

سلسله مباحث اعتقادی

حلقه‌ی هفتم

عدل در عالم تشیع

دکتر سید محمد کدبنی هاشمی



سرشناسه: بنی‌هاشمی، سید محمد، ۱۳۳۹
عنوان و نام پدیدآور: عدل در عالم تشریح؛ سلسله مباحث
اعتقادی، حلقه‌ی هفتم / سید محمد بنی‌هاشمی،
مشخصات نشر: تهران: مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر، ۱۳۹۹.
مشخصات ظاهری: ۳۴۰ صفحه
شابک جلد هفتم: ۶-۷۴۱-۵۳۹-۹۶۴-۹۷۸
شابک دوره: ۱-۶۷۶-۵۳۹-۹۶۴-۹۷۸
وضعیت فهرست‌نویسی: فیا،
موضوع: عدل الهی
رده‌بندی کنگره: ۳/ BP۲۱۹
رده‌بندی دیوبندی: ۴۲/ ۳۹۷
شماره کتابشناسی ملی: ۷۵۳۹۳۲۲



شابک: ۶-۷۴۱-۵۳۹-۹۶۴-۹۷۸ - ۶-۷۴۱-۵۳۹-۹۶۴-۹۷۸ - ۶-۷۴۱-۵۳۹-۹۶۴-۹۷۸

عدل در عالم تشریح

سلسله مباحث اعتقادی (۷)

سید محمد بنی‌هاشمی

(استادیار دانشگاه آزاد اسلامی - واحد تهران مرکزی)

ناشر: مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر

نوبت چاپ: اول / ۱۴۰۰

تیراژ: ۱۰۰۰ نسخه

صفحه‌آرایی: مشکاة

چاپ: صبا

کلیه حقوق اعم از تکثیر، انتشار و بازنویسی (چاپی، صوتی، تصویری،

الکترونیکی و pdf) برای ناشر محفوظ است.



ایستناگرام:
monir_publisher

تهران، خیابان مجاهدین، چهارراه آیسردار، ساختمان پزشکان، واحد ۹
تلفن و فاکس: ۷۷۵۲۱۸۳۶ (۶ خط)

پست الکترونیک:
info@monir.com



کانال تلگرام:
telegram.me/monirpub



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



<https://entezarschool.ir>



@entezar_school

تقدیم بہ:

ولی اللہ الاعظم عجل اللہ تعالی فرجه الشریف

امام طہریدو وحید وغریب

و «ما معین» ہی کہ اکنون گمشدہی شنکان معرفت است.

از جانب:

سہ سالہی دروانہ

ونفشتہ می کہوہ اباعبد اللہ علیہ السلام

حضرت رقیہ خاتون سائتہ علیہا

<https://entezarschool.ir>



@entezar_school

فهرست مطالب

۱۷	پیش‌گفتار
۱۹	بخش اول: ربوبیت تکوینی و تشریحی خداوند
۲۱	مقدمه
۲۱	دو رکن اساسی عالم تشریح
۲۱	شرایط دیگر برای تحقق عالم تشریح
۲۳	فصل ۱: خصال هفت‌گانه در تکوینیات
۲۳	وقوع هر شیء در عالم با هفت ویژگی
۲۴	مسبق بودن وقوع هر چیز به چهار مرحله
۲۵	مشیت: آغاز فعل الهی
۲۶	معنای مصدری و معنای حاصل مصدری «مشیت»
۲۷	مشیت در افعال اختیاری انسان
۲۹	مشیت مخلوق خداوند
۳۱	مشیت: خلق خداوند
۳۲	مشیت: انشاء قبل از اظهار
۳۳	تعلق گرفتن مشیت به منشأ پیش از عینیت آن
۳۴	معنای مصدری و معنای حاصل مصدری «اراده»



۳۴	اراده در افعال اختیاری انسان
۳۶	معنای حاصل مصدری اراده‌ی انسان
۳۸	سه معنا برای «اراده‌ی انسان»
۴۰	تفاوت استطاعت «اراده» با استطاعت «عمل جوارحی»
۴۱	قبح فاعلی (و نه فعلی) تجزّی
۴۳	جدا بودن حساب گناه از اراده‌ی آن
۴۳	خارج بودن استطاعت از حوزه‌ی علم و قدرت فاعل
۴۴	تحقق عزم و اراده‌ی فعل با وجود عدم استطاعت بر فعل خارجی
۴۵	اراده‌ی حضرت ابراهیم <small>علیه السلام</small> بر ذبح فرزندش با وجود مستطیع نبودن بر انجام ذبح
۴۷	جبران پاداش از دست رفته‌ی ابراهیم <small>علیه السلام</small>
۴۸	«اراده» به معنای «فعل» خداوند
۵۰	دو معنای دیگر «اراده»ی خداوند
۵۲	جایگاه و ظرف اراده‌ی خداوند
۵۳	کتاب مبین: قلب مقدّس امام <small>علیه السلام</small>
۵۴	تعلّق گرفتن اراده به مراد پیش از تحقق آن
۵۵	مُحَدَّث بودن مشیّت و اراده‌ی خداوند
۵۶	معنای مصدری و حاصل مصدری «تقدیر»
۵۸	تقدیر علمی و عینی در افعال انسان
۵۹	تقدیر علمی و عینی خداوند در امور تکوینی
۵۹	تقدیر الهی در مورد معلومات
۶۰	وعاء تقدیرات الهی
۶۲	دو مصداق قضاء در افعال انسان
۶۳	دو معنای «قضاء» در افعال خداوند
۶۵	دو معنای امضا در احکام بشری
۶۶	امضاء الهی در قضاء تکوینی
۶۷	امضاء الهی در قضاء تشریحی



فهرست مطالب □ ۹

۷۰	معانی مختلف برای قضاء امضا شده
۷۲	مقصود از کتاب، اجل و اذن در خصال هفت‌گانه
۷۳	فصل ۲: خصال هفت‌گانه در افعال اختیاری بندگان
۷۴	«مشیت» اعمال اختیاری بندگان
۷۵	مشیت خدا نسبت به سجده نکردن ابلیس و خوردن آدم <small>علیه السلام</small> از شجره‌ی ممنوعه
۷۶	غلبه‌ی مشیت خدا بر مشیت حضرت آدم <small>علیه السلام</small> و حضرت ابراهیم <small>علیه السلام</small>
۷۸	مشیت الهی به دو معنا: «رأی» و «خلق صورت فعل»
۷۹	ثبوت علمی معصیت بندگان
۷۹	«اراده»ی اعمال اختیاری بندگان
۸۱	«اراده»ی اختیار نه «اراده»ی حتم
۸۳	مشیت و اراده‌ی تشریحی نسبت به اعمال اختیاری بندگان
۸۴	مشیت امر و مشیت علم
۸۶	مشیتة یشاء و مشیتة لایشاء
۸۷	معنای اختصاصی «و ماتشأون الا ان یشاء الله»
۸۸	اهل بیت <small>علیهم السلام</small> ، وعاء مشیت و اراده‌ی تشریحی خداوند
۸۹	تقدیر علمی اعمال اختیاری بندگان
۹۲	شبهه‌ی معروف خیام و پاسخ آن
۹۳	علم بلا معلوم: تنها راه برای توجیه علم پیشین الهی
۹۴	تقدیر عینی اعمال اختیاری بندگان از سوی خداوند
۹۵	خلق تقدیری اعمال اختیاری بندگان
۹۶	تعریف دقیق تقدیر عینی فعل اختیاری بنده از جانب خدا
۹۷	تقدیر فعل بنده از طریق تقدیر قدرت انجام و ترک آن
۹۸	رابطه‌ی تقدیر عینی و عمل، رابطه‌ی روح و بدن
۱۰۰	معنای صحیح قضای تکوینی الهی در فعل اختیاری بنده
۱۰۱	نفی قضای حتم و قدر قطعی در افعال اختیاری بندگان



- ۱۰۳ شایسته‌تر بودن گناه‌کار از نیکوکار در فرض اعتقاد به جبر
- ۱۰۴ قضای تشریحی خداوند در افعال اختیاری بندگان
- ۱۰۵ تقدیر تشریحی خدا در افعال اختیاری بندگان
- ۱۰۶ رابطه‌ی قضا و قدر تشریحی خدا با یک‌دیگر
- ۱۰۷ قضا و قدر خدا، ضامن سلطه و حاکمیت او
- ۱۰۸ فرار از قضای الهی به سوی قدر او
-
- فصل ۳: اذن، توفیق و خذلان الهی در افعال اختیاری بندگان
- ۱۱۱ وقوع همه‌ی افعال اختیاری بندگان به اذن خدا
- ۱۱۲ مانع نشدن بدون رضایت داشتن
- ۱۱۳ اجازه‌ی تکوینی و تشریحی خدا
- ۱۱۴ توفیق و خذلان در طاعت و معصیت
- ۱۱۶ احسان اول خدا به بنده: اقدار و تمکین
- ۱۱۶ احسان دوم خدا به بنده: توفیق الهی
- ۱۱۸ لزوم استعانت از خداوند در امور
- ۱۲۰ توفیق، نصرت و معونه: مفاهیم مختلف با مصداق واحد
- ۱۲۱ نمونه‌هایی از توفیق و خذلان خداوند
- ۱۲۲ کافی نبودن توان بدون توفیق الهی
- ۱۲۴ تعیین کننده بودن توفیق و خذلان الهی
- ۱۲۵ معنای «لا حول و لا قوه الا بالله»
- ۱۲۶ میسر نبودن طاعت بدون توفیق
- ۱۲۷ واقع نشدن ترک گناه بدون توفیق
- ۱۲۸ لغزش انسان در اثر خذلان
- ۱۲۹ رابطه‌ی خدا با حسنات و سیئات بنده
- ۱۳۰ اولویت بنده به بدی‌هایش
- ۱۳۱ اولویت خدا به خوبی‌های بنده
- ۱۳۱ تمثیلی برای فهم عمیق‌تر



فهرست مطالب □ ۱۱

۱۳۳	نقش توفیق و خذلان در ایمان و کفر بنده
۱۳۵	رابطه‌ی توفیق و خذلان با مشیت و اراده
۱۳۷	رابطه‌ی توفیق و خذلان با قضا و قدر
۱۳۸	توفیق به اندازه‌ی نیت
۱۴۰	درخواست توفیق، نشانه‌ی نیت کامل
۱۴۱	اشاره به مناجات انجیلیه
۱۴۲	کتاب و أجل خدا در افعال اختیاری
۱۴۳	بخش دوم: عدل و فضل الهی در عالم تشریح
۱۴۵	فصل ۱: شرور تشریحی (گناهان بندگان)
۱۴۵	معنای شرّ تشریحی
۱۴۷	شر بودن فاعل به سبب شر بودن فعل
۱۴۸	شر بودن فعل به خاطر ماهیت آن
۱۵۰	نظریه‌ی صاحب اسفار درباره‌ی شرّیت معاصی
۱۵۱	نظریه‌ی نویسنده‌ی حاشیه‌ی اسفار درباره‌ی شرّیت معاصی
۱۵۲	اعتباری یا عدمی دانستن معصیت
۱۵۲	واقعی بودن طاعت و معصیت عقلی و شرعی
۱۵۴	عدمی نبودن موافقت و مخالفت با حکم عقل و شرع
۱۵۶	منتسب نبودن شرّ بنده به خدا
۱۵۷	خالق خیر و شر بودن خداوند
۱۵۸	معنای صحیح خالق خیر و شر بودن خدا
۱۵۹	نفی اسناد شر به خداوند
۱۶۱	اسناد همه‌ی خیر و شر به خداوند
۱۶۲	تداخل نداشتن خالقیت خدا و بنده در خیر و شر
۱۶۳	شرّیت افعال اختیاری شیطان
۱۶۴	تمکین و اذن تکوینی خدا به شیطان
۱۶۵	رضایت نداشتن خداوند به اضلال شیطان



- ۱۶۶ شریّت شیطان به سبب افعال شرّ او
- ۱۶۶ نظریه‌ی مأمور بودن شیطان از جانب خدا
- ۱۶۷ اشکالات نظریه‌ی مأمور بودن شیطان
- ۱۶۹ حکیمانه بودن خلقت شیطان
- ۱۷۰ جدا بودن حساب وجود شیطان از افعال اختیاری او
- ۱۷۱ حکیمانه بودن قادر نمودن شیطان و خذلان او
- ۱۷۲ طرح و ردّ نظریه‌ی مقرب بودن شیطان در درگاه الهی
- فصل ۲: عفو و عقوبت الهی در دنیا ۱۷۵
- عدل و فضل خدا در مورد گناهان بندگان ۱۷۵
- تفضّل، بنای اولیّه‌ی خدا در رفتار با بندگان ۱۷۶
- تفضّل بالاتر از حدّ استحقاق ۱۷۸
- آشکار شدن فساد به خاطر فراوانی گناه ۱۷۹
- تأثیر گناهان در عالم تکوین ۱۸۰
- سلب نعمت: عقوبت گناه ۱۸۰
- مصیبت‌ها: اثر گناهان ۱۸۱
- محرومیت از نماز شب به سبب گناه ۱۸۲
- ترس از سلطان: کیفر گناه ۱۸۳
- گناهان جدید، بلاهای جدید ۱۸۳
- تخفیف در عقوبت به سبب وجود پاکان ۱۸۴
- شر بودن عقوبت الهی ۱۸۴
- عقوبت یا عفو بنده: نتیجه‌ی عدل یا فضل خدا ۱۸۶
- عدل مقدّمه‌ی فضل و عدل بدون فضل ۱۸۶
- ملاک شریّت عقوبت: دوری از رحمت خدا ۱۸۷
- انتساب زشتی عقوبت به بنده، نه به خدا ۱۸۸
- عقوبت همراه با عذاب و بدون عذاب ۱۸۸
- جمع‌بندی اقسام عدل و فضل خدا در دنیا ۱۸۹



فهرست مطالب □ ۱۳

۱۹۰	حالت اول: عفو کامل گناه بنده
۱۹۰	وعده و وعید الهی براساس فضل
۱۹۱	ضرورت نداشتن عمل به وعید
۱۹۳	معاف‌شدگان از هر بلا
۱۹۵	حالت دوم: عقوبت عذاب‌آور، مقدمه‌ی فضل الهی
۱۹۷	حالت سوم: عقوبت عذاب‌آور بدون فضل
۱۹۸	حالت چهارم: عقوبت بدون عذاب (استدراج)
۲۰۲	حالت پنجم: تأخیر در عقوبت الهی
۲۰۳	پاداش کافر پیش از مرگ
۲۰۴	پاداش اعمال خیر کافران
۲۰۷	اختیار مطلق خدا در عفو یا عقوبت بنده
۲۰۹	باز بودن دست خدا در تعیین نوع عقوبت یا رحمت
۲۱۰	بهبانده‌های عفو خداوند
۲۱۱	مقایسه‌ی عمل بنده با عفو خداوند
۲۱۲	استحقاقی نبودن فضل الهی
۲۱۳	خیریت شرور کیفری از جهت انتساب به خدا
۲۱۳	حکمت اول: ایجاد خوف در بنده برای پرهیز از گناه
۲۱۴	حکمت دوم: به خود آمدن بنده و ترک گناه
۲۱۶	باز شدن درهای نعمت به‌سوی گناه‌کار
۲۱۷	خوش‌بین نبودن به اقبال دنیا
۲۱۸	حکمت سوم: پاک شدن از گناهان
۲۱۹	با فضیلت‌ترین آیه‌ی قرآن
۲۲۱	اختصاص فضیلت آیه به شیعیان
۲۲۱	بلاهای ناچیز، کفاره‌ی گناهان مؤمن
۲۲۳	نبود شرور کیفری برای اهل بیت <small>علیهم‌السلام</small>
۲۲۳	حکمت مصائب اهل بیت <small>علیهم‌السلام</small>
۲۲۵	قابل کشف نبودن وجه بلاها با علم بشری



۲۲۷ فصل ۳: عفو و عقوبت الهی در آخرت
۲۲۷ عفو و عقوبت در برزخ و قیامت
۲۲۸ عذاب‌آور بودن عقوبت آخروی
۲۲۸ مقایسه‌ی خوشی و عذاب دنیا با خوشی و عذاب قیامت
۲۳۰ تطهیر مؤمن با عذاب آخروی
۲۳۱ اقسام عفو و عقوبت خدا در آخرت
۲۳۲ قابل نکوهش نبودن خدا به سبب اعمال عقوبت آخروی
۲۳۳ حالت اول و دوم: عقوبت نشدن در برزخ و قیامت
۲۳۴ پاک‌شدن برخی مؤمنان تا قبل از وقت مرگ
۲۳۵ پاک‌شدن بعضی مؤمنان با بلاهای هنگام مرگ
۲۳۷ رابطه‌ی آسانی و سختی مرگ با ایمان و کفر
۲۳۸ حالت سوم: پاک‌شدن مؤمن با عذاب برزخی
۲۴۰ شفاعت اهل بیت <small>علیهم‌السلام</small> در برزخ
۲۴۲ فشار قبر در برزخ
۲۴۳ تثبیت اعتقاد مؤمن در عالم قبر
۲۴۵ سؤال از امام زمان <small>علیه‌السلام</small> در قبر
۲۴۵ حالت چهارم: چشیدن کافر بخشی از عقوبتش را در قبر
۲۴۶ معنای اضلال ظالمان به وسیله‌ی خداوند
۲۴۷ تقاضای مؤمن و کافر در قبر
۲۴۹ کافر کیست؟
۲۴۹ ترس کافر از عذاب قیامت
۲۵۰ حالت پنجم: پاک‌شدن مؤمن با تحمل سختی‌های قیامت
۲۵۲ حالت ششم: پاک‌شدن مؤمن با آتش دوزخ
۲۵۴ ابدی نبودن عذاب مؤمن به سبب شفاعت اهل بیت <small>علیهم‌السلام</small>
۲۵۷ حالت هفتم: خلود کافر در عذاب قیامت
۲۵۷ مصادیق کافر خالد در عذاب
۲۵۸ اشکال مطرح‌شده درباره‌ی خلود در آتش

فهرست مطالب □ ۱۵

۲۵۹ محدودیت غیراختیاری انسان در طاعت و معصیت
۲۶۱ نیت، تنها وسیله‌ی سنجش درجه‌ی طاعت و معصیت
۲۶۲ ارزش نیت خیر یا شرّ انسان
۲۶۴ خلود در بهشت و جهنّم به سبب نیت
۲۶۵ درجات ادراک و وجدان زشتی گناه
۲۶۶ استحقاق مغفرت نداشتن بدون وعده‌ی الهی
۲۷۰ استحقاق همه‌ی عقوبت‌های خدا به سبب قصد ارتکاب گناه
۲۷۱ عذاب ابدی، شایسته‌ی همه‌ی گناه کاران
۲۷۱ نجات نیافتن بدون عفو خدا
۲۷۳ تخفیف عذاب کافر در آتش
۲۷۴ حرام بودن بهشت بر مشرکان
۲۷۷ شفاعت، بالاترین فضل الهی در قیامت
۲۷۸ شفاعت موعود: فقط برای مؤمنان توبه‌کار
۲۸۱ پیشیمانی از گناه: نتیجه‌ی اعتقاد به جزای الهی
۲۸۲ اختصاص نداشتن شفاعت به مؤمنان
۲۸۴ مورد شفاعت قرار نگرفتن دشمنان اهل بیت <small>علیهم‌السلام</small>
۲۸۶ معنای لغوی و عامّ شفاعت
۲۸۸ شش گروه مردم
۲۹۰ مؤمنان اهل وعده‌ی بهشت
۲۹۲ کافران اهل وعید جهنّم
۲۹۴ مؤمنان مخلوط کننده‌ی نیک و بد
۲۹۷ غیرمؤمنان مخلوط کننده‌ی نیک و بد
۲۹۸ به تأخیرافتادگان برای امر خدا
۲۹۹ مستضعفان
۲۹۹ معنای لغوی مستضعف
۳۰۰ دسته‌ی اول از مستضعفان
۳۰۱ دسته‌ی دوم مستضعفان



۱۶ □ سلسله مباحث اعتقادی، حلقه‌ی هفتم: عدل در عالم تشریح

۳۰۲ دسته‌ی سوم مستضعفان
۳۰۵ امتحان گروهی از مستضعفان در قیامت
۳۰۷ بهشتی شدن به سبب رحمت الهی
۳۰۹ جهنمی شدن به سبب گناهان
۳۱۰ امکان عذاب شدن به خاطر ضلالت
۳۱۲ جدا بودن ناصبی از مستضعفان
۳۱۵ جدا بودن مستضعف از کافر در آخرت نه دنیا
۳۱۶ دسته‌ی چهارم مستضعفان
۳۱۸ مستضعفان اهل نجات
۳۲۰ سه گروه مردم در بیان امام عسکری <small>علیه السلام</small>
۳۲۲ رحمتی متفاوت از رحمت خدا به مؤمنان
۳۲۴ سه نکته درباره‌ی مستضعفان
۳۲۸ اصحاب اعراف
۳۳۵ فهرست منابع



پیش‌گفتار

کتاب حاضر، حلقه‌ی هفتم از سلسله مباحث اعتقادی است که به تبیین «عدل الهی در عالم تشریح» می‌پردازد. برای شناخت کامل از عدالت تشریحی خداوند، باید ابتدا نظام ربوبیت تکوینی و تشریحی خداوند، تبیین گردد که بخش اول این حلقه را تشکیل می‌دهد. برای این منظور در فصل نخست، خصال هفتگانه (مشیت، اراده، تقدیر، قضا، کتاب، اجل، اذن) را در تکوینات مطابق آموزه‌های قرآن و اهل بیت علیهم‌السلام توضیح داده‌ایم. آن‌گاه در فصل دوم به شرح و تبیین همین خصلت‌ها در افعال اختیاری بندگان پرداخته‌ایم. در این دو فصل، چارچوب کلی نظام تکوین و تشریح الهی، روشن می‌شود. سپس در فصل سوم، بحث توفیق و خذلان الهی در قلمرو افعال اختیاری بندگان توضیح داده شده که در پرتو آن، نقش بی‌بدیل فضل و عدل الهی در صدور حسنات و سیئات انسان، بیش از پیش روشن می‌گردد. بخش دوم کتاب به بیان «عدل و فضل الهی در عالم تشریح» اختصاص دارد. در فصل نخست آن، شرور تشریحی - که همان گناهان بندگان است - به تفصیل مورد بحث قرار گرفته که در آن، شریت افعال شیطان نیز تبیین گردیده است. در فصل دوم و سوم این بخش، به ترتیب عفو و عقوبت الهی نسبت به اعمال اختیاری انسان‌ها در دنیا و در آخرت توضیح کامل داده شده است. امتیاز این حلقه نسبت به دفتر اول و دوم کتاب عدل، این است که اولاً خصلت‌های هفت‌گانه در تکوینات و افعال اختیاری بندگان، به شکلی عمیق‌تر و بارویکردی دقیق‌تر از گذشته،



معرفی شده‌اند. ثانیاً نکته‌ی زیبا و بدیعی در خصوص توفیق و خذلان الهی ارائه گردیده است. ثالثاً در بحث شرور تشریحی و عفو و عقوبت خداوند در دنیا و آخرت، به نکته‌های ریز و دقیقی اشاره شده که در کتاب عدل، وجود نداشته است.

هم‌چنین بحث نسبتاً کاملی در مورد اقسام گمراهان (غیر مؤمنان و غیر کافران) مطرح شده که در ضمن آن به معرفی همه‌ی انواع مستضعفان پرداخته شده و در پایان، نموداری جامع از اقسام ایشان ارائه گردیده است.

روشن است که آن‌چه در دفتر اول و دوم کتاب عدل آمده، تنها در صورتی قابل استناد به نویسنده می‌باشد، که با آن‌چه در این حلقه و حلقه‌ی گذشته آمده، سازگار باشد. البته خوانندگان محترم با مطالعه‌ی این دو حلقه، نیازی به مراجعه به دفاتر کتاب عدل نخواهند داشت. امیدواریم این هدیه‌ی ناقابل در ایام سوگواری سرور و سالار شهیدان، به آبروی سه ساله‌ی در دانه‌ی آن بزرگوار، مورد قبول آستان مقدس حضرت حجّة الله الاعظم ارواحنا فداه قرار گیرد و از نقائص آن به لطف و کرمشان درگذرند.

سید محمد بنی‌هاشمی

هفتمین شب شهادت ابی‌عبدالله الحسین علیه السلام

۱۵ شهریور ۱۳۹۹ هـ ش



بخش اوّل

ربوبیت تکوینی و تشریحی خداوند



<https://entezarschool.ir>



@entezar_school

مقدمه

دو رکن اساسی عالم تشریح

مقوم عالم تشریح، افعال اختیاریِ بندگان خداست. اگر خدا، موجود قادر مختاری خلق نکرده بود، عالمی جز عالم تکوین وجود نداشت. برای تحقق عالم تشریح، وجود دو رکن اساسی، لازم است:

رکن اول: بندهی قادر مختار که بتواند مورد تکلیف قرار گرفته و مخاطب امر و نهی الهی واقع شود؛ یعنی امر و نهی به او صحیح باشد و امکان اطاعت و معصیت را دارا باشد و بتواند با اختیارش به اوامر الهی، گردن نهد یا با آنها مخالفت کند.

رکن دوم: خداوند متعال که عنوان «ربّ العالمین» دارد و صاحب اختیار مطلق همه‌ی بندگان است. او با ولایت برتر و مطلق خود، حقّ امر و نهی و تکلیف بر بندگان خود دارد.

رکن اول را می‌توانیم «عابد» یا «عبد» و رکن دوم را «معبود» یا «مولا» بدانیم. بودن عابد و معبود، شرط اصلی تحقق عالم تشریح است.

شرایط دیگر برای تحقق عالم تشریح

پس از فراهم بودن این دو رکن، شرط دیگر این است که مولا (پروردگار ربّ العالمین) بندهی خود را تکلیف کرده و او را مخاطب امر و نهی خویش قرار داده

باشد. هم‌چنین بنده به او امر و نواهی الهی آگاه باشد و نیز بتواند آن‌ها را به اجرا درآورد یا با آن‌ها مخالفت کند. خلاصه این‌که مولا، مولویت خویش را در حق بنده اعمال کند و از او به عنوان قادر مختار تکلیف بخواهد و بنده هم بتواند به این تکلیف عمل کند (یا امتثال کند یا با آن مخالفت نماید). با وجود این شرایط، عالم تشریح به طور کامل محقق می‌شود.

در مجموع، می‌توان گفت: اگر همه‌ی شرایط لازم فراهم شود تا بنده، خدای خود را اطاعت کند یا با او مخالفت نماید، عالم تشریح، شکل گرفته است. در این صورت، محصولات عالم تشریح، افعال اختیاری بندگان خواهد بود که از سر حریت، موجود می‌شوند.

توجه شود که امر و نهی و تکلیف الهی، ممکن است از طریق عقل یا شرع ارائه شود. عقل، «رسول باطنی» و شرع، «رسول ظاهری» است که همان بیانات پیامبر اکرم ﷺ و امامان علیهم‌السلام است. خداوند از دو طریق حجّت باطنی و ظاهری خود، تکالیفش را به بندگان خویش ابلاغ می‌کند و آن‌ها را مخاطب امر و نهی خود، می‌سازد. بندگان هم در دو حوزه‌ی مستقلّات و غیرمستقلّات عقلی، مکلف و موظّف به اطاعت از مولای خویش‌اند.

نکته‌ی دیگر این‌که همه‌ی لوازم فعل اختیاری، به نوعی جزء عالم تشریح قرار می‌گیرند؛ مثلاً ثواب و عقاب اعمال به عالم تشریح مربوط است؛ چون برخاسته از اعمال اختیاری بندگان است. پس همه‌ی مباحث مربوط به بهشت و جهنّم که به پاداش و کیفر اعمال بندگان برمی‌گردد، به عالم تشریح تعلق دارد.

خلاصه، همه‌ی آثار و پیامدهای طاعت و معاصی بندگان، جزء «عالم تشریح» قرار می‌گیرند.

با این مقدمه باید ببینیم ربوبیت تشریحی خداوند، چه تفاوت‌هایی با ربوبیت تکوینی او دارد. به این منظور، ابتدا به بیان خصال هفت‌گانه (مشیت، اراده، تقدیر...) در عالم تکوین می‌پردازیم و سپس ارتباط این ویژگی‌ها را با افعال اختیاری بندگان، توضیح خواهیم داد.

فصل ۱

خصال هفت گانه در تویینیات

وقوع هر شیء در عالم با هفت ویژگی

در کتاب شریف کافی بابی است تحت عنوان «بَابُ فِي أَنَّهُ لَا يَكُونُ شَيْءٌ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِلَّا بِسَبْعَةٍ». در این باب، دو حدیث ذکر شده که اولی از وجود مقدس امام صادق علیه السلام است:

لَا يَكُونُ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ إِلَّا بِهَذِهِ الْخِصَالِ السَّبْعِ بِمَشِيئَةٍ وَإِرَادَةٍ وَقَدَرٍ وَقَضَاءٍ وَإِذْنٍ وَكِتَابٍ وَاجَلٍ فَمَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَقْدِرُ عَلَى نَقْضِ وَاحِدَةٍ فَقَدْ كَفَرَ.^۱

چیزی در زمین و آسمان، موجود نمی‌شود، مگر همراه با این هفت ویژگی: «مشیت، اراده، قدر، قضا، اذن، کتاب و اجل». پس هر که گمان برد که می‌تواند یکی [از این‌ها] را نقض کند، کافر شده است.

حدیث دوم نیز شبیه همین، از امام موسی بن جعفر علیه السلام نقل شده است:

لَا يَكُونُ شَيْءٌ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ إِلَّا بِسَبْعِ بِقَضَاءٍ وَقَدَرٍ وَإِرَادَةٍ وَمَشِيئَةٍ وَكِتَابٍ وَاجَلٍ وَإِذْنٍ فَمَنْ زَعَمَ غَيْرَ هَذَا فَقَدْ كَذَّبَ

۱. الکافی / ۱ / ۱۴۹.



عَلَى اللَّهِ أَوْ رَدَّ عَلَى اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ^۱

چیزی در آسمان‌ها و زمین موجود نمی‌شود، مگر همراه با هفت [چیز]:
«قضا، قَدَر، اراده، مشیّت، کتاب، اجل و اذن». پس هر که غیر از این، گمان
کند، به خدا دروغ بسته یا خدای عزوجل را رد کرده است.

ایمان به خدا اقتضا می‌کند که فرد مؤمن، وقوع هیچ پدیده‌ای را در عالم، خارج از
این هفت ویژگی نشمارد. کسی که به گمان باطل خود بیندارد که می‌تواند یکی از این‌ها
را نقض کند، به ورطه‌ی کفر به خدا می‌افتد. این کفر، ناظر به ربوبیّت خداست و نفی
هر یک از این خصلت‌ها در مورد یک شیء، به نوعی خارج کردن آن از قلمرو
مربوبیّت است. اکنون می‌خواهیم به بیان یک یک این خصلت‌ها بپردازیم تا مقصود از
هر کدام را بفهمیم.

مسبوق بودن وقوع هر چیز به چهار مرحله

در برخی احادیث، به همه‌ی خصال هفت‌گانه اشاره نشده و فقط برخی از آن‌ها
ذکر شده است.

در کتاب شریف کافی، از حضرت امام موسی بن جعفر علیه السلام نقل شده که فرمودند:

لَا يَكُونُ شَيْءٌ إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَ أَرَادَ وَ قَدَّرَ وَ قَضَى^۲.

چیزی موجود نمی‌شود، مگر آن‌چه خدا، آن را مشیّت و اراده و تقدیر و قضا
فرموده است.

از این عبارت برمی‌آید که هر چه در عالم موجود می‌شود، مسبوق به چهار
مرحله‌ی مشیّت، اراده، تقدیر و قضاست. این چهار مرحله، نام‌هایی برای مفعول‌ها و
مخلوقات الهی‌اند که پیش از تحقق هر مخلوقی، موجود می‌شوند. اگر مخلوق مورد
نظر را الف بنامیم، مشیّت الف، اراده‌ی الف، تقدیر الف و قضای الف، چهار
مخلوقی‌اند که پیش از موجودیّت الف، موجود می‌شوند.

۱. الکافی / ۱ / ۱۴۹.

۲. همان / ۱۵۰.

بخش اول: ربوبیت تکوینی و تشریحی خداوند □ ۲۵

در همین کتاب کافی، حدیث دیگری را یونس بن عبدالرحمن نقل کرده که وقتی به حضرت رضا علیه السلام عرض می‌کند:

أَقُولُ لَا يَكُونُ إِلَّا بِمَا شَاءَ اللَّهُ وَ أَرَادَ وَ قَدَّرَ وَ قَضَى.

امام علیه السلام در پاسخ می‌فرماید:

يَا يُونُسُ لَيْسَ هَكَذَا لَا يَكُونُ إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَ أَرَادَ وَ قَدَّرَ وَ قَضَى. ۱

تفاوت این دو عبارت فقط در یک حرف «باء» است. یونس گفته بود: «لَا يَكُونُ إِلَّا بِمَا شَاءَ...» و امام علیه السلام این گفته را با حذف حرف «باء» تصحیح فرمودند: «لَا يَكُونُ إِلَّا مَا شَاءَ...».

بنا به فرمایش امام هشتم علیه السلام، هر چه در عالم موجود می‌شود، مصداق چهار عنوان: «مَا شَاءَ اللَّهُ»، «مَا أَرَادَ اللَّهُ»، «مَا قَدَّرَ اللَّهُ» و «مَا قَضَى اللَّهُ» است. مصداق این عناوین، همان موجود خارجی می‌باشد که متعلق مشیّت، اراده، تقدیر و قضای الهی بوده است.

اگر مراد یونس نیز از گفته‌اش همین معنا بود، اشکالی بر او وارد نبود؛ ولی از تصحیحی که حضرت رضا علیه السلام فرموده‌اند، معلوم می‌شود او مراد دیگری داشته است. اگر حرف «باء» را در گفتار یونس، «باء سببیت» بدانیم (که ظاهرش این‌گونه است)، آنچه از عبارت او فهمیده می‌شود، این است که مشیّت، اراده، تقدیر و قضای الهی، علت و سبب موجود شدن هر شیء است؛ اما این ادعا، مردود است و این چهار مرحله، هیچ‌کدام علت و سبب تحقق مخلوقات نیستند.

مشیّت: آغاز فعل الهی

وقتی راوی از امام هفتم علیه السلام می‌پرسد که:

مَا مَعْنَى شَاءَ؟

معنای این‌که [خداوند] مشیّت کرد، چیست؟



حضرت می‌فرمایند:

اِبْتِدَاءُ الْفِعْلِ^۱

[معنایش] آغاز نمودن فعل است.

اولین مرحله‌ی خلق و فعل الهی در هر چیز، مشیّت آن است. پیش از این مرحله، هنوز فعلی در کار نیست و البتّه علم ذاتی خدا پیش و پس از تحقّق هر چیز، کاشف از آن بوده و هست.

در فرمایش معصومان علیهم‌السلام همواره علم، پیش از مشیّت مطرح است؛ می‌فرمایند:

عِلْمٌ وَ شَاءٌ وَ أَرَادَ وَ قَدَّرَ وَ قَضَى وَ أَمْضَى.^۲

[خداوند] علم داشت و مشیّت کرد و اراده فرمود و تقدیر کرد و حکم نمود و امضا فرمود.

علم خداوند، عین ذات اوست که در مرتبه‌ی مقدّم بر فعل الهی است. مشیّت و اراده و تقدیر و قضا و امضا، همگی افعال الهی‌اند و هر فعلی، مفعولی دارد که در رتبه‌ی مؤخّر از آن می‌باشد. هم‌چنین ساحت و مرتبه‌ی علم ذاتی خداوند، مقدّم بر افعال و مفعول‌های او می‌باشد.

معنای مصدری و معنای حاصل مصدری «مشیّت»

برای فهم دقیق احادیث مربوط به «مشیّت»، باید از ابتدا دو کاربرد آن را از یک‌دیگر تفکیک کنیم. «مشیّت»، هم معنای مصدری دارد و هم معنای حاصل مصدری. معنای مصدری آن، «مشیّت کردن» است. و معنای حاصل مصدری، «آن‌چه متعلّق مشیّت واقع می‌شود» که در حقیقت «مُشاء» است. فرمایش امام هفتم علیه‌السلام در توضیح «مشیّت» خداوند، بیشتر با معنای مصدری آن، سازگار است. «ابتداء الفعل» یعنی «آغاز نمودن فعل» که یک معنای مصدری است. البتّه لازمه‌ی آن، یک معنای

۱. الکافی / ۱ / ۱۵۰.

۲. همان / ۱۴۸.



حاصل مصدری هم هست.

توضیح دیگری که درباره‌ی «مشیت» از حضرت امام هشتم علیه السلام نقل شده، چنین است:

هِيَ الذُّكْرُ الْأَوَّلُ^۱

کلمه‌ی «ذکر» را در حدیث شریف، می‌توانیم به کسر ذال (ذکر) یا ضم آن (ذکر) بخوانیم. این کلمه، هم معنای مصدری دارد و هم معنای حاصل مصدری.^۲ معنای مصدری آن «یاد کردن» است و معنای حاصل مصدری، «آن چه یاد می‌شود» یا به طور خلاصه «یاد».

دو تعبیر دیگر هم از وجود مقدّس حضرت رضا علیه السلام در مورد مشیت نقل شده است: «هَمُّهُ بِالشَّيْءِ»^۳ و «الاهْتِمَامُ بِالشَّيْءِ»^۴.

این دو کلمه، ظهور در معنای مصدری دارند. (همت کردن و اهتمام ورزیدن) که البته نتیجه‌ی آن، معنای حاصل مصدری (آن چه متعلق همت و اهتمام قرار می‌گیرد) هم هست.

مشیت در افعال اختیاری انسان

برای فهم معنای مصدری و حاصل مصدری «مشیت» می‌توانیم از وجدان خود در حوزه‌ی افعال اختیاری مان‌کمک بگیریم. سپس بدون آن که به تشبیه میان خود و خدا گرفتار آییم، معنای صحیح روایاتی را که درباره‌ی «مشیت» خداوند وارد شده، درک کنیم. در زبان فارسی، «مشیت» را به «خواستن» (معنای مصدری) یا «خواست» (معنای حاصل مصدری) ترجمه می‌کنیم. به عنوان مثال وقتی می‌گوییم: «آب خوردن

۱. الکافی / ۱ / ۱۵۸.

۲. الذُّكْرُ: الحَفْظُ لِلشَّيْءِ ۚ تَذْكُرُهُ... ذَكَرَهُ يَذْكُرُهُ ذِكْرًا وَ ذُكْرًا... يُقَالُ: اجْعَلْهُ مِنْكَ عَلَي ذِكْرٍ وَ ذِكْرٍ بِمَعْنَى. و ما زال ذلك مني على ذِكْرٍ وَ ذِكْرٍ (لسان العرب / ۴ / ۳۰۸) الاشم «ذِكْرٌ» بِالضَّمِّ وَ الْكُسْرِ (المصباح المنير / ۲ / ۲۰۸)

۳. بحارالانوار / ۵ / ۱۲۲ به نقل از المحاسن.

۴. همان / ۱۲۶ به نقل از الدرّة الباهرة.

را مشیّت کردم» یعنی این که «خواستم آب بخورم». و جداناً چه اتّفاقی می‌افتد که از آن، این‌گونه تعبیر می‌کنیم؟ وقتی فاعل، صورت «تحقّق آب خوردن» را در نفس خود، حاضر می‌کند؛ می‌گوییم: «آب خوردن» را خواسته یا «مشیّت» کرده است. «صورت تحقّق آب خوردن»^۱ یک موجود واقعی است که انسان آن را می‌سازد و به نور علم، در نفس خود حاضرش می‌کند.

به این ترتیب «مشیّت آب خوردن» به معنای مصدری، یعنی «احضار صورت تحقّق آب خوردن در محضّر نور علم» یا «ایجاد صورت تحقّق آب خوردن در نفس خود». مراد ما از «خواستن» آب خوردن، چیزی جز «ایجاد و احضار» صورت تحقّق آن در نفس نیست.

اما معنای حاصل مصدری «مشیّت» (خواست)، خود «صورت تحقّق آب خوردن» است که در نفس انسان، موجود می‌شود. به همین صورت نفسانی، «مشیّت» (خواست) گفته می‌شود. تفاوت این دو معنا کاملاً روشن است: اوّلی (معنای مصدری) نوعی «اختیار کردن» (رای) است که متعلّق آن، «صورت آب خوردن» در نفس انسان می‌باشد.

دومی (معنای حاصل مصدری) یک موجود ظلّمانی الذّات است که خود «صورت آب خوردن» می‌باشد. ما این صورت را «صورت علمی» یا «ثبوت علمی» آب خوردن می‌نامیم، اما باید توجه کنیم که صفت «علمی» برای این صورت، نباید ما را به اشتباه بیندازد و تصوّر کنیم که این صورت، از سنخ نور علم است. «صورت آب خوردن»، علم نیست؛ بلکه معلوم به نور علم است. یعنی موجودی ظلّمانی و قائم به نفس و روح انسان است که به نور علم، تصویری از «اصل تحقّق آب خوردن» می‌باشد. در واقع، فاعل مشیّت، اوّلین کاری که انجام می‌دهد، این است که از اصل تحقّق آن چه در آینده انجام خواهد داد، صورتی در نفس خود می‌سازد. مثلاً صورت اصل بودن (تحقّق) آب خوردن را در نفس خود حاضر می‌کند. این صورت کلی با آب خوردنی که در خارج

۱. کلمه‌ی «تحقّق» یا «بودن» دلالت می‌کند بر این که فاعل مشیّت، «آب خوردن» را خواسته است. اگر او «آب نخوردن» را خواسته باشد، می‌گوییم: «نبودن آب خوردن را در نفس خود، صورت سازی می‌کند».

بخش اول: ربوبیت تکوینی و تشریحی خداوند □ ۲۹

تحقق پیدا می‌کند، از جهت اصل تحقق آب خوردن (نه خصوصیات آن چه واقع می‌شود) مطابقت دارد. به جهت همین مطابقت داشتن است که «صورت اصل تحقق آب خوردن» را صورت «علمی» آب خوردن خارجی می‌نامیم؛ نه این‌که آن صورت، از سنخ نور علم باشد (دقت شود).

این مطابقت، به نور علم برای فرد کشف می‌شود. به بیان دیگر این صورت علمی، یک مفعول نفسانی است که به نور علم، مطابقتش با مفعول خارجی، کشف می‌شود. این مطابقت فقط از جهت «اصل تحقق آب خوردن» است؛ یعنی این صورت، صرفاً تصویری از «اصل بودن آب خوردن خارجی» می‌باشد و خصوصیات آن چه واقع می‌شود، در این صورت نفسانی، منعکس نیست. به این ترتیب معنای حاصل مصدری «مشیت» همین صورت نفسانی است که آن را - با عنایتی که گفتیم - «ثبوت علمی» هم می‌نامیم.

تعبیر «الذَّكْرُ الْأَوَّلُ» به هر دو معنای مصدری و حاصل مصدری قابل حمل است. «اول» بودن مشیت به این جهت است که انسان وقتی کاری را در خارج انجام می‌دهد، اولین مرحله‌ی مقدماتی آن، مشیت کردن آن است (ابتداء الفعل). تعبیر «هَمُّهُ بِالشَّيْءِ» و «الاهْتِمَامُ بِالشَّيْءِ» نیز به همین حقیقت اشاره دارند. (با دو معنای مصدری و حاصل مصدری)

مشیت مخلوق خداوند

اکنون با توجه به آن چه در افعال اختیاری انسان گفتیم، می‌توانیم معنای صحیحی از احادیث درباره‌ی مشیت خداوند را درک کنیم. خدای متعال، خلقت مخلوقات را با خلق مشیت، آغاز فرموده است. از حضرت امام صادق علیه السلام چنین نقل شده است:

خَلَقَ اللَّهُ الْمَشِيَّةَ قَبْلَ الْأَشْيَاءِ ثُمَّ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ بِالْمَشِيَّةِ.^۱

خداوند مشیت را پیش از اشیا آفرید. سپس اشیا را «به» مشیت آفرید.

روشن است که در این حدیث شریف، «مشیت» معنای حاصل مصدری دارد؛ چرا که مخلوق دانسته شده و با «اشیا» در یک ساحت قرار گرفته است.

۱. التوحید / ۳۳۹.



مشابه این حدیث، فرمایش دیگری از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ نقل شده که فرموده‌اند:

خَلَقَ اللهُ الْمَشِيَّةَ بِنَفْسِهَا ثُمَّ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ بِالْمَشِيَّةِ.^۱

خداوند مشیّت را «به» خودش آفرید. سپس اشیا را «به» مشیّت آفرید.

جمله‌ی دوم حدیث دقیقاً تکرار حدیث گذشته است که معنای آن بیان شد. اما در جمله‌ی اوّل تعبیر «بنفسها» آمده که در حدیث گذشته نبود. این تعبیر می‌تواند اشاره‌ای باشد به این‌که آفرینش مشیّت، مُصَاحِب و مسبوق به مخلوق دیگری نبوده است. چون خداوند خلقت همه‌ی اشیا را مسبوق به مشیّت خود قرار داده، تأکید بر این حقیقت لازم است که آفرینش خودِ مشیّت، مسبوق و همراه با مشیّت دیگری نبوده است. خداوند همه‌ی اشیا را مسبوق به آفرینش مشیّت آن‌ها قرار داد؛ اما خلق مشیّت آن‌ها، مسبوق به آفرینش مشیّت دیگری نبوده است. در حقیقت در جریان آفرینش اشیا، مشیّت، اوّلین مخلوق خداست و این مشیّت، مشیّت نمی‌خواهد؛ بلکه خودش «بنفسها» و بدون همراهی با چیز دیگر و مسبوقیت به آن، خلق شده است.

مراد از «مشیّت» خداوند در این دو حدیث، ذکر اوّل مخلوقات به معنای حاصل مصدری آن است. یعنی صورتی کلی و جمعی از همه‌ی آن‌چه خداوند خلق فرموده، پیش از خلقت خود آن‌ها، تحقق یافته است.

ما از حقیقت این صورت، هیچ کشفی نداریم ولی می‌دانیم که مقصود از آن، صورت همه‌ی اشیا به صورت تفصیلی و جزئی نیست، بلکه حالت اندماجی و جمعی دارد. به عنوان مثال مومی را در نظر بگیرید که قابلیت شکل گرفتن به اشکال مختلف را دارد. حال اگر کسی به همه‌ی اشکالی که از موم ساخته می‌شود، علم پیدا کند، می‌تواند بگوید که همه‌ی شکل‌ها در موم به صورت اجمالی، مندمج می‌باشد. البته ما به صورت عادی، چنین علمی نداریم، اما طبق احادیث، می‌توان گفت که پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به صورت همه‌ی آن‌چه از ماء بسیط^۲ خلق شده یا می‌شود، از ابتدای خلقت آن (ماء بسیط) عالم بوده‌اند. به همین جهت است که آن حضرت به مشیّت الهی از ابتدای خلق آن، آگاه بوده

۱. التوحید / ۱۴۸.

۲. منظور از «ماء بسیط» ماده‌ی اولیه‌ی خلقت همه‌ی اشیاست که بحث تفصیلی درباره‌ی آن، موکول به آینده است. ان شاء الله.

بخش اول: ربوبیت تکوینی و تشریحی خداوند □ ۳۱

و این علم به امیرالمؤمنین علیه السلام و ائمه‌ی طاهرین علیهم السلام نیز رسیده است. شاید به همین عنایت، قلوب این بزرگواران، ظرف‌های مشیت الهی دانسته شده است. از امام عصر ارواحنا فداه چنین نقل شده است:

قُلُوبُنَا أَوْعِيَةٌ لِمَشِيَّةِ اللَّهِ.^۱

دل‌های ما ظرف‌های مشیت خداست.

هم‌چنین در یکی از زیارت‌های امیرالمؤمنین علیه السلام به ایشان با عنوان «مَوْضِع مَشِيَّةِ اللَّهِ»^۲ سلام می‌دهیم.

به این ترتیب «مشیت» الهی، صورت کلی و اندماجی اشیاست که مخلوق ظلمانی‌الذات می‌باشد، ولی علم پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امام علیه السلام به آن، یک حقیقت نوری است. بنابراین اگر «مشیت» را «صورت علمی اشیا» می‌نامیم، این اسم‌گذاری نباید ما را به اشتباه اندازد و تصور کنیم که حقیقت مشیت، نور علمی است. مشیت به معنای حاصل مصدری‌اش، یک حقیقت ظلمانی است و در هر حدیثی که سخن از «مشیت مخلوق» باشد، همین معنا از آن، اراده شده که با معنای مصدری‌اش متفاوت است.

مشیت: خلق خداوند

معنای مصدری «مشیت» به‌طور مطلق، «اختیار کردن» یا «رأی» است. وقتی می‌گوییم: «خداوند، مشیت کرد» یعنی «خلق فرمود». مشیت به این معنا به هر «اختیار کردن» و «خلق کردن»ی گفته می‌شود. اما در این جا بحث ما مربوط به خلق یا اختیار کردن صورت کلی و اندماجی اشیا پیش از خلقت آن‌ها می‌باشد.

وقتی می‌گوییم: «خداوند، خلقت اشیا را با مشیت کردن آن‌ها، آغاز فرمود»، مقصودمان همین معناست. یعنی اولین مرحله‌ی خلقت اشیا، آفریدن صورت آن‌ها به گونه‌ی اجمالی و اندماجی و نه تفصیلی می‌باشد و این را معنای مصدری «مشیت» در

۱. الغيبة (طوسی) / ۲۴۷.

۲. المزار الكبير / ۳۰۴. هم‌چنین در دعایی از سیدالشهدا علیه السلام از این حقیقت، این‌گونه یاد شده است: أَنْتَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ جَعَلْتَ قُلُوبَ أَوْلِيَائِكَ مَسْكَنًا لِمَشِيَّتِكَ. (مهج الدعوات / ۴۸)



کنار معنای حاصل مصدری آن می‌دانیم که توضیح آن گذشت. روشن است که این معنا، نوعی «خلق کردن» است و تعبیر «مخلوق» را برای آن نمی‌توان به کار برد. «مخلوق»، ظلمانی است ولی «مشیت کردن» همان نور «رأی» می‌باشد.

مشیت: انشاء قبل از اظهار

حال با این توضیحات، مقصود امام علیه السلام را در فرمایش ذیل درمی‌یابیم:

فَبِالْعِلْمِ عَلِمَ الْأَشْيَاءَ قَبْلَ كَوْنِهَا وَ بِالْمَشِيئَةِ عَرَفَ صِفَاتِهَا وَ حُدُودَهَا وَ
أَنْشَأَهَا قَبْلَ إِظْهَارِهَا.^۱

پس [خداوند] به علم [ذاتی خود] به اشیا پیش از موجود شدنشان، آگاه بوده و به مشیت [خود] خصوصیات و حدود اشیا را شناسانده و پیش از آشکار کردنشان، آن‌ها را ایجاد کرده است.

علم خداوند، همان علم بلا معلوم پرو دگار است که پیش از تحقّق هر معلومی، در مرتبه‌ی ذات ربوبی برای او ثابت است. اما مشیت، آغاز خلقت و فعل خدا است که مرحله‌ی نخست آن «انشاء» مخلوقات پیش از اظهار آن‌ها است. «اظهار» یعنی آشکار کردن که مرحله‌ی تحقّق خارجی مخلوقات است، اما «انشاء پیش از اظهار» اشاره به خلق صورت عامّ و کلیّ اشیا است که به واسطه‌ی آن، صفات و حدود کلیّ مخلوقات شناخته می‌شوند. یعنی اگر کسی به صورت انشا شده‌ی اشیا پیش از خلقت خارجی آن‌ها، آگاه شود، خواهد دانست که چه مخلوقاتی با چه اوصاف و حدودی در آینده خلق خواهند شد. آگاهان به این صورت‌ها، اهل بیت علیهم السلام هستند که وعاء مشیت الهی شمرده می‌شوند. پس «انشاء» معنای مصدری دارد که همان «مشیت کردن» است و «مُنشأ» معنای حاصل مصدری آن است که همان «مشیت مخلوق» می‌باشد. فرمایش امام علیه السلام صراحت دارد در این که خداوند با مشیت کردنش، صفات و حدود اشیا را

۱. الکافی / ۱ / ۱۴۹. لازم به ذکر است که در این حدیث شریف، معنای حاصل مصدری از «مشیت» و «اراده» و «تقدیر» قابل برداشت می‌باشد که براساس آن، توضیح حدیث با آن چه در کتاب آمده متفاوت خواهد شد. اما در این جا از بیان آن، صرف نظر کرده و بحث آن را به ارائه‌ی سطح بالاتر از این کتاب، موکول می‌کنیم.

بخش اول: ربوبیت تکوینی و تشریحی خداوند □ ۳۳

پیش از خارجیت پیدا کردن آن‌ها، شناسانده است. (عَرَفَ صِفَاتَهَا وَ حُدُودَهَا) طبق توضیحاتی که گذشت، فاعل این شناسایی، چهارده معصوم علیهم‌السلام هستند که حامل و وعاء مشیت خداوند می‌باشند.

تعلق گرفتن مشیت به منشأ پیش از عینیت آن

در ادامه‌ی همین حدیث شریف، چنین آمده است:

فَالْعِلْمُ فِي الْمَعْلُومِ قَبْلَ كَوْنِهِ وَ الْمَشِيئَةُ فِي الْمُنْشَأِ قَبْلَ عَيْنِهِ. ۱

علم [ذاتی خداوند] به معلوم پیش از موجود شدن آن، تعلق گرفته و مشیت

[نیز] قبل از عینیت منشأ، به آن تعلق می‌گیرد.

صریح فرمایش امام علیه‌السلام این است که علم خداوند، پیش از تحقق معلوم به آن تعلق می‌گیرد. هم‌چنین مشیت هم پیش از تحقق و عینیت مخلوق، به آن چه انشا شده تعلق می‌گیرد.

عبارت اول حدیث، معنای روشنی دارد و آن این‌که:

علم ذاتی خداوند، بلا معلوم است یعنی شرط تعلق گرفتن علم خداوند به چیزی، این نیست که آن چیز، موجود باشد.

در عبارت دوم تصریح فرموده‌اند که مشیت پیش از آن‌که به خود شیء تعلق بگیرد، به آن چه پیش از اظهار آن انشا شده تعلق گرفته است. چون «منشأ» - که همان صورت عام و کلی اشیا است - از جهت زمانی بر خود اشیا تقدم دارد، پس مشیت آن بر مشیت اشیا تقدم دارد. خود «مشیت» که فعل و رأی الهی است بر متعلقش تقدم رتبی دارد، اما یک متعلق آن - که همان صورت کلی اشیا است، و «منشأ» نامیده شده - بر متعلق دیگرش - که اشیا عینی است - تقدم زمانی دارد. بنابراین «مشیت» در حدیث مورد بحث، معنای مصدری دارد که به خودی خود زمان بردار نیست، اما متعلق آن، زمانی است. یعنی تعلق گرفتن مشیت به منشأ (صورت کلی) بر عین خارجی آن، تقدم زمانی دارد و این تقدم از جهت تقدم منشأ بر عین خارجی است. پس به همین اعتبار، قبلیت را در تعبیر «قبل عینه» می‌توانیم قبلیت زمانی بدانیم؛ البته با توجه به این حقیقت که

۱. الکافی / ۱ / ۱۴۹.



۳۴ □ سلسله مباحث اعتقادی، حلقه‌ی هفتم: عدل در عالم تشریح

خود مشیّت (به معنای مصدری) فعل خداست (نه مفعول) و به خودی خود، زمانی نیست.

معنای مصدری و معنای حاصل مصدری «اراده»

پس از شناخت معنای مصدری و حاصل مصدری «مشیّت»، اکنون باید همین دو معنا را در مورد «اراده» بشناسیم. «اراده» هم به معنای «اراده کردن» به کار می‌رود و هم «آنچه اراده می‌شود». اوّلی «معنای مصدری» و دومی «معنای حاصل مصدری» آن است. «اراده کردن» مرحله‌ی بعد از «مشیّت کردن» است. در بیانات حضرت رضا علیه السلام سه بیان درباره‌ی «اراده» آمده است. یکی این‌که فرموده‌اند:

هِيَ الْعَزِيمَةُ عَلَى مَا يَشَاءُ.^۱

آن (اراده) عزم بر آن چیزی است که مشیّت می‌کند.

دوم این‌که فرموده‌اند:

التُّبُوتُ عَلَيْهِ.^۲

[اراده] ثابت ماندن بر آن است.

و تعبیر سوم امام علیه السلام چنین است:

إِتْمَامُهُ عَلَى الْمَشِيَّةِ.^۳

[اراده] تمام کردن او (فاعل) است مشیّت را.

اراده در افعال اختیاری انسان

برای فهم بهتر این احادیث، خوب است به «اراده»ی انسان در افعال اختیاری‌اش توجه کنیم تا مانند آن‌چه در مورد «مشیّت» دانستیم، بدون آن‌که به قیاس خداوند با

۱. الکافی / ۱ / ۱۵۸.

۲. المحاسن / ۱ / ۲۴۴.

۳. همان.



انسان گرفتار شویم، درک صحیحی از اراده‌ی خداوند در خلقتش پیدا کنیم. توضیح خود را با همان مثالی که در بحث «مشیت» انسان گفتیم، پیش می‌گیریم. مثال ما مشیت «آب خوردن» بود. «صورت سازی اصل تحقّق آب خوردن»، معنای مصدری «مشیت آب خوردن» است و خود «صورت اصل تحقّق آب خوردن» معنای حاصل مصدری آن است. وجداناً انسانی که «می‌خواهد» آب بنوشد، اولین جلوه‌ی «خواستن» او، «انشاء صورت تحقّق آب خوردن» به‌طور کلی است. «کلی» بودن آن، به این معناست که فاعل آب خوردن، در مرحله‌ی اول، «اصل تحقّق آب خوردن» را صورت سازی می‌کند و به «چگونگی تحقّق آب خوردن» توجهی نمی‌کند.

گاهی اصل «آب خوردن» را مشیت می‌کند، سپس از آن منصرف می‌شود. اما اگر منصرف نشود، مشیتش را کامل می‌کند (اِثْمَامُهُ عَلَى الْمَشِيَّةِ) و به تعبیر دیگر نسبت به آن چه مشیت کرده، «عزم» می‌کند (الْعَزِيمَةُ عَلَى مَا يَشَاءُ) و بر آن ثابت قدم می‌ماند (التُّبُوتُ عَلَيْهِ). همه‌ی این‌ها چگونه حاصل می‌شود؟ با تعیین خصوصیات و اوصاف تحقّق آب خوردن. یعنی نسبت به همان صورتی که از اصل تحقّق آب خوردن ساخته بود، در مرحله‌ی بعد، خصوصیات و اوصافش را هم می‌سازد. «اراده کردن» آب خوردن یعنی «صورت سازی تحقّق آب خوردن با کیفیت و اوصاف خاص»؛ مثلاً این که سر خود را داخل حوض آب کند و آب را سربکشد، یا این که آب را داخل لیوانی بریزد و میل کند، یا این که مشت خود را پر از آب کند و آن را به دهانش نزدیک نماید و میل کند. هریک از این نحوه‌های تحقّق آب خوردن، نسبت به «اصل صورت تحقّق آب خوردن»، حالت جزئی و خاص پیدا می‌کند.

ما این مرحله از انجام مقدمات آب خوردن خارجی را «اراده کردن» آن می‌نامیم (معنای مصدری اراده) و به خود این صورت خاص، که نحوه‌ی خاصی از تحقّق آب خوردن در آن لحاظ شده، «اراده» (به معنای حاصل مصدری) می‌گوییم. حال نظیر آن چه در مورد مشیت گفتیم، «صورت تحقّق آب خوردن با لیوان» را «صورت علمی» یا «ثبوت علمی» می‌نامیم، اما مجدداً تذکر می‌دهیم که این نام‌گذاری، نباید ما را به اشتباه بیندازد و تصوّر کنیم که خود این صورت، مصداقی از نور علم است. این صورت

نفسانی، یک موجود ظلمانی است که با حقیقت نوری علم، تباین دارد. صفت «علمی» برای این صورت، از این روست که شخص واجد نور علم، آن را تصویری از چگونگی تحقق آب خوردن در خارج می‌یابد و به اعتبار مطابقت این صورت با ماهیت آن چه در خارج واقع می‌شود، آن را صورت یا ثبوت «علمی» مراد فاعل می‌نامد.

معنای حاصل مصدری اراده‌ی انسان

پس «اراده» (به معنای حاصل مصدری) یک صورت نفسانی است که مانند «آب خوردن خارجی» به نور علم، معلوم واقع می‌شود. به تعبیر دیگر «مفعول» نفسانی انسان مختار است که پیش از تحقق مفعول خارجی او به اختیار خودش، در نفسش تحقق پیدا می‌کند.

تعبیری که در احادیث برای اراده‌ی مخلوقات فرموده‌اند، چنین است:

الْإِرَادَةُ مِنَ الْخَلْقِ الضَّمِيرُ وَ مَا يَبْدُو لَهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ مِنَ الْفِعْلِ.^۱

اراده‌ی مخلوق، عبارت است از [امر] پنهان و آنچه از فعل که پس از آن، برایشان آشکار می‌شود.

«صورت نفسانی» چون در نفس فاعل پنهان است، «ضمیر»^۲ نامیده شده و «مَا يَبْدُو لَهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ مِنَ الْفِعْلِ» یعنی چگونگی وقوع فعل (مفعول) در این صورت نفسانی آشکار شده است. به عبارتی از حالت کلی و عام خارج شده و نوع و خصوصیت آن تعیین شده است.

همین «اراده» (به معنای حاصل مصدری) به نام‌های دیگری هم خوانده می‌شود. یکی از اسامی آن «نیت» است. این اسم به خاطر مخفی بودنش در نفس فاعل، به آن

۱. الکافی / ۱ / ۱۰۹.

۲. الضَّادُ وَ الْمِيمُ وَ الرَّاءُ اصْلَانِ صَحِيحَانِ: أَحَدُهُمَا يَدُلُّ عَلَى دِقَّةٍ فِي الشَّيْءِ وَ الْآخَرُ يَدُلُّ عَلَى غَيْبَةٍ وَ تَسْتَرٍ... وَ مِنْ هَذَا الْبَابِ: أَضْمَرْتُ فِي ضَمِيرِي شَيْئًا؛ لِأَنَّهُ يُغَيِّبُهُ فِي قَلْبِهِ وَ صَدْرِهِ. (معجم مقاییس اللغة / ۳ / ۳۷۰ و ۳۷۱) وَ الضَّمِيرُ: السِّرُّ وَ دَاخِلُ الْخَاطِرِ، ج: ضَمَائِرٌ وَ أَضْمَرَهُ: أَخْفَاهُ وَ قَالَ اللَّيْثُ: الضَّمِيرُ: الشَّيْءُ الَّذِي تُضْمِرُهُ فِي قَلْبِكَ. (تاج العروس / ۷ / ۱۳۰) أَضْمَرَهُ إِضْمَارًا: أَخْفَاهُ فِي نَفْسِهِ، فَهُوَ مُضْمَرٌ. وَ الضَّمِيرُ: مَا أَنْطَوَى عَلَيْهِ الْقَلْبُ (الطَّرَازُ الْاَوَّلُ / ۸ / ۲۹۳) الضَّمِيرُ: الشَّيْءُ الَّذِي تُضْمِرُهُ فِي قَلْبِكَ. (لسان العرب / ۴ / ۴۹۲، كتاب الماء / ۲ / ۸۱۰) الضَّمِيرُ: الشَّيْءُ الَّذِي تُضْمِرُهُ فِي ضَمِيرِ قَلْبِكَ. (كتاب العين / ۷ / ۴۱).



بخش اول: ربوبیت تکوینی و تشریحی خداوند □ ۳۷

اطلاق می‌شود.^۱ نام دیگر اراده، «قصد» است، این نام به خاطر پایداری و استقامت فاعل بر آن چه نیت کرده، به آن داده می‌شود^۲ و اسم دیگری هم که برای «اراده» به کار می‌رود، «عزم» است، از این جهت که فاعل از قصد و نیتش منصرف نشده است.^۳

همه‌ی این اسامی به یک حقیقت ظلمانی در نفس فاعل اشاره دارند. چه بگوییم: «آب خوردن را اراده کردم»، چه گفته شود: «نیت آب خوردن کردم»، چه اظهار کنیم: «قصد آب خوردن نمودم» و چه تعبیر کنیم: «عزم بر آب خوردن کردم»، همه‌ی این عبارات بر یک حقیقت دلالت دارند و آن این‌که، صورت تحقق آب خوردن خاص و معینی را به اختیار خودم در نفسم موجود ساختم.

۱. به این جمع‌بندی در ریشه‌یابی لغوی «نیت» توجه کنید: التَّحْقِيقُ أَنْ الْأَصْلَ الْوَاحِدَ فِي الْمَادَّةِ: هُوَ الْقَصْدُ الْقَلْبِيُّ الْبَاطِنِيُّ لِلْفِعْلِ مُتَقَدِّمًا بِأَوْقَاتٍ قَلِيلَةٍ أَوْ كَثِيرَةٍ... وَأَمَّا التَّوَاتُةُ وَالتَّوَى بِمَعْنَى الْعَجْمِ: فَإِنَّ الْعَجْمَ يُطْلَقُ عَلَى مَا يَكُونُ دَاخِلَ الْفَوَاكِهَةِ كَالْتَّمْرِ وَالْعَنْبِ وَثَمَرَةِ السَّدْرِ وَغَيْرِهَا. كَمَا أَنَّ الْحَبَّ مَا يَظْهَرُ غَالِبًا فِي السَّنَابِلِ مِنَ الزَّرْعِ كَالْبُرِّ وَالشَّعِيرِ. (التَّحْقِيقُ فِي كَلِمَاتِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ / ۱۲ / ۳۰۵ و ۳۰۶)

[قول] تحقیق این است که اصل در ماده [ی نیت] همان قصد قلبی درونی برای فعل است که به زمان‌های کوتاه یا بلند [بر فعل خارجی] مقدم می‌باشد... و اما «نواة» و «نوی» به معنای «عَجْم» (هسته) است چرا که «عَجْم» به چیزی اطلاق می‌شود که داخل میوه‌هایی مانند خرما یا انگور و میوه‌ی سدر و غیر آن قرار دارد. همانگونه که «حَب» (دانه) آن چیزی است که غالباً در خوشه‌های کشته‌های مانند گندم و جو آشکار می‌شود.

۲. التَّفَادُ وَالصَّادُ وَالذَّالُ أَصُولٌ ثَلَاثَةٌ، يَدُلُّ أَحَدُهَا عَلَى إِتْيَانِ شَيْءٍ وَأَمَّهُ، وَالْآخَرُ عَلَى اِكْتِنَازٍ فِي الشَّيْءِ. فَالْأَصْلُ: قَصْدٌ تَهَ قَصْدًا وَمُقَصَّدًا... التَّاقَةُ الْقَصِيدُ: الْمَكْتَنِزَةُ الْمَمْتَلِئَةُ لِحَمًا... وَلِذَلِكَ سَمِّيَتْ الْقَصِيدَةُ مِنَ الشُّعْرِ قَصِيدَةً لِتَقْصِيدِ أَيْبَاتِهَا، وَ لَا تَكُونُ أَيْبَاتُهَا إِلَّا تَامَّةً الْاِبْنِيَّةُ. (معجم مقاییس اللغة / ۵ / ۹۵ و ۹۶) قال ابن سيدة: و أرى سيبويه قد حكى إرادتي بهذا لك أي قصدي بهذا لك (لسان العرب / ۳ / ۱۸۸) از میان اصولی که برای «قصد» ذکر شده است، دو اصل با معنای مورد نظر ما مناسبت دارد که یکی به معنای «روی آوردن و آهنگ کاری کردن» است و دیگری بر «جمع کردن و باقی نگه داشتن چیزی» دلالت دارد. به همین خاطر «ناقه‌ی قصید» به شتری گفته می‌شود که گوشت پُر و مترکمی دارد. قالب شعری «قصیده» نیز به خاطر ساختار و زیربنای محکم و استوار آن به این نام معروف شده است. ظاهراً در تعبیر «قصد» به معنای اراده، هر دو این اصل‌ها لحاظ گردیده است.

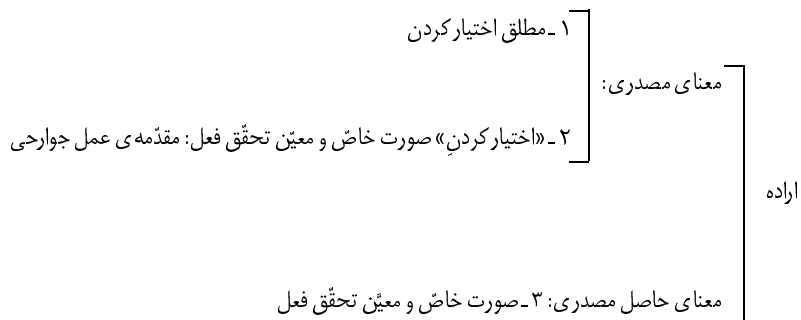
۳. العين والزَّاء والميم اصل واحد صحيح يدلُّ على الصَّرِيمَةِ وَالْقَطْعِ. يُقَالُ: عَزَمْتُ عَزْمًا... قَالَ الْخَلِيلُ: الْعَزْمُ: مَا عَقِدَ عَلَيْهِ الْقَلْبُ مِنْ أَمْرٍ أَنْتَ فَاعِلُهُ، أَيْ مَتَّقِنُهُ. وَيُقَالُ: مَا لِفُلَانٍ عَزِيمَةٌ، أَيْ مَا يَعْزِمُ عَلَيْهِ، كَأَنَّهُ لَا يُمْكِنُهُ أَنْ يَصْرِمَ الْأَمْرَ... (معجم مقاییس اللغة / ۴ / ۳۰۸).



این‌ها همه در صورتی است که «اراده» به عنوان یک مرحله‌ی مقدماتی از انجام فعل خارجی لحاظ گردد.

سه معنا برای «اراده‌ی انسان»

اما «اراده» معنای مصدری عام هم دارد. در این حالت، به معنای مطلق «اختیار کردن» به کار می‌رود که در این صورت، مقصود از آن، همان معنای عام «مشیت» است. با این توضیحات، روشن می‌شود که کلمه‌ی «اراده» به سه معنای مختلف به کار می‌رود که اگر از هم تفکیک نشوند، اشتباهات فاحشی به بار می‌آید.



روشن است که معنای اول و دوم آن، از سنخ نور و معنای سوم، ظلمانی‌الذات است. یکی از موارد شایع از خلط میان معنای اول و سوم، وقتی است که گفته می‌شود: «فلان عمل، ارادی است» در این جمله، منظور از «ارادی بودن»، «اختیاری بودن» است و «اراده» به معنای نخست آن به کار رفته است. مثلاً وقتی گفته می‌شود: «حرکت دادن ارادی دست»، منظور این است که فاعل، «حرکت کردن دست» را اختیار کرده، و چنین نیست که دستش بدون اختیار او، حرکت کند.

اشتباه وقتی صورت می‌پذیرد که «حرکت دادن ارادی دست» با «اراده‌ی حرکت دادن دست» یکی انگاشته شود. در این صورت تصوّر می‌شود: «آنچه در حرکت دادن دست، به اختیار فاعل است، صرفاً «اراده‌ی انجام آن» است و منظور از «اراده»، معنای سوم آن می‌باشد». به تعبیر دیگر پنداشته می‌شود: «معیار و ملاک اختیاری بودن یک عمل جوارحی، صرفاً تحقق «قصد» انجام آن، توسط فاعل است. همین که «نیّت» و

«قصد» انجام عملی، به اختیار فاعل باشد، برای انتساب آن عمل اختیاری به فاعل، کفایت می‌کند؛ هر چند بودن این قصد و نیت به تحقق خود عمل نیانجامد». این گمان غلط، از آن جا ناشی شده که «ارادی بودن یک عمل» با «اراده‌ی انجام آن» یکی دانسته شده که اشتباه فاحشی است. واقعیت این است که معنای اول «اراده» (اختیار کردن) هم «قصد» و «نیت» یک عمل جوارحی را شامل می‌شود (معنای سوم اراده) و هم خود آن عمل را. به این ترتیب «نیت حرکت دادن دست» و «حرکت دادن دست» هر دو اختیاری‌اند و به یک معنا مضمول معنای اول اراده هستند. حال ممکن است فاعلی بتواند اولی را انجام دهد، ولی نسبت به انجام دومی، مستطیع نباشد. به عنوان مثال، فردی که قادر به حرکت دادن دست خود نیست، اما این را نمی‌داند، حرکت دادن دستش را «قصد» می‌کند، اما «نمی‌تواند» دستش را حرکت دهد. او نسبت به انجام «قصد» این کار، استطاعت دارد، ولی نسبت به انجام خود این عمل جوارحی، استطاعت ندارد. پس «اراده»ی حرکت دادن دست را اختیاریاً انجام می‌دهد، ولی «حرکت دادن دست» را نمی‌تواند انجام دهد.

اما فرد سالم نسبت به انجام هر دو عمل، استطاعت دارد؛ هم «قصد» و «اراده»ی حرکت دادن دست و هم «خود حرکت دادن دست». بنابراین «اختیار کردن قصد و اراده‌ی یک عمل» با «اختیار کردن خود آن عمل» متفاوت است و اختیاری بودن دومی، به خاطر اختیاری بودن اولی نیست. ملاک اختیاری بودن در هر عمل (چه نفسانی باشد؛ مانند «اراده» و «نیت» کردن و چه خارجی و جوارحی باشد؛ مانند حرکت دادن دست) این است که خود آن عمل، متعلق «رای» فاعل قرار بگیرد.

البته روشن است که اگر کسی به نور بودن «رای» قائل باشد، به اشتباهی که گفتیم، گرفتار نمی‌شود. تقدّم «رای» بر عمل جوارحی، «تقدّم فعل بر مفعول» است. اما تقدّم «اراده» (به معنای حاصل مصدری) بر عمل جوارحی، «تقدّم یک مفعول بر مفعول دیگر» است. این‌ها دو گونه تقدّم هستند که بایک دیگر کاملاً متفاوت‌اند. کسی که به تقدّم رتبی «رای» بر مفعول جوارحی، اعتقاد ندارد، در واقع به حقیقتی در مرتبه‌ی «فعل» که مقدّم بر مفعول باشد، قائل نیست. در نتیجه از ملاک اختیاری بودن عمل جوارحی که نفس «اختیاری بودن» آن است، غافل می‌باشد. آن‌گاه اشتباهاً، بودن

مفعول دیگری که تقدّم زمانی بر عمل جوارحی دارد، را ملاک اختیاری بودن آن می‌پندارد؛ غافل از این که ملاک اختیاری بودن این دو مفعول (اراده‌ی فعل به معنای حاصل مصدری و خود عمل جوارحی)، تقدّم «رأی» بر هر یک از آنها است. در نتیجه، اختیاری بودن هر کدام، مستقل از اختیاری بودن دیگری است. با توجه به آن چه گفتیم، باید مراقب باشیم که معنای اوّل و سوم اراده بایک دیگر خلط نشوند.

تفاوت استطاعت «اراده» با استطاعت «عمل جوارحی»

یکی از نکاتی که ما را از افتادن در اشتباه حفظ می‌کند، این است که توجه کنیم: استطاعت هر فعلی (چه قلبی و چه جوارحی) دقیقاً «همراه» و «هم زمان» و «هنگام» انجام همان فعل به انسان عطا می‌شود. «استطاعت انجام فعل قلبی» با «استطاعت انجام فعل جوارحی» متفاوت است. در حلقه‌ی گذشته، بیان شد که شرایط استطاعت (مخّلی السّرب، صحیح الجسم و سلیم الجوارح بودن) - که در حدیث منقول از امام رضا علیه السلام آمده بود - در انجام هر فعلی، متناسب با همان فعل است. بنابراین استطاعت افعال قلبی با استطاعت افعال جوارحی متفاوت است. لذا «اراده کردن» که یک عمل قلبی است، نیاز به استطاعت یک عمل جوارحی ندارد؛ زیرا یک فرد معلول هم می‌تواند آن را انجام دهد. در مثالی که خود امام هشتم علیه السلام در همان حدیث شریف بیان فرموده‌اند، نمونه‌ای از همین فعل قلبی مطرح شده است. ایشان فرمودند:

يُرِيدُ أَنْ يَزْنِيَ فَلَا يَجِدُ امْرَأَةً ثُمَّ يَجِدُهَا فَأَمَّا أَنْ يَعْصِمَ نَفْسَهُ فَيَمْتَنِعَ
كَمَا امْتَنَعَ يُوسُفُ عليه السلام أَوْ يُخَلِّي بَيْنَهُ وَبَيْنَ إِرَادَتِهِ فَيَزْنِيَ فَيَسْمَى زَانِيًا وَ
لَمْ يُطِيعِ اللَّهَ بِإِكْرَاهٍ وَ لَمْ يَعْصِهِ بِغَلْبَةٍ.^۱

اراده می‌کند که زنا کند، اما زنی را نمی‌یابد. سپس او را می‌یابد پس [در این شرایط] یا خودش را نگه می‌دارد و آن‌گونه که حضرت یوسف علیه السلام [از گناه] امتناع ورزید [از گناه] سرباز می‌زند، یا آن‌که میان خود و اراده‌اش را باز



بخش اوّل: ربوبیت تکوینی و تشریحی خداوند □ ۴۱

می‌گذارد، پس زنا می‌کند و «زناکار» نام می‌گیرد و او [در صورت امتناع ورزیدن از انجام زنا] به اطاعت از خدا مجبور نشده و [در فرض ارتکاب آن] با مغلوب کردن [خدا] معصیت او را نکرده است.

کسی که «اراده‌ی زنا» می‌کند، امّا زنی را نمی‌یابد که دست به این گناه بزرگ بزند، در واقع، استطاعت انجام فعل جوارحی زنا را ندارد. دست و پای این فرد را نبسته‌اند و قاعدتاً در حدّی که بتواند عمل زشت زنا را مرتکب شود، «صحيح الجسم» و «سليم الجوارح» هم هست، امّا برای این که بتواند مرتکب این گناه بزرگ شود، علاوه بر این‌ها باید کسی را هم بیابد که بتواند با او مشغول انجام گناه گردد. پس به یک معنا «مخلّی السّرّب» کامل نیست، امّا با این حال برای «اراده کردن» زنا، استطاعت دارد. «اراده‌ی زنا» همان «قصد» انجام عمل می‌باشد و یک فعل قلبی است که انجام آن، نیاز به یافتن زنی که بالفعل در اختیار آن مرد باشد، ندارد. بنابراین فرد مختار می‌تواند انجام عمل جوارحی زنا را «اراده» یا «قصد» کند؛ بدون این که در آن زمان، استطاعت انجام خود عمل را داشته باشد.

مثال‌های زیادی برای این حالت وجود دارد که بیان آن‌ها به درک عمق مطلب کمک می‌کند.

قبح فاعلی (و نه فعلی) تجرّی

کسی را فرض کنید که قصد یا اراده می‌کند که شراب بنوشد. به این منظور برمی‌خیزد و سراغ بطری پر از شربت آلبالو می‌رود که به خیال او بطری شراب است. وقتی از آن می‌نوشد، تازه می‌فهمد که شراب نبوده است. این شخص دقیقاً مانند همان فردی است که اراده‌ی زنا می‌کند، امّا راه انجام آن، برایش باز نیست. این شخص، استطاعت شراب‌خواری نداشته و چون اصلاً شرابی در اختیار نداشته، شراب هم نخورده است. به یک معنا می‌توان گفت که: نسبت به انجام آن «مخلّی السّرّب» نبوده، امّا اراده‌ی شراب خوردن را - که یک فعل قلبی است - انجام داده و اگر مستحقّ عقوبت می‌باشد، بابت «اراده و قصد شراب‌خواری» است، نه «عمل خارجی شراب‌خواری». درست مانند فردی که اراده‌ی زنا کرده، امّا به دلیل نیافتن شریک گناه، نتوانسته



مرتکب زنا شود. امام رضا علیه السلام تصریح فرموده‌اند که تنها زمانی می‌توان چنین شخصی را «زانی» محسوب کرد که بین اراده و عمل جوارحی‌اش، مانعی قرار ندهد. در این صورت فقط وقتی مرتکب زنا شود، می‌توان او را «زانی» نامید. بنابراین به صرف «اراده کردن انجام یک عمل جوارحی»، نمی‌توان عنوان «عمل زنا» را بر اراده‌ی آن، صادق دانست.

آن کسی را هم که شراب نخورده، ولی اراده‌ی شراب خوردن را داشته است، نمی‌توان «شراب‌خوار» نامید و او را بابت «شراب‌خواری» مستحق عقوبت دانست. توجه شود که هم «شراب‌خواری»، استحقاق عقوبت می‌آورد و هم «اراده‌ی شراب‌خواری»^۱ و این دو با هم متفاوت است. کسی که «نتوانسته» شراب بخورد، عقلاً مستحق عقوبت شراب‌خواری نیست. این که می‌گوییم «نتوانسته»، یعنی استطاعت شراب خوردن را نداشته است. مگر می‌توان کسی را که استطاعت انجام گناهی را نداشته، بابت انجام آن گناه، شایسته‌ی عقوبت دانست؟ این قطعاً خلاف عدل است.

در اصول فقه، عمل کسی را که اراده و قصد انجام گناهی می‌کند، اما علی‌رغم خواست او، شرایط انجامش فراهم نمی‌شود، «تجرّی» می‌نامند؛ مانند کسی که لیوان شربت آلبالو را به «نیّت» و «قصد» شراب‌خواری، سر می‌کشد. «تجرّی» فقط «قبح فاعلی» دارد، نه «قبح فعلی». «قبح فاعلی» مربوط به قصد و اراده‌ی فاعل می‌باشد که یک عمل قلبی است. بنابراین از جهت این که «اراده»، خود، یک فعل قلبی است و او آن را انجام داده، عمل قبیح مرتکب شده است. ولی اراده‌ی او، نسبت به انجام عمل جوارحی، قبح فعلی آن عمل را نداشته و صرفاً قبح فاعلی دارد. لذا فقط به خاطر «قصد و اراده‌ی شراب‌خواری»، مستحق عقوبت است، نه «خود شراب‌خواری».

۱. توجه شود که روایاتی از قبیل «مَنْ هَمَّ بِسَيِّئَةٍ وَلَمْ يَعْمَلْهَا لَمْ تُكْتَبْ عَلَيْهِ سَيِّئَةٌ» (الکافی / ۲ / ۴۲۸) (هرکس به انجام عمل زشتی اهتمام کند و آن را انجام ندهد، گناهی برای وی [در نامه‌ی عملش] نگاشته نمی‌شود). به این معناست که اگر کسی انجام عمل زشتی را قصد کند ولی آن را به عمل درنیآورد، خداوند متعال از روی تفضل خویش، انجام هیچ عمل زشتی را در نامه‌ی عمل او نمی‌نویسد، حتی قصد انجام کار زشت را؛ چون همین قصد هم «سئئه» است و بنده به خاطر آن، مستحق مؤاخذة و عقوبت هست، اما این عفو از روی تفضل خدا شامل حال بنده می‌گردد.

جدا بودن حساب گناه از اراده‌ی آن

همین طور است کسی که قتل فرد بی‌گناهی را اراده و به همین قصد، اقدام به تیراندازی می‌کند، اما پس از شلیک، تیرش به خطا می‌رود، یا متوجه می‌شود که گلوله‌ای در تفنگ وجود نداشته یا به علت خرابی تفنگ، گلوله از آن خارج نشده است. در همه‌ی این صورت‌ها، او مرتکب «گناه قتل» نشده؛ با این‌که اراده و قصد آن را داشته است. او فقط به خاطر «اراده‌ی قتل» مستحق عقوبت است، نه خود «قتل». بنابراین عقلاً نمی‌توان چنین شخصی را بابت «انجام قتل» عقوبت کرد. چنین کاری قطعاً «خلاف عدل» و «ظلم در حق او» محسوب می‌شود. خداوند عادل هم قطعاً چنین شخصی را بابت «ارتکاب قتل»، مؤاخذه و مجازات نخواهد کرد.

سرّ مطلب این است که این فرد، اصولاً استطاعت انجام قتل را نداشته است. استطاعت، «مع الفعل»، «وقت الفعل» و «اذا فعلوا ذلك الفعل»، به فاعل فعل داده می‌شود. فعلی که او انجام داده، «قصد قتل و اراده‌ی آن» است، نه «قتل». «اراده و قصد» از مقدمات اختیاری فعل جوارحی محسوب می‌شود که ممکن است به انجام عمل خارجی منتهی شود و یا نشود. استطاعت «اراده‌ی قتل» با استطاعت «قتل» تفاوت دارد. در این‌گونه موارد، وجود عواملی غیراختیاری، باعث می‌شود که فرد، گناهی را که اراده‌ی انجام آن را داشته، مرتکب نشود. ما این را از مصادیق «توفیق الهی» می‌دانیم که فردی - با وجود اراده‌ی گناه - به دلیل عوامل خارج از حوزه‌ی اختیارش، مرتکب گناه نشود.

خارج بودن استطاعت از حوزه‌ی علم و قدرت فاعل

و جداناً در این موارد، حساب «اراده کردن عمل خارجی» از «انجام آن» جداست. فرض کنید کسی که مدّت زمانی به یک حالت، نشسته است، وقتی اراده می‌کند که بایستد، متوجه می‌شود که پایش خواب رفته است. او از خواب رفتن پایش، اطلاع نداشته و به خیال این که مثل همیشه «می‌تواند بایستد»، ایستادن را «اراده» می‌کند، ولی پس از اراده‌ی این کار، تازه می‌فهمد که «نمی‌تواند بایستد». چنین کسی خیال می‌کرده که استطاعت ایستادن را دارد، ولی در واقع، استطاعت آن را نداشته است. بنابراین

می‌گوییم: «او موفق به انجام ایستادن نشده است».

او نمی‌دانسته که در لحظه‌ی انجام ایستادن، شرط «سَلیم الجوارح» بودن را ندارد و به خیال این که «سَلیم الجوارح» است، ایستادن را اراده کرده است. اما از آن جا که استطاعت، فقط «وقت الفعل» و درست در زمانی که فعل یا ترک را انجام می‌دهد، داده می‌شود، از قبل نمی‌دانسته که هنگام عمل، استطاعت خواهد داشت یا خیر. تازه همان لحظه، متوجه می‌شود که استطاعت ندارد.

در این جا نباید تصوّر شود که چون عزم و اراده‌ی انسان در حال خواب رفتگی پا، با حال عادی یکسان است، پس در هر دو حال، یک کار انجام داده است. واقعیت این است که وقتی انسان، پایش خواب رفته باشد، «نمی‌تواند» آن کاری را که در حال سلامت انجام می‌دهد، انجام دهد؛ یعنی استطاعت انجام آن را ندارد. پس نمی‌توان گفت که این دو حال از جهت انجام فعل اختیاری، یکسان‌اند. آن چه یکسان است، صرفاً «اراده‌ی برخاستن» است که نسبت به انجام آن در هر دو حال، مستطیع بوده است؛ ولی در حال سلامت، علاوه بر استطاعت «اراده کردن ایستادن»، استطاعت «ایستادن» را هم داشته است، اما در حال خواب رفتگی پا، چنین استطاعتی را فاقد بوده است.

بنابراین اراده و عزم یکسان در حال خواب رفتگی پا و حال عادی، دلیل نمی‌شود که فاعل در این دو حال، بتواند یک کار انجام دهد.

تحقق عزم و اراده‌ی فعل با وجود عدم استطاعت بر فعل خارجی

روشن است که سالم و طبیعی بودن اعضا و جوارح به اختیار بنده نیست، اما دقیقاً همین عامل غیراختیاری است که استطاعت یا عدم استطاعت فرد را برای انجام یک عمل اختیاری، مشخص می‌کند. بنابراین چون استطاعت یک عمل با تحقق عوامل خارج از اختیار او، حاصل می‌شود، پس در این که انسان «تواند» یک عمل خارجی را انجام دهد یا «نمیتواند»، همین عامل غیراختیاری تعیین کننده می‌باشد. لذا هر چند در حال «استطاعت» و «عدم استطاعت» برای انجام فعل خارجی، اراده و قصد و عزم انسان یکی باشد، ولی به این دلیل، نباید تصوّر شود که او در هر دو حال، یک

کار انجام می‌دهد.

او تحقق خارجی فعل را «می‌خواسته»، ولی توانایی و استطاعت «انجام» آن به او داده نشده است. وقتی انسان، استطاعت انجام کاری را ندارد، چگونه می‌توان آن کار را به گردنش گذاشت؟ آیا با صرف اراده کردن کاری می‌توان انجام آن کار را به فاعل مُرید اسناد داد؟!

اراده‌ی حضرت ابراهیم علیه السلام بر ذبح فرزندش با وجود مستطیع نبودن بر انجام ذبح مثال دیگر، امتحانی بود که برای حضرت ابراهیم علیه السلام در مورد امر به ذبح فرزندش، اتفاق افتاد. با این‌که ایشان اراده و قصد و عزم جدی خود را برای ذبح حضرت اسماعیل علیه السلام، انجام داد، اما نهایتاً «ذبح کردن فرزند» را انجام نداد؛ چرا که در لحظه‌ای که می‌خواست قصد ذبح را عملی کند، استطاعت این کار، به ایشان داده نشد. در واقع ایشان برای انجام ذبح، «مخلی السرب» نبود. طبق روایات، چاقویی که ایشان از طرف تیز آن، روی گلوئی حضرت اسماعیل علیه السلام گذاشته بود، بدون اختیار ایشان، طرف تیزش به بالا برگشت و یک قوچ به جای اسماعیل علیه السلام زیر دست ابراهیم علیه السلام قرار گرفت.^۱ با این ترتیب وقتی ایشان می‌خواست قصد ذبح فرزندش را به عمل درآورد، امکان آن برایش فراهم نبود و راه این کار، برایش بسته شد. پس ایشان نسبت به این‌که چاقو روی گلوئی اسماعیل علیه السلام بگذارد، مخلی السرب بود، ولی نسبت به ذبح کردن، مخلی السرب نبود.^۲

بنابراین عقلاً و وجداناً نمی‌توان حضرت ابراهیم علیه السلام را فاعل «ذبح کردن فرزند» به حساب آورد؛ چون اصلاً استطاعت انجام آن را نداشت.

پس آن‌چه مانع حضرت ابراهیم علیه السلام در ذبح فرزندش شد، خارج از اختیار ایشان

۱. قَالَ أَبُو بَصِيرٍ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ علیه السلام يَقُولُ فَأَضَجَّعَهُ عِنْدَ الْجَمْرَةِ الْوُسْطَى ثُمَّ أَخَذَ الْمُدْيَةَ فَوَضَعَهَا عَلَى حَلْقِهِ ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ انْتَحَى عَلَيْهِ فَقَلَبَهَا جَبْرَائِيلُ علیه السلام عَنْ حَلْقِهِ فَظَنَرَ إِبْرَاهِيمَ فَأَذَا هِيَ مَقْلُوبَةً فَقَلَبَهَا إِبْرَاهِيمُ عَلَى خَدِّهَا وَقَلَبَهَا جَبْرَائِيلُ عَلَى فَهَاهَا فَفَعَلَ ذَلِكَ مِرَاراً ثُمَّ نُودِيَ مِنْ مَيْسِرَةِ مَسْجِدِ الْخَيْفِ «يَا إِبْرَاهِيمُ قَدْ صَدَقْتَ الرُّؤْيَا» وَاجْتَرَ الْعَلَامُ مِنْ تَحْتِهِ وَتَنَاولَ جَبْرَائِيلُ الْكَيْشَ مِنْ قَلْبَةٍ تَبِيرٍ فَوَضَعَهُ تَحْتَهُ. (الكافي / ۴ / ۲۰۸)

۲. توجه شود که مخلی السرب بودن نسبت به هر عملی، متناسب با همان عمل است. این‌جا تأکید بر مخلی السرب بودن نسبت به ذبح کردن است.

بود؛ اما وجود همین مانع خارجی دلیل آن است که ایشان فاعل فعل «ذبح فرزند» نبود. زیرا استطاعت ایشان فقط در حد انجام «اراده و قصد ذبح کردن فرزند» و انجام مقدماتی از قبیل چاقو بر گلو قرار دادن، بوده و نسبت به خود «ذبح کردن»، استطاعت نداشته و مخلی السرب نبوده است. بنابراین ایشان حقیقتاً و وجداناً مرتکب «ذبح فرزندش» نشد.

پس از این ماجرا بود که ایشان به وحی الهی متوجه شد که برای خداوند در این کار «بداء» صورت گرفته و به ایشان خطاب شد که: «قَدْ صَدَّقْتَ الرَّؤُوسَا»^۱ یعنی: «ای ابراهیم! تو با قصد و عزم ذبح اسماعیل و تمهید مقدمات انجام آن، خوابی را که دیده بودی، تصدیق کردی». بنابراین:

اولاً: خوابی را که دیده بودی، راست‌انگاشتی و پیام خدا را از آن دریافت کردی که باید اقدام به ذبح فرزندت بکنی و ثانیاً: با ایجاد مقدمات و شرایط انجام آن، در عمل نیز آن را تصدیق نمودی. یعنی هم اراده کردی که ذبح را انجام دهی و هم مقدمات و شرایط لازم آن را فراهم کردی. پس هم تصدیق و باور قلبی و هم تصدیق و اذعان عملی خود را نشان دادی.^۲

اما طبق روایات، خداوند در مورد امر ابراهیم به ذبح اسماعیل، بداء کرده است.^۳ یعنی واقعاً و حقیقتاً خواست تشریحی خداوند به این که ابراهیم علیه السلام، فرزندش را ذبح کند، تعلق گرفته بود و حضرت ابراهیم علیه السلام یک امر واقعی را تصدیق کرد و انجام آن را نیز «اراده» نمود. مقدمات لازم را هم برای انجام آن، ایجاد کرد. اما پس از همه‌ی این‌ها، خداوند در امر تشریحی‌اش بداء کرد. بنابراین با برگشتن چاقو در دست ابراهیم علیه السلام - که بدون اختیار ایشان انجام شد - اصلاً نقطه‌ی انتخاب برای فعل یا ترک ذبح اسماعیل علیه السلام، برای پدرش، فرانسید و ایشان استطاعت انجام آن را پیدانکرد. پس

۱. الضافات / ۱۰۵.

۲. در تفسیر کنزالدقائق، در توضیح آیه‌ی شریفه آمده است: «وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ قَدْ صَدَّقْتَ الرَّؤُوسَا» بالعزم والاتیان بالمقدمات (تفسیر کنزالدقائق / ۱۱ / ۱۵۹) نیز بنگرید به: تفسیر صافی / ۲۷۵ /

۳. التوحید / ۳۳۶.

بخش اول: ربوبیت تکوینی و تشریحی خداوند □ ۴۷

معنای «قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا» این نیست که فعل «ذبح فرزند» توسط ایشان، حقیقتاً انجام شده؛ چرا که اصلاً استطاعت انجام آن را نداشته است و چنان که گفتیم، استطاعت هر فعلی رتبتاً مقدم بر آن است؛ هر چند که زماناً مقدم نیست. بنابراین موقفیت حضرت ابراهیم علیه السلام در عمل به این آزمون، فقط از جهت «قصد و اراده» و ایجاد مقدماتش بوده و اجر و پاداش آن‌ها را نیز دریافت نمود.

جبران پاداش از دست رفته‌ی ابراهیم علیه السلام

اما اجر و پاداش تحمّل «ذبح فرزند» را (در فرضی که تحقق واقعی و خارجی می‌یافت) در آن زمان دریافت نکرد و به همین دلیل بود که طبق روایات، آرزو می‌کرد که ای کاش پسرش اسماعیل علیه السلام را به دست خود، سر بریده بود و به جای آن، مأمور به ذبح گوسفند نشده بود! تا از این طریق «بالاترین درجات اهل پاداش در تحمّل مصیبت‌ها»، نصیب او می‌شد.^۱ اگر اراده و عزم او بر ذبح اسماعیل علیه السلام به معنای تحقق یافتن «ذبح فرزند» توسط ایشان بود، باید اجر همان نیز نصیبش می‌شد و دیگر آرزو کردن به دست آوردن آن، موردی نداشت! اما طبق فرموده‌ی امام رضا علیه السلام خداوند که خلیش را بسیار دوست می‌داشت، برای این که اجر و پاداش از دست رفته‌ی ایشان، جبران شود، ماجرای ذبح حضرت سیدالشهدا علیه السلام توسط ظالمان به آل محمد علیهم السلام را برای او بازگو نمود و آن‌گاه که او از شنیدن این ماجرا، بی‌تاب و قلبش دردناک شد و شروع به گریستن کرد، به او وحی فرمود:

يَا اِبْرَاهِيمَ قَدْ فَدَيْتُ جَزَعَكَ عَلَى ابْنِكَ اِسْمَاعِيلَ لَوْ ذَبَحْتَهُ بِسَيْدِكَ
بِجَزَعِكَ عَلَى الْحُسَيْنِ علیه السلام وَ قَتْلِهِ وَ اَوْجَبْتُ لَكَ اَرْفَعَ دَرَجَاتِ اَهْلِ
الثَّوَابِ عَلَى الْمَصَائِبِ.^۲

۱. امام رضا علیه السلام فرمودند: لَمَّا اَمَرَ اللهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى اِبْرَاهِيمَ علیه السلام اَنْ يَذْبَحَ مَكَانَ ابْنِهِ اِسْمَاعِيلَ الْكَبِشَ الَّذِي اُنزِلَتْ عَلَيْهِ تَمَنَّى اِبْرَاهِيمُ علیه السلام اَنْ يَكُونَ يَذْبَحُ ابْنَهُ اِسْمَاعِيلَ علیه السلام بِيَدِهِ وَ اَنَّهُ لَمْ يُؤْمَرْ بِذْبَحِ الْكَبِشِ مَكَانَهُ لِيَرْجِعَ اِلَى قَلْبِهِ مَا يَرْجِعُ اِلَى قَلْبِ الْوَالِدِ الَّذِي يَذْبَحُ اَعَزَّ وُلْدِهِ بِيَدِهِ فَيَسْتَحِقُّ بِسَدِّكَ اَرْفَعَ دَرَجَاتِ اَهْلِ الثَّوَابِ عَلَى الْمَصَائِبِ (عيون اخبار الرضا علیه السلام / ۱ / ۲۰۹).

۲. امام رضا علیه السلام در ادامه می‌فرمایند: وَ ذَلِكَ قَوْلُ اللهِ عَزَّ وَ جَلَّ «وَ فَدَيْنَاهُ بِذَّبْحِ عَظِيمٍ» (الصفات / ۱۰۷) (الخصال / ۱ / ۵۹).



ای ابراهیم! بی‌تابی‌ات را بر [کشته شدن] پسر ت اسماعیل - اگر او را به دست خود سربریده بودی - با بی‌تابی‌ات بر امام حسین علیه السلام و کشته شدن وی، جایگزین کردم و برای تو [دریافت] بالاترین درجه‌های اهل پاداش بر مصیبت‌ها را واجب نمودم.

یعنی ای ابراهیم! اگر اسماعیل را به دست خود سر می‌بریدی، به خاطر بی‌تابی‌ات بر آن، چه اجر و پاداشی داشتی؟ اکنون که بر مصیبت ابی‌عبدالله الحسین علیه السلام بی‌تاب شدی، اجر و پاداش همان بی‌تابی فرضی (در صورتی که ذبح اسماعیل علیه السلام را به دست خود انجام داده بودی) بلکه بالاتر از آن را برای تو قرار دادم.

مقصود این است که حضرت ابراهیم علیه السلام با شنیدن مصیبت پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله و سلم بر ذبح فرزندش سیدالشهدا علیه السلام بود که اجر و پاداش تحمّل مصیبت فرزند خود را دریافت کرد، نه آن زمانی که قصد و اراده‌اش به تحقق خارجی ذبح فرزند نینجامید. بحث درباره‌ی «اراده»ی انسان به طول انجامید. غرض این بود که حق بحث در این زمینه ادا شود و از اشتباهاتی که ممکن است پیش آید، جلوگیری گردد. حال برمی‌گردیم به اصل بحث یعنی «اراده»ی خداوند.

«اراده» به معنای «فعل» خداوند

صفوان بن یحیی به حضرت امام رضا علیه السلام عرض می‌کند:
برای من درباره‌ی اراده‌ی خدای عز و جلّ و اراده‌ی مخلوقات توضیح فرمایید.
حضرت می‌فرمایند:

الْإِرَادَةُ مِنَ الْمَخْلُوقِ الضَّمِيرُ وَ مَا يَبْدُو لَهُ بَعْدَ ذَلِكَ مِنَ الْفِعْلِ وَ أَمَّا
مِنَ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ فَإِرَادَتُهُ إِحْدَاثُهُ لَا غَيْرُ ذَلِكَ لِأَنَّهُ لَا يُرَوَّى وَ لَا يَهُمُّ وَ
لَا يَتَفَكَّرُ وَ هَذِهِ الصِّفَاتُ مَنْفِيَةٌ عَنْهُ وَ هِيَ مِنْ صِفَاتِ الْخَلْقِ فَإِرَادَةُ اللَّهِ
هِيَ الْفِعْلُ لَا غَيْرُ ذَلِكَ «يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»^۱ بِأَلَا لَفْظٍ وَ لَا نُطْقٍ بِلِسَانٍ
وَ لَا هِمَّةٍ وَ لَا تَفَكُّرٍ وَ لَا كَيْفَ لِذَلِكَ كَمَا أَنَّهٗ بِأَلَا كَيْفٍ.^۲

۱. البقرة / ۱۱۷.

۲. بحارالانوار / ۴ / ۱۳۷ به نقل از التوحيد و عيون اخبار الرضا علیه السلام. پیشتر بخشی از نقل رحم



اراده‌ی مخلوق، عبارت است از [امر] پنهان و آن‌چه از فعل که پس از آن، برایش آشکار می‌شود؛ اما از جانب خداوند عزوجل، پس اراده‌ی وی، احداث اوست؛ نه چیز دیگر، چون او اندیشه نمی‌کند و قصد و تفکر ندارد و این ویژگی‌ها از او منتفی است. و آن (اراده) از اوصاف «خلق» [خداوند] است. پس اراده‌ی خداوند، همان فعل است؛ نه چیز دیگر، به آن می‌گوید: «باش!»، پس موجود می‌شود؛ بدون این‌که لفظی یا سخن گفتنی به زبان یا قصد یا تفکری در کار باشد و برای آن (اراده) «چگونگی» نیست؛ همانگونه که برای وی (خداوند) «چگونگی» مطرح نمی‌باشد.

این معنای «اراده» برای خدای عزوجل متناظر با معنای اول اراده‌ی انسان است؛ بدون آن‌که از این تناظر، تشبیهی میان خدا و انسان لازم بیاید. در حلقه‌ی گذشته توضیح دادیم که «اختیار کردن» به معنای بهره مند شدن از «رأی» می‌باشد و «رأی»، فعل خداوند است، نه فعل انسان. آن‌چه حقیقتاً در اختیار انسان است، متعلق رأی الهی است، نه خود رأی. بنابراین نمی‌توانیم «اراده» به معنای «فعل» را برای خدا و انسان، یک حقیقت بدانیم.

از فرمایش امام رضا علیه السلام استفاده می‌شود که «فعل» خداوند، نه از سنخ تلفظ کردن و سخن گفتن با زبان است و نه از قبیل قصد کردن و تفکر نمودن، و هیچ کیفیتی برای آن قابل فرض نیست؛ چنان‌که برای ذات مقدّسش هم هیچ کیفیتی نمی‌توان فرض کرد. «تفکر» و «تلفظ» و «تکلم» کار انسان است که خدای عزوجل منزّه از این‌گونه امور می‌باشد. پس «اراده» به معنای «فعل» خداوند، هیچ شباهتی با معنای اول اراده‌ی انسان ندارد.

روشن است که این معنا از اراده‌ی خداوند، با معنای عام «مشیت» الهی مطابقت

دگر همین روایت را از کافی شریف آورده‌ایم که از نظر سند منطبق با نقل فوق است هرچند تفاوت‌های جزئی در تعابیر دارد. موارد متفاوت را با خطوط زیر آن، مشخص کرده‌ایم: الْإِرَادَةُ مِنَ الْخَلْقِ الضَّمِيرُ وَمَا يَبْدُو لَهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ مِنَ الْفِعْلِ وَأَمَّا مِنَ اللَّهِ تَعَالَى فَاِرَادَتُهُ إِحْدَاثُهُ لَا غَيْرَ ذَلِكَ لِأَنَّهُ لَا يُرَوَى وَلَا يَهُمُّ وَلَا يَتَفَكَّرُ وَهَذِهِ الصِّفَاتُ مُنْقَبَةٌ عَنْهُ وَهِيَ صِفَاتُ الْخَلْقِ فَاِرَادَةُ اللَّهِ الْفِعْلُ لَا غَيْرَ ذَلِكَ يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ بِلَا لَفْظٍ وَلَا نَطْقٍ بِلِسَانٍ وَلَا هِمَّةٍ وَلَا تَفَكُّرٍ وَلَا كَيْفَ لِذَلِكَ كَمَا أَنَّهُ لَا كَيْفَ لَهُ (الكافی / ۱ / ۱۰۹).

۵۰ □ سلسله مباحث اعتقادی، حلقه‌ی هفتم: عدل در عالم تشریح

دارد. در فرمایشی که عمران صابی از حضرت رضا علیه السلام نقل کرده، به همین حقیقت اشاره شده است:

وَاعْلَمَ أَنَّ الْإِبْدَاعَ وَالْمَشِيَّةَ وَالْإِرَادَةَ مَعْنَاهَا وَاحِدٌ وَأَسْمَاءُهَا
ثَلَاثَةٌ.^۱

و بدان که ابداع و مشیت و اراده، به یک معنایند و نام‌های آن‌ها سه تا است. در این فرمایش، مراد و مقصود از هر سه تعبیر، «فعل و خلق کردن» خدا دانسته شده است.

تعبیر نور را خود امام رضا علیه السلام در ادامه‌ی همین حدیث شریف به کار برده‌اند که فرمودند:

النُّورُ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ أَوَّلُ فِعْلِ اللَّهِ.^۲

نور در این جایگاه، نخستین فعل خداوند است.

همین نور و فعل خداوند را در ادامه‌ی فرمایش خود، «خلق اول» دانسته‌اند:

الْخَلْقُ الْأَوَّلُ مِنَ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ الْإِبْدَاعُ.^۳

آفرینش نخستین از سوی خداوند عزوجل، ابداع است.

دو معنای دیگر «اراده»ی خداوند

علاوه بر «اراده» به معنای مطلق «فعل» که همان مشیت الهی است، احادیث اهل بیت علیهم السلام به دو معنای دیگر هم اشاره دارند که متناظر با دو معنای دیگر اراده در انسان است؛ بدون آن که تشبیهی میان خدا و انسان لازم بیاید.

در حدیثی که سخن از علم و مشیت و اراده و تقدیر و قضا و امضای الهی مطرح شده (عَلِمَ وَ شَاءَ وَ أَرَادَ وَ قَدَّرَ وَ قَضَى وَ أَمْضَى) پس از این که مشیت را «انشاء اشیا پیش از اظهار آن‌ها» معرفی کرده‌اند، می‌فرمایند:

۱. التوحید / ۴۳۵.

۲. همان / ۴۳۶.

۳. همان.

