

فصلنامه علمی پژوهشی کتاب قیم  
سال دوم (۱۳۹۱)، شماره پنجم

### معناشناسی حدیث تردّد

روح الله بهشتی پور

#### چکیده

اثبات اختیار مطلقه، علم ذاتی اطلاقی، اختیارات سه گانه طولی و توالی جمال و جلال الهی، از جمله معارفی است که همگی از قبیل انتساب تردّد به ذات مقدّس الهی قابل کشف است. به دلیل فقدان معناشناسی مناسب نسبت به این واژه و عموماً به دلیل ناسازگاری معنای این واژه با مبانی غیر شیعی، عدّه‌ای از اندیشمندان با لحاظ معنای خاصی از تردّد، سعی بر آن داشته‌اند تا خداوند را به نوعی از انتساب به تردّد پیراسته نمایند و در این مسیر، دست به تأویل این دسته از روایات زده‌اند.

مقاله حاضر پس از بازنگری در مفهوم تردّد، انتساب تردّد به خداوند را حقیقی می‌شمرد و تغییر نگرش مبنایی به این دسته از روایات را گامی مؤثر در بررسی‌های فقه الحدیثی می‌داند.

واژگان کلیدی: فقه الحدیث، تردّد، اختیار الهی، علم الهی، صفات خدا.

## طرح مسأله

حدیث تردّد حدیثی قدسی است با مضمون «ما تَرَدَّدْتُ فِي شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ كَتَرَدَّدِي فِي مَوْتِ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ؛ إِنِّي لَأَحِبُّ لِقَائَهُ وَ يَكْرَهُ الْمَوْتَ فَأَصْرَفُهُ عَنْهُ» که فریقین آن را روایت و بر صحت صدور آن اتفاق نموده‌اند. با این حال در دلالت این روایت، اختلاف نظرهای بنیادینی وجود دارد. پیچیدگی این روایت به اندازه‌ای است که برای نخستین بار تنها میرداماد توانست آن را وارد نظام فلسفی خود نماید و آن را به عنوان یک مسأله حکمی مورد ارزیابی قرار دهد. پس از او، ملاصدرا به تبعیت از میرداماد این روایات را با معیارهای فلسفی ارزیابی کرد، ولی توفیق میرداماد را در این کار نیافت. حکمای پس از صدرا نیز این روایت را زمینه ارزیابی‌های فلسفی خود قرار دادند و تفسیر صدرا را به نقد گذاشتند. که از این میان، می‌توان به مرحوم آقابزرگ شهیدی و مرحوم امام خمینی اشاره نمود.

در میان محدثان و فقهای امامیه نیز بررسی فقه الحدیثی این دسته از روایات تا اندکی پیش، کم و بیش مورد توجه بوده است؛ اما در دوره معاصر، عموم پژوهش‌گران حتی با مضمون این دسته از روایات نیز آشنایی چندانی ندارند - در حالی که اگر بخواهیم احادیث امامیه را از نظر جایگاه و اهمیتی که دارند رتبه‌بندی نماییم این حدیث رتبه والائی را دارا خواهد بود، زیرا واجد مضامین بلند و سطح معرفتی ویژه‌ای است که در دیگر روایات اسلامی، همانند آن ارائه نگردیده است. از این جهت، به نظر نویسنده احیای این دسته از روایات و بررسی فقه الحدیثی آنها اهمیت بسزایی دارد.

درباره این حدیث از دیرباز، این پرسش اساسی مطرح بوده است که چگونه ممکن است که تردّد در خداوند راه یابد؟ در عین حال محققان در مسیر رفع ابهام از این سؤال نظریاتی را مطرح نموده‌اند، که عموماً بیشتر رفع صورت مسأله است و نه رفع ابهام از چگونگی انتساب. این پژوهش در صدد است تا امکان و نحوه این انتساب را بازجسته و راه حلی مناسب و ملاحظاتی تازه از این مسأله را ارائه نماید. به نظر می‌رسد اگر تحلیلی ارائه شود که بتواند سازگاری را میان مفهوم تردّد و انتساب تردّد ایجاد نماید، بر تفاسیر رقیب خود به اندازه قابل ملاحظه‌ای ارجحیت خواهد داشت؛ زیرا فاقد تأویل و تقدیر، و واجد این نوع هماهنگی و سازگاری است.

آنچه نیاز به ارائه اینچنین تحلیلی را بیشتر می‌نماید، قدسی بودن این روایات است که تأویل مسأله انتساب تردّد را بعیدتر می‌نماید؛ زیرا بنابر صریح این دسته از روایات، خداوند

خود را به تردّد منتسب نموده و فاعل آن دانسته است. در نتیجه، این سؤال مطرح است که آیا می‌توان در چنین مسأله‌ای، باب تأویل را باز نمود یا خیر؟ و اگر باید تأویلی صورت پذیرد، این تأویل ناشی از مبانی و پیش‌فرض‌های مفسّر است یا اینکه خاستگاه این تأویل از میانه خود متن و مبانی نهفته در این متون است.

مقاله پیش رو نشان خواهد داد که این روایات در دلالت خود هیچ‌گونه نیازی به تأویل نداشته و تأویلات صورت پذیرفته از ناحیه استعمال معنای اصطلاحی تردّد و دخیل نمودن پیش‌فرض‌های مفسّر در تفسیر این حدیث صورت پذیرفته است.

علاوه بر این، بر پایه معناشناسی واژه تردّد و به کارگیری مبانی فقه الحدیثی امامیه، نه تنها نیازی به تأویل و توجیه نیست، بلکه بر اساس نتایج ارائه شده در این مقاله، این روایات در مقام ارائه معرفتی بنیادین و متعالی‌اند که در کنه خود، اختیار مطلقه لایتنهایی را برای خداوند اثبات می‌نمایند و علم او را به گستره‌ای بی‌پایان یعنی علمی اطلاقی می‌کشانند. در این حال، در برخی از تفاسیر صورت گرفته، علم و قدرت حضرت حق اضطراری و صدوری معرفی شده است. این مقاله، از خرمین بی‌پایان این حدیث شریف، در مقام تبیین قلمرو اوّل برآمده و تنها نیم‌نگاهی اجمالی به علم اطلاقی حقّ متعال داشته است. قلمرو نخست گویای سه اختیار طولی و توالی اسماء جلالیه و جمالیّه ذات مقدّس خداوند است و این همه علی‌رغم تهی نمودن این روایات از معنایی اصیل و تحمیل معنا بر متن است.

## الف- مروری بر روایات تردّد

منابع اصلی روایات تردّد در شیعه عبارتند از: کتاب المؤمن حسین بن سعید اهوازی (اهوازی، ۱۴۰۴، صص ۳۲-۳۳ و ۳۶)، اصول کافی (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، صص ۲۴۶ و ۳۵۲-۳۵۴)، محاسن احمد بن محمد بن خالد برقی (برقی، ۱۳۷۱، صص ۱۵۹-۱۶۰ و ۲۹۱) و مصباح المتهجد شیخ طوسی (طوسی، ۱۴۱۱، ص ۵۷) و در عامه عبارتند از: صحیح بخاری (بخاری، ۱۴۰۱، ج ۷، ص ۱۹۰) و مسند احمد بن حنبل (ابن حنبل، بی‌تا، ص ۵۱). شیخ بهایی پس از نقل حدیث از کتاب کافی از ابان بن تغلب می‌فرماید: «سند این حدیث صحیح است و دانشمندان اهل تسنن نیز همین حدیث را با سند صحیح روایت کرده‌اند، پس، این روایت از روایات مشهور و مورد اتفاق علمای اسلام اعم از شیعه و سنی است.» (بهایی، ۱۳۷۳، ص ۴۱)

بنا به لزوم بررسی‌های بعدی و ضرورت تأمل در متن و محتوای این روایات و تحلیلی از چرایی تفاوت در مضمون برخی از آنها به گزارش گزیده‌ای از این روایات از تراث حدیثی عامه و خاصه می‌پردازیم.

- ۱- عن ابی هریره قال رسول الله (ص): ان الله قال: ... إن الله قال: ... «و ما ترَدَدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ تَرَدُّدِي عَنْ نَفْسِ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ، يَكْرَهُ الْمَوْتَ وَأَنَا أَكْرَهُ مَسَائَتَهُ.» (بيهقي، ۱۴۰۸، ص ۷۵)
  - ۲- عن حسان بن عطية قال: «... و قال الله: ما ترَدَدْتُ فِي شَيْءٍ أُرِيدُهُ، تَرَدُّدِي فِي قَبْضِ نَفْسِ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ يَكْرَهُ الْمَوْتَ وَ أَكْرَهُ مَسَائَتَهُ وَ لَا بُدَّ لَهُ مِنْهُ.» (ابن ابی شيبه، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۲۹۰).
  - ۳- عن منصور الصقل و المولى بن خنيس قالوا: سمعنا ابا عبدالله صلوات الله عليه يقول: قال رسول الله صلى الله عليه و آله: قال الله عزوجل: «ما ترَدَدْتُ فِي شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ كَتَرَدُّدِي فِي مَوْتِ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ؛ إِنِّي لِأَحِبُّ لِقَائَهُ وَ يَكْرَهُ الْمَوْتَ فَاصْرِفْهُ عَنْهُ، وَ إِنَّهُ لَيَدْعُونِي فَأُجِيبُهُ، وَ إِنَّهُ لَيَسْأَلُنِي فَأُعْطِيهِ وَ لَوْ لَمْ يَكُنْ فِي الدُّنْيَا إِلَّا وَاحِدٌ مِنْ عِبْدِي مُؤْمِنٌ لَأَسْتَعْنَيْتُ بِهِ عَنْ جَمِيعِ خَلْقِي وَ لَجَعَلْتُ لَهُ مِنْ إِيْمَانِهِ أَنْسًا لَا يَسْتَوْحِشُ إِلَى أَحَدٍ.» (حرّ عاملی، ۱۴۰۲، ص ۹۸).
  - ۴- عن معلى بن خنيس، عن ابی عبدالله صلوات الله عليه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله: قال الله عزوجل: «مَنْ اسْتَدَلَّ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ فَقَدْ بَارَزَنِي بِالْمُحَارَبَةِ، وَ مَا تَرَدَدْتُ فِي شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ كَتَرَدُّدِي فِي عَبْدِي الْمُؤْمِنِ؛ إِنِّي لِأَحِبُّ لِقَائَهُ فَيَكْرَهُ الْمَوْتَ فَاصْرِفْهُ عَنْهُ، وَ إِنَّهُ لَيَدْعُونِي فِي الْأَمْرِ فَاسْتَجِيبْ لَهُ لِمَا هُوَ خَيْرٌ لَهُ.» (حرّ عاملی، ۱۴۰۲، ص ۱۰۰).
  - ۵- عن انس عن النبي صلى الله عليه و آله عن جبرئيل قال: قال الله تبارك و تعالی: «وَ مَنْ أَهَانَ لِي وَلِيًّا فَقَدْ بَارَزَنِي بِالْمُحَارَبَةِ، وَ مَا تَرَدَدْتُ فِي شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ مِثْلَ مَا تَرَدَدْتُ فِي قَبْضِ نَفْسِ الْمُؤْمِنِ؛ يَكْرَهُ الْمَوْتَ وَ أَكْرَهُ مَسَائَتَهُ وَ لَا بُدَّ لَهُ مِنْهُ.» (حرّ عاملی، ۱۴۰۲، ص ۱۲۳).
  - ۶- الحسن بن ضوء عن ابی عبدالله قال: قال علی بن الحسین: قال الله عزوجل: «مَا تَرَدَدْتُ فِي شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ تَرَدُّدِي عَنْ قَبْضِ رُوحِ الْمُؤْمِنِ، يَكْرَهُ الْمَوْتَ وَ أَكْرَهُ مَسَائَتَهُ، فَإِذَا حَضَرَهُ أَجَلُهُ الَّذِي لَا تَأْخِيرَ فِيهِ بَعَثْتُ إِلَيْهِ بَرِيحَاتَيْنِ مِنَ الْجَنَّةِ تُسَمَّى إِحْدَاهُمَا الْمُسْخِيَةُ وَ الْأُخْرَى الْمُنْسِيَةُ، فَأَمَّا الْمُسْخِيَةُ فَتُسْخِيهِ عَنْ مَالِهِ، وَ أَمَّا الْمُنْسِيَةُ فَتُنْسِيهِ أَمْرَ الدُّنْيَا.» (حرّ عاملی، ۱۴۰۲، ص ۲۴۹).
- اصلی‌ترین اشکالی که به این روایات وارد شده است - که در واقع اشکال‌های دیگر نیز متفرّع بر آن است - نسبت تردّد به خداوند در این روایات است. چرا که اندیشمندان، تردّد را

صفت شخص جاهل به عواقب و آینده دانسته‌اند که البتّه خدا از آن منزّه است. بر این اساس، محققان عامّه و خاصّه، عموماً دست به تأویل این روایات زده و هر یک، وجه و توجیهی برای این روایات برشمرده‌اند و در این توجیهاات یا دچار تأویل شده‌اند و یا در بند تقدیر آمده‌اند. ذیلاً، اشاره‌ای به این تأویلات از نظر حکمای عامّه و خاصّه خواهیم داشت و سپس، در مقام بررسی این روایات به ارائه تحلیل جدیدی از این حدیث که بر پایه معناشناسی تردّد و مبانی فقه‌الحدیثی شیعه، فاقد تقدیر و تأویل باشد می‌پردازیم.

### تحلیل حکما و محدثان عامّه و خاصّه

الف) اغلب فلاسفه اسلامی به دلیل پیچیدگی روایت و ناسازگاری نصّ آن با مبانی حکمی، متعرّض این روایت نگردیده و تحلیلی از آن ارائه ننموده‌اند. در این میان، تنها عده‌ای از آنان به این روایت عنایتی داشته‌اند و آن را متذکّر شده و با حفظ مبانی فلسفی و گاه عرفانی، به تأویل این روایت مبادرت ورزیده‌اند.

الف-۱) میرداماد از جمله فلاسفه‌ای است که با ارائه تحلیلی استوار بر پایه مبانی خود، تردّد در امر را به سبب تعارض داعی مرجّح در طرفین دانسته است. وی بر آن است که قبض روح مؤمن به واسطه مرگ، در مقایسه با نظام وجود، خیر است و از جهت مسائت عبد، شرّ است. در واقع، وقوع فعل میان دو طرف خیریت بالذات و ملازمه‌اش با خیرات کثیره و شریّت بالعرض است. او از این مفهوم، تعبیر به تردّد نموده است؛ زیرا به نظر ایشان، خیر بودن به انجام فعل دعوت می‌کند و شرّ بودن به ترک فعل؛ پس در آن، اشاره‌ای به نحوی از تردّد شده است. در این صورت، معنای روایت چنین می‌شود: «در افعال شرّ بالعرضی که ملازم خیرات فراوانی باشد نیافتم، مانند شرّ بودن مسائت عبد مؤمنم از مرگ، در حالی که مرگ برای آن عبد، از خیرهای واجب در حکمت بالغه الهی است.» (شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۶، ص ۳۹۲).

الف-۲) ملّاصدرا بر اساس آنچه در حکمت متعالیه پی‌ریزی نموده معتقد است؛ آنچه میرداماد ذکر کرده نه تنها رفع اشکال از مسأله تردّد نمی‌نماید، بلکه اشکال را قویتر نیز نموده است. زیرا اگر یکی از دو طرف بر دیگری ترجیح نداشته باشد پس لازم می‌آید ترجیح بلامرجّح و اگر به واسطه آن رجحان، ترجیح یابد پس صدورش از علم الهی واجب است. بنابراین، براساس تحلیل میرداماد تردّدی واقع نگردیده؛ زیرا حکم به رجحان آن به طور قطع واقع شده است! (شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۶، ص ۳۹۳).

خلاصه سخن ملاحظه‌کننده گواه آن است که این روایت و تحلیل ارائه شده توسط میرداماد با دو مبنای مهمّ فلسفی علم ذات به ذات و علت و معلول ناسازگار است. در نتیجه او در حکمت متعالیه، به طراحی مبانی دیگری برای حلّ این روایت اقدام نموده است. عصاره نظر او را در رابطه با مفهوم تردد، می‌توان از لابلاي آثار ایشان به این صورت جمع‌بندی نمود.

اولاً، زوال و تبدیل در نقوش منقش بر طبائع و نفوس الواح قدریه جایز است.

ثانیاً، نفس فلکی یعنی وجود نفس ناطقه در اجرام فلکی (شیرازی، ۱۳۶۶، ص ۳۵۰) همه حوادث غیر متناهی را نمی‌تواند دفعتاً ادراک نماید. پس ممکن است نفس فلکی نسبت به اسباب و علل وقوع و عدم وقوع یک امر مساوی که هیچ‌گونه ترجیحی ندارند تردید نماید (شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۶، ص ۳۹۴).

چنانچه آشکار است ملاحظه‌کننده عیاناً تردد را به ملائکه کرام نسبت داده و بدین‌گونه روایت را توجیه نموده است. مضاف بر اینکه معنای لغوی تردد را در نظر نگرفته است. این برداشت از تردد، در انتسابش به ملائکه، با توجیهی که ابوسلیمان خطابی نموده مشترک است؛ لکن تحلیل خطابی به ظاهر حدیث نزدیک‌تر است؛ زیرا صدر المتألهین تردد را از لحاظ معناشناسی به معنای تردید و دودلی دانسته است. به نظر می‌رسد صدر تحت تأثیر مبانی و نظریات محیی‌الدین در باب سیصد و شانزده از فتوحات مکّیه این نظریه را ارائه کرده باشد. (ر.ک به: ابن عربی، ۱۳۸۲، ج ۱۰، صص ۶۵۲-۶۶۶)

الف- (۳) فیلسوف شرق، آقا بزرگ شهیدی تحلیل دیگری از حدیث تردد ارائه کرده است: «اسامی خداوند بعضی اسامی جلال‌اند مثل قهار و جبار و متکبر و منتقم و امثال این اسماء. به مناسبت این اسامی، دّیاری نباید بماند - ﴿لَمَنْ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾ (الغافر/ ۱۶) - و به مناسبت اسامی جمال مثل رؤوف، عطوف، رحمن و رحیم، همه باید بمانند. به مقتضای اسامی جلال به عزرائیل می‌فرماید: قبض کن روح مؤمن را و به مقتضای اسامی جمال فرماید قبض مکن. پس تردید بین اسامی جلال و جمال است و تردید در ذات نیست.» (خراسانی، بی‌تا، ص ۲۹۰).

الف- (۴) آیت الله محمد حسین خراسانی نیز به نقد نظر صدر پرداخته و می‌فرماید: «ملاحظه‌کننده اراده را مثل علم، عین ذات گرفته که می‌گوید اراده قدیمه. اگر اراده قدیم باشد، لازم می‌آید قدم عالم و لازم می‌آید که باب دعا و استجابات دعوات بکلی از بین برود.» (همان)

الف- ۵) حضرت امام خمینی (ره) نیز پس از شرح دقیقی از حدیث، بر کلام مَلَّاصِدرا اشکال نموده و افزوده است: آنچه مَلَّاصِدرا ذکر کرده، علاوه بر آنکه فی نفسه، از معنای حدیث دور است، ملائمت و تناسبی هم با ذیل حدیث ندارد. (احمدی یزدی، ۱۳۶۶، صص ۴۲-۴۳) ایشان تردّد را به معنای تجاذب میان ملک و ملکوت دانسته و آن را عموماً متعلّق به مؤمن و به ندرت متعلّق به ولیّ و عارف دانسته‌اند. (احمدی یزدی، ۱۳۶۶، ص ۳۸)

ب) اهل سنت نیز با آنکه به طور کلی تکیه بر ظواهر متن دارند، با این حال، نتوانسته‌اند تحلیلی به دور از تأویل از این روایت ارائه نمایند.

ب-۱) ابوسلیمان خطّابی بر آن است که معنای حدیث این است که: «ملائکه من در امری که به انجام آن حکم نموده باشم؛ مانند تردّدشان نسبت به قبض روح عبد مؤمنم تردّد نمودند. بنابراین ملائکه تردّد می‌کنند در اینکه به او اعلام نمایند که من خود روح او را قبض می‌نمایم و اینکه وی را بشارت به لقاء من دهند و نیز آنچه برای او نزد خودم برای او آماده نموده‌ام» (شیر، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۶۵). او تردّد را بر خدا جایز ندانسته و آن را تنها تمثیلی دانسته است که این معنا را به ذهن شنونده نزدیک می‌کند.

بنابراین، ایشان مراد از این روایت را تردید اسباب و واسطه‌ها دانسته و معتقد است خدا منزّه از صفات مخلوقین و متعالی از نعوت مرئوسین است که در امورات خود متّصف به پشیمانی و بداء هستند. (ابن عساکر، ۱۴۱۵، ج ۶۱، ص ۱۸۰) او برای اثبات مدّعی خود، به قضیه تردّد ملک الموت در قبض روح موسی و ابراهیم (علیهما السلام) استشهد نموده است.

این تحلیل نیز تردّد را به ملائکه منتسب نموده است، اما نقطه قوت این نظریه در محدود ساختن قبض روح به صورت تردّد نسبت به برخی از خواصّ مؤمنین است. خلاصه قول او چنین است که ملائکه به سوی عبد مؤمن، از جهت رفق و کرامت او تردّد می‌نمایند، تا اینکه او را به سوی موت متمایل گردانیده و لقاء خدا محبوبشان گردد (بیهقی، ۱۴۰۸، ص ۷۶).

ب-۲) حرّالی از متقدّمان اهل سنت و از عالمان به علوم قرآن و حدیث، مضمون این روایت را حاکی از اختیار و انتخاب لقاء عبد، از جانب خداوند دانسته است؛ چرا که خدا ولیّ مؤمن است و از این رو، آنچه به تصوّر عبد مؤمنش هم نمی‌رسد برای او انتخاب می‌نماید (مناوی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۶۳۰). شاید بتوان تحلیل کوتاهی را که از او نقل شده است، با این تحلیل از تردّد متناسب دانست: «علل و امراض و برّ و لطف و رفق را ردّ نمودم تا اینکه با دیدن برّ، عطوفت و کرم را ببیند، و به لقای من از روی طمع، میل نماید و با دیدن بلایا و

علل از دنیا ملول گردیده و به ستوه آید، و از خروج از آن کراهت نداشته باشد.» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۹، ص ۲۹۸).

ب-۳) حافظ ابو عبدالله ذهبی، عبارت «يَكْرَهُ الْمَوْتَ وَ اَكْرَهُ مَسَائِتَهُ» را ناظر بر صعوبت و کربات مرگ دانسته است و نه کراهت موت - برای اینکه مرگ صحنه ورود به رحمت و مغفرت خداوند است (بیهقی، ۱۴۰۸، ص ۷۶).

ب-۴) جنید بغدادی نیز کراهت را در اینجا به جهت ملاقات موت و صعوبت آن دانسته است. بر این اساس، معنای روایت این نیست که من موت را برای او مکروه می‌دارم؛ زیرا موت، مؤمن را به سوی رحمت و مغفرت الهی وارد می‌سازد (مؤسسه الکتب الثقافیه، ۱۴۰۳، ج ۹، ص ۲۸۹).

ب-۵) برخی نیز معتقدند؛ تأویل این حدیث چنین است: «عبد مؤمنم در چیزی که من فاعل آن باشم تردّد نکرد مانند تردّد در قبض روحش. پس او بین اراده‌اش که بقاء است و اراده من که موت است متردّد شده است. بنابراین، من به او لطف و بشارت می‌نمایم تا اینکه او از کراهت موت منصرف گردد.» در این صورت، خداوند تردّد و لیش را از روی اکرام و تعظیم به ذات مقدّس خویش نسبت داده است (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۹، ص ۲۹۸).

ب-۶) گروهی گفته‌اند: زمانی که روح از جسد مفارقت می‌نماید، به جز آلم و درد شدید، چیزی عائد وی نمی‌گردد. در حالی که خدا نسبت به اذیت مؤمن کراهت دارد. کراهت وارد در روایت نیز بر این کراهت اطلاق شده است و احتمال می‌رود که مسائت، نسبت به طول حیات باشد که به عمر پست و بازگشت به اسفل السّافلین است.

به نظر قسطلانی، برای این معنا لفظ تردّد وارد شده است. مثلاً، اگر قرار باشد که فردی بناچار کاری را برای دوستش انجام دهد که او را متألّم می‌کند، اگر به آلمش نظر نماید، از فعل سرباز می‌زند و اگر به این نظر نماید که بناچار، باید برای منفعتی آن را انجام دهد به انجام فعل اقدام می‌نماید. بنابراین، از این حالتی که در قلبش ایجاد شده به تردّد تعبیر شده است. (مؤسسه الکتب الثقافیه، ۱۴۰۳، ج ۱، صص ۸۱-۸۴)

ج) در بیشتر تفاسیر شیعی سعی بر آن است که انتساب تردّد و علم و قدرت از خداوند سلب نشود و این مهم‌ترین وجه تمایز این دسته از تحلیل‌ها با تحلیل‌های دو دسته قبل است.

ج-۱) شبر معتقد است این روایت به آنچه در لوح محو و اثبات است اشاره دارد. در نتیجه، او بر آن است که این تفسیر شبیه‌ترین و نزدیک‌ترین تفسیر به تردّد است. در این



صورت معنای روایت اینچنین می‌شود: «در لوح محو و اثبات، محو و اثباتی از من واقع نشده زیادتر از آنچه در خصوص قبض روح عبد مؤمنم واقع شده است.» (شبر، ۱۴۰۷، ج ۱، صص ۶۲-۶۶)

ج- ۲) تفسیر دیگر بر این پایه استوار است که فعل خدا مسبوق به ماده و ملت و تدریجی الحصول نبوده، بلکه آنی‌الوجود است. مانند این قول خداوند که: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (یس / ۸۲). بر این اساس این روایت اشاره دارد به اینکه در افعال خداوند تردّد به معنای اینکه خدا فعل را در حال و یا استقبال انجام دهد نیست، زیرا در کلّ افعال او تردّد ملازم تراخی وجود ندارد؛ مگر در قبض روح عبد مؤمنش که در آن تراخی موجود است. پس در این روایت، ملزوم را ذکر کرده و لازم را اراده نموده است و معنای تشبیه به استثناء راجع است. بنابراین، تراخی در افعال را به تراخی در قبض روح عبد مؤمنش تشبیه نموده است. (شبر، ۱۴۰۷، ج ۱، صص ۶۲-۶۶)

ج- ۳) تفسیر دیگر بر این اساس است که رجوع ضمیر در أَصْرَفُهُ، به أُكْرَهُ الْمَوْتِ باشد. به این معنا که من برای عبد مؤمنم لطف و کرامت را اظهار می‌دارم تا کراهت موت از او زایل شود. این دسته از محققان این معنا را به روایتی که از طریق عامه و خاصه وارد شده است مستند دانسته‌اند. این روایت حاکی از آن است که خدا به هنگام احتضار مؤمن، آنقدر محبت و عنایت و لطف و بشارت بهشت را بر بنده مؤمن اظهار می‌دارد تا کراهت موت را از او زایل سازد و شوق و رغبت انتقال او را به دارِ قرار، فراهم نماید، تا بدین سبب، ناراحتی او کم شده و بر نزول مرگ راضی گردد و به آن رغبت نماید؛ بلکه بر دل او نگذرد که بدی به او رسیده است. آنان این مسأله را به رفتار فاعلی تشبیه نموده‌اند که پس از متألّم ساختن مفعول، نفع عظیم و سرشاری را عاید او خواهد نمود. لذا، فاعل در حال تردید است که این درد و ناراحتی را چگونه به او برساند که اذیت او کمتر شود. به همین دلیل، پیوسته چیزی را که مورد رغبت اوست ظاهر می‌کند تا او این مسأله را تلقی به قبول نماید (بهایی، ۱۳۷۳، ص ۴۰۹).

ج- ۴) عدّه‌ای نیز بر آن‌اند که در روایت، اضماری هست با این تقدیر: «اگر بر من تردّد روا باشد در هیچ چیز تردّد نمی‌کنم همانند تردّدی که در وفات مؤمن می‌نمایم.» (بهایی، ۱۳۷۳، ص ۴۰۹).

ج- ۵) محققان دیگری این روایت را از قبیل استعاره تمثیلیه دانسته‌اند و معنای روایت را چنین دانسته‌اند: «برای هیچ‌یک از مخلوقاتم نزد من قدر و منزلتی مانند قدر و حرمت عبد

مؤمن نیست.» مبنای این دسته در این نوع تحلیل چنین است که آنان معتقدند عادت جریان دارد بر اینکه فاعل در ناخوشی کسی که برای او احترام قائل است و او را تکریم و توقیر می‌کند نوعاً متردّد می‌شود و در مسائت کسی که برایش قدر و منزلتی قائل نیست - مانند دشمن - متردّد نمی‌شود. پس، صحیح است که از توقیر و احترام شخص به تردّد؛ و از اذلال و تحقیر او به عدم تردّد تعبیر شود. (بهایی، ۱۳۷۳، ص ۴۰۹)

ج-۶ و ۷) دو تفسیر دیگر نیز وجود دارد که بر اساس آنها، تردّد به مؤمن نسبت داده شده است. تفسیر نخست، تردّد را در اسباب دانسته است، به این معنا که خداوند برای مؤمن، اسبابی را ظاهر می‌کند تا اینکه نزدیکی مرگ بر گمانش غلبه نماید تا بدین وسیله برای آخرت آمادگی تام حاصل نموده و نسبت به عمل نشاط یابد. سپس خدا برای او اسباب دیگری را ظاهر می‌نماید که بسط در آرزو را برای او ایجاب می‌نماید و بناچار، به دنیا دل‌خوش می‌کند و از آنجا که این حالت به صورت تردّد است، این استعاره بر آن اطلاق شده است؛ زیرا عبد به این اسباب به صورت تردّد متعلق بوده و اسناد آن به خدا از این باب است که خدا فاعل تردّد در عبد بوده است.

تفسیر دوم این روایت چنین است: «عبد مؤمن من در چیزی که من فاعل آن باشم به مانند تردّد در قبض روحش تردّد ننموده است. پس او متردّد بین اراده بقاء خویش و اراده موت از ناحیه من است. پس من به او لطف می‌کنم و بشارتش می‌دهم تا اینکه او را از کراهت موت منصرف نمایم.» در این تفسیر، خداوند به سبب تکریم و تعظیم، نفس تردّد و لیش را به ذات مقدّس خویش اضافه نموده است. آنان این تأویل را مانند آنچه در تفسیر آیه ذیل آمده است می‌دانند: ﴿وَلَا تَسْبُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسْبُوا اللَّهَ عَدْوًا بَغِيرَ عِلْمٍ﴾ (الأنعام / ۱۰۸) و معتقدند مراد از «یسبوا الله» در آیه، «یسبوا ولیّه» است (شبر، ۱۴۰۷، ج ۱، صص ۶۲-۶۶).

### معناشناسی تردّد

با اینکه معناشناسی بر تفسیر تقدّم دارد، با این حال، آراء موجود پیرامون تردّد صرفاً، نوعی تفسیر غیر مبتنی بر معناشناسی لغوی است. عده دیگر نیز به معناشناسی اصطلاحی واژه تردّد همّت گمارده‌اند - با آنکه واضح است زبان به کار رفته در آیات و روایات، مبتنی بر معنای لغوی واژگان است. البته علت تامّه این عدم دقت، صرفاً متوجّه مفسران و شارحان نیست؛ چرا که اغلب زبان‌شناسان و لغویان متقدّم نیز در ارائه معنای دقیقی از این واژه مسامحه نموده‌اند.

دانشمندان لغت برای واژه تردّد معانی مختلفی ذکر نموده‌اند. این معانی از مفهوم شک و دودلی تا توقّف و بازگردانیدن نوسان دارند. در عین حال علی رغم وجود قرائنی برای معنای اخیر در ادبیات عرب، لغویان تصریح مستقیمی به این معنا ذیل این واژه ننموده‌اند؛ لکن چنانچه از ریشه‌شناسی اجتهادی این لفظ در لابلای اسناد و معاجم مختلف به دست می‌آید؛ در ادامه، یکی از معانی قطعی این واژه؛ ارجاع، انصراف، توقّف، و تأنی است. به اجمال به برخی از این اسناد اشاره می‌نماییم.

ابن منظور «تثلث عن الامر و ثلث» را به معنی تردّد و بازداشتن دانسته است. (ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۱۸۳) او ذیل واژه رجع، این واژه را معادل «انصرف و ردّ» دانسته است. «رَجَعَ أَي انْصَرَفَ ... وَ ارْجِعُونَ أَي رَدُّونِي ... وَ ارْتَجَعَ إِلَى الْأَمْرِ أَي رَدَّهُ إِلَيَّ ... وَ الرَّجِيعُ مِنَ الْكَلَامِ الْمَرْدُودُ إِلَى صَاحِبِهِ» (ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۸، صص ۱۱۵-۱۱۶). حتّی ایشان ذیل واژه «عكّ» به نقل از جرجانی، اصل معنای لغوی كلّ این باب را تردّد و بازداشتن دانسته‌اند (ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۱۰، ص ۴۷۰). ایشان این تصریح را ذیل واژه «لعثم» نیز دارند: «تَلَعَنَمَ عَنِ الْأَمْرِ نَكَلٌ وَ تَمَكُّتٌ وَ تَأْنِي وَ تَصَبُّرٌ وَ مَا تَلَعَنَمَ عَنِ شَيْءٍ أَي مَا تَأَخَّرَ وَ لَا كَذِبٌ وَ فَمَا تَلَعَنَمَ أَي مَا تَوَقَّفَ وَ لَا تَمَكُّتٌ وَ لَا تَرَدَّدٌ» (هم‌او، ج ۱۲، ص ۵۴۵). چنانچه ملاحظه می‌شود در دو سند اخیر، واژه تردّد معادل و مرادف با انصراف و توقّف استعمال گردیده است. با این حال، عجیب است که ذیل واژه «تردّد» حتّی اشاره کوتاهی به این معنا نمی‌نمایند.

فیروزآبادی نیز ذیل واژه رجع چنین فرموده‌اند: «وَ الْمَاءُ تُرَاجَعُ فِي مَسِيلِهِ وَ فِي أَمْرِهِ: تَرَدَّدٌ» (فیروزآبادی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۱۲۶). مرحوم طریحی نیز تردّد را معادل صرف دانسته‌اند و فرموده‌اند: «قَدْ تَرَى تَقَلَّبَ وَ جَهَكَ أَي تَرَدَّدَ وَ جَهَكَ وَ تَصَرَّفَ تَطَّرَكَ» (طریحی، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۵۳۷).

از نظر زبیدی نیز تردّد به معنای بازگرداندن است. «أَرَحَ عَلَيْهِ حَقَّهُ أَي رَدَّهُ» (زبیدی، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۱۵۰). وی در موارد دیگری، به معنای توقّف و ارجاع در واژه تردّد تصریح نموده است. «الماء في المكان وقف و تردّد» (زبیدی، ۱۴۰۶، ج ۳، ص ۱۶۴)، «ترجع في صدری کذا ای تردّد و مجاز» (هم‌او، ج ۵، ص ۳۵۱).

در این میان، تنها ابن فارس است که بدرستی، به معنای اصلی و اصل لغوی این واژه در ذیل آن، معادل رجوع و بازگشت اشاره نموده است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۸۶).

بر این اساس تردّی که برای فاعل در فعل ایجاد می‌شود بر چند قسم است که ذیلاً به بررسی آن می‌پردازیم.

### اقسام تردّد

پس از معناشناسی تردّد نکته دیگری که حائز اهمیت است ارائه صحیحی از اقسام تردّد و تعیین قسمی است که قابل استناد به خداوند باشد؛ زیرا اندیشمندان به دلیل عدم توجّه به معنای لغوی تردّد، آن را دارای دو قسم تردّد ناشی از جهل و تردّد ناشی از عجز دانسته‌اند. در حالی که بر پایه معنای اجتهادی- لغوی به دست آمده، تردّد دارای چهار قسم است که یکی از اقسام آن قابل استناد به خداوند است.

۱- تردّد ناشی از جهل: اینکه فاعل به جهات طرفین صدور و عدم صدور جاهل باشد، به گونه‌ای که نمی‌داند مصلحت در کدام طرف است و در نتیجه به سبب عدم علم به مصالح و مرجّحات و محسّنات، نسبت به صدور یکی از دو طرف مردّد می‌شود.

۲- تردّد ناشی از تحیّر: اینکه به جهت عدم وجود مرجّح نسبت به یکی از دو طرف، هر دو طرف فعل برای فاعل متساوی است، و به این علّت از انجام فعل مردّد می‌شود.

۳- تردّد ناشی از عجز: در این قسم هم مرجّح موجود است و هم فاعل به مرجّحات علم دارد. تردّد از ناحیه وجود مزاحم برای فعل است که فاعل با وجود علم به مرجّح، قدرت بر دفع آن ندارد. از این رو، فاعل، در فعل متردّد و از آن متوقّف می‌شود.

۴- تردّد ناشی از اختیار: در این قسم فاعل به مرجّحات دو طرف فعل عالم و بر دفع مزاحم نیز قادر است؛ همچنین، در این حالت، رفع مزاحم برای فاعل قبیح نیست؛ بلکه حسن است. در این حالت، اگر فاعل از فعل متوقّف گردد؛ این توقّف و تردّد از ناحیه اختیار تامّه فاعل خواهد بود. فاعل در این صورت، می‌تواند جانب انجام فعل را به جهت حسن تامّ آن لحاظ کند؛ و همینطور، می‌تواند جانب ترک آن را به همین جهت، لحاظ نماید؛ بدون اینکه کوچک‌ترین تفاوتی بین این دو طرف وجود داشته باشد. از میان اقسام تردّد، تنها قسم اخیر به خداوند قابل استناد است.

### جایگاه تردّد

چنانچه از این روایت به دست می‌آید گاهی برخی از عباد مؤمن خداوند به مقامی واصل می‌شوند که خود ذات مقدّس الهی به قبض روح آنان مباشرت می‌ورزد و این کار را به ملک

الموت واگذار نمی‌نماید. عدّه‌ای از اندیشمندان نیز بر پایه مستندات قبض روح بالمباشره را اثبات نموده‌اند. (بنگرید: (الزمر / ۴۲) / خمینی، ۱۳۷۸، صص ۱۳۵ و ۱۶۹ / مکارم شیرازی، ۱۴۲۱، ج ۱۷، ص ۲۳۱ / طهرانی، ۱۳۶۱، ص ۲۳۵) توضیح اینکه برای این عبد، قدری از حیات مقدّر گردیده و هنگامی که اجلس به اتمام می‌رسد، خداوند در حالی که لقاء این عبد محبوب اوست، اراده قبض روح او را می‌نماید؛ لکن بنا به هر دلیل، در این زمان، مرگ برای عبد مؤمن مکروه است. در این هنگام، مسائت عبد، مزاحم فعل خداوند خواهد بود.

البته، در اینکه لقاء و قبض از طرفی محبوب حقیقی خدا باشد و مسائت عبد از طرف دیگر مکروه حقیقی او باشد اشکالی نیست؛ زیرا در تراث علمی امامیه، حُبّ عین ذات مقدّسش نیست، بلکه حُبّ او فعلی از افعال او، و کراهت او نیز چنین است. لذا، محذوری در اجتماع این دو فعل نیست تا اینکه گفته شود مسائت عبد در ظرف محبوبیت قبض روح فاعل به دلیل خیریتش حقیقتاً، محبوب خداوند است و نه مکروه او - چنانکه عدّه‌ای از حکما به این رأی متمایل گردیده‌اند. حال که لقاء عبد، محبوب خداوند است و از سویی، کراهت این عبد، موجب کراهت خداوند و مزاحم قبض است، از دو حال خارج نیست: یا بقاء عبد در دار دنیا برایش شر است به نحوی که به دلیل سوء اختیارش این ابقاء، هلاک ایمان و دینش را به دنبال خواهد داشت که در این حالت، بقاء برای مؤمن خیر نخواهد بود، و یا اینچنین نخواهد بود و بقاء برای مؤمن خیر است.

الف- اگر از قسم اوّل باشد، خداوند این مزاحم را ملاحظه ننموده و به آن اعتنایی نمی‌کند. زیرا در صورت توجه به آن، دین عبد مؤمنش به هلاکت می‌افتد و خداوند به خاطر شدت محبت غیر متناهی به بندگان مؤمنش، راضی به هلاکتشان نیست. لذا، در این هنگام روح این عبد را قبض می‌نماید. این معنا همانی است که فراز «لابد له عنه» در حدیث به آن ناظر است.

مراد از این فراز آن است که بناچار روح مؤمن باید قبض شود به دلیل اینکه خیر و صلاح مؤمن در این است که قبض روح گردد و عدم آن برای مؤمن شرّ است و خداوند نسبت به بندگان مؤمنش به شرّ راضی نیست. البته از آنجا که هلاکت در دین به دلیل سوء اختیار است، خداوند آن را دفع نمی‌کند؛ زیرا خداوند در افعال اختیاری صادر از قدرت و اختیار انسان مداخله نمی‌نماید. بنابراین، به دلیل حُبّ به عبدش و منحصر بودن طریق استخلاص او از هلاک، او را قبض روح می‌نماید. اما نه به تعجیل و تسریع؛ زیرا خداوند در فعلش دارای صفت «حَلِيمٌ ذُو أَنْفَاءٍ لَّا يُعَجِّلُ» است (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۴۹۱)؛ بلکه به واسطه تردّد و

توقّف به سوی مؤمن، دو ریحانه بهشتی به نام مسخیّه و منسیّه می‌فرستد که به واسطه اولی مؤمن نسبت به مال و نفسش سخی می‌شود و آن دو را وامی‌گذارد و به واسطه دوّمی دنیا و آنچه در آن است را فراموش می‌کند و تمام علاقه‌ها از قلبش زائل می‌شود و بدین سبب مزاحم رفع می‌گردد؛ یعنی مسائت و کراهت از مرگ به خاطر زوال حبّ نسبت به نفس و مال و اهل و سایر چیزهایی که متعلّق به اوست برطرف می‌شود. در این مورد، در حقیقت، توقّف و تردّدی رخ نداده است. بنابراین، در روایت علی بن الحسین (ع) وارد شده است: «فَإِذَا حَضَرَهُ أَجَلُهُ الَّذِي لَا تَأْخِيرَ فِيهِ بَعَثْتُ إِلَيْهِ بَرِيحَاتَيْنِ» (حرّ عاملی، ۱۴۰۲، ص ۲۴۹) که دلالت دارد بر اینکه بعث این دو ریحانه در غیر مورد تردّد و توقّف است. زیرا تردّد در مواردی است که بقاء برای عبد، شرّ نباشد. بنابراین، تردّد در غیر مورد شرّیت بقاء است.

ب- اما اگر از قبیل قسم دوّم باشد، همچنان‌که مورد نظر سایر روایات است، خداوند، دارای اختیار تامّ و بدون ایجاب و الزام و لزوم است؛ زیرا مختار است که ملاحظه این مزاحم را ننموده و به آن اعتنا ننماید بلکه روح عبدش را قبض نماید - اعم از اینکه قبض مکروه عبد باشد و یا نباشد. زیرا صرف کراهت و مسائت عبد، موجب قبض و عدم حسنش نمی‌گردد؛ بلکه این قبض مطلقاً حسن است - برای اینکه عبد از دار بوار و هلاک به سوی دار قرار، و از حضيض دنیا بر بلندای قلّه عقبی کوچ می‌کند و به سوی روح و ریحان و رضوان الهی واصل می‌شود و این برای او صلاح و حسن است و همچنین خداوند، مختار است که عبد را قبض ننماید؛ زیرا در عدم قبض نیز صلاح و خیر و حسن است؛ به نحوی که اگر در دنیا باقی بماند به عبادات و اطاعات می‌پردازد. بر این اساس، سه اختیار طولی برای خدا قابل اثبات است.

## مراتب اختیار در تردّد

### اختیار اوّل

در هر یک از دو طرف قبض و ابقاء، خیر و صلاح است و ذات احدیّت در انتخاب هر یک از دو طرف مختار است. زیرا هر دو آنها از ناحیه خداوند فضل صرف و جود محض است. در این صورت، فاعل می‌تواند جانب انجام فعل را به جهت حسن تامّ آن، لحاظ نماید؛ و همین‌طور، می‌تواند جانب ترک آن را به همین جهت، لحاظ نماید. بدون اینکه کوچک‌ترین تفاوتی بین این دو طرف وجود داشته باشد.

## اختیار دوّم

در ظرف این اختیار، برای فاعل، اختیار دیگری قابل تحقق است و آن رفع مزاحم است؛ زیرا فاعل به جهت کمال قدرتش، هم قادر بر رفع مزاحم است - بدون اینکه مستلزم قبیحی باشد، و هم قادر بر عدم رفع است - بدون اینکه این عدم رفع مستلزم قبیحی باشد. رفع و عدم رفع هر دو در حُسن مثل یکدیگر هستند، بنابراین، در این حالت دو اختیار موجود است. خداوند مختار است که مزاحم را از طریق ارسال آن دو ریحانه رفع نماید و یا اینکه مزاحم را به همین حال، ابقاء نماید و اگر در ظرف ابقایش، ملاحظه این مزاحم را بنماید از جهت اکرام عبد مؤمن است، چرا که خدا عباد مؤمنش را اکرام و مسائت عبد را از روی اجلال و اکرام او ملاحظه می‌کند. به عبارتی، به شأن عبد مؤمنش توجه می‌نماید و او را قبض نمی‌کند از آن جهت که عبد مؤمن از آن کراهت دارد. در این حال خدا از او تجلیل نموده و بر طبق این مسائت، امر می‌نماید. همچنین، حضرت حق می‌تواند ملاحظه رفع مزاحم را ننموده و دو ریحانه مسخیه و منسیه را برنینگیخته و به وسیله آن، مسائت عبد را مرتفع و سپس او را قبض نماید. در هر حال، هر دو صورت مذکور حسن و فضل صرف است.

## اختیار سوّم

در ظرف این اختیار نیز برای فاعل اختیار سوّمی است و آن اینکه وجود این مزاحم را به سبب اکرام و اجلال عبد ملاحظه نماید یا اینکه ملاحظه وجود مزاحم را ننماید. در این صورت، ملاحظه و عدم ملاحظه، هر دو در حسن، مثل یکدیگرند و فاعل نسبت به هر یک از این دو حالت دارای اختیار است به گونه‌ای که دو طرف هر یک از این اختیارات ثلاثه، برای فاعل حسن و کمال است. لذا، توقّف و تردّد فاعل ناشی از کمال اختیار فاعل است بدون اینکه جهل، حیرت، و یا عجزی به فاعل منتسب بوده باشد. بلکه این توقّف فاعل از فعل، به خاطر کمال اختیار فاعل و حسن و تامّ و کامل بودن هر یک از دو طرف است.

بنابراین، اگر فاعل مزاحم را ملاحظه نموده و از فعل متوقّف شود، این توقّف به خاطر شدت مختار بودن فاعل است نه به جهت عجز، جهل و یا حیرت فاعل و این اختیار برای خداوند هست که در ظرف ابقای مزاحم، این مزاحم را به جهت اکرام عبدش ملاحظه نماید و همینطور برای اوست که ملاحظه مزاحم را ننماید، بلکه بر اساس محبتش نسبت به لقاء مؤمن، عمل کند. در این حالت اختیار تامّ و غیر متناهی، آن هم در شدت لایتناهیّت برای فاعل ظهور

می‌یابد؛ چرا که او دائماً مختار در قبض و بسط است. بنابراین، او هر طرف را که اختیار نماید بدون وجود الزام و وجوب، دارای اختیار محض است.

پس در این هنگام، خداوند در ظرف خیریت قبض؛ بدون وجود شریّت در بقاء، و در ظرف حبّ به لقاء عبد؛ نسبت به مسائت عبد، قبول تردید نموده و در فعل متردّد گردیده و بدون هیچ‌گونه جهل و عجزی نسبت به فعل متوقّف می‌گردد؛ بلکه در نهایت قدرت و علم ذاتی اطلاقی قبول تردّد می‌نماید.

### مفهوم تردّد

روایت تردّد به باب عظیمی از ابواب معارف الهی اشاره دارد و آن تامّ الاختیار و اتمّ الاختیار بودن ذات مقدّس الهی است؛ به نحوی که کامل‌تر از آن قابل تصوّر نیست. به عبارتی، این روایت اشاره به آن دارد که خداوند در ظرف عدم جهل و عدم حیرت و عدم عجز و عدم اضطرار، دارای شدت لایتناهی اختیار است و خداوند در ظرف این امور باتّ الاختیار است. این نکته بر خلاف الزام و وجوبی است که ملّاصدرا در مورد علم و قدرت خداوند پنداشته است؛ زیرا از نظر او، حبّ و کراهت عین ذات خداست که در این صورت، دو ذات در اجتماع دارای محذور می‌گردند و سرانجام، تردّد در روایات بی‌معنا می‌گردد.

عمده اشکال حکماء به ملّاصدرا از همین جهت بوده است. چنانکه مرحوم امام فرموده‌اند: «آنچه ملّاصدرا ذکر کرده، علاوه بر آنکه فی نفسه از معنای حدیث دور است، ملائمت و تناسبی هم با ذیل حدیث ندارد» (احمدی یزدی، ۱۳۶۶، صص ۴۲-۴۳). به نظر می‌رسد اگر خاستگاه تأویل صدر المتألّهین، تعارض درونی متن باشد و نه پیش‌فرض‌های وی از متن، ثمره‌اش نه تنها ملازم ادعای اغلاق متن، بلکه مُضیل بودن مفهوم متن حدیث خواهد بود. بر این اساس، این روایت از روی مجاز و مسامحه و یا اغراق استعمال نگردیده است تا مراد از آن تردّد ملائکه یا نفوس منطبعه باشد. چگونه این امر قابل فرض است در صورتی که این عبارت در روایات متعدّد و بسیاری به صیغه متکلم؛ آن هم به همراه تأکید به ضمیر متکلم منفصل استعمال گردیده است؟

بنابراین، مراد از این عبارت، معنای حقیقی و واقعی آن است که حاکی از کمال اختصی برای خداوند است؛ زیرا با وجود اختیارات ثلاثه و با عدم وجود جهل و عجز و تحیر در خداوند، ذات مقدّس او بین دو فعل قرار گرفته است که یکی (قبض) محبوب اوست و



دیگری (مسائت عبد) مکروه اوست. به عبارتی، خداوند به ذات مقدّسش بین دو فعل قرار گرفته که یکی فعل اوست و دومی مسائت عبد و ذات مقدّس او بین دو فعل است. برای اینکه مسائت، قبض مورد حبّ را رد می‌کند و ذات مقدّس الهی به جهت تمامیت اختیارش قبول تردد می‌نماید و بدون هیچ عجز و جهلی متوقف می‌شود. این بین دو فعل بودن کمال عظیمی است که کنهش شدت اختیار تامّه غیر متناهی حق تعالی است و مراد از روایت نیز همین مفهوم «بین الفعلین» بودن است نه معنای مجازی آن.

نکته قابل تأمل و عجیب اینکه خداوند متعال عبد مؤمنش را بر خود و حبّ او را بر حبّ خود مقدم می‌دارد تا از این ناحیه، عبدش را اکرام و اعزاز نماید؛ زیرا او در نهایت عزّت است و مقتضای این لایتنه‌یت، اعزاز و ترفیع و تجلیل و تقدیم محبّت عبد بر محبّت خویش است و این در واقع همان مقتضای حبّ لایتنه‌ای به بندگانش است؛ چرا که او اگر بنده‌ای را دوست بدارد نهایی برای حبّش نبوده و ازلاً و ابداً او را دوست خواهد داشت.

پس در این حال، خداوند به جهت اعزاز و اکرام عبدش، حبّ او را بر حبّ خویش مقدم می‌دارد و روح او را قبض نمی‌نماید؛ بلکه او را در دنیا به خاطر عدم شریّت ابقاء، باقی می‌دارد. پس خداوند در این هنگام، حقیقتاً، «حلیم ذو اناة و غیر مستعجل» در فعل؛ آن هم در عین کمال قدرت و اختیار است و از توجّه به همین نکته است که استعمال فاء در عبارت «فَأَصْرَفُهُ عَنْهُ» روشن می‌شود. چرا که این عبارت بر تردد سابق بر صرف، دلالت می‌کند. بنابراین، خداوند اولاً بین الفعلین خواهد بود و ثانیاً، به وسیله ابقاء و عدم قبض، خواست عبد را بر خواست خود مقدم داشته است.

از این مقدمات، عدم تناهی و شدت این حبّ نسبت به عبد مؤمن روشن می‌گردد و دانسته می‌شود که با وجود عدم جهل به جهات قبض یا ابقاء، و عدم عجز از رفع مسائت، و عدم انفعال ذات مقدّسش از غیر، به دلیل فرط تنزهش از تأثر از غیر؛ در عین حال، خداوند خواسته عبدش را بر محبوب خود مقدم می‌دارد و در نتیجه، از فعل خویش که قبض باشد به خاطر وجود مزاحم یعنی مسائت عبد متردد می‌شود.

در این صورت، تردد از باب تفعل و به معنی مطاوعه است. لذا، تردد، مطاوعه «ردد» از باب تفعیل، و به معنای مجرد آن یعنی «رد» است؛ که به معنای ارجاع و بازگرداندن است. پس معنای تردد چنین می‌شود: «ردد» ای «رده» ای «صرفه» و کسی که این رد را قبول می‌کند «متردد» می‌شود. یعنی «رَدَدْتُهُ، فَتَرَدَّدَ» من او را رد کردم، او نیز قبول رد نمود و بازگشت.

بنابراین، تردد از باب تفعّل و به معنای قبول استعمال می‌شود و به معنای ردّ و بازداشتن تقدیر نوشته شده و توقّف و تأخیر در قبض روح مؤمن است؛ زیرا خدا قادر بر امضای آن اجلی است که تقدیر کرده و همینطور، قادر است که آن را به تأخیر اندازد و مرگ را از مؤمن باز دارد.

البته، این قبول از ناحیه جهل و عجز نیست - چنانچه تردد از فعل یا قبول تردید نسبت به ما یا معلول جهل ما به جهات فعل هنگام حدوث مزاحم است و یا به سبب عجز ما از رفع مزاحم است - تا اینکه این تردد به معنای قبول تردید ناشی از عجز و جهل باشد. بلکه قبول تردید خداوند که از جانب مزاحم حاصل گردیده از نهایت علم به جهات و قدرت بر اطراف و جوانب فعل حاصل می‌شود. لذا، منشاء این تردد چیزی جز حبّ شدید و غیر متناهی خداوند به بندگانش نیست. پس چنانکه گفته تردد یا قبول تردید بعد از وقوع در بین الفعلین، چیزی جز اختیار غیر متناهی ذات مقدّس او و شدت اختیار او بدون تأثر از غیر نیست. همچنین، منشاء این تردد و قبول تردید بعد از وقوع در بین الفعلین، چیزی جز حبّ شدید غیر متناهی نسبت به عبد مؤمن نیز نیست.

بر این اساس، معنای تردد در خداوند، توالی جمال و جلال، و تالی قبض و بسط است. به عبارتی در جلال او جمالش، و در جمال او جلالش واقع گردیده است.

### نتیجه‌گیری

عدم توجه عموم محققان به معنانشناسی واژه «تردد» و تفسیر آن بر اساس معنای اصطلاحی آن، از مهم‌ترین دلایل ناکامی شارحان حدیث تردد و اساسی‌ترین دلیل ورود به میدان تأویل از ناحیه آنان بوده است. بر اساس معنانشناسی واژه تردد، تأویل و تقدیر در این روایت شریف لازم نیست و تعبیری لطیف‌تر از این تعبیر که بتواند به کنه مراد و مقصود خداوند اشاره نماید وجود ندارد.

نکنه دیگر آنکه برخی مفسران پیش‌فرض‌هایی را در شرح روایت تردد دخیل نموده‌اند که ملازم ادعای اغلاق متن روایت و مضل بودن آن است. همچنین، این پیش‌فرض‌ها فهم معارف موجود در روایت تردد را دچار اختلال می‌نماید. سرانجام این مشی، تأویل بنیادین حدیث به چیزی است که ابداً، تناسبی با ذیل حدیث ندارد. این پیش‌فرض عبارت است از اینکه اگر فعل منتهی به ذات، اسباب و عللش فراهم آمده باشد، فعل بدون تخلف و تراخی و توقّف صادر

می‌گردد و اگر علت تامه‌اش به تمامیت نرسیده باشد امکان صدور از آن ممتنع است. از این منظر فعل یا دائماً واجب الصدور و یا ممتنع الصدور است. بر این اساس، برای خداوند تقدیم متأخر و تأخیر متقدم ثابت نیست تا به واسطه تأخیر، متصف به صفت «حلیم ذو اناة لا یعجل» گردد.

بر اساس تحقیق ارائه شده در این مقاله کاملاً روشن می‌شود که مفاد حدیث تردد گویای آن است که خداوند دارای اختیار مطلقه، علم ذاتی اطلاقی، اختیارات سه‌گانه طولی و توالی جمال و جلال الهی و صفت «حلیم لایعجل و ذو اناة لایسرع» بوده و در تمام مراحل دارای توالی جمال و جلال و تتالی قبض و بسط است.

Archive of SID

## منابع و مأخذ

-قرآن کریم.

۱. ابن ابی شیبّه کوفی، عبدالله بن محمّد؛ المصنّف؛ تحقیق: سعید محمّد اللحام، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۹ ق.
۲. ابن حنبل، احمد بن محمد؛ مسند؛ بیروت: دار صادر، بی تا.
۳. ابن عساکر، علی بن حسن؛ تاریخ مدینة دمشق؛ تحقیق: علی شیری، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۵ ق.
۴. ابن عربی، محی الدین؛ الفتوحات المکیة فی معرفة اسرار المالکیة و المالکیة؛ گزیده فارسی، ترجمه: محمد خواجوی، تهران: نشر مولا، ۱۳۸۲ ش.
۵. ابن فارس، ابوالحسن احمد؛ معجم مقاییس اللغة؛ تحقیق: عبدالسلام محمّد هارون، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۶. ابن منظور، محمّد بن مکرم؛ لسان العرب؛ قم: نشر ادب الحوزه، ۱۴۰۵ ق.
۷. احمدی یزدی، محمّد حسن؛ «مفهوم ترقّد در احادیث»؛ کیهان اندیشه، شماره ۱۱، ۱۳۶۶ ش.
۸. اهوازی، حسین بن سعید؛ کتاب المؤمن؛ قم: مدرسه امام مهدی، ۱۴۰۴ ق.
۹. بخاری، محمّد بن اسماعیل؛ صحیح البخاری؛ بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۱ ق.
۱۰. برقی، احمد بن محمّد؛ المحاسن؛ قم: دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۷۱ ق.
۱۱. بهایی، محمّد بن حسین؛ الاربعین؛ ترجمه: عبدالرحیم عقیقی بخشایشی، ج چهارم، قم: نشر نوید اسلام، ۱۳۷۳ ش.
۱۲. بیهقی، احمد بن حسین؛ کتاب الاربعون الصغری؛ تحقیق: ابواسحاق الحوینی الاثری، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۰۸ ق.
۱۳. حرّ عاملی، محمّد بن حسن؛ الجواهر السنیة فی الاحادیث القدسیة؛ بی جا: نشر یس، ۱۴۰۲ ق.
۱۴. خراسانی، محمّد حسین؛ دایرة المعارف الاسلامیة فی الشرح الخطیبة الرضویة؛ تهران: کتابفروشی مصطفوی، بی تا.
۱۵. خمینی، سید روح الله؛ معاد از دیدگاه امام خمینی؛ ج دوّم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸ ش.
۱۶. زبیدی، محمّد مرتضی؛ تاج العروس من جواهر القاموس؛ بیروت: المکتبة الحیة، ۱۴۰۶ ق.
۱۷. شبّر، عبدالله؛ مصابیح الانوار فی حل مشکلات الاخبار؛ تحقیق: سید علی شبّر، بیروت: مؤسسة النور، ۱۴۰۷ ق.
۱۸. شیرازی، صدرالدین محمّد بن ابراهیم؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج چهارم، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ ق.
۱۹. —؛ الشواهد الربوبیة؛ ترجمه: جواد مصلح، تهران: سروش، ۱۳۶۶ ش.
۲۰. صدوق، محمّد بن علی؛ من لا یحضره الفقیه؛ قم: انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، ۱۴۱۳ ق.
۲۱. طریحی، فخرالدین؛ مجمع البحرین؛ تحقیق: سید احمد حسینی، ج دوّم، تهران: نشر الثقافة الاسلامیة، ۱۴۰۸ ق.
۲۲. طوسی، محمّد بن حسن؛ مصباح المتهدّد؛ بیروت: مؤسسة فقه الشیعة، ۱۴۱۱ ق.
۲۳. طهرانی، محمّد حسین؛ معادشناسی؛ تهران: حکمت، ۱۳۶۱ ش.

۲۴. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب؛ القاموس المحيط؛ بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۰ ق.
۲۵. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی؛ تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۶۵ ش.
۲۶. مجلسی، محمد باقر؛ مرآة العقول؛ تصحیح: سید هاشم رسولی، چ دوم، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۴۰۴ ق.
۲۷. مکارم شیرازی، ناصر؛ الامثل فی تفسیر کتاب الله المنزل؛ قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب، ۱۴۲۱ ق.
۲۸. مناوی، محمد عبدالرئوف بن علی؛ فیض التقدیر؛ تحقیق: احمد عبدالسلام، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۵ ق.
۲۹. موسسة الکتب الثقافیة؛ الاحادیث القدسیة؛ بیروت: موسسة الکتب الثقافیة، ۱۴۰۳ ق.

Archive of SID