تعل قات علي بن محمد عاملی بر احاد ث ابواب عدل

عبدالمحس ن طالعي × [1]

چكيده: تعليقات على بن محمد عاملی (سده يازدهم) بر يازده حديث از توحيد صدوق، كافی و كتابهای ديگر در اين گفتار ارائه شده است. اين تعليقات، كه از كتاب "الدر المنثور فی المأثور و غير المأثور" عاملی برگزيده شده، در موضوع‌هايی است مانند: بداء، استطاعت، قدريه، نفی جبر و تفويض، امر بين الامرين، حديث تردّد، مشيت الهی، رسالهٔ امام هادی 7 در نفی جبر و تفويض. شرح حال مختصری از عاملی در آغاز مقاله آمده است.

كليدواژه‌ها: عاملی، علی بن محمد؛ الدر المنثور فی المأثور و غير المأثور (كتاب)؛ بداء؛ حديث تردد؛ تفويض؛ امر بين الامرين؛ قدريه؛ مشيت؛ امام هادی 7 - رساله در نفی جبر و تفويض.

مقدمه

ا ن گفتار، شامل ترجمه فارسي ت انات علامه ش خ عليبن محمّدبن حسن‌بن ز ن‌الد ن عاملي ـ از فقها و محدثان سده ازدهم هجري ـ است كه ذ ل چند حد ث از احاد ث باب عدل و براي حلّ مشكل آنها آورده است. ا ن ت انات، همه از كتاب ارزشمند او ـ الدر المنثور من المأثور و غ ر المأثور ـ برگرفته شده است.

نسب ا ن دانشور بزرگ ش عي، از طرف پدر به شه د ثاني مي‌رس د و از طرف مادر به محقق كركي. برادرش ش خ ز ن‌الد ن ن ز، از شاگردان مبرز ش خ بهاءالد ن عاملي بود. ش خ حرّ عاملي نزد او درس خوانده و او را در كتاب خود امل الآمل (ج 2، ص 92-93) مي‌ستا د.

فرزندانش ش خ حس ن عاملي، ش خ ز ن‌الد ن عاملي، ش خ مح ي‌الد ن عاملي، ش خ محمد عاملي ن ز، هم از دانشوران ش عي به شمار مي‌روند.

ش خ علي عاملي در سال 1013 ا 1014 در قر ه جَبَع ـ واقع در جبل عامل ـ زاده شد. در شش سالگي با پدرش به عراق هجرت کرد، و دروس د ني را نزد اساتد زمان خود فرا گرفت. در سال1030 پدرش درگذشت و با وجود مشکلات فراوان تحص ل خود را ادامه داد. در سال 1032 به مکـّه رفت. چند سال بعد ـ که اصفهان در زمان حکومت شاه عباس صفوي، مرکز علم شده بود ـ در شمار بزرگاني که به آن د ار هجرت کرد، حوزه درسي «سبط المشه د الثاني» در اصفهان گسترده شد؛ بزرگاني مانند مولي محمدتقي مجلسي، مولي محمدباقر الموتي و فرزندان خودش، از او بهره‌ها گرفتند. آثار مکتوبي از او به ادگار ماند، برخي از آنها حواشي بر کتب مختلف مانند الف ه، مختصر نافع، معالم، شرا ع الاسلام، من لا حضره الفق ه، کافي، شرح لمعه، صح فه سجاد ه؛ و بعضي آثار مستقل، مانند: تنبيه الغافل ن (در تحر م غنا)، السهام المارقة من اغراض الزنادقة (در ردّ صوف ه)، الدر المنظوم من کلام المعصوم (شرح کافي)، و کتاب الدر المنثور من المأثور و غ رالمأثور.

الدرالمنثور، مجموعه‌اي است از فوائد مختلف در زم نه‌هاي: تراجم، حد ث، تغ ر، فقه، ادب ات، تار خ، دعا، که جمعاً 311 نکته را ب ان مي‌دارد. متن کامل چند رساله از آثار عالمان د گر، و بخش‌ها ي مهم از آثار خود (مانند شرح صح فه سجاد ه) را در هم ن کتاب آورده است. ا ن کتاب، به تحق ق منصور ابراه مي در دو مجلّد، در قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامي، 1433 قمري)، در 1120 صفحه چاپ شده است.

سخن در باب اهم ت و ارزش ا ن کتاب، فرصتي د گر مي‌طلبد. در ا ن گفتار، توض حات ش خ علي عاملي ذ ل ازده حد ث از ابواب عدل، ترجمه شده است. بعضي از ا ن توض حات، کوتاه (کمتر از ک صفحه) و بعضي مفصّل است. در ا ن گفتار، به جاي رعا ت ترت ب متن اصلي کتاب الدر المنثور، مطالب به دو بخش تقس م شد:

بخش اول - توض حات مؤلف ذ ل هفت حد ث از توح د صدوق،

بخش دوم ـ توض حات ذ ل چهار حد ث از کتاب کافي و کتب د گر.

برای اجتناب از تطویل مقال، متن مورد نظر از توحید یا کافی یا منبع دیگر، نقل نشده و به ذکر نشانی آن اکتفا شد.

بد هي است که ا ن نکات، نه آخر ن کلام ذ ل ا ن احاد ث است و نه جامع تر ن آنها. بلکه از ک سوي، در چه‌اي است براي آشنا ي با چهره‌اي شاخص از فقاهت ش عي، و از سوي د گر، مجالي است براي شناخت درونما ه احاد ث باب عدل، به و ژه از کتاب ارزشمند توح د صدوق.

التوح د صدوق، از مهم‌تر ن کتاب‌هاي ش عه است، چه به لحاظ موضوع آن که به تعب ر روا ات معتبر، «اساس الد ن» است، و چه به دل ل جا گاه خاص نو سنده آن ـ جناب صدوق ـ در سپهر اند شه ش عي. با وجود ا ن، با د به ا ن واقع ت تلخ اعتراف کن م که به جز دو شرح عربي ـ کي از محدث جزا ري و د گري از قاضي سع د قمي ـ و

یک شرح فارسی از دانشمند معاصر جناب شیخ محمدرضا کریمی و دو سه ترجمه فارسي، توجه جدّي به ا ن کتاب و درونما ه راهگشاي آن نشده است، با آن که مشکلات جدّي مباحث عقا د را حل مي کند.

به هر حال، ا ن گفتارها، به پ شگاه عمود خ مه د ن، م زان الاعمال و س ف ذي الجلال، حضرت بق ةالله ارواحنا فداه تقد م مي‌شود، بدان ام دکه مؤلف و مترجم و خوانندگان گرامي، همگي مشمول ادع ه زاک ه حضرتش قرار گ رند، و سا ه بلندپا ه آن امام همام ـ المعَلَم المنصوب و المعِلم المصبوب (را ت افراشته و دانش انباشته) ـ بر سر همه دوستدارانش مستدام باشد.

بخش اول: احاد ث منقول از توح د صدوق

[1] حد ث خلق ا مان و جحود

توح د صدوق 227 باب القرآن ماهو؟ حد ث:7

کتبت علی دی عبدالملک....

تعل قه: معناي حد ث آن است که معناي معرفت و معناي جحود خداوند، از صنع اوست. خداوند، بنده خود را بر هر دو مطلب راه نموده است، که خود مي‌فرما د: «و هد ناه النّجد ن» (بلد (90) / 10)

ا ن کلام مانند آن است که بگو ي: هر دو راه ـ راهي که به خ ر مي‌رسد و راهي که به شر مي‌رسد ـ صنع خداي تعالي است. او در قلب بنده خود، معناي معرفت و جحود را آفر ده، ن کيِ آن و زشتيِ ا ن را به شناسانده، آثار مترتّب بر پ رويِ هر دو را به او ادآور شده، و ن ز 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 اخت ار خود بر مي‌گز ند. انسان دانسته و راهنما ي مي‌شود که ا مان چ ست و کفر چ ست، و ن ز آثار مترتّب بر پ رويِ هر دو را مي‌داند، آنگاه کي از آنها را بر مي‌گز ند. ا ن گز نش ـ ا مان ا کفر ـ فعل خداي تعالي ن ست، بلکه فعل بنده است که براساس اخت ار و استطاعت انجام مي‌دهد، همان اخت ار و استطاعت که خداوند به او تمل ک کرده است.

نکته ا ن است که: توف ق براي کسي که ا مان را بر مي‌گز ند و خذلان براي کسي که کفر را بر مي‌گز ند، با اخت ار منافات ندارند. بلکه ناشي از آن است که: هر مؤمني که لطف الهي را پ روي کند، لطف و توف ق و عنا ت ـ افزون از پ ش ـ نص بش مي‌شود. و هر کافري که آن لطف را نخواهد، از آن افزوني محروم مي‌شود.

پس كفري كه از ناح ه خداي تعالي ن ست، آن است كه كافر را به انتخاب كفر، كافر گرداند. از ا نجا تفاوت م ان خلق معناي كفر ودلالت برآن و خلق كفر در بنده روشن مي‌شود. با ا ن توض ح، همسازي ا ن حد ث با د دگاه اهل جبر، دفع مي‌شود.

امام 7فرمود: «و بشهوتهم الا مان... تا آخر». عني ا ن كه: خداي تعالي شهوت را در ا مان قرار داد. و در اخت ار آنها نهاد كه با خواسته‌هاي آن مخالفت كنند ا متابعت. اگر ا مان را بپسندند و اراده كنند، معرفت را گز ده‌اند. و اگر كفر را بپسندند و اراده كنند، جحود را برگز ده‌اند. در ع ن حال كه خداوند آنها را به آثار مترتّب بر ا مان و كفر ـ براساس عقل و نقل ـ راهنما ي فرموده است.

در توح د صدوق، باب القضاء، از امام صادق 7 روا ت شده كه فرمود: «كما أنّ بادي النعم من الله عز و جل و قد نحلكوه، فلذلك الشرّ من انفسكم و ان جري به قدره». (توح د، ص 368، باب القضاء و القدر...، ح 6) همان‌گونه كه نعمت‌ها از خداي عز و جل آغاز مي‌شود كه به شما عطا فرموده، شرّ از جانب خودتان است، گرچه قَدَر الهي بر آن جر ان ابد.

با ا ن توض حات، معناي خلق شر توسط خداوند تعالي كه در بعضي احاد ث آمده (بنگر د: الكافي، ج 1، ص 154، باب الخ ر و الشر) روشن مي‌شود. و آشكار مي گردد كه ا ن اخبار بدان معني ن ست كه شرّي كه بنده مرتكب مي‌شود، فعل خداي تعالي باشد. هر حد ثي كه به ا ن مضام ن باشد، معناي آن به گونه‌اي است كه بيان شد و الله اعلم. (الدر المنثور، ج 2، ص 476-477)

[2] بداء

كلام صدوق از توح د، ص 335-336، باب البداء، ذ ل حد ث 9

تعل قه: از اخبار استفاده مي‌شود كه بداء عني عق ده‌اي برخلاف آنچه هود معتقدند كه خداوند، كار خلقت را به پا ان برده و پس از آن كاري ندارد و امر جد دي پد د نمي‌آورد، ز را ـ به عق ده آنها ـ همه چ ز را براساس علم خود تقد ر كرده، بدون ا ن كه مشيّت جد د، پد د آورد.

حاصل ردّ بر آنها چن ن است: «خداوند هر زمان، تقد رها و اراده‌ها ي نو، پد د مي‌آورد. و به حسب مصالحي كه اراده مي‌كند، آنها را مي‌آورد.» امام رضا 7 در پاسخ سل مان مروزي كه بداء را انكار كرده بود، بد ن ترت ب بداء را تفس ر مي‌كند. حضرتش به مروزي فرمود: در ا ن كلام مانند هود سخن گفتي. گفت: از ا ن مطلب به خدا پناه مي‌برم،

مگر هود چه گفته است؟ فرمود: هود گفته‌اند: دالله مغلولة. (مائده (5)/64) منظور آنها ا ن است که خداوند، امر خلقت را به پا ان برده و چ زي جد د، پد د نمي‌آورد. خداي عز و جل در پاسخ آنها فرمود: «غلّت ا د هم و لعنوا بما قالوا»

پس معناي بداء آن است که خداي سبحان، اش اء را پد د مي‌آورد، مقدّم مي‌کند، مؤخر مي‌سازد، تا آخر کلام صدوق. و ا ن است معناي کلام الهي که فرمود: «بل داه مبسوطتان نفق ک ف شاء.» (مائده (5)/64) ا ن است بداء، و کلام صدوق همان است که مضمون آن در ا ن حد ث آمده است.

پس از ا ن ب ان مي‌گو م: بداء عني ظهور، ظهور به چند معني تواند بود.

1. بروز شئ به وجود، با علم به آن قبل از ظهورش، همان گونه که خداوند تعالي ظاهرش مي‌سازد.

2. بروز شئ به وجود، با خفاي آن ـ ا خفاي وجه آن ـ قبل از ظهورش، که شئ نسبت به کسي که شئ از او صادر شده، مخفي مانده باشد.

معناي دوم نسبت به خداي تعالي محال است. در مورد معناي اول با د گفت: ظهور از ناح ه خداي تعالي به معناي اظهار است. عني شئ با ا ن ظهور، از سوي خداي تعالي ظاهر مي‌شود، مانند اينکه هر چه را بخواهد احداث، انشاء محو يا اثبات کند، چنان کند.

ظهور مي‌تواند از ناح ه غ ر خدا نيز باشد، مثلاً کاري که از بنده سر مي‌زند، مانند صله ا قطع رحم ا صدقه ا مانند آن. آنگاه از سوي خداي تعالي امري ظاهر مي‌شود که اراده و ظهور قلم او بدان تعلّق گرفته است. روشن است که حکمت خداي تعالي اقتضاي آن دارد که بعض اش اء با کد گر، پ وند ا سببيّت داشته باشند، و گاهي اراده خداي تعالي زماني واقع شود که معلّق به وجود ش ئي د گر باشد. پس آنگاه که از بنده صله رحم سر زند، به عمري که براي او نوشته شده افزوده گردد، با تعل ق به صله رحم او. هم ن سان در مورد نقصان عمرش که وابسته به قطع رحم باشد. بد ن روي، خداوند، هر چه را بخواهد محو مي‌سازد و هر چه بخواهد، اثبات مي‌دارد. و مانند آن، همان گونه که بعضي از شرا ع را که مُثبَت شده، محو سازد ا آنچه را محو شده، اثبات کند.

وقتي چن ن مطلبي از مُخبر صادق برسد و صدور آن از خداي تعالي ثابت شود، کدام عاقل براساس عقل ناقص خود نظر مي‌دهد و مي‌گو د: چه فا ده‌اي در ا ن کار هست؟ و وجه آن چ ست؟

به علاوه، مانند ا ن مطلب در مورد خلقت کافر و علم خداي تعالي به عدم ا مان او ن ز جر ان دارد، که اند شه‌هاي

نارسا نظر مي‌دهند که تکل ف او جا ز ن ست، چرا که خداي تعالي به او علم دارد، و چگونه مي‌توان به خداوند «تکل ف ما لا طاق» را نسبت داد؟

البته فساد ا ن پرسش، از تأمل در چند نکته روشن مي‌شود: ثبوت اخت ار، حکمت تکل ف، عدم تأث ر علم در معلوم، اثبات عدل براي خداي تعالي، و تنز ه خداوند از امور زشت و ستم و ب هوده.

سخن د گر ا ن است که:

از جمله حکمت‌هاي تکل ف، لطف خداي تعالي بر بنده است که تکال ف را به مکلّف مي‌رساند. آنگاه که به بنده خبر رسد که صله رحم عمر را مي‌افزا د، انگ زه‌اي براي او در ا ن کار مي‌گردد. ا ا ن که خبردار شود که زنا رزق را مي‌کاهد، در ترک آن بکوشد و مانند آن.

پس مقتضاي حکمت آن است که براي ا ن ک، رزقي معلوم و براي آن ک، عمري معلوم باشد؛ در حالي که خداوند به بنده امکاني بخش ده که به آن ز ادتي دست ابد، ا کاري انجام دهد که تقد ر مکتوب را کاهش دهد، تا زماني که محتوم نشده باشد. چه بُعدي در ا ن است که وقتي خبري به مکلّف برسد، به اخت ار خود کاري را انجام دهد ا ترک کند، و آنگاه آثار آن فعل ا ترک بر او مترتّب شود؟!

معتقدان به د ن حق عق ده دارند که کافر، نسبت به اصول و فروع تکل ف دارد، و ا ن مانند آن است. لذا پاسخ به شبهه در هر دو مورد کسان است.

پس روشن شد که علم خداي تعالي، به ا نکه مثلاً ز د صله رحم خواهد کرد، بدان معني ن ست که اجل مقرّر براي او که معلّق به ا ن فعل است، فا ده نداشته باشد.

براي توض ح مطلب مي‌گو م: فرض کن م کسي به خدمتکارش که نسبت به سرکشي و عص ان او علم دارد، بگو د: در فلان مطلب، اگر اطاعت امرم کني، فلان مقدار پول به تو مي‌دهم، و اگر مرا عص ان کني، ب ست ضربه تاز انه‌ات مي‌زنم. و فرض مي‌شود که هدف ارباب از ا ن کار، اظهار عذرش در تاز انه زدن باشد. پس اگر خدمتکار را بدون امر به او و مخالفت او بزند، عاقلان ارباب را ظالم مي‌دانند. اما اگر او را امر کرد و او به جا ن اورد، در ا ن صورت، ه چ عاقلي ارباب را به دل ل ا ن تاز انه‌ها ملامت نمي‌کند.

مثال د گر: فرض کن م ارباب مي‌داند که خدمتکارش، از او پ روي مي‌کند. پس اگر به او امر کرد و پاداش موعود

را به او داد، معذور است و در ا ن بخشش، نادان به حساب نمي‌آ د، ز را شا ستگي آن مط ع ظاهر مي‌شود، مانند مورد قبل. نها تاً تفاوت م ان ا ن دو مورد، آن است که اگر بدون اطاعت امر به خدمتکارش عطا کند، تفضّل ارباب به شمار مي‌آ د که مورد نکوهش ن ست. امّا در معرض نسبت او به سفاهت است، از ناح ه کساني که بر حق قت امر او آگاه ن ست.

به هر حال، خداي سبحان، از ا ن گونه ن ست. وقتي ش ئي را تفضل مي‌فرما د، متهم نمي‌شود بدانچه بندگان متهم مي‌شوند. و فرض بر ا ن است که ا ن مطلب، از نحوه باب تكل ف و ربط ش ئي به ش ء د گر باشد.

مثال د گر در ا ن باب، آن است که سلطاني حکم بنو سد که هر ك از کارگزارانش فلان کار را بکند، به پاداشي خاصّ و معيّن، ز اده بر مقرّري عاديّ ـ که براي تمام کارگزاران در نظر گرفته شده ـ دست ابد.

ثبت شدن ا ن حکم در دفاتر حکومتي و وعده سلطان به ا ن پاداش، انگ زه کساني را که اراده دست ابي به آن پاداش را در ازاي آن خدمتِ خاص دارند ـ در حالي که قدرت بر آن ن ز دارند ـ تقو ت مي‌کند. و هر کس که نسبت به آن سستي ورزد و آن را واگذارد، به اخت ار خود، خود را از آن منفعت محروم ساخته است.

فا ده‌اي که در ثبت ا ن حکم و تقر ر آن در مورد غ ر خداي تعالي هست، آشکار و بد هي است. اکنون چه مي‌پنداري به خداي سبحان ا حکمت و صدق وعده و خُلفِ نکرده وعده‌اي که اوراست؟!

حاصل مطلب ا ن که بداء، که به اعتقاد بدان امر شده‌ا م، عني ظهور، به همان معنا ي که تقر ر شد. و ا ن مطابق با معناي لغت است، چه براساس لغت و چه براساس عرف. چرا که وقتي بدان راستگو بود ـ با تصر ح ائمه ما: بدان ـ مراد، هم ن است.

معني د گر، ظهور بعد از خفاء است بر کسي که مقتضي برا ش آشکار شده، به سبب ا ن که بر مبناي ا ن مقتضا، از مقتضاهای د گر عدول کرده است. کدام عاقل است که خداي سبحان را به ا ن معني و مانند آن نسبت دهد؟ در حالي که عقل و نقل هم داستان‌اند که ه چ چ زي از علم الهي پوش ده ن ست.

در کتاب التوح د، باب البداء آمده که منصور بن حازم از امام صادق7 پرس د: آ ا امروز ش ئي هست که د روز در علم خدا نبوده باشد؟ فرمود: نه، چن ن ن ست. هر که چن ن پندارد، خدا ش رسوا کناد! پرس د: آ ا به نظر شما، تمام آنچه بوده و آنچه تا روز ق امت موجود مي‌شود، در علم خدا نبوده است؟! فرمود: آري، چن ن است، و ا ن قبل از خلقت خلا ق بوده است. (توح د: ص 334، باب البداء، ح 8)

پس چگونه به ا ن خبر دهد كسي كه به قبول بداء امر كرده و مراد او همان مطالبي باشد كه د گران به ما نسبت داده‌اند، مانند ا ن كه بداء را بدان معني حمل كرده باش م كه ش ئي نشأت گرفته ا حادث شده كه نزد خداوند، ظاهر نبوده است! خداوند از چن ن نسبت‌ها ي منزّه است!

خلاصه ا ن كه: بداء را مي‌توان به معني ظهور گرفت، كه معناي آن به حسب آنچه بدان تعلق مي ابد، مختلف مي‌شود. مي گو ند: «بدا منه أمر»، وقتي كه فقط آشكار شود. و مي گو ند: «بدا له» وقتي ظاهر گردد، اعم از ا ن كه ظهور بعد از خفاء باشد يا ا ن كه رأ ي براي او پد د آ د غ ر از رأي پ ش ئ ا به معني د گر. ن ز مي گو ند: به ا ن معني بر او ظاهر شد.

در هر حال، حمل بر معنا ي كه با حضرت خالق متعال سازگار باشد، متع ن است و غ ر آن ـ عني آنچه براي مخلوق ناقص محتاج ممكن است ـ براي او روا ن ست.

پس از تثب ت ا ن نكته، به كلام صدوق ـ طاب ثراه ـ مي‌رس م كه گو د: «متي ظهر لله تعالي ـ تا آخر كلامش.» (توح د، ص 477) ظاهر آن است كه به جاي آن مي گفت: زماني كه از بنده صله رحم سر زند، از سوي خداوند ن ز افزوني در عمر، ظاهر مي‌شود ا به عمر او مي‌افزا د. ا ن جمله براي موضوعي كه تقر ر كرده مناسب‌تر است. امّا او روا ت امام صادق صلوات الله عل ه را د ده كه فرمود: «ما بدا لله في ش ء كما بدا له في اسماع ل.» (توح د: 336، باب البداء، ح 10 و 11) سپس صدوق گو د: مرا در ا ن حد ث به دو وجه آن نظري است.

گو ا وجه نظر، در كلمه «لله» است كه تقدم خفاء از آن فهم ده مي‌شود، گرچه ا ن وجه مراد نباشد. پس بد ن سان سزاوار آن است كه كلام صدوق رها شود.

البته مي‌توان گفت كه مراد او آن باشد كه حد ث به دو طر ق آن نزد او به وجه مورد اعتماد، ثابت ن ست. در ا ن حال، معني «المظهور لله» و «المبداء لله»، آن است كه ظهور اش اء براي خداي تعالي در حدّ ظهور اش اء براي د گران ن ست. ز را لازمه خالص بودن فعل ـ مثلاً ـ كه آلوده به چ زي نباشد، اقتضاي آن دارد كه از اثري كه بر آن مترتّب است و مخصوص خداي تعالي است، منع شود. پس ظهور حق قت هر ظاهر براي اوست نه د گران. لذا گفت: «لله». ا ن نكته را با د فهم د.

از ا نجا معني «ما بدا لله» كه در حد ث آمده، دانسته مي‌شود. بهتر آن است كه درباره ترك ب ا ن حد ث بگو م: ا ن مانند آن است كه بگو م: «ما ظهر لز د علم، كما ظهر له في هذا ال وم» (علمي كه از ز د آشكار شد، در ه چ زماني مانند امروز آشكار نشده بود) ا به ا ن كلام و مانند آن. بدان معني كه ظهور علم خداوند، در ا ن زمان ب شتر از زمان‌هاي د گر است. پس ظهور بداء از خداي تعالي درباره اسماع ل، چنان است كه براي او ـ عني از سوي او ـ چن ن كاري در حقّ د گران ظاهر نشده است، د گراني كه سرآمد عمر آنها ناتمام مانده، نه نسبت به شئون د گر او.

ا ن وجه لط في است كه بر معناي بداء و تعلّق آن به خداي تعالي انطباق دارد. ز را وقتي مي گو م كه بدا ي كه اقتضاي ظهور از غ ر خداي تعالي دارد، و وارد ساختن آن در معناي مورد بحث از بداء، ربطي به آن ندارد، مگر از جهت ترتّب بداء بر آن. بد ن ترت ب معناي حد ث سامان مي ابد، و روشن مي‌شود كه استدلال صدوق كه بداء به معناي ظهور است، و ن ز كلام او كه گفت: «متي ظهر لله ـ تا آخر»، چنان است كه بحث شد. مگر آن كه مراد او از ظهور ـ از ناح ه بنده ـ معنا ي باشد كه ربطي به بداء ندارد، مگر از جهت ترتّب بداء بر آن، چنانكه مي گو ند: «انّ له أن بدأ بش‌ء من خلقه» (خداوند، مي‌تواند چ زي از خلقت خلق خود را آغاز كند).

به هر حال، كلام او در ا نجا و آنجا، وارد ساختن ابتداء و ظهور از بنده در بداء را مي‌رساند. گو ي كه او از حد ث امام رضا صلوات الله عل ه [با سل مان مروزي كه بدان اشاره شد] و حد ث «ما بدا لله» [كه آن ن ز ب آن شد] هم ن را فهم ده، و تفاوتي م ان آنها قائل نشده است. معناي ا ن دو حد ث، به ب ان ما روشن شد. در سطور بعد، مفهوم د گري را بررسي مي كن م كه حد ث چنان ن ست. البته توج ه آن بدانچه گفتم ـ با وجود استبعاد ـ ممكن است. ن ك ب ند ش د.

گو ند: مقتضاي حد ث، آن است كه ظهور اش اء نسبت به خداي تعالي تفاوت دارد، كه ا ن اقتضاي تفاوت علم اوست.

گو م: تفاوت در ا ن موارد، به ا ن ظاهر بر مي گردد. مثلاً مي گو ند: «لم ي‌ُحدث مثل هذا»، بدان معني كه در م ان آنچه پد د آورده است، ا ن ك نسبت به موارد د گر، امت ازي دارد.

ا نك در معناي حد ث براي اسماع ل چن ن مي گو م: عق ده گروهي بر آن قرار گرفته بود كه پس ازامام صادق7، فرزندش اسماع ل امام خواهد بود، لذا در زمان ح ات پدر بزرگوارش - با آ ن كه عمري ب ش از ا ن برا ش مقدّر شده بود- اجل او زودتر فرا رس د تا دستما ه اعتقاد باطل آنها از م ان برود.

بع د ن ست كه تقد ر عمر درازتر، معلّق به نبودنِ چنان سببي (عق ده جمعي به وصا ت او براي امامت) باشد. لذا وقتي آن سبب پد دار آمد و نقص او ـ عني نقصان عمرش ـ ظاهر شد، همان گونه كه نقصان عمر براى قاطع رحم پيش مى‌آيد (يعنى نسبت به عمر طبيعى خود، اگر قطع رحم نكرده بود)، و مانند آن امر به افزونيِ عمر.

خداوند متعال عمري براي فردي مقدّر مي‌دارد، به شرط ا ن كه صله رحم از او سر نزند. وقتي ا ن كار ن ك از آن بنده سر زد ـ عني نزد خداي تعالي آن تحقق افت ـ عمرش ب شتر از آن اندازه مي‌شود؛ ا به صورت تقد ري د گر، ا تقد ري معلّق بر آن فعل، ا بدانچه جود و كرم الهي از تفضّل بر او اقتضا دارد.

چه ب‌ُعدي در ا ن نكته است؟ بعد از آنكه فرد واجب المطاعهٔ را براي مكلفاّن نصب فرموده، و اعتقاد به امامت او را واجب ساخته است. وقتي مردم به اخت ار خود، امام را اقامه كردند، عمر او را تا سرآمد خود به پا ان مي‌برد. و هنگامي

که او را رها کردند و به سوء اخت ار، واگذاردند، ـ با علم به ا ن که صفات امام در اوست نه در د گران ـ عمر او را کاهش دهد. مطالب مرتبط با ا ن نکته قبلاً ب ان شد.

صدوق گو د: «بر ما واجب است که اقرار کن م خداي عز و جل بداء دارد».

ن ز مي‌گو د: «معناي بداء ا ن است که مي‌تواند ش ئي از خلق خود را قبل از ش ء د گر آغاز کند، پس آن را معدوم کند و خلق غ ر او را آغاز کند.»

مي‌توان کلام صدوق را حمل کرد بر آنکه مراد از آن چن ن ن ست که ا ن معناي بداء به اعتبار ا ن لفظ است، ز را ا ن بداء، مشتق از «بدأ» ـ فعل مهموز ـ است، عني: ابتدأ. و معناي آن با معناي مذکور براي «بدا» ـ غ رمهموز ـ تفاوت دارد. و اگر در ضمن مصاد ق بداء اد شود و ذ ل آن ب ا د، از جهت ترتّب بداء بر آن است. البته صدوق ا ن سخن را از کلام امام رضا7 به سل مان مروزي برگرفته که در اثبات بداء، ا ن آ ات را مي‌خواند: «و هو الذي يبدأ الخلق ثم ع ده» (روم (30) / 27)؛ «و بدأ خلق الانسان من ط ن» (سجده (32) / 7)؛ چرا که ظهور، از هم ن ابتداء به دست مي‌آ د.

البته از حد ث، کلام صدوق به دست نمي‌آ د. هر کس به دو کلام رجوع کند، فرق م ان آن دو را مي ابد.

امام رضا صلوات الله عل ه در احتجاج خود با سل مان مروزي، به او مي‌فرما د: اي سل مان! چرا بداء را انکار مي‌کن ؟ سپس آ اتي براي او مي‌خواند، از جمله:

«اولا ذکر الانسان انا خلقناه من قبل و لم يک ش ئا» (مر م (19) / 67)

«و هو الذي يبدأ الخلق ثم ع ده» (روم (30) / 27)

«بد ع السماوات و الارض» (بقره (2) / 117)

« ز د في الخلق ما شاء» (فاطر (35) / 1)

«و بدأ خلق الانسان من ط ن» (سجده (32) / 7)

«و آخرون مرجون لأمرالله امّا عذّبهم و امّا توب عل هم» (توبه (9) / 106)

«و ما یُعمّر من مُعمّر ولا نقص في عمره الا في کتاب» (فاطر (35) / 11)

حضرت رضا صلوات الله عل ه پس از خواندن آ ات، احاد ثي در باب بداء مي‌خواند:

«امام صادق 7 فرمود: «انّ لله عز و جل علم ن: علما مخزوناً مکنوناً لا علمه الا هو، من ذلک کون البداء، و علما علّمه ملائکته و رسله، فالعلماء من اهل ب ت نب ک علمونه»

همچن ن امام رضا 7 روا ت کرد که رسول خدا 6 فرموده‌اند:

«ان الله عز و جل اوحي الي نبيّ من انب ائه أن: أخبر فلان الملک أنّي متوفّ ه الي کذا و کذا. فأتاه ذلک النبي فأخبره، فدعا الله الملکُ و هو علي سر ره حتي سقط عن السر ر، و قال: ا ربّ أجّلني حتي ش ب طفلي و أقضي أمري. فأوحي الله عزو جل الي ذلک النبي أن ائت فلانَ الملک فأعلمه أنّي أنس ت في أجله و زدت في عمره خمس عشرة سنة. فقال ذلک النبي: ا رب! انک تعلم انّي لم أکذب قطّ. فأوحي الله عز و جل ال ه: انما أنت عبد مأمور، فأبلغه ذلک. والله لا سأل عما فعل.»

ا ن ن ز، در شمار همان است که ب ان شد، ز را خداي تعالي، افزوني عمر را موکول به دعا و خواهش بنده‌اش کرده است. خودش فرمود: «ادعوني استجب لکم.» (غافر (40) / 60) وقتي بنده خدا افزوني در عمر از خدا بخواهد و خداي بزرگ به او پاسخ مثبت دهد، آنچه ابتدا بر ا ن نوشته، محو مي‌کند و تقد ر جد د برا ش مي‌نو سد. فا ده ا ن امر، توجّه بنده به خداي عز و جل به طلب و دعا و مانند آن است. ا ن مطلب را با د فهم د و در آن اند ش د، که در شناخت بداء اهم ت دارد.

به کمک ا ن مطالب، نسبتي که مخالفان به ما مي‌دهند، دفع مي‌شود. آنان عقا د زشتي را به ما نسبت داده‌اند، بر اساس مطالبي که از طر ق عامّه به دستشان رس ده است. در کتاب نها ة گو د: «في حد ث الأقرع و الأبرص: بدا لله أن بتل هم. أي قضي بذلک. وهو معني البداء.» (النها ة 1: 109، ماده بدأ)

پوش ده نماند که از ا ن حـ ث به روشني، معناي مقرّر از بداء بر مي‌آ د. و حمل آن به قضاء، براي توهم معناي زشت و فهم او از آن حد ث است. و با آن معنا، ن ازي ن ست که آن را به معناي د گري بکشان م که نه لفظ بر‌آن دلالت مي‌کند و نه ترک ب آن.

[3] استطاعت و قدر ه

متن: توح د ص 352 باب الاستطاعة ح 22

تعل قه: احاد ث ا ن باب و د گر احاد ث، دلالت بر آن دارد که استطاعت براي بنده ثابت است. از ا ن حد ث بر مي‌آ د که آنان استطاعت را در مورد تمام آنچه اراده مي‌کنند که تحت ا ن عنوان جاي مي‌گ رد، ادعا مي‌کردند. ا ن مورد ن ز از جمله آن موارد است، به قر نه ا ن که امام7 به راوي فرمود: «قل له» و فرمود: «فإن قال: لا، فقد ترک قوله، و ان قال نعم، فلا تکلّمه، ـ تا آخر حد ث».

مؤلف متعرّض نشده به استطاعت که بنده دارد در مواردي که به او مي‌گو د، ز را استطاعت که از جانب خداوند براي او ثابت است، فقط در مواردي است که به تکل ف بنده تعلّق دارد. پس ادّعاي ثبوت آن در غ ر ا ن موارد، نادرست است. و هر کس چن ن ادعا ي کند، مدعّي ربوبيّت شده است.

ز را ا ن مورد و مانند آن، نه از مقدور بنده است و نه در شمار تکل ف آنها. پس م ان ا ن حد ث و آنچه بر ثبوت استطاعت دلالت مي‌کند، منافاتي ن ست.

در ا ن مقام، صاحب کتاب المغرّب، کلامي در معناي قدر ه دارد. گو د: «قدريّه، فرقه مجبرّه هستند که هر کاري را به قَدَر خداي سبحان پ وند مي‌دهند، و زشتي‌ها را به خداي بزرگ نسبت مي‌دهند. با د دانست که اگر اهل عدل و توح د و تنز ه را به قدر ه نسبت دهند، ا ن خود بدان دل ل است که خودشان کار را معکوس نشان داده‌اند. ز را هر ش‌ء که در نظر گ ر م، مثبت بدان نسبت داده مي‌شود نه نافي. و کسي که مي‌پندارد که آنان قَدَر را براي خود اثبات مي‌کنند، تا نسبت بدان اولي باشند، چن ن کسي نسبت به کلام عرب، جاهل است. گو ي آنها کلام پ امبر را نشن ده‌اند که فرمود: القدر ة مجوس هذه الامة. آنان از اسم گر خته‌اند، گرچه در مسمّي گرفتار آمده‌اند.

حذ فه روا ت کند که پ امبر فرمود: قدر ه و مُرجئه به زبان هفتاد پ امبر لعنت شده‌اند. گفتند: قدر ه ک انند اي پ امبر خدا؟ فرمود: گروهي که مي‌پندارند که خداوند، معاصي را براي آنها تقد ر کرده و با وجود آن بر همان گناهان عذابشان مي‌کند.

مالک گفته: با د قدر ه را توبه داد ـ   عني جبری ّه را.

حسن گفته: خداوند، محمد6 را در حالی به سوي عرب برانگ خت كه قدری ّه مجب ّره بودند، و گناهان خود را به خداوند نسبت مي‌دادند. تصد ق ا ن مطلب دركلام الهي است كه فرمود: و اذا فعلوا فاحشةً قالوا وجدنا عل ها آبائنا و الله امرنا بها قل ان الله   أمر بالفحشاء. (اعراف (7) / 28) خداوند ما را از گزاف‌گو   ي، مكابره و الحاد در آ   ات خود در پناه گ رد.»

در تأ د ا ن سخن صاحب كتاب المغرّب، به كلام ام رالمؤمن ن7ـ در حد ث پ رمردي كه از حضرتش پرس د ـ با د توجه كرد كه پس از بازگشت از صف ن، در پاسخ به پرسش‌هاي پ رمرد فرمود:

«گمان مي كني كه ا ن قضاي حتمي و قَدَر لازم بوده؟ اگر چن ن بود، ثواب و عتاب و امر و نهي و هشدار الهي باطل مي‌بود، و معناي وعد و وع د، ساقط مي‌شد؛ در آن حال نه گناهكار جاي ملامت داشت و نه ن كوكار، شا سته ستا ش بود، بلكه گناهكار براي ن كي كردن، سزاوارتر از ن كوكار بود و ن كوكار براي ك فر شدن، سزاوارتر از گنهكار مي‌بود. ا ن عق ده برادران بت‌پرستان و دشمناي خداي رحمان و حزب ش طان و قدر ه و مجوس ا ن ام ّت است.

خداي تبارك و تعالي بر اساس تخ   ر، تكل ف كرده، بر اساس تحذ ر، نهي فرموده، در برابر اندك، فراوان بخش ده است، نه عص ان شدنش نشان مغلوبي ّت است، نه به دل ل اكراه، بندگانش اطاعتش مي كنند، نه به ش وه تفو ض، تمل ك كرده است، نه آسمان‌ها و زم ن و آنچه را م ان آنهاست باطل آفر ده، نه پ امبران بشارت دهنده و هشدار دهنده را عبث برانگ خته است. ذلك ظنّ الذ ن كفروا فو ل للذ ن كفروا من النار.» (ص (38) / 27 ـ ع ون اخبار الرضا7 ج 1 ص 126-128 باب 11 ح 38)

در روا ت د گري از صدوق كه در كتاب توح د آمده، ا ن چند جمله را در روا ت، ز اده دارد كه پ رمرد پرس د: اي ام ر مؤمنان! پس قضا و قَدَري كه ما را به ا نجا كشاندند، چ ست؟ كدام است آن قضا و قدر كه به ه چ سرزم ني فرود ن امد م و به ه چ بلندي‌اي بالا نرفت م مگر به سبب آن دو؟ حضرتش در پاسخ فرمود: امر و حكم از جانب خداوند. سپس ا ن آ ه را خواند: و قضي ربك ان لاتعبدوا الا ا اه و بالوالد ن احسانا. (اسراء (17) / 23)   عني ا ن كه خدا ت امر فرمود كه كسي جز او را نپرست د و نسبت به والد ن ن كي كن د. (توح د: 382، باب القضاء و القدر، ح 28)

ا ن حد ث ن ز دلالت دارد كه مراد از قدر ه، همان مجبرّه است.

ك وجه در معناي كلام ام رالمؤمن ن7 كه فرمود: «در ا ن صورت، گنهكار، براي ن كي شا سته‌تر بود... تا آخر» به ذهنم مي‌رسد. و آن ا ن است كه اگر چن ن بود، چنان فعلي از عادل سر نمي‌زد، بلكه حتّي ظالم ن ز مرتكب آن نمي‌شد. خداوند بزرگ، منزّه است از ا ن. و براي كسي كه چن ن شأني دارد، مناسب آن است كه ن كوكار را ك فر دهد و به گنهكار، ن كي كند تا به مقتضاي ستم عمل كند. ز را ظلم، عني وضع ش‌ء در غ ر موضع خود. (لسان العرب:12 373 ماده «ظلم») پس گنهكار، نسبت به احسان، اولي مي‌شود به اعتبار كار ظالم، و ن كوكار ن ز به ك فر، سزاوارتر مي گردد.

ا ن وجه، لط ف است.

از شخصي معناي ظلم را پرس دند. گفت: قرار دادن عصا در جا گاه شمش ر، و شمش ر در موضع عصا، كه هر دو در موضع هشدار به كلام و عكس آن است.

در حد ث آمده: «اهل ب ت قدر ه»، دلالت بر آن ندارد كه هر كس عق ده به استطاعت دارد، قدري باشد. ز را ا ن جمله در كلام سائل آمده و جواب امام7 تعلّق دارد بدانچه گفته‌اند. چه بسا كلام سائل كه گفته «قدر ه»، در شمار بدگو ي به آنها باشد، نه خبر دادن از اعتقادشان كه مقتضاي آن قَدَري بودن آنهاست.

اما در باب القضاء و القدر از همان كتاب (توح د)، از امام صادق7 روا ت شده كه فرمود:

قدر ه، مجوس ا ن امت‌اند. آنانند كساني كه اراده كرده‌اند خدا را به عدل وصف كنند، امّا او را از سلطنت ب رون برده‌اند. درباره آنان ا ن آ ه نازل شده است: وم سحبون في النار علي وجوههم ذوقوا مسّ سقر، انا كلّ ش‌ء خلقناه بقدر (قمر (54) / 48 و 49)». (توح د: 372، باب القضاء و القدر، ح 29)

ا ن حد ث نشان مي‌دهد كه منكران قَدَر، قَدَر ه‌اند.

وجه جمع م ان ا ن حد ث و احاد ث گذشته، چن ن است: ا ن حد ث دلالت مي كند بر نكوهش منكران قَدَر، و آن ك بر اثبات قدر دلالت دارد به ش وه‌اي كه بنده ه چ فعلي انجام نداده است، بلكه در كار خود مجبور است. به هر حال، هر دو گروه، قدري هستند و نكوهش شده‌اند. امّا كسي كه عق ده به قدَر دارد و استطاعت را براي بنده اثبات مي كند ـ كه در م انه راه است ـ از ا ن دو حدّ باطل خارج شده است.

در ا ن راه م انه، قَدَر به صورتي كه استطاعت را نفي نكند ثابت مي‌شود، بدون آنكه جبر و تفو ض لازم آ د. در ا ن حال، قَدَر، ا بدان معني است كه خداوند تعالي به مقاد ر اش اء علم دارد ا نسبت به هندسه (برنامه‌ر زي) و وضع

حدود از بقا و فنا علم دارد، چنانکه امام رضا7چن ن تفس ر مي‌فرما د، ا به ‌ ‌ا ن د گر که به جبر منتهي نشود.

به هر حال، مقتضاي دو حد ث آن است که منکران قَدَر، مجوس امّت‌اند، و اثبات‌کنندگان، قدر به گونه‌اي که جبر و عدم استطاعت لازم آ د، ن ز مجوس امت‌اند. به علاوه از اخبار ـ به جز ا ن دو خبر ـ بر مي‌آ د که معتقدان به ا ن عق ده نکوهش شده‌اند. (بنگر د: توح د: 365-390 باب القضاء و المقدر) و در ا ن حال است که راوي حد ث اول مي‌گو د: «ان لي اهل ب ت قدر ة» که معناي آن روشن شد.

عق ده معتزله، اگر موافق باشد با آنچه در حد ث دوم گفته شده عني استطاعت را از ناح ه بنده بدانند نه از ناح ه خدا، درباره آنها شهادت مربوط به جبر ه پذ رفته مي‌شود، چنانکه شهادت آنها در حق جبر ه که آنها را مجوس مي‌دانند ن ز پذ رفته است. والله تعالي اعلم.

[4] حد ث استطاعت بالله

متن: توح د صدوق، ص 352-353، باب الاستطاعة، ح 23.

تعل قه: عبارت «أبالله تستط ع»، عني: به استطاعتي که خداوند به تو بخش ده است، در زماني که ه چ امري در اخت ار نداشت، عني از استطاعت، به گونه‌اي که از جانب خودش باشد. وقتي استطاعت از ناح ه خداي تعالي باشد و به بنده‌اش ببخشد تا بنده بدان عمل کند و آن را در هر چه اراده کند به کار گ رد ـ البته در حدّ مقدور او ـ با ا ن اخت ار منافات ندارد، و از آن جبر لازم نمي‌آ د، به گونه‌اي که هر کس تأمل نکرده چن ن پنداشته است.

از ا ن حد ث معناي مشارکت و اختصاص بنده بدان برمي‌آ د که هر دو شر ک هستند. ا ا ن که بنده ادعاي ربوب ت مي‌کند، بد ن گونه که ا ن استطاعت را براي او ن افر ده، و به آنان نبخش ده، بلکه او مستقّل بدان است. ا ن قدرت و غ ر آن، هم ن گونه است: وقتي انسان به قدرت خود کاري انجام دهد، فعل او به قدرتي است که خداوند به او عطا فرموده و به او اخت ار داده که در آن تصرف کند. بنده در ا ن قدرت، صنعي ندارد، بلکه ا ن قدرت فقط از ناح ه خداي تعالي است، که به او عطا فرموده تا هر گونه آن بنده بخواهد، در آن تصرّف کند. پس دلالتي بر نفي استطاعت و فعل عبد ندارد.

مانند ا ن است کسي که ابزاري را به عار ت به کسي بدهد تا هر گونه بخواهد، آن را به کار گ رد. شخص دوم آن

را به ش وه‌اي به كار مي‌گ رد. ا ن كاربرد نه بدان معني است كه آن ابزار، متعلق به اوست و نه بدان معني كه با آن كاربرد، شر ك صاحب آن شده است، بلكه ابزاري را به كار گرفته كه متعلق به د گري است و براي انتفاع از آن به او اجازه تصرف داده است.

سئوال: در حد ثي د گر (توح د: 350-351، باب الاستطاعة، ح 13 و 18 و 19) مطلبي آمده كه دلالت مي‌كند بر ا ن كه خداي تعالي استطاعت را به انسان تمل ك كرده است، پس تشب ه آن به عار ت صح ح ن ست.

جواب: تشب ه، از آن جهت است كه تمل ك كننده، هر زماني كه اراده كند آن را از بنده‌اش سلب كند و بگ رد، امّا به گونه‌اي كه بدون آن تكل ف‌اش نمي‌كند. ا ن تمل ك، شب ه به عار ه است و تمل ك استطاعت شب ه تمل ك منافع عار ه دادن. اگر از ا ن قب ل نمي‌بود، تمل ك دلالت نمي‌كرد بر ا ن كه بنده را در استطاعت، صنع است، بلكه بر عدم آن دلالت مي‌كرد. و ا ن مطلب روشن است. والله اعلم.

[5] شقاوت و سعادت

متن: توح د صدوق ص 356، باب السعادة و الشقاوة، ح 3.

تعل قه: قبل از ا ن كه ا ن تفس ر را از امام 7 بب نم، در مورد معناي شقاوت و سعادت، وجهي به ذهنم رس د كه در مضمون آن خبري د ده بودم (علل الشرا ع 1: 118-119، باب 85 ح 4، باب علت شباهت انسان به عموها و دا ي‌ها، از ام ر المؤمن ن 7). آن وجه چن ن است: نطفه مولود، زماني كه در بطن مادر منعقد مي‌شود، فرجام كارش ـ از سعادت و شقاوت و غ ر آنها ـ بر او نوشته مي‌شود. هر كس در آن زمان حكم سع د برا ش نوشته شد، سع د خواهد بود، عني كارهايي خواهد كرد كه سع د شود. در مورد شقي ن ز هم ن گونه.

ا ن مطلب، سازگار است با علم الهي كه آفر دگار قبل از خلق آنها دارد، همان گونه كه پس از انجام كار، بدان علم دارد. سع د ا شقي كسي است كه در آن زمان سع د ا شقي نام ده مي‌شود. علم خداوند به آ نده آنها و حكم به سعادت و ا شقاوت آنها، با اخت ارشان منافات ندارد. ا ن مانند خبر دادن خداوند است به ا ن كه كافران ا مان نمي‌آورند. هم ن گونه در بطن مادر براي آنها شقاوت ا سعادت نوشته مي‌شود.

كي از محدّثان، در وجه آن گو د: شقي، كسي است كه در آتش دوزخ جان گ رد، عني بزرگ‌تر ن شقاوت، آن است. و هر شقاوتي نسبت به آن، قابل ذكر ن ست. پس مراد از بطن امّ، جنوب جهنم است، چنانكه در قرآن فرمود: «فامّه هاو ة.» (المقارعة (101) / 9)

[6] لاجبر و لاتفو ض

امام صادق7فرمود: «لاجبر و لاتفو ض و لکن امر ب ن امر ن. قال: قلت: و ما امر ب ن امر ن؟ قال: مثل ذلك مثل رجل رأ ته علي معص ة فنه ته، فلم نته فترکته، ففعل تلك المعص ة. فل س ح ث لم قبل منك فترکته، کنت انت الذي امرته بالمعص ة» (التوح د، ص 362، باب المجبر و المتفو ض، ح 8؛ کافي، ج 1، ص 160، باب المجبر و المقدر، ح 13)

تعل قه: به ضرورت روشن است که عق ده به نفي جبر و اثبات استطاعت براي بنده، از د ن امام ه است. و تفس ر آن ن ز، در ا ن حد ث و مانند آن، از اهل ب ت:رس ده است. پس با د ا ن دو عق ده محکم را اصل گرفت و به احاد ثي که با عق ده اهل عدل و ادله نقل و عقل توافق ندارد، توجه نکرد.

س دمرتضي در رسالة تنز ه الانب اء گو د: «اخبار با د مبتني بر ادله عقلي باشد، و موارد خلاف عقل، پذ رفتني ن ست. لذا اخبار جبر و تشب ه را نمي‌پذ ر م، بلکه ردّ ا در صورت امکان، تأو ل مي کن م.» (تنز ه الانب اء، ص 171)

در ا ن حد ث، نفي جبر، روشن است. ولي حد ث، تفو ض را نفي کرده و مراد از آن را، ا ن مطلب مي‌دانند که خداوند، آنها را رها کرده تا هر چه مي‌خواهند انجام دهند، بدون ا نکه خداوند به آنها امر و نهي کند، ا ا نکه ن رو استطاعت بنده بر اراده و ح ث ت خودش را از خدا بدان م.

در حالي که در احاد ث معتبر، نفي تفو ض را بد ن سان آورده‌اند:

ـ امام صادق7: لو فوّض ال هم، لم حصرهم بالأمر و المنهي. (کافي1: 159، باب المجبر و المقدر، ح 11) اگر امور را به آنها تفو ض کرده بود، با امر و نهي، حصرشان نمي کرد.

ـ امام رضا7 در پاسخ سئوال سائل که پرس د: آ ا خداوند، امر را به بندگان تفو ض کرده؟ فرمود: «الله اعزّ من ذلك.» (کافي1: 157، باب المجبر و المقدر؛ التوح د: 362-363 باب نفي المجبر و المتفو ض، ح 10؛ ع ون اخبار المرضا
7
1: 131، باب 11 ح 46)

ـ در حد ث د گر: «و رجل زعم أنّ الأمر مفوّض ال هم فهذا قد أوهن الله في سلطانه.» (توح د: 360-361 باب نفي المجبر و المتفو ض، ح 5؛ المخصال: 195 ح 271) کسي که پندارد که امر به او تفو ض شده، سلطنت خدا را سبک شمرده است.

و احاد ث د گر به ا ن مضمون. (بنگر د: كافي1: 155-160 باب المجبر و المقدر و الامر ب ن الامر ن؛ توح د: 359-364 باب نفي المجبر و المتفو ض)

از سوي د گر احاد ثي رس ده است مانند ا ن دو حد ث:

ـ ا ن كه خداي تعالي: «اعزّ من ان كون في سلطانه ما لا ر د.» (كافي1: 160 ح 14، توح د: 360 ح 4) عزّت خداوند، ب ش از آن است كه در سلطنت او، مسائلي روي دهد كه نمي‌خواهد.

ـ «قد اوهن الله في سلطانه، و الله اعزّ من ان ر د امراً فلا كون.» (كافي1: 159 ح 9؛ توح د: 360 ح 3؛ مختصر بصائر المدرجات: 133) چن ن كسي سلطنت خدا را سبك شمرده، و خداوند، عز زتر از آن است كه كاري را اراده كند، ولي روي ندهد.

چن ن احاد ثي با آنچه گفت م، منافات ندارد، ز را اراده و مش ت گاهي به معناي علم به كار مي‌رود، چنانكه در كتاب‌هاي كلام آمده است. و گاه بد ن معني است كه خداوند به بنده‌اي، امر ا نهي كند، سپس او را با اراده‌اش در آن كار، رها كند. چنانكه در حد ثي كه در صدر كلام اشاره شد، آمده است.

پس روشن شد كه معناي حد ث، آن ن ست كه بنده در فعل خود غ رمستقل باشد، و فعل از خداي تعالي باشد ا از خدا و بنده مشتركاً باشد. و مراد از امر ب ن الامر ن، هم ن است.

آري، گفته مي‌شود: «بنده در فعل خود مستقل ن ست»، بدان معني كه قوت و قدرت و مانند آن كه انسان كار خود را به كمك آنها انجام مي‌دهد، از جانب خداي تعالي است. پس انسان مختار، از ا ن جهت، غ رمستقل است، نه ا نكه مطلقاً غ رمستقل باشد. ز را پس از ا ن كه خداوند به او قدرت بر فعل و ترك داد، كه به اخت ار خود عمل كند، ـ چه موافق با امر و نهي الهي ا مخالف آنها ـ از ا ن جهت مستقل است.

ا ن نكته ن ز گفتني است كه وقتي مي‌گو م: «عزّت خداي تعالي ب ش از آن است كه امري را اراده كند»، منافاتي با بحث ما ندارد. ز را اگر بخواهد صاحب معص ت را از كارش باز دارد، باز مي‌دارد. رها كردن او با كارش و بازنداشتن او از اراده‌اش، خود نوعي اراده الهي است. ا ن رها كردن، به اراده الهي است. پس خداي تعالي نه مقهور است نه مغلوب به فعل بنده‌اش كه مرتكب آن معص ت مي‌شود، چنانكه در دو حد ث آمده است:

- حد ـث قدسي: «فعلتَ المعاصي بقوّتي التي جعلتها ف ك.» (كافي 1: 157، ح 3؛ توحـ ـد: 363، ح 10) معاصي را با همان نـ رويي مرتكب شدي كه من (= خداوند) در تو قرار دادم.

- امـ رالمؤمنـ ن 7: «ان الله تبارك و تعالي كلّف تخـ را، و نهي تحذ را، و أعطي علي القلـ ل كث را، و لم يُعصَ مغلوبا، و لم يُطَع مُكرها، و لم يُملّك مُفوّضاً.» (كافي 1: 155 ح 1) خداوند تبارك و تعالي از روي تخـ ر (اختـ ار دادن) تكلـ ف كرد؛ از راه هشدار نهي فرمود؛ در برابر كار خـ ر اندك، عطا كرد؛ وقتي معصـ تش را مرتكب شدند، بر او غالب نشدند؛ وقتي اطاعتش كردند، از سرِ اكراه نبود؛ و وقتي مالك شدند، به معناي تفو ض امر به مردم نبود.

به علاوه، اراده گاهي حتمي است و گاه غـ رحتمي. پس حد ـث «اعزّ من أن ـكون في سلطانه ما لا ـر ـد»، شا ـد بر اراده غـ ر حتم، حمل شود، و حد ـث «الله اعزّ من ان ـر ـد امرا فلا ـكون» شا ـد بر اراده حتمي حمل گردد. والله اعلم.

پس از بـ ان ا ـن مطالب مي گو ـم: در جمله «مثل ذلك مثل رجل رأ ـته علي معصـ ة - الي آخر» در حد ـث صدر بحث، دو وجه احتمال مي‌رود:

اول - مثالي براي نفي جبر و تفو ض و اثبات امر بـ ن الامر ـن باشد، گرچه سؤال، فقط در باب معني امر بـ ن امر ـن است، ولي امام 7 مي‌خواهد تمام مطلب را به سائل توضـ ح دهد، در قالب مثالي كه توضـ ح آن چنـ ن است:

فرض كنـ م كه شخصي كسي د گر را در حال معصـ ت بـ ـند، هم قدرت بر منع او دارد و هم مجبور كردن او بر كاري، او را از آن كار نهي مي كند، ولي او نمي‌پذ ـرد، ا ـن شخص، او را رها مي كند. نهي او دلـ ل است بر ا ـن كه او را در كاري كه خواسته، تفو ض نكرده است. رها كردن او، مجبور كردنش بر فعل نـ ست، بلكه حواله دادن اوست به اختـ ارش كه هر كاري را اراده كرده، انجام دهد، با ا ـن كه مي‌دانند كه هر كس او را نهي مي كند، قدرت بر منع و قهر او به فعل ـا ترك خاصي دارد و مي تواند قدرت و قوّه بر كار خاصي را از او باز گـ ـرد.

دوم - مثل، مربوط به امر و نهي باشد. وجه آن، چنـ ن است كه وقتي او را نهي كرد، امّا او نپذ ـرفت، رها ـش مي كند و او را ارجاع مي‌دهد به قدرت و استطاعتي كه در اوست، بدون ا ـنكه با او معارضه كند و او را باز دارد به شـ وه‌اي كه دفع او را در بر داشته باشد. در ا ـن حال، جمله «فلـ س حـ ـث لم ـقبل...» در حد ـث صدر بحث، براي ا ـن فا ـده است كه ا ـن ترك بر امر به آن كار دلالت ندارد، تا آمر، مغلوب نباشد، و آنچه را اراده نكرده روي ندهد تا فعل معصـ ـت به امر و اراده او بوده باشد. بلكه رها كردن او، حواله دادنش به قدرت و اختـ ارش باشد، و واگذاردنش به اراده خودش باشد. (المدر المنثور، ج 1، ص 277-274)

[7] حد ـث قضا و قدر

متن: توح دص 369، باب القضا و القدر، ح 8.

تعل قه: معناي حد ث آن است: از جمله قَدَر الهي آن بود كه حضرتش با عدول، نجات مي ابد. و از قضاي معلّق الهي آن بود كه اگر حضرتش در جاي خود بماند، ز آن آن به او مي‌رسد، و اگر از چنان د واري عدول كند، از ز انش در امان مي‌ماند. خداوند، سلامت او را بد ن طر ق براي او تقر ر كرده است. هم ن گونه است هر كسي كه سببي براي هلاكت بب ند و از آن بگر زد، روشن است كه هر كسي مي‌تواند خود را به هلاكت ب فكند. حال، اگر چن ن نكند، از قضاي الهي ـ بد ن معني ـ مي گر زد. به علاوه بر هر فرد مكلّف، فرار از ا ن گونه قضاء واجب است كه بگر زد و از خود دفاع كند. پس اشكالي در حد ث ن ست. والله اعلم

بخش دوم: احاد ث منقول از كافي و كتاب‌هاي د گر

[8] حديثي كه موهّم جبر است

متن: كافي 2:2، باب ط نة المؤمن و الكافر، ح 1؛ علل الشرا ع 1: 103-104، باب 77، ح 2.

تعل قه: ا ن حد ث و د گر احاد ث به ا ن مضمون در كافي (2: 2-10، باب ط نة المؤمن و الكافر) و كتاب‌هاي د گر (المحاسن 1: 223-236 باب 1 تا 9؛ بصائر المدرجات: 14؛ علل الشرا ع 1: 129-143 و 103-105 باب 77 و 96) وارد شده است. ظاهر آن توهّم جبر را پ ش مي‌آورد. در توج ه آن مي‌توان به نوعي سخن گفت كه ا ن توهم را پاسخ گو د:

از علم خداي سبحان ه چ چ ز پوش ده ن ست، نه آنچه در گذشته بوده و نه آنچه در آ نده مي‌آ د. تقدم و تأخّر اش اء تفاوتي در علم او ندارد. زماني كه اراده او به خلق افراد مكلّف تعلّق مي گ رد، دانا است به كساني كه اطاعت مي‌كنند و افرادي كه عص ان مي‌ورزند. و ا ن علم قبل از خلق آنهاست. با اعطاي قدرت و اخت ار و ابزارهاي تكل ف و موارد د گر. پس خدا عالم است به ا نكه مخلوق او، معص ت را بر مي گز ند.

مقتضاي حكمت تكل ف، اظهار ا ن مطلب به وجود است. لذا مخلوق خود را آفر د، پ امبران را به بشارت و هشدار فرستاد، كتاب‌ها را فرو فرستاد، به مكلّفان عقل و قدرت و اخت ار و ابزار مناسب عطا فرمود، بهشت و دوزخ را براي اهل طاعت و عص ان قرار داد. در ا ن حال، در مورد بعضي از افراد، خدا مي‌داند كه به اخت ار خود اطاعت مي‌كنند، و برخي د گر را خدا مي‌داند كه به اخت ار خود عص ان مي‌ورزند. علم الهي به اطاعت و عص ان آنها، علت كار آنها نمي‌شود. ك فر و پاداش به دوزخ و بهشت، فقط با خلق آنها و علم الهي به مخلوقات - بدون ا ن كه هشدار دهد و بعد از

آفريدنشان به آنها اعلام كند، و بدون اعطاي قدرت و اختي ار به آنها و د گر لوازم تكل ف و بدون تحقق امتثال ا مخالف آنها و ظهور آن دو ـ سزاوار ن ست. با د حجّت خداي تعالي بر خلق تمام شود، و مردم حجتي بر خدا نداشته باشند. بد ن ترت ب، جبر و جور و ظلم پ ش نمي آ د. خداوند، بس ار منزّه است از ا ن گونه موارد. و در رساله امام هادي7 در جبر و تفو ض، در تأ د آنچه گفت م، مطالبي دارد.

در توض ح مطلب مي گو م: فردي دو بنده دارد كه مي‌داند كي از آنها امرش را اطاعت مي كند و د گري اطاعت نمي‌كند. اگر بنا بر علم خود نسبت به كار آنها ـ بدون ا ن كه اطاعت و عص ان از آنها سر زند ـ به آنها ن كي ا ك فر كند، ا ن كار، شا سته عاقل ن ست، خصوصاً ك فر دادن كسي كه به صِرف ا ن كه علم به عص ان او دارد. امّا به هر دو امر مي كند: كي اطاعت مي‌گزارد و د گري عص ان. در نت جه به هر ك از آنها آنچه شا ستگي دارند، مي‌دهد، به علاوه لطف و تفضل كه در حق آنها دارد. از ا ن مطالب، سرّ حد ث آشكار مي‌شود. (الدر المنثور، ج 1، ص 68-70)

[9] حد ث تردّد

در حد ث قدسي است: «ما تردّدت في شيء انا فاعله كتردّدي في وفاة المؤمن، كره الموت و أكره مسائته..» (علل الشرا ع 1: 23 باب 9 ح 7؛ مصباح المتهجد: 58، ح 90 / 63؛ دعوات راوندي: 134 و 241 ح 332 و 677؛ صح ح بخاري 5: 2385 ح 6137 و...)

تعل قه: مي‌توان گفت: ا ن جمله مانند آ ه شر فه است: «والسماوات مطويّات ب م نه» (زمر (39) / 67)، و مانند حد ث شر ف كه فرمود: «قلب المؤمن ب ن إصبع ن من أصابع الرحمان» (مستدرك حاكم 2: 211 ح 1969؛ مسند احمد 7: 357)، و د گر موارد مشابه كه حمل آن بر ظاهر، محال است، بلكه حتماً با د تأو ل گردد. م ن (دست راست) اقتضاي نها ت تمكّن و تصرّف را دارد. «ما ب ن الإصبع ن» (م ان دو انگشت)، آخر ن حدّ قدرت را براي گرداندن نشان مي‌دهد، بدان گونه كه بخواهد. پس در كلام، استعاره‌اي هست. كسي كه تردّد در مورد او تحقق ابد، دو امر نزد او تعارض مي ابند كه مقتضاي آن تردّد است. و مقتضاي تردّد، تفاوت مي ابد، كه كي از آنها ترج ح مي ابد.

در ا ن حد ث، تعلق اراده تعالي و حكمت او به وفات مؤمن از ك سوي، با كراهت مؤمن نسبت به مرگ و كراهت مسئله مؤمن از ناح ه خداوند، از سوي د گر ـ با هم تعارض مي ابد ـ در ا ن حال، فعل خداي تعالي بعد از كراهت مؤمن، مانند فعل كسي است كه تردّد دارد. پس تمام توج هاتي كه در مورد آ ه م ن و حد ث اصبع ن ـ كه اد شد ـ و مانند آنها مي‌توان داشت، در ا نجا ن ز جر ان دارد. باب استعاره و مجاز گسترده است، و روشن است كه چن ن كلامي را بر مجاز با د حمل كرد، به گونه‌اي كه به خداي تعالي و تنزّه او سازگار باشد. (الدر المنثور، ج 1 ص 75-76)

[10] ماشاءالله كان

در حد ث وارد شده است: «ما شاءالله كان و ما لم شأ لم كن.» (كافي2: 572، باب المحرز و المعوذة، ح 10؛ من لا حضره المفق ه4: 403، باب نوادر المواریث، ح 5871)

تعل قه: اهل جبر به ا ن حد ث تمسّک کرده‌اند. در توج ه آن وجوهي به ذهن من مي‌رسد:

1- به ا ن معني است که: هر آنچه مش ت خداي تعالي بدان تعلق گ رد، مي‌شود، به خلاف مش ت د گران، که هر چه مش ت کنند، نخواهد شد. از سوي د گر، هر چه خدا مش ت نکند، نمي‌شود، بر خلاف د گران که با مش ت آنها چ زي نمي‌شود.

مشابه آن در دعا وارد شده است: « ا من فعل ما شاء، و لا فعل ما شاء غ ره.» (كافي2: 549 باب الدعاء في ادبار المصلوات، ح 9)

در شرح اصول کافي، کلامي به نقل از رسالة في المعقائد نوشته ش خ مف د د دم که گو د: «کلام مسلمانان که مي‌گو ند: "ماشاء الله کان و ما لم شأ لم کن"؛ مراد آنها، افعال خداي تعالي است نه کارهاي مکلّفان، به شهادت کلام الهي که فرمود: و الله لا حبّ المفساد (بقره (2) / 205) و فرمود: و ما الله ر د ظلما للعباد. (غافر (40) / 31)

کلام ش خ مف د، صر ح است در آنچه اد شد.

2- شا د معني ا ن باشد: آنچه خدا مش ت فرموده، روي داده همانگونه که گذشته است. و آنچه مش ت نکرده، هنوز نشده است. عني تا زماني که مش ت الهي بدان تعلق نگ رد، وجود نمي ابد. مش ت الهي چن ن است بر خلاف مش ت بنده. گاهي کارها به مش ت الهي روي مي‌دهد، گر چه مش ت بنده بدان تعلق نگ رد. ا ن منافات ندارد با مواردي که بنده مش ت کند، ولي خداوند مشيت نکند. خداي تعالي اخت ار و قدرت و اراده و مش ت به او اعطا فرموده، به گونه‌اي که قدرت دارد بر انجام هر چه مي‌خواهد، تا آنجا که تحت قدرت و اراده الهي جاي دارد. امّا خداوند هر چه بخواهد مش ت مي‌کند، البته آنچه با جناب او سزاوار است.

سئوال: در ا ن صورت، با گفتن جمله «ما شاء الله کان» از جمله دوم بي‌ن از مي‌شو م. فرق م ان آنها چ ست؟

جواب: فرق ا ن است: هر آنچه خداي تعالي مش ت کند، وجود مي ابد. امّا آنچه د گران مش ت کنند چن ن ن ست، عني گاهي مي‌شود و گاهي نمي‌شود. از سوي د گر، اگر مش ت خداوند به ش ئي تعلق نگ رد، ق قاً وجود

نمي ابد. در حالي كه در مورد بنده، چن ن ن ست: گاهي كاري انجام مي‌شود كه مش ت بنده بدان ن ست، بلكه خداي تعالي مش ت كرده است. فرق دو جمله و عدم تكرار آنها، در ا نجا آشكار است.

3- معني «ما لم شأ لم كن» عني ا ن كه: هر چه خداوند مش ت كند كه موجود نشود، نمي‌شود. براي مقابله با جمله پ ش ن، مانند آ ه قرآن: «و من لم حكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون.» (مائده (5)/ 45) ظاهر آن است كه معني چن ن باشد: كسي كه بر اساس غ ر ما انزل الله حكم كند، ظالم است؛ تا ا نكه هر كس حكمي نمي‌كند در ا ن حصر وارد نشود. و مانند آن در مورد امن الملبس روي مي‌دهد [عني: آ ه: الذ ن آمنوا و لم لبسوا ا مانهم بظلم اولئك لهم الأمن و هم مهتدون] مگر ا ن كه مراد، اراده حكم از هر مكلف باشد. مطلب، چن ن است كه بحث شد.

4- احتمال د گر ا نكه معني مش ت در ا نجا، در مواردي باشد كه به فعل عبد، تعلق دارد. بد ن سان كه او را به حال خود واگذارد و م ان او و فعلش حائل نشود. در ا ن حال، اگر بگو م هر آنچه مش ت خدا بوده، وجود افته ـ از آنچه فعل بنده را شامل مي‌شود ـ درست گفته‌ا م، اگر چه خداي تعالي آن را اراده نكرده و بدان رضا ت نداده باشد، بلكه حتي از آن نهي كرده باشد. امّا جمله «ما لم شأ» عني منع بنده از كارش در آنچه بدان تعلق دارد و آنچه به خداي تعالي تعلق دارد، وجه آن ظاهر است.

صدوق ـ طاب ثراه ـ در كتاب توح د به معنا ي شب ه ا ن تفس ر كرده است. (التوح د: 336-344، باب المش ة و الارادة)

چه بسا بتوان مش ت را در ا ن گونه موارد به "علم" تفس ر كرد؛ عني هر آنچه را كه خدا وقوع آن را مي‌داند، ناگز ر به دست آن افراد، عملي مي‌شود. و هر آنچه عدم وقوع آن را مي‌داند، عملي نخواهد شد، چنانكه "اراده" را در كتب كلامي به علم تفس ر كرده‌اند. در تمام ا ن موارد، تنز ه خداي تعالي از قب ح است كه از عق ده اهل جبر لازم مي‌شود و به چن ن مواردي تمس ّك مي‌جو ند.

سؤال: آنچه گفت د، مقتضي تخص ص است، در حالي كه عبارت، اعمّ از آن است.

جواب: در مورد جمله «ما شاءالله كان»، عدول از ظاهر صورت نگرفته است. ه چ فردي منصف ترد د ندارد كه معناي آن مواردي است كه مي‌رساند مش ت خداي تعالي شدني است. ما هم بدان عق ده ندار م كه نه به ز ان ما است و نه به سود مخالف. در مورد جمله «ما لم شأ لم كن» ن ز هم ن گونه است. معناي آن، چن ن است كه تا زماني مش ت خداي تعالي به آن شيء تعلق نگرفته، موجود نمي‌شود.

به وجه د گر، پاسخ مي‌ده م:

اولاً «ما لم شأ لم كن» بعد از جمله «ما شاءالله كان» قرار گرفته و روشن است كه متعلّق آن همان متعلّق جمله قبلي است. پس جمله اول قر نه‌اي براي آن است.

ثان اً ادلّه‌اي بر تنز ه خداي تعالي از زشتي‌ها دلالت دارد، و ثبوت اخت ار عبد را مي‌رساند كه از او صادر شده و خداي تعالي آن را نمي‌خواهد. قرآن و سنت و ادلّه عقلي، سرشار از ا ن مطلب هستند. و هر كه انصاف دهد، اقرار مي‌كند كه اگر چن ن نباشد، فا ده بعثت پيامبران منتفي است و تمام وعده‌ها و وع دهاي قرآن و احاد ث ب هوده خواهد بود.

شگفتا از ا ن كه برخي افراد بر ا ن عق ده غلط، براساس شبهه قدرت و داعي و مانند آنها اصرار مي‌ورزند، و عمل به كلام خدا و رسول را به دلا ل چن ن شبهه‌اي رها مي‌كنند. چن ن شبهات، از تشك ك‌ها ي است كه از محض كفر و اند شه‌هاي نارسا نشأت مي‌گ رد.

خداي سبحان، براي بنده قدرت و اراده و ح ث ت و دواعي آفر ده، و به او قدرت داده كه كار حرام را به جای آورد ا ترك گو د، چنانكه بر فعل و ترك فعل واجب و غ ر آن ن ز قدرت دارد. داعي او، ا شهوت است به مقتضاي طبع انساني، كه قدرت بر ترك آن دارد، ا انتخاب آنچه اراده الهي است و طاعت خدا را به جاي آوردن، و مانند آن.

كسي كه ا ن آراء را پي گ رد، مي‌ب ند كه هر كس ب ند شد، امكان تشك ك در بس اري از مسائل را ـ براساس آنچه رأ ش مي‌طلبد ـ مي ابد. البته با ژرف‌اند شي ب شتر، امكان ردّ آن را مي ابد. ا نها از مسائلي است كه عقل نسبت بدان استقلال ندارد. هر آنچه بد ن گونه باشد، با د آن را از محلّي برگرفت كه درونِ انسان به اِخبار او آرامش ابد، اگر حق قت امرش روشن نشود. آراء معمولاً از آنچه اد كرد م، نشأت گرفته است. البته هر كه اَنصاف دهد، مي‌ب ند كه ا ن نظر، مورد توافق عقل و نقل است.

ملا جلال‌الد ن دواني رساله‌اي در باب خلق الاعمال نوشته و ادلّه در اثبات آن نوشته، ولي وقتي كه ضعف آنها را د ده، به ا ن مدعّا پناه برده كه ا ن مطلب از طر ق كشف براي اشعري روشن شده است.

سؤال: آ ه «و ما تشاؤون الا ان شاءالله.» (انسان (76) / 30) با مدّعا ت منافات دارد.

جواب: خداوند فرمود: «فمن شاء اتخذ الي ربه سب لا» (مزمل (73)/ 19)، و فرمود: «لمن شاء منكم أن ستق م.» (تكو ر (81) / 28) ب ان شد كه خداي تعالي در كلام خود، از ظلم و عبث و اضطراب، منزّه است. پس چه وجهي دارد كه خداي تعالي وعده و وع د دهد و تهد د كند و بگو د: «هر كه بخواهد، چن ن و چنان مي‌كند»، سپس مطلبي ب آورد كه

دلالت دارد بر آنكه قدرت بر آن كارها را ندارند؟ پس با د به معنا ي حمل شود كه تناقض در كلام خداي متعال پ ش ن ا د. به هر حال، اهل عدل و حق در تفس رهاي خود در معناي «و ما تشاؤون الا ان شاءالله» اد آور شده‌اند كه: خداوند، شما را در مس ر استقامت و قبول در راه خدا، پا دار و استوار بدارد، ا ا ن معني كه: ه چ چ زي مش ت نمي‌كن د مگر آنكه خداوند، مش ت كرده باشد. (تفس ر تب ان4: 240 و 10: 288؛ مجمع البـ ان4: 351 و 10: 447، ذ ل: انعام (6) / 111 و تكو ر (81) / 29)

وجه د گري به نظرم مي‌رسد كه به معناي دوم بر مي‌گردد، كه مقتضاي ا ن تركـ ب است. آن وجه چنان است كه مگر خواهـ دنمي ه چ شما :كه ـ اعلم والله ـ است چن ن معنا پس .است مصدر تأو ل در آن از پس و ;"أن" مش ة الله را، پس برگرفتنِ راه خدا و استقامت در آن راه، از مواردي است كه خداوند برا تان مش ت كرده و پسند ده، پس مش ت شما با مش ت و رضاي الهي مخالف ن ست.

ظاهر ا ن است كه مراد از عبارات اد شده هم ن است. ضمن ا ن كه احتمال مغا رت در جمله مي‌رود. (الدر المنثور، ج 1، ص 81-85)

[11] رساله امام هادي در ردّ اهل جبر و تفو ض

بدان كه من به رساله مولا مان امام هادي صلوات الله و سلام عل ه در ردّ بر اهل جبر و تفو ض، و اثبات عدل و منزلة ب ن المنزلت ن دست افتم كه ابن شعبه حرّاني ـ از علماي امام ه ـ دركتاب تحف العقول (ص337-351) نقل كرده و من ع نا نقل مي‌كنم. ا ن كتاب را بدان، ت مّن و تبرّك مي‌بخشم، و از فوائد وجود آن ـ با ا ن كه بس ار ارزشمند است ـ بهره مي‌گ رم.

در ا ن رساله، بعض كلمات هست كه در ا ن زمان، شناخته شده ن ست. ا ن كلمات، به چند دل ل تواند بود:

ـ عدم ضبط و تصح ح دق ق متن رساله

ـ آن بزرگواران: با مردم در حدّ عقل آنها و دركـ و فهمشان سخن مي‌گفتند. مردمي كه مخاطب ا ن كلام بوده‌اند، موقع ت كلام، اقتضاي آن داشت كه امام 7بد ن ترت ب با آنها سخن بگو د. مانند ا ن مورد در احاد ث شر ف، فراوان است كه خطاب، براساس اختلاف مخاطب، مختلف مي‌شود.

كسي كه ا ن رساله شر فه را در ابد، در ذهنش م ل به شبهه اهل جبر، هرگز راه نمي ابد. وقتي اصل حد ث از

خاندان عصمت:است، پس شگفت از کساني است که متن را پذ رفته‌اند، امّا تفس ر آن را که آن هم از اهل ب ت رس ده، نمي‌پذ رند.

والحمدلله الذي هدانا لهذا و ماكنا لنهتدي لولا ان هدانا الله. (الدر المنثور، ج 1 ص 278-296، نقل به تلخ ص)

منابع

ـ قرآن کر م.

1. آلوسي، محمود. روح‌المعاني في تفس رالقرآن و السبع المثاني. ب روت: داراح اء التراث العربي، 1404 ق.

2. ابن ابي‌الحد د، عبدالحم د بن هبة الله. شرح نهج‌البلاغه. قم: کتابخانه آ ت الله مرعشي، 1404 ق.

3. البخاري الجعفي، ابوعبدالله. صح ح البخاري. ب روت: دار ابن‌کث ر، 1407 ق.

4. رازي، الامام‌المفخر. المتفسیر المکبیر. بیروت: داراحیاء المتراث‌المعربي.

5. سجستاني ازدي، سلیمان بن الاشعث ابوداود. سنن ابي‌داود تحقیق: محمّد محیي‌الدین عبدالحمید، دارالفکر.

6. طبرسي، ابومنصور احمدبن علي‌بن ابي‌طالب. الاحتجاج. مشهد: نشر مرتضي، 1402 ق.

7. طبرسي، فضل‌بن حسن. اعلام الوري بأعلام الهدي. قم: انتشارات دارالمکتب الاسلامیه.

8. ــــــــــ مجمع البیان في تفسیر المقرآن. بیروت: داراحیاء المتراث المعربي، 1379 ق.

9. قرطبي، ابوعبدالله محمّدبن احمدالانصار. الجامع لأحکام‌القرآن. بیروت: دارالمکتاب المعربي، 1372 ق.

10. قشیري نیشابوري، مسلم بن الحجاج ابوالحسین. صحیح مسلم. بیروت: داراحیاءالمتراث المعربي، تحقیق: محمّد فواد عبدالباقي.

×. عضو هیئت علمی دانشگاه قم، دانشجوی دکتری دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران Taleie20@gmail.com