

جبر و اختیار و قضا و قدر

اگر بندگان را بگویند و متکبران را سزا

مسأله جبر و اختیار یا جبر و تفویض، و قضا و قدر یکی از مسائل مهم کلامی و اعتقادی است که مولانا جلال الدین محمد بلخی رومی قدس الله سره القیومی در مثنوی شریف پیش از دیگر مسائل اصولی^۱ بدان اهمیت داده و همه جا مخصوصاً در مجلد اول و پنجم آن را دنبال کرده؛ و در هر موضوع با تقریر و تمثیلی تازه در تشبیه مبانی عقیده خود که اثبات اختیار و انکار جبر است سخت کوشیده و با فشاری نموده است.

مولوی در مسأله اختلاف عقول، مخالف گروه معتزله است و در این باره می گوید:

اختلاف عقلها در اصل بود بروفاق سنیان^۲ باید شنود

بر خلاف قول اهل اعتزال که عقول از اصل دارد اعتدال

اما در مسأله جبر و اختیار با جمهور شیعه و معتزله موافق است که هر دو طایفه بشر را

مزار تحقیقات کاتولیک علوم اسلامی

۱- توضیحاً علم اصول را در قدیم بمعنی اصول عقاید مرادف فن کلام می گفتند؛ و کلمه «اصولی» مرادف «متکلم» گفته می شد؛ بعداً که اصطلاح قدیم تغییر کرده، علم اصول در معنی اصول و قواعد فقه و علم کلام بجای اصول قدیم شایع شده است.

۲- سنی در اصطلاح مولوی بمعنی شخص مؤمن و موحد پرهیزکار است که در اعمال شرعی بیرو و خالص سنت نبویه باشد، بدون چون و چرای عقل و اعمال رأی و سلیقه خویش؛ و بدین سبب آن اصطلاح را هم در مقابل طوائف جبری و قدری و معتزلی و هم در مقابل کافر ملحد مادی می آورد؛

جبری از تسییح جبری بی خبر
دیده عقل است سنی در وصال
خویش را سنی نماید از ضلال
گرچه گوید سنییم از جاهلی است
اهل بهنش چشم حس خویش بست
(۲۳)

سنی از تسییح جبری بی خبر
چشم حس را هست مذهب اعتزال
سخره حسنه اهل اعتزال
هر که در حس مانند او معتزلی است
هر که بیرون شد ز حس او سنی است

در اعمال و افعال خود، مختار می‌دانند نه مجبور؛ نهایت اینکه در نحوه تفویض اختیار ما بین شیعه و معتزله توافق کامل نیست.

مولوی عقیده «جبریه» و مقابل آن اعتقاد «قدریه» را با دلایل عقلی و استحسانات خطابی ابطال نموده؛ و در این موضوع عیناً مانند شیعه امامیه قضیه «امر بین الامرین» را اختیار کرده است.

شعار مسلک و عقیده مولوی در جبر و اختیار مثل مسأله «اتحاد ظاهر و مظهر» و «تجلی ربوبیت در کسوت بشری» و «فنای سالک در حق» و امثال و نظایر آن مسائل که در مثنوی شریف طرح و تحقیق شده است؛ آیه شریفه سوره انفال است مربوط به داستان یکی از غزوات معروف اسلامی موسوم به جنگ بدر «و ما رمیت اذ رمیت ولكن الله رمى: سوره ۸ آیه ۱۷». اینک نمونه‌هایی از گفته‌های نغز خود مولوی که در خصوص جبر و اختیار و قضا و قدر گفته و حاوی نکته‌های دقیق است نقل می‌کنم، سپس بتوضیح مطالب می‌پردازم.

تو ز قرآن بازخوان تفسیر بیست	گفت ایزد ما رمیت اذ رمیت
گر پیرانیم تیر، آن نی زماست	ما کمان و تیر اندازش خداست
این نه جبر، این معنی جباری است	ذکر جباری برای زاری است
زاری ما شد دلیل اضطرار	خجالت ما شد دلیل اختیار
گر نبودی اختیار این شرم چیست	وین دریغ و خجالت و آزر چیست
در هر آن کاری که می‌ست بدان	قدرت خود را همی بینی عیان
در هر آن کاری که می‌ست و خواست	اندر آن جبری شوی کاین از خداست
انیا در کار دنیا جبری‌اند	کافران در کار عقبی جبری‌اند
انیا را کسار عقبی اختیار	کافران را کار دنیا اختیار

(ج ۱)

مركز تحقیقات فقهی و کلامی اسلامی

فعل حق و فعل ما هر دو بین	فعل ما را ۳ هست دان پیدا است این
گر نباشد فعل خلق اندر میان	پس مگو کس را چرا کردی چنان
خلق حق افعال ما را موجد است	فعل ما آثار خلق ایزد است
لیک هست آن فعل ما مختار ما	زوجا، گه ما گه یار ما

۱- در قوامیس عربی می‌نویسند «القدریه قوم یجحدون التدر فیقولون ان کل عبد من عباد الله خالق لفعله متمکن من عمله او ترکه بارادته، ویما کسهم الجبریه» و سبجی مزید توضیح لذلك فی المتن،

۲- کرد ما و کرد حق، خ

۳- کرد ما را، خ

يك مثال ای دل پی فرقی یار
دست کو لرزان بود از ارتعاش
هر دو جنبش، آفریده‌ی حق شناس
زین پشیمانی که لرزاندیش
مرتعش را کی پشیمان دیده‌یسی

تا بدانی جبر را از اختیار
و آنکه دستی را تو لرزانی زجاش
لیک نتوان کرد این با آن قیاس
چون پشیمان نیست مرد مرتعش
برچنین جبری چه بر چسبیده‌ی^۱
(۱ج)

« مارمیت از رمیت » از نسبت است
آن تو افکندی که بر دست تو بود
مشت، مشت تست افکندن زماست

نفی و اثبات است و هر دو مثبت است
تو نیفکندی که حق قوت نمود
زین دو نسبت نفی و اثباتش رواست

دلایل مولوی بر اثبات اختیار و ابطال جبر

بیشتر دلایلی که مولوی برای اثبات اختیار بشر و ابطال عقیده جبریان آورده، از نوع دلیل‌های حسی و وجدانی است که برای اقناع عامه مؤثر و کارگتر از براهین عقلی و قیاسات فکری صرف است از این قبیل:

۱- پشیمانی بر فعل

اگر انسان در افعال خود مجبور بودی ندامت و پشیمانی چرادر داشتی.
این دلیل را که در ضمن اشعار پیش شنیدید در مواضع دیگر هم مکرر گفته است، از جمله در مجلد چهارم:

چون بدی عاجز پشیمانی ز چیست
عاجزی را باز جوکر جذب کیست
جبر بسودی کی پشیمانی بسدی
ظلم بسودی کی نگهبانی بسدی
و در مجلد پنجم می گوید:

ز آن پشیمانی که خوردی از بدی
ز اختیار خویش گشتی مهتدی
مشکل اینجاست که خود مولوی این ندامت و پشیمانی را هم قضای الهی می‌شمارد
و از این جهت مطلب را قدری پیچیده و مبهم تر می‌سازد:

این پشیمانی قضای دیگر است
چون قضا آورد حکم خود پدید
پس پشیمانی بهل حق را پرست
چشم واگشت و پشیمانی رسید

(۲ج)

پس باید آن مشکل را باین قضیه فلسفی حل کرد که می‌گویند: «الوجوب والامتناع بالاختیار لاینافی الاختیار»

مسأله قضا و مقضی که در تحقیقات خود مولوی عنقریب خواهید شنید هم در حل این

۱- این بیت را باین صورت نیکلسون ندارد.

اشکال مؤثر است. کسانی که باین نوع افکار آشنائی دارند خود درمی یابند که بنده چه گفتیم؛ احتیاج باطالۀ سخن ندارد.

۲- احساس لذت

دلیل دیگر مولوی است بر ابطال جبر، باین تقریر که مادرانعال ملایم خود احساس لذت می کنیم و اگر جبر و اکراه در کار بود لذتی در فعل احساس نمی شد :

چون بود اکراه با چندین خوشی	که تو در عصیان همی دامن کشی
آنچنان خوش کس رود در مکرهی	کس چنان رقصان رود در گمرهی
بیست مرده جنگ می کردی در آن	کت همی دادند پسند، آن دیگران
که صواب این است و راه این است و بس	کی زند طعنه مرا جز هیچکس
کی چنین گوید کسی کو مکره است	چون چنین جنگد کسی کو بی ره است

۳- تردید در انتخاب فعل و ترك:

از جمله دلیلهای اقناعی وجدانی مولوی این است که انسان در خود احساس اختیار می کند؛ از این جهت که در انتخاب فعل یا ترك حالت تردید و شك بخود می گیریم و حدوث این حالت خود دلیل بر قدرت و اختیار است.

این که فردا این کنم یا آن کنم این دلیل اختیار است ای صنم

در تردد مانده ایم اندر دو کار	این تردید کی بود بی اختیار
این کنم یا آن کنم خود کی شود	چون دو دست و پای او بسته بود
پس تردد را بیاید قدرتی	ورنه آن خنده بود بر سبلیتی

(ج ۵)

۴- هرم و انفعال از کارهای زشت

می توان این دلیل را از فروع دلیل اول یعنی ندامت و پشیمانی قرار داد ولیکن حالت ندامت غیر از شرم و آزرمت است، هر چند در بعضی احوال ملازمت داشته باشند.

زاری ما شد دلیل اضطرار	خجلت ما شد دلیل اختیار
گر نبودی اختیار این شرم چیست	این دریغ و خجلت و آزرمت چیست

(ج ۱)

۵- صحت وعد و وعید و ثواب و عقاب الهی

اگر اختیار نبود تکلیفی بر بشر متوجه نمی شد و امر و نهی و وعد و وعید انبیا و ثواب و عقاب آخرت مورد نداشت، زیرا که تکلیف دایرمدار قدرت و اختیار و استطاعت است.

جمله قرآن امر و نهی است و وعید	امر کردن سنگ مرمر را که دید
خالقی کواختر و گردون کند	امر و نهی جاهلانته چون کند
احتمال عجز بر حق راندی	جاهل و گنج و سفیہش خواندی
سنگ را هرگز نگوید کس یا	وز کلوخی کس کجا جسوید وفا

آدمی را کس نگوید هین پسر
گفت یزدان «ماعلی الاعمی حرج»
کس نگوید سنگ را دیر آمدی
اینچنین واجستها مجبور را
امر ونهی وخشم و تشریف و عیب

یا یا ای کور و درمن درنگر
کی نهد بر ما حرج رب الفرج
یا که چو بسا، توچترا برمن زدی
کس نگوید یا زند معذور را
نیست جز مختار را ای پساک جیب

(ج ۵)

می دانید که جبری ها در جواب این استدلال اصطلاح «کسب» را می گیرند که در کتب کلام و اصول عقاید بتفصیل آمده است و من در حواشی «مصباح الهدایة» شرحی در این باره نوشته ام اگر کسی طالب باشد بآن کتاب مراجعه کند.

۶- تعلیم و تربیت و امر و نهی افراد بیکدیگر

امر و نهی کردن و صلاح بینی افراد برای یکدیگر و اصل تعلیم و تربیت منوط برداشتن قدرت و اختیار است. و اگر جبر بود امر و نهی کردن افراد بایکدیگر یاوه و نامعقول بود و اصول آموزش و پرورش مختل می گردید.

امر و نهی این بیار و آن میار
امر و نهی و ماجراها در سخن

جمله عالم مقرر در اختیار
نغز می آید برو کن یا مکن

آن ادب سنگ سیه را کی کنند
ور نیایی من دهم بدرا سزا
هیچ با سنگی عتابی کس کند

اوستادان کودکان را می زنند
هیچ گویی سنگ را فردا یا
هیچ عاقل مرکلوخی را زند

۷- احساس فرق مابین حرکت مرتعش و اختیاری

دستی که مبتلا برعشه باشد خواه و ناخواه حرکت می کند و انسان بفریضة طبیعی آن نوع حرکت اجباری را از حرکات ارادی تمیز می دهد، و از اینجا حکم می کند که اعمال و افعالی که بقدرت و اراده او صادر می شود، اختیاری است نه اجباری.

این دلیل را علمای کلام در کتب خود ذکر کرده اند، مولوی هم آن را بعنوان مثال

آورده است:

و آنکه دستی راتو لرزانی زجاش
لیک نتوان کرد این با آن قیاس

دست کولرزان بود از ارتعاش
هر دو جنبش آفریده ی حق شناس

۸- ادراک وجدانی نهفته و آشکار

مولوی می گوید: در نفس انسان قدرت و اختیاری نهفته است که در هنگام بروز دواعی قلبی یا محرکات خارجی آن امر نهانی آشکار می گردد و خود را چنان نشان می دهد که بخوبی احساس می شود، و اگر لروح ذهن خود را از خطوط تلقینات خارجی و وسوسه های داخلی، پاک بشویم و در روح خود مطالعه کنیم، بصرافت طبع و بتعبیر علماء «لوخلی و طبعه» وجود آن قدرت و اختیار را در نفس خود احساس خواهیم کرد.

بالجمله اختیار امری وجدانی است و امور وجدانی در حکم محسوساتست؛ پس

کسی که منکر اختیار شده، عیناً مانند سوفستائی است که انکار حس و محسوس کرده باشد. اختیاری هست ما را بی گمان اختیاری خود سن جبری مشو

اختیاری هست در ما زاپدید
اختیار اندر درونت ساکن است
چون دو مطلب دید آید در مزید
تا ندید او یوسفی کف رانخست
روش دید آنگه پرو بالی گشود

(ج ۵)

«داعیه» و «داعی» در اصطلاح به معنی سبب و انگیزه‌ی است که در نفس انسان پدید شود و او را بر انجام دادن کاری تحریک کند.

دیدن آمد جنبش آن اختیار
چونکه مطلوبی بر این، کس عرضه کرد
همچو نفخی ز آتش انگیزد شرار
و آن فرشته، خیرها بر رغم دیو
اختیار خفته بگشاید نسورد
تا بجنید اختیار خیر تو
عرضه دارد مسی کند در دل غریو
پس فرشته و دیو گشته عرضه دار
زانکه پیش از عرضه خفته است این دو خو
بهر تحریک عروق اختیار

(ج ۵)

مقصود از فرشته و دیو، خوی نیک و بد و سرشت خیر و شر است، یعنی اختیار کردن طرف خیر و صلاح کارها منبعث از روح خیر خواهی و طبیعت فرشته‌خویی است، چنانکه اختیار شروفساد، بداعیه و تحریک دیو بدخویی و زشت کاری است.

و هر کسی آن چیزی را اختیار می‌کند که ملایم طبع و درخور شأن و حال او باشد. پس اختیار در حقیقت جز انتخاب کردن طرف اصلح نباشد، جز اینکه افراد در تشخیص مصالح خویش بایکدیگر مختلفند. در هر حال وجود قدرت و اختیار در بشر امر محسوس و وجدانی است:

زانکه محسوس است ما را اختیار
درک و وجدانی، بجای حس بود
خوب می‌آید براو تکلیف کار
هر دو در یک جدول ای عم می‌رود

در خرد جبر از قدر رسواتر است

قدریه: نام فرقه‌ی است در مقابل جبریه که معتقد بحریت اراده و قدرت تامه مطلقه بشوند.

جبریه: می‌گویند افعال نیک و بد انسان هر چه باشد مخلوق خداست، و ثواب و عقاب آخرت و وعده و وعید الهی پاداش و معلول کسب و مباشرت افعال است. اما قدریه می‌گویند: همه افعال مخلوق خود انسان است بدون این که تقدیر الهی در آن هیچ مداخله داشته باشد؛ چنانکه «العیاذ بالله» گویی «یدالله مغلوله».

در طعن این طایفه حدیثی معروفست که: «القدریة مجوس هذه الامة» باین مناسبت که چون نسبت خالقیت افعال را بعباد داده‌اند، چنانست که گوئی بشرك گزاینده و بتعدد خالق معتقد شده‌اند. مولوی می‌گوید:

در خرد جبر از قدر رسواتر است ز انکه جبری حس خود را منکر است
منکر حس نیست آن مرد قدر فعل حق حس نباشد ای پسر
یعنی جبریان قدرت و اختیار محسوس خود را انکار می‌کنند، اما «قدریه» منکر فعل و تقدیر حق می‌شوند که از حیطة «حس و محسوس» خارج است.

پس چون بدیده تحقیق بنگریم «در خرد جبر از قدر رسواتر است» برای این که اگر پای اعتذار بمیان آید، قدریان که انکار امر نامحسوس کرده‌اند در پیشگاه خرد معذورتر از جبریه‌اند که همچون «سوفسطائیان» منکر حس و محسوسات باشند.

منکر فعل خداوند جلیس هست در انکار مدلول دلیل
آن بگوید دود هست و نارنی نور شمعی بی زشمع روشنی
وین همی بیند معین نار را نیست می‌گوید پی انکار را
یعنی «قدریان» که اعمال و افعال ظاهر را دیده و اثر فعل حق ندیده‌اند، چنانست که دلیل دود آتش و نور شمع را دیده و مدلول نار و شمع را ندیده باشند. اما حال جبری عیناً مثل «سوفسطائیان» است که آتش را بچشم بینند و گرمی آنرا بقوت لامسه احساس کنند و باز وجود آتش را انکار نمایند:

پس تفسط آمد این دعوی جبر لاجرم بدتر بود جبری ز گبر
این همی گوید جهان خود نیست هیچ هست سوفسطائی اندر هیچ بیج

دفع شبهة جبریان

«دواعی نفسانی، وساوس شیطانی، الهام ربانی، سرشت دیوی و فرشتگی» یکی از شبهات مشکل جبریان که دستاویز ایشان در اعتراض بر طرفداران تفویض و اختیار قرار گرفته این است که می‌گویند اگر اختیار اعمال نیک و بد در دست بندگان بود، داستان فریب‌کاری و اغواء شیطان چیست؛ که خداوند مجید از قول او با آنهمه تأکید فرموده است:

«لاغویبهم اجمعین الاعبادك منهم المخلصین» و در مواضع دیگر هم از این قبیل:
«ان الشيطان لکم عدو مبین - و زین لهم الشيطان اعمالهم فصد هم عن السبیل»
و نیز فرمانروائی نفس اماره بدسگال کدام است؛ «ان النفس لامارة بالسوء»
و نیز چرا بمدلول آیات کریمه قرآن مجید و الهام خاص الهی، رحمت و رستگاری بدسته‌یی از برگزیدگان حق و عباد مخلص (بفتح لام) اختصاص یافته است، و باقی همه از این فیض محروم شده‌اند؛ و ضلالت و هدایت بشر و خوب و بد اعمال، حتی خود مشیت و ارادة انسانی هر چه هست بحق تعالی نسبت داده شده است.

يختص برحمته من يشاء - ولو شئنا لاتينا كل نفس هديها - انك لاتهدى من احببت
ولكن الله يهدى من يشاء - من يضل الله فلن تجدله سبيلا - من يضل الله فماله من هاد -
والله خلقكم وما تعملون - ان تصيبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وان تصيبهم سيئة يقولوا هذه
من عندك قل كل من عند الله - يفعل الله ما يشاء - وما تشاؤون الا ان يشاء الله .

تقرير شبهه بعبارت دیگر این که: دواعی نفسانی، وانگیزه سرشت نیک و بدیاری روح دیوی
و فرشتگی، الهام خیر و شر و صلاح و فساد در قلوب، حکومت نفس اماره و هوا جس شیطانی
یا وسوسه های وهم بدانندیش که در نهاد مردم بقاوت موجود است و هیچ کدام در تحت اختیار
او نیست، وی را بر اعمال نیک و بد، و عصبان و اطاعت مجبور می سازد. زیرا که انسان خواه او
ناخواه مسخر عوامل غریزی و در تحت فرمان علل و اسباب درونی خویش است، و بدین سبب
از مردم بدنهاد زشت خوی، جز عمل بد صادر نمی شود و برعکس هم از جبلت خوب و سرشت
پاک، جز کار نیک سر نمی زند.

تحقیق مولوی در جواب شبهه جبریان

اینک تحقیق مولوی را بشنوید که باجه بیان لطیف و منطق شیرین شبهه جبریان را جواب

می گوید:

پس فرشته و دیو گشته عرضه دار
می شود ز الهامها و وسوسه
بهر تحریک عروق اختیار
اختیار خیر و شر ده کسه

وقت تحلیل نماز ای بانمک
که ز الهام و دعای خوبتان
باز از بعد گنه لعنت کنی
این دو ضد عرضه کننده در سرار
چونکه پردهی غیب برخیزد ز پیش
وز سخنشان و شناسی بی گزند
زان سلام آورد باید بر ملک
اختیار این نماز شد روان
بر بلیس، ایرا از ویی منحنی
در حجاب غیب آمد عرضه دار
تو بینی روی دلان خویش
کان سخن گوین نهران اینها بدند

دیو گوید ای اسیر طبع و تن
آن فرشته گویدت من گفتمت
آن گرفتگی و آن ما انداختی
نیم شب چون بشنوی رازی زدوست
ور دو کس در شب خیر آرد ترا
عرضه می کردم، نکردم زور، من
که از این شادی فزون گردد غمت
حق خدمتهای ما شناختی
چون سخن گوید سحر دانی که اوست
زود از گفتن شناسی هر دو را

۱- کان سخنگو در حجاب اینها بدند. خ

مخلص آنکه روح و دیو عرضه‌دار
اختیاری هست در ما ناپدید
هر دو هستند از تمه اختیاری
چون دو مطلب دید، آید در مزید

(ج ۵)

خلاصه تحقیق مولوی این است که انسان دارای قوه اختیاری است که در روح او متمکن و راسخ است، وداعی برفعل، قاسر برفعل نیست؛ بلکه داعی نفسانی محرک حس اختیار و سلسله جنبان روح نهفته قدرت، و بیدارکننده قوه اراده و مشیت نهانی بشر است تا قوه تعقل و نیروی خواست و توانائی او هبکار بیفتد و امر اصلاح بکار خود را اختیار کند، نه اینکه او را بر انجام دادن کاری مجبور سازد تا بگونه «اجبار و اکراه» و عدم رضای نفسانی خود انسان، عملی از وی صادر شده باشد. و آنچه از او به نفس اماره و روح قدسی، با اغوای شیطانی و الهام رحمانی، و طبیعت دیوی و فرشتگی، یا قوه خیر و شر و صلاح و فساد و امثال آن عبارت می‌شود، همه از قبیل انگیزه‌های درونی و وداعی باطنی است که امور نیک و بد را بر ما عرضه می‌دهند تا کدام طرف را اختیار کنیم، عیناً مثل فروشنده متاع که اجناس گوناگون بر خریداران عرضه دهد تا هر کدام پسند طبع ایشان افتاد، آنرا خریداری کنند (وهدیناه النجدین).

و همانطور که عرضه دادن متاع، اجبار بر خرید نیست بلکه برای تحریک حس رغبت و تمایل باطنی است، همچنان عوامل روحی و وداعی شیطانی و ملکی، عرضه‌دار و تتمه و مؤکد قوه اختیار است نه قاسر و موجب کراهت و اجبار.

مضمون اشعار مولوی با تحقیقی که از وی شنیدید مقتبس است از لسان وحی ترجمان قرآن کریم که از قول شیطان می‌فرماید: «قال الشیطان... ما کان لی علیکم من سلطان الا ان دعوتکم فاستجبتم لی فلاتومونی ولوموا انفسکم : سوره ابراهیم»
و در آیت دیگر بسوره نحل هم در باره شیطان گوید:
«لینس له سلطان (یعنی للشیطان) علی الذین آمنوا انما سلطانه علی الذین یتولونه»

و بالجمله اغواء شیطان و فریب نفس اماره یا وسوس و هوا جس او هام و تخیلات ضلالت انگیز، وهم چنین در مقابل او، الهام فرشته روح، یا صلاح بینی عقل و اقتضای نفس قدسی هیچ کدام از حد راهنمایی و تحریک شوق و رغبت نفس بر انجام دادن افعال اختیاری تجاوز نمی‌کنند.

پس شیطان و ملک یا دیو و فرشته همانا مظهر قوه وهم و تعقل انسانی است که بمنزله چراغ رهگذر بر سر دواره افکار و اعمال و احوال او تعبیه شده و دست آفرینش، قدرت اختیار و توانائی کار نیک و بد هر دو را در روح انسان بودیعت نهاده و هر چه بر سر مردم می‌آید در اثر چالیش و تنازع آن دو قوه بایکدیگر است :

تا کدامین غالب آید در نبرد
زیسن دو گانه تا کدامین برد، نبرد

در آیه شریفه سوره «الشمس» می فرماید :
 «نفس و ماسویها فالهما فجورها و تقویها»
 و در حدیث ماثور است :

«فمن غلب عقله علی شهوته فهو اعلی من الملائكة و من غلبت شهوته علی عقله فهو ادنی من البهائم»

افعال اختیاری بامبادی و ماسباب غیر اختیاری

خواهید گفت انسان مسخر فرمان فطرت و مقهور اقتضای جبلت خود باشد؛ و اکثر احوال و افعال نیک و بد که از وی صادر می شود، پرتو احوال مکتونه روح و ناشی از مقتضیات مزاج و طبیعت و غریزه ذاتی و سرشت اصلی اوست و بدین سبب گفته اند: «السعید سعید فی بطن امه و الشقی شقی فی بطن امه» و «جف القلعه بما هو کائن»:

قلم بطالع میمون و بخت بد رفته است	اگر تو خشم کنی ای پسر و گر خشنود
گنه نبود و اطاعت نبود و بر سر خلق	نیشته بود که این ناجی است و آن مأخوذ
پس اختیار بشر در کجاست؟ بیان این حالت رامن درغزلی گفته ام :	
از این شکسته بسته که دادی بدست ما	یارب غرض چه بودی غیر از شکست ما
دستی و وبال گردن و پای اسیر بند	این بود اختیار که دادی بدست ما
منشور رستگاری یا سرخط هلاک	تاسر نوشت چیست بلوح الست ما

در جواب آن سؤال گوئیم: تقدم علل و مبادی غیر اختیاری و ترتب امور تکوینی که منتهی بوجوب صدور افعال اختیاری گردد منافات با اصل اختیار ندارد. بلکه تا صدور فعل یحد لزوم و وجوب نرسد اصلاً آن فعل وجود نخواهد گرفت، چه این قضیه خود از قواعد مسلم فلسفی است که: «الشیئی ما لم یجب لم یوجد» و بدین سبب گفته اند: «الوجوب بالاختیار لاینافی الاختیار»

واضحتر بگوئیم: حد فعل اختیاری همین است که مسبوق بمبادی چهارگانه باشد:

۱- علم ۲- قدرت ۳- حیات ۴- مشیت و اراده
 توضیحا فرق میان مشیت و اراده این است که مشیت، متعلق بشیئت ماهیت است اما

۱- در اکثر نسخ دیوان شیخ همین طور چاپ شده است و غالباً آنرا (کنی) بضم کاف نازی از فعل (کردن) می خوانند و در این صورت فعل خشنود بودن را باید بگوئیم بقرینه مقام حذف شده است یعنی (اگر خشم کنی یا خشنود باشی) برای اینکه جمله اول با جمله دوم سازگار نیست و بنده احتمال می دهم (خشمکن) با کاف فارسی مکسور مخفف (خشمکین) باشد و در این صورت محتاج بتکلف حذف فعل نخواهیم بود ۱

اراده بوجود تعلق می‌گیرد؛ و عبارت دیگر متعلق مشیت، امر کلی است، و متعلق اراده، امر جزئی است. مثلاً قصد حج کردن بطور مطلق مشیت است و نیت حج گزاردن در روز معین و بطریق مخصوص، اراده است.

پس ذکر اراده بعد از مشیت از قبیل ذکر خاص بعد از عام یا آوردن مقید بعد از مطلق است؛ و در هر حال مقصود یک چیز است نه دو امر متضاد که در معنی دو شرط مختلف باشد. و آوردن هر دو کلمه بایکدیگر برای مزید توضیح است بخصوص که اکثر مشیت و اراده را مرادف یکدیگر استعمال می‌کنند.

ضمناً یاد آور می‌شوم که حاجی سبزواری در مبحث مغالطات منطقی مبادی اربعه فعل اختیاری را: علم - قدرت - حیات - مشیت - گفته اما در حواشی الهیات بمعنی انحصار در مبحث عموم قدرت: علم، قدرت، اراده، مشیت، گفته و حیات را ذکر نکرده است که شاید سهواً القلم است و صحیح همان باشد که در قسمت منطق نوشته است؛ یا آن که اینجا «حیات» را در شروط دیگر مندرج ساخته و مشیت و اراده هر کدام را شرطی مستقل شمرده است.

* * *

بهر حال مقصود این است که هر عملی که از شخص زنده، مقرون بدانستن و خواستن و توانستن صادر شود، آنرا فعل اختیاری می‌گویند، اعم از این که فرضاً این مبادی و سایر عوامل و مقدمات صدور فعل، در تحت قدرت اختیار او باشد یا نباشد، چنانکه ایجاد هستی و حیات و تکوین سرشت و طبیعت اصلی کسی بهیچوجه در تحت اختیار او نیست.

پس برای تحقق مفهوم اختیار محدود نباید انتظار داشت که ایجاد همه مبادی و علل و اسباب اختیار فعل، هم با اختیار ما باشد. بلکه برعکس لازم است که مسبوق بجبر باشد و گرنه تسلسل اختیارات لازم می‌آید که امری ممتنع و محال است.

مرحوم حاجی سبزواری در منظومه حکمت بهمین نکته اشاره می‌کند که می‌گوید:

الشیئی لم یوجد متی لم یوجد اذ و باختیار اختیار ما بسدا
یعنی ایجاد فرع وجود است، همانطور که وجود ممکنات، وجود حقیقی نیست، بل که مجازی مستعار است صفت ایجاد نیز برای آنها و صفت مجازی استعاری باشد. و همچنانکه انحصار وجود حقیقی بواجب الوجود مانع از اسناد مجازی آن بوجودات امکانی نیست، اختصاص ایجاد حقیقی بواجب تعالی هم منافات با اسناد مجازی آن صفت به ممکنات نخواهد داشت.

جان سخن این که ممکن نیست خود قوه اختیار هم بسته باختیار انسان باشد، بلکه فعل اختیاری مانند خود فاعلش امر حادثی است که احتیاج بعلت ازلی قدیم دارد، و گرنه تسلسل حوادث لازم آید که بطلان آن واضح و معلوم است. پس اختیارات بشری، عاقبت منتهی بجبر تکوینی الهی می‌شود؛ و تقدم آن جبر نامحدود با حدوث اختیار محدود منافات ندارد.

و بالجمله فعل اختیاری مستلزم آن نیست که همه علل و اسباب و مبادی آن فعل هم اختیاری باشد؛ بلکه ممکن است عوامل جبری الزامی، منتهی بصدور فعل اختیاری گردد و همین است

معنی اختیار در عین جبر؛ وجبر در عین اختیار؛ و همین است مدلول جمله معروف کلامی که گویند «الوجوب والامتناع بالاختیار، لا ینافی الاختیار».

تأویل «ماشاء الله کان» و «جف القلم بما هو کائن»

مولوی آیت «ماشاء الله کان و ما لم یسأل ینکن» و حدیث «جف القلم» را تاویل ادبی خطابی نیز کرده است:

قول بنده ایش شاه الله کان
بلکه تحریض است براخلاص وجد
همچنین تأویل «قد جف القلم»
پس قلم بنوشت که هر کار را
کژ روی، «جف القلم» کژ آیدت
چون بسدزد دست شد «جف القلم»
مقصودش اینست که عبارت (ماشاء الله کان) و (جف القلم) و نظایر آن در معنی تقدیر و ایجاد و خلق افعال عباد نیست، بل که در مقام بیان آثار کارهای نیکو بود است؛ یعنی خیر و شرو نیکو بد اعمال و احوال هر کسی بی کم و زیاد در لوح سرنوشت یا نامه عمل او ثبت می شود و (بد نخواهی عاقبت غیر از نکو کاری مکن).
سر بسته می گویم که تأویل مولوی با اصل مشیت و قضا و قدر که مفهوم ظاهر آن عباراتست منافات ندارد.

شبهه علم ازلی الهی در مسأله جبر و اختیار

این هم یکی از شبهات معروف است که شعری هم در افواه منسوب بحکیم «خیام» می خوانند.

می خوردن من حق ز ازل می دانست
خواجه حافظ نظریه همین معنی دارد که گفته است:
مرا بخوردن می آن فضول عیب کند
که اعتراض بر اسرار علم غیب کند

۱- بطوریکه از تتبع و تصفح دیوان حافظ معلوم می شود وی ظاهراً از کسانی است که معتقد به جبر بوده، چه در گفته های خود مکرر باین امر اشاره کرده است از این قبیل،
حلقه یهر مغانم ز ازل در گوش است
ما همانیم که بودیم و همان خواهیم بود

بارها گفته ام و بار دگر می گویم
در پس آینه طوطسی صفتم داشته اند
من اگر خارم اگر گل چمن آرایی هست
که من گم شده این رهنه بخود می پویم
آنچه استاد ازل گفت بگو می گویم
که بهر دست که می پروردم می رویم

کنون بآب می لعل خرقة می شویم
مگر گشایش حافظ در این خرابی بود
نصیبه ازل از خود نمی توان انداخت
که قسمت از لیش در می مغان انداخت

یعنی خدا بهره‌چیز و هر کاری عالم است و چون علم او علم ازلی یعنی سابق بر وجود حادثات است و قبل از حدوث هر عملی می‌داند که آن عمل در وقت وساعت معینی انجام خواهد گرفت، پس اگر آن کار واقع نشود، علم خدا مبدل بجهل می‌گردد؛ از این دلیل نتیجه می‌گیرند که افعال عباد اختیاری نیست.

* * *

بعضی در جواب این شبهه گفته‌اند که علم الهی، علت ایجاد افعال ما نیست؛ بل که تابع افعال ما است؛ یعنی چون ما فلان کار را با اختیار خود انجام خواهیم داد علم خدا بوجود آن فعل تعلق می‌گیرد، نه این که چون او علم بوجود آن فعل دارد ما آنرا جبراً انجام خواهیم داد. در این باره شعری هم به خواجه نصیرالدین طوسی نسبت می‌دهند که در جواب خیام گفته است:

علم ازلی علت عصیان کردن نزد عقلا، ز غایت جهل بود

توضیحاً علاوه می‌کنم که جواب فوق در نظر محققان فلسفه و کلام کافی نیست، چرا که اصل شبهه همین است که علم واجب الوجود، علم فعلی است نه انفعالی؛ یعنی علم او علت وجود حوادث است برای اینکه صفات واجب عین ذات اوست و ذات او علت موجودات است، پس موجودات همه معلول علم و قدرت واجب الوجودند و انفکاک معلول از علت محال است؛ و همین شبهه را دلیل گرفته‌اند بر اینکه افعال عباد، اختیاری نباشد.

یکی از دلائل احاطه علمی باری تعالی بهمة موجودات این است که علم حضوری بذات خود دارد که علت العلل هر حادثی است و علم بعلم مستلزم علم بمعلول باشد.

میرزا رفیعا نائینی (رفیع الدین محمد بن حیدر طباطبائی متوفی ۱۰۸۲ ه.ق) از علمای معروف اصفهان در قرن یازدهم هجری که آرامگاهش بقعه مجلی است جزو ائمه تاریخی از بناهای شاه سلیمان صفوی در تخت فولاد اصفهان در «رسالة شجرة الهیه» که در اصول اعتقادات بغارسی نوشته است هم متعرض اشکال علم ازلی شده و آن را بفکر خود توجیهی کرده است که عقل کنج کاو را قانع نمی‌کند؛ من قسمتی از نوشته او را نقل می‌کنم:

«اگر گویند که هر گاه واجب تعالی عالم باشد در ازل بوجود حوادث در اوقات معینه، واجب خواهد بود وجود حوادث در آن اوقات؛ زیرا که از فرض وقوع علمش انقلاب علم واجب بجهل لازم آید، و این محال است؛ و آنچه از فرض وقوعش محال لازم آید محال باشد.

گوییم محال از اجتماع علم و عدم وقوع متعلقش لازم آمده؛ و غایت آنچه بر این امر مترتب شود آنست که اجتماع علم و وقوع متعلقش نظر بذات هر دو یا احدهما لازم باشد؛ و این جایز است چنانچه گوئیم که وقوع هر یک از وجود و عدم متعلق علم در وقتش، مقتضی آنست که منکشف باشد بذات مستجمع شرایط علم، پس در اینصورت محال از تخلف مقتضا از مقتضی لازم آمده نه از عدم مقتضی؛ و چون عدم مقتضی محال نباشد وجودش واجب نباشد انتهی. چنانکه اشاره کردم روح برهانی با این قبیل توجیهاات لفظی آرام نمی‌گیرد؛ اما

جواب کافی شافی شبهه اینست که همانطور که علم خدا بافعال مخلوق تعلق گرفته است، مبادی اختیاری آن افعال نیز در علم او گذشته است، یعنی خدا می‌داند که شما با اختیار خودتان در فلان وقت، فلان عمل معصیت یا ثوابی را انجام خواهید داد.

علم اجمالی و تفصیلی الهی

بعبارت دیگر: علم ازلی الهی، بوجه علم کلی اجمالی^۱ یعنی بصورت وحدت ذاتی نورانی، بر همه حوادث و علل و معلولات احاطه دارد.

اما در مقام تفصیل، هیچ حادثی بدون سابقه علت وجود نمی‌گیرد، بل که حادثات زمانی عموماً مسبوق بیک سلسله علل و اسباب و معدات طولی^۲ مترتب است که باید یکی بعد از دیگری وجود پیدا کنند تا نوبت بحادث اخیر برسد.

فالكل من نظامه الكیانی ينشا من نظامه الربانی^۳

پس مبادی افعال اختیاری هم در جای خود، یکی از حلقه‌های آن سلسله مراتب است که باید بنوبت خود وجود بگیرد تا فضل اختیاری از بشر صادر گردد؛ و این امر با سابقه علم الهی منافات ندارد.

برای تصویر علم اجمالی و تفصیلی باری تعالی بنفس خود رجوع می‌کنیم که بهترین آئینه شناسائی حق است که: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» و «سنریهم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق»

دانش‌های نفسانی و علوم و معارف ذهنی که ما داریم همه يك جا بوجود واحد بسیط جمع‌الجمع؛ یعنی بوجه علم اجمالی کلی، در نفس مدرکه ما موجود است؛ اما در مقام افاضه تعلیم بصورت تفصیل و ترتیب از ما صادر می‌گردد.

همچنین ترکیب حروف و کلمات که هنگام انشاء و املاء جمل و عبارات از زبان ما بترتیب و تفصیل خارج می‌شود، همه در ذهن ما بصورت بسیط و وحدانی موجود است. پس کیفیت صدور حروف و کلمات وجودی تکوینی از مبدأ واجب ازلی، در مقام تمثیل شبیه حروف و کلمات ملفوظه است که از نفس انسان صادر می‌شود.

همانطور که کلمات و حروف جمل و عبارات در آئینه نفس بوجود واحد بسیط اجمالی موجود است اما در مقام تلفظ چنانست که هر حرفی پس از حروف دیگر و هر کلمتی و عبارتی

- ۱- علم اجمالی و تفصیلی که در اینجا گفته می‌شود غرض از اصطلاح اصولیان است. اینجا سخن از وجود و تحقق خارجی است نه توهمات و تصورات ذهنی ارتسامی.
- ۲- سلسله طولی در مقابل عرضی اصطلاح فلاسفه است در رشته علت و معلول.
- ۳- منظومه سبزواری

بعد از کلمه و عبارت دیگر وجود می گیرد، و تا از گفتن يك کلمه فارغ نشده ایم تلفظ کلمه دیگر محال است، همچنان سلسله طولی حوادث که حروف و کلمات تکوینی حقتد «و کلمه منه اسمہ المسیح»، قبل از وجود همه در ذات واجب بصورت علم وحدانی نورانی موجودند؛ اما در مقام تحقق عینی خارجی جز بصورت رشته متصل علل و معلولات مترتب واقع نمی شوند؛ یعنی تا علل و اسباب سابق وجود نگیرد، وجود معلول لاحق محال و ممتنع است.

پس هر حادثی را که امروز می بینید مسبوق بیک سلسله طولانی از حادثات مترتب دیگر است که مقدماتش از ازل فراهم آمده و بترتیب سبق و لاحق و تقدم و تأخر علت و معلول، حلقه یی بحلقه دیگر در هم بسته تا بحادث کنونی رسیده است.

و همچنان حادث فعلی، موجب وجود حوادث دیگری می گردد و از این تسلسل رشته یی بس دراز تشکیل می شود که مبدأ و منتهی و آغاز و انجامش بازلت و ابدیت پیوسته است. کس ز آغاز و ز انجام جهان آنگه نیست

اول و آخر این کهنه کتاب افتاده است

پس فعل اختیاری ما چیست؟ اختیار ما تابع وجود حیات ماست؛ همانطور که مدت عمر و زندگانی ما يك قطعه ناچیز بسیار کوتاه از امتداد نامحدود زمانی است، همچنان علم و قدرت و اراده ما که از مبادی فعل اختیاری شمرده می شود، بهری بس کوتاه از رشته طولانی علل و اسباب مترتب است که يك سر رشته بمبدأ قدرت و علم و اراده کامل ازلی بسته و آخرش بوجود ناقص محتاج مانتهی گشته است
يك سر رشته بدست من و يك سر بادوست

سالها بر سر این رشته کشاکش دارم

دنباله این رشته سخن را اینک در فصل چگونگی صدور افعال تمام خواهیم کرد بعون الله و همیشه.

چگونگی صدور افعال ارادی و امتیاز آنها از اعمال جبری و قهری طبیعی

عنوانی که در اینجا پیش کشیدم تمه بحث در تحدید افعال ارادی و تمییز آن از اعمال جبری و امور قهری طبیعی است.

گفتیم که افعال اختیاری که از ما صادر می شود مسبوق بیک سلسله مترتب بهم پیوسته از علل و اسباب قریب و بعید است که تا حلقه های آن رشته درست بیکدیگر نیونند منتهی بصدور فعل ارادی نخواهد شد.

اینک برای چگونگی صدور افعال اختیاری بتجزیه و تحلیل عقلی می پردازیم:

- ۱- تصور فعل
- ۲- تصدیق بفایده و غایت فعل
- ۳- حصول شوق

- و جنبش آرزو و خواهش نفسانی ۴- اراده و خواستن ۵- عزم
 ۶- تصمیم عزیمت که آنرا جزم گویند ۷- تحریک اعصاب و قوه منبت در عضلات
 ۸- بکار افتادن قوه حرکت مباشر فعل که با حدوث افعال ملازمه دارد.

مثلاً وقتی که ماسخن می گوئیم یا قلم بدست گرفته چیزی می نویسیم، نخست آنرا تصور کرده یعنی صورت ذهنی این کار را در نفس خود مرتسم ساخته ایم؛ سپس بقوه اندیشه و تعقل باطنی اطراف حسن و قبح و صلاح و فساد آنرا سنجیده و در نفس خود فایده و غایت این عمل را تصدیق کرده ایم، و از این جهت شوق و رغبتی در ما وجود گرفته و همچنان میل و رغبت ما رو بشدت و فزونی نهاده تا بعد تصمیم قاطع رسیده و منتهی بتحرک و تحریک اعصاب و اوتار حرکت عضلات شده است، و بالجمله روح ما از مقام اندیشه تا وصول مراحل را پیموده تا کار گفتن و نوشتن را انجام داده است؛ و بهمین جهت افعال ظاهر را مرآت اندیشه و آئینه احوال باطن قرار می دهیم:

صورت از معنی چوشیر از بیشه دان یا چو آواز سخن ز اندیشه دان
 این سخن و آواز از اندیشه هاست تو ندانی بحر اندیشه کجاست
 لیک چون موج سخن دیدی لطیف بحر آن دانی که هم باشد شریف

چیزی که هست سیر روحانی مراحل تصورتاً عمل چندان سریع است که غالباً همه آن راه بطرفه العین طی می شود، و بدین سبب بسیاری از اشخاص اصلاً توجهی بسوابق ذهنی خود ندارند و از درک چگونگی اعمال و فعل و انفعالات درونی خویش عاجزند چنانکه مابین افعال ارادی اختیاری با آثار و لوازم قهری طبیعی از قبیل گرمی آتش و تابش خورشید و جنبش باد، فرق نمی گذارند، و می پندارند که افعال ایشان هم آنآ و دفعه بدون سابقه مقدمات ذهنی انجام گرفته است؛ و اگر خوب دقت کنیم بسیاری از شبهات جبری آن نیز از همین غفلت و پندار ناشی شده است.

باری افعال ارادی اختیاری بشر با اعمال غیر ارادی او مانند حرکت مرتعش و سقوط از بام و همچنین با آثار و لوازم لاینفک طبیعی تفاوت فاحش دارد؛ هم از آن جهت که مسبوق بمبادی اربعه: علم و قدرت و حیات و اراده است، و هم از این حیث که صدور آن، معلول یک سلسله عوامل نفسانی و مقدمات تصویری و تصدیقی است.

اما این که اندیشه ها و انگیزه های باطنی که مقدمات و مقارنات افعال اختیاری بشر است، در تحت تاثیر چه علل و اسباب نهانی است و دنباله این رشته بکجامی پیوندد دیگر از حدود فعل اختیاری خارج است؛ و همانطور که در فصل پیش گفته شد هر امر حادث فعلی اعم از افعال ارادی و امور تکوینی همه مربوط بیک سلسله نامحصور از علل و معلولات است که همچون رشته زنجیر هر حلقه یی بحلقه دیگر پیوسته تا بسر حلقه سلسله بنده موجودات یعنی قدرت و اراده ازلی خالق و اختیار ذاتی واجب الوجود تعالی شأنه منتهی گردیده است.

و از این رشته دراز که یکسرش در دست خالق قادر و یکسرش متصل بمخلوق عاجز می شود، تنها یک قسمت بسیار کوتاه مختصرش را که مربوط بسوجود انسانی و محدود مابین اندیشه و

صدور افعال است، قوهٔ اختیار و فعل اختیاری می‌نامند، و سایر عوامل و مقدمات سلسلهٔ علل و معلولات و مشیت و علم و قدرت بشری هم مانند وجود و حیات او بهیچوجه در تحت اختیار بشر نیست؛ بلکه همین قوهٔ اختیار یکی از حلقه‌های آن سلسله است که همه‌مسخر امر ازلی و در تحت قدرت و اختیار ذاتی و ارادهٔ کن‌فیکون ذات و واجب‌سرمدی است، و یکی از معانی جملهٔ معروف «لا جبر و لا تفویض بل امرین الامرین» همین است.

پس هرچه در عالم کون و فساد دیده می‌شود خواه امور جبری تکوینی و خواه افعالی که آنرا اختیاری می‌نامند سراسر همه معلول علل و عوامل نهانی و آثار مشیت و تقدیر ازلی و حروف و کلمات وجودی است که باخامهٔ قدرت‌صانع قدیم بر لوح صنع حادثات نوشته و آشکار می‌شود، و هیچ حادثی حتی نیروی اراده و مشیت انسانی که از مبادی افعال اختیاری اوست بدون سابقهٔ تقدیر و مشیت الهی وجود نخواهد گرفت.

پس درست آمده که: «جف القلم بما هو کائن الی یوم الدین» و در آیات کریمه فرمود: «ما تشاؤون الا ان یشاء الله» - «وهو الذی بیده ملکوت السموات والارض» - «قل الله خالق کل شیء» - «قل لن یصینا الا ما کتب الله لنا»

این حروف حالهات از نسخ اوست	عزم و فسخت هم از عزم و فسخت اوست
دست پنهان و قلم بین خط‌گذار	اسب در جولان و ناپیدا سوار
گه بلندش می‌کند گاهیش پست	گه درستش می‌کند گاهی شکست
تیرپران بین و ناپیدا کمان	جانها پسیدا و پنهان، جان جان
ما رمیت اذ رمیت گفت حق	کار او بر کارها دارد سبق
آنچه پدید، عاجز و پست و زبون	و آنچه ناپیدا چنان تندو حرون
ما شکاریم اینچنین دامی کراست	گوی چو گانیم چو گانی کجاست؟
می‌درد می‌دوزد این خیاط کو	می‌دمد می‌سوزد آن نفاط کو
ساعتی کافر کند صدیق را	ساعتی زاهد کند زندیق را
این صدا در کوه دلها بانگ کیست	که پراست از بانگ این که گه تهی است

عقیدهٔ مولوی با شیعهٔ امامیه در جبر و اختیار یکی است «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین»

از مسطورات فصول قبل معلوم شد که مولوی همانطور که عقیدهٔ جبریان را باطل می‌داند اعتقاد «قدریه» و قول بتفویض و اختیار مطلق در بست‌راهم باطل می‌کند، یعنی معتقد است که افعال انسانی نه بطور جبر صرف است نه اختیار محض، بلکه حالت، ما بین جبر و اختیار است. و در این مسأله هم بازگشت اعتقاد او بمفاد آیهٔ «ما رمیت اذ رمیت» است که در همه‌جا پیشوای فکر و شعار مسلک و طریقت اوست.

پس عقیدهٔ مولوی دربارهٔ جبر و اختیار عیناً با اعتقاد اصولی شیعهٔ امامیه یکی است که می‌گوییم: «لا جبر و لا تفویض بل امرین الامرین»

حق مسأله هم از نظر اصولی کلامی و فلسفی همین است. برای اینکه صفات واحوال و اعمال بشر عموماً تابع وجود هستی اوست. همانطور که وجود هستی ما «بینا» است یعنی از یک طرف که آنرا با اصطلاح جنبه «یلی الحق» می گویند، بر تو وجود مطلق حق و اثر فعل خالق؛ و از طرف دیگر که جنبه «یلی الخلق» باشد، مربوط بمخلوق حادث است؛ همچنان اعمال و افعال ما نیز از یک طرف فعل خالق و از طرف دیگر فعل مخلوق است:

و كيف فعلنا الينا فوضا و ان ذا تفويض ذاتنا اقتضى
لكن كما الوجود منسوب لنا فالفعل فعل الله وهو فعلنا^١

یعنی اگر افعال ما بنحو تفویض و اختیار صرف بودی، لازم آمدی که ذات و شخصیت وجودی ما نیز با اختیار ما بودی؛ و حال آنکه وجود ما بهیچ وجه در اختیار ما نیست؛ پس بقیاس استثنائی نتیجه می گیریم که تفویض و اختیار صرف هر دو باطل است. جمیع آثار وجود؛ و از جمله افعال ما نیز مانند وجود هستی ما است که در عین اینکه فعل خالق است منسوب بماست. عبارت دیگر: ایجاد دایر مدار وجود است؛ پس معرفت نسبت ایجاد، موقوف شناختن چگونگی وجود باشد و همچنانکه هستی موجودات امکانی از یک سو وابسته بفاعل حقیقی الهی و از یک سو مربوط و منسوب بقابل است، همانطور ایجاد افعال نیز از یک طرف منسوب بخالق و از یک طرف منسوب بمخلوق باشد. پس درست آمد که:

«الفعل فعل الله وهو فعلنا»

جبر و اختیار از نظر تحقیق عرفانی

پنهان نماند که آنچه تا اینجا گفته شد و آنهمه تلاشی که برای اثبات اختیار بشر بکار رفت همه از جهت رعایت اصول کلامی و مباحثات با حجج و براهین عقلی و استحسانات خطابی بود. اما از نظر تحقیق و کشف و شهود عرفانی که همه موجودات امکانی را ظل وجود و پرتو ذات حق و مظهر اسماء و صفات الهی بینند و حقیقت «کل شیء هالک الا وجهه» را بعیان مشاهده کنند؛ و همچنین با منطبق کسانی که قضیه وحدت وجود و توحید حقیقی صفات و افعال واجب را پذیرفته و آنرا بدرجه «عین الیقین» و «حق الیقین» دریافته باشند، دیگر از هستی مستعار و نمودار اختیار بشر اثری نیست، بلکه هر چه هست اثر حق و فعل حق است.

خود چه باشد پیش نور مستقر کسرو فر اختیار بوالبشر
در این مرحله بحقیقت کلمه گفته می شود؛ «ما شاء الله کان وما لم یسألَمْ یکن ولا حول ولا قوة الا بالله العلی العظیم» - «و هو معکم ایما کتم»
مولوی در عین اینکه آنهمه پافشاری در اثبات اختیار و ابطال عقیده جبریان کرده چون باین مرتبه رسیده اینطور گفته است:

گر بجهل آیم آن زندان اوست و رب علم آیم آن ایوان اوست

١ - منظومه حاجی ملاهادی سبزواری رحمة الله علیه

وربیداری بدستان ویم
وربخندیم آن زمان برق ویم
وربصلح وعذر، عکس مهر اوست
چون الف، او خود چه دارد، هیچ هیچ

گر بخواب اقیم مستان ویم
گر بگرییم ابر پر زرق ویم
گر بخشم وجنگ عکس قهر اوست
ما که ایم اندر جهان پیچ پیچ

گریکی خواهی بدان جانب بران
در سخن افتاد و معنی بود صاف

تر آنسوی حس عالم توحید دان
امر کن يك فعل بود و نون و كاف

تو قمر می بینی و او مستقر
ورنه اول آخر، آخر اول است

چشم حس افسرده بر نقش قمر
این دوئی اوصاف دیده‌ی احوال است

شاید بهمین نظر بعض عرفا می گویند که: جبر و اختیار بسته باحوال سالک است، یعنی در مرحله نخستین که مبادی سیر و سلوک باشد «قدری» است که همه افعال را اختیاری صرف می بیند و اثری از فعل حق مشاهده نمی کند، چون از این وادی گذشت بمقام «امر بین الامرین» می رسد در آخر کار جبری می شود، یعنی چیزی جز جلوه حق و فعل حق نمی بیند. تصدیق می کنم که در مسأله جبر و اختیار از حد اختصار گذشته و دنباله سخن را بدر از اکشیدم، ولیکن چاره نبود؛ چون وارد این مبحث شدیم تحقیق کردن در اطراف و جوانب آن ضرورت داشت تا شبیهاتی که موجب تشویش اذهان است رفع شده باشد.

و باین جهت مولوی هم باین مسأله بیش از سایر مسائل کلامی اهمیت داده و حدود دو هزار بیت مثنوی را مخصوص بتحقیق در همین موضوع ساخته و انصافاً حق مطلب را ادا کرده است. ما نیز تا حدی که درخور مقام بود جزئیات مطالب را تشریح کردیم و گمان می کنیم که حق مطلب را تا آنجا که دروس فهمهای معتدل باشد ادا کرده باشیم؛ مع ذلك دنباله این بحث باین حرفها تمام و کوتاه نخواهد شد و بقول مولوی:

در میان جبری و اهل قدر همچنان بحث است تا حشرای پسر
«و فقا الله لطلب ما هو حقیق و الاجتتاب عمالایلیق»

قضا و مقضی

مولوی تحقیق در وجه جمع مابین دو حدیث نبوی دارد که بسیار قابل توجه است. این دو حدیث عبارتست از: «الرضا بالكفر كفر» و «من لم یرض بقضائی ولم یصبر علی بلائی فلیطلب ربا سوائی»:

زانکه عاشق بود او بر ما جرا
این پیمبر گفت و گفت اوست مهر
هر مسلمان را رضا باید رضا

دی سئوالی کرد سائل مر مرا
گفت نکته‌ی «الرضا بالكفر، كفر»
باز فرمود او که اندر هر قضا

۱- توضیحاً شمرای عرب رعایت حرف قید را لازم نمی دانند؛ بعض گویندگان فارسی و از آن جمله مولوی نیز به این قید مقید نیستند؛ و قافیۀ (کفر- مهر) از این قبیل است.

گر بدین راضی شوم باشد شقاق
 پس چه چاره باشدم اندر میان
 هست آثار قضا این کفر راست
 تا شکالت دفع گردد در زمان
 نی از این رو که نزاع و خبیث ماست
 حق را کافر مخوان اینجاما ایست
 (ج ۳)

نی قضای حق بود کفر و نفاق
 ورنیم راضی بود آن هم زیان
 گفتمش این کفر، مقضی نی قضاست
 پس قضا را خواه از مقضی بدان
 را ضمیم بر کفر ز آن رو که قضاست
 کفر از روی قضا خود کفر نیست

چون مولوی می بیند که چندان در مباحث کلامی و فلسفی غرق شده که از مسائل ذوقی عشقی بازمانده است؛ دنباله مطلب را در زمی گیرد و بحث قضا و قدر را باین دو بیت خاتمه می دهد:

تا سوال و تا جواب آید دراز
 نقش خدمت نقش دیگر می شود

گر گشایم بحث این را من بساز
 ذوق نکته‌ی شقی از من می رود

تمه بحث

شكوك و شبهات جبر و اختیار

پاره‌یی از مشکلات و شكوك و شبهات جبر و اختیار را در سطور قبل باز نمودم. در این فصل باز دوشبهه معروف را مورد بحث قرار می‌دهم؛ اگر بعض مطالب تکرار شده باشد ضرر و زیانی نخواهد داشت. در میان شكوك و شبهات بسیار که در جبر و اختیار گفته و نوشته‌اند دو مشکل از همه معروفتر و بظاهر عالمانه ترست.

۱- یکی از شبهات معروف جبر و اختیار این است که افعال عباد از دو حال بیرون نیست: یا واجب است یا ممتنع؛ و هر دو حالت منافی اختیار است.

اما این که چرا افعال بندگان واجب یا مستنع است، دلیلش این است که اگر حکم الهی و قضای الهی بوقوع امری تعلق گرفته باشد آن امر خواه و ناخواه وجود خواهد گرفت و عدم وقوعش محال است؛ و اگر علم و قضای الهی بر عدم وقوع امری تعلق گرفته باشد آن امر ممتنع الوجود است یعنی وقوعش محال است؛ و این جمله خود مابین اهل حکمت، اصلی مسلم است که «الشیئی مالم یجب لم یوجد»

از این مقدمات نتیجه می‌گیرند که بشر را هیچ اختیاری نیست و در افعال خود مجبور است؛ پس ثواب و عقاب چراست؟

امام فخر رازی در کتاب **محصل** این شبهه را ذکر می‌کند و می‌گوید در جواب این شبهه هیچ چاره نیست جز این که بگوییم که در کار خداوند جای چون و چرا نیست «لایسأل عما یفعل»

خواجه طوسی در **نقد المحصل** از آن شبهه بطور نقض جواب می‌دهد، باین بیان که لازمه آن

شبهه این است که از خود واجب‌الوجود نیز سلب قدرت و اختیار کرده باشیم؛ زیرا که واجب‌الوجود نسبت بافعال خود نیز درازل علم داشته یعنی می‌دانسته است که کدام حادث را ایجاد خواهد کرد و کدام را وجود نخواهد داد؛ پس افعال او در لایزال متصف بیکی از دو صفت و جوب و امتناع خواهد بود و اگر این حالت منافی با قدرت و اختیار باشد از خود خداوند نیز سلب قدرت و اختیار خواهد شد.

خواجه پس از ایراد فوق خود در حل شبهه چنین می‌گوید که علم الهی، علت فعل نیست بل که تابع امر معلوم است؛ یعنی هر حادثی چنانکه وقوع خواهد یافت علم الهی بدان تعلق می‌گیرد نه این که علم او علت وقوع امر معلوم باشد. باز شعر منسوب به خواجه را یادآور می‌شوم:

علم ازلی علت عصیان کردن نزد عقلا زغایت جهل بود

میرداماد - رحمة الله علیه - در قبسات^۱ جواب حلی خواجه را نمی‌پسندد و آن را سخیف می‌شمارد: «و نحن نقول هذا الجواب سخیف جداً... الخ». و می‌گوید این جواب وقتی صحیح بود که علم الهی را علم انفعالی ارتسامی می‌دانستیم و حال آنکه علم الهی علم تام فعلی است نه انفعالی؛ و همانطور که ذات واجب تعالی علت فاعلی هر شیء است علم واجب نیز که با ذات او متحد است علت هر امر معلومی است.

و بالجمله میرداماد معتقد است که علم الهی همچون قضای الهی علت وقوع حوادث است؛ اما این که جواب شبهه جبر و اختیار چیست، حاصل گفتارش اینست که علم الهی بفعلی که مسبوق بقدرت و اختیار باشد تعلق گرفته یعنی همانطور که نفس فعل بشر معلوم الهی است مسبوقیت آن بقدرت و اختیار بشر نیز معلوم علم الهی است، و دیری است که حکما گفته‌اند که «الوجوب بالاختیار لاینافی الاختیار».

اینک عین عبارت میرداماد را تبرکاً نقل می‌کنم: «فاذا الجواب الحق هو ان علمه تعالی وان كان علة مقتضية لوجوب الفعل لکنه انما يقتضی وجوب فعل العبد المسبوق بقدره العبد و اختیاره لکنه انما من جملة علل الفعل و اسبابه و الوجوب بالاختیار لاینافی الاختیار بل یحققه»^۲

۲- شبهه اراده و قدرت بشر بر ایجاد افعال

دومین شبهه که از عویصات مسائل کلامی و از شبهه علیت علم الهی قوی‌تر باشد، این است که قبول می‌کنیم فعل عباد مسبوق بقدرت و اراده است، آیا این قدرت و اراده نیز از خود بشر است یا باز منوط بمشیت الهی است، اگر اراده فعل از خود بشر باشد لازم آید که در خود اراده نیز مختار، یعنی دارای اراده اراده باشد، و هكذا اراده اراده‌الی غیرالنهاییه.

۱- ص ۳۱۴. قس عاشره که آخرین قبسات است.

۲- ص ۳۱۵ قبسات طبع تهران

و اگر حدوث قدرت و اراده بشر مولود اراده و مشیت الهی باشد، پس جبر است نه اختیار.

میرداماد در کتاب **ایماضات بتفصیل و در قبسات باختصار** با همان آب و تاب و طمطراقها که در شیوه منشآت علمی او مرسوم است و با دعوی این که قبل از وی احدی آن مشکل را حل نکرده است «فهذا الشک مما لم یبلغنی من احد من السابقین و اللاحقین شیء عفی دفاعه» تحقیقی کرده، و محصل جواب او این است که اراده و قدرت فعل از خود بشر است، چرا که بحکم ضرورت و وجدان می بینیم که تصور فعل و تصدیق غایت و حصول شوق و عزم و تحریک عضلات و سایر اموری که در ایجاد افعال اختیاری شرط است همه در خود انسان وجود می گیرد؛ اما این که مبادی این امور بکجا منتهی می شود، بدیهی است که این رشته بالاخره بقدرت و اراده تامه و جویبه الهی منتهی خواهد شد.

و عبارت دیگر وجود و ایجاد افعال و قدرت و اراده فعل از خود بشر است؛ اما ایجاد مبادی و علل سابقه که موجب حصول قدرت و اراده در بشر شده منوط بمشیت و اراده و قضای الهی است؛ و همین است معنی «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین»

قسمتی از عین عبارت محقق داماد را نقل می کنم که خالی از فواید نیست: «فأذ أنقول فی ازالة الشک ان ریم انه یلزم حصول الارادة من غیر ارادة و اختیار و رضی من الانسان بالقیاس الیها فقد بزغ لك بطلان ذلك؛ و ان ریم انه ینجب انتهاء استناد الارادة فی وجودها و وجوبها الی القدرة التامة الوجودیة و الارادة الحقة الربویة قد عرفت ان ذلك هو الحق لا یحبص عنه العقل الصریح و لا یأتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه و انه لا جبر و لا تفویض و لکن امر بین امرین؛ و بالجملة لافرق بین الفعل و ارادة الفعل فی صدورهما من الانسان بالارادة و الاختیار و فی وجوب انتهائهما فی سلسلة الصدور و الاستناد الی ارادة الفاعل الحق الواجب بالذات جل - سلطان و کیف یصح للممكن بالذات وجود و وجوب لامن تلقاء الاستناد الی الموجود الواجب بالذات فلیثبت»^۲

بالجملة هما نظور که اصل وجود و حیات بشر از اوست و از خود او نیست؛ یعنی در عین این که هستی تعلق بما دارد؛ ذاتاً متعلق القوام بمبداء واجب الوجود و علة العمل است؛ همچنان آثار و عوارض وجود بشر نیز در عین این که از خود بشر است از خود او نیست.

یک سر رشته بدست من و یک سر بادوست سالها بر سر این رشته کشاکش داریم اما این که قبل از محقق داماد احدی متوجه حل این مشکل نشده باشد؛ گمان می کنم که این دعوی تا حدی مبالغه آمیز باشد. زیرا که مفاد این جواب که از سید داماد نقل شد از مطاوی مسطورات محقق طوسی در کتاب نقد المحصل که اتفاقاً خود محقق داماد هم عین عبارت

۱- قبسات، ص ۳۱۶؛

۲- قبسات، ص ۳۱۷؛

او را در قبسات نقل فرموده است^۱ مستفاد می‌شود؛ بدنیست که عین عبارت خواجه طوسی را نیز نقل کنیم:

امام فخر رازی در کتاب محصل گفته است: «الارادات تنتهی الی ارادة ضرورية دفعاً للتسلسل وذلك یوجب الاعتراف باستنادالكل الی قضاءالله وقدره»
خواجه در تقد محصل می‌نویسد: «اقول استنادالكل الی قضاءالله تعالی امان یكون بلا توسط فی ایجادالشیء او یكون بتوسطوالاول لا یقتضی^۲ انتهاءالارادات الی ارادةالله تعالی والثانی لا یناقضالقول بالاختیار؛ فان الاختیار هو ایجاد بتوسط القدره والارادة سواء كانت تلك القدره والارادة من فعلالله بلا توسط او بتوسط شیء آخر فاذاً من قضاءالله تعالی وقدره وقوع بعض الافعال تابعاً لاختیارفاعله ولا یندفع هذا الا باقامة البرهان علی انه لا مؤثر فی الوجود الاالله».

از کلمات محققان شیعی و معتزلی قبل از میرداماد نیز می‌توان جواب شبهه مورد بحث را استفاده کرد، چون مطلب چندان مهم نیست از اطالۀ بحث خودداری می‌کنم.
راقم این سطور عین جواب میرداماد را قبل از آنکه نوشته‌های او را دیده باشم از حدس خود و مسطورات محققان حکمای پیشین استنباط کرده و خلاصه‌ی بی از آن را در حواشی کتاب مصباح الهدایة نوشته بودم. وان الله علی ذلك لشهید.

لطایف غیبیه

برای این که نمونه‌ی از نوشته‌های علمای امامیه و شیوه بحث و استدلالشان با اشاعره درباره جبر و تقویض در نظر خوانندگان آمده باشد بخشی از کتاب لطایف غیبیه تالیف سید عالم جلیل میرسیداحمد بن زین العابدین علوی را که خواهرزاده و از تلامذۀ ممتاز میر محمد باقر داماد متوفی ۱۰۴۱ هـ ق بوده و بدو نوشته «ذریعه» باین سنوات ۱۰۵۴-۱۰۶۰ هـ ق فوت شده است، نقل می‌کنیم و مقاله خود را بدان پایان می‌دهیم.
«اما دلیل اشاعره که افعال عباد اجباری است نه اختیاری

دلیل اول ایشان اینست که اگر بنده فاعل فعل خود باشد، پس اگر قدرت بر ترک فعل نداشته باشد، جبر، و این عین مطلوبست؛ و اگر قدرت بر ترک داشته باشد، پس در ترجیح احدالطرفین مرجحی حاجت است یانه، بنا بر دوم ترجیح یکی از دو طرف متساوی بردیگری بی مرجح لازم آید، و این محال است، و بنا بر اول خالی نیست که آن فعل بحسب آن مرجح واجب است یانه، بنا بر اول جبر، و این عین مدعاست؛ و بنا بر دوم مستلزم تسلسل است، و تسلسل محال، و مستلزم امر محال، محال است؛ پس اختیار بنده محال است.

۱- قبس عاشر: ص، ۳۱۵ طبع تهران

۲- ح، لا یقتضیه

اما دلیل دوم آنست که حق تعالی علم بوقوع فعل و صدور آن از بنده دارد، یا علم بلاوقوع آن، بنا بر اول وجوب وقوع آن فعل است، و الا جایز خواهد بود انقلاب علم او بجهل؛ و این محالست؛ و بنا بر دوم امتناع وقوع آن فعل از او، و علی التقديرین جبر است، یکی بوقوع، و یکی بلاوقوع.

اما دلیل سوم آنست که اگر بنده فاعل فعل خود باشد هر آینه شريك با حق تعالی در ایجاد فعل خواهد بود؛ و این محال است، پس فاعلیت او نیز محال است.

اما دلیل چهارم آنست که حق تعالی اگر اراده ایمان از کافران کرده باشد پس عجز او لازم آید چه کفر که اراده کافر است واقع شده، و ایمان که اراده حق تعالی است نشده و چون عجز واجب محال است، پس قدرت بنده محال خواهد بود، و بطلان جمیع این دلایل بر سیل اجمال ظاهر است.

و اما بیان آنها بر سیل تفصیل آن است که دلیل اول از این دلایل، ناصواب است از دو وجه نقض و حل، اما نقض آن است که اگر این دلیل صحیح باشد در نفی اختیار بنده لازم آید که حق تعالی فاعل مختار نباشد و آنچه اشاعره از این جواب گویند جواب از اصل دلیل ایشان خواهد بود.

اما حل آنست که وجوب صدور فعل از بنده منافات با قدرت و اختیار او ندارد؛ مثل آنکه وجوب صدور فعل از حق تعالی منافات با قدرت کامله او ندارد، چه وجوب با اختیار منافی اختیار نیست.

و بر این قیاس حال دلیل دوم از جهت نقض و حل، و جواب از آنکه وجوب بحسب علم منافات با اختیار ندارد، مشترك است میان جواب از نقض و اصل دلیل.

و اما دلیل سوم باز منقوض است باینکه بنده را باید که وجود و علم نباشد، چه لازم آید که واجب را شريك در وجود و علم باشد.

اما جواب از این صورتهای نقض، جواب از اصل دلیل است مثلاً قدرت بنده بر فعل بحسب قدرتی است که حق تعالی با او ارزانی داشته است، اما قدرت حق لذاته بلکه عین ذات اوست، پس اشتراك در قدرت بیک معنی لازم نیست.

و اما جواب از صورتهای نقض آن است که اگر بنده را وجود لذاته یا علم لذاته می بود، شريك با واجب در وجود و علم لازم می بود، و امر بدین منوال نیست.

اما جواب از دلیل چهارم اینست که اراده مشترك است، میان اراده بمعنی عزم و اراده بمعنی قصد، و اراده حق تعالی افعال بندگان را معمول بر معنی اول است نه دوم چنانچه بتفصیل مذکور گردید.

در آکتب مذکور است که ابوحنیفه از حضرت امام همام موسی بن جعفر علیهما السلام سؤال نمود که معصیت فعل کیست؟ پس آن حضرت در جواب آن فرمود که معصیت یا از بندگان است یا از خدای یا از هر دو، پس احتمال عقلی منحصر است در سه وجه:
اگر گوئیم که معصیت از خداست، پس چگونه ظلم بر عباد کرده ایشان را معاقب

سازد از جهت معصیتی که از ایشان بظهور نیامده، زیرا که آنحضرت جل جلاله از آن اعدل است که ظلم کند بر بنده ضعیف و معاقب سازد او را بچیزی که بقدرت و اختیار او نبوده باشد. و اگر گوئیم که معصیت فعل خالق و مخلوق است، پس خالق شریک قوی خواهد بود و شریک قوی سزاوارتر از روی عدل و انصاف در آن فعل است، نسبت بنده ضعیف. پس چگونه معاقب سازد بندگان را با آنکه خود شریک قوی باشد.

و چون این هردو باطل شد متعین قسم سوم گردید که معصیت از بنده است لا غیر. و دیگری رادر آن تأثیری نیست، پس براوست صدور فعل و توجه مدح و ذم، و اوراست جزا و ثواب و عقاب و واجب بر او جنت و نار.

پس ابوحنیفه بعد از آنکه ملزم گردید گفت که: «ذریة بعضها من بعض والله سمیع علیم».

و در این کلام حقایق انجام اشاره عقلیه بر بطلان کلام اشاعره است.

و باز آیات قرآنی را دلالت است بر این مدعی کقوله تعالی: «لاتزر و ازرة و زراخری» و کقوله تعالی «فویل للذین کفروا من النار» و ادخلوا الجنة بما کنتم تعملون - الیوم تجزی کل نفس بما کسبت - الیوم تجزون بما کنتم تعملون - لتجزی کل نفس بما تسعی - هل تجزون الا ما کنتم تعملون - من جاء بالحسنة فله عشر امثالها و من جاء بالیسرة فلا یجزی الا مثلاً - و لیوفیهم اجرهم».

و کقوله تعالی «لها ما کسبت و علیها ما اکتسبت» - فظلم من الذین هادوا حرمنا علیهم طیبات - کل امریء بما کسب رهین - من یعمل سوء ینجزیه - و ما کان لی علیکم من سلطان الا ان دعوتکم فاستجبتم لی فلا تلومونی و لوموا انفسکم - ان الله لایظلم مثقال ذرة - و ما ربک بضلام للعبید - و ما ظلمناهم و لکن کانوا انفسهم یظلمون - و لایظلمون قتیلاً - و ما الله یرید ظلماً للعباد - من عمل صالحاً فلنفسه و من اساء فعلیها - ذلك بما قدمت یداک - و ما اصابکم من مصیبة فبما کسبت ایدیکم».

و بالجمله کدامین ظلم بزرگتر از آن است که حق تعالی غیر را عذاب کند بچیزی که نکرده باشد بلکه از او بظهور پیوسته باشد، و باز رضا بقضای حضرت حق تعالی واجب است باجماع، و اشاعره چون جمیع افعال بندگان را بخدا نسبت داده اند باید راضی به کرده های او باشند فلامحاله باید که بندگان راضی بکفر کافر باشند و این خلاف اجماع امت است، چه نهی از منکر را واجب می دانند پس اشاعره را لازم است که حکم بوجوب و حرمت آن معاً نمایند.

پس متعین شد که رضا بقضا موقوف است، بر اینکه کرده بندگان مستند به ایشان باشد. گفتار علوی و مقالة ما پیاپان رسید و السلام.

جلال الدین همالی

فروردین ماه ۱۳۵۶ شمسی

ربیع الثانی ۱۳۹۷ هجری قمری