمند جبر را پیش می‌آورد. در توجیه آن می‌توان به نوعی سخن گفت که این توهمند را پاسخ گوید:

از علم خدای سبحان هیچ چیز پوشیده نیست، نه آنچه در گذشته بوده و نه

آنچه در آینده می‌آید. تقدم و تأخیر اشیاء تفاوتی در علم او ندارد. زمانی که اراده او به خلق افراد مکلف تعلق می‌گیرد، دانا است به کسانی که اطاعت می‌کنند و افرادی که عصیان می‌ورزند. و این علم قبل از خلق آنهاست. با اعطای قدرت و اختیار و ابزارهای تکلیف و موارد دیگر. پس خدا عالم است به اینکه مخلوق او، معصیت را برابر می‌گزیند.

مقتضای حکمت تکلیف، اظهار این مطلب به وجود است. لذا مخلوق خود را آفرید، پیامبران را به بشارت و هشدار فرستاد، کتاب‌ها را فرو فرستاد، به مکلفان عقل و قدرت و اختیار و ابزار مناسب عطا فرمود، بهشت و دوزخ را برای اهل طاعت و عصیان قرار داد. در این حال، در مورد بعضی از افراد، خدا می‌داند که به اختیار خود اطاعت می‌کنند، و برخی دیگر را خدا می‌داند که به اختیار خود عصیان می‌ورزند. علم الهی به اطاعت و عصیان آنها، علت کار آنها نمی‌شود. کیفر و پاداش به دوزخ و بهشت، فقط با خلق آنها و علم الهی به مخلوقات – بدون این که هشدار دهد و بعد از آفریدن‌شان به آنها اعلام کند، و بدون اعطای قدرت و اختیار به آنها و دیگر لوازم تکلیف و بدون تحقق امثال یا مخالف آنها و ظهور آن دو – سزاوار نیست. باید حجت خدای تعالی بر خلق تمام شود، و مردم حجتی بر خدا نداشته باشند. بدین ترتیب، جبر و جور و ظلم پیش نمی‌آید. خداوند، بسیار منزه است از این گونه موارد. و در رساله امام هادی علیه السلام در جبر و تفویض، در تأیید آنچه گفته شد، مطالبی دارد.

در توضیح مطلب می‌گوییم: فردی دو بنده دارد که می‌داند یکی از آنها امرش را اطاعت می‌کند و دیگری اطاعت نمی‌کند. اگر بنا بر علم خود نسبت به کار آنها – بدون این که اطاعت و عصیان از آنها سرزند – به آنها نیکی یا کیفر کند، این کار، شایسته عاقل نیست، خصوصاً کیفر دادن کسی که به صرف این که علم به

عصیان او دارد. اما به هر دو امر می‌کند: یکی اطاعت می‌گزارد و دیگری عصیان. در نتیجه به هر یک از آنها آنچه شایستگی دارند، می‌دهد، به علاوه لطف و تفضل که در حق آنها دارد. از این مطالب، سرّ حديث آشکار می‌شود. (الدر المشور،

ج، ص ۷۰-۶۸)

[۹] حدیث تردد

در حدیث قدسی است: «ما ترددت فی شئ انا فاعله كترددی فی وفاة المؤمن، يكره الموت و أكره مسائته..» (علل الشرایع ۱: ۲۳ باب ۹ ح ۷؛ مصباح المتهجد: ۵۸ ح ۹۰؛ دعوات راوندی: ۱۳۴ و ۲۴۱ ح ۳۳۲ و ۳۷۷؛ صحيح بخاری ۵: ۲۳۸۵ ح ۶۱۳۷ و...)

تعليق: می‌توان گفت: این جمله مانند آیه شریفه است: «والسموات مطويات بييمينه» (زمر ۳۹ / ۶۷)، و مانند حديث شریف که فرمود: «قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن» (مستدرک حاکم ۲: ۲۱۱ ح ۱۹۶۹؛ مستند احمد ۷: ۳۵۷)، و دیگر موارد مشابه که حمل آن بر ظاهر، محال است، بلکه حتماً باید تأویل گردد. یمین (دست راست) اقتضای نهایت تمکن و تصرف را دارد. «ما بين الإصبعين» (میان دو انگشت)، آخرین حد قدرت را برای گرداندن نشان می‌دهد، بدان گونه که بخواهد. پس در کلام، استعاره‌ای هست. کسی که تردد در مورد او تحقق یابد، دو امر نزد او تعارض می‌یابند که مقتضای آن تردد است. و مقتضای تردد، تفاوت می‌یابد، که یکی از آنها ترجیح می‌یابد.

در این حدیث، تعلق اراده تعالی و حکمت او به وفات مؤمن از یک سوی، با کراحت مؤمن نسبت به مرگ و کراحت مسئله مؤمن از ناحیه خداوند، از سوی دیگر - با هم تعارض می‌یابد - در این حال، فعل خدای تعالی بعد از کراحت مؤمن، مانند فعل کسی است که تردد دارد. پس تمام توجیهاتی که در مورد آیه یمین و حدیث اصبعین - که یاد شد - و مانند آنها می‌توان داشت، در اینجا نیز

[۱۰] مشاء الله کان

جريان دارد. باب استعاره و مجاز گسترده است، و روشن است که چنین کلامی را بر مجاز باید حمل کرد، به گونه‌ای که به خدای تعالی و تنزه او سازگار باشد.

(الدر المنشور، ج ۱ ص ۷۶-۷۵)

در حدیث وارد شده است: «ما شاء الله کان و ما لم يشاً لم يكن». (کافی: ۲، ۵۷۲، باب الحرز و العوذة، ح ۱۰؛ من لا يحضره الفقيه: ۴، ۴۰۳، باب نوادر المواريث، ح ۵۸۷۱) تعلیقه: اهل جبر به این حدیث تمستک کرده‌اند. در توجیه آن وجوهی به ذهن من می‌رسد:

۱- به این معنی است که: هر آنچه مشیت خدای تعالی بدان تعلق نگیرد، می‌شود، به خلاف مشیت دیگران، که هر چه مشیت کنند، نخواهد شد. از سوی دیگر، هر چه خدا مشیت نکند، نمی‌شود، بر خلاف دیگران که با مشیت آنها چیزی نمی‌شود.

مشابه آن در دعا وارد شده است: «يا من يفعل ما يشاء، و لا يفعل ما يشاء غيره». (کافی: ۲، ۵۴۹ باب الدعاء في ادب الصلوات، ح ۹)

در شرح اصول کافی، کلامی به نقل از رساله فی العقائد نوشته شیخ مفید دیدم که گویید: «کلام مسلمانان که می‌گویند: "ماشاء الله کان و ما لم يشاً لم يكن". مراد آنها، افعال خدای تعالی است نه کارهای مکلفان، به شهادت کلام الهی که فرمود: و الله لا يحبّ الفساد (بقره ۲۰۵ / ۲۰۵) و فرمود: و ما الله يريد ظلما للعباد. (غافر ۴۰ / ۳۱) کلام شیخ مفید، صریح است در آنچه یاد شد.

۲- شاید معنی این باشد: آنچه خدا مشیت فرموده، روی داده همانگونه که گذشته است. و آنچه مشیت نکرده، هنوز نشده است. یعنی تا زمانی که مشیت الهی بدان تعلق نگیرد، وجود نمی‌یابد. مشیت الهی چنین است بر خلاف مشیت بنده. گاهی کارها به مشیت الهی روی می‌دهد، گرچه مشیت بنده بدان تعلق نگیرد. این

منافات ندارد با مواردی که بندۀ مشیت کند، ولی خداوند مشیت نکند. خدای تعالیٰ اختیار و قدرت و اراده و مشیت به او اعطا فرموده، به گونه‌ای که قدرت دارد بر انجام هر چه می‌خواهد، تا آنجا که تحت قدرت و اراده الهی جای دارد. اما خداوند هر چه بخواهد مشیت می‌کند، البته آنچه با جناب او سزاوار است.

سؤال: در این صورت، با گفتن جمله «ما شاء الله كان» از جمله دوم بی‌نیاز می‌شویم. فرق میان آنها چیست؟

جواب: فرق این است: هر آنچه خدای تعالیٰ مشیت کند، وجود می‌یابد. اما آنچه دیگران مشیت کنند چنین نیست، یعنی گاهی می‌شود و گاهی نمی‌شود. از سوی دیگر، اگر مشیت خداوند به شیئی تعلق نگیرد، یقیناً وجود نمی‌یابد. در حالی که در مورد بندۀ چنین نیست: گاهی کاری انجام می‌شود که مشیت بندۀ بدان نیست، بلکه خدای تعالیٰ مشیت کرده است. فرق دو جمله و عدم تکرار آنها، در اینجا آشکار است.

۳- معنی «ما لم يشاً لم يكن» یعنی این که: هر چه خداوند مشیت کند که موجود نشود، نمی‌شود. برای مقابله با جمله پیشین، مانند آیه قرآن: «و من لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون». (مائده (۵) / ۴۵) ظاهر آن است که معنی چنین باشد: کسی که بر اساس غیر ما انزل الله حکم کند، ظالم است؛ تا اینکه هر کس حکمی نمی‌کند در این حصر وارد نشود. و مانند آن در مورد امن اللبس روی می‌دهد [یعنی: آیه: الذين آمنوا و لم يلبسوا ايمانهم بظلم اولئك لهم الأمن و هم مهتدون] مگر این که مراد، اراده حکم از هر مکلف باشد. مطلب، چنین است که بحث شد.

۴- احتمال دیگر اینکه معنی مشیت در اینجا، در مواردی باشد که به فعل عبد، تعلق دارد. بدین سان که او را به حال خود واگذارد و میان او و فعلش حائل نشود. در این حال، اگر بگوییم هر آنچه مشیت خدا بوده، وجود یافته – از آنچه

فعل بندۀ را شامل می‌شود – درست گفته‌ایم، اگر چه خدای تعالیٰ آن را اراده نکرده و بدان رضایت نداده باشد، بلکه حتی از آن نهی کرده باشد. اما جمله «ما لم يشاً» یعنی منع بندۀ از کارش در آنچه بدان تعلق دارد و آنچه به خدای تعالیٰ تعلق دارد، وجه آن ظاهر است.

صدوق – طاب ثراه – در کتاب توحید به معنایی شبیه این تفسیر کرده است.

(التوحید: ۳۴۴-۳۳۶، باب المشية والارادة)

چه بسا بتوان مشیت را در این گونه موارد به "علم" تفسیر کرد؛ یعنی هر آنچه را که خدا وقوع آن را می‌داند، ناگزیر به دست آن افراد، عملی می‌شود. و هر آنچه عدم وقوع آن را می‌داند، عملی نخواهد شد، چنانکه "اراده" را در کتب کلامی به علم تفسیر کرده‌اند. در تمام این موارد، تنزیه خدای تعالیٰ از قبیح است که از عقیده اهل جبر لازم می‌شود و به چنین مواردی تمسک می‌جویند.

سؤال: آنچه گفتید، مقتضی تخصیص است، در حالی که عبارت، اعمّ از آن است.

جواب: در مورد جمله «ما شاء الله كان»، عدول از ظاهر صورت نگرفته است.

هیچ فردی منصف تردید ندارد که معنای آن مواردی است که می‌رساند مشیت خدای تعالیٰ شدنی است. ما هم بدان عقیده نداریم که نه به زیان ما است و نه به سود مخالف. در مورد جمله «ما لم يشاً لم يكن» نیز همین گونه است. معنای آن، چنین است که تا زمانی مشیت خدای تعالیٰ به آن شیء تعلق نگرفته، موجود نمی‌شود.

به وجه دیگر، پاسخ می‌دهیم:

اولاً «ما لم يشاً لم يكن» بعد از جمله «ما شاء الله كان» قرار گرفته و روشن است که

متعلق آن همان متعلق جمله قبلی است. پس جمله اول قرینه‌ای برای آن است.

ثانیاً ادله‌ای بر تنزیه خدای تعالیٰ از زشتی‌ها دلالت دارد، و ثبوت اختیار عبد را

می‌رساند که از او صادر شده و خدای تعالی آن را نمی‌خواهد. قرآن و سنت و ادله عقلی، سرشار از این مطلب هستند. و هر که انصاف دهد، اقرار می‌کند که اگر چنین نباشد، فایده بعثت پیامبران متوفی است و تمام وعده‌ها و وعیدهای قرآن و احادیث بیهوده خواهد بود.

شگفتنا از این که برخی افراد بر این عقیده غلط، براساس شبهه قدرت و داعی و مانند آنها اصرار می‌ورزند، و عمل به کلام خدا و رسول را به دلیل چنین شبهه‌ای رها می‌کنند. چنین شبهات، از تشکیک‌هایی است که از محض کفر و اندیشه‌های نارسا نشأت می‌گیرد.

خدای سبحان، برای بنده قدرت و اراده و حیثیت و دواعی آفریده، و به او قدرت داده که کار حرام را به جای آورد یا ترک گوید، چنانکه بر فعل و ترک فعل واجب و غیر آن نیز قدرت دارد. داعی او، یا شهوت است به مقتضای طبع انسانی، که قدرت بر ترک آن دارد، یا انتخاب آنچه اراده الهی است و طاعت خدا را به جای آوردن، و مانند آن.

کسی که این آراء را پی گیرد، می‌بیند که هر کس بیندیشد، امکان تشکیک در بسیاری از مسائل را – براساس آنچه رأیش می‌طلبد – می‌یابد. البته با ژرفاندیشی بیشتر، امکان رد آن را می‌یابد. اینها از مسائلی است که عقل نسبت بدان استقلال ندارد. هر آنچه بدین گونه باشد، باید آن را از محلی برگرفت که درون انسان به اخبار او آرامش یابد، اگر حقیقت امرش روشن نشود. آراء معمولاً از آنچه یاد کردیم، نشأت گرفته است. البته هر که انصاف دهد، می‌بیند که این نظر، مورد توافق عقل و نقل است.

ملا جلال الدین دوانی رساله‌ای در باب خلق الاعمال نوشته و ادله در اثبات آن نوشته، ولی وقتی که ضعف آنها را دیده، به این مدععاً پناه برده که این مطلب از

طريق کشف برای اشعری روشن شده است.

سؤال: آیه «و ما تشاوون الا ان يشاء الله». (انسان ۷۶) / ۳۰ با مدعایت منافات دارد.

جواب: خداوند فرمود: «فمن شاء اتخذ الى ربہ سبیلا» (مزمل ۷۳) / ۱۹، و فرمود: «لمن شاء منکم أَن يُستقيِّم». (تکویر ۸۱) / ۲۸ بیان شد که خدای تعالی در کلام خود، از ظلم و عیث و اضطراب، منزه است. پس چه وجهی دارد که خدای تعالی وعده و وعید دهد و تهدید کند و بگوید: «هر که بخواهد، چنین و چنان می‌کند»، سپس مطلبی بیاورد که دلالت دارد بر آنکه قدرت بر آن کارها را ندارند؟ پس باید به معنایی حمل شود که تناقض در کلام خدای متعال پیش نیاید. به هر حال، اهل عدل و حق در تفسیرهای خود در معنای «و ما تشاوون الا ان يشاء الله» یاد آور شده‌اند که: خداوند، شما را در مسیر استقامت و قبول در راه خدا، پایدار و استوار بدارد، یا این معنی که: هیچ چیزی مشیت نمی‌کنید مگر آنکه خداوند، مشیت کرده باشد. (تفسیر تبیان ۴: ۲۴۰ و ۱۰: ۲۸۸؛ مجمع البیان ۴: ۳۵۱ و ۱۰: ۴۴۷، ذیل: انعام ۶) / ۱۱۱ و تکویر (۸۱) / ۲۹

وجه دیگری به نظرم می‌رسد که به معنای دوم بر می‌گردد، که مقتضای این ترکیب است. آن وجه چنان است که "آن" و پس از آن در تأویل مصدر است. پس معنا چنین است - والله اعلم - که: شما هیچ نمی‌خواهید مگر مشیة الله را، پس برگرفتن راه خدا و استقامت در آن راه، از مواردی است که خداوند برایتان مشیت کرده و پسندیده، پس مشیت شما با مشیت و رضای الهی مخالف نیست. ظاهر این است که مراد از عبارات یاد شده همین است. ضمن این که احتمال

مغایرت در جمله می‌رود. (الدر المشور، ج ۱، ص ۸۵-۸۱)

[۱۱] رساله امام هادی در رد اهل جبر و تفویض

بدان که من به رساله مولایمان امام هادی صلوات الله و سلام عليه در رد بر اهل

جبر و تفویض، و اثبات عدل و منزله بین المترقبین دست یافتم که ابن شعبه حرّانی - از علمای امامیه - در کتاب تحف العقول (ص ۳۵۱-۳۳۷) نقل کرده و من عیناً نقل می‌کنم: این کتاب را بدان، تیمّن و تبرک می‌بخشم، و از فوائد وجود آن - با این که بسیار ارزشمند است - بهره می‌گیرم.

در این رساله، بعض کلمات هست که در این زمان، شناخته شده نیست. این کلمات، به چند دلیل تواند بود:

- عدم ضبط و تصحیح دقیق متن رساله

- آن بزرگواران عليهم السلام با مردم در حد عقل آنها و درک و فهمشان سخن می‌گفتند. مردمی که مخاطب این کلام بوده‌اند، موقعیت کلام، اقتضای آن داشت که امام عليهم السلام بدین ترتیب با آنها سخن بگوید. مانند این مورد در احادیث شریف، فراوان است که خطاب، براساس اختلاف مخاطب، مختلف می‌شود.

کسی که این رساله شریفه را دریابد، در ذهنش میل به شبّه اهل جبر، هرگز راه نمی‌یابد. وقتی اصل حدیث از خاندان عصمت عليهم السلام است، پس شگفت از کسانی است که متن را پذیرفته‌اند، اما تفسیر آن را که آن هم از اهل بیت رسیده، نمی‌پذیرند.

والحمد لله الذي هدانا لهذا و ما كنا لننهتدى لولا ان هدانا الله. (الدر المنشور، ج ۱ ص ۲۹۶-۲۷۸)
نقل به تلخیص)

متابع

- قرآن کریم.

١. آلوسى، محمود. روح المعانى فی تفسیر القرآن و السبع المثانی. بیروت: دارالحیاء التراث العربی، ١٤٠٤ ق.
٢. ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله. شرح نهج البلاعه. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی، ١٤٠٤ ق.
٣. البخاری الجعفی، ابو عبدالله. صحیح البخاری. بیروت: دار ابن کثیر، ١٤٠٧ ق.
٤. رازی، الامام الفخر. التفسیر الكبير. بیروت: دارالحیاء التراث العربی.
٥. سجستانی ازدی، سلیمان بن الاشعث ابوداود. سنن ابی داود. تحقیق: محمد محبی الدین عبدالحمید، دارالفکر.
٦. طبرسی، ابونصر احمد بن علی بن ابی طالب. الاحتجاج. مشهد: نشر مرتضی، ١٤٠٢ ق.
٧. طبرسی، فضل بن حسن. اعلام الوری باعلام الہادی. قم: انتشارات دارالکتب الاسلامیه.
٨. —————. مجمع البيان فی تفسیر القرآن. بیروت: دارالحیاء التراث العربی، ١٣٧٩ ق.
٩. قرطبی، ابوعبدالله محمد بن احمد الانصار. الجامع لأحكام القرآن. بیروت: دارالكتاب العربي، ١٣٧٢ ق.
١٠. قشیری نیشابوری، مسلم بن الحجاج ابوالحسین. صحیح مسلم. بیروت: دارالحیاء التراث العربی، تحقیق: محمد فواد عبدالباقي.