



ترجمه و تصحیح: رضا برنجکار

سو، و نظریه تقویض مطلق از سوی دیگر بود. پس از طرح این دو عقیده متضاد، به جهت لوازم غیر قابل پذیرش آن، اندیشمندان مسلمان در صدد پاقن حد وسطی در میان این دو اعتقاد برآمدند و آراء مختلفی در این باره ارائه کردند. در این راستا فیلسوفان مسلمان نیز بر اساس مبانی خاص خویش، طرحهایی ارائه کردند که در خور توجه و بررسی است. از جمله این طرحها، رساله‌ای است مختصر به نام «خلق الاعمال» که توسط میرداماد نگاشته شده است.

میربرهان الدین محمد باقر داماد مختص به «اشراق» و ملقب به «علم ثلاث» و «سید الأفضل» از فیلسوفان به نام دوره صفویه و استاد صدر الدین شیرازی است. برای اطلاع از شرح حال این فیلسوف بزرگ می‌توان به زندگینامه‌ی مندرج در مقدمه کتاب «قبسات» و همچنین کتاب «حکیم استرآباد میرداماد»

مسأله جبر و اختیار و نقش انسان در افعال خویش و ارتباط آن با اراده خدای متعال از مهمترین مسائل فکری پسر بوده و در عرصه‌های مختلف علوم و فرهنگ بشری، همچون: فلسفه، کلام، اصول فقه، حقوق، اخلاق، روانشناسی، و فیزیک، به گونه‌های متفاوت، طرح شده است. هر چند که به نظر می‌رسد جنبه دینی و کلامی آن از اهمیت بیشتری برخوردار است، زیرا مقولیت فلسفه ارسال پیامبران، و بسیاری از عقاید دینی، مانند: تکلیف، ثواب و عقاب، معاد، عدل الهی، حسن و قیح و غیره در گرو حل درست این موضوع است. از همین جاست که این مسأله، از نخستین مسائل کلامی طرح شده در تاریخ عقاید مسلمین به شمار می‌رود و متفکران مسلمان، هر یک بر اساس مبانی خویش راه حلی برای آن ارائه کرده‌اند.

از نخستین راه حل‌های ارائه شده، نظریه جبر محض از یک

مراجعةه کرد.

کرده است که در قسمت یادداشتها بدانها اشاره شده است. تا آنجا که نگارنده مطلع است، رساله حاضر دو بار به صورت سنگی به طبع رسیده است. یک بار در ضمن کتاب کلمات المحققین و بار دیگر با کتاب مسار الشیعه. در اینجا رساله مذکور در سه قسمت ارائه می‌گردد. ابتداء متن عربی به صورت تصحیح شده و همراه با یادداشتهای تصحیح عرضه می‌شود، پس از آن ترجمه رساله و در آخر نقد و بررسی محتوای رساله با عنوان: «یادداشتهای انتقادی» تقدیم می‌گردد.

به جهت رعایت اختصار، مقدمه رساله و قسمت آخر آن ترجمه نشده است و در مقام نقد نیز تنها به نکات اصلی و مهم پرداخته شده و دیگر مقدمات و هیاتی فلسفی که در تصویر نظریه مؤلف تغییل است طرح نشده‌است. در مقام حل مطلب نیز تنها چند نکته اساسی که توجه به آنها در حل مسأله لازم است، طرح شده و نگارنده مذهب ارائه راه حلی همه جانبه نیست.

■ روش تصحیح رساله

در تصحیح این رساله از سه نسخه استفاده شده است که هر سه در بخش نسخه‌های خطی کتابخانه مرحوم آیت الله مرعشی نجفی (قده) در قم نگهداری می‌شود. شماره نسخه متن ۶۸۶۹ است. شماره نسخه دوم که باز مز «الف» بدان اشاره می‌شود ۳۸۶۰ و شماره نسخه «ب» ۴۶۶۰ است. به جهت کامل شدن متن، برخی عبارات نسخه‌های الف و ب در متن مندرج گردیده است. از این میان آنچه در متن، داخل (قرار دارد مربوط به نسخه الف و آنچه در [] واقع شده، مربوط به نسخه ب است. علامت <> نشانه عدم وجود کلمه یا جمله داخل علامت، در برخی نسخه‌های مورد آن جایی است که احتمال صحت عبارت بدون آن کلمه یا جمله نیز وجود دارد. تنها نسخه بدلهایی در قسمت یادداشتهای تصحیح ذکر شده، که احتمال صحت آنها وجود دارد و از ذکر نسخه بدلهای غلط یابی معنا خودداری شده است.*

میر داماد پس از بیان مقدمه، رساله را با توضیح تفاوت فعل انسان و خدا آغاز می‌کند و پس از بیان مضطرب بودن انسان در فعل خویش، اشکال کیفر و پاداش را مطرح می‌کند و در نهایت مسأله شرور مورد بررسی قرار می‌گیرد. وی این مسائل را در دیگر آثار خویش همچون قیاسات، الرواشع السماوية فی شرح الاحادیث الامامية، الایقاظات، الجبر والتقویض، القضبات، وقضاء وقدر، نیز به بحث گذاشته است.

نویسنده کتاب «حکیم استرآباد میر داماد» معتقد است که رساله خلق الاعمال همان رساله الایقاظات است و در این مورد از صاحب کتاب عالم آراء نقل می‌کند که «خلق الاعمال داماد به الایقاظات موسوم است» (بنگرید به: حکیم استرآباد میر داماد، ص ۱۲۲ و ۱۴۱)، اطلاع در مقابل، نویسنده الذریعة معتقد است که خلق الاعمال غیر از ایقاظات است (بنگرید به: الذریعه، ج ۷، ص ۲۴۳)، با مقایسه سه نسخه خطی از خلق الاعمال و نسخه‌ای که در کتاب کلمات المحققین (طبع سنگی) درج شده است، با رساله ایقاظات که در حاشیه کتاب قیاسات چاپ سنگی از صفحه ۶۶ تا ۱۴۸ درج شده است معلوم شد که محتوای خلق الاعمال تنها در بخشی از مقدمه ایقاظات یافت می‌شود. به این بیان که در ایقاظات ابتداء مطالب خلق الاعمال، با اختلافات اندک لفظی تا مبحث کیفر و پاداش طرح می‌شود. پس از آن از وسط صفحه ۶۸ مسأله دعا و سپس اشکال تسلیل اراده‌ها مورد بررسی قرار می‌گیرد، که در خلق الاعمال دیده نمی‌شود. سپس ادامه رساله خلق الاعمال از صفحه ۷۲ تا ۷۵، با اضافاتی که گاهی به حدود دوازده سطر می‌رسد، طرح می‌شود. در نهایت، ایقاظات شش گانه که به منزله متن اصلی ایقاظات است، بیان می‌شوند، که این قسمت نیز در خلق الاعمال یافت نمی‌شود. بنابراین به نظر می‌رسد، میر داماد، این دو رساله را جدا گانه و برای دو شخص مختلف نوشته است. فلسفه ما محتوای این دو رساله را در قیاس دهن از قیاسات نیز، با اجمال و تفصیل در مواضع مختلف تکرار

* یادداشتهای تصحیح متن عربی، به دلایل فنی حذف شده است.

■ ترجمه

(رسالة مسئلة خلق الاعمال من مصنفات فعل الفحول،

بيان حكماء الراسخين، قدوة علماء الشامخين، افضل

البطالهون، اكمل المتمهرين وارت علم الانبياء والمرسلين

باقر حكم الاولين، المستم الازل، والمعلم الثالث، لا ذال

مسجدًا محمدًا)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين حتى حمده، والصلاة على سيرته من خليقه محمد - صلى الله عليه
وآله - والمعصومين من عنده.

سالني - أفالله تعالى عليك شيخات قبور ضات القدس - عن مسئلة خلق الاعمال
وهي من غامضات أغوار [العلم] وغواصين إسرار الحكم، ولقد اوفيناها حقها - من بالغ

الشخصي - في كتبنا القافية وضختنا الحكمة وفي كتابنا «الراوحة السماوية» في شرح
احاديث الامامية، وهو شرحتنا لكتاب الكافي، لشيخنا الأعظم، رئيس المحدثين، «ابي

جعفر الكاظمي» - رضوان الله تعالى عليه ...

فالأن نتلقى عليك ما ان أخذته الغطانة بيد قريحتك، لفظتك لما يفي بازاحة

الشكوك واثبات الأوهام باذن الله سبحانه:

[فأعلم] الله فرق ما بين بين التفاعل لفعل ما بالارادة والاختيار، وبين جاعله الثام
الموجب أيام بارادته واختياره المنيس لوجوده وجوده عليه واسبابه وشرائطه ومتبراته
على الاطلاق، [المياشر الذي اختياره] «آخر» ما يسمى به العلة الثامة «ل فعله»،
فاعمل «ذلك الفعل» بالاختيار لهـة: «وعرفنا» [واسطلاحاً لدى الجماهير العادة
والخاصة وليس هو بالطبع القائم الموجب أيام بالارادة والاختيار، الا إذا كان مفضاً
لوجوده، بإذنه وحمله ما يفتر اليه من العلل والأسباب بتـة.

وإذا ذكرت ذلك بغير لك أنـا الإنسـان [من] حيث أنه مياشر ليفعل، واختياره آخر
متطلبات الفعل وأخر أجزاء عليه الثامة، فهو لا مجالـة فاعـلـ مـختـارـ لأـفعـالـ وأـعـمـالـهـ
وحيثـ أنه ليسـ الذيـ يـفـضـلـ وـجـودـ الفـعلـ وـعـلـلـهـ وـاسـبـابـهـ مـاـذـ منـ جـمـلـةـ العـلـلـ وـاسـبـابـهـ
وـجـودـ نـفـسـهـ وـتـحـقـيقـ قـدـرـهـ وـاخـتـيـارـهـ وـسـائـرـ مـاـ يـتـعـلـقـ بـذـاكـ مـاـ يـفـقـدـ عـنـ عـقـولـهـ وـلاـ
يـحـيطـ بـأـهـمـائـاـ.ـ فـلـيـشـ هوـ الجـلـعـلـ الثـامـنـ،ـ المـوـجـودـ،ـ المـوـجـبـ لـافـعـالـ بـالـضـرـورـيـةـ

أسباب و شرایط و رابطه هایی که از سوی خدا افاضه
می شود، منافات ندارد. از جمله علل رابط و اسباب
واسطه‌ای، قدرت، نیت، آرزو، و شوق انسان است
نسبت به اعمالی که در آنها مؤثر می‌باشد، همانگونه
که خدای سبحان ذات آدمی را پدید می‌آورد و در
عین حال پدر و مادر نیز از زمرة علتها او به شمار
می‌روند و همه لین علتها در سلسله طولی و عرضی
به خالقیت خدای متعال مستندند.^(۲)

«قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار»

[الرعد / ۱۶]

بیان بالا حجابت این سخن معصومین - عليهم
السلام - را بر طرف می‌کند که فرمودند:

[نویسنده پس از بیان مقدمه‌ای می‌گوید:]

بدان که میان فاعلی که فعلی را با اراده
و اختیار انجام می‌دهد، و جاعل تمام [و
خالقی] که فعل را به وسیله اراده و
اختیارش به سر حد و جوب می‌رساند و به
فعل و علل و اسباب و شرایط و مقدماتش
وجود را افاضه می‌کند، تفاوت آشکاری
وجود دارد. شخص مباشر فعل
که اختیارش آخرين جزء علت تامة فعل
است، در لغت و عرف و اصطلاح فاعل
مختار فعل نامیده می‌شود. او جاعل تامة،
که با اراده و اختیارش به فعل وجود
می‌بخشد نیست، مگر آنکه هستی فعل و
هستی همه چیزهایی که فعل به آنها
نیازمند است، یعنی همه علل و اسباب، از
سوی او افاضه شده باشد.

آنگاه که این سخن را دریافتی، برایت
روشن می‌شود که آدمی از آن بروکه می‌باشد
فعل خویش بوده و اختیارش واپسین
مقدمه و جزء اخیر علت تامة فعل
می‌باشد، فاعل مختار اعمالش است. اما از

آنجا که او هستی فعل و علل و اسباب آن را افاضه
نمی‌کند - زیرا از جمله علل و اسباب فعل، وجود
فاعل و تحقق قدرت و اختیار او و چیزهای دیگری
که فعل بر آنها تعلق دارد و اینسان بدانها آگاه نیست،
می‌باشد (در حالی که هیچ یک از اینها آفریده انسان
نیست) پس او جاعل تمام، ایجاد کننده، و ایجاد
کننده کردارش نیست، بلکه جاعل تمام و موجود و
موجب مرید و مختار همه پدیده‌ها، مالک بی نیاز و
حقیقی و افاضه کننده جهانهای موجود و همه
جزئیات آن است.^(۱)

این سخن (یعنی اینکه خداوند آفریدگار همه
موجودات است) با واسطه قرار گرفتن علل و

لا جبر و لا تقويض و لكن امر بين

الامرين» [اصول کافی ۱ / ۱۶۰]

از همین جاست که برخی حکیمان

ثابت قدم گفته‌اند: «انسان مضطرب است در صورت مختار»^(۲) و برخی دیگر از حکما به عکس سخن بالا، اظهار کردند: «انسان مختار است در صورت مضطرب».

بدینسان این معضله و اشکال برطرف

می‌شود که: اگر فعل انسان از او پدید آمده، لازمه‌اش تعدد مؤثر است [یعنی هم خدا مؤثر است و هم انسان] و اگر فعل انسان [تنها] از خدا صادر شده، جبر لازم آید.

■ [مشکل پاداش و کیفر]

گرچه واسطه قرار گرفتن اختیار انسان [میان اراده خدا و فعل انسان] روشن شد [و معلوم شد که خداوند به واسطه اختیار آدمی، فعل او را بجاید می‌کند]، اما معضله پاداش و کیفر [الهی] که در آیات قرآن و احادیث شریف، مورد عده و وعد قرار گرفته است، همچنان باقی است. زیرا کردار آدمی گرچه بر اراده او مترب است،

اما اینکه انسان فعل را اراده می‌کند، یعنی حصول ضروری اراده فعل، و همچین اراده اراده فعل، و اراده اراده اراده فعل، و تا هر قدر که ادامه دهیم، [همه این اراده‌ها] از خدا سرچشمه می‌گیرند نه از انسان؛ پس چرا آدمی مستحق کیفر و پاداش باشد؟ [در پاسخ باید گفت:] در این تحقیق دقت کن و بدان که وجوب کیفر و پاداش از لوازم ماهیات افعال نیک و زشت است، و از آن رو که فاعل مباشر محلی است که فعل را [از سوی خدا] می‌پذیرد، به فاعل مباشر باز می‌گردد، نه به خالق و افاضه کننده و ایجاد کننده فعل. [یعنی کیفر و پاداش از آن پدید آورنده فعل نیست، بلکه از آن ماهیت فعل است. و چون

الفحصیه؛ بل ائمہ الجاعل الثامن، <الموجد>، الموجب تکلی ذرّة من ذرات الوجود بالازارة والاختیار هو الملك الفتن الحق المفیض لعوالم الوجود (بقضیها) وقضیتها على الاعلائق، وليس يصادم ذلك توسيط العمل والأسباب والشرائط والروابط الفائقة جیماً من جناب فیاضیة المقدمة المطلقة.

ومن جملة العمل الرابطة والأسباب المتوسطة،قدرة العبد وبنبه وشرقه بالنسبة إلى ما يؤثره من أعماله وأفعاله.

وذلك كما أَنَّ اللَّهُ سَبَّاهُ مَوْرِجَ الْمُفَيْضِ [<الجاعل>] لِذَلِكَ زِيدٌ وَجُودٌ مثلاً، معَ أَنَّ إِبَاهُ وَأَنَّهُ مِنْ جَمِيلَةِ عَلَّهِ وَآسَابِيَّةِ السَّمَنَةِ فِي سَلَلِهَا الطَّرَوِيَّةِ وَالْمَرْغَبِيَّةِ.

جمیماً ای جاعلیت - تعالی شانه ویاظام سلطنه ..

وقل الله خالق کل شی و هو الواحد القهار.

وهذا البيان يشکل غطاء الغنا. من مرّ قول سادتنا الطاهرين - صلوات الله وسلامه على آزادهم وأساجدهم أجمعين:-

لا جبر ولا تقويض ولكن أمرین الامرين.

ومن هناك ما تسع بعض شركاتنا السالفة من الحكماء الراسخين يقولون: «الإنسان مضطرب في صورة مختار»، و منهم من يمكن القول فيقول: «مختار في صورة مضطرب»، وهذه مسألة أضيق بك في المسألة من قوله: فإذا كان العمل من العبد لزم تعدد المؤثر، وإذا كان من الله لزم الجبر».

■ [معضلة التواب والعقاب]

فإن أزعج سرتك إله وإن استتب القول حينئذ في توسيط اختيار العبد، لكن بقى الإعصار في أمر المثويات والمقويات الواردة بها الرعد والوحيد في التنزيلات الكريمة الإلهية والأحاديث الشريفة النبوية، فإذا فعله وإن كان مترباً على إرادته، إلا أن إرادته للعمل وإرادته لإزالة الفعل، وإرادته لإزالة الإرادة، وظلّ جرزاً إلى ما لا نهاية، واجبة الحصول جميماً، لا منه، بل من تلقاء مبدئ آخر، فمن أين له استحقاق المغفرة والمعفوية. فنذهب في فحصك و [ثنيت] في أمرك واقفه أن انتهاج الطرفية والمغفرة من لوان مهیات الأفعال الحسنة والسيئة. وأنما يرجع ذلك إلى الفاعل المباشر لأنّ المحل القابل دون المفیض الموجد.

محل فعل و ماهیت آن، انسان است و خدا فعل زادر ظرف آدمی ایجاد می‌کند، پس ثواب و عقاب نیز به ایشان که ظرف ماهیت فعل است باز می‌گردد]. همانطور که آثار ادویه و داروهای سمی در بدن و مزاج کسی که از آن استفاده می‌کند ظاهر می‌شود نه در ذات خالق آن ادویه [که خداست]. طب روحانی نیز مانند طب جسمانی است. بدینسان کیفر و پاداش بر اراده فاعل مباشر مترتب می‌گردد و بدان جهت که فاعل، فعلش را اراده کرده، مستحق کیفر و پاداش می‌شود. اختلاف مراتب ثواب و عقاب نیز بر حسب اختلاف ذات افعال خوب و بد است که ذاتاً ثواب و عقاب را موجب می‌شوند.^(۳)

■ مسألة شرور

كما أن الأدوية الثيرانية والسمية إنما ظهر آثارها في أبدان شاربيها وأرجحهم، لا في ذات مُوجدهما، الجاعل إياها، تعالى عن ذلك غلوًّا كبيرًا.
والطلب الروحاني في ذلك على قياس الطب الجسماني، فإذا، الشواب والمقاب متربان على إرادة التفاعل المباشر، المستحق لهما بإرادته و اختياره، وإختلف مرانهما، على حسب اختلاف ذوات الحسنات التيارات المستوجبة لهما في حد نفسها.

■ [مسألة الشرور]

ثم الشرور الواقعة في الوجود في هذه الثناء وفي الثناء الآخرة، إنما استنادها إلى الإرادة الربانية والإفاضة السخطانية بالعرض، من حيث هي لوازم للخيرات الكثيرة التي تجث في سنته التضامنية الحقّة والوهابية المطلقة، تعلق إراداته سبحانه بها بالذات.
على ذلك إن دقت التأمل وتفتحت بالتبصر، صادفت بعقلك أن الشرور الشرادة لا بالذات بل بالعرض في الثنائي الماشريتها بالقياس إلى جزئيات يخصوها وأشخاص يعنوها من أجزاء نظام عالم الوجود - وهي طيفية جداً بالنسبة إلى سائر الأجزاء - فاتأ بالقياس إلى النظام الجملي وكذلك بالقياس إلى تلك الأشخاص والجزئيات، لا بحسب أنفسها، بل بما هي من أجزاء النظام الجملي الثامن الفاضل الشريف الكامل، فلا شر ولا شريرة [فيه] أصلًا. فلو كان اللاحظ نظام الوجود محيط اللحظ بجملة النظام وبالأسباب المتأدية إلى المسببات جميعها، لم يكن يجد في الوجود ما يصح أن يطلق عليه الشر أو ينسب إلى الشريرة بوجه من الوجه، فلتبصر، وعلم للوجهين قال مَرَسِمه قاتلًا في آية الملك: «بِيْدِكَ الْخَيْرُ». للأول منها فقط، كما في كلام البيضاوي حيث قال: «ذُكِرَ الْخَيْرُ وحده لَأَنَّهُ مُفْعِلٌ بالذَّاتِ وَالثَّمَرُ مُفْعِلٌ بِالْعُرْضِ، إِذَا لَوْجَدَ شَرٌّ مَّا لَمْ يَتَضَعَّفْ بِكَلَّاهُ».
ومما يجب أن يعلم أن الكرودر إنما دخلها بالعرض في القضاء لافي القدر، فليتحققـ
نهذا شطره **«من»** جزيل التوك وحق البسط فيه على ذاته ما يترنا الله **«لَهُ»** بعزم
نفسه وكثير طوله.

وكتبت مسؤولاً **«في شهر ذي القعدة الحرام، العام الثاني والالف من الهجرة**
المباركة النبوية، أقر المتفاقين على رحمة الله الحميد الغنى محمد بن محمد، يدعى باقر الداماد الحسيني، ختم الله له بالحسني، حامداً مُصلّياً [و] مسلماً»

استناد شرور موجود در دنيا و آخرت به اراده خدا و افاضه او، امری بالعرض خواهد بود، زیرا شرور از لوازم خیرات کثیری هستند که درست فیاضیت حق و بخشندگی مطلق، وجودشان لازم است، و اراده الهی بالذات به خیرات کثیر تعلق میگیرد. گذشته از این، اگر دقت کنیم خواهیم دید شروری که در دنيا و آخرت خداوند آنها را بالعرض، و نه بالذات، اراده کرده، شر بودشان [مطلق نیست بلکه نسبی است] و نسبت به اشخاص و جزئیات خاصی که از اجزاء نظام عالم هستند، به عنوان شر مطرح میشوند. و این اجزاء نسبت به اجزاء دیگر عالم بسیار اندکند [بنابراین شرور نسبت به اجزاء اندک جهان، شرند و نسبت به بیشتر اجزاء عالم خیرند]. اما نسبت به کل نظام عالم و همچنین نسبت به همان اشخاص و جزئیات [اندک] امّا نه فی نفسه بلکه به عنوان اینکه از اجزاء نظام شریف و کامل جهان هستند، به طور کلی شر و شر بودنی وجود ندارد. پس اگر نسبت به کل نظام هستی و همه اسباب و علتهای آن احاطه علمی پیدا کنیم، شر یا چیزی که به وجهی بتوان شر را به آن نسبت داد، پیدا خواهیم کرد.^(۵) شاید به دلیل دو نکته مذکور [بالعرض بودن و نسبی بودن شرور] خدای متعال در آیه ملك: «قُلْ اللَّهُمَّ مُلْكُ الْمُلْكِ...» فرموده است: «بِيْدِكَ الْخَيْرُ» [آل عمران / ۲۶]. نه فقط به جهت وجه اول [بالعرض بودن شر]، چنانکه بیضاوري گفته است. بیضاوري بر آن است: اینکه خداوند تنها «خیر» را ذکر کرده [و نگفته بیدک الخير والشر] بدان جهت است که خیر ذاتاً مورد قضا و اراده الهی قرار گرفته است و شر بالعرض، زیرا هیچ

شر جزئی در جهان یافت نمی شود مگر آنکه متضمن خیر کلی باشد [پس اصالتنا تها خیر مورد اراده خداست اما چون این خیر کثیر همراه با شر اندکی است از اینزو شر نیز به تبع خیر و بالعرض اراده شده است].^(۶) لازم است این نکته نیز دانسته شود که شرور تنها در قضای الهی بصورت بالعرض داخل است نه در قدر الهی [که بالذات در آن قرار دارد، زیرا بطبق نظر نویسنده قدر صورت تفصیلی آنچه بطور بالذات یا بالعرض در قضاست، میباشد، بنابراین بالعرض بودن شرور در مرحله قدر مطرح نمی شود].

▪ یادداشت‌های انتقادی

آن توجیهی ارائه می‌دهد که بررسی آن خواهد آمد. نکته دیگر اینکه در مورد فعل انسان باید میان فعل درونی و فعل خارجی تمایز نهاد. این تمایز که کمتر بدان توجه می‌شود، اهمیتی اساسی دارد. فعل درونی، به کارگیری قدرت اراده در موردی خاص یعنی روآوردن به عملی معین و اراده آن است. پس از این مرحله نوبت به فعل خارجی می‌رسد. در این مرحله، قوای جسمانی انسان تحت تأثیر فعل درونی تحریک می‌شود و پس از آن عملی توسط انسان در خارج محقق می‌گردد، خواه عمل گفتاری و خواه عمل کرداری. به لحاظ عقلی میان این دو مرحله ارتباط ضروری وجود ندارد، زیرا ممکن است در موردی خاص قدرت اراده به انسان واگذار شود اماً قدرت انجام فعل خارجی از او سلب گردد، در نتیجه پس از اراده فعلی خاص، یکی از قوای جسمانی از کار افتاد، یا با وجود تحریک این قوای امری خارجی مانع تأثیر قوا در خارج گردد.

عکس این حالت نیز ممکن است و احتمال دارد بدون اراده انسان، فعلی خارجی از او صادر گردد، چنانکه در کارهای غیر اختیاری مطلب از این قرار است. در مورد افعال اختیاری انسان که مورد امر و نهی قرار گرفته و حسن و قبح و پاداش و کیفر بدان تعلق می‌گیرد، کمترین نقشی که می‌توان برای انسان تصویر کرد آزادی او در فعل درونی یعنی اراده کردن عملی خاص است. به نظر می‌رسد همین اراده است که در فعل خارجی نیز تأثیر می‌کند و با ضمیمه شدن شرایط و مقدمات خارجی که برخی از آنها خارج از اختیار انسان است، باعث ایجاد عملی معین می‌شود.

پس اگر گفته شود که فعل خارجی مستقیماً توسط خدا ایجاد می‌شود و اراده انسان نقشی در آن ندارد، باز کیفر و پاداش قابل تصور است، زیرا

۱- نویسنده در این فقرات در صدد بیان تفاوت‌های فعل انسان و خداست. از دیدگاه وی، انسان مبادر فعل خویش بوده و فعل را اراده می‌کند و این اراده تنها یکی از اجزاء علت تامة فعل و آخرین جزء آن است و دیگر علل و اسباب فعل ارتباطی به او ندارد. اماً خداوند، خالق عمل و علت تامة فعل خویش است، بدان معنا که فعل و همه مقدمات و اسباب و علل آن را ایجاد می‌کند و به این ترتیب فعل را به سرحد وجوب و وجود می‌رساند. در این مورد چند نکته قابل ملاحظه است:

چنانکه از عبارات نویسنده در اینجا و در ادامه رساله بر می‌آید، فعل انسان نیز در محدوده فعل خداست و به اراده الهی منتهی می‌شود و از اینرو خداوند ایجاد کننده همه علل و اسباب فعل انسان نیز هست. از سوی دیگر اراده کردن انسان یکی از اجزاء علت تامة فعل است. با لحاظ این دو مقدمه، نتیجه آن است که سبب «اراده کردن» انسان نیز خداوند است. بنابراین انسان در فعل خویش هیچگونه نقشی نخواهد داشت زیرا نقش او تنها در اراده کردن فعلش بود که آن هم توسط خداوند ایجاد می‌شود.

لازم به ذکر است که مراد از اراده کردن، وجود «قدرت اراده» نیست، زیرا شکی نیست که این قدرت از سوی خدا ایجاد شده و به انسان تعییک گشته و آدمی جبراً دارای چنین قدرتی شده است. اماً سخن بر سر اعمال و به کارگیری این قدرت، یعنی اراده کردن فعلی خاص است که اگر آدمی نقشی در آن نداشته باشد، هیچگونه تأثیری در فعلش نخواهد داشت و در نتیجه استحقاق مدح و ذم و ثواب و عقاب نیز بی‌معنا خواهد بود. فیلسوف ما خود در ادامه به این مطلب تصریح می‌کند و برای

عنوان (صفحه ۵۳). ابن سينا در توجيه اين مطلب که انسان گرچه در ظاهر مختار است، اما در حقیقت مضطز و مجبور است می گويد: «آدمی به جهت دواعی و اغراض فعل را انجام می دهد و چون این دواعی خود ارادی نیستند و از خارج بر انسان تحمیل می شوند، پس فعل انسان در تحت تسخیر عوامل جبری بوده و از این جهت مانند حرکتها و افعال طبیعی است. تنها تفاوتی که میان طبیعت و انسان وجود دارد این است که طبیعت نسبت به اغراض و غایبات خود علم و آگاهی ندارد، اما آدمی متوجه این اغراض است. وی نتیجه می گيرد که فعل اختیاري تنها در مورد خدا که اغراض خارجي ندارد، صادق است». (بنگرید به: التعليقات، ص ۵۱ و ۵۳)

با صرف نظر از مسئله اراده خداوند متعال، در مورد توجيه ابن سينا چند نکته قابل ملاحظه است:

ظاهر سخن ابن سينا این است که اراده، خود جزء دواعی و اغراض نیست بلکه انسان با در نظر گرفتن برخی اهداف، فعل را اراده می کند. اگر این اهداف که دواعی و اغراض نامیده می شود علت تامة اراده انسان باشد، در اين صورت سخن شیخ الرئیس صادق است و انسان مجبور و مضطز خواهد بود، البته در صورت مختار، زیرا گرچه اختیار او جبری است ولی در ظاهر امر، انسان دارای اراده و اختیار است. همچنین در اين صورت سخن ابن سينا و کلام میرداماد قابل جمع است زیرا بر اين اساس خدا، ابتدا دواعی را در ذهن انسان انشاء می کند و سپس از اين طریق، اراده انسان را ایجاد کرده و در نهايیت از طریق اراده، فعل خارجي را محقق می سازد.

اما باید گفت راه دیگری نیز برای توصیف ارتباط دواعی با اراده وجود دارد و آن اینکه اراده را مستقل از دواعی بدانیم و ارتباط ضروری و تولیدی میان این دو را منکر شویم. بدینسان انسان در اراده فعل خاص آزاد است، اما او در این اراده، دواعی را

خداؤند می تواند بر اساس اراده انسان - و نه فعل خارجي او - او را مُواخذه کرده و مورد کفر و پاداش قرار دهد. اساساً ملاک اصلی بررسی همه افعال، اراده و نیت آدمی است و از همین جاست که در متون دینی تأکید زیادی بر نیت و اراده دیده می شود. در صورت پذیرش مطالب بالا در مورد فعل درونی، سخن فیلسوف ما در مورد فعل خارجي قابل قبول خواهد بود. به این بیان که انسان همه اسباب و علل تحقق فعل خارجي را ایجاد نمی کند، بلکه تنها اراده فعلی خاص را انشا می کند. این اراده در صورتی در فعل خارجي مؤثر خواهد بود که قوای بدنه و اسباب خارجي موافق آن باشد. از این رو انسان خالق فعل خارجي نیست بلکه تنها سهمی در آن دارد که بر همین اساس فعل به او منتب گشته و مستحق پاداش و کیفر می گردد.

● ۲- طبق بیان میرداماد، خدا دو گونه فعل دارد: یکی فعلی که بدون واسطه ایجاد می شود، و دیگری فعلی که به واسطه برخی عوامل دیگر پدید می آید. در گونه اخير، خود واسطه ها نیز به وسیله خدا آفریده می شود و فعل اختیاري انسان از همین نوع است. در نتیجه خدا برای ایجاد فعل انسان، ابتدا قدرت و اراده و نیت او را ایجاد می کند و از این طریق، فعل خارجي را پدید می آورد. بنابراین قدرت و اراده کردن فعلی خاص صرفا ابزاری برای اعمال اراده خدادست. روشن است که ابزار و واسطه ها نه قابل تکلیفند و نه مستحق کیفر و پاداش، بخصوص با توجه به اینکه این ابزار را خدا آفریده است.

● ۳- نویسنده در کتاب قبسات (صفحه ۴۴۴) این کلام را از ابن سينا نقل می کند. خود ابن سينا در کتاب التعليقات گاهی این جمله را با عنوان «قد قیل»: نقل می کند (صفحه ۵۱) و گاهی بدون این

ترک کند، تعلق می‌گیرد، نه به محل فعل.
نکته دیگر اینکه در مسأله کیفر و پاداش، سخن بر سر مجازات تشریعی است نه آثار تکوینی. اگر کلام بر سر اثر وضعی و تکوینی بود پاسخ فیلسوف ما درست بود. برای مثال کسی که بر اثر جهل به حکم یا موضوع یا اجبار دیگران شراب می‌خورد، اثر وضعی آن را که مست شدن است، متتحمل می‌گردد. اما سخن بر سر اثر تشریعی و مؤاخذه و کیفر و پاداش است که تنها متوجه فاعل عالم و قادر است، نه محل و ظرف. توجه داریم که علم و قدرت از شرایط تکلیف و مؤاخذه است.

نکته آخر اینکه به نظر می‌رسد، توضیح نویسنده تنها از طریق نظریه اشعری در انکار مطلق خُسن و قُبح عقلی و ذاتی قابل توجیه است. به یاد داشته باشیم که نظریه کسب اشعری (که در نهایت به نوعی جبر متنه می‌شود) با نظریه اخلاقی او در انکار حسن و قبح و اینکه هر چه خدا انجام دهد خوب است، کاملاً هماهنگ و سازگار است، گرچه هیچ یک از این دو نظریه قابل پذیرش نیست.

● ۵- آخرین مسأله طرح شده در رساله، مسأله شرور است. علت طرح این موضوع در دنباله مباحث قبل این است که بر طبق نظر نویسنده همه پدیده‌های عالم به اراده خدا باز می‌گردد از اینرو این سؤال مطرح می‌شود که دلیل آفرینش شرور از سوی خداوند که خیر محض است چیست؟
پاسخهای بسیاری برای این سؤال ارائه شده است. فیلسوف ما در کتاب قیسات (صفحه ۴۶۶ و ۴۶۷) در تفسیر آیه شریفه «بیدک الخیر انك على كل شيء قدير» در بیان علت اینکه خداوند تنها خیر را به خود نسبت می‌دهد و از ذکر شر خودداری می‌کند، سه نکته را که در واقع سه پاسخ به مسأله شرور است، مطرح کرده، در این رساله تنها به دو پاسخ اخیر از این سه، اشاره می‌کند و سپس آن را در

نیز ملاحظه می‌کند و یکی را ترجیح می‌دهد. شرایط مختلف درونی و بیرونی، راههای متفاوتی را در مقابل انسان می‌گشاید و ضمن تشویق و دعوت به انتخاب یکی از آنها به او فشار آورده و در فشارها و میلها در اراده کردن انسان نقش دعوت کننده و مردّج است و نه علت تامه، چنانکه واژه «داعی» نیز بیانگر همین معناست. بنابراین اراده را نمی‌توان به دواعی فرو کاست یا تحويل برد زیرا اراده با پشتوانه قدرت تملیک شده به انسان، بر دواعی حاکم است و نه محکوم.

● ۴- در اینجا میر داماد، خود اشکال استحقاق کیفر و پاداش را بر مبنای نظریه خویش مطرح می‌کند و بیان می‌دارد که اگر همه علتها فعل انسان و از جمله اراده او توسط خدا ایجاد می‌شود، پس چرا انسان مورد مؤاخذه و مجازات قرار می‌گیرد؟ پاسخ وی این است که ایجاد کننده فعل مستحق کیفر نیست، بلکه این استحقاق متوجه محل، یعنی انسان، می‌باشد. او تصریح می‌کند که افعال اختیاری انسان همانند تأثیرات طبیعی همچون تأثیر داروست که در محل مصرف دارو ظاهر می‌شود نه در سازنده دارو. بدینسان انسان نه از آن جهت که فاعل فعل خویش است، بلکه از آن رو که محل فعل بوده و خداوند اراده و فعل انسان را در ظرف او ایجاد می‌کند، مستحق کیفر و پاداش است. باید پرسید: اگر آدمی تنها ظرف فعل خداست، و تفاوتی میان او و جمادات در این جهت نیست، پس فلسفه ارسال پیامبران چیست؟ و چرا انسان مورد تکلیف و امر و نهی قرار گرفته است؟ آیا ما می‌توانیم محل فعل خویش را تنها به این دلیل که فعلمان را در آن ایجاد کرده‌ایم مورد تکلیف و سپس مؤاخذه قرار دهیم؟ اصولاً از لحاظ عقلی امر و نهی تنها به فاعل فعل و کسی که می‌تواند آزادانه فعلی را انجام داده یا

برخی شرور در ضمن خیرات کثیرند، لذا ترک خیر کثیر به جهت شر قلیل درست نیست. (این نظریه منسوب به ارسسطوست و بر طبق آن موجودات از لحاظ اشتمال بر خیر و شر پنج نوعند: ۱- خیر محض. ۲- خیر کثیر و شر قلیل. ۳- خیر و شر مساوی ۴- شر کثیر و خیر قلیل. ۵- شر مطلق. خداوند تنها دونوع نخست را آفریده است.)

۳- خیر و شر نسبی است.

۴- شر در دیدگاه جزء نگرانه و انسانی دیده می شود نه در منظر کل نگرانه و الهی.

به نظر می رسد فیلسوف ما با آزمودن این پاسخها، هیچ یک را به تنهایی کافی نمی بیند و از این رو از هر یک بهره‌ای گرفته و به پاسخ بعدی منتقل می شود. وی ابتدا شر را عدم و فقدان کمال معرفی می کند که نیازمند جاعل نیست. پس از آن متذکر این نکته می شود که گرچه فقدان کمال معدوم است اما برخی موجودات منشأ این فقدانها هستند و به همین جهت شر، به معنای منشأ شر موجود است و این سؤال مطرح می شود که چرا خداوند منشأ شر را آفریده است. در حل این مسأله پاسخ ارسسطو مطرح می شود که شریت این موجودات نسبت به خیر بودنشان بسیار کم است و از اینرو برای تحقق خیرات کثیر، شرور نیز باید ایجاد شوند، گرچه بالعرض. این پاسخ نیز راضی کننده نیست زیرا به هر حال شری از خیر مطلق صادر گشته است. در مرحله بعد از دو پاسخ سوم و چهارم استفاده می شود و اظهار می شود که همین شر بالعرض نسبی است و تنها نسبت به برخی اجزاء عالم مطرح می شود و اگر شرور را نسبت به کل جهان بسنجمیم شری وجود ندارد و معلوم است که کل نگری کاملتر و درست‌تر از جزء نگری است. پس در تحلیل نهایی و با دیدگاه کاملتر، شری وجود نخواهد داشت.

باید توجه داشت که هر یک از این پاسخها

تفسیر آیه مذکور صادق می داند. حاصل پاسخها این است که شر دو نوع است: یکی شر بالذات و حقیقی و دیگری شر بالعرض. شر بالذات عدم محض است که محتاج علت نیست و به خدا متنسب نمی گردد. (پاسخ اول در قیسات) اما برخی موجودات که ذاتاً و با ملاحظه اصل وجودشان خیرند، از آن رو که باعث فقدان کمالی برای موجود دیگری می شوند، شرند. این گونه شرور که بالعرض شرند، به صورت بالعرض نیز به خدا متنسب می گردند، زیرا اراده خدا از آن جهت که این موجودات خیر بوده و منشأ خیرات و کمالات کثیرند، بالذات به آنها تعلق می گیرد، و از آن رو که لازمه این خیرات کثیر، شرور قلیلند (یعنی باعث فقدان برخی کمالات دیگر می شوند) بالعرض بدانها تعلق می پذیرد. (پاسخ دوم قیسات و پاسخ اول این رساله). همچنین باید توجه کرد که لوازم ماهیت گرچه به صورت بالذات به خود ماهیت متنسب است، اما انتساب این لوازم به جاعل ماهیت، بالعرض است (امکمل پاسخ دوم در قیسات). بر طبق این پاسخ، شرور موجودند اما بالعرض. در مرحله بعد فیلسوف ما در صدد اثبات این مطلب بر می آید که همین شرور بالعرض تنها از جهتی خاص شر است و از جهت دیگر خیر است. به این بیان که شرور بالعرض تنها نسبت به اجزاء اندک جهان شر و موجب فقدان کمال هستند، اما نسبت به اکثر اجزاء عالم و نسبت به همان اجزاء اندک اما در مقایسه با کل جهان شری وجود ندارد. خلاصه اگر بتوان عالم را به طور مجموعی در نظر گرفت، هیچ شری دیده نمی شود (پاسخ سوم قیسات و پاسخ دوم این رساله).

میر داماد در این سه پاسخ از برخی پاسخهای طرح شده در مسأله شرور بهره برده از جمله:

۱- شر عدمی است. (نظریه افلاطون)

۲- شر وجودی و محتاج جعل است اما چون

بیافریند؟» که در کیهان اندیشه شماره ۶۲ درج شده است).

● ۶- باید توجه داشت که بیضاوی گذشته از توجیه مذکور، دو وجه دیگر را نیز بیان می‌کند: یکی اینکه انتساب خیر به خدا و عدم ذکر شر به جهت مراعات ادب در مقام سخن گفتن با خدادست. دیگر اینکه در آیه شریفه سخن در باره خیر است زیرا آیه در مورد بشارتهای پیامبر اکرم -صلی الله علیه و آله- در هنگام آماده شدن مسلمین برای جنگ خندق نازل شد. بیضاوی پس از بیان این سه وجه می‌گوید: «ادامه آیه یعنی «إنك على كل شيء قدير» متذکر این نکته است که شر نیز به دست خدادست، زیرا «كل شيء» عام است و شامل خیر و نیز شر می‌شود.» (بگرید به: تفسیر بیضاوی، ج ۱، ص ۷۲ ذیل آیه ۲۶ سوره آل عمران).

دارای مقدمات و مبانی خاصی است و دلایلی نیز بر صحبت آنها اقامه شده است که قابل نقد و بررسی است و نگارنده خود را به راه حل دیگری در مسأله شرور معتقد است. اما طرح این مباحث محتاج مجالی وسیعتر است. فقط در باره پاسخ نهایی ذکر این نکته مفید است که دیدگاه کل نگری مطلق و ملاحظه مجمع جهان با همه ویژگیهاش برای انسانها امری مقدور نمی‌نماید. و تنها آفریدگار جهان دارای چنین علم مطلقی است. بنابراین معیار قضاویت در اینکه از دید کل نگری آیا در جهان شری وجود دارد یا خیر و اگر وجود دارد به چه معناست، وحی خواهد بود و از اینزو در این باره باید متون دینی مورد کاوش و بررسی قرار گیرد. در جای دیگر مقداری در این باب سخن گفته‌ایم. (بنگرید به مقدمه نگارنده بر مقاله «آیا خدا باید بهترین را

■ مراجع تحقیق

- ۹- الفاضل ناصرالدین البیضاوی، تفسیر البیضاوی، مصر، عبدالحمید احمد حنفی، ۱۳۵۵ق.
- ۱۰- میر داماد، القیسات، تصحیح مهدی محقق و همکاران، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۴ ش.
- ۱۱- میرداماد، الایقاظات، متذراج در حاشیة قیسات طبع سنگی، تهران، ۱۳۱۵.
- ۱۲- میرداماد، الرواجح السماوية فی شرح الاحادیث الامامية، طبع سنگی.
- ۱۳- سید علی مدرس موسوی بهبهانی، حکیم است آباد میرداماد، تهران انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۰.
- ۱۴- کلمات المحققین، قم، مکتبة المفید، ۱۴۰۲ق.
- ۱۵- آقا بزرگ تهرانی، الذریعة الى تصانیف الشیعه، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۳ق.
- ۱- القرآن الکریم.
- ۲- کلینی، الکافی، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۸ق.
- ۳- صدوق، التوحید، تصحیح سید هاشم حسینی طهرانی، قم، جماعة المدرسين، ۱۳۵۷ ش.
- ۴- مجلسی، بحار الانوار، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۲ ش.
- ۵- احمد بن فارس بن زکریا، معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
- ۶- جوهری، الصحاح، تحقیق احمد عبدالفتوح عطار، بیروت، دارالعلم للملائین، ۱۴۰۷ق.
- ۷- فومنی، المصباح المنیر، قم، دار الهجرة، ۱۴۰۵ق.
- ۸- ابن سينا، التعالیقات، تحقیق عبدالرحمن بدوي، قم، مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.