

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

خلاصه بحث گذشته

جلسه گذشته راجع به حقیقت اراده از منظر محقق اصفهانی سخن گفته شد. ایشان مصداق اراده را به علم بازمی‌گرداند، گرچه این دو در مفهوم با هم مغایرند. اراده انسان دارای مقدماتی است که این مقدمات در اراده خداوند مفقود است. حقیقت اراده خداوند عبارت است از ابتهاج ذاتی که از آن به اراده ذاتی تعبیر می‌شود. اراده نسبت به فعل از اراده ذاتی نشأت می‌گیرد. علم به نظام علی النحو الكامل التام همان اراده ذاتی خداست. تقسیم اراده به تکوینی و تشریعی نیز به لحاظ حقیقت آنها نیست، بلکه به لحاظ متعلق آنهاست. اگر متعلق اراده، فعل غیر باشد به آن اراده تشریعی می‌گویند. اراده ذاتی خدا اولاً به ذات خودش تعلق گرفته است و بالعرض به موجودات دیگر. موجودات همگی به نحو اجمال در ذات خدا موجودند، همچنانکه آیه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ» بر این مطلب دلالت می‌کند.

خلاصه قول محقق عراقی و محقق اصفهانی در اراده تکوینی و تشریعی

در باب حقیقت اراده ابتدا کلام محقق عراقی به صورت مفصل مورد بحث قرار گرفت. ایشان به تبع مرحوم آخوند فرمود اینکه گفته می‌شود تخلف مراد از اراده محال است در اراده تکوینی است. ایشان سپس فرمود اراده تشریعی نیز به معنای اراده شارع به تحقق فعل خارجی و متعلق امر و نهی نیست تا در صورت کفر و عصیان، تخلف مراد از اراده باشد. اراده تشریعی یعنی شارع موضوع برای حکم عقل به وجوب امتثال درست کند. پس در چنین اراده‌ای نیز انفکاک و تخلفی صورت نگرفته است و تخلف در اینجا نیز محال است. این خلاصه تحقیقی است که مرحوم عراقی ارائه داد و قبلاً چند اشکال بر کلام ایشان مطرح شد.

سپس کلام محقق اصفهانی نقل شد. ایشان فرمود مراد از اراده تشریعی، بعث و زجر و امر و نهی نیست؛ چون بعث و زجر از افعال خداوند متعال است و از امور تکوینی. ایشان حقیقت اراده را، به تبع حکماء، عبارت از علم به صلاح دانستند. مرحوم آخوند هم همین معنا را در حقیقت اراده بیان کرده است، ولی در کلمات محقق عراقی چنین مطلبی وجود ندارد. محقق اصفهانی بحث را به صورت فنی‌تری مطرح کرده است و فرمود اگر متعلق اراده، نظام تکوین باشد، اراده تکوینی خواهد بود و اگر متعلق اراده مصلحتی در فعل برای شخص خاص باشد، اراده تشریعی است. بنابراین نمی‌توان امر و نهی را اراده تشریعی دانست، بلکه آنها از افعال خداوند متعال هستند. انزال کتب، ارسال رسل و وحی جزئی از نظام عالم است. اراده تشریعی یعنی شوق به تحقق - فعل از غیر به خاطر منفعتی که به غیر می‌رسد. در اراده تکوینی بحثی از فایده و مصلحت مطرح نیست. از خلقت این عالم فایده ای به خداوند عائد نمی‌شود، لکن در اراده تشریعی شوق نسبت به صدور اختیاری فعل از غیر به خاطر فائده‌ای است که به آن غیر برمی‌گردد.

نفی ظهور اراده تشریعی خدا در نفس نبی و ولی

محقق اصفهانی در ادامه کلام خود می‌فرماید:

«نعم، من جملة النظام التام - الذي لا أتم منه - نظام إنزال الكتب، وإرسال الرسل، والتحريك إلى ما فيه صلاح العباد، والزجر عما فيه الفساد. فالمراد بالإرادة الذاتية بالعرض لا بالذات، هذه الامور دون متعلقاتها، فلا أثر للإرادة التشريعية في صفاته الذاتية -

جلّت ذاته، و علت صفاته - لكنه لا بأس بإطلاقها على البعث و الزجر، كما في الخبر الشريف المرويّ في توحيد الصدوق[1] (قدس سره) بسنده عن أبي الحسن - عليه السلام - قال - عليه السلام -: «إن لله إرادتين و مشيئتين: إرادة حتم، و إرادة عزم، ينهى و هو يشاء، و يأمر و هو لا يشاء»[2]

- الخبر - و هو ظاهر في أن الإرادة التشريعية حقيقتها الأمر و النهي، و أن حقيقة الإرادة و المشيئة هي الإرادة التكوينية.»[3]

ارادة تشريعی در صفات ذاتی خدا راه ندارد. نظام انزال کتب و ارسال رسل و تحریک به آنچه که صلاح عباد است و زجر از آنچه در آن فساد است از جمله نظام تام تکوینی عالم است. اراده ذاتی به صورت بالعرض به این امور تعلق پیدا می‌کند و نه بالذات. اما متعلقات آنها که عبارتند از افعالی که عباد انجام می‌دهند، مثل نماز و روزه و ... اصلاً متعلق اراده ذاتی خدا نیستند. صفات ذاتی خدا عبارتند از علم، حیات، قدرت و اراده، اما اراده تشريعی در میان این صفات نیست. بعد ایشان می‌فرمایند که در بعضی روایات مثل خبر مروی در توحيد صدوق، به امر و نهی اراده تشريعی اطلاق شده است که لا بأس. بحث از این روایتی که محقق اصفهانی در اینجا به آن اشاره کرده است را به بعد موکول می‌کنیم. ایشان سپس می‌فرماید:

«و مما ذكرنا في المقدمة آنفا في الفرق بين الإرادة التكوينية و التشريعية تعرف: أنه لا مجال لانقذاح الإرادة التشريعية في النفس النبوية، و لا في النفس الولوية - خصهما الله بألف تحية - و ذلك لبداية عدم فائدة عائدة من الفعل إليهما، بل إلى فاعله، و عودة فائدة من قبل إيصال النفع إلى النبي أو الولي لا يوجب كون الإرادة المتعلقة بالبعث و الزجر تشريعية، لأنهما من أفعالهما الاختيارية المتوقفة على الإرادة فهي تكوينية لا تشريعية.

فحصل من هذا البيان القويم البنيان: أن حقيقة التكليف الجدّي البعث إلى الفعل بداعي انبعاث المكلف، أو الزجر عنه بداعي الانزجار، و هذا المعنى لا يتوقف على إرادة نفس الفعل مطلقاً، بل فيما إذا رجع فائدته إلى المريد.

و من البين أن حقيقة التكليف الجدي بهذا المعنى موجود في حق المؤمن و الكافر، و المطيع و العاصي؛ إذ ليس المراد من كون البعث بداعي الانبعاث جعل البعث علة تامة للفعل، و إلا كان المكلف مجبوراً لا مختاراً، بل جعله بحيث يمكن أن يكون داعياً و باعثاً للمكلف، فلو خلا عما يقتضيه شهوته و هواه، كان ذلك التكليف باعثاً فعلاً، فيخرج من حدّ الإمكان إلى الوجوب، و سيجيء - إن شاء الله تعالى - ما يتعلق بالمقام في مستقبل الكلام[4].»[5]

از فرقی که بین اراده تکوینی و تشريعی بیان شد، دانسته می‌شود که اراده تشريعی در خداوند به این معنا که تصور و تصدیق و شوق در او وجود داشته باشد محال است. بعضی گفته‌اند این مقدمات در نفس نبی صلی الله علیه و آله یا در نفس امیرالمومنین علیه السلام واقع می‌شود و لذا خداوند اراده تشريعی را در نفس این بزرگواران ظاهر می‌کند. مرحوم اصفهانی می‌فرماید این هم حرف نادرستی است؛ چون در اراده تشريعی باید یک فایده‌ای به مرید برگردد، درحالی‌که در این امور فایده به فاعل بازمی‌گردد و - اگر گفته شود که از جانب نفعی که به نبی و ولی واصل می‌شود فایده‌ای به عباد می‌رسد، دراینصورت جواب این است که اراده ای که به بعث و زجر تعلق گرفته است در اینجا دیگر تشريعی نیست، بلکه تکوینی است؛ چرا که بعث و زجر از افعال اختیاری نبی و ولی است که متوقف بر اراده است.

حقیقت تکلیف از منظر محقق اصفهانی

محقق اصفهانی می‌فرماید از این تحقیقی که ذکر شد روشن می‌شود که حقیقت تکلیف چیست. تکلیف یعنی بعث به داعی انبعاث و زجر به داعی انزجار. این البته بدان معنا نیست که فعل مکلف متعلق اراده مولی باشد. همه اشتباه اشاعره این است که فکر می‌کنند ایمان مکلف متعلق اراده خداوند است، یا اینکه عبادات عباد متعلق اراده است. خیر! تکلیف یعنی بعث به داعی انبعاث به معنای امکان انبعاث. مولی فقط می‌خواهد بگوید که فایده‌ای از این فعل به فاعل راجع است. همانطور که در مؤمن، بعث به

داعی انبعاث است، در کافر نیز همین بعث وجود دارد، ولی نه ایمانی که مؤمن بدان ملتزم می‌شود متعلق اراده خداست و نه کفری که کافر به آن ملتزم می‌شود. آنها خودشان با اختیار خود انتخاب می‌کنند و لذا انتخاب آنها متعلق اراده تشریعی خداوند نیست. مولی فقط خواسته است که از تکلیف، در مکلفین انبعاث ایجاد شود و چنین تکلیفی هم در مؤمن جود دارد و هم در کافر، هم در مطیع وجود دارد و هم در عاصی. خداوند نخواست است که بعث را علت تامه برای فعل قرار دهد، و الا جبر لازم می‌آمد، بلکه خداوند بعث را به گونه‌ای قرار داد که امکان انبعاث در آن وجود داشته باشد.

محقق اصفهانی اراده تشریعی را با بعث به داعی انبعاث و زجر به داعی انزجار مرتبط کرده است، یعنی همان مطلبی که ابتدا فرمود مبنی بر شوق برای حصول فعل از غیر اختیاراً. البته این مباحث بنا بر مبنای خطابات شخصی است، و الا بنا بر خطابات قانونی این حرفها اصلاً معنا ندارد. در خطابات قانونی، خداوند متعال نه کافر را در نظر می‌گیرد و نه مؤمن را. هیچ کدام از مکلف و حالات او از اطاعت و عصیان و قدرت و بلوغ و امثال آن در خطابات قانونی مورد نظر شارع نیست. خداوند در شریعت خود دستوری را به نحو قانونی جعل می‌کند. بنابراین بعث به داعی انبعاث و زجر به داعی انزجار فقط بنا بر مسلک خطابات حقیقی و شخصی معنا دارد و نه خطابات قانونی.

بحث روایی

محقق اصفهانی در کلام خود به روایتی منقول از کتاب توحید شیخ صدوق اشاره می‌کند که امام می‌فرمایند: «إِنَّ لِلَّهِ إِرَادَتَيْنِ وَ مَشِيَّتَيْنِ إِرَادَةً حَتْمٌ وَ إِرَادَةً عَزْمٌ يَنْهَى وَ هُوَ يَشَاءُ وَ يَأْمُرُ وَ هُوَ لَا يَشَاءُ». [6] البته محقق اصفهانی همه متن روایت را نیاورده است که در اینجا به صورت مفصل‌تری به آن می‌پردازیم. این روایت در اصول کافی، کتاب التوحید، باب المشيئة و الارادة نقل شده است. امام کاظم علیه السلام می‌فرماید:

«عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنِ الْمُخْتَارِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْهَمْدَانِيِّ؛ وَ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ الْعُلَوِيِّ جَمِيعاً، عَنِ الْفَتْحِ بْنِ يَزِيدَ الْجُرْجَانِيِّ:

عَنْ أَبِي الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «إِنَّ لِلَّهِ إِرَادَتَيْنِ وَ مَشِيَّتَيْنِ: إِرَادَةً حَتْمٌ، وَ إِرَادَةً عَزْمٌ، يَنْهَى وَ هُوَ يَشَاءُ، وَ يَأْمُرُ وَ هُوَ لَا يَشَاءُ؛ أَوْ مَا رَأَيْتَ أَنَّهُ نَهَى آدَمَ وَ زَوْجَتَهُ أَنْ يَأْكُلَا مِنَ الشَّجَرَةِ وَ شَاءَ ذَلِكَ؟ وَ لَوْ لَمْ يَشَأْ أَنْ يَأْكُلَا، لَمَا غَلَبَتْ مَشِيَّتُهُمَا مَشِيئَةَ اللَّهِ تَعَالَى، وَ أَمَرَ إِبْرَاهِيمَ أَنْ يَذْبَحَ إِسْحَاقَ وَ لَمْ يَشَأْ أَنْ يَذْبَحَهُ، وَ لَوْ شَاءَ، لَمَا غَلَبَتْ مَشِيئَةُ إِبْرَاهِيمَ مَشِيئَةَ اللَّهِ تَعَالَى.» [7]

خداوند دو اراده دارد: اراده حتم و اراده عزم. گاهی خدا نهی می‌کند درحالیکه می‌خواهد و گاهی امر می‌کند درحالیکه نمی‌خواهد. امام این مطلب را بیشتر توضیح می‌دهند و می‌فرمایند خدا آدم و زوجه‌اش را از خوردن میوه شجره‌ای نهی کرد اما اراده‌اش بر این تعلق گرفته بود که از آن بخورند. اگر خدا اراده نکرده بود که آنها از میوه بخورند، اراده آنها بر اراده خدا غلبه پیدا نمی‌کرد. عکس آن هم وجود دارد. در جریان ذبح، به ابراهیم دستور داده شد که اسحاق [8] را ذبح کند، اما خدا اراده نکرده بود و الا مشیت ابراهیم بر مشیت الهی غلبه پیدا نمی‌کرد. محقق اصفهانی از این روایت همین مقدار استفاده می‌کند که «یَنْهَى» و «يَأْمُرُ» در این روایت ظهور در اراده تشریعی و «يَشَاءُ» و «لَا يَشَاءُ» ظهور در اراده تکوینی دارند. پس، از این روایت معلوم می‌شود که خدا دو گونه اراده دارد: اراده تکوینی و اراده تشریعی.

حقیقت اراده تکوینی و تشریعی از منظر علامه طباطبائی

علامه طباطبائی در تعلیقه خود بر بحار [9] می‌فرماید:

«للمشيئة و الإرادة انقسام إلى الإرادة التكوينية الحقيقية، و الإرادة التشريعية الاعتبارية، فإن إرادة الإنسان التي تتعلق بفعل نفسه نسبة حقيقية تكوينية تؤثر في الأعضاء الانبعاث إلى الفعل، و يستحيل معها تخلفها عن المطاوعة إلّامانع؛ و أمّا الإرادة التي تتعلق منّا بفعل الغير، كما إذا أمرنا بشيء، أو نهينا عن شيء، فإنّها إرادة بحسب الوضع و الاعتبار، لا تتعلق بفعل الغير تكوينياً؛ فإنّ إرادة

کلّ شخص إنّما تتعلّق بفعل نفسه من طریق الأعضاء و العضلات، و من هنا كانت إرادة الفعل أو الترك من الغير لا تؤثر في الفعل بالإيجاد و الإعدام، بل تتوقّف على الإرادة التکوینیّة من الغير بفعل نفسه حتّى يوجد أو یترك عن اختیار فاعله، لا عن اختیار أمره و ناهیه. إذا عرفت ذلك علمت أنّ الإرادتين يمكن أن تختلفا من غير ملازمة، كما أنّ المعتاد بفعل قبیح ربّما ینهى نفسه عن الفعل بالتلقین، و هو یفعل من جهة إلزام ملكته الرذیلة الراسخة، فهو یشاء الفعل بإرادة تکوینیّة، و لا یشاؤه بإرادة تشریعیّة، و لا یقع إلّا ما تعلّق به الإرادة التکوینیّة، و الإرادة التکوینیّة هی التي یسمّیها علیه السلام بإرادة حتم، و التشریعیّة هی التي یسمّیها بإرادة عزم.

و إرادته تعالی التکوینیّة تتعلّق بالشیء من حیث هو موجود، و لا موجود إلّاولة نسبة الإيجاد إلیه تعالی بوجوده، بنحو یلیق بساحة قدسه تعالی؛ و إرادته التشریعیّة تتعلّق بالفعل من حیث أنّه حسن و صالح غیر القبیح الفاسد، فإذا تحقّق فعل موجود قبیح، كان منسوباً إلیه تعالی من حیث الإرادة التکوینیّة بوجه، و لو لم یرده لم یوجد؛ و لم یکن منسوباً إلیه تعالی من حیث الإرادة التشریعیّة؛ فإنّ الله لا یأمر بالفحشاء.

فقوله علیه السلام: إنّ الله نهى آدم علیه السلام عن الأكل، و شاء ذلك، و أمر إبراهيم علیه السلام بالذبح، و لم یشأه، أراد بالأمر و النهی التشریعیّین منهما، و بالمشیئة و عدمها التکوینیّین منهما.

و اعلم أنّ الروایة مشتملة على كون المأمور بالذبح إسحاق، دون إسماعیل، و هو خلاف ما تضافرت علیه أخبار الشیعة». [10]

اولاً دو قسم اراده مطرح شده است، ولی آنچه واقعاً اراده است همان اراده تکوینی است. اراده تشریعی را مسامحه و اعتباراً اراده گفته‌اند و الا واقعاً اراده نیست. متعلق اراده تکوینی فعل مرید است. اراده تکوینی در انسان در اعضا اثر می‌کند و موجب انبعاث نسبت به فعل می‌شود. انسان وقتی اراده می‌کند آب بنوشد دستش را می‌برد و لیوان را برمی‌دارد و می‌نوشد. در اینجا تخلف محال است مگر اینکه مانعی باشد. اما اراده‌ای که به فعل غیر تعلق می‌گیرد، مثل اینکه کسی ما را امر یا نهی کند، این قسم از اراده را اعتباراً اراده می‌گوییم و اینطور نیست که اراده به صورت تکوینی به فعل غیر تعلق بگیرد. ایشان در توضیح بیشتری می‌فرماید اینکه من اراده کنم که دیگری فعلی را انجام دهد، در تحقق یا عدم تحقق فعل تأثیری ندارد، بلکه آن غیر باید اراده تکوینی به فعل خودش داشته باشد تا فعل اختیاریاً از آن غیر صادر شود، و نه از اختیار شخص آمر. لذا از این بیان روشن می‌شود که ممکن است اراده تشریعی و اراده تکوینی با هم اختلاف داشته باشند و ملازمه‌ای بین آنها نیست.

ایشان سپس مثالی می‌زند و می‌فرماید کسی که معتاد به فعل قبیحی است و خودش را از این فعل نهی می‌کند و می‌گوید «این چه کار بدی است که انجام می‌دهم و این کار را نباید انجام دهم»، اما با این حال انجام می‌دهد، چنین شخصی فعل را به اراده تکوینی می‌خواهد، ولی به اراده تشریعی نمی‌خواهد. به اراده تشریعی خودش را نهی می‌کند ولی چون عادت به گناه کرده است انجام می‌دهد. اراده تکوینی او بر گناه است ولی اراده تشریعی بر مخالفت با گناه. علامه طباطبایی در ادامه می‌فرماید امام از اراده تکوینی به اراده حتم تعبیر کرده‌اند و از اراده تشریعی به اراده عزم. ظاهرش این است که فرق بین حتم و عزم در تخلف و عدم تخلف است. در اراده تکوینی، مراد از اراده تخلف نمی‌کند و تحقق آن حتمی است، اما در اراده تشریعی فقط یک عزم و تصمیمی است که ممکن است تخلف در آن ایجاد شود.

بنابراین، علامه طباطبایی در تفکیک میان اراده تکوینی و تشریعی در انسان بیان بسیار خوبی مطرح کرده‌اند. اما اراده تکوینی در خداوند متعال به وجود تعلق پیدا می‌کند و موجودی نیست مگر اینکه یک نسبتی با خداوند دارد. اما اراده تشریعی خدا به فعل تعلق پیدا می‌کند، لکن نه از حیث وجود، بلکه از این جهت که آن فعل حسن و صالح است. در «أقیموا الصلاة»، اراده خدا به صلاة تعلق گرفته است، اما نه از حیث وجود صلاة، بلکه به جهت حسنی که در آن وجود دارد. در «لا تشرب الخمر»، اراده به ترک خمر تعلق گرفته است، اما نه از حیث وجود خمر، بلکه به جهت قبیحی که در آن وجود دارد. نتیجه این است که اگر گناهی محقق شود، از جهت اراده تکوینی به خدا نسبت پیدا می‌کند، یعنی اگر خدا اراده نمی‌کرد موجود نمی‌شد، اما از حیث اراده

تشریعی منسوب به خدا نیست؛ زیرا «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ». گناه قبیح است ولی انجام شده است. علامه طباطبایی بعد از این بیانات به سراغ روایت امام کاظم رفته و می‌فرماید مراد از امر و نهی در روایت، تشریعی است و مراد از مشیت و عدم آن، تکوینی است.

خلاصه اقوال

بنابراین، معیارهای مختلفی در باب فرق میان ارادهٔ تکوینی و ارادهٔ تشریعی بیان شده است. محقق عراقی فرمود ارادهٔ تشریعی فقط موضوع برای حکم عقل به وجوب امتثال درست می‌کند و لذا مراد از اراده تخریفی پیدا نمی‌کند. محقق اصفهانی ارادهٔ تشریعی را به شوق به حصول فعل از غیر اختیاراً تفسیر کرد و سپس تکلیف را بعث به داعی انبعاث گرفت که منظور از انبعاث همان امکان انبعاث است و نه فعلیت آن. پس از نظر ایشان نیز فعل خارجی متعلق ارادهٔ تشریعی نیست، بلکه متعلق ارادهٔ فاعلی است که فعل را انجام می‌دهد. بنابراین باز هم تخریفی محقق نشده است. محقق اصفهانی، تمام فعل را منسوب به انسان می‌کند، چون اصلاً تعلق به ارادهٔ تشریعی ندارد. ارادهٔ تکوینی نیز همان اصل بعث و زجر است. بیان علامه طباطبایی نیز با دو بیان قبلی متفاوت است. ایشان فرمود که در ارادهٔ تشریعی، اراده به فعل تعلق پیدا کرده است، لکن نه از حیث وجود، بلکه از حیث حسن و قبح آن فعل. پس گناه از حیث وجود منسوب به ارادهٔ تکوینی خداست و نه ارادهٔ تشریعی او.

البته در قرآن و بعضی روایات بین اسناد خوبی و بدی به خدا فرق گذاشته شده است. در روایتی از امام هشتم علیه السلام، احمد بن محمد بن ابی نصر بزنتی از ایشان نقل می‌کند:

«قَالَ اللَّهُ: ابْنُ آدَمَ، بِمَشِيئَتِي كُنْتَ أَنْتَ الَّذِي تَشَاءُ لِنَفْسِكَ مَا تَشَاءُ، وَ بِقُوَّتِي أَدْبَيْتَ فَرَائِضِي، وَ بِنِعْمَتِي قَوَيْتَ عَلَى مَعْصِيَتِي، جَعَلْتُكَ سَمِيعاً بَصِيراً قَوِيّاً «مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَ مَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ» وَ ذَاكَ أَنِّي أَوَّلَى بِحَسَنَاتِكَ مِنْكَ، وَ أَنْتَ أَوَّلَى بِسَيِّئَاتِكَ مِنِّي، وَ ذَاكَ أَنَّنِي لَأَسْأَلُ عَمَّا أَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْأَلُونَ». [11]

خدا اراده کرده است که انسان در افعالش اراده داشته باشد. سپس می‌فرماید حسنات از جانب خداست و سیئات از جانب نفس انسان، که این مفاد آیات قرآن می‌باشد. البته در جای دیگری از قرآن هم آمده است که «قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ»، [12] یعنی همه‌اش مربوط به خداست. امام هشتم در انتهای این روایت می‌فرماید اگر فعلی خوب باشد، از جهت خوبی به خدا اسناد داده می‌شود و اگر بد است، از جهت بدی به خود انسان اسناد داده می‌شود.

بنابراین، این مطلب مسلم است که خدا دو اراده دارد که یکی ارادهٔ تکوینی و دیگری ارادهٔ تشریعی است. نکتهٔ دیگر این است که این دو اراده با هم تلازمی ندارند. در جریان حضرت آدم، ارادهٔ تکوینی خدا بر این واقع شده بود که آدم از آن شجره بخورد. البته ارادهٔ انسان در طول ارادهٔ خدا قرار دارد و این به معنای جبر نیست؛ زیرا در قول به جبر، هیچ اراده‌ای مستند به انسان نیست، اما اگر گفتیم که متعلق ارادهٔ خدا، ارادهٔ انسان هم هست و لکن به نحو طولیت، و نه در عرض ارادهٔ خدا، در اینصورت جبر به کلی منتفی خواهد شد و تناقضی نیست. ارادهٔ تشریعی خدا این بود که آدم به درخت نزدیک نشود. البته بعضی از مفسران قائلند در آن عالم تکلیفی نبوده است. لکن تکلیف و تشریع در آن عالم وجود داشته است، ولی نه تکلیف و تشریعی که در زمین برای نوع بشر قرار داده شده است.

و صَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

پاورقی

[1] - و هو الشيخ أبو جعفر محمد بن أبي الحسن علي بن الحسن بن بابويه القمي الملقب بالصدوق، و هو من مشايخ الشيعة و أعلامهم.

ولد (رضي الله عنه) بدعاء الإمام الحجة (عجل الله تعالى فرجه) في قم المقدسة، و في معاهدها درس، و على شيوخها تخرج، ثم

انتقل الى الريّ وفي سنة (٣٥٢ هـ) زار مرقد الإمام الرضا (عليه السلام)، و مرّ بنيسابور و استمع إلى علمائها، و منها انتقل إلى بغداد ثم الكوفة، ثم حجّ إلى مكة المكرمة، ثم رحل إلى همدان، و سنة ٣٦٨ زار الإمام الرضا (عليه السلام)، و رحل إلى سمرقند و فرغانه و بلخ و ايلق، و في كل هذه البلاد يستمع إلى شيوخها.

قال في حقّه الشيخ الطوسي (رحمه الله): كان جليلاً حافظاً للأحاديث بصيراً بالرجال ناقدًا للأخبار لم ير في القميين مثله. و عدّ له صاحب أعيان الشيعة (١٨٦) مؤلفاً نذكر منها: (من لا يحضره الفقيه) و (المقنعة) و (علل الشرائع) و (التوحيد) و (المصابيح) و (تفسير القرآن) و (ثواب الأعمال و عقابها). و غيرها.

توفي (رحمه الله) بالريّ سنة (٣٨١ هـ) بعد أن نيّف على السبعين، و دفن قرب مرقد عبد العظيم الحسني (رضي الله عنه) في ضواحي طهران.
(أعيان الشيعة ١٠: ٢٤) بتصرف.

[2] - توحيد الصدوق (رحمه الله) - نشر جماعة المدرّسين - ص: ٦٤ و هو مقطع من الحديث: ١٨.

[3] - محمد حسين اصفهاني، نهاية الدراية في شرح الكفاية (بيروت: مؤسسة آل البيت عليهم السلام، 1429)، ج 1، 282-283.

[4] - التعليقة: ١٥٤ عند قوله: (و منه ظهر أن المصلحة...) إلى آخر التعليقة.

[5] - اصفهاني، نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج 1، 283.

[6] - محمد بن علي ابن بابويه، التوحيد (قم: جامعه مدرسين، 1398)، 64.

[7] - محمد بن يعقوب كليني، الكافي (قم: دارالحديث، 1429)، ج 1، 369.

[8] - در اين روايت برخلاف قرآن به جاي اسماعيل، اسحاق آمده است و شايد اشتباهي در نقل رخ داده باشد.

[9] - متاسفانه قضايايي رخ داد و تعليقه ايشان بر بحار ادامه پيدا نکرد.

[10] - همان.

[11] - كليني، الكافي، ج 1، 371.

ترجمه: « ای فرزند آدم، تو با اراده من بوجود آمده‌ای ولی حالا خواستهٔ نفست را بر خواسته من مقدم می‌داری؟ تو با نیروی من واجبات را ادا می‌کنی حالا بوسیله نعمتهایم به من معصیت می‌کنی؟ من تو را بینا و شنوا کرده‌ام. پس من صاحب همه حسنات تو هستم و تو هم مسئول همه اعمال بدت می‌باشی. من کسی هستم که در مقابل اعمالم کسی نمی‌تواند از من حساب بکشد ولی همه شما در مقابل اعمالتان مسئول هستید.»

[12] - نساء: 78.

منابع

- ابن بابويه، محمد بن علي. التوحيد. قم: جامعه مدرسين، 1398.
- اصفهاني، محمد حسين. نهاية الدراية في شرح الكفاية. 6 ج. بيروت: مؤسسة آل البيت عليهم السلام، 1429.
- كليني، محمد بن يعقوب. الكافي. 15 ج. قم: دار الحديث، 1429.