جلسه 105

**دو‌شنبه - 01/02/۹9**

**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 یک اشکال مهم فلسفی بود که گفته بودند بر اساس قاعده عقلیه الشیء ما لم یجب لم یوجد اراده انسان چون ممکن الوجود هست، تا علت تامه آن موجود نشود و آن را واجب الوجود بالغیر نکند، امکان وجودش نیست و اگر علت تامه او موجود بشود دیگر تخلف آن از علت تامه ممکن نخواهد بود. پس اراده انسان در اختیار انسان نیست.

در جواب، بزرگانی مثل محقق نائینی و مرحوم آقای خوئی فرمودند: اراده انسان تابع قاعده الشیء ما لم یجب لم یوجد نیست چون انسان فاعل بالسلطنة است. قاعده الشیء ما لم یجب لم یوجد در مورد فاعل بالایجاب درست است. آتش نسبت به صدور حرارت از آن فاعل بالایجاب است نه فاعل بالاختیار و بالسلطنة. اما انسان نسبت به فعل ارادی خودش فاعل بالسلطنة است، انسان علت تامه فعلش است و لکن سنخ علیتش به نحوی است که فاعل بالسلطنة است یعنی له ان یفعل نه این‌که علیه ان یفعل. و لذا انفکاک معلول انسآن‌که فعل اختیاری او است، از او محال نیست.

اشکالی که به این بیان مطرح شد گفتند قاعده الشیء ما لم یجب لم یوجد یک قاعده عقلیه است قابل تخصیص نیست. مگر می‌‌شود ما تخصیص بزنیم قاعده عقلیه‌ای که بر اساس برهان ثابت شده. قاعده عقلیه می‌‌گوید الشیء ما لم یجب لم یوجد یا به تعبیری که در کتب فلسفی هست الشیء تقرر فامکن فأوجَب فوجب فأوجِد فوُجد. پس اراده هنگامی که موجود می‌‌شود باید واجب الوجود بالغیر شده باشد، علت تامه او محقق شده باشد و وقتی علت تامه اراده محقق شد دیگر محال است تخلف اراده از آن.

و لکن جواب از این اعتراض این است که اصل احتیاج ممکن به علت یک امری است ثابت به وجدان فطری و برهان‌پذیر نیست. این‌که ما بگوییم قاعده الشیء ما لم یجب لم یوجد یک قاعده برهانیه است این مطلب صحیحی نیست. بازگشت این قاعده به این است که ممکن در وجودش نیاز به علت دارد و این یک امر فطری و وجدانی است.

این‌که استدلال شده در فلسفه بر احتیاج ممکن در وجود به علت به این‌که لو وجد بلاعلة لزم الترجح بلامرجح و هو محال، ‌این جز مصادره به مطلوب چیز دیگری نیست چون ترجح بلامرجح عبارة اخری وجود ممکن بلاعلة است این‌که استدلال نیست تکرار مدعا است. بله وجدان فطری درک می‌‌کند که چیزی که نسبتش به وجود و عدم علی حد سواء است بدون علت مفیضه از حد استواء به وجود و عدم به حد اقتضاء وجود منتقل نمی‌شود. پس در وجودش نیاز دارد به علت مفیضه. و این قابل انکار نیست.

ما ادعاء‌مان این است که اراده انسان ممکن الوجود است نیاز دارد به علت مفیضه و علت مفیضه‌اش خود انسان است اما این‌که علت مفیضه اراده که انسان است، باید تابع قانون الشیء ما لم یجب لم یوجد بشود یعنی علت تامه بشود برای اراده و بعد از این‌که علت تامه شد برای اراده، تخلف اراده از آن محال باشد، این را ما قبول نداریم. در فاعل بالسلطنة این قاعده الشیء ما لم یجب لم یوجد خلاف وجدان است. بله، بلااشکال هر ممکن الوجودی نیاز به علت تامه دارد اما قانون الشیء ما لم یجب لم یوجد می‌‌خواهد همه را فاعل بالایجاب بکند در حالی که ما یک سنخ از فاعل‌ها را فاعل بالسلطنة می‌‌دانیم، علت تامه است فاعل بالسلطنة برای وجود فعل، نیاز به انضمام یک شیء آخری به او ندارد و لکن هر گاه اعمال سلطنت بکند فعلش موجود می‌‌شود.

بنابراین ما به وجدان‌مان درک می‌‌کنیم که انسان برای این‌که اراده بکند یک فعلی را مختار است، فاعل بالسلطنة است، این‌طور نیست که تابع قانون الشیء ما لم یجب لم یوجد باشد، نسبت به اراده‌اش ما بگوییم تا علت تامه اراده محقق نشده باشد، ‌اراده از انسان ممکن نیست منقدح بشود، بعد از این‌که علت تامه برای اراده محقق شد ممکن نیست اراده منقدح نشود، این خلاف وجدان است در فاعل بالسلطنة.

دلیل بر این‌که انسان فاعل بالسلطنة است و نسبت به فعل اختیاریش تابع قانون الشیء ما لم یجب لم یوجد نیست دو مطلب است:

مطلب اول وجدان است که حاکم بر این است که انسان فاعل بالسلطنة است نسبت به فعل خودش، بالوجدان حرکت اختیاریه دست ما با حرکت دست کسی که رعشه دارد فرق می‌‌کند. نه این‌که فرقش این است که حرکت اختیاریه دست ما مسبوق به اراده حرکت است اما اراده حرکت در اختیار ما نیست و ما نسبت به آن فاعل بالسلطنة نیستیم، ‌این خلاف وجدان است. انسان فاعل بالسلطنة است یعنی له ان یفعل نه این‌که علیه ان یفعل یا علیه ان یرید فیفعل.

این‌که ما بگوییم این احساس ممکن است ناشی از وهم و خطا ذهن باشد، مثل سایر مواردی است که این ادعاء مطرح ممکن بشود راجع به احساس‌های انسان و با حساب احتمالات ما آن را نفی می‌‌کنیم. و لذا می‌‌بینیم در ارتکاز عقلاء شخصی که مرتکب کار زشت می‌‌شود، او را عتاب می‌‌کنند، او را عقاب می‌‌کنند، او را مسئول می‌‌دانند در مقابل کاری که آن‌جام داده است، از او نمی‌پذیرد که بگوید من اراده کردم این کار را آن‌جام بدهم اما اراده آن‌جام این کار دست من نبود، من نسبت به آن هیچ اختیاری نداشتم، خودبخود تحت تاثیر عوامل قهری اراده آن‌جام این کار زشت در نفس من منقدح شد و به دنبال آن این کار زشت آن‌جام شد. هیچ‌کس از او این را نمی‌پذیرد.

دلیل دوم دلیل نقلی است. در کتاب و سنت این همه آیات و روایات است راجع به مجازات انسان‌های بدکار. و جزاء سیئة سیئة مثلها، من جاء بالسیئة فلایجزی الا مثلها و هم لایظلمون. جزاء یعنی انتقام، مجازات بر عمل اگر مجازات بر عمل زشت باشد می‌‌شود انتقام نسبت به آن عمل زشت، انا من المجرمین منتقمون، ان الله عزیز ذو انتقام. این‌که خداوند می‌‌فرماید ما مجازات می‌‌کنیم انسان‌های بدکار را این یعنی صرفا عقاب اخروی تجسم اعمال نیست که بگوییم لازم تکوینی عمل است، و قفوهم انهم مسؤولون می‌‌گوید انسان‌ها مسئول هستند در مقابل کارهایی که آن‌جام دادند. اگر آن‌ها تحت تاثیر خبث باطن ناچار بودند اراده کنند کار زشت آن‌جام بدهند و کار زشت آن‌جام دادند دیگر سؤال کردن معنا ندارد جوابش واضح است.

پس انصاف این است که طریق وحید برای حل مشکل جبر به معنای حقیقی جبر که انسان در رابطه با کاری که آن‌جام می‌‌دهد مسئول باشد این است که ما ملتزم بشویم قاعده الشیء ما لم یجب لم یوجد شامل اراده فعل نمی‌شود. و الا ما نه تنها در مورد اراده انسان دچار مشکل می‌‌شویم بلکه عرض کردیم اراده خدا هم دیگر تحلیل‌پذیر نخواهد بود، خداوند هم مجبور است اراده کند نمی‌تواند اراده نکند نسبت به کارهایی که آن‌جام می‌‌دهد.

از این جا ما یک بحثی را می‌‌خواهیم دنبال کنیم که جمهور فلاسفه تکرار می‌‌کنند که ترجیح بلامرجح محال است. مثال می‌‌زنند می‌‌گویند در مقابل یک شخص گرسنه دو قرص نان است یا در مقابل شخصی که فرار می‌‌کند دو راه است، رغیفی الجائع و طریقی الهارب. می‌‌گویند هر کدام از این دو نان را شخص گرسنه انتخاب بکند یا هرکدام از این دو راه شخص هارب و فراری انتخاب بکند به برهان إن کشف می‌‌کنیم که تعلق اراده به خصوص آن فرد ناشی بود از یک مرجح نفسانی و لو ما به نظر عرفی آن را کشف نکرده باشیم اما برهان کشف می‌‌کند از وجود یک مرجح نفسانی که منشأ انقداح اراده به خوردن این قرص نان شده نه آن قرص نان دیگر. و الا وجود اراده خوردن این قرص نان و عدم وجود اراده خوردن قرص نان دیگر، این می‌‌شود ترجح بلامرجح.

و شما می‌‌دانید این بیان مآلا منتهی است به جبر، ‌جبر حقیقی. چون وجود مرجح به معنای اولویت که کافی نیست‌، خود فلاسفه می‌‌گویند الاولویة ممنوعة، اولویت سبب وجود نمی‌شود باید علت تامه محقق بشود که وجود این معلول واجب بالغیر بشود. پس اراده خوردن این قرص نان علت تامه‌اش موجود شده و دیگر نمی‌توانستم من اراده نکنم خوردن این قرص نان را. و این مآلش به همان واقع جبر است. و لذا ما معتقدیم انسان بدون هیچ مرجح نفسانی فاعل بالسلطنة است اگر این قرص نان را انتخاب کند هیچ اجباری در انتخاب او نبود، اگر هم قرص نان دیگر را انتخاب کند هیچ اجباری در انتخاب و اراده خوردن آن قرص نان نبوده است.

یک مطلبی دیگر هم عرض کنم:

محقق نائینی و مرحوم آقای خوئی معتقدند اراده یعنی صرف نفس قدرتش را و سلطنتش را در ایجاد فعل. و این غیر از وجود فعل است. یعنی ما در عالم تکوین یک اعمال سلطنت داریم که نفس ما اعمال سلطنت می‌‌کند و صرف قدرت می‌‌کند در ایجاد فعل. به این می‌‌گویند اراده. و یکی هم وجود فعل داریم که معلول این اراده است. و فرمودند ظاهر این صحیحه عمر بن اذینه هم که فرمود خلق الله المشیة بنفسها ثم خلق الاشیاء بالمشیة که در کافی جلد 1 صفحه 110 نقل می‌‌کند همین است. ما توجیه دیگری برای این روایت شریفه نداریم مگر بیان یک امر عرفی باشد و الا اگر بخواهیم تحلیل دقیق بکنیم این حدیث را معنا و توجیه دیگری غیر از فرمایش مرحوم محقق نائینی و مرحوم آقای خوئی ما نداریم. عرض کردم مگر بگوییم این بیان‌ها بیان‌های عرفی است نه بیان‌های دقیق که‌شان ائمه هم گاهی این بود که با بیان عرفی سخن می‌‌گفتند حتی پیامبران هم به لسان قوم‌شان سخن می‌‌گفتند.

ولی ما قطع نظر از تفسیر این حدیث شریف به وجدان خودمان دو چیز در عالم تکوین نمی‌بینیم. اعمال سلطنت توسط نفس در ایجاد فعل یعنی ایجاد فعل، و ایجاد فعل با وجود فعل یکی هستند، ‌فرق‌شان اعتباری است.

بهرحال این محصل بحث در رابطه با طلب و اراده بود که به دنبال آن بحث از جبر و اختیار شد. برگردیم به اصل مطلب که اشاعره گفتند وراء‌ خطاب امر مولی اراده مولی به فعل عبد نیست چون اگر مولی اراده داشت به فعل عبد عصیان فرض نمی‌شد همه باید مطیع بودند چون تخلف مراد از اراده حق تعالی محال است.

در جواب صاحب کفایه فرمود: اراده تشریعیه خدا به فعل عبد تعلق گرفته و تخلف مراد تشریعی از اراده تشریعیه محال نیست. که ما معنا کردیم اراده تشریعیه خداوند متعال را به تعلق غرض لزومی حق تعالی به صدور فعل از عبد به اختیار خودش. و اما اراده تکوینیه خداوند متعال به فعل عبد را مرحوم صاحب کفایه پذیرفت که نسبت به کسانی که مطیع هستند خدا اراده تکوینیه دارد که آن‌ها اراده بکنند اطاعت را و نسبت به افراد عاصی هم اراده تکوینی خدا تعلق گرفته که آن‌ها اراده کنند عصیان را.

ما عرض کردیم این مآلش به جبر است. اگر خداوند اراده کرده است تکوینا که مثلا سلمان اراده کند مؤمن باشد، او دیگر نمی‌تواند اراده نکند مؤمن باشد. و اگر اراده تکوینیه خدا تعلق گرفته که ابوجهل اراده کند کافر باشد، ‌او نمی‌تواند اراده کند که مؤمن باشد. و این عین جبر است. فعل اختیاری مردم از دائره اراده تکوینیه خدا خارج است، ‌فقط اراده تکوینیه خدا بر این تعلق گرفته که انسان فاعل مختار باشد‌، انا هدیناه السبیل إما شاکرا و إما کفورا.

اما راجع به اراده تشریعیه عرض کردیم ما در موالی عرفیه که همین تعلق غرض لزومی مولی به فعل عبد می‌‌فهمیم وراء‌ خطاب امر. راجع به حق تعالی مشکل ما این است که ما کنه این مطالب را راجع به حق تعالی نمی‌توانیم تصور کنیم. اگر بگوییم مثل مرحوم امام و آقای خوئی که خداوند اراده به فعل عبید ندارد نه تشریعا نه تکوینا در موارد واجبات و محرمات بلکه اراده بعث دارد نسبت به این‌ها، ‌بلکه فرموده‌اند موالی عرفیه هم اراده نسبت به فعل عبد ندارند بلکه اراده بعث و تحریک دارند به فعل. اگر این را بگوییم مشکلی نیست و لکن این خلاف وجدان است. خداوند اراده بعث دارد که مردم را بعث بکند به نماز، ‌این بعث چطور جدی بودنش و امتحانی بودنش از همدیگر تمایز پیدا می‌‌کند؟ فرق بین امر امتحانی حضرت ابراهیم به ذبح اسماعیل با امر جدی مردم به ذبح هدی در منی در ایام حج چیست؟‌ شما می‌‌فرمایید در امر جدی بعث به داعی انبعاث مردم است این داعی انبعاث در کجاست؟ غیر از این است که در ذات حق تعالی باشد؟ ما اسم این را می‌‌گذاریم تعلق غرض لزومی خدا به فعل عبد.

بله، یک مشکلی این‌جا هست. ما تعلق غرض لزومی مولی به فعل عبد را در موالی عرفیه می‌‌بینیم تحت اختیار موالی عرفیه است، اگر بخواهد غرض لزومیش تعلق می‌‌گیرد به فعل عبد امر می‌‌کند او را به فعل و اگر نخواهد تعلق نمی‌گیرد غرض لزومیش به فعل عبد. آیا حق تعالی این غرض لزومیش که بناء شد از صفات ذات او باشد و متحد با ذات او باشد، در اختیار خدا است؟ مگر ذات خدا در اختیار او است؟‌ اگر بخواهد غرض لزومیش به فعل عبد تعلق بگیرد اگر نخواهد نگیرد؟ این چیزی است که ما نمی‌فهمیم. و لکن برهانی هم بر نفی وجود غرض لزومی در ذات حق تعالی نسبت به فعل مکلفین ما نداریم.

این تمام این بحث راجع به اراده حق تعالی نسبت به فعل عباد.

در این‌جا یک بحثی باقی مانده آن را مطرح می‌‌کنیم و آن این است که مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری فرموده ممکن است گاهی اراده منقدح بشود بخاطر مصلحت در خود اراده. مثلا شما می‌‌روید ماه رمضان در جایی می‌‌خواهید روزه بگیرید، می‌‌بینید که باید قصد اقامه ده روز بکنید، هیچ داعی به اقامه عشرة ایام ندارید، دوست دارید به اطراف بروید و در یک جا نمانید، ‌اما به شما می‌‌گویند که باید اراده کنید اقامه عشرة ایام را و این اراده شما تا زمانی که نماز چهار رکعتی می‌‌خوانید باید باقی باشد تا بتوانید روزه بگیرید. مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری فرموده:‌ شما اراده اقامه عشرة ایام می‌‌کنید با این‌که هیچ مصلحتی در واقع اقامه عشرة ایام نیست‌ و می‌‌دانید بعد از نماز چهار رکعتی هم اگر پشیمان بشوید بخواهید اطراف سر بزنید یا نه روز در این مکان بمانید باز روزه‌تان صحیح است اما الان اقامه می‌‌کنید عشرة ایام را بخاطر مصلحت در خود این اراده. این در اراده تکوینیه است. مرحوم حاج شیخ فرموده است در درر که در اراده تشریعیه هم ما به همین ملتزم می‌‌شویم. یعنی اراده مولی به فعل عبد بخاطر مصلحت در خود همین اراده مولی به فعل عبد است. مثل اوامر امر به داعی امتحآن‌که اراده ناشی است از مصلحت در خود اراده.

اما در بحوث فرمودند این محال است. چرا؟ برای این‌که وقتی که شما می‌‌دانید واقع اقامه عشرة ایام هیچ تاثیری در صحت صوم شما ندارد، ‌قصد جدی بر اقامه عشرة ایام در نفس شما منقدح نمی‌شود، ‌مجرد لقلقه لسان است.

تامل بفرمایید ببینیم این اشکال وارد است یا نه انشاءالله در جلسه آینده.