جلسه 104

**یک‌شنبه - 31/01/۹9**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به اخبار طینت بود.

مفاد آن این بود که خداوند طینت سعداء را با طینت اشقیاء مختلف قرار داده، طینت سعداء را از فاضل طینت ائمه قرار داده و طینت اشقیاء را از طینت خبال، از همأ مسنون، لجن سیاه بدبوی قرار داده. که این روایات موهم جبر بود.

بلکه برخی از این‌ها مثل صحیحه زراره صریح در جبر بود که در ذیلش آمده است: فلایستطیع هؤلاء ان یکونوا من هؤلاء و لا هؤلاء ان یکونوا من هؤلاء. نه سعداء که از آن‌ها تعبیر شده به اصحاب یمین می‌‌توانند از اشقیاء بشوند که از آن‌ها تعبیر شده به اصحاب شمال و نه بالعکس. مثل صحیحه زراره بخاطر مخالفت با وجدان و حکم عقل و ضرورت کتاب و سنت باید طرح بکنیم. این‌که انسان اگر به راه سعادت برود به اختیار خود می‌‌رود و اگر به راه شقاوت هم برود به اختیار خود می‌‌رود، این چیزی است که با وجدان ما آن را درک می‌‌کنیم و از طرف دیگر اگر بخواهد شقی عقاب بشود بر افعال نادرستش با این‌که متمکن نبوده آن کارهای نادرست را ترک بکند ظلم واضح است به نظر عقل و عقاب او قبیح است. و کتاب و سنت هم که دال بر مختار بودن انسان بود.

اما روایات دیگر که صرفا بیان می‌‌کردند که طینت اشقیاء با طینت سعداء فرق می‌‌کند و لو به قرینه حکم بدیهی عقل و شرع باید توجیه بشود؛ یا حمل بشود بر این‌که طبایع مردم مختلف است از حیث میل به کار خوب یا کار بد، اما آن کسی که میل به کار خوب دارد مجبور بر آن نیست، آن کسی هم که میل به کار بد دارد و لو ژنش فرق می‌‌کند با آن شخصی که میل به کار نیک دارد اما بهرحال و لو با سختی می‌‌تواند با میل خودش مبارزه کند و دنبال کار زشت نرود. این یک توجیه است برای این اخبار طینت.

توجیه دیگر این است که بگوییم چون خدا می‌‌دانست افرادی در دنیا راه شقاوت را می‌‌روند و افراد دیگری راه سعادت را می‌‌روند و شیعه اهل بیت می‌‌شوند، بخاطر این‌که خداوند می‌‌دانست این گروه اول به دنبال راه گمراهی می‌‌روند، منشأ شد که آن‌ها را از طینت خبال بیافریند و چون خدا می‌‌دانست گروه دوم اگر خلقت پیدا کنند و در دنیا بیایند کارهای نیک آن‌جام می‌‌دهند و شیعه اهل بیت می‌‌شوند طینت آن‌ها را از فاضل طینت ائمه علیهم السلام قرار داد و هدایت آن‌ها کامل‌تر شد. این منافات با اختیار ندارد. این راجع به آیات و روایاتی بود که موهم جبر بود که جواب این‌ها را عرض کردیم.

یک وجه دیگری برای جبر ذکر شده که گفته شده خداوند از ازل علم داشته به افعال مردم، پس خداوند عالم بوده به این‌که شخص گنهکار مثل یزید گناه می‌‌کند، اگر او گناه نکند این بر خلاف علم خدا می‌‌شود، ‌این مسلتزم این است که علم خدا جهل بشود و این محال است. هم در برخی از روایات این آمده، مثل در نهج البلاغة هست فأقدم، ‌یعنی حضرت آدم، فأقدم علی ما نهاه عنه موافاة لسابق علمه، حضرت آدم اقدام کرد بر ارتکاب چیزی که نهی از آن شده بود تا علم سابق خدا مطابق با واقع بشود. یا در روایت ابی بصیر بود: فوافقوا، یعنی گنهکاران، ما سبق لهم فی علمه لان علمه اولی بحقیقة التصدیق. کافی جلد 1 صفحه 154. یا آن شاعر معروف، خیام، گفته است می‌‌خوردن حق ز ازل می‌‌دانست گر می‌‌نخورم علم خدا جهل شود.

صاحب اسفار در جلد 8 صفحه 318 اسفار جوابی که داده از این شبهه، گفته: شرط این‌که انسان یا هر ذاتی مرید و قادر باشد این نیست که متمکن از ترک فعل باشد. خداوند وقتی که علم پیدا کرد که فلان کار را در فلان وقت آن‌جام می‌‌دهد، اگر آن فعل آن‌جام نشود علم خدا جهل می‌‌شود و این محال است، پس عدم وقوع آن فعل می‌‌شود محال و وقوعش می‌‌شود واجب ولی این منافات با این‌که خدا مرید و قادر است ندارد. همین‌طور در مورد انسان. علم خدا به این‌که انسان در آینده فلان کار را می‌‌کند مستلزم ضرورت وقوع آن فعل است اما منافات با مرید بودن و قادر بودن این انسان ندارد.

شما می‌‌بینید این جواب فقط تصحیح می‌‌کند صدور فعل را از روی اراده اما می‌‌پذیرد که این شخص فاعل در اراده کردنش نسبت به اتیان آن فعل، مضطر است و امکان تخلف ندارد، باید اراده کند آن‌جام آن فعل را، اگر اراده نکند آن‌جام آن فعل را فعل محقق نمی‌شود و این مستلزم این است که علم خدا جهل بشود. ولی این منافات ندارد با این‌که این فعل به اراده این شخص صادر شده. اما مآل این جواب به سلب مسئولیت از انسان است نسبت به کاری که آن‌جام می‌‌دهد. بهرحال او مجبور است اراده کند و بعد از این‌که اراده کرد فعل قهرا از او صادر می‌‌شود، پس چطور ما این انسان را مسئول بدانیم در مقابل این کاری که کرد و عقاب کنیم او را بخاطر این کار. این جواب صاحب اسفار در حقیقت اعتراف به شعر خیام است.

به نظر ما جواب صحیح این است که بگوییم علم خدا نسبت به افعال اختیاری مردم علم انفعالی است، تاثیری در وجود این افعال ندارد، ‌تابع صدور آن افعال است از انسان. هیچ فرقی نمی‌کند علم خدا به صدور گناه از گنهکار در آینده با علم ما به این‌که فلان گنهکار فردا گناه خواهد کرد. چطور علم ما به این‌که فلان گنهکار فردا فلان گناه را خواهد آن‌جام داد به معنای این نیست که او مقهور علم ما هست، بلکه بر عکس علم ما تابع فعل او است، علم خدا هم همین‌طور است.

بله، این معنایش این است که علم خدا به افعال عباد علم حصولی باشد نه علم حضوری که می‌‌گویند علم العلة‌ التامة بمعلولها هست و معلول به وجود خودش حاضر است نزد علت تامه‌اش و علم حصولی راجع به حق متعال چیزی است که ما باید به آن ملتزم بشویم و الا چطور توجیه می‌‌کنیم علم خدا را به امتناع اجتماع نقیضین علم خدا را عدم عنقاء. عدم عنقاء عدم اجتماع نقیضین مخلوق خدا نیست تا ما بگوییم علم خدا به این‌ها علم حضوری است.

آن جمله‌ای هم که از نهج البلاغة عرض کردیم که فأقدم علی ما نهاه عنه موافاة لسابق علمه باید توجیه کنیم بگوییم مقصود بیان این است که خدا عالم بود از ازل به این‌که آدم را که خلق می‌‌کند اقدام خواهد کرد بر ارتکاب آن چیزی که او را نهی کرده از آن. نه این‌که آدم مجبور بود اقدام کند بر این کار تا علم خدا جهل نشود. و الا چرا خدا عتاب کرد آدم را بر این کار؟ و چرا آدم در جواب نگفت خدایا من مگر می‌‌توانستم این کار را ترک کنم؟

و اما روایت ابی بصیر که تعبیر در آن این بود فوافقوا ما سبق لهم فی علمه لان علمه اولی بحقیقة التصدیق در جلسه قبل عرض کردیم که مجموع این روایت ابی بصیر صریح در جبر است و باید آن را طرح کنیم چون مخالف ضرورت عقل و نقل است که انسان مختار است.

این بحثی که ما تاکنون مطرح کردیم راجع به مسأله کلامیه بود که فاعل فعل انسان خدا است یا انسان است یا مذهب شیعه را بگوییم که لاجبر و لاتفویض بل امر بین الامرین.

اما یک بحث فلسفی هم می‌‌ماند که آن را هم باید حل کنیم. آن بحث فلسفی این است که گفته می‌‌شود که فعل ارادی ممکن الوجود است و تابع قانون الشیء ما لم یجب لم یوجد است، ‌تا علت تامه آن موجود نشود ممتنع است وجود آن چون وجود معلول بدون وجود علت تامه ممتنع بالغیر است و اگر علت تامه‌اش موجود شود واجب بالغیر می‌‌شود. پس انسان نسبت به فعل ارادی خودش یا در زمانی واقع می‌‌شود که علت تامه این فعل ارادی محقق شده، نمی‌تواند این انسان ایجاد نکند این فعل ارادی را چون تخلف معلول از علت تامه لازم می‌اید. و اگر علت تامه‌اش محقق نشده نمی‌تواند موجود کند این فعل ارادی را چون وجود ممکن بدون علت تامه‌اش ممتنع بالغیر است.

از این شبهه فلسفی جواب‌هایی داده شده:

جواب اول جوابی است که مشهور فلاسفه مطرح کردند در کتاب انسان و سرنوشت مرحوم آقای مطهری هم شدیدا از این مطلب دفاع شده. گفته‌اند فعل ارادی آن فعلی است که مستند است به ارده. فرق بین حرکت دست انسانی که رعشه دارد یا حرکت اختیاری کسی که دستش رعشه ندارد این است که حرکت دست آن شخصی که رعشه دارد مستند به اراده او نیست ولی حرکت اختیاریه آن کسی که دستش رعشه ندارد مستند به اراده او است ولی این منافات ندارد که اراده تابع قانون علیت و الشیء ما لم یجب لم یوجد باشد. مگر می‌‌شود قاعده عقلیه را تخصیص زد، ‌قابل تخصیص نیست. اراده فعل اگر علت تامه‌اش موجود بشود باید این اراده موجود بشود و اگر علت تامه‌اش موجود نشود وجود این اراده ممتنع بالغیر است. و قطعا انسان علت تامه اراده خودش نیست چون تفکیک می‌‌شود بین وجود انسان و اراده او، سال‌ها موجود بود و اراده نکرده بود. علاوه بر این‌که وجود انسآن‌که در اختیار او نیست پس او موجود است توسط خدا و اگر وجود او هم علت تامه اراده باشد اراده منفک از وجود او نیست. و اگر علت تامه نباشد وجود انسآن‌که همین‌طور هم هست، آن ضمیمه‌ای که به وجود انسان می‌‌شود با وجود انسان مجموعا می‌‌شود علت تامه، هر وقت آن ضمیمه موجود شد نمی‌تواند اراده نکند این انسان ارتکاب فعل را و اگر آن ضمیمه موجود نشد نمی‌تواند اراده بکند ارتکاب فعل را چون وجود معلول بدون علت تامه محال است.

این بیان اگر تمام بشود در مورد انسان در مورد خدا هم جاری خواهد بود. اشاعره قائل به جبر در مورد انسان شدند ولی این جواب مشهور فلاسفه هم خدا را هم مجبور می‌‌کند به معنای حقیقی کلمه. بله، جبر به این معنا که فعل مستند به اراده نباشد نیست اما به حسب لب، جبر است. فعل مستند به اراده است ولی اراده این مرید در اختیار خودش نیست، مقهور است نسبت به انقداح اراده در نفسش. و این به حسب لب بازگشتش به سلب مسئولیت است از فاعل فعل نسبت به آن فعلی که از او صادر می‌‌شود. چون که ما مقصودمان مجرد بیان یک اصطلاح نیست برای یک فعل اختیاری بلکه مقصود ما این است که ببینیم شخص فاعل چه مقدار سلطنت دارد بر ایجاد فعلش تا مسئولیت داشته باشد در رابطه با آن و بشود او را مؤاخذه کرد عقاب کرد.

التزام به این رأی مشهور فلاسفه در حقیقت مستلزم شبه الجبر است به این معنا که روح جبر هم در این‌جا هست. فعل مستند به اراده است، ‌مثل جبریه و اشاعره این‌ها نمی‌گویند فعل مستند به اراده نیست ولی انسان در اراده کردنش مقهور است، ‌هیچ اختیاری ندارد. پس چرا ما افرادی را که مرتکب کار زشت می‌‌شوند مؤاخذه کنیم؟ او در جواب ما نخواهد گفت که آقا من چه کنم، من که رفتم سراغ تجاوز سراغ قتل نفس این فعلم معلول اراده‌ام بود، به من می‌‌گویید چرا اراده کردی این فعل قبیح را مرتکب بشوی، ‌علت تامه اراده محقق شد در مورد من نمی‌توانستم اراده نکنم. سلمان فارسی هم اگر بود علت تامه اراده فعل قبیح در نفسش منقدح می‌‌شد نمی‌توانست اراده نکند فعل قبیح را و وقتی هم اراده می‌‌کرد فعل قبیح را، قبیح از او صادر می‌‌شد. اگر بگویید سلمان حسن باطن داشت و منِ‌ گنهکار سوء باطن دارم این‌که در اختیار من نیست، خدا او را آن‌طور آفرید من را این‌طور، ‌بروید به خدا اعتراض بکنید.

این توجیه که صاحب کفایه فرموده عقاب از لوازم تکوینیه فعل است لازمه تکوینی این فعل قبیح ارادی عقاب اخروی است، اولا فقط بحث در عقاب اخروی نیست، ‌بحث اجراء حد در دنیا هم هست. چرا این شخص را عذاب بکنیم تازیانه بزنیم او را که چرا زنا کردی، او را بکشیم چرا زنای به عنف کردی این شخص گنهکار بدکار؟ این‌که دیگر لازم تکوینی فعل او نیست. وانگهی این‌که بگوییم عقاب لازم تکوینی فعل است خلاف آیات و روایات است که عقاب اخروی مصداق مجازات و انتقام است. قبیح است مجازات و انتقام نسبت به کسی که مقهور است در اراده او، ‌کسی که مقهور است در اراده‌اش، ملجأ در اراده‌اش است در انتخاب کار قبیح، قبیح است او را مجازات کنیم. همان‌طور که شما بالوجدان می‌‌بینیم عقاب معذور مثل جاهل قاصر قبیح است، عقاب این شخص هم قبیح خواهد بود. چون او ملجأ است و مقهور است در اراده‌اش نسبت به انتخاب قبیح، نمی‌توانست انتخاب نکند قبیح را.

پس این جواب به هیچ‌وجه درست نیست.

جواب دوم جوابی است که برخی می‌‌گویند ارادیت فعل ارادی به اراده است و ارادیت اراده ناشی از ذات خودش است. شبیه آنچه که می‌‌گویند شوری هر چیزی از نمک است شوری نمک از ذات خودش است. پس احتیاج ندارد ارادی بودن اراده به تعلق یک اراده دیگر به آن. من اراده بکنم که اراده بکنم تا این اراده اختیاری و ارادی بشود، نخیر، ارادی بودن اراده ناشی از ذاتش است.

این مطلب، مطلب سطحی است؛ خلط شده در آن بین این‌که اراده در اتصاف به این‌که اراده است نیاز به ضم ضمیمه ندارد و بین این‌که اراده در وجودش نیاز به علت تامه ندارد. ما بحث‌مان این است که اراده چون ممکن الوجود است اگر بناء باشد در وجودش نیاز به علت تامه داشته باشد آن علت تامه چیست؟ اگر او اراده اخری است، ‌اراده می‌‌کند که اراده بکند نقل کلام می‌‌کنیم به آن اراده می‌‌گوییم آن ارادة الارادة هم نیاز به علت تامه دارد و هلم جرا. اگر علت تامه اراده اراده نیست خارج از اراده است پس انسان مقهور است در اراده کردن، ملجأ است به اراده کردن. بحث ما در این مطلب است که اراده در وجودش نیاز به علت تامه دارد نه این‌که اراده در اتصاف به اراده نیاز به ضم ضمیمه ندارد، ‌او بحث دیگری است.

شبیه این می‌‌ماند که گفته می‌‌شود موجود بودن هر چیزی به وجود است ولی موجود بودن وجود به خودش است. موجودیة کل شیء بالوجود و لکن موجودیة الموجود [الوجود] بنفسه اما معنایش این نیست که وجود نیاز به علت تامه ندارد.[[1]](#footnote-1)

جواب سوم جوابی است که مرحوم نائینی داده. فرموده اصلا قاعده الشیء ما لم یجب لم یوجد شامل اراده فعل نمی‌شود. فعل اختیاری به سبب اراده واجب بالغیر می‌‌شود. ایشان می‌‌فرماید مقصود ما از اراده اعمال نفس است قدرت خودش را در ایجاد فعل یا به تعبیر دیگر هجمة النفس علی ایجاد الفعل. اگر این اراده محقق بشود سایر مقدمات فعل هم موجود بشود آن فعل می‌‌شود واجب بالغیر، علت تامه‌اش محقق شده و باید آن فعل موجود بشود. ولی اراده فعل تابع قانون الشیء ما لم یجب لم یوجد نیست؛ نفس وقتی که شوق به یک فعلی پیدا کرد سلطنت دارد که صرف کند قدرتش را در ایجاد فعل یا صرف نکند قدرتش را در ایجاد فعل. وقتی که نفس صرف می‌‌کند قدرتش را در ایجاد فعل این صرف قدرت در ایجاد فعل تحت سلطنت اوست، ضروری نشده است.

اعتراضی که معمولا بعد از محقق نائینی از طرف فلاسفه به ایشان شده که عرض کردم در کتاب انسان و سرنوشت مرحوم آقای مطهری هم هست این است که قاعده عقلیه با برهان ثابت شده قابل تخصیص نیست. چطور می‌‌شود قاعده الشیء ما لم یجب لم یوجد را نسبت به اراده انسان تخصیص بزنیم، اراده انسان هم ممکن الوجود است نیاز به علت تامه دارد، ‌علت تامه‌اش اگر موجود بشود وجود اراده می‌‌شود واجب بالغیر، ضروری بالغیر، علت تامه‌اش موجود نشود می‌‌شود ممتنع بالغیر، مگر می‌‌شود قاعده عقلیه را تخصیص زد.

این اشکالی است که مشهور فلاسفه به مرحوم نائینی متوجه کردند. انشاء الله در جلسه آینده ببینیم این اشکال وارد است یا وارد نیست.

و الحمد لله رب العالمین.

1. ماتن: متاسفانه استاد هم مانند بسیاری از آقایان فلاسفه غفلت کردند از این‌که وجود معقول ثانی است و صرفا یک حکم عقلی است که بر موجودات خارجی بار می‌شود مانند امکان. [↑](#footnote-ref-1)