

۱۷۷۶۵

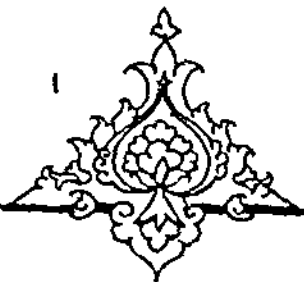
|  |  |  |
|--|--|--|
|  | کعبان اندیشه<br>مهرداد بیان ۱۳۶۸<br>۲۶<br>قم<br>مارس<br>سید ابراهیم علوی<br>۲۰ - ۳۹<br>متدوّن و تحقیق مدرس از نظر علامه طباطبائی | مجله<br>تاریخ نشر<br>شماره<br>شماره مسلسل<br>محل نشر<br>زبان<br>نویسنده<br>تعداد صفحات<br>موضوع<br>سرفصلها<br>کیفیت<br>ملاحظات |
|--|--|--|

## مدت نقد و تحقیق حدیث

### از نظر

### علامه طباطبائی

سید ابراهیم سیدعلوی



#### مقدمه

در بررسی آثار گوناگون استاد علامه حضرت آقا سید محمد حسین طباطبائی - قدس سره - به این معنی برمی‌خوریم که او در تفسیر، توجیه و نقد و بررسی احادیث، عنایت و اهتمامی مخصوص داشته و احياناً تهذیب کتب و مستون حدیثی را با دیدی عالمانه، ضروری می‌دانسته است.

البته برخلاف بعضی که نسنجیده و شتابزده به داوری پرداخته و بدون در نظر گرفتن ملاکهای فنی و معیارهای علمی، همین قدر که حدیثی ظاهراً با عقل آنان همراهی نداشته باشد به تضعیف و یا رد آن نظر می‌دهند، استاد در آثار پرمایه خویش بر اساس سنجشهای اصولی، پیرامون روایات به اظهار نظر پرداخته است.

او در عین حال که در تفسیر شریف المیزان حدود نود و نه کتاب حدیثی را مورد مراجعه قرار داده و از آنها حدیث نقل کرده<sup>(۱)</sup> و از احادیث صحیح و موافق قرآن، بهره جسته است، در مواردی هم به توضیح و تفسیر روایات مشکل و نیز نقد روایات سست و نادرست پرداخته است.

استاد علامه، با اینکه در مرحله نخست مبنای تفسیر را خود قرآن می‌داند و در توضیح آیات از آیات دیگر مدد می‌جوید و از روایات فقط بعنوان مؤید و شاهد استفاده می‌کند، با این حال، در

مواردی هم، سنت قطعی و روایات معتبر را مفسر،

شارح و مبین قرآن می‌شمارد.

مثلاً در تفسیر آیه «وانزلنا الیک الذکر لتبین للناس ما نزل الیه» (نحل / ۴۴) می‌نویسد: مراد از واژه ذکر، قرآن و مقصود از کلمه ما نزل الیه، معانی احکام و شرایع می‌باشد و همین سند حجیت کلام رسول الله (ص) است و بیان ائمه اهل البیت هم به استناد حدیث متواتر ثقلین، ملحق به کلام رسول خدا است و اما بسخن دیگران، هرگز حدیث تلقی نمی‌شود و سندیت ندارد.

استاد در دنباله این بحث چنین می‌نویسد: این کلام، در مورد بیان پیغمبر و امامان معصوم علیهم السلام صادق می‌باشد که بطور شفاهی از آنان شنیده شده باشد، ولسی حدیثی که حکایت کننده و بیان کننده کلام پیامبر (ص) و ائمه (ع) باشد چنانچه متواتر و یا همراه با قرائن قطعی باشد حجت است و اما خبری که مخالف کتاب خداست و یا اگر مخالف هم نیست، متواتر و یا محفوف به قرائن قطعی نباشد، هرگز حجیت نخواهد داشت.<sup>(۲)</sup>

و در تفسیر آیه «و ما اتاکم الرسول فخذوه و ما نهاکم عنه فانتهوا» (حشر / ۷) می‌نویسد: این آیه عام است و همه اوامر و نواهی صادر شده از سوی رسول اکرم (ص) را شامل می‌شود.<sup>(۳)</sup>

سنت هم شمول و عموم حکم را بیان داشته است. و آن روایت رسول الله است که در پاسخ این سؤال که قصر در صورت ترس است و امروز مسلمانان ایمن هستند، فرمود: احسان است که خداوند در حق شما کرده آن را بپذیرید. (۶)

اینک پس از این مقدمه فشرده، به اصل بحث می پردازیم.

#### کار استاد در زمینه احادیث

تحقیقات استاد را در زمینه احادیث می توان تحت سه عنوان مندرج کرد:

- ۱- تعلیقات محققانه او بر برخی مجلدات بحار الانوار علامه مجلسی.
- ۲- نظرپردازی های استاد در تفسیر عظیم المیزان بعنوان بحث های روانگی.
- ۳- تعلیقات عالمانه او بر بعضی احادیث اصول کافی مرحوم کلینی.

این نکته نیز ناگفته نماند که اهتمام حضرت استاد رضوان الله علیه به مقوله حدیث در آن حد بوده که کتاب شریف وسائل الشیعه شیخ حر عاملی را با نسخه مقابله شده با نسخه مؤلف، مقابله و تصحیح فرموده و از این طریق نسخه های نفیس در اختیار داشته که در چاپ اخیر وسائل، آن را در اختیار مصحح و محقق کتاب مرحوم استاد ربانی شیرازی قرار داده و مقدمه ای هم بر آن نگاشته است.

#### تعلیقات استاد بر بحار

تعلیقه های استاد بر کتاب نفیس بحار الانوار، به عللی ادامه نیافت و از جلد هفتم به بعد، متوقف گردید و هر چند که اگر این کار علمی دنیال می شد و ابواب مختلف و احادیث گوناگون، تاریخی، داستانی و غیره و همه مجلدات آن کتاب

و در جای دیگر، پیرامون سندیت حدیث به طور کلی می نویسد: نظر تحقیقی در مسأله این است که خبر اگر متواتر و یا محفوف به قرائن قطعی باشد، در حجیت و اعتبار آن، حرفی نیست و جز این دارای حجیت نمی باشد، مگر روایاتی که در زمینه احکام شرعی و فرعی وارد شده که در صورت وثوق به صدور آنها به ظن نوعی، دارای اعتبار است زیرا حجیت شرعی از اعتبارات عقلایی است و به دنبال اثر شرعی می باشد که قابل جعل و اعتبار است ولی قضایای تاریخی و امور اعتقادی جعل پذیر نمی باشند، چه اینکه دارای اثر شرعی نیستند و معنی ندارد که شارع در مورد آنها غیر علم را علم تلقی کند و انسانها را متعبد به آن گرداند. و اما موضوعات خارجی هر چند که ممکن است اثر شرعی داشته باشند، لیکن آثار آنها جزئی است و جعل شرعی شامل کلیات است نه جزئیات. (۴)

به هر حال، استاد در مورد حجیت سنت مقطوع، آن قدر پیش می رود که گاهی اگر ظاهر آیه ای با آن ناسازگار باشد از آن ظاهر دست برمی دارد و می کوشد تا تنافی ظاهری را از میان بردارد.

مثلا در تفسیر آیه «... من بعد وصیه یوصی بها او دین» (نساء / ۱۱) می نویسد: هر چند که ظاهر آیه اخراج مال الوصیه قبل از پرداخت دین و قرض، ذکر شده لیکن مطابق سنت قطعی دین و وام پیش از مال الوصیه، کنار گذاشته می شود. (۵)

و در تفسیر آیه «... فلیس علیکم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم» (نساء / ۱۰۱) می نویسد: مفاد آیه، قصر نماز است، در صورت خوف، ولی این، منافات ندارد که شامل همه صور مسافرت باشد، اعم از اینکه ترسی وجود داشته باشد یا نه. چون قرآن قسمتی را بیان فرموده و



نمونه‌ای از بحثهای روایی المیزان

بررسی جامع و همه جانبه نظرات استاد طباطبائی در المیزان پیرامون حدیث، مجال و فرصتی گسترده لازم دارد و در مطاوی مجلدات پیوستگانه و به مناسبتهای مختلف، انواع بحثهای اساسی توسط ایشان طرح شده که عالیترین نظرات را در بر دارد. استاد در این زمینه علمی ترین شیوه را معمول داشته است و فقط به رد و یا بی اعتبار کردن حدیث در مواردی که ظاهر آن مفهوم نیست و یا ظاهر آن مطلب نادرستی را پیش می کشد، اکتفا نمی کند، بلکه حتی المقدور در صورت صحت سند حدیث، برای آن، اعتبار متنی، قائل می شود که ذیلاً به دو راه عمده که بطور مکرر در المیزان، مطرح شده، اشاره می کنم.

۱- تمثیل و تسمثل: تمثیل و یا تسمثل برزخی، از نظر استاد شیوه‌ای مقبول در توجیه برخی احادیث است. مثلاً در تفسیر آیه «فی لوح محفوظ» (بروج/۲۲) می نویسد: روایات در صفت لسوح، گوناگون است و آن، نوعی تسمثل می باشد. (۱۰)

و در تفسیر سوره شرح پس از اشاره به داستان شق صدر، می نویسد: داستان به هر حال، از نوع تمثل است و برخی این بحث را به درازا کشانده و خواسته‌اند به آن، جنبه مادی وحسی دهند و توجیهاتی کرده‌اند، ولی چون حسی و عینی بودن ماجرای شق صدر، باطل است، پرداختن به آنها، چندان سودمند نخواهد بود. (۱۱)

و در تفسیر آیه «اناستلقى علیک قولاً ثقیلاً» (مزمل/۵) پس از نقل روایتی می نویسد، اگر این روایت، صحیح باشد، مراد از ظهور سنگینی وحی برشتر، یا آستر، از قبیل تجسم معانی است و نظیر آن، در غالب معجزات و کرامات اولیاء، مطرح است و گر نه توصیف وحی که از مقوله کلام است به

سنگینی مادی وحسی، معقول نمی باشد. (۱۲)

و در تفسیر آیه «کلا ان کتاب الایرالفی علین» (مطففین/۱۸)، پس از نقل حدیثی مبنی بر اینکه سچین، زمین هفتم و علین آسمان هفتم است، می نویسد: روایت اگر صحیح باشد ناظر به انتساب بهشت به سمت بالا و دوزخ به سمت پست و پایین است. (۱۳)

۲- جری و تطبیق: استاد در تفسیر خود به نقل روایت‌هایی می پردازد که جنبه فردی به آیه می دهد و عموم و شمول مفهوم آیه را بر موارد و مصادیق دیگر نمی رساند، در چنین مواردی او این نوع حدیثها را باجری و تطبیق حل می کند. مثلاً در تفسیر آیه «افمن یمشی مکباً علی وجهه اهدی...» (ملک/۲۲) می نویسد: در اینجا روایاتی است که آیه مزبور را بر منحرفین از علی (ع) شامل می داند و آن، از قبیل جری و تطبیق می باشد. (۱۴)

و در تفسیر آیه «ولتکبروا لله علی ما هداکم» (بقره/۱۸۵) پس از نقل حدیثی مبنی بر معنا کردن هدایت به ولایت، می نویسد: استفاده ولایت از هدایت، از باب جری و بیان مصادق می باشد. (۱۵)

و در تفسیر آیه «ان الذین کفروا بایاتنا...» (نسا/۵۶) بعد از نقل روایتی مبنی بر اینکه مراد از آیات، علی و دیگر امامان معصوم علیهم السلام می باشند، می نویسد: این روایت، از باب جری، است. (۱۶) و از این نمونه‌ها در بحثهای بیانی و روایی المیزان فراوان می باشد.

رد و تضعیف برخی احادیث

اگر حدیثی از طریق تطابق مفهومی با قرآن و یا با شیوه تمثل و تمثیل و جری و تطبیق، قابل دفاع نباشد، استاد علامه با قاطعیت و به صراحت آن را،

تفسیر آیه «ذی قوه عند ذی العرش ملکین» (تکویر/ ۲۰) می نویسد: روایت های ابن عساکر آنجا که او تنها است، ضعیف شمرده شده است. (۲۰)

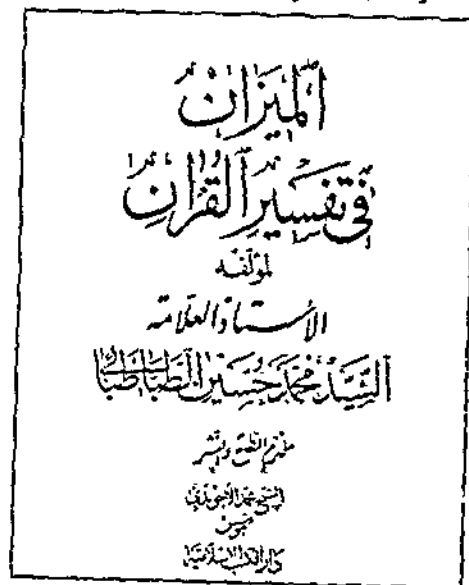
و در تفسیر سوره عبس، پس از اشاره به روایت و حدیث مشعر بر اینکه آیات در رابطه با رسول اله (ص) است، بحث جالبی پیرامون خلق و خوی نبوی با بهره گیری از قرآن انجام می دهد و تلویحاً به نادرستی حدیث مزبور می پردازد و ساختار رسول خدا (ص) را از آن گونه نسبتها میرا می شمارد. و بعد می نویسد ظاهر آیات با حدیث مذکور نمی سازد، بلکه بر اساس حدیثی از امام صادق (ع) آیه، درباره مردی از بنی امیه نازل شده است. (۲۱)

و در تفسیر سوره غلق، به برخی روایات بحث و آغاز وحی اشاره فرموده، چنین می نویسد: این داستان خالی از اشکال نیست، چه اینکه مفاد داستان این است که پیامبر (ص) در تلقی وحی شک داشته و احتمال می داده که وسوسه شیطانی و یا جنون! باشد و مشکل دیگر اینکه، پیامبر با سخن یک مرد نصرانی، آرام گرفته و... (۲۲)

و در تفسیر آیه «یوم یکشف عن ساقی» (قلم/ ۴۲) پس از نقل روایت هایی می نویسد: هر سه روایت مشتمل بر تشبیه اند و آن مخالف براهین عقلی و صریح قرآن است، پس آنها را باید دور ریخت و یا (در صورت امکان) تأویل کرد. (۲۳)

و پیرامون داستان حضرت موسی (ع)، پس از نقل حدیثی از امام صادق (ع) می نویسد: روایت، جعل شده است و مستدرجات آن، با مسلمات برگرفته شده از کتاب و سنت تطبیق نمی کند. (۲۴) و درباره داستان اصحاب کهف پس از اشاره به برخی روایت های تاریخی، می نویسد: این روایت، مشهور است و مفسران، آن را در تفاسیر خود آورده و تلقی به قبول کرده اند، مع ذلک حدیث،

مردود می شمرد. مثلاً در تفسیر آیه «یا ایها المزمّل» پس از نقل حدیثی، می نویسد: پایان این حدیث خالی از اشکال نیست، زیرا: اولاً، ظاهر آن این است که سوره مزمل و مدثر با هم و در یک زمان نازل شده اند و ثانیاً، القابی که در سوره مدثر از قول مشرکان در مورد رسول الله (ص) آمده، با آنچه در حدیث ذکر شده، مطابقت ندارد. (۲۵)



و در تفسیر سوره مدثر، پس از اشاره به حدیثی پیرامون نزول نخستین سوره، می نویسد: اولاً این حدیث معارض با احادیثی است که می گویند نخستین سوره نازل شده بر رسول الله، سوره اقرأ است. و ثانیاً جمله «فرشته ای که در غار حرا نازل شده بود نزد من آمد» که در حدیث مزبور آمده، می رساند که وحی قبلاً بر پیامبر، نازل می گردیده ثالثاً راوی حدیث 'بوهیره' است و او سالها پس از هجرت مسلمان شد و سوره مدثر در مکه نازل شده. (۲۸) و در تفسیر آیه «بل یرید کل امرء منهم ان یوتی صحفاً منشره» (مدثر/ ۵۲) پس از نقل حدیثی می نویسد: سیاق آیات، با این قصه نمی سازد و همین امر دلیل ضعف حدیث می باشد (۲۹) و در

استاد در این زمینه می‌فرماید: بداء از صفات و خصوصیات است که گاهی اعمال و کارهای اختیاری ما بدان موصوف می‌شود، از این جهت که آن کارها از روی علم و آگاهی و اختیار از ما سر می‌زند، چون هر کاری از کارهای اختیاری که ما انجام می‌دهیم برای مصلحت و فایده‌ای است که انگیزه ما در انجام آن نوع کار است همان مصلحت و فایده‌ای که ما از آن آگاهی یافته‌ایم و به سبب آن دست به انجام آن کار زده‌ایم. پس ممکن است ما از یک مصلحت و فایده‌ای اطلاع پیدا کنیم و بخواهیم کاری را که متضمن آن مصلحت و فایده است به جا آوریم. سپس از یک مصلحت و فایده دیگری که بر خلاف مصلحت و فایده نخستین است، مطلع و آگاه شویم و تصمیم ما در انجام آن کار عوض شود. آنگاه می‌گوییم: بداء حاصل شده که ما چنین کنیم. یعنی این چنین برای ما روشن شد، بعد از آنکه از ما پنهان بود.

پس بداء از نظر لغوی به معنی ظهور و آشکار شدن و در اصطلاح، کلامی، ظهور و پیدایی عمل و کاری است که به علت خفاء علم به مصلحت، بر ما پوشیده و پنهان بوده است.

بعداً در استعمال واژه بداء توسعه قائل شده‌اند و آن را بر هر عمل و کاری که در ظاهر، انجام خلاف آن متصور بوده است اطلاق کرده‌اند.

ناگفته نماند که هستی هر موجود و وجود هر یک از موجودات و پدیده‌های جهان خارج، گاهی نسبت داده می‌شود به مجموع علت تامه‌اش که با تحقق علت تامه، بطور قطع نبودن آن موجود و پدیده، محال و ناممکن است. به عبارت دیگر: در این صورت است که هستی آن پدیده واجب و ضروری بوده و تحققش قطعیت پیدا خواهد کرد. و گاهی هم پدیده و معلول را به برخی از اجزاء علتش نسبت می‌دهیم و یا به عبارت دیگر فقط به

خالی از اشکال نمی‌باشد. (۲۵)

و در تفسیر آیه «ورفعناه مکاناً علیاً» (مریم/ ۵۷) در قصه ادریس پیامبر، پس از نقل روایتی چنین می‌نویسد: هر دو حدیث مورد تأمل است بویژه دومی که به سبب وجود مفضل بن صالح در سلسله سند آن، ضعیف شمرده می‌شود، بعلاوه که هر دو حدیث با ظاهر کتاب مبنی بر عصمت فرشتگان، مباینت دارد. (۲۶)

#### تعلیقات استاد بر اصول کافی

چنانکه اشاره شد از جمله آثار محققانه و جاودانه حضرت استاد علامه طباطبائی (قدس سره) تعلیقاتی است که ایشان بر برخی متون حدیثی و اعتقادی کتاب شریف اصول کافی دارند. این تعلیقه‌ها گرچه از چند پاورقی تجاوز نمی‌کند، ولی همین چند تعلیقه کوتاه، روشنگر برخی مسائل پیچیده علمی و عقیدتی است.

استاد در ذیل احادیث مربوط به: بداء، مشیت و اراده، سعادت و شقاوت، قضاء و قدر، خیر و شر، جبر و اختیار، ایمان و هدایت، سرشت و طینت، میزان مسئولیت در دعوت و ارشاد، حب خدا و ابتلائات الهی و مسائل مشابه دیگر، پاورقی‌های مفید و عمیقی دارند که به ترجمه برخی از آنها می‌پردازیم.

#### ۱- بررسی احادیث بداء

مرحوم محمد بن یعقوب کلینی تعداد شانزده حدیث تحت عنوان «بداء» آورده که استاد علامه در ذیل حدیث نخست ضمن یک پاورقی، به توضیح و تشریح آن پرداخته است.

متن حدیث: زرارة بن اعین از امام باقر یا امام صادق علیهما السلام روایت کرده که فرمودند «ما عبد الله بشئ مثل البداء» (۱۷) یعنی خداوند با هیچ چیزی همانند اعتقاد به بداء پرستش نشده است.

مقتضی آن نسبت می‌دهیم. در این صورت پیدائی آن موجود و هستی آن پدیده، در پرتو آن مقتضی، موقوف بر وجود شرطی و عدم مانعی خواهد بود. یعنی اگر علاوه بر آن مقتضی، شرایط دیگر موجود و موانع مفقود بودند و علت نامه پدیده تحقق یافت، آن پدیده هستی پیدا کرده و پدیدار خواهد گردید و وجود و هستیش ضروری و واجب خواهد بود ولی اگر شرایط موجود نبودند و یا موانعی در میان بود در این جاثرت مقتضی خنثی و مانع تأثیر خود را خواهد گذارد و آن پدیدار نشدن موجود است.

در این جاست که بدها صدق می‌کند چون این رویداد خاص وقتی که وجود و تحققش به مقتضی خود نسبت داده شد آن مقتضی که با وصف تحقق آن، آن حادثه و رویداد، پدید نیامد، رویدادی است که از علت آن، خلاف آنچه معمولاً ظاهر می‌گردد، پدیدار گردیده است.

و معلوم است که علم خدای تعالی به موجودات و رویدادهای جهان، مطابق وجود نفس الامری آنهاست، پس یکبار علم خدای متعال به اشیاء در رابطه با علت تامه آنهاست، در اینگونه علم، بدها راه ندارد، ولی گاهی علم خدا به اشیاء از جهت مقتضیات آنهاست که تأثیرشان موقوف بر وجود شرایط و فقدان موانع است و اینگونه علم ممکن است در صورت فقد شرطی و یا وجود مانعی خلاف آنچه انتظار بروز و ظهورش بود، پدیدار گردد. و مراد از آیه «بمحواله ما یشاء و یشاء» یعنی خداوند آنچه را که بخواهد محو یا اثبات می‌کند، همین معنی است.

#### ۲- مشیت و اراده

مرحوم کلینی رحمه‌الله علیه در این فصل شش حدیث نقل کرده و استاد هم در ذیل احادیث یک و دو و چهار تعلیقه زده‌اند.

ترجمه حدیث اول: علی بن ابراهیم هاشمی گوید: شنیدم ابوالحسن موسی بن جعفر (ک) می‌فرمود: چیزی در جهان رخ نمی‌دهد مگر به مشیت خدا و اراده و تقدیر و قضای او.

راوی می‌پرسد: معنای مشیت چیست؟ امام (ک) فرمود: آغاز کار و شروع آنرا مشیت نامند. راوی می‌گوید: معنی تقدیر چیست؟

امام (ک) فرمود: اندازه‌گیری هر چیز از جهت طول و عرض. راوی می‌پرسد: منظور از قضا چیست؟ امام (ک) فرمود: وقتی خداوند چیزی را قضا فرمود آنرا نافذ و گذرا می‌سازد، پس این است که بازگشت از آن نیست. (۲۸)

علامه طباطبایی در ذیل این حدیث می‌فرماید: تردیدی نیست که ما در کارهای اختیاری خود، دارای مشیت، اراده، تقدیر و قضا هستیم و قضا عبارت است از حکم قطعی، و چون خداوند موجودات و پدیده‌ها را افعال و کارهای خود بر شمرده که از روی علم و قدرت از او سر می‌زند پس گریزی نیست که ما در افعال و اعمال الهی همان جهاتی را که هیچ فعل اختیاری خالی از آنها نیست، اذعان و باور کنیم و آن جهات عبارتند از: مشیت، اراده، تقدیر و قضا.

مشیت و اراده همان چیزی است که در یک عمل و فعل اختیاری در نفس و دل انجام دهنده آن، بعد از علم و آگاهی و پیش از اقدام، باید تحقق پیدا کند و این معنی (که یک چیز بیش نیست) از این جهت که با کننده کار ارتباط دارد مشیت خوانده می‌شود و از این جهت که به عمل و فعل منسوب می‌گردد «اراده» نام دارد.

و مقصود از تقدیر، تعیین اندازه و مقدار عمل و کار است از این جهت که مشیت به آن تعلق گرفته و منظور از قضا، حکم پایانی و نهایی است که میان آن و انجام فعل، فاصله و واسطه‌ای نیست.



مثلاً هر گاه ما آتشی را به پنبه نزدیک کنیم آتشی که اقتضاء سوزاندن در آن هست. با تصمیم به این کار مشیت تحقق یافته و بعد با نزدیک کردن بیشتر پنبه به آتش اراده سوزاندن صورت گرفته است. آنگاه از ویژگیهای پنبه، خشک بودن آن، میزان نزدیکی به آتش، و دیگر مسائل مشابه تقدیر وجود پیدا می کند.

یعنی اگر پنبه خیس باشد و آتش در آن تأثیر نکند در اینجا بداء حاصل شده و سوختن رخ نمی دهد، به عبارت دیگر چیزی خلاف آنچه که ظاهر بود و انتظار می رفت، رخ داده ولی اگر پنبه خشک باشد و مسامعی از احتراق در کار نباشد در

|    |                                   |
|----|-----------------------------------|
| ۱  | الأصول                            |
| ۲  | التکالیف                          |
| ۳  | مقاله فی الامور الحرامه و الحلاله |
| ۴  | التکالیف الالهیه                  |
| ۵  | الامر بالمعروف و النهی عن المنکر  |
| ۶  | مقاله فی الامور الحرامه و الحلاله |
| ۷  | مقاله فی الامور الحرامه و الحلاله |
| ۸  | مقاله فی الامور الحرامه و الحلاله |
| ۹  | مقاله فی الامور الحرامه و الحلاله |
| ۱۰ | مقاله فی الامور الحرامه و الحلاله |

اینجا فعل، قضا و امضا شده است و آن عبارت است از سوزاندن و سوختن. و بدین ترتیب ملاحظه می شود که در هر پدیده و رویدادی که بر اساس علل و اسباب و عواملی وجود هستی پیدا می کنند از جهت فراهم بودن همه علل و اسباب و آمادگی کامل آنها و تحقق محل حدوث و وجود آخرین جزء پیشینی آن پدیده و رویداد، مشیت، اراده، تقدیر و فضل که به معنای امضا و اجرا است تحقق پیدا می کند.

ترجمه حدیث دوم: ابو بصیر می گوید به امام صادق (ع) گفتم: خداوند خواسته و اراده کرده، تقدیر و قضا فرموده است؟ امام صادق (ع) فرمود: آری چنین است. ابو بصیر گفت: (پس خداوند هر کاری را) دوست هم داشته است. امام صادق (ع) فرمود: نخیر چنین نیست. ابو بصیر گفت: چگونه می شود خداوند کاری را بخواهد و اراده و تقدیر کند و قضا و اجرا نماید ولی آن را دوست نداشته باشد؟! امام صادق (ع) فرمود: این چنین بدست ما رسیده است. (۲۹)

علامه طباطبائی در ذیل این حدیث می فرماید: حب و دوست داشتن دو نوع است. نوع اول، حب تکوینی است که به وجود و هستی هر چیزی از آن جهت که وجود و هستی دارد تعلق می گیرد. نوع دوم: حب تشریحی است و آن به کار و عملی تعلق می گیرد از آن جهت که نیکو و خوب است. پس حب تشریحی نسبت به کار زشت و قبیح علاقه نمی گیرد. و شاید عدم استعداد ذهن سؤال کنند و ناتوانی او از درک فرق میان دو نوع حب موجب شده که امام صادق (ع) از ادامه پاسخ به سؤال ابو بصیر صرف نظر نماید.

حدیث دیگر: ابوالحسن علیه السلام فرمود: برای خداوند دو گونه اراده و مشیت است: اراده حتمی، اراده عزمی، خداوند نهی می کند در حالی که مشیت دارد و فرمان می دهد در حالی که مشیت ندارد، آیا ندیدی که خداوند آدم و همسرش را از خوردن آن درخت منع و نهی فرمود، ولی خواست که آنان بخورند و اگر خداوند نمی خواست که آنان بخورند نمی خوردند و هرگز خواست و مشیت آنها بر خواست و مشیت الهی غالب نمی شد. (۳۰)

علامه طباطبائی می فرماید: مشیت و اراده تقسیم می شود به مشیت و اراده تکوینی حقیقی

ومشیت و اراده تشریحی اعتباری، چون اراده انسان به کار و عملی که از او سر می زند تأثیر حقیقی و تکوینی در تحقق آن کار و عمل دارد به این صورت که اعضا و عضلات او را بر می انگیزاند و انسان را به انجام آن عمل وامی دارد و با وجود مشیت و اراده وقوع کار و عمل حتمی و قطعی است مگر آنکه مانعی در میان باشد.

اما اراده انسان به عملی که از شخص دیگری سر می زند مثل اینکه از او انجام کاری را می خواهد و یا او را از انجام دادن کاری منع و نهی می کند، این چنین اراده ای قراردادی و اعتباری است و این گونه اراده ارتباط و نسبت تکوینی و حقیقی با عمل ندارد، زیرا اراده تکوینی حقیقی هر شخص به کار و عمل صادره از خود آن شخص متعلق است و از طریق انگیزش عضلات و اعضاء مؤثر واقع می شود، لذا اراده دیگران در انجام یا ترک کاری وجوداً و عدماً در کننده کار مؤثر نیست، بلکه اراده ای که در وجود و عدم کار و عملی مؤثر است تنها اراده تکوینی است که از خود انجام دهنده کار و کننده فعل رخ می دهد، به عبارت دیگر اراده انسان در مورد کاری که از روی اختیار انجام می دهد یا نمی دهد مؤثر است، نه آنکه اراده و خواست امر و ناهمی تأثیر تکوینی و حقیقی داشته باشد. پس از روشن شدن این مقدمه، معلوم می شود که میان دو گونه اراده تکوینی و تشریحی ملازمه ای نیست و امکان آن هست که در موردی اراده تکوینی نباشد، ولی اراده تشریحی نباشد، و بعکس.

مثلاً شخص معتاد به انجام یک کار و عمل زشت چه بسا زشتی و قباحیت عمل خود را می داند و بر خودش تلقین می کند و خویشتن را از انجام آن باز می دارد و سرزنش می کند، مع ذلک در اثر فشار ملکه ردیله که در نهاد او راسخ و محکم گشته همان

عمل زشت را انجام می دهد. پس این شخص معتاد این کار زشت را به اراده تکوینی انجام می دهد ولی به اراده تشریحی نمی خواهد آن را انجام دهد، اما بالاخره آنچه که به اراده تکوینی خواسته و اراده کرده انجام می گیرد.

اراده تکوینی همان است که در حدیث امام صادق (ع) از آن به اراده حتمی تعبیر شده و اراده تشریحی در سخنان امام (ع) اراده عزمی نامیده شده است.

پس اراده تکوینی خداوند متعلق به پدیده ها و اعمال و رویدادها می شود، از این جهت که هستی و وجود دارند و هیچ موجود و پدیده ای در جهان هستی وجود پیدا نمی کند و جامه هستی نمی پوشد مگر آنکه در ایجاد آن، خداوند تعالی آنگونه که شایسته مقام ربوبی اوست، نقش دارد. اما اراده تشریحی خداوند متعلق به افعال و اعمال مردم می شود از آن جهت که آن اعمال و افعال، خوب و پسندیده هستند، پس اراده تشریحی الهی هرگز به کارهای قبیح و زشت، تعلق نمی گیرد و اگر در خارج، یک کار و عمل قبیح وجود پیدا کرد و موجود شد آن کار از حیث اراده تکوینی، منسوب به خداوند است چون اگر خداوند اراده نمی کرد آن کار وجود پیدا نمی کرد و اصلاً انجام نمی گرفت لیکن از جهت اراده تشریحی به خداوند منسوب نیست چون او هرگز به فحشاء و بیدی فرمان نمی دهد و امر نمی کند «ان الله لا یأمر بالفحشاء». پس اینکه امام صادق (ع) در حدیث می فرماید: خداوند، آدم را از خوردن آن درخت نهی کرد ولی خوردن از آن را اراده کرد و نیز در ذیل همین حدیث می فرماید: به ابراهیم پیامبر فرمان داد فرزندان را قربانی کند لیکن نخواست و اراده نفرمود، منظور از امر و نهی، اراده تشریحی و مقصود از مشیت و اراده نوع تکوینی آن است.

### ۳- سعادت و شقاوت

مؤلف «کافی» رضوان الله علیه در این فصل سه حدیث روایت کرده است. استاد گرانمایه در ذیل حدیث یکم بیانی شیوا دارد و ما بعد از نقل حدیث، بیان معظم له را خواهیم آورد.

در حدیث آمده است: امام صادق (ع) فرمود: خداوند پیش از آنکه مخلوقات را بیافریند، سعادت و شقاوت را آفریده است. پس هر کس را که خداوند سعید و خوشبخت قرار داده هرگز از چنین آدمی بدش نمی آید و هر گاه کار بدی از او سرزند، خداوند فقط از کردار زشت و عمل بد او بدش می آید. و هر کس شقی و بدبخت باشد خداوند هرگز او را دوست نخواهد داشت و اگر عمل صالح و کار نیکی هم انجام دهد فقط عمل صالح و کار خوب او خوشایند خداوند است نه خودش، پس هر چیزی را که خداوند دوست بدارد هرگز مبعوض او واقع نمی شود و اگر از چیزی بدش آید و نسبت به آن کراهت داشته باشد هیچوقت آن را دوست نخواهد داشت. (۱)

علامه طباطبائی ذیل این حدیث می فرماید: شبه ای نیست که تربیت بطور اجمال در انسان مؤثر است و تلاش و عمل نوع انسانی در ادوار مختلف زندگی بر همین پایه استوار است، چون انسان با تربیت نیکو به سعادت و خوشبختی نزدیک و با غیر تربیت نیکو به شقاوت و بدبختی سوق داده می شود (البته با توجه به معانی شقاوت و سعادت که تصور می شود).

این مطلب نیز جای تردید نیست که سعادت و شقاوت انسان در گرو عملیاتی است که او خود را در انجام و ترک آنها توانا و مختار می بیند (کارهای اختیاری) پس نسبت این کارها به انسان نسبت امکانی است (یعنی ممکن است او انجام بدهد و یا ندهد) و هم چنین است نسبت سعادت و

شقاوت (که آنها نتیجه اجتماع و انباشتن صفات و خصلت های نفسانی است که از همان اعمال و کارهای اختیاری حاصل می شود) به انسان همان نسبت امکانی می باشد.

و از دیگر سو، انسان خود یکی از اجزاء علت وجودی فعلی و عملی است که آن فعل از او سر می زند، مثلاً عمل خوردن را در نظر می گیریم: اراده انسان به خوردن یکی از اجزاء علت تحقق این عمل یعنی خوردن است و اگر همراه اراده انسان، چیزی هم برای خوردن وجود داشته باشد و آن چیز کاملاً قابل اکل باشد و بسقیه شرایط موجود و موانع هم مفقود باشد در این هنگام وقوع عمل خوردن و صدور آن از انسان، ضروری، قطعی و واجب خواهد بود (یعنی ممکن نیست عمل واقع نشود).

پس از شناخت این مقدمه، برای خواننده روشن خواهد شد که سعادت و شقاوت که بواسطه اعمال اختیاری انسان، نصیب او می شود وقتی به خود او نسبت داده شود چنین نسبتی امکانی و اختیاری است اما اگر به مجموع علت تامه که انسان هم یکی از اجزاء آن علت تامه است منسوب شود، نسبتی ضروری و حتمی خواهد بود و معلوم است که قضا، عبارت است از علم خدای تعالی و حکم او در مورد اشیاء از جهت علل تامه شان و از این نظر باید گفت سعادت و شقاوت در باره هر انسانی قضا شده است، قضایی که تغییر نپذیرد و قابل برگشت نیست، و این منافاتی با آن ندارد که سعادت و شقاوت برای انسان عملی اختیاری بوده باشد.

بنابر این معنای کلام امام که فرمود «خداوند پیش از آنکه مخلوقات را بیافریند سعادت و شقاوت را آفریده است» آن است که خدای تعالی دانسته که علل تامه سعادت و شقاوت چیست؟ و چه چیزی موجب سعادت و شقاوت انسان می شود؟ و حکم و

پاورقی مسئله قضا و قدر را از دیدگاه حدیث و عقل بررسی فرموده است.  
پس از نقل حدیث مزبور به تعلیقه ایشان خواهیم پرداخت.

حدیث یکم: امیرالمؤمنین علی علیه السلام در بازگشت از صفین در مسجد کوفه نشسته بود، پیرمردی جلو آمد و در برابر علی گفت یا علی بفرمایید این حرکت ما به سوی اهل شام به قضاء و قدر الهی بوده یا نه؟ علی گفت: آری، ای مرد، شما از هیچ کوهی بالا نرفتید و بر هیچ دشتی سر از زیر نشدید مگر آنکه همه به قضاء و قدر خدایی بوده.

آنگاه پیر مرد گفت: پس این همه رنج و زحمت، از خدا و کار اوست؟ علی گفت: فرمود: آرام باش مرد! بلکه خداوند در این مسیر، رفت و برگشت و اقامت و حرکت برای شما اجر و پاداش بزرگ قرار داده و شما در هیچ یک از این حالات، مضطر و مجبور نبودید. پیر مرد گفت: چگونه مجبور و ناچار نبودیم در حالی که رفتن ما و برگشتن ما همگی به قضا و قدر الهی بوده است؟

علی (ع) فرمود: گویا شما قضای حتمی و قدر لازم پنداشتی اگر چنین بود ثواب و عقاب امر و نهی از سوی خدا بی معنی بود و وعده و وعید الهی ساقط و بی نتیجه می شد. پیر گناهکار سرزنشی نبود و برای نیکوکار مدح و ثنایی متصور نمی شد و حتماً گناهکاران به احسان و نیکی شایسته تر و نیکوکاران به مجازات و سرزنش سزاوارتر می شدند و این سخن یاران بت پرستان و کلام دشمنان خبیث و منطوق حزب شیطان است و این عقیده و مسلک قدریه و مجوس این امت است.

البته خدای تبارک و تعالی مردم را مکلف ساخته و برایشان قدرت و اختیار داده است و آنان را

قضای الهی چنین است و این منافاتی با آن ندارد که اعمال و افعال انسان برای او اختیاری باشند و نیز سعادت و شقاوتی که به تبع آن اعمال اختیاری، حاصل می شوند باز برای انسان اختیاری باشند و خداوند زیبا و نیکو را دوست دارد و از انسان خوب خوشش می آید اگرچه احياناً کارهای زشت و اعمال ناشایسته از او سر بزنند و شریر و قبیح را دوست ندارد و از شخص تبهکار ذاتاً بیزار است اگرچه گاهی عمل خوب و کار نیکو و شایسته‌ای از او سر زند.

پس بطور کلی خداوند از شخص سعید و خوشبخت (سعید به معنای اسلامی کلمه) ذاتاً خوشش می آید و او را دوست می دارد و از هر شقی و بدبخت (باز بدبخت و شقی به معنای اسلامی کلمه) ذاتاً متنفر و بیزار است.

با این بیان، معنی دو حدیث دیگر این باب نیز که پیرامون قضای الهی است روشن می شود، چون حکم خدای تعالی و قضای او تابع علت تامه پدیده است و از آن تخلف ناپذیر است اما حکم و قضای مردم تابع علم و آگاهی ناقص و محدود آنان است، یعنی برخی جهات و عوامل را می دانند و از برخی دیگر غفلت دارند و چون آنان از برخی اجزاء علت و جودی شیء غافل و بی خبرند، حکم و قضای آنان احياناً خلاف در می آید.

لذا برخی از افراد سعید و خوشبخت در نظر آنان شقی و بدبخت شناخته می شوند و بعضی از اشخاص شقی در نظر ایشان سعید و خوشبخت محسوب می گردند.

#### ۴- قضا و قدر

مرحوم شیخ کلینی زیر عنوان «نه جبر و نه تفویض بلکه حالتی میان آن دو» چهارده حدیث آورده و استاد در ذیل حدیث یکم ضمن یک

بودن افعال و کارهای انسان را اثبات نموده ولی تعلق اراده الهی را به افعال انسان نفی کرده‌اند و چنین نتیجه گرفتند که افعال انسان مخلوق و آفریده خود اوست.

آنگاه هر یک از این دو گروه بر مبنای اعتقادی خود مسائلی را نتیجه گرفته و بر حجت بحثها افزودند و سرانجام اقوال و آرائی بوجود آمده که راستی عقل سلیم از برخی از آنها گریزان و بیزار است، مثل: ارتفاع اصل علیت میان پدیده‌ها، مخلوق بودن معاصی، اراده گزافی، وجود واسطه میان نفی و اثبات و بالأخره مسأله اینکه: عالم در بقا نیازمند صانع نیست و امثال این حرفهای بیخردانه!!

اصل و منشأ این مباحث آن بوده که اینان تعلق اراده الهی را به افعال انسان و دیگر امور جهان، به درستی نفهمیدند و لذا دچار آن همه اشتباه و خطا شده‌اند.

البته بحث جامع و گسترده در اطراف موضوع قضاء و قدر در این فرصت محدود، میسر نیست و ما فقط با آوردن مثالی مطلب را توضیح داده ضمن بیان اشتباهات هر دو گروه، مطلب صحیح را که مورد غفلت آنها قرار گرفته تشریح می‌کنیم:

انسانی را فرض می‌کنیم ثروتمند و صاحب املاک و خدمتکاران زیاد کنیزکان فراوان. او یکی از خدمتگزاران مرد را برگزیده و یکی از کنیزانش را به عقد همسری وی در می‌آورد و به آنها به اندازه کافی خانه و اثاث منزل می‌دهد تا بدینوسیله زندگی کنند و همچنین ملکی در اختیار او قرار می‌دهد تا با فعالیت و کسب و کار، روزی بدست آورد.

در این مثال اگر بگوییم: این همه عطا و بخشش مالک نخستین تأثیری در وضع آن خدمتکار ندارد و این همه ثروت و ملک و باغ

از معاصی بر حذر داشته و در برابر عبادت کم، پاداش فراوان داده است هرگز خداوند به جهت مغلوب بودن، معصیت و نافرمانی نشده و با تقویض و سلب اختیار از خود کسی را مالک نساخته است، خداوند آسمان و زمین را باطل نیافریده، بعثت انبیاء پشارت دهنده و انذار کننده را کاری عبث و لغو قرار نداده، این پندار واهی کافران است پس وای بر کافران و بددابه حال آنان در عذاب آتش... (۳۲)

علامه طباطبائی در ذیل این حدیث می‌فرماید: مسأله قضا و قدر از قدیمی‌ترین بحثها و کهن‌ترین افکار در تاریخ اسلام است، زیرا مسلمانان از نخستین روز پخش نور اسلام و گسترش دعوت اسلامی و از اولین درگیری ایدئولوژیکی با پیروان صاحب نظر ادیان و ملل به این مسأله پرداخته‌اند و چون تعلق قضای حتمی به روینداذهای جهان که از آن جمله است افعال اختیاری انسان، بر حسب نظر و فکر ساده لوحان کم اطلاع، موجب می‌شود که اراده و اختیار انسان از تأثیر کارایی بیفتد و در اعمال و افعالش مجبور باشد، لذا بحث پردازان در آن روزگار که معمولاً افراد کم مایه بودند و از علم و دانش و درایت و پیش بهره کافی نداشته‌اند به دو گروه تقسیم گشتند:

گروه نخست مجبوره یا جبریون هستند. اینان اراده حتمی خدایی را همانگونه که مستلک به پدیده‌های جهان می‌دانند به اعمال و افعال انسان نیز متعلق می‌دانند و آن «قدر» است. جبریون گویند: انسان در کارهایی که انجام می‌دهد منجور است. اینان اعمال و افعال انسان را مخلوق و کار خداوند می‌دانند، همانند سایر پدیده‌ها و اسباب تکوینی که آفریده اویند.

گروه دوم مفوضه هستند. اینان اختیاری

همانگونه که پیش از عطا و بخشش متعلق به مالک نخستین بود پس از آن نیز، همچنان متعلق به اوست و اصلاً آن مرد خدمتکار صاحب هیچ گونه اراده و اختیاری نیست، این عقیده جبری مسلکان را نشان می‌دهد.

و اگر بگوییم: پس از آنکه مالک نخستین آن همه خانه و اثاث و باغ و ملک را به خدمتکار بخشید و به وی داد، خودش هیچ‌کاره می‌شود و ملکیت و علاقش به کلی از بین می‌رود و آن مسرد خدمتکار، همه کاره و مستقل می‌گردد، این نشان دهنده عقیده مفوضه است.

اما اگر بگوییم (که حقیقت هم همین است) آن بنده خدمتکار پس از عطا و بخشش مالک نخستین، واقعاً مالک همه آن عطایا می‌شود، لیکن در ظرف مالکیت مالک نخستین و در طول آن و نه در عرض آن و راستی آن مرد خدمتکار پس از تفضل و احسان آقا و سرورش صاحب اراده و اختیار می‌گردد.

به عبارت دیگر، در عین حالی که مالکیت مالک نخستین به قوت خود باقی است، معذک این خدمتکار هم اختیار و قدرت تصرف در اموال و املاک اعطایی از سوی مالک اول را دارد و بهر تقدیر ملکیت این مرد خدمتکار بصورت ملک در ملک و سلطنت در سلطنت است.

مثلاً کتابت و نوشتن عملی است اختیاری که گاهی به دست نسبت داده می‌شود و گاهی هم به خود انسان و هر دو نسبت هم صحیح است و هرگز نسبت کتابت بدست، یا نسبت آن به خود انسان ناسازگاری ندارد و همین معنی، مقصود احادیث راجع به قضا و قدر و جبر و اختیار می‌باشد.

پس اینکه علی (ع) در حدیث فرمود: «اگر چنین بود ثواب و مجازات باطل می‌شد...» اشاره است به نفی مسلک جبر به سبب محذوراتی که این عقیده،

آنها را در بردارد و امام در همین حدیث آنها را بر شمرده است و منظور از جمله «ولم یعص مغلوباً» بیان بطلان مسلک تفویض است، باز با بر شمردن محذورات این اعتقاد باطل، زیرا اگر انسان خالق و آفریدگار افعال خویش می‌بود (بطور مستقل) پس مخالفت او در مورد تکالیف الهی یک نوع غلبه و پیروزی بود از انسان برخدا!

و مفاد جمله «ولم یطع مکرها» مقابل جمله پیشتر و نفی جبر است، چون اگر فعل و عمل انسان، کار خدا می‌بود پس انسان در انجام آن کار و عمل مجبور می‌شد و در نتیجه طاعتش از روی اختیار صورت نمی‌گرفت.

و معنی «ولم یملک مفوضاً» که بصورت اسم فاعل باید خوانده شود نفی تفویض است چون خداوند آنچه را که به بنده اش داده و به او تملیک کرده این طور نیست که تفویض مطلق شده و ملکیت خدا ابطال گشته باشد.

و سخن امام (ع) که فرمود: «آسمانها و زمین و آنچه که میان آنهاست باطل نیافریده و انبیاء بشارت دهنده و انذار کننده را به عبث بر نیانگیخته» دو جمله است که احتمالاً نفی جبر و تفویض هر دو هست، زیرا اگر افعال انسان مخلوق خدا! و قائم به خدا می‌بود پس معاد که غایت و نهایت خلقت است امری باطل می‌شد، چون در این صورت جزا و پاداش بی معنی می‌گردید و همچنین برانگیختن انبیاء و انجام بشارت و انذار توسط آنان عبث می‌شد، زیرا چه معنی دارد خداوند بر کرده خویش اقامه حجت کند؟! و اگر چنانچه افعال انسان، مخلوق او باشد و خداوند سبحان در آنها تأثیری نداشته باشد لازم می‌آید که غایت از خلقت چیزی باشد که آن در تحت قدرت خدا نیست و بطلان چنین لازمی بدیهی است و ناگفته پیداست که بعثت پیامبران به

نمی‌دانند و کلام امام در حدیث مورد بحث بر این اساس است.

ومفوضه هم مثل مجوس قائل به دو مبدأ و دو خالق اند: اول انسان که خالق افعال خویش است. و دوم خدای سبحان که خالق و آفریدگار غیر افعال انسان می‌باشد، هم‌چنانکه مجوس معتقد به خدای خیر و خدای شراند و سخن امام در احادیث دیگر مبنی بر نفی جبر و قدر بر این پایه استوار است.

۵- نه جبر و نه تفویض

حدیث دوم: ابو نصر گوید: به ابو الحسن رضا علیه السلام عرض کردم برخی از اصحاب ما جبری مذهباند و برخی هم قائل به استطاعت می‌باشند. امام رضا (ع) فرمود: آنچه می‌گویم بنویس، بسم الله الرحمن الرحیم علی بن الحسین گفت خداوند عز و جل فرمود ای فرزند آدم، با مشیت و خواست من تو صاحب مشیت شده‌ای و با نیرو و قدرت من فرائض و تکالیف مرا به جا می‌آوری و با نعمتهای من به نافرمانی و معصیت من توان پیدا کردی منم که تو را شنوا و بینا قرار داده‌ام پس هر سرنوشت خوبی که پیدا کنی از سوی خداست و به هر بدی که گرفتار شوی از ناحیه خودت است و لذا من به اعمال نیکوی تو شایسته‌ترم و تو به کردارهای بد خود سزاوارتر هستی زیرا من در مقابل عملکردم «مسئول نیستم ولی مردم مسئولند» و با این وصف برای تو هر آنچه را که بخواهی و اراده کنی فراهم ساخته و مهیا نمودم. (۳۳)

علامه طباطبائی می‌فرماید: این روایت بر اساس قدر معنی پیدا می‌کند و توضیح آن بدین قرار است که: انسان هر عملی و کاری انجام می‌دهد جز این نیست که با مشیت و اراده و نیرویی، آن را انجام می‌دهد و خداوند است که خواسته تا انسان دارای اراده و مشیت باشد و هرگاه خداوند مشیت

هدف هدایت انسان که منحصرأ در اختیار اوست و خداوند هرگز نقشی در آن ندارد، عملی عسبث خواهد بود.

ناگفته نماند که بحث قضا و قدر در ابتدای امر، مسأله‌ای بیش نبوده ولی بعداً به سه مسأله اصلی تحلیل شده است:

اول مسأله قضا، که عبارت است از تعلق اراده حتمی الهی به هر چیزی و هر پدیده‌ای، و احادیث چنین امری را اثبات می‌کنند.

مسأله دوم قدر است و آن به معنی اثبات تأثیر خداوند در افعال انسان است، و احادیث در این زمینه هم زبان اثباتی دارند.

مسأله سوم، مسأله جبر و تفویض است که مفاد احادیث نفی هر دو است و اثبات شق سوم و به تعبیر «امر بین الامرین» ذکر گردیده است. یعنی افعال بندگان نه ملک خداوند است و پس، بی آنکه انسان کارهای باشد و نه بعکس بلکه قدرت و توانایی انسان بر انجام کارها، ملکی است در طول ملک خداوند و سلطنتی است در ظرف سلطنت او.

از ذکر این نکته نیز نگذریم که نامگذاری این گروه‌های منحرف بر اساس حدیث صحیحی است که از پیامبر روایت شده که فرمودند: «قدریه مجوس این امتند» بنابراین جبریبون مفوضه را بسبب آنکه آنان منکر قدرند و روی آن حرف دارند، قدریه خواندند و مفوضه نیز جبریبون را بعلت اثبات قدر، قدریه نام گذاشتند.

آنچه از احادیث ائمه اهل بیت علیهم السلام بدست می‌آید، آن است که آن بزرگواران هر دو گروه منحرف جبری‌ها و تفویضی‌ها را قدریه خوانده و حدیث نبوی را شامل حال هر دو دانسته‌اند. چون جبری‌ها، همگی خیر و شر و اطاعت و معصیت را به غیر انسان نسبت می‌دهند همانند مجوس که قاعل خیر و شر را انسان

نمی‌کرد و نمی‌خواست هرگز انسان نمی‌توانست چیزی را اراده کند و بخواهد و همچنین این خداوند است که به انسان توان و نیرو بخشیده و همه نیروها و توان‌ها از خداست. پس هیچ انسانی در انجام هیچ عملی از خدای تعالی بی‌نیاز نیست. بنابراین باید توجه داشت که انسان در سایه همین دو نعمت (مشیت و نیرو) قدرت آن را پیدا کرده که نافرمانی خدا کند و مرتکب معصیت شود. همچنانکه در پرتو آن دو نعمت خدا را اطاعت کند و از او فرمان برد و لازمه این سخن آن است که حسنات و اعمال نیکوی انسان، از آن خدا باشد و به او شایسته‌تر، چون این خداوند است که نیروی انجام آنها را به انسان عطا کرده و فرمان بجا آوردن آنها را به وی داده است.

و همچنین لازمه آن سخن این است که اعمال بد انسان از آن خود او باشد و به خود او سزاوارتر، چون خداوند متعال آن قدرت و مشیت را به انسان نداده مگر برای انجام کارهای نیکو و بشر را نهی فرموده از اینکه نعمت اختیار و اراده و قدرت را در بدی و گناه بکار ببرد. پس هرگونه سرزنش در این زمینه متوجه خود انسان است زیرا خدای تعالی در مورد اعمال خود بازخواست نمی‌شود و انسانها هستند که مسئولند و علت اینکه خداوند مسئول نیست آن است که خداوند هر چه می‌کند نیکو و نیکویی است و آن افاضه نعمت و هدایت به نیکویی و نهی از زشتی و بدی و همه این اعمال زیبا و نکوست و هیچکس در ازاء عمل نیکو بازخواست نمی‌شود.

اما انسان، اگر او کار نیکو انجام دهد، در اثر نعمتی است که از سوی خدا به او داده شده و اگر گناهی انجام بدهد و کار بدی کند یا سوء استفاده از آن نعمت الهی است. پس انسان مسئول است و باید در برابر نعمتی که خدا به وی داده حساب

پس بدهد که آن را چگونه به کار بسته و با آن چه کرده است؟

آنگاه خداوند حجت را تمام کرد و صحنه آزمایش را برای بشر بیاراست، به این صورت که هر چه را انسان بخواهد و اراده کند برایش فراهم کرده و مرتب ساخته است تا معلوم شود که مسیر و سرنوشت انسان با انتخاب و اختیار خود او به کجا می‌انجامد و چگونه می‌شود؟

این روایت معنی دقیق‌تر دیگری هم دارد که اینجا، محل بحث آن نیست. به کتب مربوط مراجعه شود.

#### ۶- استطاعت و توانایی

در اصول کافی چهار حدیث تحت عنوان «استطاعت یعنی توانایی» ذکر شده که استاد در ذیل حدیث نخست تعلیقه‌ای دارند که بعد از ترجمه حدیث آن تعلیقه را می‌آوریم.

علی بن سباط می‌گوید: از ابوالحسن رضا علیه‌السلام راجع به استطاعت پرسش کردم. امام در پاسخ فرمود: انسان پس از داشتن چهار خصلت و خصوصیت دارای استطاعت و قدرت است: ۱- آزادی، ۲- تندرستی ۳- کامل بودن اعضاء بدن ۴- امری از ناحیه خدا به او برسد.

علی بن سباط گفت: قربانت گردم، راجع به این جمله اخیر توضیح بیشتری بفرمایید. امام رضا (ع) فرمود: مثلاً انسانی می‌خواهد و اراده

می‌کند زنا کند لیکن زنی وجود ندارد بعد در برابر او زنی پیدا می‌شود. پس انسان یا خود را نگاه می‌دارد و مرتکب زنا نمی‌شود چنانکه یوسف پیامبر امتناع فرمود یا از این آزادی و تندرستی و قدرتش استفاده کرده و اراده می‌کند پس مرتکب زنا می‌شود و زانی خوانده می‌گردد پس خداوند به زور اطاعت نشده و از روی مغلوبیت نافرمانی او

نگشته است. (۳۴)



علامه طباطبائی در ذیل این حدیث می‌فرماید: تردیدی نیست که هر امر خارجی که کارها و اعمال انسان هم از آن جمله‌اند وجود و هستی پیدا نمی‌کند مگر آنکه همه اجزاء علت تمامه آن، در خارج تحقق پیدا کند و آنچه در وجود و هستی آن مؤثر است واقع شود.

و هنگامی که تمام اجزاء علت تمامه وجود پیدا کرد و هیچ جزء مؤثری در پرده عدم و نیستی نماند، وجود آن شیء و امر وجود پیدا می‌کند چون در غیر این صورت باید وجود معلول در رابطه با وجود و عدم علت برابر باشد و بطلان چنین چیزی ناگفته پیداست.

مثلاً عمل خوردن را در نظر می‌گیریم و آن را به انسانی نسبت می‌دهیم که دستگاه‌ها ضمه او سالم است و در این میان خوراکی هم موجود می‌باشد و او بطور قطع و حتم اراده خوردن می‌کند و مانعی از انجام عمل خوردن وجود ندارد. پس در این هنگام عمل خوردن واجب و به اصطلاح ضروری الوجود می‌شود چون این عمل را به مجموع اجزاء علت تامه آن نسبت دادیم.

اما نسبت عمل خوردن در میان آن همه اجزاء و عوامل، تنها به انسان از دو صورت خارج نیست: ۱- در عین نسبت خوردن به انسان بقیه اجزاء علت تامه هم مجبورند پس عمل خوردن را نسبت می‌دهیم به انسان مجهز برای انجام عمل خوردن ولی بقیه اجزاء علت وجودی را با فرض تحقق و هستی‌شان منظور نمی‌کنیم، چنین نسبتی در اینجا امکانی و چنین استعدادی، استعداد تام و کامل نامیده می‌شود. چون اینگونه استعدادها از فعل جدا نیست و فرض آن است که بقیه اجزاء علت تحقق دارند اگر چه در نسبت آنها را منظور نکردیم و معلول را به همه آنها نسبت ندادیم بلکه فقط به انسان نسبت دادیم، این چنین

استعداد را استطاعت می‌گویند. پس انسان با فرض وجود همه عوامل و شرایط انجام عمل خوردن می‌تواند اراده کند و بخورد یا اراده نکند و نخورد.

۲- در نسبت عمل خوردن به انسان فرض می‌کنیم که بقیه اجزاء علت همگی وجود ندارند مثلاً عمل خوردن را به انسان نسبت می‌دهیم در موردی که اصلاً غذایی وجود ندارد. یا تماس با زنان را به او نسبت می‌دهیم در جایی که اصلاً زنی نیست. چنین نسبتی اگر چه نسبتی امکانی است و استعداد عمل وجود دارد لیکن اینگونه استعداد، استعدادی ناقص است و در لسان احادیث ائمه اهل بیت استطاعت خوانده نمی‌شود.

پس انسان در موردی که اصلاً غذا نیست استطاعت و توانائی خوردن را ندارد و نمی‌تواند بخورد و یا در جایی که اصلاً زن نیست مرد نمی‌تواند با او تماس برقرار کند و استطاعت چنین عملی را ندارد.

و اینکه امام علیه السلام در این حدیث می‌فرمایند: استطاعت همراه فعل و عمل است، منظور ایشان استعداد کامل است که جدا از فعل و عمل نیست و میان اینگونه استعداد و انجام عمل یا ترک آن، جز اراده و خواست انسان، فاصله و واسطه‌ای دیگر نیست.

بنابراین مقصود امام، مطلق امکان و استعداد نیست و این مطلب ربطی به آن سخن اشاعره ندارد که گویند: «قدرت فعل همراه آن پدیدار می‌شود نه پیش از آن» چون آن سخنی است باطل و بی‌معنی، چنانکه در جای خود مورد بحث قرار گرفته است.

با دقت در آنچه که گفتیم معنی بقیه روایات این فصل هم روشن می‌شود و خداوند هادی و راهنماست.

## ۷- خدا و هدایت بشر

مرحوم شیخ کلینی در کتاب اصول کافی فصلی گشوده تحت عنوان اینکه هدایت بشر کار خداوند عز و جل است. و چهار حدیث در این رابطه آورده حضرت استاد در پاورقی حدیث یکم مطلبی عمیق و علمی دارد که پس از ذکر حدیث خواهد آمد. امام صادق (ع) به ثابت بن سعید فرمود: (چه اصرار و پافشاری به هدایت مردم دارید) چه کار با مردم دارید دست نگاهدارید کسی را به امر خودتان فرا نخوانید (واصرار نورزید که به زور آنان را به ولایت ما دعوت کنید) به خدا سوگند اگر اهل آسمانها وساکنان زمینها گرد هم آیند و بخواهند بندهای را که خداوند گمراهی او را خواسته و اراده کرده، هدایتش کنند نخواهند توانست او را هدایت نمایند.

و اگر همه ساکنان آسمانها و مردم زمینها اجتماع کنند و بخواهند بندهای را که خداوند هدایت و رستگاری او را خواسته، گمراهش کنند قدرت آنرا نخواهند داشت که او را گمراه نمایند، از تعرض به مردم خود داری کنید (و غصه گمراهی و ضلالت آنان را نخورید) و این همه نگویید عموی من، برادر من، پسر عمویم و همسایه ام!

چون هر گاه خداوند برای بندهای خیر و نیکی بخواهد روح و جان او را پاکیزه گرداند پس هیچ معروف و عمل نیکی به گوش او نمی خورد مگر آنکه آنرا می شناسد و هیچ عمل زشت و منکری را نمی شنود مگر آنکه آنرا تشخیص می دهد و از آن می پرهیزد، آنگاه خداوند در دل او کلمه های می اندازد که کار او را سامان می بخشد. (۳۵)

استاد علامه طباطبایی می فرماید: مسأله اینکه «هدایت از آن خداست و کار بشری نیست» از مسائلی است که عقل و نقل در اثبات آن هم سویند و این مطلب اگر چه در مرحله نخست، بعید به نظر

می رسد لیکن حقیقتی غیر قابل انکار است پس گوش کنید به آنچه ذیلاً خاطر نشان می سازم. معارف عالیه الهی مانند توحید، نبوت و امامت و نظائر آنها چیزهایی نیستند که تنها علم و یقین در مورد آنها کافی باشد چنانکه خدای تعالی فرماید: «و جحدوا بها واستیقنتها انفسهم» یعنی در حالی منکر آنها شدند که در دل خود نسبت به آنها یقین داشتند، «واضله الله علی علم» یعنی خداوند او را با وصف علم و یقینی که دارد، گمراهش ساخته است.

پس در باره معارف مزبور علاوه بر علم نظری، احتیاج به ایمان و باور نیز هست و آن عبارت است از تسلیم قلبی و پذیرش نفسانی که بالطبع، انسان را در مسیر اعمال و کردار متناسب با آن علم و یقین، قرار می دهد.

و هم چنانکه علوم و دانشهای نظری نتیجه افکار و نظرات صحیح می باشد همچنین ایمان و اذعان و پذیرش قلبی هم معلول و محصول ملکات و یا احوال دل است که با آن تناسب دارند.

مثلاً بخیلی که خصلت و خوی بخل در نهاد او رسوخ و ریشه کرده و بصورت ملکه بخل در آمده، چنین شخصی ممکن نیست به حسن سخاوت و خوبی بذل مال ایمان داشته باشد، مگر زمانی که در اثر حسن تربیت و تداوم اعمال نیک، حالت انقیاد و ایمان در نفس او پدیدار گردد که در نتیجه، خصلت بخل، جای خود را به خلق و خوی جود و سخاوت بدهد.

بنابراین استدلال بر حقانیت چیزی جز این نیست، موجب روشن شدن حقیقت می شود برای کسی که درست اندیش است، اما ایمان شخص به حقانیت آن، و تسلیم در برابر آن، یک سبب تکوینی دیگری دارد و آن حصول حالت درونی یا ملکه نفسانی سازگار با حصول ایمان است و هرگز

## ۸ - طینت و سرشت

ابوجعفر محمد بن یعقوب کلینی در جلد دوم کتاب اصول کافی بابی تحت عنوان «سرشت مؤمن و کافر» باز کرده و تعداد هفت حدیث در این زمینه از امامان معصوم روایت کرده است و استاد علامه «رحمقالله علیه» در ذیل حدیث نخست تحقیقی راجع به اخبار وارده در مورد طینت دارد. در حدیث آمده که: علی بن حسین فرمود: خداوند عزوجل پیغمبران را از طنین علین واز سرشت بسیار عالی بیافرید. دلها و بدنهایشان را، دل مؤمنان را از همین سرشت عالی ولسی بدنهای ایشان را از سرشتی پستتر خلق فرمود. و کافران را از طینت سچین واز سرشت بسیار پست آفریده. دلها و بدنهایشان را، سپس خداوند میان دو نوع طینت و دو گونه سرشت آمیزش و اختلاط ایجاد کرد و لذا مشاهده می شود که از شخص مؤمن، کافر واز فرد بی ایمان، مومن زاده می شود و نتیجه آمیختگی دو سرشت است که مؤمن گناه می کند و عمل بد انجام می دهد واز کافر عمل نیکو و خیر سر می زند. پس دل مؤمنان متمایل به سرشت و طینتی است که از آن آفریده شده اند و دل کفار تیز گرایش به طینت خویش دارند. (۳۶)

استاد علامه طباطبائی می فرماید: اخبار واحادیث فراوان داریم در اینست که خدای تعالی سعیدان را از طینت علین (از بهشت) آفریده و افراد شقی را از سرشت سچین (از آتش) خلق کرده است و برگشت هر یک از مردمان سعید و اشخاص شقی به لازمه سرشت خویش است که عبارت است از سعادت و شقاوت.

بر اینگونه اخبار دو ایراد گرفته شده است: نخست آنکه، مفاد آنها مخالف قرآن است. دوم آنکه مفهوم این احادیث مستلزم جبر باطل است. در مورد بحث نخست باید گفت: در قرآن

مستند به اختیار و گزینش انسان نیست تا او بتواند در دل خویش یا شخص دیگر ایمان و باور به حق و حقیقت را بدون در نظر گرفتن سبب تکوینی آن که همان حالت نفسانی مذکور است ایجاد کند. پس روشن شد که برای ایمان و هدایت انسان سبب و علت تکوینی علی حده ای غیر از اراده و خواست انسان وجود دارد و آن مجموعه: «فکر درست و اندیشه سالم و حسالت نفسانی و مسلکه درونی سازگار با حق» می باشد و چنین چیزی منسوب به خدای سبحان است همانند همه آفریده های جهان هستی و نه معلول اراده انسان! و بهمین جهت روایات ما، ایمان و کفر و هدایت و ضلال را به خداوند سبحان نسبت می دهند و اختیاری بودن آن را برای انسان نفی می کنند و پیروان اسلام و مؤمنان را از اصرار در پذیرش حق و از جدال و کشمکش بر سر دعوت به حقیقت، منع می نمایند، چنانکه امام در حدیثی دیگر فرمود: «با مردم بر سر دین و آئین تان خصومت و ستیزه نکنید چون ستیز کردن دل را بیمار می کند» به عبارت دیگر جدال و خصومت، عوامل عصبیت را برمی انگیزاند و افراد را وادار به جبهه گیری در برابر حق می کند و به امتناع از پذیرش آن وامی دارد.

و اما احادیث دیگر که پیرامون لزوم تبلیغ دینی و دعوت و انذار و تذکر، وارد است و دستورات قرآنی که حسن تربیت و تأثیر تزکیه را گوشزد می کند همه آنها به صورت عوامل مؤثر تلقی می شوند و بی شک تبلیغ و دعوت و تذکر، انسان را به ایمان و هدایت و طاعت حق نزدیک می نماید ولی مع ذلک علت تامه و به اصطلاح الزام آور و حتمی تأثیر نیستند. یا درنگ و تأمل در آنچه گفتیم معنی بقیه روایات این فصل نیز روشن می شود و الله الهادی.

می‌خوانیم: «او خدایی است که شما را از گل آفرید» و «شروع به خلقت انسان از گل کرد» از این دو آیه استفاده می‌شود که انسان از گل آفریده شده است.

باز در قرآن می‌خوانیم «ولکل وجهه هموم لیها» یعنی هر انسانی، سمت وجهتی دارد که بدان سو رو می‌کند. و فرمود: «هر مصیبتی که در روی زمین رخ می‌دهد و یا شما گرفتار آن می‌شوید همگی در کتابی است پیش از آنکه ما آنها را ایجاد کنیم» مفهوم این آیات هم آن است که سعادت و شقاوت و غایت و پایانی هستند برای انسان که او متوجه و در حرکت به سوی آن دومی باشد.

و خدای تعالی می‌فرماید: «کما بدأکم تعدون فریقاً هدی و فریقاً حق علیهم السلاله» یعنی همانگونه که شما را آفرید و خلقت شما را آغاز کرد، برمی‌گردید، گروهی را هدایت کرده و جمعی هم گمراهی و ضلالت در باره‌شان به ثبوت رسیده است. از این آیه نیز چنین نتیجه می‌گیریم که پایان کار انسان از حیث خوشبختی و بدبختی همان چیزی است که در آغاز خلقتش بوده و ابستدای آفرینش، گل بوده است، پس این گل و طینت همان سرشت سعادت و شقاوت است و پایان کار سعید بهشت و آخر کار شقی دوزخ است پس بهشت و دوزخ آغاز کارند، چون پایان کار نیز هستند. بنابراین صحیح است گفته شود که آدمیان سعید و خوشبخت از طینت بهشت و اشخاص شقی و بدبخت از طینت آتش خلق شده‌اند.

و خدای تعالی می‌گوید: «آگاه باشید که کتاب نیکان و نیکوکاران در علیین است و تو چه می‌دانی که علیین چیست؟ کتابی است رقم شده و مقربان بر آن گواهند و متوجه باشید که کتاب بدکاران در سجین است و تو چه می‌دانی که سجین چیست؟ کتابی است رقم زده شده، پس بسدا به حساب

دروغ‌پردازان و تکذیب‌پیشگان در آن روز». این آیه نیز مشعر بر آن است که علیین و سجین همان پایان کار نیکوکاران و بدکاران است که دسته نخست در نعمت و خوشی و دسته دوم در رنج و عذاب خواهند بود.

بنابراین احادیث طینت هیچگونه تضاد و اختلافی با آیات قرآن ندارند.

و اما ایراد دوم: خلاصه ایراد و بحث دوم آن است که معنی اخبار طینت آن است که سعادت و شقاوت حتمی و غیر قابل احتراز برای انسان است، بنابراین هیچکس برای او اختیاری و کسبی نخواهد بود و آن جبر باطل است.

در پاسخ این ایراد باید گفت: اینکه طینت و سرشت آدمی اقتضای سعادت و شقاوت دارد چنین اقتضایی از ناحیه خود طینت و سرشت نیست بلکه از سوی قضاء و حکم الهی است که سعادت و شقاوت هر فرد انسان را مورد قضاء خویش قرار داده است.

پس اشکال برمی‌گردد به سبقت قضاء سعادت و شقاوت در حق انسان پیش از آنکه او پا به جهان بگذارد و اینکه چنین امری مستلزم جبر است!

و ما این اشکال را همراه پاسخ آن در بحث مشیت واراده که در جلد نخست اصول کافی آمده مورد بحث و بررسی قرار دادیم.

و خلاصه پاسخ آنکه قضاء الهی متعلق به صدور فعل و انجام کار از روی گزینش و اختیار بنده است

پس در عین حالی که فعل و کار حتمی الوقوع است مع ذلک برای انسان اختیاری می‌باشد، و هرگز قضاء الهی بطور مطلق به فعل بنده متعلق نشده است، اعم از اینکه او انتخاب و اختیار بکند یا نکند تا جبر لازم آید.

یادداشتها:

- ۱- علی الاوسی، الطباطبائی و منهجه فی تفسیره، چاپ تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ص ۷۵.
- ۲- محمد حسین طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ نخست، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ج ۱۲ ص ۲۷۸.
- ۳- همان مأخذ، ج ۱۹، ص ۲۳۵.
- ۴- همان مأخذ، ج ۱۰، ص ۳۶۵.
- ۵- همان مأخذ، ج ۴، ص ۲۲۳.
- ۶- همان مأخذ، ج ۵، ص ۶۳ و ۶۸.
- ۷- محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، چاپ افست، بیروت، ج ۳، ص ۲۴۹.
- ۸- همان مأخذ، ج ۶، ص ۲۹۱.
- ۹- همان مأخذ، ج ۷، ص ۴۵.
- ۱۰- المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲۰، ص ۲۷۸.
- ۱۱- همان مأخذ، ج ۲۰، ص ۴۵۲.
- ۱۲- همان مأخذ، ج ۲۰، ص ۱۵۱.
- ۱۳- همان مأخذ، ج ۲۰، ص ۳۵۱.
- ۱۴- همان مأخذ، ج ۲۰، ص ۱۸.
- ۱۵- همان مأخذ، ج ۲، ص ۲۷.
- ۱۶- همان مأخذ، ج ۴، ص ۴۰۹.
- ۱۷- همان مأخذ، ج ۲، ص ۱۴۸.
- ۱۸- همان مأخذ، ج ۲، ص ۱۶۳.
- ۱۹- همان مأخذ، ج ۲، ص ۱۸۶.
- ۲۰- همان مأخذ، ج ۲۰، ص ۳۳۲.
- ۲۱- همان مأخذ، ج ۲۰، ص ۳۰۹.
- ۲۲- همان مأخذ، ج ۲۰، ص ۴۶۷.
- ۲۳- همان مأخذ، ج ۲۰، ص ۵۱.
- ۲۴- همان مأخذ، ج ۸، ص ۲۷۲.
- ۲۵- همان مأخذ، ج ۱۳، ص ۳۰۷.
- ۲۶- همان مأخذ، ج ۱۴، ص ۷۲.
- ۲۷- محمد بن یعقوب کلینی، اصول کافی، دارالکتب الاسلامیه، ج ۱، کتاب التوحید، باب البدهاء، ص ۱۴۶ ج ۱.
- ۲۸- همان مأخذ، ج ۱، کتاب التوحید، باب المشیه والأزاده، ص ۱۵۰ ج ۱.
- ۲۹- همان مأخذ، ص ۱۵۰ ج ۲.
- ۳۰- همان مأخذ، ص ۱۵۱ ج ۴.
- ۳۱- همان مأخذ، کتاب التوحید، باب السعاده والشقاء، ص ۱۵۲ ج ۱.
- ۳۲- همان مأخذ، کتاب التوحید، باب السجیر والسقیر والامرین الامرین، ص ۱۵۵ ج ۱.
- ۳۳- همان مأخذ، کتاب التوحید، باب الجبر والقدر والامرین الامرین، ص ۱۵۹ ج ۱.
- ۳۴- همان مأخذ، کتاب التوحید، باب الاستطاعه، ص ۱۶۰ ج ۱.
- ۳۵- همان مأخذ، کتاب التوحید، باب الهدایه انبها من الله عزوجل، ص ۱۶۵ ج ۱.
- ۳۶- همان مأخذ، ج ۲، کتاب الایمان والکفر، باب طینة المؤمن والکافر، ص ۲ ج ۱.

