



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیهما السلام

www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.ir

جبر و اقتدار

جعفر سبحانی



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

جبر و اختیار

نویسنده:

آیت الله العظمی جعفر سبحانی (دام ظلّه)

ناشر چاپی:

موسسه امام صادق (ع)

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۶	جبر و اختیار
۶	مشخصات کتاب
۶	پیشگفتار
۸	فصل نخست : سیر تاریخی مسأله
۲۱	فصل دوم : توحید در خالقیت
۳۲	فصل سوم : علم پیشین خدا
۳۹	فصل چهارم : اراده پیشین و گسترده خدا
۴۷	فصل پنجم : تقدیر و سرنوشت
۷۳	فصل ششم : انواع هدایت ها و ضلالت ها
۸۰	فصل هفتم: عوامل هدایت و ضلالت
۸۷	فصل هشتم : هدایت و ضلالت های الهی
۹۶	فصل نهم: گریزگاهی به نام کسب
۱۰۶	فصل دهم : علل سه گانه جبری گری فلسفی
۱۲۰	فصل یازدهم : مثلث شخصیت
۱۲۹	فصل دوازدهم : تفویض یا وانهادگی انسان
۱۴۱	فصل سیزدهم: اگزستانسیالیسم و آزادی انسان
۱۴۷	فصل چهاردهم : نه جبر و نه تفویض
۱۵۶	فهرست منابع و مآخذ
۱۵۸	درباره مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

جبر و اختیار

مشخصات کتاب

سرشناسه : سبحانی تبریزی جعفر، ۱۳۰۸ -
 عنوان و نام پدید آور : جبر و اختیار: بررسی مکاتب جبر و اختیار از دیدگاه قرآن و اصول فلسفی بحث‌های سبحانی تنظیم و نگارش
 از علی ربانی گلپایگانی
 مشخصات نشر : قم موسسه امام صادق علیه‌السلام ۱۴۲۳ق ۱۳۸۱.
 مشخصات ظاهری : ۴۵۶ ص.
 شابک : ۹۶۴-۳۵۷-۰۴۵-۲
 یادداشت : چاپ دوم: [۱۳۸۷].
 یادداشت : عنوان دیگر: جبر و اختیار.
 یادداشت : کتابنامه ص [۴۳۳] - ۴۳۹؛ همچنین به صورت زیرنویس
 عنوان دیگر : جبر و اختیار.
 موضوع : جبر و اختیار
 شناسه افزوده : ربانی گلپایگانی علی ۱۳۳۴ -
 شناسه افزوده : موسسه امام صادق (ع)
 رده بندی کنگره : BP۲۱۹/۶/س ۲ ج ۲ ۱۳۸۱
 رده بندی دیویی : ۲۹۷/۴۶۵
 شماره کتابشناسی ملی : م ۸۱-۴۸۷۳۸

پیشگفتار

صفحه ۱

بحثهای: آیه الله جعفر سبحانی

جبر و اختیار

بررسی مکاتب جبر و اختیار از دیدگاه قرآن و اصول فلسفی تنظیم و نگارش از :

استاد محقق

علی ربانی گلپایگانی ----- صفحه ۲

سبحانی تبریزی، جعفر، ۱۳۰۸ - جبر و اختیار: بررسی مکاتب جبر و اختیار از دیدگاه قرآن و اصول فلسفی / تنظیم و نگارش از علی

ربانی گلپایگانی. - قم : مؤسسه امام صادق (علیه السلام)، ۱۴۲۹ق. = ۱۳۸۷. ۴۵۶ ص. ISBN : ۹۷۸-۹۶۴-۳۵۷-۳۳۵-۵

پیشگفتار

آزاد و یا آزاد نما

مرغ اندیشه انسانهای عادی در فضای امور محسوس پر و بال می گشاید، و بال فکرشان به سوی موضوعات فلسفی که دور از افق حس می باشند، اوج نمی گیرد، زیرا دستگاه تعقل آنان از ابزار حسی تغذیه می شود، و به آنان امکان تحلیل چنین مسائلی را نمی

دهد. ولی در میان مسائل فلسفی، موضوعاتی دیده می‌شود که خصیصه همگانی دارند و نوع افراد خواهان فهم و درک و داوری در آن هستند مانند: ۱. از کجا آمده ام. ۲. برای چه آمده ام. ۳. به کجا می‌روم. و اگر حافظ در شعر معروف خود می‌گوید: از کجا آمده ام، آمدنم بهر چه بود *** به کجا می‌روم آخر نمایی وطنم در حقیقت از زبان همه انسانهایی که خواهان پاسخ به این پرسشها هستند، سخن می‌گوید زیرا این مسائل خصیصه همگانی دارند از افراد معمولی گرفته تا نوابغ جهان، همگان مایلند با مبدأ هستی، و غرض از

----- صفحه ۶

خلقت، و سرانجام زندگی خود، آشنا شوند. ۴. مسأله جبر و اختیار، و این که انسان در زندگی، فاعل آزاد است و یا لاقلاً بخشی از کارهای اختیاری او واقعاً کار اختیاری او است و زور و فشاری پشت سر آن نیست یا این که «مجبور آزادنا است؟» و در حقیقت عوامل مرئی و نامرئی او را به سوی هدف خاصی سوق می‌دهند، و او می‌اندیشد که خود می‌رود در حالی که او را می‌برند؟ به هر حال، این مسأله یکی از آن مسائل فلسفی همگانی است و از قدیم الایام مورد توجه همه یا اکثریت افراد بشر بوده و هر فردی در حدود استعداد خود به تحلیل آن پرداخته است. ادبیات کهن فارسی، بیانگر عقاید متضاد مردم پیرامون همین مسأله است برخی از نظریه جبر طرفداری می‌نماید و گناه را به گردن کوب بخت می‌افکند و می‌گوید: کوب بخت مرا هیچ منجم نشناخت *** یارب از مادر گیتی به چه طالع زادم؟ و دیگری در تأیید همین نظریه می‌گوید: گلیم بخت کسی را که بافتند سیاه *** به آب زمزم و کوثر سفید نتوان کرد در حالی که ناصر خسرو بر خلاف این می‌اندیشد و می‌گوید: تو خود گر کنی اختر خویش را بد *** مدار از فلک چشم نیک اختری را

----- صفحه ۷

اشعار و قصاید و امثال و حکایات که در این زمینه در ادبیات فارسی و عربی وارد شده است، به گونه ای بیانگر نظریه های مختلف پیرامون مسأله جبر و اختیار است. ولی در برابر این اظهار نظرهای سطحی، فلاسفه یونانی و حکیمان و متکلمان اسلامی با ژرف نگری خاصی به این مسأله نگرسته و پیرامون آن به بحث و گفتگو نشسته اند و مکتبهایی را پایه گذاری نموده اند و به تدریج دامنه این بحثها گسترش یافته، و هر دو طرف (جبر و اختیار) مسأله به مکتب هایی پی ریزی شده مثلاً عقیده به جبر خود به چند مکتب تقسیم شده و همچنین مکتب اختیار به صورتهای گوناگونی عرضه شده است در حالی که در گذشته جبر و اختیار از دو مکتب تجاوز ننموده و غالباً تنها مسائل قضاء و قدر و به قول عوام «خط پیشانی» محور بحث بوده است. در عصر ما نیز مسأله مجبور یا آزاد بودن انسان مورد توجه متفکران و صاحب نظران قرار گرفته و هر یک از دو مکتب جبر و اختیار با اشکال و صور جدیدی، برای خود طرفداران و پیروانی پیدا کرده است. این کتاب که عصاره بحث های اینجانب پیرامون همین مسأله است، در بحث اصول به مناسبت مسأله «وحدت طلب و اراده» ایراد، و کوشش شده است که مجموع مکاتب معروف پیرامون این دو موضوع به صورت مستند مورد بحث و بررسی قرار گیرند. این بحثها به قلم فاضلانه محقق عالیقدر حجة الإسلام والمسلمین جناب آقای حاج شیخ علی ربّانی گلپایگانی - دام مجده - به رشته تحریر درآمده و قبلاً نیز به صورت دلپذیری در شماره های مختلف مجله علمی «نور

----- صفحه ۸

علم»، نشریه جامعه مدرسین حوزه علمیه قم به چاپ رسیده و سپس با اضافات، به صورت فعلی عرضه شده است و من از زحمات توان فرسای ایشان در تحریر مطالب و رجوع به مدارک و مصادر و جهات دیگر که به کتاب آرایش و زیبایی بخشیده متشکر و سپاسگزارم و از خداوند بزرگ توفیق معظم له را خواهانم امید است این نگارش چراغی فرا راه پویندگان مسائل فلسفی و کلامی باشد. قم - حوزه علمیه مؤسسه امام صادق (علیه السلام) جعفر سبحانی ۱۳۶۸/۲/۲۲ هـ ش

----- صفحه ۹

فصل نخست: سیر تاریخی مسأله

فصل نخست: سیر تاریخی مسأله

جبر و اختیار

----- صفحه ۱۰ ----- صفحه ۱۱

سیر تاریخی مسأله جبر و اختیار

مسأله آزادی و یا مجبور بودن انسان از مسائل دیرینه ای است که در تمام تمدن‌ها به صورت یک مسأله شاخص و بارز مطرح بوده و اندیشه نوع انسانها هر چند تفکرات فلسفی عمیقی نداشتند، به سوی آن کشیده شده است، و - لذا - مسأله سرنوشت در قصه‌ها و داستانهای کهن، نقش فعالی دارد، و شعرا و سرایندگان از آن به عنوان یک عامل مرموز و ناپیدا بهره می‌گیرند، طبعاً مسأله ای که از چنین ویژگی برخوردار است، نمی‌تواند از آن تمدن خاصی باشد. اگر پس از طلوع خورشید اسلام در اندک زمانی مسأله آزادی و یا مجبور و مقهور بودن انسانها مطرح گردید و دو قطب مخالف را به عنوان «تفویضی» و «جبری» پدید آورد و موجب طرح بسیاری از مسائل بلند فلسفی گردید، به خاطر این بود که قبلاً همین مسأله، در فلسفه یونانی، هم در حکمت نظری و هم در حکمت عملی به گونه ای مطرح شده بود. چون از نظر حکمت نظری بحث در عوالم هستی، منجر به بحث درباره افعال انسانها می‌شود، طبعاً شیوه صدور فعل هر انسانی از خود او، از دیدگاه فیلسوفان یونانی به دور نمی‌ماند، و از نظر حکمت عملی که فضائل اخلاقی و یا نقطه مقابل آن (رذائل اخلاقی) در آن مطرح می‌باشد، هر نوع

----- صفحه ۱۲ -----

اظهار نظر در این مورد، بدون تحدید آزادی و یا مجبور بودن انسان، امکان پذیر نیست از این جهت فلاسفه یونانی اندیشه‌های خود را در یکی از دو قالب می‌ریختند، هر چند افکار آنان صورت گسترده در ترجمه‌های موجود، در اختیار ما نیست. اصولاً مسائل فلسفی بر دو نوع است: بسیاری از آنها از آن متفکران بزرگ است که خود طراح آنها بوده و مبادی و دلایل و نتایج، همگی مربوط به خود آنها می‌باشد. مثلاً قاعده الواحد لا یضد منه إلا واحداً (از علت بسیط جز یک چیز صادر نمی‌گردد) و یا مسأله ارتباط حادث به قدیم از مسائل پیچیده فلسفی است که فقط عقاب اندیشه فیلسوفان بزرگ، به شکار آن موفق می‌گردد، و توده مردم را از آن بهره ای نیست و مرغ فکر آنان به سوی آن، به پرواز در نمی‌آید. در حالی که برخی از مسائل فلسفی، در سطحی برای نوع مردم مطرح می‌باشد و همه مردم می‌خواهند از دلایل و نتایج آن آگاه گردند، اتفاقاً مسأله سرنوشت و به اصطلاح، آزاد و مجبور بودن انسان از این مقوله است و هر انسانی که بهره ای از تفکر دارد، مایل است از طراح زندگی خود آگاه گردد، و بداند که نقشه زندگی انسانها، به دست خود آنها ترسیم می‌گردد، و یا طراح و برنامه ریز، کس دیگر است و او فقط روی خطوط از پیش ترسیم شده، گام برمی‌دارد و راه می‌رود؟ چون بحث کامل پیرامون تاریخ پیدایش این مسأله، در گرو کاوش زیاد است و شاید هم به جایی نرسد، از این جهت محور بحث خود را پیرامون

----- صفحه ۱۳ -----

عقاید مشرکان درباره افعال انسان، به هنگام نزول قرآن قرار می‌دهیم. اندیشه جبر و مشرکان عصر رسالت

برخی از آیات قرآن به روشنی گواهی می‌دهد که گروهی از مشرکان و یا همگی آنان، کردارهای خود را از طریق جبر، علم پیشین الهی و اراده دیرینه او توجیه کرده و می‌گفتند: پرستش بتان خواسته و پرداخته خداست و اگر او نمی‌خواست ما هرگز به شرک آلوده نمی‌شدیم چنان که می‌فرماید: (وَسَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ... (۱)). «به زودی گروه مشرکان گویند: اگر خدا نمی‌خواست ما (در مقام پرستش) دیگری را شریک او قرار نمی‌دادیم و چیزی را حرام نمی‌

کردیم». خداوند متعال در ذیل آیه به شدت این نوع استدلال را رد کرده و می‌فرماید: (كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ). «پیشینیان نیز مانند آنان دروغ گفتند تا عذاب ما را چشیدند، بگو آیا برای این مطلب سند و دلیلی دارید؟ آن را به ما ارائه دهید ولی شما جز از ظن و گمان از چیز دیگری پیروی نمی‌کنید».

۱. انعام/۱۴۸.

----- صفحه ۱۴

اندیشه جبر مشرکان نه تنها در این آیه منعکس است، بلکه در آیات دیگر نیز به گونه‌ای منعکس است، آنجا که می‌فرماید: (وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرْنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ). (۱) «هرگاه کار زشتی انجام دهند می‌گویند ما نیاکان خود را بر این (راه) یافتیم و خدا به آن امر کرده است، (در پاسخ گفتار باطل آنان) بگو خدا بر کار زشت فرمان نمی‌دهد آیا آنچه را که نمی‌دانید به خدا نسبت می‌دهید؟». از این آیات استفاده می‌شود که مشرکان عصر رسالت، کارهای خود را از طریق تعلق اراده خدا بر آنها، توجیه می‌کردند. صحابه و اندیشه جبری گری هرگاه اندیشه‌ای بر جامعه‌ای مدتها حکومت کند، به زودی ریشه کن نمی‌گردد. از این جهت - در گفتار برخی از یاران پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) نمونه‌هایی از «تفکر جبری» دیده می‌شود که برخی را تاریخ ضبط کرده است: ۱ عبد الله بن عمر می‌گوید: مردی بر ابی بکر وارد شد و سؤال و جوابی میان آن دو به شرح زیر انجام گرفت. مرد عرب: آیا عمل زشتی مانند «زنا» به تقدیر الهی انجام می‌گیرد؟ خلیفه: آری! مرد عرب: اگر چنین است پس چرا مجازات می‌کنی؟

۱. اعراف/۲۸.

----- صفحه ۱۵

خلیفه: آری ای فرزند انسان کثیف، اگر کسی همراهم بود دستور می‌دادم که بینی ترا نرم کند. (۱) آن عرب ساده لوح در ضمیر خود با یک محاسبه سرانگشتی دریافته بود که تقدیر توأم با مجازات با اصل عدل و داد سازگار نیست و باید یکی از دو اصل را بپذیریم یا عدل الهی و یا قضاء و قدر توأم با مجازات و شکنجه و جمع میان این دو امکان پذیر نیست و چون خلیفه را توانایی پاسخ سؤال پرسشگر نبود، به پرخاشگری برخاست و او را تهدید کرد که از پرسش خود دست بردارد. تقدیر در اندیشه سائل و خلیفه، همان جبر الهی است که با مجازات و شکنجه قانونی، سازگار نیست، و این حاکی است که جبری گری هنوز بر افکار صحابه و یا برخی از آنان، حاکم بوده و ریشه کن نشده بود. ۲. واقدی در مغازی در تشریح نبرد حنین، فرار مسلمانان را یادآور می‌شود و می‌گوید: ام حارث انصاری می‌گوید: عمر بن خطاب را در حال «هزیمت» و شکست دیدم، به او گفتم: این چیست؟ عمر در پاسخ گفت: فرمان خدا است. (۲) امویها و اندیشه جبری گری

امویها از اندیشه جبر به عنوان ابزار تسلط بر جامعه، حمایت نموده و در ترویج آن کوشش می‌کردند و آن را مایه بقاء حکومت خود می‌دانستند، و از این

۱. تاریخ خلفای سیوطی، ص ۹۵. ۲. مغازی واقدی، ج ۳، ص ۹۰۴.

----- صفحه ۱۶

طریق توده گرسنه و برهنه را از انقلاب و یورش بر حکومت باز می‌داشتند و آشکارا می‌گفتند: آنچه در جامعه ما می‌گذرد،

همگی تقدیر الهی است و کسی را جای اعتراض بر حکم و تقدیر او نیست، و اگر انسانی کاخ نشین و انسانی دیگر خاک نشین است، همگی مربوط به تقدیر الهی است و کسی را یارای مقابله با قضا و قدر او نیست. تاریخ در این مورد نمونه‌هایی را یادآور شده که برخی را منعکس می‌سازیم: ۱. ابو هلال عسکری می‌گوید: نخستین کسی که اندیشید: اراده خدا بر افعال انسان در خیر و شر و زشت و زیبا تعلق گرفته است، معاویه بود. (۱) شکی نیست که هیچ پدیده‌ای در جهان بدون خواست خدا انجام نمی‌گیرد، در قلمرو سلطنت او، سلطان دومی وجود ندارد، که منهای خواست خدا، کاری را صورت دهد و در غیر این صورت گرفتار شرک شده و به خاطر حفظ اصل عدالت خدا، به شرک گراییده و به انسان در حوزه افعال خویش، استقلال و استغنا بخشیده است. مشروح این بحث را در فصول آینده خواهیم نگاشت. قرآن این حقیقت را در ضمن آیه کوتاهی بیان کرده و می‌گوید: (وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا). (۲) «خواستار چیزی نمی‌باشید مگر آنچه را که خدا بخواهد، همانا خداوند بسیار دانا و حکیم است».

۱. الأوائل، ج ۲، ص ۱۲۵. ۲. سوره انسان/۳۰.

----- صفحه ۱۷

با اعتراف به این اصل فلسفی و قرآنی، یادآور می‌شویم که: تعلق اراده خدا بر افعال بندگان به صورتی است که آنان را در مقام عمل، مقهور و مجبور نمی‌سازد و به حریت و آزادی آنها آسیبی نمی‌رساند. تفسیر اراده خدا به این صورت که در آن، جای پای برای حریت و آزادی جامعه و افراد باقی نماند مورد نظر معاویه نبود، زیرا او نه فیلسوف بود که به تحلیل آن پردازد، نه در مقام تفسیر آیات قرآن بود که از آن حمایت نماید، او به دنبال اصلی بود که بر پایه‌های حکومت او قدرت و نیرو بخشد و دهان معترضان و دست و پای پرخاشگران را کاملاً ببندد و به وضع حکومت ثبات دهد، از این جهت تقدیر در سخن او، کاملاً با جبریگری یکسان بود. ۲. هنگامی که معاویه، فرزند خود یزید را به عنوان خلیفه مسلمانان پس از خویش نصب کرد و از طریق تهدید و تطمیع، از برخی انصار و مهاجر برای او بیعت گرفت، مورد اعتراض «ام المؤمنین» عایشه قرار گرفت، که چرا به چنین کاری دست زد، او در پاسخ عایشه گفت: خلافت «یزید» تقدیر الهی است و بر بندگان او در امور مربوط به خود اختیاری نیست. (۱) ۳. آنگاه که معاویه از جانب «عبدالله بن عمر» درباره خلافت یزید مورد بازخواست قرار گرفت به همین اصل متوسل گردید و گفت: من تو را از این که شق عصا کنی و در میان مسلمانان تفرقه بیفکنی و خون آنان را بریزی، باز می‌دارم، کار یزید، قضائی از قضا‌های خدا بود و

۱. الامامة والسياسة، نگارش ابن قتیبه، ج ۱، ص ۱۶۷: ليس للعباد الخيرة من أمرهم، در این تعبیر «ضمیر» را جمع آورده و به بندگان برمی‌گردد.

----- صفحه ۱۸

بندگان درباره کارهای خدا اختیاری ندارند. (۱) ۴. دکتر احمد محمود صبحی مصری در کتاب نظریه الإمامة می‌نویسد: معاویه نه تنها می‌کوشید از طریق قدرت مادی بر سلطه خود قدرت بخشد، بلکه در این راه از ایدئولوژی دینی کمک می‌گرفت و می‌گفت: مردم، من با «علی» در مسأله خلافت، به نزاع و محاکمه برخاستم و خدا به حقایق من داوری کرد، (و او در جنگ مغلوب شد و از جهان رفت و من زمام خلافت را به قضاء الهی به دستم گرفتم). معاویه هنگامی که خواست برای فرزند خود یزید از مردم حجاز بیعت بگیرد اعلان کرد که خلافت او قضاء الهی است و مردم در کارهای خویش اختیاری از خود ندارند، و او پیوسته در اذهان، این فکر را پرورش می‌داد که آنچه خلیفه به آن، فرمان دهد هر چند بر خلاف دستور الهی باشد، تقدیری است که بر بندگان مقدر

شده است و چاره ای از آن نیست. (۲) ۵. جنایتکار زمان اموی، فرزند «سعد وقاص» آنگاه که فرزند پیامبر را با آن وضع فجیع و رقت بار در سرزمین کربلا شهید کرد، مورد اعتراض عبدالله بن مطیع عدوی قرار گرفت و به او گفت: حکومت ری را بر کشتن پسر عموی خود مقدم داشتی؟ عمر بن سعد در پاسخ گفت: این کار از جانب خدا مقدر شده بود و من قبلاً حجت را بر پسر عموی خود تمام کردم، او از پذیرش نظر من ابا نمود. (۳)

۱. الإمامة والسیاسة: ۱/۱۶۷، (۱) لیس للعباد خیره من أمره» در این عبارت ضمیر مفرد به خدا برمی گردد. ۲. نظریه الامامه، ص ۳۳۴. ۳. طبقات ابن سعد، ج ۵، ص ۱۴۸، ط بیروت.

صفحه ۱۹

رژیم اموی در طول زمان سلطه خود بر امت اسلامی از اشاعه اندیشه «قدر» که به معنی سلب حریت و آزادی از انسانها در سرنوشت خود می باشد، کوتاهی نکرد. و مخالفان را با تهدید از میدان به در می کرد. ۶. حسن بصری (ت ۲۲- م ۱۱۰ هجری) از شخصیت‌های برجسته عصر خود بود که در وعظ و خطابه و ارشاد، فرد بنامی بشمار می رفت و به تقدیر و سرنوشت مورد علاقه سلطه اموی، عقیده نداشت و آن را انکار می کرد، شخصی به نام «ایوب» او را از مخالفت با عقیده سلطان برحذر داشت و او نیز قول داد که دیگر در این مورد، سخن نگوید. (۱) ۷. محمد بن اسحاق مؤلف سیره نبوی که سیره ابن هشام خلاصه ای از آن است، متهم به مخالفت با تقدیر شد و با چند ضربه شلاق تأدیب گردید. (۲) ۸. معبد جهنی از استاد خود «حسن بصری» پرسید چرا «بنی امیه» به مسأله قضا و قدر تا این حد اهمیت می دهند و به آن استناد می جویند، استادش در پاسخ گفت: آنان دشمنان خدا هستند، به خدا دروغ می بندند. ۹. انحصار طلبی سبب شد که گروهی به شکایت و اعتراض برخیزند، و رفاه امویان و بیچارگی و بدبختی افراد دیگر را به رخ بکشند، در این موقع مأموران سلطه، وضع حاکم را از طریق تقدیر الهی توجیه نموده و این آیه را تلاوت می کردند: (وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ) (حجر/۲۱).

۱. طبقات ابن سعد، ج ۷، ص ۱۶۷. ۲. تهذیب التهذیب: ۹/۹۸-۴۶.

صفحه ۲۰

«چیزی نیست مگر این که خزینه های آن نزد ما است و آن را به اندازه معینی فرو می فرستیم». مردی به نام احنف بن قیس به خود جرأت داد و چنین گفت: خدا روزی بندگان را به طور عادلانه میان آنان تقسیم کرده است این شما امویان جبار هستید که میان آنان و ارزاقشان حائل شده اید. (۱) ۱۰. ابن المرتضی در طبقات المعتزله می گوید: مذهب جبر، در زمان حکومت معاویه و آل مروان در میان مسلمانان گسترش یافت و این یک اندیشه نوظهوری است که مستند به امویها است که روش آنان خداپسندانه نیست. (۲) در این جا برای توضیح گفتار باید گفت: مسأله جبر به یکی از دو صورت مطرح بود: ۱. به صورت یک اندیشه فلسفی دور از سیاست. ۲. به صورت یک مذهب رسمی. آنچه در زمان امویان رخ داد، همان دومی بود و گرنه اصل اندیشه جبر در میان مشرکان پیش از اسلام بوده و گاهی نیز در افکار و اندیشه برخی از صحابه جوانه می زد.

۱. الخطط المقریبه، ج ۲، ص ۳۵۲. کشکول شیخ بهاءالدین عاملی، ص ۴۲۹ به نقل از محاضرات راغب. ۲. طبقات المعتزله، ص ۶، تألیف احمد بن یحیی بن مرتضی معتزلی. قبل از وی این مطلب را قاضی عبدالجبار در کتاب خود «المغنی» از ابوعلی جبایی نقل کرده است. که اولین کسی که از اندیشه جبر طرفداری کرد معاویه بود، او همه کارهای خود را نتیجه قضاء و قدر الهی می دانست و بدین وسیله در مقابل مخالفان عذرخواهی می کرد و از آن پس این اندیشه در زمامداران اموی رواج یافت ج ۸، ص ۴. صفحه ۲۱

پیشگامان اختیار در صدر اسلام

اگر سلطه اموی در اشاعه اندیشه جبر موفق بود ولی در برابر آنان علی (علیه السلام) و علویان و دیگر مسلمانان به دور از سیاستهای وقت، اندیشه اختیار و آزادی بشر را در اعمال و سرنوشت خود، در میان جوامع اسلامی رواج داده و به شدت از جبری گری انتقاد می نمودند. اندیشه آزاد بودن انسان نه به معنی نفی قضاء و قدر الهی است که هیچ مسلمان آشنا به قرآن و حدیث نمی تواند آن را انکار کند و نه به معنی تفویض و وانهادگی و به خودواگذاری انسان است و این نوع تفسیر برای اختیار که معتزله بر آن گرویده اند، عکس العمل عقیده به جبر بود که امویان و برخی از خلفاء عباسی در ترویج آن می کوشیدند، بلکه عقیده به اختیار، در عین عقیده به تقدیر و در عین عقیده به وابستگی انسان به خدای واجب (در وجود و فعل) می باشد و مشروح این بحث ها در آینده خواهد آمد. هر چند بر گروهی از پیشگامان اختیار و پرچمداران مخالفت با جبر، در عصر خود و پس از در گذشت، برچسب انکار قضاء و قدر یا وانهادگی انسان به خود زدند، ولی با توجه به این که طرفداران جبر، همه نوع وسیله تبلیغ در اختیار داشت و به خاطر دوری از تقوا، از نثار تهمت خودداری نمی کردند، می توان گفت این گروه به خاطر پافشاری در نظریه اختیار و آزادی انسان، قربانی چنین تهمتها شدند، زیرا بسیار بعید است که در یک محیط اسلامی - در آغاز قرن دوم اسلامی که هنوز مکاتب فلسفی و کلامی به صورت منظم پی ریزی نشده بود - گروهی پیدا شوند که منکر اصل قضاء و قدر گردند و یا انسان را موجود وانهاد به خود و واگذار شده به خویش و بی نیاز از خدا در

----- صفحه ۲۲

افعال خود، بیندیشند. اینک برای آشنایی با پیشگامان اندیشه اختیار - که اساس برنامه های مربوط به سعادت و خوشبختی انسان و رمز و نفوذ تعلیم و تربیت است - اسامی برخی از آنان را در این جا می آوریم. ۱. معبد جُهَنی: وی شاگرد حسن بصری است و گفتگوی او را با استادش قبلاً یاد آور شدیم، ترجمه نگاران او را متهم به نفی «تقدیر» نموده و یاد آور شده اند که او این اندیشه را از یک فرد نصرانی اخذ نموده است ولی به نظر می رسد که این گفتار، اتهامی بیش نباشد. ذهی درباره او می گوید: صدوق فی نفسه (فرد راستگویی است) ابن معین او را توثیق کرده و در نبرد با حجاج، کشته شد. (۱) ۲. غیلان بن مسلم دمشقی: او علم کلام را از فرزند محمد حنفیه به نام «حسن» آموخت و به خاطر برافراشتن پرچم مخالفت با امویان در دوران «هشام بن عبدالملک» کشته شد. (۲) ۳. واصل بن عطاء (ت ۸۰ م ۱۳۱) وی علم کلام را از فرزند دیگر محمد حنفیه به نام «عبدالله» آموخت، و در مسأله حکم مرتکب کبیره با حسن بصری مخالفت کرد، و از حلقه درس او جدا گردید و از آن روی، لقب اعتزال به خود گرفت، و به شاگردان او لقب معتزله دادند. اینها اسامی برخی از پرچمداران اصل اختیار، در اواخر قرن اول و اوائل قرن دوم است و آنچه می توان به آنان نسبت داد، مسأله مخالفت با جبری گری

۱. میزان الاعتدال، ج ۴، ص ۱۴۱. ۲. طبقات المعتزله، ص ۲۸، الخطط المقریزیه، ج ۲، ص ۳۴۵.

----- صفحه ۲۳

است، نه مخالفت با قضاء و قدر و نه مسأله وانهادگی انسان به خود و اگر پس از مرور زمان در مکتب اعتزال، اندیشه وانهادگی انسان به خویش پرورش یافت، نمی توان آن را به این افراد نسبت داد، زیرا مکتب اعتزال روز نخست، دارای اصول و ضوابط خاصی نبود بلکه به مرور زمان بر اصول آن افزوده شد و در زمان جبائیان (ابوعلی و ابوهاشم) که از شخصیتهای برجسته معتزله در اوائل قرن چهارم می باشند، به صورت یک مکتب کامل درآمد. و اگر ابن المرتضی در کتاب طبقات المعتزله افراد یاد شده را از مشایخ معتزله شمرده، به خاطر وحدت نظری است که این گروه در نفی جبر با همه ائمه اعتزال داشته اند، و گرنه نمی توان گفت: اصول اعتزال که در قرن سوم و چهارم انسجام یافت در اندیشه این گروه جای گرفته بود. به خاطر همین اصل، «ابن المرتضی» در

«طبقات المعترله»، امیر مؤمنان و فرزندان او را از پایه گذاران مکتب اعتزال معرفی کرده است، در حالی که روشن است مقام امام و انظار او با آنچه که معتزله و اوخر می گویند تفاوت بارز و روشنی دارد. آری به گواهی تاریخ، مشایخ پیشین اعتزال دو اصل اساسی خود را از خطبه های امیرمؤمنان اخذ کرده اند، این دو اصل عبارت اند از: ۱. عدل خدا و تنزیه او از ظلم ۲. توحید و تنزیه او از تشبیه به مخلوق و اگر سخنان امام در این مورد نبود، این گروه رابطه ای با این دو اصل پیدا نمی کردند و در سایه اصل نخست بود که بر اختیار و نفی جبر پافشاری کردند و آن را مخالف عدل خدا دانستند و در سایه اصل دوم بود که در طریق

----- صفحه ۲۴ -----

نفی «جهت» و «تجسم» و «حرکت» و «اعضاء» از خدا کوشیدند و با اهل الحدیث که غالباً گرایشهایی به تجسم داشتند، به مخالفت برخاستند و از قدیم الایام گفته اند: الْجَبْرُ وَالتَّشْبِیْهُ أُمُویان، وَالْعَدْلُ وَالتَّوْحِیْدُ عَلَویان. در لسان هیچ یک از صحابه پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) مسأله اختیار و این که قضاء و قدر تأثیری در اختیار انسان نمی گذارد، مانند امام علی (علیه السلام) مطرح نشده است و امام به هنگام بازگشت از صفین گفتگویی با یکی از یاران خود دارد که فشرده آن را در این جا و گسترده آن را در محل خود نقل خواهیم کرد. از امام سؤل می کند: أَكَانَ مَسِيرُنَا إِلَى الشَّامِ بِقَضَاءِ مَنْ اللَّهِ وَقَدَرٍ؟ آیا سفر ما به شام به حکم قضاء الهی و تقدیر او بود؟ امام در پاسخ او - در حالی که اصل تقدیر را صحیح می داند و آن را منافی با اختیار نمی اندیشد - می فرماید: لَعَلَّكَ ظَنَنْتَ قَضَاءً لَازِمًا وَقَدَرًا حَاتِمًا وَلَوْ كَانَ ذَلِكَ لَبَطَلَ الثَّوَابُ وَالْعِقَابُ وَسَقَطَ الْوَعْدُ وَالْوَعِيدُ. (۱) تو گمان کردی که قضا و قدر الهی به صورت یک تقدیر لازم و الزامی است اگر چنین باشد پاداش و کیفر، وعده و وعید باطل می گردد. ابن المرتضی در طبقات المعترله، از گروهی از صحابه، سخنانی نقل می کند که همگی حاکی از اصالت نظریه اختیار و مردود بودن مسأله جبر است

۱. نهج البلاغه، صبحی صالح، بخش حکمت، شماره ۷۸.

----- صفحه ۲۵ -----

و ما برای تکمیل بحث آن را به صورت اختصار نقل می کنیم: ۱. فردی را که دزدی کرده بود نزد خلیفه دوم آوردند او از دزد سؤل کرد که چرا مرتکب دزدی شده ای؟ سارق در پاسخ گفت: قَضَى اللَّهُ عَلَيَّ، یعنی این عمل بر اساس قضاء الهی از من صادر شده است، خلیفه دستور داد تا دست او را قطع کرده و چند ضربه شلاق هم بر او بزنند و هنگامی که از علت این حکم سؤل شد گفت: قطع کردن دست به خاطر سرقت و دستور شلاق به خاطر دروغی است که به خدا نسبت داد (چون گفت عمل دزدی به خاطر قضاء الهی بوده است). ۲. به عبدالله عمر گفته شد برخی افراد، مرتکب کارهای ناپسندی چون زنا، شرب خمر، دزدی و قتل نفس شده آنگاه می گویند این کارها در علم ازلی الهی، ثابت بوده و بنابراین ما را چاره ای جز انجام آن نبوده است، «عبدالله بن عمر» از این سخن به خشم آمده گفت: سبحان الله العظيم، علم الهی به این افعال تعلق داشته است، لکن آنان را بر انجام آنها مجبور نکرده است و سپس اضافه کرد که پدرم از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) روایت کرد که تعلق علم خداوند به افعال انسان مانند آسمان و زمین است پس همان گونه که کسی را یارای خروج از آسمان و زمین نیست از علم الهی هم خارج نتواند شد و همان گونه که آسمان و زمین انسان را مجبور به ارتکاب گناه و به کارهای ناشایسته نمی کند، علم الهی هم موجب سلب اراده و اختیار مجبور شدن انسان در انجام گناه نمی گردد. (۱) تا این جا توانستیم چهره مسأله را در عصر رسالت و قرن نخست و اوائل

۱. طبقات المعترله، ص ۹-۱۲.

----- صفحه ۲۶ -----

قرن دوم ترسیم کنیم اکنون لازم است به سیر تاریخی مسأله در اعصار بعدی بپردازیم. جبر در عصر تدوین حدیث

اگر چه حکومت امویان در گسترش جبر در میان مسلمانان عامل مؤثری بشمار می رود، ولی علت گسترش، منحصر به آن نبوده، بلکه عامل دیگری در این مورد از تأثیر بیشتری برخوردار می باشد، و آن احادیثِ قَدَر است که در میان مسلمانان به صورت احادیث نبوی شایع گردید و قرن دوم اسلامی که عصر تدوین حدیث است، شاهد پخش آن می باشد. احادیثِ قَدَر، کوچک ترین تفاوتی با قول به «جبر» ندارد، و برای آگاهی نمونه هایی را نقل می کنیم و در بخش قضا و قدر از نظر قرآن و حدیث پیرامون آنها گفتگوی گسترده ای خواهیم داشت. ۱. مسلم در صحیح خود نقل می کند: فرشته ای که مأمور نطفه ها، در رحم مادر است، عرض می کند خدایا این فرد شقی است یا سعید، آنگاه نوشته می شود و کردار و اجل و روزی او ثبت می گردد، و نامه زندگی، پیچیده می شود، نه بر آن افزوده می گردد و نه از آن کاسته می شود. (۱) ۲. باز مسلم نقل می کند: آنگاه که خدا انسان را در رحم مادر آفرید، او را شقی و یا سعید می آفریند و هیچ انسانی نیست مگر آن که جایگاه او در ازل در بهشت و یا دوزخ نوشته شده و سعادت و بدبختی او تعیین گشته است. (۲)

۱. صحیح مسلم، ط محمد علی صبیح، ج ۸، ص ۴۶. ۲. مدرک پیشین، ص ۴۷.

صفحه ۲۷

۳. بخاری نقل می کند خدا فرشته ای را برمی انگیزد و درباره چهار موضوع به او دستور می دهد، روزی، اجل، شقاوت و سعادت، به خدا سوگند هر یک از شما مرتکب عملی می شود که اهل آتش آن را انجام می دهند، و به اندازه ای پیش می رود که میان او و آتش بیش از یک ذراع فاصله نمی باشد، در این موقع تقدیر الهی سبقت می گیرد و این مرد، کار اهل بهشت را انجام می دهد و وارد بهشت می شود، بر عکس، گاهی انسان، عمل اهل بهشت را انجام می دهد به گونه ای که میان او و بهشت بیش از یک یا دو ذراع فاصله نمی باشد، در این لحظه تقدیر، بر عمل پیشی می گیرد و او کاری از کارهای دوزخیان انجام می دهد و وارد دوزخ می شود. (۱) این سنخ از احادیث در صحاح و مسانید، بیش از آن است که در اینجا نقل شود، شکی نیست که اگر مضامین اینها را تصدیق کنیم جز جبر نتیجه دیگری عاید ما نمی شود، زیرا مفاد و مضمون آنها این است که قضاء و قدر به قدری سرنوشت ساز است که هرگاه انسان در یک قدمی دوزخ یا بهشت قرار گرفت و می رفت که از اهل یکی از آن دو بشود، قَدَر به عنوان یک عامل سرنوشت ساز و تعیین کننده از جایگاه خود حرکت کرده و مسیر او را عوض می کند، و او را وارد جایگاهی می سازد که برای آن آفریده شده است، چقدر زیبا و شایسته بود در نقل این احادیث، اصلی رعایت می شد و آن عرضه احادیث بر قرآن تا محدثان اسلامی پس از نقل و ثبت در کتب حدیثی، در صورت مخالفت، از پذیرفتن مضمون آن معذور باشند. آیا می توان گفت این روایات با قرآن مطابق است؟ در حالی که قرآن خود

۱. صحیح بخاری، ج ۸، باب قدر، ص ۱۲۲.

صفحه ۲۸

بشر را مسئول سرنوشت خویش و تعیین کننده آن می داند، و خدا را هدایتگر و نشان دهنده راه سعادت و شقاوت، معرفی می کند چنان که می فرماید: (إِنَّا هِدَايَتَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَبِيرًا) (دهر/۳). «ما طریق حق و باطل را به انسان ارائه دادیم (او با کمال آگاهی و اختیار در مقابل نعمتهای الهی) شکر گزار و یا در مقابل آن کفران میورزد». و باز می فرماید: (قُلْ إِنْ ضَلَلْتُ فَإِنَّمَا أَضِلُّ عَلَى نَفْسِي وَإِنِ اهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحَىٰ إِلَيَّ رَبِّي إِنَّهُ سَمِيعٌ قَرِيبٌ) (سبأ/۵۰). «بگو اگر گمراه شدم بر ضرر خویش گمراه شده ام و اگر هدایت یابم به خاطر چیزی است که خدایم بر من ابلاغ می کند، او شنوا و نزدیک است». در این آیه، کاملاً ضلالت، از آن خود بشر، دانسته شده، نه از آن تقدیر خدا به طوری که اگر انسانی در یک قدمی بهشت قرار گرفته باشد، فوراً به خاطر تحکیم قَدَر، به وادی

ضلالت کشیده شود. نویسندگان غربی و مسأله جبر در اسلام

در اینجا نکته ای شایان توجه است و آن این که بیشتر غربیان، اسلام را به عنوان آیین جبر معرفی کرده اند و گاهی پیشرفت اسلام را از این طریق تفسیر می کنند که سربازان اسلام مجهز به عقیده جبر بوده اند. علت چنین تفسیر و چنین نسبت، مطالعه کتابهای کلامی اشاعره است که به طور گسترده در گوشه و کنار ممالک اسلامی در دسترس خاورشناسان

----- صفحه ۲۹

بوده است و در این کتابها هر چند نظریه جبر مردود شناخته شده است و نظریه کسب مطرح گردیده، لکن حقیقت کسب، چیزی جز جبر نیست. برای (۱) آن که این گفتار خالی از سند نباشد جمله ای را که نویسنده معروف آمریکایی به نام «واشنگتن اورنگ» در کتاب خود آورده است در اینجا یادآور می شویم، وی در کتابی که درباره پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) انتشار داده است چنین می نویسد: محمد برای پیشرفت امور جنگی خود، از این قاعده استفاده کرده، زیرا به موجب این قاعده، هر حادثه ای که در جهان رخ می دهد، قبلاً در علم خدا مقدر بوده، و پیش از آن که در جهان به وجود آید، در لوح محفوظ ثبت گردیده و سرنوشت هر کس قبلاً تعیین شده است و به هیچ وسیله نمی توان آن را مقدم و مؤخر ساخت. مسلمانان معتقد به این اصل، هنگام نبرد، بدون بیم و هراس، خود را به صف دشمنان می زدند. در نظر آنان مرگ در جنگ مساوی با شهادت بود و بهشت را نصیب انسان می ساخت. بدین جهت اطمینان داشت که اگر کشته شوند و یا بر دشمن غلبه یابند، در هر صورت پیروز شده اند. (۲) جبر به نام اختیار در قرن چهارم

نشر روایات تقدیر در میان اهل سنت، اگر موجب گسترش عقیده جبر در قرن دوم و سوم گردید، ولی در آغاز قرن چهارم، عقیده جبر به صورت دیگری تجلی کرد، هر چند نام اختیار را با خود یدک می کشید.

۱. شرح عقیده طحاویه، ص ۱۲۵ و در همین فصل، به گونه ای در آن بحث خواهیم نمود. ۲. حیات محمد تألیف دکتر محمد حسنین هیکل، ط مصر، ص ۵۴۹.

----- صفحه ۳۰

شیخ ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری (ت ۲۶۰م ۳۲۴) که از شاگردان ابوعلی و ابوهاشم جتائی بود، ناگهان از مکتب اعتزال بازگشت و به منهج اهل حدیث و حنابله پیوست و در یکی از روزهای جمعه در مسجد جامع بصره بر بالای منبر قرار گرفت و خطاب به مردم گفت: هر کس مرا شناخته است، شناخته است و آن کس که مرا نشناخته، من خود را معرفی می کنم: من علی بن اسماعیل اشعری هستم، معتقد بودم که قرآن مخلوق است، و خدا با دیدگان، دیده نمی شود، و کارهای بد را انسان، خود انجام می دهد، هم اکنون از همه این عقاید روی برگردانیده از این پس مکتب اعتزال را نقد نموده و اشکالات آن را بیان خواهم کرد. (۱) اشعری که مدتها در مکتب اعتزال رشد و نمو کرده بود، نمی توانست خود را با تمام عقاید حنابله و اهل الحدیث، وفق دهد، زیرا از نظر فکری با آنان فرق روشنی داشت، شخصی بود که قریب ۳۰ سال در علم کلام با شیوه مکتب معتزله کار کرده و بالأخره نمی توانست قدرت و اختیار انسان را در کارهای خود به کلی نادیده گیرد و از طرف دیگر به عللی، مکتب اعتزال را ترک گفته و موافقت خود را با مکتب حنابله و اهل الحدیث اعلام داشته بود. در این کشمکش، در موارد زیادی عقاید اهل الحدیث را تعدیل کرد و به اصلاحات ظاهری آن پرداخت، و یکی از آن موارد، افعال انسان است، و از حنابله این اصل را پذیرفت که خالق همه چیز خدا است و هر جا پای تأثیر و ایجاد به میان آید، باید مؤثر و پدید آورنده آن را خدا دانست و از آن جمله

۱. وفیات الأعیان، ج ۳، ص ۲۸۵ شماره ترجمه ۴۲۹، فهرست ابن ندیم تحت عنوان ابن ابی بشر، ص ۲۵۸.

----- صفحه ۳۱

افعال انسان است که باید مبدأ پیدایش و مؤثر در آنها را خدا دانست و گفت: افعال انسان مخلوق خدا است. به دیگر سخن: برای آن که اصل توحید در خالقیت رعایت شود، سازمان علل و معالیل را در جهان انکار کرد، و برای همه پدیده‌های جهان بیش از یک علت مابشری قائل نشد و باور و اعتقادش این شد که خدا، علت بلا واسطه تمام پدیده‌های زمینی و آسمانی است، و هرگز آثار موجودات به هیچ نحوی (اصلی و تبعی) مستند به خود آنها نیست، بلکه مستقیماً با ایجاد خدا پدید می‌آیند و در این مورد، از اصطلاح خاص و معروفی به نام «عاده الله» کمک گرفته و گفت: مشیت خدا بر این تعلق گرفته است که مثلاً پس از وجود آتش، شخصاً حرارت ایجاد کند و مؤثر خود او است، و آتش، تنها محل تحقق این اثر است. این اصل (عاده الله) درباره همه پدیده‌های هستی جاری است و بنابراین شامل افعال انسان نیز می‌گردد. و درباره انسان می‌گوید: آنگاه که انسان فعلی را اراده کند، خدا آن فعل را ایجاد می‌کند و به آن تحقق می‌بخشد. و پس از بررسی این اصل، نتیجه آن را با فطرت و وجدان در مورد کارهای انسان مخالف یافت، زیرا هر انسان سالمی در نهاد خود، میان حرکت دست انسان مرتعش و حرکت دست انسان سالم، فرق می‌گذارد و در صورت دوم، قدرت و اراده انسان را در پیدایش حرکت دست، مؤثر می‌داند و حال آن که مقتضای اصل نخست و این که همه پدیده‌ها و همه حرکتهای و سکون‌ها

----- صفحه ۳۲

بدون واسطه مربوط به خدا است، این است که نسبت هر دو حرکت به انسان یکسان باشد. اشعری برای حل این تضاد، اصطلاح جدیدی را به کار بُرد و آن همان اصطلاح معروف «کسب» است و گفت: خدا خالق افعال بشر است و انسان کاسب آن، و مسئولیت انسان، به خاطر کاسب بودن او است. و به این صورت به گمان خود مشکل یاد شده را حل کرد. ما در بحثهای آینده به تفصیل پیرامون اندیشه «کسب» سخن خواهیم گفت و روشن خواهیم کرد که این نظریه، پنداری بیش نیست و در زمینه افعال انسان غیر از خلقت و ایجاد، واقعیتی به نام «کسب» وجود ندارد تا انسان، مسئول افعال خود از نظر کسب باشد و حقیقت نظریه کسب همان نظریه جبر اهل الحدیث است، هر چند به نام فریبنده کسب مطرح می‌شود. این مطلب را برخی از محققان مکتب اشعری نیز اعتراف کرده‌اند. (۱) مکتب اشعری هر چند در حال حیات او، هواداران چندانی پیدا نکرد، ولی به تدریج این مکتب جای مکتب اهل الحدیث را گرفت، و مذهب رسمی اهل سنت در مقابل معتزله، بشمار آمد و آن چنان گسترش یافت که مقریزی (متوفای ۸۴۵) در خطط خود می‌نویسد: عقاید اشعری عقاید رسمی مسلمانان است و هر کس بر خلاف آن سخن بگوید، خون او هدر و احترام مال او از بین می‌رود. (۲)

۱. شرح عقیده طحاویه، ص ۱۲۵. ۲. خطط مقریزی، ج ۲، ص ۳۶۰.

----- صفحه ۳۳

تا قرن چهاردهم، تب جبر، محیط‌های اسلامی را فرا گرفته و مکتب اشعری بی‌چون و چرا مورد تأیید دانشمندان اهل سنت بود. استاد فقید مصر عبده و نظریه جبر

نخستین کسی که این سد را شکست و مذهب اختیار را در محیط اهل سنت عنوان کرد و از آن جانبداری نمود، استاد فقید، شیخ محمد عبده (۱۳۲۳-۱۲۶۶) بود که در رساله توحید خود آشکارا با عقیده جبر مخالفت نمود و آن را مخالف با ندای فطرت و درک خرد و شرایع آسمانی دانست، در اینجا به ترجمه گفتاری از وی می‌پردازیم: «خرد همان طور که بر وجود انسان گواهی می‌دهد، همچنان درک می‌کند که او در کارهای خود نیز مختار و آزاد است، او نتیجه کارهای خود را می‌سنجد، و با اراده خود نقشه آنها را می‌ریزد، آنگاه با قدرت خود، آن را ایجاد می‌نماید و انکار این مطلب مساوی با انکار وجود اوست... شرایع آسمانی و تکالیف

دینی، بر پایه اختیار استوار است... مسأله احاطه علم و اراده مسأله ای است غامض و عقول افراد، به واقعیت آن نائل نمی گردد و هرگز نمی توان به خاطر این مسأله مشکل از یک اصل بدیهی که همان اختیار انسان است، دست برداشت... مسلمانان و مسیحیان در این باره، سخنان زیادی گفته اند، آنان به سه فرقه تقسیم شده اند: ۱. کسانی که انسان را نسبت به کارهای خود مستقل مطلق تصور کرده و این یک نوع غرور است. ۲. کسانی که طرفدار جبر بوده، علم و اراده خدا را بر همه چیز حاکم می دانند.

----- صفحه ۳۴ -----

۳. گروهی که در حقیقت به جبر گراییده اند ولی از اسم آن تبری جسته اند (مقصود مسلک اشعری است). این نظریه ها موجب هدم شریعت و محو تکالیف و ابطال حکم خرد می باشند. «آنگاه نظریه امام الحرمین را یادآور شده است. (۱) ما نظریه امام الحرمین را در مسأله خلق اعمال در جایگاه خود بیان نموده و یادآور خواهیم شد، که نظریه او در میان اشاعره، مطابق نظریه فلاسفه الهی و مؤکد مختار بودن انسان است. استاد فقید مصر، عبده به خاطر دوری از محیط های شیعی از عقیده امامیه در مورد افعال انسانی آگاه نبوده و لذا عقاید مسلمانان را در سه گروه فوق منحصر نموده است و اگر او با احادیث اهل بیت پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) و کتب کلامی شیعه آشنایی داشت مسأله را بهتر از این می شکافت و احاطه علم و اراده خدا را مایه جبر نمی اندیشید و حل آن را از غوامض نمی شمرد. شاید بتوان این نکته را قاطعانه ابراز نمود که تحوّل فکری «عبده» مولود ممارست و آشنایی او با نهج البلاغه بوده است که در موقع تبعید به بیروت، برای او دست داد و تا آن روز از وجود چنین کتابی اطلاع نداشت و در همان تبعیدگاه شرحی بر آن نوشت (۲) و اتفاقاً همزمان با آشنایی با نهج البلاغه رساله توحید را نیز در تبعیدگاه نگاشت و اگر با این منبع عظیم معارف اسلامی، انس پیدا نمی کرد، نمی توانست فکر خود را از زندان عقیده جبر آزاد سازد و در مسائل عقیدتی آزادانه بیاندهد.

۱. رساله التوحید، ص ۶۱. ۲. به مقدمه رساله توحید مراجعه شود.

----- صفحه ۳۵ -----

سیر جبر در اروپا

بعد از آشنایی اجمالی با سیر جبریگری در شرق، اینک نظری نیز به سیر اندیشه جبر در میان غربیان بیفکنیم: اندیشه جبر در میان آنان پس از رنسانس جوانه زد و بارزترین آن جبر تاریخی است که در فلسفه مارکس به چشم می خورد. فلسفه ماتریالیسم دیالکتیک که بر پایه اصول چهارگانه: ۱. حرکت، ۲. تضاد، ۳. تأثیر متقابل، ۴. جهش یا تبدیل کمیت به کیفیت، استوار است، نتیجه ای جز جبریگری ندارد زیرا به عقیده آنان این اصول نه تنها بر پهنه هستی حاکم است، بلکه افعال انسان و تحولات اجتماعی بشر نیز محکوم آن می باشد و جهان و افعال بشر، تحت این اصول پیش می رود و انسان مختارنما در چنگال این قوانین، مبدأ حرکتها و فعالیتها می باشد. البته اندیشه جبر در جهان غرب منحصر به این مکتب نیست، بلکه برخی، مسأله مثلث شخصیت انسان را مایه مجبور بودن او در زندگی تلقی کرده اند، مقصود از آن مثلث، عوامل: وراثت، فرهنگ و محیط زندگی است. همچنان که برخی از فلاسفه غرب که اندیشه الهی داشته اند، نیز در افعال انسان شیوه جبر را برگزیده اند و طرز فکر آنان، در رابطه با قانون علیّت و معلولیت، همان طرز فکر اشاعره است که در آینده، آنگاه که پیرامون نظریه «کسب» بحث می کنیم، این مطلب را نیز یادآور خواهیم شد. (۱)

۱. سیر حکمت در اروپا، ج ۲، ص ۲۴ شرح حال مالبران.

----- صفحه ۳۶ -----

روی این بیان، در غرب با سه نوع جبر روبرو می شویم که دو نوع آن مادی، و یک قسم آن الهی می باشد. با توجه به آنچه بیان

شد، روشن می شود: همان گونه که یک فرد الهی می تواند به یکی از دو مکتب (جبر یا اختیار) گرایش پیدا کند، یک فرد مادی نیز ممکن است یکی از این دو اندیشه را داشته باشد، لکن در کتابهای کلامی ما پیوسته پیرامون جبر از نظر نخست بحث شده است و از جبر مادی سخن به میان نیامده است و لکن ما در تشریح مکاتب جبر، جبری مادی را نیز مورد بررسی قرار خواهیم داد. تا اینجا با سیر تاریخی جبر و پاره ای از عوامل آن آشنا شدیم، اکنون شایسته است با سیر تاریخی اندیشه اختیار در میان عقاید بشر و عوامل آن و مکاتب مختلفی که در تفسیر آن پدید آمده است آشنا گردیم. جایگاه اختیار در عقاید بشر

اختیار انسان، مفهوم پیچیده ای نیست که به شرح آن پردازیم، حقیقت اختیار با مقایسه دو گونه حرکت دست (حرکت دست مرتعش و حرکت دست سالم) کاملاً روشن و نمایان است در این جا به نقل گفتار جلال‌الدین بلخی اکتفا می‌ورزیم: این که گویی این کنم یا آن کنم *** این دلیل اختیار است ای صنم برای نظریه اختیار، نمی توان مبدأ تاریخی مشخصی را نشان داد، زیرا اختیار یک اندیشه انسانی است که از درون او سرچشمه می گیرد، و به اصطلاح ندایی است که انسان آن را از درون، می شنود و از روزی که انسان در روی زمین

----- صفحه ۳۷

به صورت یک موجود مُدِرِک پدید آمد، پیوسته، فطرت او این ندا را سر داده و او با گوش جان آن را می شنید. بنابراین فطرت و وجدان یکی از عوامل ظهور این اندیشه بر صفحات ذهن متفکران بشمار می رود. اگر از وجدان و فطرت صرف نظر کنیم خردمندان جهان که برای زندگی فردی و اجتماعی انسان، اصولی را ارائه داده اند، طرفدار اصل اختیار بوده اند، زیرا بدون پذیرفتن اصل اختیار، هر نوع قانونگذاری و بازخواست و کیفر و پاداش، بیهوده و لغو می باشد. اصولاً اساس تمام شرایع الهی بر اصل اختیار استوار است و هدف نهایی شرایع آسمانی، تربیت و تهذیب نفوس انسانها است، اگر تمام شئون انسان از پیش ساخته و پرداخته است و او باید به طور اجبار، طریق مشخصی را طی کند و سر سوزنی نمی تواند از آن تخطی نماید، در این صورت بعثت پیامبران، بی اثر و بیهوده خواهد بود. فیض الهی که به نام شریعت از زمان نوح (علیه السلام) آغاز شده و همه پیامبران الهی بر تزکیه و تعلیم افراد بشر اهتمام ورزیده اند، بر صحت و قبول این اصل، استوار است و آن این که تمام انسانها قابل تزکیه و تربیت می باشند و با دریافت تعالیم والای پیامبران الهی، می توانند خود را به عالیترین مقامات انسانی برسانند. پیامبران الهی، علم و اراده خدا را محیط و قدیم می دانند و همه چیز را نوشته در لوح محفوظ معرفی می کنند و آشکارا می گویند: (مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ

----- صفحه ۳۸

قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ). (۱) «هیچ مصیبتی در زمین (مانند زلزله، سیل، قحطی) رخ نمی دهد و یا بلایی متوجه جان شما نمی شود مگر پیش از آن که آن را پدید بیاوریم در کتابی (لوح محفوظ) هست این کار برای خدای آسان است». ولی با اعتراف به چنین علمی، آنان اختیار و آزادی انسان را نیز در انتخاب راه حق و باطل اعلام می دارند و شعار همگان این است: (إِنَّا هِدَيْنَا السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا) (انسان/۳). «راه حق و باطل را ارائه کردیم او (انسان) یا سپاسگزار است و یا کافر به نعمت». بنابراین، پیامبران الهی که به صورت امواج هدایت‌های الهی در اجتماع بشر نمایان بودند، خود منادیان اختیار و دعوتگران به حریت و آزادی به شمار می روند. در میان مسلمانان قرآن و احادیث پیامبر و خاندان گرامی او، بر اختیار انسان تکیه کرده و هرگز او را مجبور بر اعمال و انتخاب یک راه نمی دانند اینک برای نمونه آیات و احادیثی را یادآور می شویم: آیات

۱. (قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ) (انعام/۱۰۴).

۱. مصیبتی در زمین به شما اصابت نمی کند و حادثه ای متوجه جان شما نمی گردد، مگر این که قبلاً در کتابی پیش از آن که آن

را بیافرینم (نوشته شده است) این کار برای خدا آسان است. (حدید/۲۲).

----- صفحه ۳۹

«اسباب بصیرت از جانب خدا به سوی شما آمده است هر کس بصیرت یابد به سود او است و هر کس کور بماند به ضرر او است و من نگهبان شما از عذاب خدا نیستم». ۲. (لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ عَنْ بَيِّنَةٍ وَإِنَّ اللَّهَ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ) (انفال/۴۲). «تا آن کس که هلاک شدنی است پس از اتمام حجت هلاک شود، و آن کس که شایسته زندگی است با اتمام حجت زنده بماند». ۳. (إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا) (دهر/۳). «ما او را به (نشانه‌های ایمان و کفر) هدایت کردیم او یا سپاسگزار است و یا کافر به نعمت». ۴. (مَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا) (اسراء/۱۵). «هر کس هدایت پذیرد به سود خویش هدایت پذیرفته و هر کس گمراه شود به ضرر خویش گمراه شده است. ۵. (كُلُّ امْرئٍ بِمَا كَسَبَ رَهينٌ) (طور/۲۱). «هر فردی در گرو عملی است که به دست آورده است». ۶. (إِنَّمَا تُجْرَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ) (طور/۱۶). لازم به یادآوری است که ما در یکی از فصلهای آینده، دیدگاه قرآن را درباره اصل اختیار بیان خواهیم کرد. احادیث خاندان رسالت الف: بنا به عقیده جبر، تکلیف انسان بر ترک گناه، تکلیف به چیزی

----- صفحه ۴۰

است که از توانایی او خارج است. همچنان که به عقیده تفویض و وانهادگی انسان به خویش، در صفحه وجود، کارهایی صورت می‌گیرد که از قلمرو اراده خدا بیرون است. امام در ابطال هر دو نظریه چنین می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ أَكْرَمُ مِنْ أَنْ يُكَلِّفَ النَّاسَ بِمَا لَا يُطِيقُونَ، وَاللَّهُ أَعَزُّ مِنْ أَنْ يُكُونَ فِي سُلْطَانِهِ مَا لَا يُرِيدُ». (۱) «خدا بزرگوارتر از آن است که انسانها را به بیشتر از قدرتشان تکلیف کند، و خدا گرامی تر و بالاتر از آن است که در قلمرو قدرت او، کاری صورت بگیرد که اراده وی، به آن تعلق نگرفته است». ب: قائلان به جبر عقیده دارند که اطاعت انسان از روی جبر و اکراه است، پیروان مکتب تفویض می‌گویند: عصیان و گناه انسان، با قدرت و سلطه خود او انجام می‌گیرد گویا قدرت و سلطه او بر قدرت و اراده الهی غلبه یافته است. امام صادق (علیه السلام) این دو پندار نادرست را مردود شناخته و می‌فرماید: «اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يُطْعَ بِإِكْرَاهٍ وَلَمْ يُعْصَ بِغَلْبَةٍ...». (۲) «خداوند از روی اکراه و اجبار اطاعت نشده است و از روی غلبه (غلبه انسان) مورد نافرمانی و معصیت (انسان) واقع نگردیده است». ج: در حدیثی دیگر، آزادی و اختیار انسان بر اساس نظریه امر بین الامرین چنین بازگو شده است:

۱. بحار الانوار، ج ۵، ص ۴۱. ۲. مدرک قبل، ص ۱۶.

----- صفحه ۴۱

«وُجُودُ السَّبِيلِ إِلَىٰ إِيْتَانِ مَا أُمِرُوا بِهِ، وَتَرْكِ مَا نَهَوْا عَنْهُ». (۱) «برای انسان راه انتخاب گشوده است، تا این که او امر الهی را انجام داده و از نواهی و محرمات الهی اجتناب نماید». د: از آنجا که اعتقاد به تفویض موجب وهن و سستی در قدرت الهی است و اعتقاد به جبر، مستلزم توصیف خداوند حکیم به ظلم است، امام باقر (علیه السلام) خطاب به حسن بصری فرمود: «إِيَّاكَ أَنْ تَقُولَ بِالتَّفْوِضِ فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يُفَوِّضِ الْأَمْرَ إِلَىٰ خَلْقِهِ وَهَذَا وَضْعًا وَلَا أُجْبِرُهُمْ عَلَىٰ مَعْصِيَةِ ظُلْمًا». (۲) «مبادا قائل به تفویض شوی، زیرا خداوند ضعیف و ناتوان نبود که امر ایجاد و آفرینش را به بندگان خود واگذار نماید و نیز بندگان خود را از روی ظلم، بر معاصی مجبور نموده است». مکتب تفویض و یا وانهادگی

تا اینجا با ریشه‌های اندیشه اختیار در میان امت اسلامی آشنا شدیم ولی متأسفانه گروهی از متکلمان اسلامی بر اثر افراط در نقد اندیشه جبر و گریز از پی آمدهای نادرست آن، در درک ماهیت اختیار انسان راه افراط پیموده و اندیشه تفویض و وانهادگی انسان به خویشتن را مطرح کرده‌اند. در این عقیده، انسان از نظر وجود قائم به خدا است ولی از نظر فعالیت‌های فکری و کارهای

جسمانی، مستقل بوده و متکی به خود می باشد.

۱. مدرک قبل، ص ۱۲. ۲. بحارالانوار، ج ۵، ص ۱۷.

----- صفحه ۴۲

در این مکتب، انسان نسبت به افعال خود، به صورت سلطانی مستقل درآمده است که در مقابل سلطه حق، اظهار وجود می کند، در قلمرو ملک و هستی او، اراده فعل و ایجاد چیزهایی را دارد که هرگز انتسابی به خدا ندارند. تفسیر اختیار به این صورت، گرایش به نوعی شرک خفی است و انسان به صورت «اله» مستقل هر چند در دایره کوچک خودنمایی می کند. پیشروی در تفسیر اختیار تا این حد، یک نوع غفلت و ناآگاهی از موقعیت وجود انسان و افعال او در جهان هستی است و به دیگر سخن: نوعی ناآگاهی از ارتباط مجموع جهان به صورت سازمان یافته و سیستماتیک به مقام ربوبی است. و با توجه به اصول فلسفی که ایجاب می کند همه هستی امکانی، به خدا و علت العلل، قائم باشد. فعل انسان نمی تواند با خدا بی ارتباط بوده و خارج از سلطه و اراده او باشد. اندیشه اختیار در شکل تفویض از مکتب اعتزال سرچشمه گرفته و از پیشتازان این مکتب در قرن دوم اسلامی واصل بن عطاء (ت ۸۰ م) (۱۳۱) را می توان نام برد. البته هرگز نمی توان گفت مکتب تفویض به صورت یک اندیشه پخته و روشن از «واصل» پایه گذار مکتب اعتزال، جوانه زده است، آنچه می توان گفت این است که در اواخر قرن دوم و اوائل قرن سوم، مشایخ اعتزال، اختیار انسان را به صورت تفویض و وانهادگی انسان به خود، مطرح کرده اند.

----- صفحه ۴۳

اختیار یا امر بین الامرین

در این میان خاندان پیامبر دست رد بر سینه طرفداران هر دو مکتب زده، جبر و تفویض، هر دو را مردود شمرده اند و افکار مسلمانان را به یک راه وسط که همان «امر بین الامرین» است، هدایت نموده اند. مقصود آنان این است که افعال انسانها در حقیقت هم به خدا و هم به انسان منتسب است و هر دو در تحقق آن مؤثر می باشند، نه انسان می تواند در خارج از اراده و سلطنت خدا کاری صورت دهد و نه خدا انسان را بر انجام کاری مجبور می سازد و مشروح این بحث در فصلی جداگانه خواهد آمد. مسأله جبر و تفویض و امر بین الامرین در طول چهارده قرن در میان مسلمانان، مورد بحثهای گسترده و دامنه داری واقع گردیده و در کلام اسلامی، صدها کتاب و رساله به صورت مستقل و یا غیر مستقل، پیرامون آن نگارش یافته است و پیوسته محور بحثها در این نوشته ها سه چیز بوده است: ۱. محور جبر، آن هم به صورت جبر الهی (اشعری). ۲. تفویض به صورت تفویض معتزلی. ۳. امر بین الامرین به گونه ای که براهین فلسفی و روایات اسلامی آن را تأیید می کند. اختیار و یا مکتب وجودیها اگر مکتب جبر در غرب از جبر الهی تغییر موضع داد و به صورت جبر مادی (ماتریالیست دیالکتیک) مطرح شد و به این نتیجه رسید که شرایط و مقتضیات خاصی بر انسان حاکم است و عوامل وراثت، و شرایط خاص

----- صفحه ۴۴

حاکم بر محیط زندگی او ایجاب می کند که فقط به پذیرش و انتخاب بیش از یک راه موفّق نباشد و آن همان راهی است که آن را پیموده است هر چند به طور خام فکر می کند که مختار است. در برابر آنها اختیار نیز به شکل دیگری مطرح گردید و برخی از دانشمندان غرب در مسأله آزادی و اختیار انسان، تا آنجا پیش رفتند که هر نوع نهاد و گرایش های فطری را در انسان، انکار کردند، زیرا تصور کردند که اعتقاد به فطرت و نهاد از پیش ساخته در وجود انسان، مخالف آزادی او است و این نهادهای فطری و کششهای درونی مایه محدودیت آزادی و اختیار انسان در ساختن ماهیت وجودی خویش می باشد، بلکه این انسان است که با کار و تلاش آزادانه خود، ماهیت وجودی و شخصیت خویش را قوام می دهد. طرفداران این نظریه، همان «اگزستانسیالیستها» می باشند

که در اصطلاح فلسفی به «وجودیها» معروفند. با توجه به این بررسی اجمالی و تبیین سیر تاریخی جبر و اختیار در اندیشه بشر، روشن می‌شود که در قلمرو مسأله جبر و اختیار باید مکاتب یاد شده در زیر را مورد بررسی قرار دهیم: ۱. مکاتب جبر الف: جبر الهی به شیوه اهل حدیث و اشاعره. ب: جبر الهی به شیوه فلسفی. ج: جبر مادی با جلوه‌های دوگانه آن: ۱. جبر تاریخ، ۲. جبر از طریق «مثلث شخصیت».

----- صفحه ۴۵

۲. مکاتب اختیار

الف: اختیار در مکتب اهل تفویض. ب: اختیار به صورت امر بین الامرین در مکتب اهل بیت. ج: اختیار در مکتب اگزیستانسیالیسم. نخست جبر الهی به شیوه «اهل حدیث» و مکتب «اشعری» مطرح می‌شود و در ضمن طرح مطالبی، علل گرایش آنان را به این نظریه بیان می‌کنیم.

----- صفحه ۴۶ ----- صفحه ۴۷

نگیزه‌های جبری گری در مکتب اشاعره ۱

فصل دوم: توحید در خالقیت

فصل دوم: توحید در خالقیت

«توحید در خالقیت» در حالی که یک اصل قرآنی و فلسفی و معنی صحیح آن مؤکد اختیار انسان است، ولی به خاطر برداشت ناروا، نزد اشاعره مایه جبری گری است.

----- صفحه ۴۸ ----- صفحه ۴۹

نگیزه‌های جبری گری در مکتب اشاعره

۱

توحید در خالقیت

پیش از بررسی عوامل گرایش اهل حدیث و اشاعره به جبر، یادآور می‌شویم که مکتب اهل حدیث از نظر زمان، بر مکتب اشاعره تقدّم دارد و به یک معنا، خود اشعری از پیروان اهل حدیث و طرفدار مکتب آنان بشمار می‌رود. وی در سخنرانی معروفی که در مسجد جامع بصره ایراد کرد آشکارا از مکتب اعتزال توبه کرد و پیروی خود را از مکتب اهل حدیث و در رأس آن احمد بن حنبل، اعلام نمود. (۱) با این همه میان این دو مکتب، از نظر مسأله «جبر» تفاوتی وجود دارد: ۱. شیخ اشعری اگر چه افعال انسان را مخلوق خدا می‌داند و برای قدرت انسان در تحقق افعال او تأثیری قائل نیست، لکن با طرح نظریه

۱. فهرست ابن ندیم در ترجمه و شرح حال ابن ابی بشر، ص ۲۵۷، ووفیات الاعیان ابن خلکان، ج ۳، ص ۲۸۵، شماره ترجمه ۴۲۹.

----- صفحه ۵۰

«کسب» (انسان کاسب اعمال خود می‌باشد، نه خالق آن) تلاش کرده است از پی آمدهای نادرست این عقیده (جبر) و در نتیجه لغو بودن تکالیف و بعثت پیامبران و پاداشها و کیفرها... خود را برهاند. ۲. مؤثرترین چیزی که احمد بن حنبل طلایه دار مکتب اهل حدیث به آن توجه کرده است، مسأله قضا و قدر در روایات اسلامی است در حالی که اشعری به دلایلی عقلی و نقلی دیگر نیز اشاره کرده است. بنابراین تحقیق و بررسی جامع پیرامون نظریه «جبر» از دیدگاه اهل حدیث و اشاعره در گرو این است که ما همه این عوامل و انگیزه‌ها و یا لاقول عمده‌ترین آنها را مورد بحث قرار دهیم. انگیزه‌های جبر در این دو مکتب

انگیزه های جبر در این دو مکتب را می توان در موارد ذیل خلاصه کرد: ۱. توحید در خالقیت و این که در جهان جز خدا خالقی نیست و اگر خدا خالق انسان است خالق افعال او نیز می باشد و گاهی از این انگیزه در کتابهای کلامی به «عموم قدرت» تعبیر می کنند. ۲. علم پیشین و ازلی خدا نسبت به کائنات جهان و از آن جمله افعال انسان. ۳. تعلق اراده گسترده و ازلی خدا بر تمام کائنات و این که آنچه در جهان رخ می دهد متعلق به اراده او است. ۴. قضاء و قدر در کتاب و سنت و این که سرنوشت هر انسانی قبلاً در کتابی نوشته شده است.

----- صفحه ۵۱

۵. آیات قرآنی که هدایت و ضلالت را از آن خدا دانسته و احیاناً اعلام می دارد که خدا، هر کس را بخواهد هدایت و هر کس را بخواهد گمراه می سازد، بحث درباره این آیات در گرو بحث گسترده ای است که مجموع آیات مربوط به جبر و اختیار مورد بحث قرار گیرد تا به شیوه تفسیر موضوعی به نظریه نهایی قرآن برسیم. اینها رؤوس انگیزه های جبر نزد اشاعره است و در این مورد یک رشته انگیزه های دیگری نیز هست که اشعری و غیره در آن مشترک می باشند که در بیان مکاتب دیگر به آنها اشاره خواهد شد. ما هر یک از این انگیزه های پنجگانه را، در فصول جداگانه مورد بررسی قرار می دهیم تا خواننده گرامی به آسانی بر مبانی جبری گری در مکتب اشاعره آشنا بشود. اینک به تبیین نخستین انگیزه جبر می پردازیم: صفحه ۵۲

انگیزه های جبر در مکتب اشاعره

۱

۱

توحید در خالقیت یا عمومیت قدرت خدا

نخستین تکیه گاه جبر نزد اشاعره مسأله ای است که از آن گاهی به «توحید در خالقیت» و احیاناً به «عمومیت قدرت خدا بر تمام ممکنات» و بار سوم به این که «افعال بندگان مخلوق خدا است» تعبیر می کنند و همه این تعبیرها از یک هدف حکایت می کند و اگر ما بخواهیم تعبیر کوتاه و روشنی را انتخاب کنیم باید بگوییم که «در جهان یک خالق (خواه اصیل و خواه تبعی) بیش نیست» و لازمه آن این است که آنچه در پهنه هستی پدید می آید همگی مخلوق خدا می باشد خواه آن شیء، فعل انسان باشد و یا غیر او، و تنها چیزی که قدرت خدا بر آن تعلق نمی گیرد، ذات و صفات او است. این گروه برای اثبات این اصل از دو راه وارد شده اند: الف: راه عقلی ب: راه نقلی اینک بیان هر دو راه به ترتیب:

----- صفحه ۵۳

۱. راه عقلی

اشعری در کتاب کلامی خود «اللمع» دو دلیل عقلی بر اثبات این که افعال اکتسابی انسان مخلوق خدا است آورده است ما در اینجا دومین دلیل عقلی وی را که روشنتر است به صورت فشرده یادآور می شویم و در آینده در فصل مربوط به کسب به تفصیل از آن سخن خواهیم گفت. وی می گوید: اگر دلیل بر این که افعال اضطراری انسان مخلوق خدا است، حدوث آنها و یا احتیاج آنها به مکان و زمان می باشد، این دلیل در افعال اکتسابی هم وجود دارد بنابراین همان گونه که فاعل حرکتهای اضطراری انسان خدا است، فاعل حرکتهای اکتسابی او نیز خدا می باشد. (۱) پس از اشعری صاحب نظران طرفدار مکتب او، این دلیل عقلی را به صورت عالمانه تر و بر اساس یک اصل مسلم کلامی که همان عمومیت قدرت خدا است پی ریزی کردند. فخر رازی (۵۴۶-۶۰۶) در کتاب محصل تحت عنوان «اللّه تعالی قادر کلّ المقدورات فی مذهب أصحابنا» دلیل عقلی آن را چنین بیان می کند: «ملاک چیزی که در نزد همگان مقذور خدا است و همه طوایف در مقذور و مخلوق بودن آن برای خدا اتفاق نظر دارند، همان ممکن بودن آن است (امکان به معنای فقد کمال و داشتن حاجت و نیاز به فاعل است) هر گاه ملاک در هر چیزی که به طور مسلم مخلوق خدا

است، امکان باشد، این امکان میان همه ممکنات مشترک است از این جهت باید تمام ممکنات را در این مورد یکسان تلقی کرد و گفت همه ممکنات از آن جمله ذات انسان و فعل

۱. اللمع، ص ۷۴.

----- صفحه ۵۴ -----

او مخلوق و مقدر خدا است و در غیر این صورت به تبعیض بی جهت قائل شده ایم». (۱) ۲. راه نقلی اشعری به دو گروه از آیات استناد جسته است: ۱. آیاتی که عمل انسان را مخلوق خدا معرفی می کند آنجا که می فرماید: (وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ) (صافات/۹۶). «خدا شما را و آنچه را عمل می کنید، خلق می کند». ۲. آیاتی که خالقیت را فقط از آن می داند و بس مانند: (قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ) (رعد/۱۶). «او آفریننده همه چیز است. او یگانه و غالب است». (۲) اکنون لازم است هر دو نوع استدلال را مورد بررسی قرار دهیم و در اینجا به طور اجمال یادآور می شویم که: ما با متن هر دو استدلال کاملاً موافقیم ولی نتیجه ای که از آن گرفته شده، باطل است. تحلیل دلیل عقلی اشاعره درباره انحصار خالقیت به خدا و این که آفریدگاری جز او نیست و افعال

۱. تلخیص محصل، ص ۲۹۸؛ اربعین رازی، ص ۲۳۲؛ شرح مواقف، ج ۸، ص ۶۰؛ شرح مقاصد، ج ۲، ص ۱۲۷؛ شرح تجرید قوشچی، ص ۴۱۰. ۲. اللمع، ص ۶۲.

----- صفحه ۵۵ -----

انسان نیز مخلوق او می باشد در دو مرحله می توان سخن گفت: ۱. بررسی واقع بینانه مسأله. ۲. تحلیل برهان اشاعره. در مرحله نخست به صورت فشرده یادآور می شویم، در «حکمت متعالیه» دو مسأله اساس تمام معارف عقلی است. ۱. اصالت از آن وجود است و در خانه هستی، جز وجود، چیزی اصالت ندارد، ماهیات که بیانگر حدود وجود اشیاء می باشد، در پرتو آن تحقق دارند. ۲. وجود در همه مراحل یک حقیقت بیش ندارد، و تفاوتها به لحاظ شدت و ضعف، ووجوب و امکان، و کمال و نقص وجودی می باشند، مثلاً اگر ما حقیقت وجود را همان «طرد عدم» بیندیشیم این حقیقت در همه مراحل موجود است، و هر وجودی در هر مرحله ای «طارد عدم» خود می باشد خواه وجود، وجود واجبی باشد و یا امکانی، خواه مجرد باشد و خواه مادی، و هرگز ممکن نیست در یک مرحله عدم خود را طرد کند، و در مرحله دیگر پذیرای آن عدم باشد. روی اصل دوم پیروان حکمت متعالیه بر این اصل اذعان دارند که: همان گونه که مفهوم وجود مفهوم واحد و گسترده ای است و به یک معنی، بر همه موجودات اطلاق می شود، حقیقت وجود هم، حقیقت واحدی است که آن حقیقت در همه مراتب متحقق است و منشأ تفاوتها، نقص و کمال مراتب است. بر پایه این دو اصل:

----- صفحه ۵۶ -----

۱. اصالت از آن وجود است. ۲. واقعیت وجود، حقیقت واحد دارای مراتب است. نمی توان گفت که این حقیقت در یک مرحله مؤثر و موجد است، و در مرحله دیگر پیراسته و فاقد هر نوع تأثیر می باشد، زیرا لازمه وحدت و اشتراک در حقیقت، اشتراک در آثار است هر چند، خود اثرها، بسان خود مؤثرها متفاوت می باشد. اصل وحدت حقیقت وجود در تمام مراتب «از اصولی است که تحولات عظیمی در تفکر فلسفی انسانها پدید می آورد و یکی از آن نتایج اثبات یک سلسله اوصاف و خواص، برای اصل وجود در تمام مراتب است و از این جهت یادآور شدیم که اگر در مرحله ای (مرتب وجود واجب) تأثیری باشد، مراحل دیگر نیز به تناسب مرتبه وجود، از آن بی بهره نخواهد بود. و برای آشنایی بیشتر با برهان مسأله، یادآور می شویم که مسأله ایجاد که در واجب الوجود

مورد پذیرش تمام فرق است در بدو نظر می‌تواند مربوط به یکی از امور یاد شده در ذیل باشد: ۱. وجود. ۲. ماهیت. ۳. عدم. دومی و سومی چیزی نیست که منشأ اثر در خارج باشد (علاوه بر این که در قلمرو هستی واجب‌هیچ گونه عدم و ماهیتی راه ندارد) طبعاً مربوط به خود وجود خواهد بود، اگر تأثیر از آن خود وجود است فرض این است که وجود به

----- صفحه ۵۷

صورت یک اصل ثابت در تمام مراحل تحقق دارد، طبعاً باید لازم آن که تأثیر و ایجاد است در تمام مراحل به صورت مناسب با خود آن مرتبه، وجود داشته باشد. ممکن است تصور شود که تأثیر و ایجاد از خواص مرتبه‌ای از مراتب وجود است که از آن به «وجوب وجود» تعبیر می‌کنیم، در این صورت نمی‌توان اثر چنین مرتبه‌ای را در مراتب ضعیف‌تر جستجو کرد. ولی این سخن پنداری بیش نیست، زیرا تشکیل دهنده و مقوم این مرتبه که از آن به کمال مطلق تعبیر می‌کنیم، چیزی جز وجود نیست، بنابراین به هر کجا برویم، خواه در مرتبه کامله و خواه در مرتبه ناقصه، با وجود سر و کار خواهیم داشت و اگر تأثیری در مرتبه کامل از وجود، دیدیم طبعاً اثر مربوط به وجود کامل خواهد بود، و کمال بیانگر مرتبه‌ای از وجود است، و چیزی جز او نیست و اگر وجود از آن نظر که وجود است مبدأ اثری گشت، طبعاً همه آن وجود، ولو به صورت کم رنگ و وابسته باید مبدأ اثر گردد. روی این اصل در حکمت متعالیه ثابت شده است که صفات کمالی واجب، به نامهای علم و قدرت و حیات در همه مراحل به تناسب، موجود است و هر کجا پای وجود در میان است همه این صفات به صورت خاصی نمایان می‌باشد. بنابراین کسانی که بخواهند، تأثیر و ایجاد را از آن واجب بدانند و از دیگر مراتب هر نوع تأثیر و ایجاد را و لو به صورت ظلی و تبعی، و به شکل وابسته به خدا، سلب کنند، حقیقت وجود را نشناخته و مراتب را به صورت حقایق متباین و هستی‌های جدا از هم و غیر متساخته، اندیشیده‌اند.

----- صفحه ۵۸

تا اینجا با سیمای حقیقت درباره نقش وجود در هر مرحله آشنا شدیم اکنون لازم است، به تحلیل برهان اشاعره در سلب هر نوع تأثیر از وجودات امکانی، و نقش تأثیر انسان در کارهای اختیاری خود بپردازیم: تحلیل برهان عقلی اشعری برهان اشعری بسیار سطحی و دور از شأن یک متکلم متفکر است، زیرا حاصل گفتار او این است: چون حرکت ارتعاشی از نظر حدوث مخلوق خدا است، پس حرکت اختیاری انسان نیز به همین ملاک مخلوق خدا است. پاسخ این استدلال روشن است زیرا اشتراک آنان در حدوث بیش از این ثابت نمی‌کند که هر دو به خاطر حدوث، به محدثی، نیاز دارند و اما این که محدث هر دو یکی است، هرگز از این برهان به دست نمی‌آید، حتی ممکن است فردی بگوید حرکت اضطراری، به خاطر خروج آن از قلمرو اختیار و اراده انسان، مخلوق خدا است ولی حرکت اختیاری به خاطر وقوع آن در قلمرو اراده و قدرت انسان، مخلوق خود او است. از این بیان، نااستواری برهان رازی در «محصل» نیز روشن گشت زیرا خلاصه برهان او این است که چون حرکات اختیاری انسان، ممکن است و هیچ ممکن، بی نیاز از واجب نیست، پس حرکات انسان نیز مخلوق خدا بوده، و از آن بی نیاز نخواهد بود. رازی به خاطر پختگی در کلام، برهان اشعری را از «حدوث» به «امکان» تغییر داده و مسأله را پخته‌تر مطرح کرده است ولی این برهان بیش از این نمی‌رساند که مجموع عوالم امکانی متکی به خدا بوده، و مستند به او می‌باشند، ولی این استناد به دو صورت می‌تواند محقق گردد:

----- صفحه ۵۹

۱. استناد مباحثی و این که خدا مستقیماً مبدأ تمام آثار باشد، و در حقیقت یک علت جانشین مجموع علل طبیعی و غیر طبیعی گردد. ۲. با ایجاد عوالم امکانی به صورت نظام علی و معلولی، به تمام موجودات با حفظ مراتب، قوه و قدرت، تأثیر و ایجاد بخشد که هر مرتبه‌ای، مسبب از مرتبه مافوق، و سبب مادون خود باشد و فیض الهی از طریق اسباب و مسببات و علل و معالیل، به تمام موجودات برسد و در عین حال مجموع سلسله با مراتب گوناگون خود، مستند به ذات او، و قائم به وی بوده باشد در این صورت

فعل بشر مخلوق خود بشر بوده و در عین حال مخلوق خدا نیز خواهد بود. از آن نظر که بشر فاعل مباحثی و صرف کننده قدرت اکتسابی در جهت فعل می باشد، مخلوق او بوده و از آن جهت که خود انسان و قدرت مکتسب او مخلوق خدا است، طبعاً فعل او نیز مخلوق تسبیبی خدا خواهد بود، و سرانجام نیاز بشر به صورت امکان با استناد به واجب، ولو از طریق وسایط مرتفع خواهد شد. و به دیگر سخن: امکان حاکم بر اشیاء بیش از این ایجاب نمی کند که هر ممکن، متکی به واجب گردد خواه بدون واسطه یا با واسطه. و امّا این که هر موجود ممکنی باید به طور مستقیم و بدون واسطه از او صادر گردد، چنین چیزی مقتضای امکان نیست. روی این بیان همان طور که نیاز ممکن بر طرف می شود، توحید در خالقیت نیز که یک اصل عقلی و قرآنی است کاملاً محفوظ می باشد زیرا خالق اصیل و مؤثر مستقل در همه مراتب و سلسله ها یکی است و خالقیت غیر او به اذن و مشیت خدا و به قدرت او انجام می گیرد.

----- صفحه ۶۰

با دیگر براهین اشاعره آشنا شویم

اشاعره برای اثبات مدعای خود که فعل بندگان خدا مخلوق مستقیم او است براهین دیگر نیز دارند که فخر رازی در این مورد براهین پنجگانه ای را در کتاب اربعین (۱) آورده است که ما برخی را یادآور می شویم: الف: اگر انسان پدید آورنده افعال خویش باشد باید به تفصیل افعال خود آگاه باشد در حالی که واقعیت غیر از آن است، بسیاری از انسانها کارهایی را صورت می دهند که از جزئیات آن اطلاع ندارند. سپس این آیه را نیز مؤید گفتار خود آورده است: (أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ). پاسخ این استدلال روشن است زیرا ریشه برهان این است که ایجاد با علم تفصیلی به فعل، همراه و ملازم می باشد در حالی که برای این اصل دلیل ارائه نشده است، بلکه ایجاد در صورتی همراه با علم است که فاعل آن قاصد و آگاه باشد، و در غیر این صورت گواهی بر هماهنگی ایجاد با علم نیست و به همین جهت مؤثرهای طبیعی مانند آب و آتش از آثار خود آگاه نمی باشند ولی اگر فعل فاعل همراه با قصد انجام گرفت، به تناسب قصد خود، علم به فعل خود خواهد داشت، هر گاه به صورت اجمال، آهنگ فعل کرد، علم او نیز به صورت اجمال خواهد بود و اگر به صورت تفصیل آهنگ فعل نمود، به فعل خود علم تفصیلی خواهد داشت.

۱. اربعین، ص ۲۲۸-۲۳۳، نیز مراجعه شود به تلخیص المحصل، ص ۳۲۵-۳۲۷ و شرح مقاصد تألیف تفتازانی، ص ۱۲۷-۱۳۱.

----- صفحه ۶۱

روی این اصل متکلم، غالباً به الفاظ و حروف سخن خود علم اجمالی دارد نه تفصیلی، چون کلمات و حروف را به صورت اجمال قصد می کند ولی آن کس که از چند عنصر، مرکبی را می سازد به یک یک آن عناصر، علم تفصیلی دارد زیرا هر یک از آنها را به طور تفصیل قصد می کند. بنابراین، اصل علم به فعل، و کیفیت آن، تابع وجود قصد در فاعل، و شیوه آهنگ آن است. ب: ه (۱) رگه اراده خدا بر تحقق چیزی تعلق بگیرد که اراده انسان نیز بر آن تعلق گرفته باشد، مثلاً هر دو بخواهند جسمی را حرکت دهند در این صورت این حرکت از سه حال بیرون نیست: ۱. تنها مخلوق قدرت خدا باشد. ۲. تنها مخلوق قدرت انسان باشد. ۳. هر دو قدرت در پیدایش آن تأثیر بگذارند. فرض دوم مستلزم ترجیح مرجوح بر راجح است، زیرا قدرت خدا بالاتر از توان انسان است و بر آن رجحان دارد، چگونه می توان تصور کرد که قدرت غالب و برتر، مغلوب قدرت غیر برتر گردد؟ فرض سوم مستلزم آن است که شیء واحد، معلوم دو علت باشد و آن نیز غیر صحیح است.

۱. محقق طوسی در پاسخ این استدلال چنین گفته است: «والایجاد لا- يستلزم العلم إلا- مع اقتران القصد فيكفي الاجمال»: ایجاد آنگاه مستلزم علم است که با قصد همراه باشد و در این صورت نیز علم اجمالی به فعل کافی است (کشف المراد، ص ۱۹۰ شرح

تجرید فاضل قوشچی، ص ۴۴۷).

----- صفحه ۶۲

طبعاً در میان این سه صورت، تنها، صورت نخست صحیح و قابل قبول خواهد بود. (۱) پاسخ این استدلال نیز روشن است، زیرا در اینجا می توان گفت حرکت جسم مخلوق دو قدرت است و اجتماع دو قدرت بر یک مقدر در صورتی محال است که هر دو قدرت به طور مستقل و در عرض یکدیگر قرار گیرند، نه در طول یکدیگر، و یکی وابسته به دیگری باشد، در این مورد، جریان از همین قبیل است زیرا خدا به دو صورت در صفحه کون قدرت نمایی می کند. ۱. با آفرینشگری مستقیم خود، موجوداتی را که از نظر قداست و کمال به او نزدیکترند مانند مجردات، ایجاد می کند. ۲. با آفریدن یک سلسله موجودات طبیعی و اعطاء قدرت وابسته به گروهی از آنها مانند انسان، آنگاه که خواهان انجام چیزی باشند، به قدرت خود تجلی می بخشد، دیگر لازم نیست که مستقیماً و از غیر مجرای قدرت انسان، دست به کار شود و چیزی را موجود کند. در استدلال مستدل یک اصل، مسلم گرفته شده است و آن این که همه اشیاء مقدر خدا است و قدرت نمایی حق پیوسته به صورت مستقیم و بدون سبب سازی انجام می گیرد در حالی که معنی این که همه اشیاء مقدر خدا است، چنین قدرت نمایی نیست، بلکه برای قدرت نمایی او دو راه وجود دارد که هر دو را یادآور شدیم: ج: هرگاه فعل انسان مخلوق خود انسان باشد، در صورت اختلاف اراده او با اراده خدا با مشکل بزرگی روبرو می شویم، مثلاً انسان خواهان حرکت

۱. اربعین، ص ۲۹؛ شرح مقاصد تألیف تفتازانی، ص ۱۲۸.

----- صفحه ۶۳

جسمی، و خداخواهان سکون آن باشد، یا خدا حیات فردی را بخواهد و بشر مرگ او را، در این صورت چهار حالت پیش می آید که تنها آن حالت صحیح است که منطبق با مسأله «خلق افعال» می باشد اینک بیان صورتها: ۱. هیچ کدام انجام نگیرد. ۲. هر دو انجام پذیرد. ۳. فقط مراد خدا واقع شود. ۴. خواسته بنده صورت پذیرد. فرض نخست مستلزم ارتفاع نقیضین (یا مستلزم خلف است زیرا فرض این است که یکی از آن دو رخ داده است). فرض دوم مستلزم اجتماع آن دو می باشد و فرض چهارم، غلبه اراده بنده بر اراده و خواست خدا است و آن نیز محال است، طبعاً صورت سوم متعین خواهد بود و آن این که خواسته خدا انجام می گیرد نه خواسته انسان. از این بیان می توان استفاده کرد که قدرت انسان برای ایجاد و آفرینش صلاحیت ندارد. (۱) پاسخ: این استدلال، مربوط به توحید در تدبیر است، و در مورد دو قدرت یکسان (دو واجب الوجود) کاربرد دارد، در مورد اراده خدا، و بنده او در مورد دو واجب الوجود که هر کدام می خواهد جهان را به نوعی اداره کنند گفته می شود: یا خواسته هر دو صورت می پذیرد، یا خواسته یکی، یا هیچ کدام و گزینش هریک محذور دارد.

۱. اربعین، تألیف فخر رازی، ص ۲۳۲؛ تلخیص المحصل، ص ۳۲۷.

----- صفحه ۶۴

ولی چنین استدلالی در مورد اراده خدا، و خواست بنده او مورد ندارد زیرا به حکم این که اراده خدا علت تامه است، مؤثر بود و جلو تأثیر اراده آینده را می گیرد. و به دیگر سخن: قدرت خدا (مطابق فرضیه طرف که او را خالق مباشری تمام کائنات می داند) علت تام، و قدرت انسان فقط مقتضی است زیرا از شرایط تأثیر قدرت امکانی این است که قدرت واجب بر خلاف آن نباشد، و در غیر این صورت به حکم وجود مانع، قدرت انسان ناقص و نارسا خواهد بود. آری این استدلال در فرض دو خدا صحیح است که قدرت هم سنگ و هم سان دارند و مستدل این دو مورد را به هم خلط نموده است. تا اینجا با دلایل عقلی قائلان به خلق اعمال آشنا

شدیم ولی این گروه علاوه بر دلایل عقلی یک رشته دلایل نقلی نیز آورده اند که به عنوان نمونه برخی را یاد آور می شویم: ۲. دلایل نقلی قائلان به خلق اعمال

الف: ابراهیم خلیل در دادگاهی که برای محکوم کردن او تشکیل شد رو به داوران کرد و گفت: (أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ * وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ) (صافات/۹۶-۹۷). «آیا آنچه را که می تراشید عبادت می کنید؟ در حالی که خدا، شما و آنچه را که انجام می دهید آفریده است؟».

----- صفحه ۶۵

مستدل لفظ «ما» را در آیه دوم «ما» مصدری گرفته و آیه را چنین تفسیر می کند: «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَعَمَلَكُمْ». (۱) «خدا شما و افعال شما را آفریده است». ولی این استدلال از جهاتی صحیح نیست: اولاً: جمله «ما تعملون» عبارت دیگری است از جمله «ما تنحتون» که در آیه قبل وارد شده است و به طور مسلم لفظ «ما» در این جمله موصوله است نه مصدریه، در این صورت قرینه خواهد بود که لفظ «ما» در جمله دیگر نیز موصوله است، تو گویی قهرمان توحید چنین می گوید: «آیا آنچه را که می تراشید می پرستید در حالی که خدا شما و آنچه را (بتها) که می سازید، آفریده است» و عابد و معبود هر دو مخلوق خدا می باشند پس شایسته است خالق آن دو را پرستید نه مخلوق او را. در این تفسیر، نظم و ارتباط دو آیه کاملاً محفوظ می باشد، و جمله ها رنگ احتجاج آمیخته با توییح به خود می گیرند ولی هرگاه لفظ «ما» در آیه، «مصدری» باشد، آیه دوم ارتباط خود را با آیه نخست از دست می دهد و مفاد دو آیه چنین می شود: «آیا آنچه را که می تراشید، می پرستید؟ در حالی که خدا شما و کلیه کارهای شما و از آن جمله پرستش بتان، را آفریده است. در این صورت بین جمله نخست که حالت توییحی دارد، و جمله دوم که حالت

۱. اللمع ص ۶۹، شرح تجرید فاضل قوشچی، ص ۴۴۸، شرح مقاصد تفتانی، ص ۱۳۲، شرح عقیده طحاویه، تألیف ابن ابی عز حنفی متوفای ۷۹۲، ص ۴۳۹، شرح عقاید نسفیه، تألیف تفتازانی، ص ۱۱۵، المعتمد فی اصول الدین، تألیف قاضی ابویعلی حنبلی متوفای ۴۵۸، ص ۱۲۶.

----- صفحه ۶۶

اخبار از یک بحث عقلی (آفرینش انسان و افعال او) دارد، ارتباطی نخواهد بود. ثانیاً: هرگاه مقصود از «ماتعملون» کلیه کارهای انسان باشد، در این صورت مفاد آیه به سود بت پرستان تمام خواهد شد و پرستشگران خواهند گفت: اکنون که همه کارهای ما و از آن جمله عبادت بتها مخلوق خدا است، دیگر توییحی متوجه ما نیست زیرا خود او، این عمل را در وجود ما آفریده است (و خود کرده را ملامتی نیست). ب: آیاتی که آفرینشگری را از آن خدا دانسته و در جهان به بیش از یک خالق معتقد نیست اینک بخشی از این آیات را وارد بحث می کنیم: ۱. (قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ) (رعد/۱۶). «بگو خدا خالق همه چیز است او است یگانه و غالب». ۲. (ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ) (مؤمن/۶۳). «این است پروردگار شما آفریدگار همه چیز، خدایی جز او نیست». (۱) ۳. (يَا أَيُّهَا النَّاسُ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ هَلْ مِنْ خَالِقِ غَيْرِ اللَّهِ) (فاطر/۳). «ای مردم نعمت های خدا را بر خود به یاد آورید، آیا جز او خالق هست؟». ۴. (هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ) (حشر/۲۴). «او است خدای آفریننده صورتگر».

۱. به همین مضمون است آیه ۱۰۱ و ۱۰۲ از سوره انعام.

----- صفحه ۶۷

در این زمینه آیات دیگری نیز هست که اشاعره با استدلال به ظاهر آنها، بر مسأله «خلقت اعمال» استدلال نموده اند. تحلیل آیات حصر خالقیت به خدا

شکی نیست که آیات قرآنی هماهنگ با برهان عقلی، خلقت و آفرینش را از آن خدا می‌داند و بیانگر اصل «توحید در خالقیت» است ولی حصر خالقیت به دو صورت می‌تواند تحقق پذیرد: ۱. خدا به طور مستقیم و مابشری هر پدیده‌ای را بدون سبب و علتی پدید آورد، و خود جانشین تمام علل و اسباب گردد، در این صورت جز به یک علت (خدا) معترف نبوده و همه مظاهر وجود، از مجرد و مادی، از مؤثر و اثر، همه، مستقیماً بدون واسطه معلول و مخلوق او می‌باشند، این همان نظریه‌ای است که طرفداران «خلق افعال» برگزیده‌اند و قانون علیت و معلولیت در میان پدیده‌ها را انکار نموده، اصلی به نام «عاده‌الله» را جایگزین آن کرده‌اند و می‌خواهند بگویند: نسبت آتش به گرمی و سردی، یکسان است و کوچکترین رابطه‌ای میان آن دو وجود ندارد لکن «عاده‌الله» بر این منوال است که پیوسته پس از وجود آتش، گرمی ایجاد می‌کند، هرگاه مغیبه حصر خالقیت به خدا به این شیوه باشد که بیان گردید، طبعاً فعل انسان نیز مخلوق مستقیم و بیواسطه خدا خواهد بود. ۲. جهان آفرینش همه متکی به خدا بوده و قائم به وجود اوست ولی خدا از طریق آفریدن اسباب و علل مادی و غیر مادی، به اشیاء هستی می‌بخشد. و به دیگر سخن: جهان آفرینش بر نظام علت و معلول و اسباب و

----- صفحه ۶۸

مسببات استوار است، و گاهی برای تحقق یافتن یک پدیده، اسباب و علل بی شماری لازم است اما مجموع نظام از علل و معالیل و اسباب و مسببات قائم به وجود او بوده و یک لحظه از او بی نیاز نمی‌باشند. در این نظریه قانون علیت محترم شمرده شده و به تأثیر اسباب طبیعی در مسببات آنها، اعتراف شده و در عین حال خالقیت و آفرینشگری هر سببی و ایجاد و تأثیر هر مؤثری به «اذن» و حول و قوه خدا صورت می‌پذیرد. اکنون باید دید آیات قرآن که آفرینشگری را فقط از آن خدا می‌داند ناظر به کدام یک از این دو شیوه است، زیرا در هر دو شیوه، آفرینشگری مخصوص خدا است، با این تفاوت که در نظریه نخست به یک آفریدگار بیش قائل نشده، و آن خدا است و از غیر او، هر نوع ایجاد و تأثیر چه به صورت استقلالی و اصیل، و چه به صورت «ظلی» و «تبعی» نفی شده است، تو گویی آیات قرآن می‌گویند: در جهان فقط یک خالق است و جز او خالق دیگری اعم از اصیل و مأذون نیست، در حالی که در نظریه دوم، فقط به یک خالق «اصیل» و «مستقل» اعتراف شده و این که در جهان آفرینش یک خالق اصیل، و مستقل، و قائم به ذات بیش نیست، و اگر مخلوقات او دست به ایجاد و تأثیر و خلقت و آفرینش بزنند، پیوسته به اذن و در پرتو فیض مستمر او صورت خواهد گرفت. بنابراین در هر دو شیوه، اصل توحید در خالقیت محفوظ است، لکن آنچه با اصول علمی مطابق و با قواعد و اصول عقلی و برهانی نیز هماهنگی دارد، همان شیوه دوم می‌باشد، ولی چون طرف، در این بحث اشاعره‌اند باید تنها با منطق نقل با آنان سخن گفت، باید دید کدامیک از این دو شیوه مورد

----- صفحه ۶۹

پذیرش قرآن می‌باشد. در اینجا باید از شیوه تفسیر موضوعی بهره‌گیریم تا به نظریه واقعی قرآن واقف گردیم و هرگز نباید به ظاهر یک آیه، اکتفاء ورزیده و آن را نظریه نهایی قرآن اندیشید زیرا آیات قرآن در هر مرحله ناظر به مقام خاصی است. اینک یادآور می‌شویم که باید مجموع آیات قرآن را در سه موضوع جمع آوری کرد: ۱. آیاتی که خالقیت را منحصر به خدا می‌داند. ۲. آیاتی که برخی از پدیده‌های طبیعی را منشأ آثار خاصی دانسته و آن آثار را به آنها استناد می‌دهد. ۳. آیاتی که ناظر به افعال اختیاری انسان است، او را فاعل و عامل پیدایش آنها می‌شمارد و طبعاً مسئولیت آنها را نیز متوجه او می‌سازد. بدون شک نتیجه‌ای که از این مطالعه و تفسیر به دست می‌آید چیزی جز همان شیوه‌ای که ما در تفسیر «توحید در خالقیت» بیان کردیم نخواهد بود و آن این که منظور از حصر خالقیت به خدا که آیات گروه اول به آن نظر دارد، همان خالقیت اصیل و مستقل و بالذات است، نه هرگونه خالقیتی و لو به صورت وابسته و مأذون از جانب خدا. در این تفسیر ما آیات گروه دوم و سوم را (علاوه بر برهان عقلی و درک فطری و علمی) به حکم این که «القرآن ینطقُ بعضه علی بعض» (برخی از آیات قرآن زبان گویای برخی دیگر می‌باشد). بر

آیات گروه نخست شاهد آورده و از اطلاق یا عموم آن چشم پوشی می‌کنیم زیرا اگر بخواهیم عموم و اطلاق آیات بخش نخست را درست بپذیریم، علاوه بر این که بر خلاف قضاوت وجدان و

----- صفحه ۷۰

داوری خرد، سخن گفته ایم، بایستی آیات گروه دوم و سوم را طرح نماییم و یا به یک رشته تأویلات بی دلیل و نادرست روی آوریم. اینک نمونه‌هایی از آیات قرآن را پیرامون موضوع سه گانه فوق یادآور می‌شویم: ۱. آیات حصر خالقیت به خدا: (قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ) (رعد/۱۶). «بگو خدا خالق همه چیز است». (هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ) (فاطر/۳). «آیا جز خدا آفریدگاری هست؟». و نمونه‌های دیگری که قبلاً یادآور شدیم. ۲. آیات مربوط به تأثیرگذاری برخی از پدیده‌های طبیعی در قرآن، آیات بسیاری حاکی از تأثیرگذاری برخی از پدیده‌ها است که ما در اینجا سه نمونه را یادآور می‌شویم: الف: (وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَّتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ) (حج/۵). «زمین را خشک و بی گیاه می‌بینی، هنگام که باران بر آن فرو فرستادیم حرکت نموده و بالا می‌آید و انواع گیاهان زیبا و نشاط آور را می‌رویاند». رویش گیاهان را به صورت زنجیره‌ای به آب و زمین استناد داده است و

----- صفحه ۷۱

مفاد آن این است که آفریدگار هستی در درون زمین استعداد و آمادگی خاصی را برای پرورش تخم گیاهان قرار داده که پس از آمدن باران (و تحقق یافتن شرایط لازم دیگر)، زمین می‌تواند آن استعدادها را به فعلیت برساند و در این که رویش گیاهان که خود یکی از آثار و جلوه‌های عالم طبیعت است، مستند به زمین می‌باشد (انبتت) از نظر آیه جای هیچ گونه تردیدی نیست. ب: قرآن کریم آنجا که می‌خواهد ارزش انفاق را بیان نماید آن را به رویش سنبله‌ها از دانه گیاهان تشبیه نموده چنین می‌فرماید: (مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مائةُ حَبَّةٍ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ) (بقره/۲۶۱). «اموال کسانی که در راه خدا انفاق می‌کنند مانند دانه‌ای است که هفت سنبل را می‌رویاند که در هر یک از این سنبل‌ها هفت دانه پدیدار می‌گردد، و خداوند برای هر کسی که بخواهد افزایش می‌دهد، و خدا (دارای قدرت) گسترده و دانا است». این آیه با صراحت تمام رویش سنبل را به دانه نسبت می‌دهد چنانچه می‌فرماید: (وَأَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ) و این نه بدان معنا است که قائلان به «عاده‌الله» می‌گویند که «حبه» هیچ گونه صلاحیت و خصوصیتی در پیدایش «سنبل» ندارد و تنها «عاده‌الله» بر این منوال جاری است که پس از قرار گرفتن دانه در زمین، سنبل در آن «دانه» پدید می‌آورد زیرا این اندیشه با ظاهر آیه هماهنگ نیست، بلکه ظاهر آیه و بلکه صریح آن گویای این مطلب است که دانه دارای استعداد

----- صفحه ۷۲

و قابلیت است که پس از قرار گرفتن در زمین مناسب و فراهم آمدن شرایط دیگر می‌تواند به اذن و قدرت خدا، آن استعداد را به صورت «سنبل دانه دار» به فعلیت برساند. نکته شایان توجه این است که قرآن اگر چه در دو آیه فوق رویش گیاه و رستن سنبل را به زمین و دانه نسبت می‌دهد و آن دو را مبدأ پیدایش و مؤثر در آنها می‌داند لکن در آیات دیگری آن را به خدا نسبت داده و او را فاعل و مؤثر آنها می‌شمارد چنان که فرموده است: (وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ) (لقمان/۱۰). «و از آسمان آب فرو فرستادیم پس در زمین از هر نوع گیاه یک جفت زیبا رویاندیم». وقتی این دو نمونه آیات را در کنار یکدیگر مطالعه نماییم نتیجه‌ای که به دست می‌آید این است که «انبات» (رویاندن گیاه) از این نظر که زمین و دانه با استعداد و آمادگی‌های خاص خود در تحقق یافتن آن، نقش مؤثری را دارا می‌باشد، به آنها نسبت داده می‌شود و این یک نسبت واقعی است. نه صوری و مجازی هر چند واقعیت آن ذاتی و اصالی نیست، بلکه وابسته به فیض و قدرت الهی است و از این نظر که این استعداد و آمادگی را آفریدگار هستی به او عطاء کرده و او هر لحظه در اصل وجود و استعداد و قابلیت خود، وابسته و محتاج به خدای هستی آفرین می‌

باشد، در حقیقت «انبات» فعل و اثر او می باشد، و از آنجا که یکی از این دو نسبت اصلی و بالذات و دیگری تبعی و بالغیر است، هیچ گونه تخالف و تضادی میان آن دو نخواهد بود.

----- صفحه ۷۳

بدیهی است که نظریه یاد شده، هماهنگ با معنایی است که ما در مورد حصر خالقیت به خدا بیان کردیم نه با آنچه مورد قبول قائلان به «خلق اعمال» و «عاده الله» می باشد. ج: (اللَّهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ فَتَنِيْرُ سَحَابًا فَيَبْسُطُهُ فِي السَّمَاءِ كَيْفَ يَشَاءُ وَيَجْعَلُهُ كَيْفَ فَا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ فَإِذَا أَصَابَ بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ) (روم/۴۸). «خدایی که بادهای را می فرستد پس آن بادهای ابرها را برمی انگیزند سپس ابرها را به هر کیفیتی که بخواهد در آسمان می گستراند، و بعد به صورت قطعات تیره درمی آورد آنگاه دانه های باران را می بینی که از خلال آنها بیرون می آید و به هر کس که اصابت نماید خوشحال می گردد». این آیه آشکارا به اصل سببیت در پدیده های طبیعی گواهی می دهد، زیرا آمدن باران را به عوامل مختلفی چون: ۱. وزش باد، ۲. حرکت ابرها، ۳. به هم پیوستگی و فشردگی آنها نسبت می دهد بنابراین امور یاد شده هر یک به نوبه خود در آمدن باران که یک پدیده طبیعی است، مؤثر می باشند. و از طرف دیگر رابطه سببی و مسببی در میان خود این پدیده ها را نیز یادآور می شود زیرا حرکت ابرها و فشردگی آنها معلول وزش باد است ولی در عین حال در همین آیه گاهی پدیده طبیعی را به عامل طبیعی نسبت داده و گاهی آن را به خدا نسبت می دهد مثلاً حرکت ابر را از آن بادهای می داند و می فرماید: (اللَّهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ فَتَنِيْرُ سَحَابًا). «خدا بادهای را می فرستد که ابرها را به حرکت در می آورند».

----- صفحه ۷۴

در این جا حرکت ابر را به وزش باد نسبت می دهد، و لکن بسط و گسترش ابر در آسمان از آن خدا می داند و می فرماید: (فَيَبْسُطُهُ فِي السَّمَاءِ كَيْفَ يَشَاءُ). «به هر نحوی بخواهد ابرها را در آسمان پهن می کند». ناگفته پیداست اگر باد در حرکت ابرها مؤثر است در بسط آنها نیز مؤثر می باشد و علت اختلاف بین دو نسبت (که به یک معنی هر دو (حرکت ابر و بسط در آسمان) از آن عامل طبیعی است و به یک معنی هر دو از آن خدا می باشد) این است که عوامل طبیعی در طول مشیت الهی قرار گرفته است و هر دو نسبت صحیح و پا برجاست. ۳. آیات مربوط به انتساب افعال انسان به او

آیات قرآنی در این خصوص به قدری فراوان است که انتخاب نمونه نیز کار دشواری است و ما برای آن که بتوانیم نمونه هایی را یادآور شویم این آیات را به دو دسته تقسیم کرده، و از هر کدام چند نمونه را بازگو می کنیم: ۱. آیاتی که به صورت کلی انسان را عامل و فاعل افعال و کارهای خود می داند. ۲. آیاتی که به صورت خاص پاره ای از کارهای شایسته یا ناشایسته را به او نسبت می دهد.

----- صفحه ۷۵

گروه اول

۱. (قُلْ أَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ...) (توبه/۱۰۵). «بگو عمل نمایید پس به زودی خدا و پیامبر او و مؤمنان عمل شما را مورد نظر قرار می دهند». ۲. (أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ) (مجاد/۳۳). «خدا و پیامبرش را اطاعت نمایید و اعمال خود را باطل ننمایید». ۳. (إِنَّ عَلَيْكُمْ لِحَافِظِينَ * كِرَامًا كَاتِبِينَ * يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ) (انفطار/۱۰-۱۲). «بدرستی که بر شما نگهبانان و نویسندگان بزرگواری گماشته شده اند که به آنچه انجام می دهید عالم و آگاهند». ۴. (لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ) (بقره/۲۸۶). «به سود او (انسان) است کارهای پسندیده ای که به جا می آورد و به ضرر او است کارهای ناپسندی که انجام می دهد». ۵. (وَ أَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا - مَا سَعَى * وَأَنْ سَعِيَهُ سَوْفَ يَرَى) (نجم/۳۹). «برای انسان جز حاصل کوشش او، بهره و نصیبی نیست، و سعی و تلاش خود را در آینده می بیند».

----- صفحه ۷۶

گروه دوم

در این قسم از آیات کارهای خاصی به انسان نسبت داده شده است مانند هجرت، جهاد، انفاق، احسان، اطعام و اعمال شایسته دیگر که از آن افراد با ایمان است، و کارهای خاصی از قبیل، سرقت، کم فروشی، تهمت، دروغگویی و اعمال ناشایست دیگر، که از آن انسانهای ناصالح و یا کافر و منافق می باشد. در برابر این گروه، گروه سومی است که فعل انسان را به هر دو (خدا و انسان) نسبت می دهد. اینک بیان آیاتی که فعل واحد را به هر دو نسبت می دهد: ۱. قرآن در یک آیه مسأله رزاقیت را از آن خدا دانسته و می فرماید: (إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ) (ذاریات/۵۸). لکن در آیه دیگر همین فعل را به انسانها نیز نسبت داده می فرماید: (وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا) (نساء/۵). «اموال خود را که خداوند آن را مایه استواری زندگی شما قرار داده است به سفیان ندهید و از آن اموال به آنها روزی دهید و آنان را ببوشانید و با آنها به خوبی سخن بگویید». ۲. قرآن درباره «زرع» چنین می فرماید: (أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ * ءَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ) (واقعه/۶۴).

----- صفحه ۷۷

«پس آیا ندیدید آنچه را که در زمین می کارید، آیا شما آن را بیرون می آورید یا این که ما زارع آن هستیم». این آیه با توجه به آیات دیگری که قبل و بعد از آن آمده است، و با توجه به سیاق خود آیه در مقام منحصر ساختن «زرع» به خدا است، در حالی که در آیه دیگر آن را به انسان استناد داده و می فرماید: (كَزَّرَعٍ أُخْرِجَ شَطَأُهُ فَازْرَهُ فَاسْتَعْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوْقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ) (فتح/۲۹). «همانند زراعتی است که جوانه های خود را خارج ساخته سپس به تقویت آن پرداخته تا محکم شده و بر پای خود ایستاده است». ۳. غلبه خدا و رسولان او

در یک آیه غلبه بر دشمنان حق هم به خدا نسبت داده شده و هم به رسولان او: (كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي) (مجادله/۲۱). «مشیت الهی بر این تعلق گرفته است که من (خدا) و پیامبرانم غلبه می کنیم». ۴. نصرت خدا و نصرت مؤمنان در آیه ای خدا را ناصر مردم، و مردم را ناصر خدا معرفی کرده است، تو گویی به یکدیگر کمک می کنند. (إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ) (محمد/۱۰).

----- صفحه ۷۸

«اگر خدا را نصرت دهید (او هم) شما را نصرت می دهد و قدمهایتان را پا برجا می دارد». ۵. در آیات فراوانی «خلقت و آفرینش» را از آن خدا می داند که نمونه های آنها را یادآور شدیم ولی در آیات دیگر آن را به مسیح نسبت می دهد و می فرماید: (وَإِذْ تَخَلَّقْنَا مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفَخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَتُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تَخْرُجُ الْمَيِّتِي بِإِذْنِي...) (مائده/۱۱۰). «آنگاه که (ای مسیح) از گل شکل پرنده ای را به اذن من می آفرینی، و در آن می دمی، و به اذن و مشیت من پرنده می گردد، و به اذن من کور مادرزاد و مبتلا به بیماری پیسی را بهبود می بخشی، و آنگه که مردگان را به اذن من زنده می کنی...». و نیز حضرت مسیح خود را به گونه ای خالق مآذون معرفی می کند و می فرماید: (إِنِّي أَخْلَقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفَخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتِي بِإِذْنِ اللَّهِ) (آل عمران/۴۹). «من برای شما از گل صورت پرنده ای را می آفرینم و در آن می دمم در نتیجه به فرمان خدا پرنده می شود و کور مادرزاد و بیماری پیسی را بهبود می بخشم و مردگان را به اذن خدا زنده می کنم». در این آیه حضرت عیسی (علیه السلام) آفریدن شکل پرنده، بهبود بخشیدن

----- صفحه ۷۹

بیماران، و زنده کردن مردگان را به اذن و مشیت خدا به خود نسبت داده است و قرآن در آیه قبل او را در همه این ادعاها تصدیق کرده و می فرماید: (وَإِذْ تَخْلُقُ...) بنابرین از دیدگاه قرآن هم خدا رازق است و هم انسان، هم خدا زارع است و هم انسان، هم خدا

خالق است و هم بشر، لکن این دو نسبت در عرض یکدیگر نیستند، بلکه در طول یکدیگرند یکی مستقل است (خدا) و دیگری وابسته (انسان) یکی اصیل و بالذات است (خدا) و دیگری بالتبع و بالغیر (انسان) و در این صورت هیچ گونه تعارضی و تراحی می میان سببیت خدا و سببیت انسان نخواهد بود. کوتاه سخن این که قرآن با واقع بینی خاصی معتقد است که در جهان آفرینش انسان و ستاره و زمین و کوه و بیابان و دریا، عناصر و معادن ابر و رعد و صاعقه و باران و تگرگ و گیاه و درخت حیوان و انسان و... بخشی از هستی را تشکیل می دهند، و هر کدام مبدأ یک سلسله آثار و خواص ویژه ای می باشند، و نسبت این موجودات به این آثار، از قبیل نسبت فاعل به فعل و علت به معلول است ولی همه این مؤثرها و اثرها، فاعل ها و فعلها، با اعتراف به وجود پیوند و معلولیت میان آنها، همگی مخلوق خدا و آفریده اویند. و رشته علیت به آنجا منتهی می گردد و این دو نوع نسبت نه با هم اختلافی دارند و نه مزاحم «توحید در خالقیت» می باشند.

----- صفحه ۸۰ صفحه ۸۱

انگیزه های جبری گری در مکتب اشاعره

۲

فصل سوم : علم پیشین خدا

فصل سوم : علم پیشین خدا

علم گسترده خدا بر تمام کائنات از اصول قرآنی و فلسفی است و معنی صحیح آن مؤکد اختیار انسان می باشد ولی به خاطر برداشت غیر صحیح، نزد اشاعره مایه جبری گری شده است.

----- صفحه ۸۲ ----- صفحه ۸۳

انگیزه های جبری گری در مکتب اشاعره

۲

علم پیشین خدا

دومین انگیزه ای که اشاعره را به عقیده جبر سوق داده علم گسترده و پیشین خدا است که بر کلیه کائنات جهان، و از آن جمله افعال انسانها احاطه دارد و چنین علمی از نظر اشاعره و همفکران آنان، مایه سلب اختیار و مجبور بودن بشر در کارهای اوست این شبهه را می توان این گونه بیان کرد: «علم خدا از نخست به کلیه حوادث و رخدادهایی که در جهان واقع می شود، تعلق گرفته است او از ازل می داند که فلان پدیده و فعل خاص در کدام روز و در چه شرایطی محقق و عملی خواهد بود، در این صورت انسان یاد شده، از انجام آن کار ناچار و ناگزیر است و ترک آن برای او ممکن نیست، زیرا اندیشه امکان ترک، ملازم با این است که علم خدا صحیح و پا برجا نبوده و آمیخته با جهل بوده باشد، و این بر خلاف فرض ماست که خدا بر همه چیز از ازل آگاه است». این شبهه، فکر تازه ای نیست، بلکه از زمان دیرین دستاویز جبریان و خصوصاً طرفداران و طالبان آزادی و بی بند و باری در عمل در سایه عقیده به

----- صفحه ۸۴

«جبر» بوده است و در اشعار منسوب به خیام (که قطعاً غیر آن خیام ریاضی دان می باشد که در اوائل قرن پنجم در گذشته است) چنین می خوانیم: من می خورم و هر که چو من اهل بود *** می خوردن من به نزد او سهل بود می خوردن من حق ز ازل می دانست *** گر می نخورم علم خدا جهل بود اشاعره که به خاطر اندیشه «خلقت افعال عباد» از جانب خدا، گرفتار جبر شده اند دست و پا می کنند تا دیگران را نیز که قائل به این اصل نیستند به جبر سوق دهند، می گویند خواه ما به «خلق اعمال» قائل باشیم یا

نباشیم، امور پنجگانه ای که مسلم و غیر قابل انکار است، هر انسان الهی و خداشناسی را به گرایش به عقیده جبر دعوت می کند و این امور پنجگانه از نظر آنها عبارت است از: ۱. علم ازلی و پیشین خدا. ۲. تعلق اراده ازلی خدا بر افعال انسان. ۳. انجام هر عملی، هنگام تحقق یافتن داعی آن، حالت وجوب، و در صورت عدم تحقق داعی آن، رنگ امتناع می گیرد و در این صورت برای اختیار، مجال و قلمروی باقی نمی ماند. ۴. مسئله ایمان ابولهب، که خداوند از ایمان نیاوردن او خبر داده و در عین حال او را مکلف به ایمان می کند، بنابراین، او باید به آنچه پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) از آن خبر داده ایمان بیاورد و یکی از آن مطالب، ایمان نیاوردن او است، پس او هم باید ایمان بیاورد و هم ایمان نیاورد، و این جمع میان دو نقیض است که

----- صفحه ۸۵

امری است محال، و بیرون از قلمرو اختیار انسان می باشد. ۵. تکلیف انسانها به تحصیل «معرفة الله» است که در یک صورت تحصیل حاصل است (اگر آنها به خدا معرفت و شناخت داشته باشند) و در صورت دیگر تکلیف به محال است (اگر هیچ گونه شناختی نسبت به خدا نداشته باشند از وجود و صفات تکلیف کننده غافل و بی خبر باشند و تکلیف انسان غافل، تکلیف به محال است). (۱) مطالب پنج گانه فوق دستاویزهایی است که اشاعره خواسته اند گرایشهای جبری خود را با استناد به آنها توجیه نمایند، ما در این کتاب، به تحلیل دو عامل نخست خواهیم پرداخت، و تحلیل سه عامل دیگر را به عهده خواننده گرامی واگذار می کنیم. نخست، دستاویز اول که همان علم ازلی و پیشین خدا است را مورد بررسی قرار می دهیم و هر چند شیوه استدلال به آن را در آغاز بیان کردیم لکن برای آن که با بیان خود استدلال کنندگان آشنا شویم ترجمه کلام مؤلف «مواقف» قاضی عضدالدین ایجی (ت ۷۰۰- ۷۵۷م) را از شرح مواقف نقل می کنیم، نامبرده در این باره چنین می گوید: «آنچه را خدا می داند که بندگان او انجام نخواهند داد، انجام آن برای آنها محال است زیرا در غیر این صورت علم او واقع نما، نخواهد بود، و آنچه از اعمال آنها که علم به تحقق آن دارد، انجام آن برای آنها واجب و حتمی بوده، و ترک آن محال می باشد و در غیر این صورت علم خدا به جهل منقلب خواهد بود، در این صورت افعال انسانها پیوسته میان دو حالت دور

۱. شرح مواقف، ج ۸، ص ۱۵۶-۱۵۷.

----- صفحه ۸۶

می زند: ۱. ممتنع و محال، ۲. واجب و حتمی، و چیزی که از دائره امتناع و وجوب بیرون نباشد، فعل اختیاری نخواهد بود در نتیجه چیزی که دامنگیر قائلان به «خلق اعمال» شده بود، دامنگیر مخالفان این اصل نیز خواهد بود هر چند نه از جهت خلقت اعمال بلکه از جهت علم پیشین خدا که به افعال انسان رنگ امتناع یا وجوب می بخشد». (۱) این شبهه در نظر فخر رازی به اندازه ای استوار و پا برجا بوده است که گفته است: «اگر همه خردمندان جهان دور هم گرد آیند، نمی توانند بر این استدلال خرده بگیرند مگر این که مذهب هشام بن حکم شیعی را برگزینند که وی منکر علم پیشین خدا می باشد». (۲) نقد و بررسی

برای بررسی این استدلال و پاسخ به آن، مطالب ذیل را یادآور می شویم: ۱. هر انسانی از نهاد و فطرت خویش، اختیار و آزادی خود را درک می نماید و هیچ گونه اجبار و اضطرابی در کارهای خود احساس نمی کند و هر چه از این شبهات هم برای او تقریر شود، دریافته های فطری خود تردید نکرده و آزادانه در شئون مختلف زندگی خود، تصمیم گیری می کند آنان که خود را در

۱. شرح مواقف، ج ۸، ص ۱۵۴، این استدلال را تفتازانی در شرح مقاصد، ج ۲، ص ۱۳۰ و فاضل قوشچی در شرح تجرید ص ۳۳۵ در مبحث علم، و ص ۴۴۴ در مبحث افعال خدا، و علامه حلی در کشف المراد، ط صیدا، ص ۱۸۹ نیز نقل نموده اند. ۲. شرح مواقف، ج ۸، ص ۱۵۵.

----- صفحه ۸۷

برابر قوانین الهی مسئول می دانند و یا عمل به مقررات الهی را محترم می شمارند و آنان که قانون شکنی کرده و مقررات دین را زیر پا می گذارند، همگی خود را مختار می اندیشند و عامل مرموزی به نام (علم خدا) را مانع اختیار و انتخاب خود نمی دانند. بنابراین، درک انسان از اختیار و آزادی خود، یک درک وجدانی و بدیهی است که اگر از حل شبهه فوق هم عاجز باشد هیچ گونه خدشه ای به آن درک وجدانی و بدیهی وارد نمی کند و به اصطلاح آن را «شبهه ای در مقابل امر بدیهی» دانسته، بدان اعتنا نمی کند. ۲. کسانی که به این شبهات دامن می زنند دو گروهند: الف: گروهی که اصل توحید در خالقیت را به صورت نادرست تفسیر کرده و در نتیجه عقیده جبر دامنگیر آنان شده است، آنگاه به دست و پا افتاده اند تا به آن لباس استدلال بپوشانند و چنین ابراز نمایند که دلائل عقلی و اصول مسلم اعتقادی (چون علم ازلی خدا) آنها را به پذیرش این اصل (عقیده جبر) سوق می دهد. ب: کسانی که می خواهند از زیر بار مسئولیتهای دینی و قانونی شانه خالی کنند و در پوشش «جبر» آزادی عمل داشته باشند و به کارهای ناپسند خود رنگ الهی بدهند و از این طریق از هر نوع بدنامی نجات یابند، و در حقیقت اندیشه جبر را وسیله ای برای قانون شکنی و بی بند و باری قرار می دهند و اگر در سایه این اصل به «خواسته های شخصی» نرسند، از عامل دیگری بهره می گیرند و لذا آنجا که «عقیده جبر» بر ضرر این گروه تمام شود، هرگز به آن اعتنا نکرده و مسئله آزادی و حقوق انسان را مطرح می کنند، لذا آنجا که

----- صفحه ۸۸

متظاهر به جبر، مضروب و مجروح شود برای ضارب درخواست مجازات کرده و او را فرد مجرم می شناسد که با آزادی و اختیار خود به آن جرم دست زده است و حال آن که بر اساس علم ازلی خدا (روی مسلک جبری گری) ضارب بیچاره، جز ترسیم و عینیت بخشیدن به علم خدا کاری صورت نداده و او تحت تأثیر عامل مرموزی به نام «علم پیشین خدا» دست به جنایت زده است. ۳. کسانی که علم ازلی خدا را مایه جبر شمرده و انسان را فاقد اختیار می دانند باید توجه داشته باشند که علاوه بر پیامدهای نادرستی که این اندیشه دارد و در گذشته آنها را یادآور شدیم (بیهودگی بعثت پیامبران، لغو و بی فایده بودن تکالیف، بطلان کیفر و پاداش و...) اشکال مهم دیگری متوجه آنان می گردد که هیچ انسان موحد و خداپرستی (تا چه رسد به متکلمان و صاحب نظران در معارف اسلامی) به آن گردن نمی نهند، و آن این که خدا همان گونه که از ازل بر افعال انسانها عالم و آگاه است، بر افعال خود نیز علم و آگاهی دارد، و در این صورت اگر علم ازلی مایه سلب اختیار و مجبور بودن فاعل است، باید خدا را نیز فاعل و آفریدگار مجبور بدانیم (تعالی الله عن ذلک علواً کبیراً). از مطالب یاد شده به طور اجمال به دست می آید که علم ازلی خدا هرگز مایه سلب آزادی و اختیار انسان در کارهای خود نمی باشد. اکنون وقت آن است که به تحلیل فلسفی آن بپردازیم تا معلوم شود که اعتقاد به «علم ازلی خدا» (که هم برهانی و عقلی و هم قرآنی و نقلی است) از نظر عقل هرگز مستلزم مجبور بودن انسان نخواهد بود. ۴. خوشبختانه از نظر تحلیل فلسفی شبهه یاد شده، (علم ازلی خدا)

----- صفحه ۸۹

پاسخ روشنی دارد که محققان الهی، قرنهای پیش به رد آن پرداخته اند - و بر خلاف اندیشه فخر رازی - ریشه آن را سوزانیده اند، حال چرا مورد توجه او قرار نگرفته است، خود بهتر می دانند. و اینک بیان این پاسخ: علم خدا کاملاً واقع نما بوده و سر سوزنی هم خطا به آن راه ندارد ولی باید دید، متعلق علم خدا چیست؟ و خداوند چگونه از ازل به افعال انسان علم دارد، آنگاه از آن، یکی از دو نتیجه «جبر» یا «اختیار» را گرفت. ۱. خدا از ازل می داند که هر فعلی از فاعل خود با خصوصیت و ویژه متناسب با آن سر می زند مثلاً می داند که آتش به صورت اضطرار می سوزاند و قلب انسان و دستگاه گوارش او، به صورت یک امر اجباری حرکت نموده و افعال خاص خود را جلوه گر می سازد حال اگر صدور افعال و آثار این فاعل های طبیعی، در واقعیت خارجی این گونه نباشد

یعنی صدور آنها از مبادی خود بر اساس اختیار استوار باشد، اینجاست که علم خدا نارسا بوده و واقع نما نخواهد بود. ۲. خدا از ازل می‌داند که فاعلهای مختار و آزاد، کارهای خود را آزادانه و بر اساس انتخاب و اختیار انجام می‌دهند، مثلاً موحدان و ملحدان به پرستش و الحاد خود، بر اساس اختیار جامه عمل می‌پوشند، و اگر این دو فعل در واقعیت خارجی به صورت دیگر باشد یعنی بدون اراده و اختیار تحقق پذیرد، در این صورت است که علم ازلی واقع نمایی خود را از دست داده و به اصطلاح علم خدا به جهل مبدل می‌گردد. طراحان شبهه، تنها به اصل تحقق فعل انسان توجه نموده و از مبادی

----- صفحه ۹۰

دور و نزدیک آن غفلت وزریده اند و این خود نشان دهنده نداشتن یک درک و معرفت صحیح از چگونگی علم ازلی خدا است، زیرا همان طوری که خدا از اصل صدور افعال فاعل های طبیعی و غیر طبیعی از ازل آگاه هست، از خصوصیت آن فاعلها و مبادی آن افعال نیز آگاه می‌باشد، بنابراین خدا از ازل می‌داند که آتش فاعل بالاضطرار است و فعل خود را بدون آگاهی و شعور تا چه رسد اختیار و انتخاب، انجام می‌دهد همچنانکه می‌داند که انسان آگاهانه و آزادانه به بخشی از کارهای خود تحقق می‌بخشد، این از یک طرف، و از طرف دیگر چون علم خدا واقع نما است و کوچکترین تخلف و خطایی به آن راه ندارد مقتضای این واقع نمایی این است که آتش در فعل خود مضطر، و انسان در کارهای خود مختار و آزاد باشد و یک چنین علم پیشین درباره انسان نه تنها مایه جبر نیست، بلکه به اختیار و آزادی او تحکیم می‌بخشد. فلاسفه اسلامی که در باریک بینی و تحلیل مسائل فلسفی و کلامی دست توانایی دارند این شبهه را پاسخ روشنی داده اند و آنچه بیان گردید پرتوی از آن پاسخها است و برای آن که خواننده عزیز با طرز بیان آنان نیز آشنا گردد به ترجمه برخی از سخنان آنان می‌پردازیم: ۱. «صدرالمتألهین» پس از طرح این شبهه چنین پاسخ می‌دهد: «علم و آگاهی خدا هر چند در سلسله اسباب صدور فعل از انسان قرار دارد ولی مقتضای علم الهی این است که فعل انسان با قدرت و اختیار او انجام پذیرد، زیرا قدرت و اختیار او نیز در سلسله اسباب و علل آن فعل قرار گرفته است.» (۱)

۱. اسفار، ج ۶، ص ۳۸۵.

----- صفحه ۹۱

۲. حکیم سبزواری در این باره چنین می‌گوید: «خدا نه تنها از صدور فعل از انسان آگاه است، بلکه از مبادی و مقدمات دور و نزدیک آن نیز آگاه می‌باشد و یکی از مقدمات و اسباب فعل، توانایی و انتخاب انسان است، تا آنجا که می‌گوید: «اختیار برای انسان یک امر ضروری و حتمی است و اگر صدور افعال او به مرز ضرورت و لزوم می‌رسد این ضرورت از قدرت و اختیار وی نشأت گرفته و هرگز با اختیار او منافات ندارد.» (۱) وی سپس به یک بیان عرفانی پرداخته و حاصل آن این است که انسان مظهر اسماء و صفات خدای قادر و مختار بالذات است، پس چگونه می‌شود مظهر او، فاعل مجبور باشد؟ (۲) ۳. استاد بزرگوار علامه طباطبایی رحمه الله در رد این شبهه چنین گفته است: «خدا از هر پدیده ای با خصوصیات و ویژگیهایی که دارد، آگاه است او از افعال اختیاری انسان با همین ویژگی (اختیاری بودن) از ازل آگاه است و در این صورت ممکن نیست افعال اختیاری انسان به صورت غیر اختیاری انجام شود» (زیرا لازمه آن انقلاب در علم خدا بوده و علم او واقع نما نخواهد بود). (۳)

۱. اشاره به یک اصل فلسفی است «الشیء ما لم یجب لم یوجد»: هر پدیده ای تا به مرز ضرورت و وجوب نرسد جامه وجود به خود نمی‌پوشد. ۲. «کیف وأنت وأمثالك أطلال القادر المختار» شرح منظومه، ص ۱۷۶. ۳. نهیة الحکمة، مرحله ۱۲، فصل ۱۴، پاورقی اسفار، ج ۶، ص ۳۱۸.

----- صفحه ۹۲

پاسخ اشکال از فقیهی نامدار

نه تنها متکلمان و فلاسفه الهی از شبهه علم ازلی در مورد مسأله اختیار و آزادی انسان پاسخ گفته اند، بلکه برخی از فقهاء بزرگ اسلامی نیز به پاسخگویی از آن پرداخته اند از آن جمله: فقیه نامدار شیعه امام ابو عبدالله محمد بن مکی معروف به شهید اول (م ۷۳۴-۷۸۶) می باشد وی آنجا که درباره مسأله «صله ارحام» (پیوند خویشاوندی) بحث می نماید پس از بررسی فقهی آن چنین می گوید: «روایات بسیاری درباره صله ارحام» و نقش آن در زیادی عمر انسان وارد شده است این مطلب موجب پیدایش اشکالی شده است و خلاصه آن این است که: با توجه به «قضا و قدر» و «علم ازلی» خدا نسبت به همه پدیده های امکانی، تأثیر صله ارحام در دگرگونی و زیادی عمر انسان پذیرفته نیست و پس از آن که برخی از پاسخهای ناتمام را یادآور می شود، می گوید: «اشکال یاد شده اختصاص به مسأله عمر انسان و تأثیر صله ارحام در آن ندارد، بلکه در مورد همه آنچه در قرآن به عنوان عوامل راه یافتن انسان به بهشت و یا ورود در جهنم بیان شده، وارد است، زیرا خداوند از ازل همه چیز را می داند و دوزخیان را از بهشتیان باز شناخته است پس آن کس که او را اهل بهشت می داند رهسپار بهشت خواهد بود و آن کس که او را اهل دوزخ می داند، وارد دوزخ خواهد شد در این صورت اعتقاد به خدا، ایمان به معارف دینی، بعثت انبیاء همگی لغو و بی اثر خواهد بود و چنین اندیشه ای با اصل «حکمت الهی» ناسازگار است. آنگاه در پاسخ می فرماید:

----- صفحه ۹۳

اشکال در همه این موارد یک پاسخ دارد و آن این که تنها مقدار عمر، معلوم خدا نیست بلکه خدا از رابطه عمر با سبب خاص آن و رهسپار شدن زید به سوی بهشت آگاه است ولی تحقق آن را مرتبط و وابسته به اسباب و عوامل خاص آن نموده است، برخی از این اسباب عبارتند از: ۱. وجود و هستی او، ۲. اعطای عقل و شعور به او، ۳. مبعوث نمودن پیامبران، ۴. حق انتخاب و اختیار، ۵. عمل به احکام دین و.... در این صورت هر مکلفی باید به وظایف شرعی خود عمل نماید و به بهانه «علم ازلی» خود را مسلوب الاختیار نداند زیرا همه آنچه وی با آزادی و اختیار انجام می دهد معلوم خدا می باشد و در یک کلمه همه آنچه در قلمرو هستی امکانی رخ می دهد معلوم خدا است (البته نه به صورت مطلق) بلکه با توجه به اسباب و شرایط خاص آن (که اختیار و اراده انسان نیز از جمله اسباب آن می باشد). (۱) سخنی از محقق تفتازانی

از متکلمان اشعری کسی که به پاسخ فوق توجه کرده است، محقق تفتازانی می باشد وی هر چند در آغاز حقیقت مطلب را آن گونه که بیان شد

۱. القواعد والفوائد، ج ۲، ص ۵۴-۵۶ متن عبارت چنین است: «والجواب عن الجميع واحد، وهو: ان الله تعالى كما علم كميته العمر، علم ارتباطه بسببه المخصوص وكما علم من زيد دخول الجنة، جعله مرتبطاً بأسبابه المخصوصة من ايجاده وخلق العقل له وبعث الأنبياء ونصب الألفاظ وحسن الاختيار والعمل بموجب الشرع فالواجب على كل مكلف الإتيان بما أمر به ولا يتكل على العلم فان ما صدر منه فهو المعلوم بعينه... وبالجملة جميع ما يحدث في العالم معلوم لله تعالى على ما هو عليه واقع من شرط أو سبب...».

----- صفحه ۹۴

درک نموده است لکن چون با اصول مکتب اشعری گری پرورش یافته است از پذیرش آن سرباز زده و به انتقاد از آن پرداخته است و اینک گفتار او: «ممکن است گفته شود خدا می داند که فعل انسان با قدرت و اختیار او صادر می گردد و در این صورت فعل از قلمرو اختیار انسان بیرون نخواهد بود،» سپس بدان پاسخ داده می گوید: «اگر خدا از ازل می داند که فعل انسان با قدرت و اختیار از او سر می زند نتیجه آن این است که حتماً این فعل باید با همین مبادی و خصوصیات صادر گردد به گونه ای که دیگر قادر بر ترک آن نخواهد بود و این همان گرایش به جبر است که ما مدعی آن هستیم و یگانه فرقی که این نظریه با عقیده جبر دارد

این است که طبق این بیان قدرت انسان نیز از مبادی و علل فعل او به شمار می رود ولی این قدرت آن گونه که معتزله پنداشته اند، مستقل نبوده و انسان در انجام فعل خود اختیار تام ندارد». (۱) پاسخ این که می گوید قدرت انسان در پیدایش افعال او مستقل نیست سخن درستی است و ما همان گونه که نظریه کسانی را که قدرت انسان را فاقد هرگونه تأثیری در وجود افعال او می دانند نادرست می دانیم، عقیده آنان را که قدرت او را مستقل و خودکفا می دانند نیز قبول نداریم و در آینده به تفصیل پیرامون آن بحث خواهیم کرد اما این که می گوید: انسان اختیار تام ندارد سخن درستی نیست و همان گونه که بیان گردید علم ازلی نه تنها مانع اختیار انسان نیست، بلکه تحکیم کننده آن است زیرا آنچه مخالف اختیار و مایه جبر است این

۱. شرح مقاصد، ج ۲، ص ۱۳۰.

----- صفحه ۹۵

است که بگوئیم خدا عالم است که فعل به هر صورت، خواه با قدرت و اختیار و خواه بدون آن، انجام می شود و حال آن که استدلال حکما که تفتازانی به آن اشاره کرده است بر این اساس است که خدا از ازل می داند که فعل انسان با تحقق یافتن علت تامه آن، که از اجزای آن اختیار و قدرت او است، واقع می شود. ۵. اکنون که با تحلیل فلسفی این شبهه آشنا شدیم و بر نادرستی استدلال طرفداران نظریه جبریه علم ازلی خدا واقف گردیدیم برای آن که این مطلب دقیق عقلی و فلسفی برای ذهن هایی که ورزیدگی کافی در مسائل فلسفی ندارند نیز قابل فهم باشد از یک مثال ساده کمک می گیریم و معتزیم که مثال با مورد بحث تفاوت یا تفاوتی دارد و آن این که: یک آموزگار ورزیده و هوشیار پس از مدتی میزان استعداد و انضباط و کوشش و تعهد شاگردان را به دست آورده و می تواند موفقیت یا عدم موفقیت آنان را قبل از امتحان به دست آورد در این صورت آیا پس از آن که دانش آموزان کارنامه قبولی یا مردودی خود را دریافت می کنند این احتمال که علم قبلی آموزگار موجب موفقیت یا عدم موفقیت آنها گردیده است در ذهن و خیال کسی راه می یابد؟ قطعاً پاسخ منفی است و هرگز آگاهی قبلی آموزگار مایه سلب اراده و اختیار آنان نگردیده است ما می توانیم علم پیشین خدا نسبت به افعال انسانها را به آگاهی قبلی آموزگار نسبت به نتایج کار دانش آموزان تشبیه نماییم زیرا اگر چه علم نامحدود خدا از نظر گستردگی و اصالت، با علم محدود آموزگار قابل مقایسه نیست ولی از جهت این که مایه بیرون رفتن معلوم (فعل) از قلمرو قدرت فاعل آن نمی گردد، کاملاً قابل مقایسه است و راز این

----- صفحه ۹۶

مطلب (علم، معلوم را از قلمرو قدرت فاعل آن بیرون نمی کند) همان است که در تحلیل فلسفی خود یادآور شدیم و آن این که: آموزگار تنها به قبولی یا مردودی دانش آموز علم ندارد، بلکه به سعی و تلاش آزادانه یا سستی و تنبلی برخاسته از اختیار او نیز، آگاه است. مبالغه گویی فخر رازی

از مطالب گذشته معلوم شد که ادعای فخر رازی در این باره که اگر همه خردمندان عالم دور هم جمع شوند نخواهند توانست بر استدلال او با علم ازلی بر جبر خرده بگیرند، پایه و اساس ندارد و حکمای بزرگ اسلامی به روشنی آن را پاسخ گفته اند حال می خواهیم نادرستی ادعای دیگر وی را نیز بیان کنیم و آن این که «هشام بن حکم به علم ازلی خدا معتقد نبوده و تنها رهایی از شبهه علم ازلی، پذیرفتن نظریه اوست». در پاسخ این مدعا می گوئیم: هشام بن حکم هرگز معتقد به این اندیشه نادرست نبوده است، هرچند در میان متکلمان اسلامی کسانی چون جهم بن صفوان و هشام بن عمرو بدان گرایش داشته اند و اگر هم هشام بن حکم طرفدار این اندیشه نادرست بوده است مربوط به زمانی است که از مکتب جهمیه پیروی می کرده است، لکن پس از آن که به ملاقات با امام صادق (علیه السلام) مفتخر گردید و به مکتب اهل بیت گرایش پیدا کرد نمی توان قبول کرد که به این عقیده

نادرست پایبند بوده است، خصوص آن که موقعیت کلامی او در پیشگاه امام صادق (علیه السلام) به حدی بود که مورد احترام و عنایت خاص آن حضرت قرار داشت، بنابراین بعید نیست که مخالفان وی، او را به این گفتار متهم

----- صفحه ۹۷

ساخته اند تا از موقعیت اجتماعی او بکاهند ما در اینجا گفتاری را که متکلم و فقیه نامدار شیعه، شیخ مفید در مورد نادرستی این نسبت آورده است، یادآور می شویم: وی می گوید: «خداوند بزرگ به همه موجودات قبل از پیدایش آنها عالم و آگاه است و چیزی در آسمان و زمین بر خدا پوشیده نیست دلایل عقلی و آیات قرآنی و احادیث متواتره از خاندان پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) بر این مطلب گواهی می دهد و همه دانشمندان امامیه بر آن اتفاق دارند و از نظر ما آنچه معتزله به هشام بن حکم نسبت داده اند صحیح نبوده و اتهامی بیش نیست و دگران نیز اشتباهاً در این سخن از آنان پیروی کرده اند و سخنان عالمانه و متین وی در وی در مباحث امامت و غیر آن بر خلاف این قبیل نسبتها گواهی می دهد» (۱) پاسخی از محقق طوسی

پاسخ منطقی همان است که مطرح گردید ولی در اینجا محقق طوسی پاسخ دیگری را یادآور شده است که در عبارات متکلمان به آن «تابعیت علم و متبوعیت معلوم» می گویند و محقق طوسی در دو مورد این پاسخ را یادآور شده و در هر دو مورد عبارت او بسیار کوتاه و فشرده است. وی در همین بحث در پاسخ اشکال اشاعره می گوید: «وَالْعِلْمُ تَابِعٌ» (۲) و در بحث علم و بیان ماهیت آن چنین می گوید: «وهو تابع بمعنى أصالة موازنة في التطابق» (۳) و مقصود از این دو جمله این است که

۱. اوائل المقالات، ص ۶۰. ۲. کشف المراد، ص ۲۳۹. ۳. مدرک قبل، ص ۱۷۶.

----- صفحه ۹۸

در مقام حکایت و سنجش اصالت از آن معلوم، و تبعیت و حکایت از آن علم است. شارح قوشچی در توضیح عبارت خواجه می گوید: «این سخن اشاره به بحثی است که میان دو گروه اشاعره و معتزله مطرح می باشد» اینک ما مناظره آنها را به این گونه منعکس می کنیم: - اشاعره: علم پیشین خدا که بر افعال بندگان تعلق گرفته است مایه جبر انسان در اعمال خویش است. - معتزله: خصیصه علم، خصیصه تابعیت و حکایت است و نمی تواند در شمار علت افعال بندگان در آید. - اشاعره: این سخن، سخن پا برجا نیست، اگر علم ازلی تابع معلوم باشد، دور لازم می آید چون معلوم که همان افعال انسانها و پدیده های مادی است، متأخر از علم پیشین خدا است و علم خدا مقدم، و لازمه تبعیت معکوس بودن این تقدّم و تأخر است. - معتزله: مقصود از تبعیت، تبعیت زمانی نیست، بلکه در مقام مقایسه و سنجش، اصالت از آن معلوم و تبعیت از آن علم است هر چند ممکن است علم مقدم بر معلوم و معلوم متأخر از آن باشد. (۱) تا اینجا مناظره دو گروه را منعکس کردیم و خواجه نیز در این مورد از معتزله جانبداری کرده است ولی این پاسخ نقطه ضعفی دارد که بیان می گردد و آن این که مسئله تابع بودن علم و متبوع بودن معلوم از ویژگی های علم انفعالی است، علمی که از معلوم عکس برداری کرده و صورتی از آن در ذهن پدید

۱. شرح تجرید قوشچی، ص ۲۵۴.

----- صفحه ۹۹

می آورد، در حالی که علم الهی نسبت به معلومات خود (پدیده های خارجی) جنبه فعلی داشته و به اصطلاح در عداد علل و اسباب آنها می باشد و چنین علمی به حکم این که در ردیف علل پدیده ها است نمی تواند تابع، و معلوم آن متبوع علم باشد. نکته اینکه علم خدا در عداد علل اشیاء است این است که علم خدا به اشیاء، عین ذات او است و جدا از ذات او نمی باشد و ذات خدا علت پدیده ها و پدید آورنده جهان و آنچه که در آن است می باشد یک چنین علم که در شمار علل اشیاء قرار می گیرد نه تنها تقدّم

رتبی و حقیقی بر پدیده‌ها دارد، بلکه سازنده پدیده‌ها و پدید آرنده آنها است و در این صورت چگونه می‌تواند علم تابع و معلوم متبوع آن باشد؟ اساس پاسخ را خلط میان دو نوع علم (فعلی و انفعالی) تشکیل می‌دهد و در حالی که قسم دوم درباره خدا متصور نیست و هرگز علم فعلی نمی‌تواند حتی در مقام حکایت و تطبیق و سنجش، رنگ فرعی به خود بگیرد. پاسخ سوم از میر سید شریف

در اینجا سید شریف به مسئله فعلی بودن علم الهی توجه پیدا کرده ولی سببیت و مؤثر بودن آن را در همه جا نپذیرفته و قائل به تفصیل شده است و آن این که علم هر فاعلی (حتی خدا) نسبت به افعال خویش جنبه فعلی دارد، و در عداد علت آن است اما علم فاعل به افعال دیگران فاقد چنین ویژگی است. وی در این مورد چنین می‌گوید: «علم از این جهت که علم است و از معلوم حکایت می‌کند، اقتضای وجود آن را نداشته و در تحقق آن مؤثر نیست،

----- صفحه ۱۰۰

ولی از جهت آن که زمینه ساز اختیار و اراده فاعل است در هستی فعل مؤثر می‌باشد و منظور از علم فعلی همین است بنابراین علم فاعل مختار نسبت به افعال خود، فعلی است لکن نسبت به افعال دیگران، فعلی نیست هر چند بر آن مقدم باشد». (۱) پاسخ سخن سید شریف هر چند در مورد فاعلهای امکانی (مانند نسبت به افعال دیگران) صحیح و قابل قبول است، لکن در مورد فاعل مختار بالذات (خدا) پذیرفتنی و صحیح نیست، زیرا فعلی بودن علم خدا همان گونه که بیان گردید اصلی است که به مقتضای عقل و برهان ثابت شده است و همه پدیده‌های امکانی از نظر فقر و وابستگی نسبت یکسانی با خدا دارند و تنها فرقی که دارند این است که برخی بدون واسطه و برخی با واسطه از آفریدگار هستی، فیض وجود دریافت می‌کنند و آنها که واسطه دارند نیز بر دو گونه اند: پاره‌ای از آنها بدون اراده و اختیار فاعل تحقق می‌یابند (آثار پدیده‌های طبیعی) و پاره‌ای اراده و اختیار فاعل در تحقق آنها نقش دارد (افعال اختیاری انسان). بنابراین پاسخ صحیح همان پاسخ حکمای بزرگ اسلامی است که بیان گردید و آن این که علم خدا ازلی و فعلی است و افعال انسان نیز از قلمرو آن بیرون نمی‌باشد با توجه به این که اختیار و آزادی انسان نیز معلوم خدا بوده و در نتیجه او را از «اختیار» گریزی نیست و مختار و آزاد بودن انسان امری قطعی و غیر قابل تردید است.

۱. شوارق الالهام، ص ۴۲۱.

----- صفحه ۱۰۱

انگیزه‌های جبر در مکتب اشاعره

۳

فصل چهارم: اراده پیشین و گسترده خدا

فصل چهارم: اراده پیشین و گسترده خدا

اراده پیشین و گسترده خدا از معارف قرآنی و فلسفی و برداشت غیر صحیح از آن، سبب جبری گری در مکتب اشاعره شده است.

----- صفحه ۱۰۲ ----- صفحه ۱۰۳

انگیزه‌های جبر در مکتب اشاعره

۳

اراده پیشین و گسترده خدا

سومین عامل گرایش اشاعره به جبر، مسئله اراده پیشین و گسترده خدا است که به وجود تمام کائنات و هستی‌ها و از آن جمله

افعال انسان تعلق گرفته است. حاصل این شبهه این است که چیزی در جهان آفرینش بدون اراده خدا صورت نمی‌پذیرد و آنچه در جهان رخ می‌دهد از قلمرو اراده او بیرون نیست و در نتیجه پدیده‌ها و رخدادها (و از آن جمله افعال انسان) مراد خدا بوده، و اراده ازلی بر تحقق آنها تعلق گرفته است و ناگفته پیداست که تحقق مراد پس از تحقق اراده، امر قطعی و الزامی است و نتیجه این اصل این می‌شود که فعل انسان به صورت یک رخداد مراد خدا بوده و تحقق آن در ظرف خود ضروری و واجب می‌باشد و ضرورت و وجوب با اختیار سازگار نیست. (۱) برای تحقیق بیشتر، باید در موضوعات سه گانه بحث و گفتگو کرد.

۱. ترجمه و شرح فارسی کشف المراد، ص ۴۲۸.

----- صفحه ۱۰۴

۱. آیا آنچه در قلمرو هستی رخ می‌دهد همگی متعلق اراده خدا است، یا در این قلمرو چیز یا چیزهایی پیدا می‌شود که بدون آن که اراده خدا بر هستی آنها تعلق بگیرد، تحقق می‌پذیرند؟ ۲. با توجه به اینکه تمام افعال انسان متعلق اراده ازلی و گسترده خدا است چگونه انسان به صورت فاعل مختار انجام وظیفه می‌کند؟ ۳. اگر اراده خدا گسترده است و همه افعال خوب و بد را دربرمی‌گیرد، نتیجه آن این است که افعال زشت انسان، مورد تعلق اراده خدا باشد. تشریح و بررسی این مواضع سه گانه، گذشته از این که یک سلسله مسائل را کشف می‌کند، زمینه را برای حل شبهه جبر و دیگر شبهات آماده می‌سازد از خواننده گرامی خواهانم که ما را در بررسی این مباحث همراه کند و صبر و حوصله را پیشه خود سازد. اکنون برگردیم به بررسی مطلب نخست:

----- صفحه ۱۰۵

۱

اراده گسترده خدا

نسبت به همه پدیده‌ها

کلیه متفکران اسلامی از حکما و متکلمان (جز معتزله) کلیه پدیده‌های جهان را متعلق اراده خدا دانسته و چیزی را از قلمرو اراده او خارج نمی‌دانند و اصولاً معتقدند در قلمرو آفرینش ممکن نیست پدیده‌ای در جهان بدون اراده و خواست و یا قدرت و توان او تحقق پذیرد، و اصول توحیدی کاملاً با این نظریه موافق است چیزی که هست گروهی از متکلمان مانند اشاعره چون نظام علی و معلولی را در جهان انکار می‌کنند و خدا را جایگزین تمام اسباب و علل طبیعی و غیر طبیعی می‌نمایند، همه پدیده‌ها را مخلوق بلا واسطه قدرت و اراده او می‌شمارند، ولی حکما و فلاسفه اسلامی و نیز متکلمان امامیه همان گونه که اصل عمومیت و گستردگی اراده خدا را نسبت به همه پدیده‌ها پذیرا هستند، اصل علیت و معلولیت را نیز استوار و پا بر جا می‌دانند، و پیدایش پدیده‌ها را از طریق اسباب و علل ویژه آنها به قدرت و اراده خدا منتهی می‌سازند، در این صورت همه پدیده‌ها مخلوق و مراد خدا می‌باشند.

----- صفحه ۱۰۶

قائلان به گستردگی اراده خدا برای اثبات نظریه خود یک رشته دلایل صحیح و منطقی دارند که برخی را منعکس می‌کنیم تنها چیزی که باید در اینجا به آن توجه نمود این است که گروه اشاعره در عین موافقت با حکما در مسئله گستردگی اراده از این اصل توحیدی نتیجه غیر صحیح گرفته‌اند و آن مسئله «مجبور بودن انسان» در کارهای خود (به حکم این که فعل او، مراد خدا است) می‌باشد چنان که این نتیجه نادرست را از اصل «عمومیت قدرت» و «توحید در خالقیت» نیز گرفته و چنین می‌پنداشتند که چون فعل انسان متعلق قدرت خدا و مخلوق او است، در نتیجه فاعل (انسان) در انجام آن مختار و آزاد نیست. با توجه به این بیان باید در این بحث بر دو مطلب عنایت بیشتری مبذول داشت: ۱. دلایل گستردگی اراده خدا نسبت به تمام پدیده‌ها. ۲. گستردگی اراده خدا مایه مجبور بودن انسان نیست. و اینکه بیان مطلب نخست: دلایل گستردگی اراده خدا را دو گونه می‌توان تقسیم کرد: الف: دلایل

عقلی. ب: دلایل نقلی. دلایل عقلی

از میان دلایل عقلی که در این مورد بیان شده است به سه دلیل روشن اکتفاء ورزیده و در هر یک از این دلایل سه گانه به یک اصل عقلی و توحیدی استناد شده است.

----- صفحه ۱۰۷

این اصول عبارتند از: ۱. عمومیت خلقت یا توحید در خالقیت. ۲. «وجود امکانی» بدون استثنا وابسته و نیازمند به وجود واجب (خدا) است. ۳. اراده خدا از صفات ذات او است. به مقتضای اصل نخست هیچ پدیده‌ای از قلمرو آفرینش و خلقت خدا بیرون نیست، و در جهان هستی خالق و آفریدگار «اصیل» و «مستقل» جز خدا نیست، و انسان اگر چه پدید آورنده افعال خویش است لکن به حکم این که همه پدیده‌های امکانی و از آن جمله انسان و افعال او مخلوق و آفریده خدا است، و آفرینش و ایجاد خدا همراه اراده و اختیار او است در این صورت افعال انسان متعلق اراده خدا می باشد. (۱) و با توجه به اصل دوم، وجود امکانی سراسر فقر و نیاز است و نمی تواند بدون تکیه بر واجب جامه هستی بیوشد، فعل انسان نیز یک پدیده امکانی است که تعلق و وابستگی به «واجب الوجود» واقعیت آن را تشکیل می دهد، در این صورت چگونه می تواند فعلی بدون تکیه بر قدرت و اراده خدا در جهان تحقق پذیرد؟ آنان که می اندیشند فعل انسان از قلمرو اراده خدا بیرون است از پیامد نادرست این نظریه غفلت ورزیده اند و برای حفظ حریت و آزادی انسان، اراده و قدرت خدا را محدود کرده و به نوعی «ثنویت» و دو خالقی گرایش پیدا کرده اند و به تعبیر صدرالمثلهین اندیشه این گروه که انسان را در افعال خود

۱. اللمع، ص ۴۷.

----- صفحه ۱۰۸

مستقل دانسته اند و آن را از قلمرو اراده خدا بیرون می سازند، از اندیشه گروهی که بتها و ستارگان را شفیعان درگاه خدا می دانسته اند، بدتر است. (۱) هیچ نقصی بالاتر از این نیست که در کشور وجود، آنچه را که خدا نخواهد صورت پذیرد یا آنچه را که او اراده نکرده است تحقق یابد. و بر اساس اصل سوم همان گونه که ذات خدا بر همه پدیده‌های هستی احاطه قیومی دارد (اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ) اراده او نیز که از صفات ذاتی او است همه پدیده‌ها و از آن جمله افعال انسان را فرا می گیرد. بنابراین لازمه «توحید در خالقیت» و معلول بودن همه موجودات امکانی و «ذاتی بودن صفت اراده در خدا» و این است که تمام افعال انسان مُتَعَلِّق اراده خدا باشد. دلایل نقلی

نه تنها دلایل عقلی به روشنی بر عمومیت و گستردگی اراده خدا نسبت به همه پدیده‌ها گواهی می دهند بلکه دلایل نقلی نیز این اصل عقلی را تأیید می نمایند ما در اینجا نمونه‌هایی را یادآور می شویم: قرآن و گستردگی اراده خدا بر خلاف گفته برخی از صاحب نظران: «در میان آیاتی که اراده خدا را بیان نموده اند نمی توان به عنوان نمونه ولو یک آیه را در آنها پیدا کرد که اراده خدا را به کارهای اختیاری انسانها مربوط سازد» (۲) در قرآن آیات چندی یافت می شود

۱. اسفار، ج ۶، ص ۳۷۰؛ زغایه المرام، ص ۶۴؛ اللمع، ص ۴۹. ۲. جبر و اختیار، ص ۲۲۰، محمد تقی جعفری.

----- صفحه ۱۰۹

که با صراحت تمام بر تعلق اراده خدا، به افعال اختیاری انسان گواهی می دهند و اینک نمونه‌هایی از این آیات: ۱. (وَمَا تَشَاؤْنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ) (تکویر/ ۲۹، دهر/ ۳۰). «نمی توانید چیزی را اراده کنید مگر آن که خدا بخواهد». جالب توجه این که این آیه، که در دو جای قرآن آمده است ناظر به این است که قرآن کتاب هدایت و آیین سعادت می باشد و هر کس بخواهد راه

مستقیم به سوی خدا را برگزیند، می تواند پیرو آیین قرآن گردد و از آنجا که ممکن است تصور شود که انسان در این اراده و خواست مستقل است در این آیه (وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ) نادرستی این تصور بیان شده است که انسان در افعال ارادی خود وابسته و نیازمند به خدا بوده و اراده او به مشیت خداوند منتهی می گردد. بنابراین کارهای اختیاری انسان همان گونه که بدون واسطه مورد اراده و خواست خدا واقع نشده است (آن گونه که جبریون پنداشته اند) ولی به طور کلی نیز از قلمرو اراده خدا بیرون نیست (آن گونه که مفوضه انگاشته اند) بلکه انسان خود بر کارهای اختیاری خویش اراده دارد لکن اراده ای وابسته و غیر مستقل. (۱) ۲. (وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ...) (یونس/۱۰۰). «هیچ انسانی ممکن نیست ایمان بیاورد مگر به اراده و خواست خدا». این آیه نیز یک اصل کلی را در نظام آفرینش بازگو می نماید و آن این که

۱. تفسیر «المیزان»، ج ۲، ص ۱۴۳-۲۲۰.

صفحه ۱۱۰

در کشور وجود و نظام هستی کسی جز خدا، فاعلیت اصیل و مستقل ندارد و اگر برخی از پدیده ها آثار و افعالی دارند به اذن و مشیت الهی می باشد و یکی از رخدادهای این نظم، ایمان به خدا از روی اراده و اختیار است، و سبب و عامل پیدایش آن، که انسان و قدرت و اراده اوست تنها به اذن و اراده خدا می تواند به عنوان عامل و مؤثر آن به شمار آید. (۱) ۳. (مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لِينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَىٰ أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيُخْزِيَ الْفَاسِقِينَ) (حشر/۵). «هر نخلی را که بریدند و یا آن را بر ریشه های خود رها کردید، همگی به اذن خداوند بوده است». معلوم است که بریدن و نبریدن نخها به عنوان نمونه گفته شده است و در حقیقت هدف آیه بسیار گسترده تر است و آن این که بشر آگاه باشد که افعال و کردار او بدون مشیت و اذن خداوند صورت نمی پذیرد. مضمون آیه بالا در آیات دیگری از قرآن نیز بیان گردیده است. (۲) عمومیت اراده خدا از دیدگاه روایات احادیثی که از رسول خدا و خاندان معصوم او روایت شده است نیز به روشنی بر عمومیت و گستردگی اراده خدا نسبت به همه پدیده ها و از آن جمله افعال و کارهای اختیاری انسان گواهی می دهد که نمونه هایی را یادآور می شویم:

۱. مدرک قبل، ج ۱۰، ص ۱۲۰. ۲. بقره/۱۴۹، ۲۵۱؛ اعراف/۵۸؛ انفال/۶۶؛ آل عمران/۴۹؛ نساء/۶۴....

صفحه ۱۱۱

۱. از آنجا که اندیشه محدودیت اراده خدا و بیرون بودن کارهای اختیاری انسان (خوب یا بد) از قلمرو اراده الهی، به معنای محدود کردن قدرت و سلطنت خدا در نظام هستی است رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) در رد این اندیشه می فرماید: «مَنْ زَعَمَ أَنَّ الْخَيْرَ وَالشَّرَّ بغيرِ مَشِيئَةِ اللَّهِ فَقَدْ أَخْرَجَ اللَّهَ مِنْ سُلْطَانِهِ». (۱) «آن کس که می اندیشد که خیر و شر (چه در مورد کارهای اختیاری انسان و چه در موارد دیگر) بدون خواست و مشیت خدا تحقق می یابد پس خدا را از قدرت نامحدود و حکمرانی مطلق بیرون کرده است». ۲. در حدیث دیگری امام صادق نادرستی اندیشه کسانی که کارهای ارادی انسان را از قلمرو اراده خدا بیرون می دانند، چنین بیان کرده اند: «وَاللَّهُ أَعَزُّ مِنْ أَنْ يَكُونَ فِي سُلْطَانِهِ مَا لَا يُرِيدُ». (۲) «خداوند عزیزتر و تواناتر از آن است که در قلمرو حکمرانی (نامحدود) او چیزی که اراده او به آن تعلق نگرفته است صورت پذیرد». ۳. در حدیث قدسی چنین روایت شده است: «یا ابن آدم بمشیتي كنت أنت الذي تشاء لنفسك ما تشاء، وباردتي كنت أنت الذي تريد لنفسك ما تريد...». (۳) «ای انسان به مشیت و اراده من کارهای مورد خواست خود را اراده می کنی». ۴. امام باقر (علیه السلام) فرمودند:

۱. بحار الأنوار، ج ۵، أبواب عدل، باب ۱، حدیث ۸۵-۶۴. ۲. بحار الأنوار، ج ۵، أبواب عدل، باب ۱، حدیث ۸۵-۶۴. ۳. توحید

صدوق، باب ۵۵، حدیث ۶، ۱۰، ۱۳.

----- صفحه ۱۱۲

هیچ پدیده‌ای در آسمان و یا زمین قدم به هستی نمی‌گذارد مگر از رهگذر این امور هفتگانه: ۱. مشیت، ۲. اراده، ۳. قدر، ۴. قضاء، ۵. اذن، ۶. کتاب، ۷. اجل، آنگاه فرمودند: کسی که گمان می‌کند که می‌تواند یکی از آنها را در پیدایش پدیده‌ای حذف نماید طریق کفر را پیموده است «فمن زعم أنه يقدر على نقص واحدة منهن فقد كفر». (۱) اکنون که با دلایل مطلب نخست (گسترده‌گی اراده خدا) آشنا شدیم، لازم به بیان مطلب دوم که چنین اراده‌ای مایه جبر نیست بپردازیم.

۱. بحار الأنوار، ج ۵، ص ۱۲۱، باب قضاء و قدر، حدیث ۶۵.

----- صفحه ۱۱۳

۲

گسترده‌گی اراده خدا مایه جبر نیست

اگر چه مسئله گسترده‌گی اراده خدا مورد تصدیق عقل و نقل است، ولی برداشتی که اشاعره از این اصل کرده اند کاملاً ناستوار است و شیوه استدلال آنان و نحوه پاسخگویی به آن با مسئله «توحید در خالقیت» و مسئله «گسترده‌گی علم پیشین خدا» یکی است زیرا درست است که افعال بشر به عنوان پدیده‌های امکانی متعلق قدرت و اراده خدا می‌باشد و درست است که آنچه مورد اراده تکوینی خدا است، حتماً واقع می‌شود، ولی باید دید اراده او به چه چیز تعلق گرفته است در اینجا است که مجبور بودن انسان و یا آزادی و اختیار او روشن می‌گردد. هر گاه بگوییم اراده خدا بر تحقق فعلی از افعال انسان بدون هیچ قید و شرطی (اختیار و آزادی) تعلق گرفته است در این صورت اصل گسترده‌گی اراده خدا مایه جبر خواهد بود، ولی اگر بگوییم متعلق اراده او بسان تعلق علم و خلقت او بر افعال بشر است و آن این که او خواسته است هر فعلی از فاعل آن با خصوصیات و ویژگی‌هایی که در فاعل موجود است، صادر شود، در این صورت چنین اصلی نه تنها مایه جبر نیست، بلکه پشتوانه اختیار است زیرا او

----- صفحه ۱۱۴

خواسته است که حرارت از آتش، و رطوبت از آب، بدون اختیار صادر شود، ولی او درباره انسان خواسته که افعال اختیاری او با کمال حریت و آزادی از او صادر شود، بنابراین هر گاه فعل انسان به صورت جبر از او سرزند در این صورت است که مراد خدا از اراده او تخلف می‌پذیرد، و محال لازم می‌آید و چون این بخش از پاسخ در بحثهای «گسترده‌گی علم» و «عمومیت قدرت و خلقت» مشروحاً بیان شده، در اینجا به همین مقدار از بیان اکتفاء می‌ورزیم. (۱) پاسخهای دیگری از اشکال برخی از محققان در پاسخ به اشکال یاد شده راه دیگری را برگزیده اند و آن عبارت از انکار اصل گسترده‌گی اراده خدا نسبت به همه پدیده‌ها و از آن جمله افعال اختیاری انسان می‌باشد برای توضیح سخنان آنان لازم است متن عبارت او را در اینجا بازگو کنیم آنگاه به نقد آن بپردازیم مؤلف محاضرات در این مورد می‌گوید: «افعال اختیاری انسان در قلمرو اراده خدا قرار ندارد زیرا اراده خدا از صفات ذاتی او نیست، بلکه از صفات فعلی او است که به معنای مشیت و اعمال قدرت می‌باشد و از دو جهت، اراده خدا به کارهای اختیاری انسان تعلق نمی‌گیرد: ۱. در میان کارهای اختیاری انسان، کارهای ناشیسته‌ای چون کفر و

۱. به نهاییه الدرایه شرح بر کفایه، ج ۱، ص ۱۱۸ و حاشیه علامه طباطبائی بر کفایه، ج ۱، ص ۸۸ و تفسیر المیزان، ج ۱، ص ۱۰۹ رجوع شود.

----- صفحه ۱۱۵

ستمگری یافت می‌شود که هرگز صحیح نیست به قدرت و اراده خدا انجام بگیرد. ۲. اراده به معنای اعمال قدرت، به کارهای اختیاری دیگران تعلق نمی‌گیرد زیرا این اراده، تنها به کارهای مابشری فاعل تعلق می‌گیرد، و بدیهی است که کارهای اختیاری انسان به صورت مابشری از خدا صادر نمی‌گردد، بلکه تنها مبادی و اسباب این کارها چون حیات و علم، متعلق اراده و مشیت خدا است. (۱) حاصل این پاسخ را می‌توان در چند مورد خلاصه کرد: ۱. اراده از صفات ذاتی خدا نیست. ۲. عمومیت اراده نسبت به کارهای اختیاری انسان موجب نسبت دادن کارهای قبیح به خدا است که با اصل پیراستگی و تنزیه آفریدگار یکتا از پلیدی و نقص سازگار نیست. ۳. اراده به معنی اعمال قدرت، تنها به کارهای مابشری تعلق می‌گیرد. ۴. اسباب و مبادی کارهای اختیاری انسان متعلق اراده و مشیت خدا است نه خود فعل. نقد و ارزیابی

قبل از آن که نظر خود را پیرامون هر یک از موارد چهارگانه یاد شده بیان کنیم، یادآور می‌شویم که اولاً: گستردگی اراده الهی مبتنی بر یک سلسله اصول عقلی و برهانی است که

۱. محاضرات، ج ۲، ص ۷۲.

----- صفحه ۱۱۶

قابل تخصیص و تقیید نمی‌باشند این اصول عقلی را در بخش دلایل عقلی یادآور شدیم اگر وجود امکانی در واقعیت و هستی خود، وابسته و متکی به وجود واجب است و بدون قدرت و مشیت او هیچ‌گونه بهره‌ای از واقعیت ندارد دیگر فرقی نمی‌کند که این وجود، جماد و گیاه باشد یا وجود انسان، و کارهای غیر ارادی یا ارادی او، زیرا هرگز قواعد عقلی تخصیص پذیر نیست و این قواعد تابع ملاکات خود می‌باشند و چون ملاک عمومیت دارد پس اصل نیز باید عمومی و کلی باشد. صدر المتألهین در اینجا تعبیر جالبی دارد وی در رد نظریه یاد شده می‌گوید: «در بحثهای گذشته دانستی که وجود به طور کلی مجعول و آفریده خدا است.» (۱) گذشته از این دلالت آیات و روایات بر گستردگی اراده خدا نیز به قدری روشن است که جای هیچ‌گونه شک و تردیدی را باقی نمی‌گذارد. اما درباره مطالب چهارگانه‌ای که در این پاسخ به آنها اشاره شده است می‌گوییم: اصل اول از نظر ما صحیح نیست و چون در جای خود ثابت شده است که اراده از صفات ذاتی خدا است و در این مورد به تحریر رساله مستقلی پرداخته‌ایم. درباره مطلب دوم در آینده به تفصیل بحث خواهیم کرد و بیان می‌کنیم که همان‌گونه که عمومیت اراده مایه جبر در افعال اختیاری انسان نیست،

۱. اسفار، ج ۶، ص ۳۷۰ «وقد علمت ان الوجود مجعول له علی الإطلاق».

----- صفحه ۱۱۷

موجب نسبت دادن کارهای قبیح به خدا نیز نمی‌باشد. و امّا مطلب سوم اگر مقصود این است که خداوند انسانها را به کارهای خوب یا بد مجبور نماید تا از روی قهر و اجبار اراده آن کارها را بر آنان تحمیل نماید و بدین طریق قدرت خود را اعمال نماید، آنچه ادعا شده است (اعمال قدرت تنها به کارهای مابشری فاعل تعلق می‌گیرد) صحیح است اما اگر مقصود این است که اعمال قدرت فاعل حتی به واسطه اراده و مشیت دیگری هم تحقق پذیر نیست، قطعاً صحیح نمی‌باشد زیرا کارهای اختیاری انسان که با اعمال قدرت بشر انجام می‌گیرد نوعی بهره‌گیری از قدرت خدا است و لذا پیوسته می‌گوییم: «بحول الله وقوته أقوم وأقعد». و امّا مطلب چهارم: از بیان گذشته روشن شد که نه تنها مبادی فعل مورد تعلق اراده خدا است، خود فعل نیز از قلمرو اراده خدا بیرون نیست. از مطلب یاد شده پیرامون پاسخ بالا نادرستی آنچه برخی دیگر از صاحب نظران در این باره بیان کرده اند نیز روشن گردید. وی نیز در پاسخ به اشکال جبر، گستردگی اراده خدا را انکار کرده و می‌گوید: «اراده تکوینی خدا که در صورت تعلق، حادثه را

به طور حتم ایجاد خواهد کرد، به کارهای اختیاری ما تعلق ندارد، اگر چه با اراده تشریحی تمام حرکات و سکنات انسانها را مورد مسئولیت قرار داده است» (۱). نامبرده در جای دیگر می گوید: «اگر ما قبول کنیم خداوند موجودی را آفریده است که می تواند کاری را ایجاد کند چه اخلاقی به خالقیت مطلقه خدا

۱. جبر و اختیار، محمدتقی جعفری، ص ۲۱۹.

----- صفحه ۱۱۸

می رساند؟ البته انسان به جهت فقر و احتیاجی که دارد نمی تواند مخالف مشیت او رفتار کند اما اگر فاعلیت انسان برای حرکات خود نامحدود بوده و مخالف مشیت خداوند نباشد هیچ گونه محذور منطقی برای خالقیت مطلقه او نخواهد داشت مثل خداوند در این مسئله مثل مدیر کارگاهی است که اجازه تصرفات محدود در کارگاه مزبور به مدیر جزء می دهد که آن مدیر جزء نمی تواند مخالف اراده و مشیت مدیر ممتاز در آن کارگاه کار کند یا نظریه ای بدهد» (۱). ولی با توجه به بحثهای گذشته هرگز نمی توان رابطه انسان و آفریدگار جهان را با رابطه مدیر جزء با مدیر کل یک کارگاه مقایسه نمود، زیرا مدیر جزء در آن محدوده ای که مشغول کار و انجام وظیفه است از نظر وجود و هستی خود، هیچ گونه وابستگی به مدیر کل ندارد، در حالی که انسان علاوه بر محدودیتی که از نظر اراده تشریحی خداوند دارد، و خواسته های خود را باید با قوانین دینی هماهنگ سازد، از نظر اراده تکوینی نیز وابسته و محتاج است، و پیوسته باید از حول و قوه خدا استمداد و استعانت جوید و این اندیشه که انسان در کارهای اختیاری خود از قلمرو اراده تکوینی خدا بیرون است، چیزی جز اندیشه تفویض و وانهادگی انسان به خویشتن نیست که از دیدگاه عقل و نقل مردود است. ***

۱. جبر و اختیار، ص ۲۱۷.

----- صفحه ۱۱۹

۳

اراده گسترده خدا و کارهای ناروا

در اینجا اشکال دیگری به چشم می خورد و آن این که لازمه عمومیت و گستردگی اراده خدا نسبت به کارهای آنان، این است که کارهای زشت و ناروا نیز متعلق اراده خدا باشند، در حالی که اراده کارهای قبیح مانند انجام آنها قبیح و ناروا است و ذات مقدس خداوند از هر صفت قبیح و ناروایی منزّه و پیراسته است. طرح این اشکال از طرف متکلمان معتزلی چیزی بر خلاف انتظار نیست و اصولاً یکی از انگیزه های گرایش به این اندیشه که کارهای اختیاری انسان از قلمرو اراده و قدرت خدا بیرون است، اصل تنزیه و پیراستن خدا از قبیح است (۱). آنچه بر خلاف انتظار و تعجب آور است، هماهنگی متکلمان امامیه با آنان و مخالفت با متکلمان اشعری در این مسئله می باشد و به نظر ما آنچه موجب این اشتباه شده است جدا نکردن اراده تکوینی و اراده تشریحی است که در محل خود تفاوت آن دو را بیان نموده ایم.

۱. کشف المراد، ص ۲۳۸، فصل ۳، مسئله ۵، محاضرات، ج ۲، ص ۷۲.

----- صفحه ۱۲۰

استدلال به برخی از آیات قرآن

طرفداران این نظریه به پاره ای از آیات قرآن نیز استدلال کرده اند. ۱. (وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ) (غافر/۳۱). «خدا بر بندگان خود

اراده ظلم نمی کند». ۲. (وَلَا يَزُضِي لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ) (زمر/۷۱). «و خداوند بر کفر بندگان خود راضی نمی باشد». ۳. (وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ
الْفُسَادَ) (بقره/۲۰۵). «خداوند تباهی و گناه را دوست ندارد». بنابراین اصل عمومیت و گستردگی خدا نسبت به کارهای ارادی انسان
با این آیات قرآنی سازگار نیست. پاسخ اشکال

این اشکال، پاسخ روشنی دارد، زیرا اطاعت و عصیان، عبادت و گناه، عناوینی هستند که از مقایسه کارهای ارادی انسان با اوامر و
نواهی خدا که همان اراده تشریحی او می باشد، انتزاع می گردند، نه در مقایسه با اراده تکوینی خدا، و اراده تکوینی خدا مانند علم
و قدرت او بر همه کارهای انسان شمول و گسترش دارد لکن از نظر محبوبیت و مبغوضیت که ملاک اراده تشریحی خدا است
کارهای ارادی انسان به دو دسته تقسیم می شوند: ۱. کارهای پسندیده. ۲. کارهای ناپسند، که دسته اول متعلق اراده تشریحی خدا
می باشند و

----- صفحه ۱۲۱

دسته دوم متعلق اراده تشریحی او نیستند و در این صورت هیچ کار ناروایی به خدا نسبت داده نمی شود. و این غیر این است که
بگوییم که کارهای خلاف بشر مطلقاً از قلمرو اراده تکوینی خدا بیرون است. پاسخ به بیانی دیگر
اشکال را می توان با بیان دیگری که هم مطابق با قواعد فلسفی است و هم با آیات قرآن هماهنگ می باشد به این صورت پاسخ
گفت: وجود هستی امکانی همیشه و در همه جا مخلوق و آفریده خدا است (اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ) (زمر/۶۲). و آنچه مخلوق و آفریده
خدا است، حسن و زیبا است (الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ) (سجده/۷) و کارهای شایسته و ناروا در اصل وجود، با یکدیگر تفاوتی
ندارند، تصرف در مال دیگران با اذن مالک آن و تصرف غاصبانه از نظر واقعیت، و اصل هستی یکسانند، واقعیت عینی روابط
مشروع و قانونی مرد و زن با روابط نامشروع و غیر قانونی آن دو، هیچ تفاوتی ندارد زیرا هر دو، کار اختیاری فاعل آنها بوده و در
واقعیت و هستی خود مخلوق و آفریده خدا و متعلق اراده تکوینی او می باشند و بنابراین ناروایی و ناپسندی در آن راه ندارد.
شایستگی یا ناروایی کارهای اختیاری انسان به خاطر مطابقت و عدم مطابقت با اوامر و نواهی شرعی است که این اوامر و نواهی
شرعی نیز بیانگر خشنودی و رضایت و یا ناخشنودی و سخط خدا می باشند و هرگز محور رضایت و سخط، اراده تکوینی خدا
نیست. (۱)

۱. تفسیر المیزان، ج ۱، ص ۱۰۱.

----- صفحه ۱۲۲

پاسخ از استدلال به آیات

از اینجا پاسخ استدلال به آیات قرآن نیز روشن می شود زیرا آیه اول (مَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ) با توجه به ما قبل آن که مربوط به
تعذیب اقوام گنهکار است، نه مربوط به اراده تشریحی است و نه مربوط به کارهای ارادی انسان بلکه مفاد آیه این است که خداوند
در کیفر و پاداش هرگز به بندگان خود ظلم نمی کند. و به عبارت دیگر این آیه بیانگر اصل «عدل» که یکی از صفات فعلی خدا
است می باشد بنابراین منظور از اراده، در این آیه، اراده تکوینی است که از فعل خدا (پاداش و کیفر) انتزاع می گردد و هیچگونه
ارتباطی با اراده تشریحی و کارهای ارادی انسان ندارد. برخی در پاسخ گفته اند مقصود این است که خداوند بندگان خود را به ظلم
و ستمگری امر نمی کند بنابراین مقصود از کلمه «اراده» امر و فرمان است (۱) ولی این برداشت و تفسیر با ظاهر آیه هماهنگ نیست
و پاسخ صحیح همان است که بیان گردید. اما آیه دوم و سوم نیز هیچ ارتباطی با مدعای معتزله ندارد زیرا این آیات راضی نبودن
خدا را نسبت به کفر و فساد بیان می کند نه اراده تکوینی خدا را. پاسخ اشکال از دیدگاه روایات

جای مسرت است که این اشکال در روایات اهل بیت (علیهم السلام) مطرح گردیده و به آن پاسخ داده شده است و حاصل پاسخ

روایات این است که هیچ

۱. غایه المرام، آمدی، ص ۶۹.

----- صفحه ۱۲۳

ملازمه ای میان اراده تکوینی خدا که کارهای اختیاری انسان را نیز در برمی گیرد و محبوب بودن کارهای ناروا و در نتیجه نسبت دادن کارهای نارا به خدا، وجود ندارد و اینک نمونه هایی از این روایات: ۱. فتح بن یزید جرجانی می گوید: به امام (علیه السلام) عرض کردم، کاری که حضرت عیسی (علیه السلام) انجام داد و برای اثبات نبوت خود به اذن خدا از گل، شکل پرنده ساخت (و در آن روح دمید تا به صورت پرنده واقعی درآمد) و کاری که سامری انجام داد و به خاطر مخالفت با موسی و نبوت او گوساله ای را ساخت، هر دو به مشیت و خواست خدا بوده است؟ امام (علیه السلام) در پاسخ فرمود: خدا دو اراده و دو مشیت دارد: یکی اراده حتمی (اراده حتم - اراده تکوینی) و دیگر اراده عزمی (اراده عزم - اراده تشریعی) او از چیزی نهی می کند و حال آن که آن را اراده کرده است، به چیزی امر می کند در حالی که آن را نمی خواهد. (۱) ۲. فضیل بن یسار گوید: از امام صادق (علیه السلام) شنیدم که می فرمود: «شاء وأراد و لم یحب و لم یرض». «خداوند (برخی از کارها) را اراده کرده ولی آن را دوست نداشته و از آن راضی نیست». آنگاه فرمود: اراده خدا مانند علم او گسترده است و به همه چیز تعلق دارد ولی عقیده تثلیث را دوست ندارد و از کفر کافران راضی نیست. (۲) ۳. ابوبصیر گوید: به امام صادق (علیه السلام) عرض کردم: آیا خدا کفر کافران را

۱. توحید صدوق، باب ۲، حدیث ۱۸. ۲. توحید، صدوق، باب ۵۵، حدیث ۹.

----- صفحه ۱۲۴

اراده کرده است؟ فرمود: آری. گفتم: آیا آن را دوست داشته و از آن راضی است؟ فرمود: خیر. گفتم: پس خدا کارهایی را اراده کرده ولی آنها را دوست نداشته و از آنها راضی نیست. فرمود: این مطلب به همین صورت از عالم غیب به ما رسیده است (۱) (هكذا خرج إلینا). در آغاز بحث یادآور شدیم علل پنج گانه ای از نظر صاحب مواقف مایه گرایش اشاعره به جبر شده است از میان این علل پیرامون سه انگیزه بحث و گفتگو نمودیم و این سه انگیزه عبارتند از: ۱. عمومیت خالقیت خدا. ۲. علم پیشین خدا. ۳. اراده گسترده او. اکنون وقت آن رسیده است که پیرامون دو انگیزه دیگر که آنان را به عقیده جبر سوق داده است، بحث و گفتگو کنیم. ۴. قضاء و قدر. ۵. هدایت و ضلالت از آن خداست.

۱. بحار الانوار، ج ۵، باب قضاء و قدر، حدیث ۶۶. صفحه ۱۲۵

انگیزه های جبری گری در اشاعره ۴

فصل پنجم: تقدیر و سرنوشت

فصل پنجم: تقدیر و سرنوشت

قضا و قدر از معارف بلند قرآنی و فلسفی است که دلایل عقلی و نقلی آن را ثابت می کند، ولی برداشت ناستوار اشاعره از آن، مایه جبری گری در مکتب آنان نشده است.

----- صفحه ۱۲۶ ----- صفحه ۱۲۷

تقدیر و سرنوشت

یکی از انگیزه‌های گرایش به جبر در مکتب اهل حدیث و اشاعره مسأله قضاء و قدر یا سرنوشت و به اصطلاح، خط پیشانی می باشد. در گذشته، یادآور شدیم که گرایش اشاعره و اهل حدیث به جبر، معلول انگیزه‌های مشترکی است که برخی از آنها در مکتب اهل حدیث، جلوه بیشتری دارد و مسأله قضاء و قدر از این نمونه به شمار می رود. ما پیش از آن که نمونه‌هایی از سخنان آنان را در این باره یادآور شویم، به معنی رایج و معروفی که از دو واژه قضا و قدر در اندیشه و گفتار نوع مردم موجود است، اشاره می کنیم: تفسیر عوامانه از قضاء و قدر

معنای رایج و متداول این دو واژه که نه تنها در اندیشه و ذهن مردم عادی، بلکه در اندیشه برخی از خواص نیز دیده می شود، این است که دست قضاء و قدر به عنوان یک عامل نامرئی و مرموز، گریبان هر انسانی را گرفته و از بدو تولد تا لحظه مرگ او را به همان جهتی که می خواهد هدایت می کند و انسان خواه ناخواه، همان مسیر را طی کرده و هیچ گونه حق انتخاب بر خلاف آن را ندارد و به قول شاعر:

----- صفحه ۱۲۸

گلیم بخت کسی را که بافتند سیاه *** به آب زمزم و کوثر سفید نتوان کرد و یا : کوکب بخت مرا هیچ منجم نشناخت *** یا رب از مادر گیتی، به چه طالع زادم؟ بنابراین، انسان در مسیر قضاء و قدر، بسان پر کاهی است که روی امواج خروشان رودخانه ای قرار گرفته، و تنها یک سرنوشت دارد و آن متابعت و هماهنگی با جریان آب آن رودخانه است. از این اندیشه عامیانه و تفسیر نادرست از قضاء و قدر در میان مردمی که عقاید دینی دارند، به مشیت و خواست خداوندی، و در فرهنگهای غیر دینی، به جبر اجتماعی و امثال آن تعبیر آورده می کنند. تفسیر قضاء و قدر در مکتب اهل حدیث

این تفسیر نادرست و عامیانه در مکتب اهل حدیث مورد قبول واقع شده است و به عنوان نمونه، بخشهایی از آنچه را که پیشوای این مکتب (احمد بن حنبل) در این باره بیان کرده است یادآور می شویم: خداوند، قضاء و حکم قطعی بر بندگان خود نموده، و کسی را توان مخالفت با قضای الهی نیست و همه انسانها بایستی همان راهی را طی کنند که برای آنان مقدر گردیده و ناموس آفرینش، آنها را به سوی آن سوق می دهد. آنگاه نمونه‌هایی از افعال ناروایی را که برخی از انسانها انجام می دهند یادآور شده، می گوید: شرابخواری، دزدی، آدم کشی، زنا، حرام خواری، و شرک به خدا و همه گناهان، به قضاء و قدر الهی است و (در عین حال)

----- صفحه ۱۲۹

هیچ کس حق احتجاج با خدا را ندارد، (لَا يُسْتَبَلُّ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ). خداوند از ازل به گناهایی که از ابلیس و پیروان او سر می زند آگاه بوده و آنها را برای این منظور آفریده است، همان گونه که از عبادت و فرمانبرداری صالحان عالم آگاه بود و آنها را نیز برای این مقصود خلق نموده است و هر یک از آنان به مقتضای قضاء و قدر الهی، عمل می کنند و کسی را توان تعدی از این تقدیر و مشیت الهی نیست. و در جای دیگر می گوید: همه این کارها به مشیت و تدبیر الهی بوده و مقتضای علم پیشین خدا می باشد و هر کس علم پیشین خدا را قبول دارد، بایستی اراده سابق و تقدیر خداوندی را نیز بپذیرد. (۱) نتایج نامطلوب این تفسیر

همان گونه که ملاحظه می شود این تفسیر از قضاء و قدر به همان برداشت و تفسیر عامیانه از این دو واژه باز می گردد و لازمه چنین قضاء و قدر، همان نظریه نادرست جبر است که با اصول مسلم دین چون اصل بعثت پیامبران، تکلیف انسانها، قانون پاداش و کیفر و... سازگار نیست و گذشته از این، چون این تفسیر از طرف چهره‌های سرشناسی چون احمد بن حنبل ارائه گردیده است، آیین مسئولیت آفرین اسلام را در افکار عمومی به عنوان آیینی که روح تحرک و مسئولیت را در انسان می میراند و او را به بی تفاوتی و خمودگی دعوت می کند، عرضه می نماید:

----- صفحه ۱۳۰

عوامل پیدایش این تفسیر نادرست

این تفسیر نادرست از قضاء و قدر، خود زائیده عوامل گوناگونی است که ذیلاً یادآور می‌شویم: ۱. علم پیشین خدا نسبت به همه حوادث و رخدادهای جهان هستی و از آن جمله افعال انسان. ۲. اراده و مشیت ازلی و گسترده خدا. ۳. ظهور اولیه برخی از آیات قرآنی و روایات اسلامی. در عباراتی که از «احمد بن حنبل» نقل کردیم به دو عنصر اول و دوم اهمیت سزائی داده شده است و از آنجا که ما در گذشته به تفصیل پیرامون این دو موضوع بحث نموده ایم از تکرار آن خودداری می‌نماییم و در یک جمله می‌گوییم: علم و اراده خدا به هر پدیده‌ای با خصوصیات فاعل آن تعلّق گرفته است و چون یکی از خصوصیات انسان نسبت به کارهای اختیاری خود، اراده و اختیار او است، از این جهت خداوند می‌داند که انسان کارهای خود را با اختیار و انتخاب خویش انجام می‌دهد و نیز اراده کرده است که انسان کارهای خود را، به قید آزادی انجام دهد و در این صورت نه تنها اختیار و اراده انسان آسیب نمی‌پذیرد، بلکه آزادی او حتمی و قطعی می‌گردد (دقت فرمایید). پیش از آن که به نقل و تفسیر آیات و روایات قضاء و قدر پردازیم لازم است به معنی صحیح قضاء و قدر اشاره نماییم:

----- صفحه ۱۳۱

معنی صحیح قضاء و قدر

روایات یاد شده، اصل قضاء و قدر را مورد تأکید قرار می‌دهد، بنابراین قضاء و قدر از اصول مسلم جهان بینی اسلامی بشمار می‌رود که از قرآن و روایات اسلامی سرچشمه می‌گیرد، ولی مهم آن است که در تفسیر این اصل، دیگر اصول مسلم جهان بینی اسلامی نیز مورد توجه قرار گیرد و بدین جهت به بررسی و بحث پیرامون معنای صحیح و واقع بینانه قضا و قدر می‌پردازیم: الف: قضاء چیست؟

صاحب نظران و متکلمان اسلامی برای این واژه معانی بسیاری ذکر کرده اند که نقل همه آن معانی در این جا لزومی ندارد (۱) آنچه در این جا باید بررسی شود این است که همه آن معانی به ظاهر مختلف، به یک اصل باز می‌گردد و نخستین کسی که به این مطلب توجه نموده است، لغت شناس معروف عرب احمد بن فارس بن زکریا می‌باشد او در کتاب ارزنده خود «المقاییس» که برای تعیین ریشه معانی مختلف الفاظ عرب نوشته است، چنین می‌گوید: برای معانی به ظاهر گوناگون لفظ «قضاء» یک ریشه، بیش وجود ندارد و به هر کاری که با نهایت اتقان و استحکام و با پایداری و استواری خاصی انجام گیرد، قضاء می‌گویند، مثلاً از آنجا که آسمانها با استواری خاصی آفریده شده اند، خداوند، خلقت آنها را با لفظ قضی بیان نموده است چنانکه

۱. علاقمندان می‌توانند به شرح عقاید صدوق، ص ۱۹، توحید صدوق، ص ۳۸۵ و کشف المراد، ط صید، ص ۱۹۵ مراجعه فرمایند.

----- صفحه ۱۳۲

می‌فرماید: (فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ) (فصلت/۱۲). و از آنجا که حکم قاضی معمولاً استحکام خاصی دارد و لازم الاجراء است حکم او را قضاء و شخص او را قاضی می‌نامند. اگر به مردن انسان در زبان عرب «قضی» گفته می‌شود از این نظر است که مرگ در موجودات زنده به صورت یک ناموس طبیعی تغییر ناپذیر شناخته شده است. (۱) ب: قدر چیست؟

ابن فارس در مورد کلمه قدر نیز می‌گوید: ارزش و اندازه هر چیزی را قدر و یا قدر می‌گویند و اگر گاهی در معنی ضیق استعمال می‌شود مانند آیه (وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ) (طلاق/۷) کسانی که از نظر زندگی در فشار و ضیق هستند [برای این است که این افراد، امکانات کم و محدودی در اختیار دارند. (۲) راغب اصفهانی نیز در بیان معنای این دو واژه (قضاء و قدر) مطالبی را بیان نموده است

که تفاوت چندانی با آنچه از «مقایس» نقل گردید، ندارد و اگر چه در عبارتهای این دو دانشمند لغت شناس تفاوت‌هایی دیده می‌شود، ولی هر دو، گویای یک واقعیت می‌باشند. (۳)

۱. المقایس، ج ۵، ص ۶۳. ۲. المقایس، ج ۵، ص ۶۳. ۳. مفردات راغب، ص ۳۹۵، ۴۰۶.

----- صفحه ۱۳۳

قضاء و قدر یا قطعیت و ویژگی هر پدیده

از آنچه بیان گردید، به دست می‌آید که «قضاء» به معنای ضرورت و قطعیت چیزی و «قدر» به معنای اندازه و ویژگی خاص آن می‌باشد. و به عبارت دیگر، قضاء عبارت است از ایجاد یک نسبت ضروری و قطعی میان دو چیز که یکی به دیگری استناد داده می‌شود، همان گونه که قضاوت قاضی و حکم او به این که مال مورد نزاع مثلاً متعلق به یکی از دو طرف نزاع است، موجب می‌شود که آن تزلزل و تردیدی که قبل از حکم او، به واسطه نزاع طرفین در آن مال پدید آمده بود برطرف گردد و یک نوع قطعیت و استواری، نسبت به کسی که به نفع او حکم شده است، پدید آید. حال اگر این مفهوم را بر یک پدیده عینی منطبق سازیم، قضاء الهی در آن پدیده، عبارت از این خواهد بود که هستی آن پدیده نسبت به علت تام خود ضرورت و قطعیت داشته و آن علت، مبدأ قطعیت وجود وی گردیده است و از آن جا که «علة العلل» در جهان آفرینش، آفریدگار یکتا است، بنابراین، ضرورت و قطعیت و استحکام و استواری همه پدیده‌های امکانی، از ذات خداوند و علم و قدرت و اراده ازلی او سرچشمه می‌گیرد، پس قضاء الهی عبارت است از قطعی شدن وجود حادثه‌ای که نتیجه تعلق اراده و قدرت و علم ذاتی و ازلی خدا، به آن شیء می‌باشد، علم و قدرت و اراده‌ای که بر شیء ممکن، قطعیت و استحکام مناسب را می‌بخشد. از این جا معلوم می‌شود کسانی که قضاء الهی را معلول علم ذاتی می‌دانند (۱)، راه درستی را طی نکرده‌اند، زیرا علاوه بر علم، اراده و قدرت ذاتی

۱. این تفسیر را غالب حکمای الهی بیان کرده‌اند. به اسفار، ج ۶، ص ۲۹۲ مراجعه شود.

----- صفحه ۱۳۴

خدا نیز در ضرورت و قطعیت پدیده‌های امکانی مؤثر است همان گونه که نظریه کسانی که قضاء را نتیجه اراده و مشیت الهی می‌دانند، نیز واقع بینانه نمی‌باشد. (۱) تحلیل فوق درباره «قدر» نیز انجام داده و می‌گوییم: قدر که عبارت است از حدود و خصوصیات آنها (مانند اندازه و خصوصیات پیراهنی که خیاط می‌دوزد)، اگر این واژه را بر هستی‌های امکانی و خصوصاً مادی، منطبق سازیم، معنای آن این خواهد بود که پدیده‌های مادی از جانب علل ناقصه خود، خصوصیات و ویژگی‌هایی را دریافت می‌کنند، زیرا هر یک از علل چهارگانه (مادی، صوری، فاعلی و غائی) و شرایط و معدّات، اثر خاصی در معلول خود دارند و این علل و شرایط و معدّات و اسبابی که در تحقق یک پدیده مادی دخالت دارند، مانند قالبی هست که آن معلول را با همان ویژگی‌ها پدید می‌آورند. (۲) در حدیثی که یونس بن عبدالرحمان از حضرت رضا (علیه السلام) نقل کرده، حقیقت قضاء و قدر به نحوی که بیان گردید، منعکس گردیده است. می‌گوید: از امام درباره معنای قدر سؤال کردم فرمود:

۱. این تفسیر از شارح موافق است. به شرح موافق، ج ۸، ص ۱۸۰ مراجعه گردد. ۲. به تعالیک علامه طباطبائی بر اسفار، ج ۶، ص

۲۹۱-۲۹۲ مراجعه نمایید.

----- صفحه ۱۳۵

«هِيَ الْهِنْدَسِيَّةُ وَوَضِعُ الْحُدُودِ فِي الْبَقَاءِ وَالْفَنَاءِ». «قدر عبارت است از مهندسی و اندازه‌گیری موجودات و تعیین مقدار بقاء و هنگام

فناء و نابودی آنها». سپس می‌گوید: از معنای قضاء سؤال کردم فرمود: «هُوَ الْإِبْرَامُ وَإِقَامَةُ الْعَيْنِ». (۱) «اتقان و قطعی شدن چیزی و به پا داشتن آن». در روایت دیگر قضا و قدر به عنوان دو آفریده و مخلوق خدا قلمداد گردیده است: «إِنَّ الْقَضَاءَ وَالْقَدَرَ خَلَقَانِ مِنْ خَلْقِ اللَّهِ». (۲) و بدیهی است که ضرورت هستی و ویژگی‌های کلیه موجودات امکانی، هه آفریده و مخلوق خدا است. مراتب قضاء و قدر

بحث گذشته روشن کرد که تقدیر در اصطلاح قرآن و حدیث، همان مرحله طرح ریزی و اندازه گیری هستی هر پدیده از جهات گوناگونان، و قضاء، همان حالت ضرورت و لزوم تحقق آن پدید می‌باشد. ولی باید توجه نمود که هر یک از تقدیر و قضاء، دارای دو مرحله می‌باشد: ۱. مرحله علمی. ۲. مرحله عینی. در مرحله نخست، هر یک از اندازه گیری (تقدیر) و لزوم تحقق (قضاء) در مقام علم ربوبی است که یکی از مراتب آن، اُمّ الکتاب و یا لوح محفوظ و یا کتاب مبین است که تمام خصوصیات موجودات جهان امکان در آن، به

۱. کافی، ج ۱، باب جبر و قدر، ص ۱۵۸. ۲. بحارالانوار، ج ۵، ص ۱۱۲.

صفحه ۱۳۶

صورت علمی، موجود و به نحو متناسب با آن کتاب نوشته شده است. (۱) در این مرحله، هم خصوصیات اشیاء تعیین گردیده، و هم حکم به تحقق آنها در شرایط خاصی، شده است، از این جهت باید این مرحله را، تقدیر و قضاء علمی نام نهاد. اگر در مرحله نخست، تقدیر و قضاء، حالت علمی و نقشه ریزی دارد، در مرحله دوم، جریان، جنبه عینی و خارجی پیدا می‌کند، یعنی آن حقیقت علمی، اعم از تقدیر و قضاء، حالت عینی پیدا کرده و هر پدیده‌ای در شرایط و اندازه خاص خود، تحقق می‌یابد، درست مانند نقشه مهندسی که پس از طی مراحل نقشه برداری و تصمیم قاطع بر پیاده کردن آن - که صرفاً حالت علمی دارد - تحقق عینی یافته و در خارج پیاده می‌شود، این مثال تنها برای روشن شدن دو مرحله ای بودن قضا و قدر (نقشه ریزی و تصمیم گیری) انتخاب شده است نه از جهات دیگر. دو مرحله یاد شده از قضاء و قدر علمی و عینی، در برخی از آیات قرآن مورد توجه قرار گرفته است، و اینک نمونه‌هایی از آیات قرآنی را درباره هر یک از دو مرحله علمی و عینی یادآور می‌شویم: تقدیر و سرنوشت علمی موجودات ۱. (وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَىٰ وَمَا تَغِيضُ الْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ) (رعد/۸).

۱. (يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب) (رعد/۳۹). (ما من دابّة إلا على الله رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها كل في كتاب مبین) (هود/۶). (بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ * فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ) (بروج/۲۱-۲۲).

صفحه ۱۳۷

«خداوند از خصوصیات آنچه در رحم موجودات ماده است و آنچه رحم‌ها کم یا زیاد می‌کنند (برخی آن را نه ماه در خود نگه می‌دارند و برخی بیشتر از آن) آگاه است و هر چیزی نزد خدا اندازه معینی دارد». (۱) ۲. (وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزَلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ) (حجر/۲۱). «خزاین و گنجینه‌های هر پدیده‌ای نزد ما است و ما آن را به اندازه‌ای که از قبل معلوم است، فرو فرستاده و پدیده آوردیم». (۲) از مطالعه این دو آیه و آیات مشابه و نیز آیاتی که وقوع هر پدیده‌ای را از قبل در کتاب مبین یا امّ الکتاب ثابت و معلوم می‌شمارد، چنین به دست می‌آید که همه موجودات و بخصوص پدیده‌های مادی و از آن جمله کارهای انسان یک تقدیر و سرنوشت مشخص و قبلی در علم پیشین الهی دارد که آنچه در نظام عینی رخ می‌دهد، هم آهنگ با نظام علمی آن می‌باشد. تقدیر و سرنوشت عینی موجودات

۱. (إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ) (قمر/۴۹). «ما هر چیزی را به اندازه و ویژگی خاصی آفریده ایم». ۲. (وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا)

(فرقان/۲) «خداوند هر موجودی را آفرید و اندازه و مقدار ویژه ای برای آن تعیین کرد».

۱. برای اطلاع بیشتر از تفسیر آیه به تفسیر مجمع البیان، ج ۷۳ ص ۲۸۰ و تفسیر المیزان، ج ۱۱، ص ۳۰۵ رجوع شود. ۲. جهت آگاهی از تفسیر این آیه به تفسیر المیزان، ج ۱۲، ص ۱۴۳ رجوع شود.

----- صفحه ۱۳۸ -----

این دو آیه با یک بیان کلی به همه پدیده های جهان آفرینش، نظر کرده و تقدیر و سرنوشت عینی آنها را - که همزمان، و همراه با هستی آنها تحقق می پذیرد - یادآور می شود همان گونه که در آیه دیگر، همین اصل را چنین بازگو می نماید: (الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى * وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى) (اعلیٰ/۲ و ۳). «آفریدگاری که (هر پدیده ای را) آفرید و آن را پدیدار و اندازه و تقدیر ویژه آن را - که از آفرینش و هستی آن جدا نمی شود - تعیین کرد و سپس (بر اساس همین تقدیر، او را در رسیدن به مقصود خلقت وی) هدایت نمود». آنگاه در آیات دیگری این اصل کلی را در مورد برخی از پدیده ها به طور مشخص بیان کرده است. ۳. (وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَسْكَبْنَا فِي الْأَرْضِ) (مؤمنون/۱۸). «و آب را از آسمان به اندازه معینی فرو فرستادیم، پس آن را در زمین قرار دادیم». ۴. (وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ) (یس/۳۸). «و خورشید تا وقتی که زمان سکون و استقرارش فرا رسد، در جریان و حرکت است و این حرکت خاص، همان تقدیر و سرنوشت خدای عزیز (مقتدر) و دانا است». یعنی تقدیر عینی خورشید، که همان حرکت خاص (تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا) آن می باشد هماهنگ با تقدیر علمی و اندازه قبلی آن در علم ازلی خدا

----- صفحه ۱۳۹ -----

است (ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ). ۵. (وَالْقَمَرَ قَدَرْنَا مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ) (یس/۳۹). «و برای ماه منازلی را مقدر نموده ایم تا (پس از طی آن منازل) به صورت هلال باز می گردد». و در آیه بعد، از این تقدیر عینی به عنوان یک اصل قطعی و تخلف ناپذیر یاد کرده و می فرماید: (لَا- الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ) (یس/۴۰). «نه خورشید به ماه برخورد می کند و نه شب از روز پیشی می گیرد زیرا هر یک از آنها (خورشید، ماه و دیگر کواکب) در مدار معینی از فضا، شناور بوده و حرکت می کنند». تقدیر علمی، مایه جبر نیست

اگر چه با توجه به کیفیت تقدیر فعل انسان، هیچ تردیدی در این مطلب وجود ندارد، زیرا اختیار و آزادی انسان خود نمونه ای از این تقدیرهای علمی و عینی است، و لکن در این جا می خواهیم این مطلب را از خود آیات قرآن، الهام بگیریم، تا این نکته بر همگان روشن شود که قرآن کریم همان گونه که خداوند آن را توصیف کرده است (تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ كَامِلًا چنان است و کلید همه معارف والای توحیدی در فهم درست و مطالعه دقیق آیات قرآن می باشد. قرآن آنجا که درباره خودخواهی و طغیانگری افراد ناسپاس سخن می گوید، برای بیدار ساختن وجدان و فکر خفته آنان، مراحل آغازین

----- صفحه ۱۴۰ -----

آفرینش آنها را یادآوری کرده و چنین می فرماید: (قُتِلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ * مِنْ أَيِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ * مِنْ نُطْمَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَرَهُ * ثُمَّ السَّبِيلَ يَسْرَهُ) (عبس/۱۷-۲۰). «مرده باد انسان، چه چیز او را به کفر و ناسپاسی برانگیخته است؟ خدا او را از چه چیز آفریده است؟ - وی را از نطفه کوچک و پستی آفریده و آفرینش و زندگی او را تقدیر نموده است - سپس او را بر راه خیر و سعادت متمکن و مختار نموده است». در این آیات سه مطلب مورد توجه قرار گرفته است: ۱. انسانی که از نطفه ای ناچیز و پست آفریده شده است، چگونه به خود اجازه می دهد تا در برابر آفریدگار توانا و حکیم که از آن نطفه پست، این موجود شگفت انگیز را آفریده است، ناسپاسی کرده و طغیان ورزد. ۲. انسان از بدو آفرینش با تقدیر و سرنوشت خود همراه است واصل وجود او و آثار و افعال وی همگی اندازه گیری شده است. ۳. او در کارهای خود، مختار و آزاد بوده و بر انتخاب راه خیر و سعادت، متمکن و توانا است. آنچه مربوط به

بحث کنونی ما است، مطلب دوم و سوم است و حاصل معنی این آیات درباره این دو مطلب این است که اگر چه انسان در همه دوران زندگی خود محکوم به تقدیر الهی است و تدبیر ربوبی از هر طرف او را دربر گرفته است و او نمی تواند از مرز تقدیر الهی پافرا تر گذارد، ولی او هرگز نمی تواند به این بهانه از زیر بار مسئولیت کارهای خود شانه خالی کند و طغیانگری و کفر خود را به حساب تقدیر الهی بگذارد، زیرا خداوند او را از

----- صفحه ۱۴۱

انتخاب راه خیر و سعادت متمکن ساخته و این استعداد و توانایی را در اختیار او گذاشته است (ثُمَّ السَّبِيلَ يَسْرُهُ) و اصولاً این اختیار و توانایی او بر انتخاب راه خیر و سعادت نیز حلقه ای از سلسله تقدیر الهی، در مورد انسان و کارهای او به شمار می رود، زیرا کارهای انسان با ویژگی اختیار و توانایی، تقدیر و اندازه گیری شده است. (۱) قضایای علمی و عینی در قرآن در آیات یاد شده، سخن از تقدیرهای علمی و عینی به میان آمده است که هر یک منعکس کننده دیگری و بسان نسخه مطابق اصل می باشند، ولی در آیات دیگر، مسأله قضایای علمی و عینی مطرح می گردد و در هر دو، جریان قطعی بودن تحقق حادثه مطرح می باشد، چیزی که هست گاهی به صورت علمی و گاهی به صورت عینی. و در میان آیات، دو گروه از آیات را برگزیده ایم که اولی ناظر به قضاء علمی و دومی ناظر به قضاء عینی است: ۱. (وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا) (اسراء/۴). «درباره بنی اسرائیل قاطعانه حکم کردیم که در روی زمین دوبار به فساد برمی خیزند و برتری می جوید». از آنجا که افساد بنی اسرائیل به تدریج بوده و در طول زمانهای زیاد رخ داده و یا رخ خواهد داد، طبعاً چنین قضاء، قضاء علمی خواهد بود. ۲. (وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ ذَلِكَ الْأَمْرَ إِنَّ دَابِرَ هُوَلَاءِ مَقْطُوعٌ مُصْبِحِينَ) (حجر/۶۶).

۱. به تفسیر المیزان، ج ۲۰، ص ۲۰۷ مراجعه فرمایید.

----- صفحه ۱۴۲

«ما به لوط قاطعانه خبر دادیم که این گروه، صبحگاهان ریشه کن خواهند شد». در این دو آیه، از قضاء علمی که پیش از مرحله تحقق است، سخن به میان آمده ولی در آیات یاد شده در زیر، محور سخن، قضاء عینی - که همراه با تحقق خارجی است - می باشد چنان که می فرماید: ۳. (فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ) (فصلت/۱۲). «آنها را به صورت هفت آسمان در ظرف دو روز (دو دوره) آفرید». ۴. (فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَى مَوْتِهِ إِلَّا دَابِرُهُ الْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنْسَأَتَهُ) (سبأ/۱۴). «آنگاه که حکم بر مرگ او (سلیمان) کردیم، دیگران را بر مرگ او چیزی آگاه نکرد، مگر جنبه ای که عصای او را خورد». این نوع قضاء که همراه با آفرینش است قضای عینی و تحقق می باشد. از این مطالب می توان نتیجه گرفت که آنچه در جهان امکان، تحقق می پذیرد دارای چهار مرحله است: ۱. تقدیر علمی، ۲. تقدیر عینی، ۳. قضاء علمی، ۴. قضای عینی. و هستیها بعد از این چهار مرحله تحقق می پذیرند، البته در این جا میان افعال بندگان و دیگر موجودات امکانی تفاوتی نیست. آیات سه گانه قضاء و قدر پس از توضیح مفاهیم قدر و قضاء، لازم است به توضیح برخی از آیات

----- صفحه ۱۴۳

مربوط به این دو بپردازیم: ۱. (مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ) (حدید/۲۲). (۱) «هیچ رخداد غم انگیزی روی زمین و یا در زندگی شما رخ نمی دهد، مگر پیش از آن که آن را بیافرینیم، در کتابی ثبت گردیده است و این کار برای خدا آسان است». این آیه هر چند پیرامون حوادث غم انگیز (مصیبت ها) سخن می گوید ولی از آن، می توان یک اصل کلی برداشت کرد و آن این که مجموع آنچه که در جهان رخ می دهد اعم از غم و شادی، بهبودی و بیماری، بی نیازی و نیازمندی، جنگ و آرامش، همه و همه پیش از پیدایش، در کتابی به نام لوح محفوظ ثبت گردیده است و

این مسأله ای است که علم گسترده خدا آن را ایجاب می کند. البته باید توجه کرد که نگارش هر رخدادی، در کتابی، به معنی نگارش اصل فعل نیست، بلکه نگارش خصوصیات نیز مطرح است و از این طریق مشکل جبر برطرف می شود زیرا کیفیت صدور حرارت از آتش، به صورت یک اثر و فعل قهری و ناخواسته نگارش یافته، همچنان که کیفیت صدور بخشی از کارهای انسان به صورت یک فعل اختیاری و ارادی نوشته شده است. در این صورت این نوع آگاهی و نگارش پیشین، نه تنها مایه جبر نیست، بلکه اختیار و آزادی انسان را به صورت یک حقیقت اجتناب ناپذیر تحکیم

۱. (ما أصاب من مصيبةٍ إلاّ بإذن الله...) (تغابن/۱۱): «هیچ رویداد تلخ و ناگواری واقع نمی گردد، مگر به اذن و خواست خدا».

----- صفحه ۱۴۴

می بخشد. ۲. (قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ) (توبه/۵۱). «بگو ای رسول گرامی جز آنچه خدا بر ما نوشته است به ما نخواهد رسید، او ولی و سرپرست ما است و مؤمنان باید بر خدا توکل کنند». آگاهی از مفاد آیه، بستگی دارد به این که از آیه قبل که طرز تفکر منافقان را بازگو می کند، آگاه گردیم و آیه مورد بحث در حقیقت پاسخ از آن طرز تفکر است. منافقان عصر رسول خدا در مورد حوادث تلخ و شیرین جنگ با دشمنان اسلام، چنین می اندیشیدند: (إِنْ تُصِيبَكَ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَإِنْ تُصِيبَكَ مُصِيبَةٌ يَقُولُوا قَدْ أَخَذْنَا أَمْرًا مِنْ قَبْلُ وَيَتَوَلَّوْا وَهُمْ فَرِحُونَ) (توبه/۵۰). «اگر رویداد خوبی به تو روی آورد بر آنان ناگوار می آید و اگر (در جهاد) حادثه ناگواری برای تو رخ دهد (خوشحال می شوند و) می گویند ما راه خود (احتیاط) را برگزیدیم (و جنگ نرفتیم) و با شادمانی از مؤمنان روی برمی گردانند». گروه منافق می اندیشیدند که آنان می توانند هر نوع حادثه بد و ناگواری را از خود دفع کنند و می گفتند که ما احتیاط را از دست نداده و به جنگ نرفتیم و به این جهت از حوادث ناگوار مصون ماندیم. خدا در پاسخ آنان می گوید: انسان با قدرت محدود خود، ناتوان تر از آن است که در تحصیل حوادث

----- صفحه ۱۴۵

نیک و دفع رویدادهای ناگوار، مستقل و وانهاد به خود باشد، و تصور کند که می تواند حوادث ناگوار را از خود دفع نماید در حالی که آنچه خدا از حوادث شیرین و تلخ نوشته است، بر انسان می رسد و منافقان با نرفتن به جنگ نمی توانند خود را از چنگال حوادث ناگوار برای همیشه برهانند، چنان که می فرماید: (قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا). «بگو ای رسول گرامی جز آنچه خدا بر ما نوشته است به ما نخواهد رسید او ولی و سرپرست ما است». این مضمون دو آیه است که بر محور اندیشه استقلال بشر و عدم آن، سخن می گوید، ولی در عین حال با مسأله دیگر که سنت های قطعی خدا است منافاتی ندارد. و آن این که هرگز نباید در تفسیر پیروزی و یا شکست های انسان در میدان های نبرد از دو اصل غفلت کرد: الف: سعی و تلاش و به کار بستن رموز موفقیت در کسب پیروزی، کاملاً مؤثر بوده و روی گردانی از این اصل، مایه شکست می باشد و خدا نیز آن را به صورت یک اصل کلی در زندگی انسان اعلام نموده است و در حقیقت می توان آن را یک نوع قضاء تکوینی که به قلم آفرینش بر پیشانی زندگی انسان ها نوشته شده است، تلقی نمود. ب: در عین این که بخشی از مبادی پیروزی و شکست در اختیار خود انسان قرار دارد، ولی هرگز نباید انتظار داشت که می توان با به کار بستن این عوامل، همیشه پیروز گشت و حوادث ناگوار را دفع نمود، زیرا چه بسا مصالح

----- صفحه ۱۴۶

شخصی انسان، اموری را ایجاب می کند که بر خلاف ذائقه انسانها، و فراتر از اندیشه محدود آنها می باشد و در حقیقت تکیه آیات مورد بحث، روی همین قسمت است و اعلام می دارد که آگاهی قدرت محدود بشر کافی در رفع همه مشکلات نیست و باید در بخشی از قلمروها، شعار تسلیم به تقدیر را پیشه خود ساخت، از این جهت در آیه بعد می گوید: (قُلْ هَلْ تَرَبَّصُونَ بِنَا إِلَّا

إِحْدَى الْحُسَيْنَيْنِ) (توبه/۵۲). «بگو: شما منافقان درباره ما جز یکی از دو نیکویی، چیزی می‌توانید انتظار داشته باشید؟». و مقصود از دو نیکویی، فتح و پیروزی در جهاد، و یا قتل و شهادت در راه خدا است. خلاصه اینکه: علم و دانش، قدرت و اختیار بشر و حریت او در انتخاب سرنوشت، نباید مایه غرور و تصور و نهادگی انسان بر خویش باشد، در حالی که قسمتی از سرنوشت‌ها، معلول رعایت یک رشته سنن آفرینش و قوانین ظاهری خلقت است، ولی در عین حال، بخشی از تقدیرها از قلمرو خواست انسان بیرون بوده و در گرو علم کلی الهی به مصالح و مفاسد فردی و اجتماعی انسان است و این بخش از حوادث که غالباً در جنگ و نبردها، در زلزله‌ها، طوفان‌ها و حوادث سهمگین دیگر خود را نشان می‌دهد و هر چند با مرگ و زندگی انسان رابطه مستقیم دارد، ولی به خاطر بیرون بردن از قلمرو توانایی و اختیار او، مایه نکوهش و کیفر نبوده و سعادت و یا شقاوت اُخروی، به آنها بستگی ندارد و با این تفسیر می‌توان به هدف بسیاری از آیات مربوط به نزول حسنات و کامیابی‌ها و اصابت سیئات و ناکامی‌ها پی برد و تفسیر واقعی

----- صفحه ۱۴۷

آنها را به دست آورد. (۱) ۳. (وَإِذْ يُرِيكُمُوهُمْ إِذِ التَّقَاتُمْ فِي أَعْيُنِكُمْ قَيْلًا وَيُقَلِّكُمُ فِي أَعْيُنِهِمْ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ) (انفال/۴۴). «به یاد آر آنگاه که خداوند (در جنگ بدر) دشمنان را به هنگام روبرو شدن در میدان نبرد، در نظر شما کمتر نشان داد، همچنان که شماها را در دیدگان آنان اندک ارائه داد، تا خدا کاری را که مقدر شده بود جامه عمل بپوشاند و بازگشت امور به سوی خدا است». جمله (لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا) در آیه ۴۲ از این سوره که آن نیز مربوط به داستان جنگ بدر است، حاکی از اراده نافذ خدا در زندگی انسانها است، و مجموع آیات چهارگانه این سوره، از یک اصل الهی حکایت می‌کند و آن این است که: چه بسا مقدمات و شرایط و اسباب و علل مادی و ظاهری برای تحقق پدیده‌هایی کافی نباشد و انسانهای ظاهر بین، تحقق آن پدیده را غیر ممکن بدانند ولی آنگاه که اراده الهی بر تحقق آن تعلق گرفته باشد، دیگر اسباب و علل، آن را تکمیل می‌کنند، و آن پدیده جامه عمل می‌پوشد، به گواه این که در جنگ بدر، شرایط ظاهری به نفع دشمن بود، چون دشمن در نقطه‌ای مرتفع و مسلمانان در نقطه‌ای پست (۲) قرار داشت و همچنین تصمیم مسلمانان برای جنگ و نبرد، محکم و استوار نبود و به خاطر پیشگامی گروهی مانند سعد بن مُعَاذ و مقداد و دیگران به راه افتادند، و از طرف دیگر تعداد افراد دشمن سه

۱. به سوره نساء، آیه های ۷۷ و ۷۸ رجوع شود. ۲. (إِذْ أَنْتُمْ بِالْعُدُوَّةِ الدُّنْيَا وَهُمْ بِالْعُدُوَّةِ الْقُصُوفِ) (انفال/۴۲).

----- صفحه ۱۴۸

برابر مسلمانان و از نظر ساز و برگ جنگی، تا دندان مسلح بودند، از این رو ابوجهل می‌گفت مسلمانان از جهت قدرت و نیرو لقمه‌ای بیش نیستند و با یک حمله از جای کنده می‌شوند، ولی با وجود این شرایط، چون اراده قاهر خدا بر این تعلق گرفته بود که در این نبرد حجت را به دشمن تمام کند و راه سعادت را به دیگران بنمایاند، یا دخالت دادن یک رشته امور غیبی، مسلمانان را بر دشمن پیروز ساخت. از آن جمله، جمعیت دشمن را در نظر مسلمانان کمتر نشان داد، و از این طریق خوف و هراسی را که بر آن مستولی شده بود، از میان برد، همچنان که تعداد مسلمانان را در نظر دشمن کمتر ارائه داد تا از جوش و خروش آنان بکاهد و به خاطر ضعیف شمردن مسلمانان به سعی و تلاش برنخیزند، خدا از طریق این عوامل و عوامل دیگر - که در دیگر آیات یادآور کرده است - اراده خود را تحقق بخشید؟ (۱) از مجموع بررسی این آیات چنین به دست می‌آید که هرگز قضاء و قدر الهی، مخالف حریت و آزادی بشر در آن قسمت از کارها که پاداش و کیفر و یا خوشبختی و بدبختی به دنبال دارد، منافاتی ندارد و قوانین آفرینش که خود قضاء الهی است، در اختیار بشر است و او در پیروی از هر کدام از آنها، مختار و آزاد می‌باشد ولی این مطلب نه به آن معنا است که جهان پیوسته به کام بشر می‌گردد و می‌چرخد و او می‌تواند با علم و قدرت محدود خود، زمان حوادث را به

دست گیرد و به صورت یک فَعَال ما یَشَاء، نقش آفرین باشد.

۱. برای آگاهی از امدادهای غیبی در جنگ بدر، به سوره انفال آیه های ۸-۱۸ مراجعه فرمایید.

----- صفحه ۱۴۹

قضاء و قدر در روایات اسلامی

مسأله قضا و قدر در روایات اسلامی به صورت مشروح و گسترده مورد بحث و بررسی قرار گرفته، و روایت آن در کتب حدیثی مانند اصول کافی، توحید صدوق و بحارالانوار، جمع آوری شده است و بدیهی است که بررسی تمام آن روایات، خود نیازمند رساله مستقلی می باشد و ما در این جا چند نمونه را که مربوط به اصل قضاء و قدر - به عنوان یک عقیده اسلامی - می باشد، یادآور می شویم: ۱. علی (علیه السلام) از رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) چنین روایت کرده که پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: کسی را مؤمن نمی گویند مگر آن که به خدای یکتا و رسالت من و زندگی پس از مرگ (قیامت) شهادت دهد و به قدر (سرنوشت) ایمان آورد. (۱) ۲. در روایات متعددی تکذیب کننده قدر در شمار کسانی قرار داده شده است که مورد نفرین و خشم خدا واقع شده و در قیامت از رحمت خدا محروم می باشد. (۲) ۳. در حدیثی از امام کاظم (علیه السلام)، آفرینش هر پدیده ای در آسمان یا زمین مبتنی بر اموری گردیده است که از آن جمله، قضاء و قدر می باشد. (۳) ۴. امام صادق (علیه السلام) فرمود کسی که معتقد است نیکی و بدی، بدون مشیت و خواست خدا تحقق می پذیرد، خداوند را از قلمرو اقتدار و سلطه او بیرون کرده است. اینک متن حدیث:

۱. بحارالانوار، ج ۵، ص ۸۷ باب قضا و قدر، روایت ۳. ۲. مدرک قبل، روایت ۳، ۴، ۵، ۶. ۳. مدرک قبل، روایت ۷.

----- صفحه ۱۵۰

«مَنْ زَعَمَ أَنَّ الْحَيْرَ وَالشَّرَّ بَعْزِ مَشِيئَةِ اللَّهِ فَقَدْ أَخْرَجَ اللَّهُ مِنْ سُلْطَانِهِ». (۱) ۵. ابوداود در سنن و ترمذی در جامع خود از پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) چنین نقل کرده اند که خداوند به قلم دستور داد: «أَكْتُبُ مَقَادِيرَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ». «حوادثی را که تا روز قیامت واقع می گردد، بنویس». (۲) این ها نمونه های بارزی از روایات قضاء و قدر است که در این جا مطرح کردیم، چون جمع آوری کلیه روایات صحیح - تا چه رسد به مجموع روایات - در این جا امکان پذیر نیست، پس چه بهتر که به جمع بندی مفاد آنچه به عنوان نمونه نقل کردیم، بپردازیم. از مجموع این روایات سه مطلب استفاده می شود که آنها را یادآور می شویم: الف: ایمان به قضاء و قدر

روایات یاد شده حاکی است که قضاء و قدر یک اصل اسلامی و یکی از معارف الهی می باشد، و هر مسلمانی باید به آن ایمان داشته باشد، چگونه می تواند چنین نباشد؟ در حالی که قضاء و قدر از مراتب علم الهی (لوح محفوظ) و مربوط به علم پیشین و اراده ذاتی خدا است.

۱. بحارالانوار، ج ۵، ص ۱۲۷، باب قضاء و قدر، روایت ۷۹. ۲. جامع الأصول، تألیف ابن اثیر، ج ۱۰، ص ۵۱۲، التاج الجامع

للأصول، تألیف شیخ منصور علی ناصف، ج ۵، ص ۲۶۸.

----- صفحه ۱۵۱

ب: گستردگی قضاء و قدر

قضاء و قدر شامل تمام پدیده های موجود در جهان هستی است و هیچ پدیده ای را از آن گریزی نیست. خواه این پدیده فعل انسان

باشد و خواه دیگر حوادث زمینی و آسمانی. این مطلب نیز همانند اصل بالا، یکی از اصول جهان بینی اسلامی به شمار می رود، زیرا با توجه به این که قضا و قدر به مراتب علم الهی و اراده پیشین و گسترده خدا بازگشت می کند، عمومیت و گستردگی آن مسلم و بدیهی است ولی هرگز مایه سلب اختیار و آزادی انسان نخواهد بود و مشروح این بحث (علم و اراده پیشین و گسترده خدا) در بخشهای گذشته از نظر خواننده محترم گذشت. ج: تقدیر یا اندازه گیری قبلی موجودات

روایات قدر، صریح در این است که هر چیزی در عالم، تقدیر و اندازه گیری شده است و در این مورد علاوه، بر حدیث شماره پنج، احادیث دیگری نیز وارد شده که حاکی از تقدیر حوادث واقع در جهان است. رسول گرامی (صلی الله علیه و آله وسلم) می فرماید: «قَدَّرَ اللَّهُ الْمَقَادِيرَ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ». «خدا اندازه (وویرگی پدیده ها) را پیش از آن که آسمان و زمین را بیافریند، تعیین و تقدیر کرده است». (۱)

۱. بحار، ج ۵، باب قضاء و قدر، روایت ۴۳، ۹۲.

صفحه ۱۵۲

مقصود از اندازه گیری - یا به تعبیر حدیث «۵» که خداوند به قلم فرمان داد تا اندازه ها را بنویسد- این است که خصوصیات وویرگیهای هر موجودی را از قبل تعیین نموده است و یکی از خصوصیات پدیده ها، کیفیت فاعلیت آنها است که برخی از نظر فاعلیت از وویرگی اختیار برخوردار بوده، ولی اکثریت آنها فاعل اضطراری می باشند. البته مقصود از مقادیر، یک معنای وسیعی است که همه نوع وویرگی های جسمی و مادی، و روحی و معنوی را شامل است همچنان که وویرگی فاعلیت آنها را نیز، در بردارد، بنابراین در قالب گیری موجودات در روز ازل، یک قالب نیست و آن هم قالب اضطرار، بلکه در این مورد مقادیر و قالب های مختلفی است که موجودات در آن قالب های مختلف ریخته شده اند، در این صورت اعتقاد به قدر و قضاء و اندازه گیری قبلی هر موجود با اختیار انسان منافات ندارد. قضاء و قدر در روایات اهل سنت

در میان روایات اهل سنت، هر چند احادیث قدر غالباً به صورت بسیار تند و حاد مطرح شده و قسمتی از آنها حاکی از رویه دیگر سکه، یعنی جبر است - اگر چه نامی از جبر در آنها نیست - ولی در عین حال یک رشته روایات صحیح و استوار نیز وجود دارد که با آنچه گفته شد همگام بوده و عقل و قرآن را تأیید می کند و ما در این مورد به نقل دو روایت می پردازیم: ۱. علی (علیه السلام) نقل می کند: در قبرستان بقیع برای دفن جنازه ای همراه رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) حاضر بودیم رسول گرامی (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: هیچ کس از شما نیست

صفحه ۱۵۳

مگر این که خدا جایگاه او را در بهشت و دوزخ معین کرده، و بدبختی و خوشبختی او را نوشته است، در این موقع مردی به رسول خدا گفت: اگر چنین است پس منتظر سرنوشت خود باشیم و عمل را رها کنیم، زیرا هر کس که از اهل سعادت است به سوی سعادت رفته، و آن کس که اهل شقاوت است به سوی بدبختی خواهد رفت، دیگر چه نیازی به عمل است؟ پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) در پاسخ او فرمودند: «اعْلَمُوا فَاكُلُ مُيَسَّرَ فَأَمَّا أَهْلُ السَّعَادَةِ فَيُيَسَّرُونَ لِعَمَلِ أَهْلِ السَّعَادَةِ وَأَمَّا أَهْلُ الشَّقَاوَةِ فَيُيَسَّرُونَ لِعَمَلِ أَهْلِ الشَّقَاوَةِ ثُمَّ قَرَأَ (فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى * فَسَيُيَسَّرُهُ لِلْيُسْرَى * وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى * وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى فَسَيُيَسَّرُهُ لِلْعُسْرَى)». (۱) «باید سعی و کوشش کنید، زیرا هر دو گروه برای نیل به دو هدف کمک می شوند، اهل سعادت کمک می شوند برای کارهای اهل سعادت، و اهل شقاوت کمک می شوند برای کارهای اهل شقاوت، خدا می گوید: «آن کس که انفاق کند و تقوا پیشه سازد و نیکی ها را تصدیق کند، ما او را به کارهای خیر موفق می گردانیم و اما آن کس که بخل ورزد، و خود را بی نیاز از خدا بیاندیشد، و به حسنی (ثواب و عقاب) انکار ورزد، او را در انجام کارهای بد به خود واگذار می کنیم» (لیل/ ۱۰۵)». درست

است که پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) در پاسخ آن شخص گفت: هر کس برای آنچه تعیین شده، کمک می شود، ولی با تلاوت آیه، یادآور می شویم که این کمک الهی به سوی سعادت و یا شقاوت، مربوط به مرحله دوم است و مرحله نخست

۱. جامع الأصول، ج ۱۰، حدیث ۷۵۵۷.

صفحه ۱۵۴

از آن، مربوط به خود انسان است، و اگر انسانی در راهی گام نهاد که سرانجام آن سعادت است در این صورت خدا او را به انجام کارهای نیک کمک می کند. و اگر در راه کارهای اهل شقاوت گام نهاد، خدا او را در رسیدن به آن هدف، به خود واگذار کرده، و هر نوع مانعی را در انجام آن از پیش پای او، برمی دارد. در این حدیث، تقدیر الهی به معنی بستن دست انسان در انتخاب کارهای نیک و بد، و کشیدن او به سوی هدف مشخصی به صورت اضطرار و اجبار نیست، بلکه مبادی هر دو هدف در آفرینش او هست، و کمک های الهی نیز به هر دو گروه وعده داده شده است، و لکن این کمک ها در مرحله ای است که خود انسان، مسیر خود را از طریق سه عمل خیر (اعطی، اتقی و صدق) یا ضد آن تعیین کند، در این صورت است که مشمول کمک های الهی می گردد، که در یکی به صورت کمک های مثبت و توفیق و در دومی به صورت وانهادگی و خذلان، نمودار می گردد. ۲. عُمران بن حصین می گوید: دو نفر از قبیله مُزَیْنَةُ حضور رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) آمدند و گفتند ای پیامبر خدا، آنچه را که مردم امروز انجام می دهند و در آن سعی و کوشش می کنند چیزی است که قبلاً مقدر شده، و بر آنها حکم گشته است، یا از اموری است که به صورت یک امر جدید و تازه با آن روبرو می شوند و پیامبر خدا به آن دستور داده و حجت بر آنان تمام گشته است؟! پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) در پاسخ فرمود: خیر، بلکه بر آنان حکم شده و مقدر گشته است و گواه این مطلب کتاب خدا است که می فرماید: (وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا) (شمس/۸).

صفحه ۱۵۵

«سوگند به نفس انسان و کسی که آن را آفرید و بدی ها و نیکی ها را به او الهام کرد». (۱) هر چند آغاز حدیث با آهنگ جبر و سلب اختیار از انسان همراه است ولی استدلال پیامبر گرامی (صلی الله علیه و آله وسلم) بر سخن خود (آنچه می کنند مقدر است) با دو آیه قرآنی که کاملاً آهنگ اختیار و آزادی را دارند، ابهام بخش نخست را برطرف می کند، زیرا این دو آیه می رساند که خدا از طریق فطرت، خوبی ها و بدی ها را به انسان الهام کرده است. و این انسان است که باید از طریق تفکر، از یکی الهام بگیرد، و دیگری را ترک کند. این مطلب روشن می سازد که تقدیر و قضاء الهی بر یک اصل کلی استوار می باشد و آن این است که تقدیر هر فعلی با توجه به فاعل آن انجام می گیرد، هرگاه فاعل فعل از ویژگی اختیار برخوردار باشد، تقدیر الهی به صورت سعادت و شقاوت، مشروط بر این است که از مجرای اختیار، این مسأله صورت پذیرد و اگر فاعل از این ویژگی برخوردار نیست صدور هر فعل از آن به همین خصوصیت مقدر می باشد. از مجموع آنچه درباره قضاء و قدر بیان گردید روشن شد که این اصل که یکی از اصول مسلم جهان بینی اسلامی به شمار می رود اگر به صورت واقع بینانه و صحیح تفسیر گردد، به هیچوجه مایه جبر نیست و اگر در مکتب اهل حدیث و اشاعره به عنوان یکی از انگیزه های جبر تلقی شده است، به خاطر تفسیر نادرست و عامیانه ای است که از این اصل اعتقادی کرده اند (این اشتباهی است که در بسیاری از اصول اعتقادی گریبان گیر این گروه شده است و نمونه هایی از آن را در گذشته در بحث توحید در خالقیت، عمومیت قدرت،

۱. جامع الأصول، ج ۱۰، ص ۵۱۴، حدیث ۷۵۵۶.

صفحه ۱۵۶

علم و اراده پیشین و گسترده خدا نیز شاهد بوده ایم) و نیز معلوم شد که قضاء و قدر به آن صورت که در آیات قرآنی و بسیاری از روایات اسلامی عنوان شده است، هرگز منافات با اصل اختیار و آزادی انسان ندارد، اگر چه در پاره ای از روایات که غالباً در جوامع حدیثی اهل سنت وارد شده است، این اصل در چهره جبر خودنمایی کرده است، لکن این روایات غالباً، سند و مدرک صحیحی ندارند و اگر احیاناً مدرک صحیحی هم داشته باشند، یا باید به گونه ای تأویل و توجیه شوند، و یا از هر گونه اظهار نظر درباره آنها خودداری کرد و به اصطلاح، علم آن را به اهلش واگذار نمود. صفحه ۱۵۷

تفسیری دوم از تقدیر:

قوانین کلی آفرینش

تقدیر هر موجودی، اندازه گیری آفرینش، و قضای آن، حتمی بودن خلقت آن است، از آنجا که این گونه تفسیر از قضاء و قدر، مربوط به آفرینش خصوصی پدیده ها است، باید نام آن را سرنوشت خصوصی پدیده ها نهاد، در این صورت موجودات، سرنوشت‌های مختلف و گوناگونی خواهند داشت. در اینجا یک رشته تقدیر و قضاها کلی است که از آن تمام انسانها است و تمام افراد بشر در برابر آن یکسان می باشند. و از این جهت باید آنها را قضاء و قدر کلی و یا قوانین آفرینش مربوط به انسانها و جامعه نامید. از آنجا که این نوع قضا و قدر، کمتر مورد توجه بوده، ولی در قرآن و احادیث اسلامی، از عنایت خاصی برخوردار است، این فصل را به تبیین این بخش اختصاص داده و مواردی را یادآور می شویم: سنت های قطعی خدا در زندگی انسان از دیدگاه جهان بینی اسلامی، زندگی انسان و همه زمینه های مادی و معنوی، فردی و اجتماعی، دنیوی و اخروی، بر اساس یک سلسله قوانین و سنن قطعی و کلی استوار است که خوشبختی و یا بدبختی، پیروزی یا

----- صفحه ۱۵۸

شکست، تکامل یا انحطاط انسان، با این معیارهای کلی سنجیده می شود و به نوع انتخاب انسان و موضع گیری او نسبت به این قوانین و سنن ثابت، بستگی دارد، در این صورت این نوع از قضاء و قدر، نه تنها مایه سلب اختیار و آزادی انسان به هنگام انتخاب روش و کار نیست، بلکه خود مبتنی بر اصل اختیار و آزادی انسان بوده و او را به اعمال این ویژگی (اختیار و حق انتخاب) تشویق و ترغیب می نماید. خوبی و بدی، و بازتاب آن در زندگی انسان

قبل از آنکه به ذکر نمونه هایی از این قوانین کلی از دیدگاه قرآن و روایات پردازیم، لازم است نکته ای را یادآور شویم و آن این است که: با مطالعه تاریخ زندگی بشر در گذشته و حال، چنین به دست می آید که کارهای خوب و بد، آثار و پی آمدهای خاصی در سرنوشت فرد یا جامعه بشری دارد که خواه ما به اصل قضا و قدر معتقد باشیم یا نه، و خواه از جهان بینی الهی پیروی کنیم یا از جهان بینی مادی، این مطلب انکار پذیر نیست. در قلمرو زندگی اجتماعی، آنگاه که احترام به حقوق دیگران، رعایت قانون، امانت داری، وفای به عهد و پیمان، دوری گزیدن از هر نوع خیانت و تجاوز به جان و مال دیگران و... حاکم باشد، امنیت اجتماعی تحقق پذیرفته و همگان از زندگی آرامی برخوردار خواهند بود، و آنگاه که ارزشهای متعالی انسان بر افکار و عواطف و رفتار افراد آن جامعه حاکم باشد، روح تفاهم و هم آهنگی و نوع دوستی در آنان تجلی کرده، و آن اجتماع به سوی رشد و تعالی - چه در زمینه های فرهنگی و چه در ابعاد مادی - به پیش می رود، در حالی که

----- صفحه ۱۵۹

اگر عکس آنچه گفته شد، بر جامعه انسان حکومت کند، عواقب و پی آمدهای ناگواری خواهد داشت. اصل یاد شده همان گونه که بر یک واحد بزرگ اجتماعی مانند یک کشور حاکم است، بر واحدهای کوچک تری از قبیل شهر و روستا و حتی خانواده نیز حکمفرما می باشد. در محیط کوچک خانواده، آنگاه که پدر و مادر و فرزندان از اصول انسانی پیروی کنند، و هر یک وظایف خود را به خوبی انجام دهند، اصل حقوق متقابل را رعایت نمایند و... آرامش و امنیت بر محیط آن خانواده حاکم گردیده و به

صورت قانونی آکنده از صفا و یکرنگی و دوستی، تجلی می نماید، در حالی که اگر اعضای آن خانواده روش مخالف را در پیش گیرند، محیط آن خانواده به صحنه خشونت و ناامنی و عداوت در می آید. این کلیات، در همه جوامع انسانی نمونه های فراوانی داشته و دارد. اصل یاد شده نه تنها بر حیات اجتماعی انسان - اعم از بزرگ و کوچک - حاکم است، بلکه زندگی فردی انسان نیز محکوم آن می باشد و هر یک از کارهای خوب و بد در اندیشه و روح انسان تأثیر مستقیم می گذارد و پرهیزکاران و پارسایان که صفات ویژه ای دارند و از هر نوع کار ناشایسته ای متنفر و بیزارند، فروتنی، مهربانی، امانت داری و دیگر صفات والای انسانی در وجود آنان تجلی نموده (۱) و سیمای خوبی و شایستگی در چهره آنان نمودار است، (سیماهم فی وجوههم من اثر السجود) فتح/۲۹ در حالی که گناهکاران، سیمای دیگر و خوی و روش دیگری دارند (۲) (بِعْرِفُ الْمُجْرِمُونَ

۱. (إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ) (عنكبوت/۴۵) (وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا...) (فرقان/۶۳). ۲. <<تَعْرِفُ فِي وُجُوهِ الَّذِينَ كَفَرُوا الْمُنْكَرَ>> (حج/۷۲).

صفحه ۱۶۰

بِسِمَاهُمْ) (الرحمن/۴۱). کوتاه سخن این که: نمونه های آثار مثبت و منفی هر یک از کارهای خوب و بد در زندگی فردی و اجتماعی انسان، در تاریخ گذشته و حال به قدری روشن است که جای هیچ تردیدی را باقی نمی گذارد، از این جهت ما به همین مقدار بسنده نموده و نمونه هایی از قوانین و سنن کلی و ثابت حاکم بر زندگی انسان را، از دیدگاه قرآن و روایات، بازگو می نمایم: ۱. مؤمنان و امدادهای قطعی خدا

(وَلَوْ قَاتَلَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوَلَّوْا الْأَذْبَارَ ثُمَّ لَا يَجِدُونَ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا سُبْحٰنَ اللَّهِ الَّذِي قَدِ خَلَقَ مِن قَبْلُ وَلَسَ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا) (فتح/۲۲-۲۳). «اگر کافران با (مسلمانان) جنگ کنند، پشت (به شما) نموده (فرار می کنند) و آنگاه ولی و یاری کننده ای برای خود نمی یابند - سنت و قانون خدا در گذشته چنین بوده است و این سنت هرگز تبدیل و تغییر پیدا نمی کند». قانون ثابت و سنت پایداری که در این آیه به آن اشاره شده است، عبارت است از نصرت و پشتیبانی خدا از مؤمنان در رویارویی با دشمن، آنگاه که دلهای مسلمانان، سرشار از ایمان به خدا باشد و انگیزه ای جز جلب رضای او در اندیشه آنان نباشد، امدادهای غیبی خدا به یاری آنها می شتابد و فتح و پیروزی را نصیب آنان، و دشمن را گرفتار شکست و خذلان، می نماید و این قانون قطعی الهی در بسیاری از آیات قرآن و روایات اسلامی بیان شده است:

صفحه ۱۶۱

۱. (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَنصُرُوا اللَّهَ يَنصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ) (محمد/۷). «ای مؤمنان اگر خدا و آیین او را یاری کنید، خداوند شما را یاری می کند و گامهایتان را استوار می سازد». ۲. (كَتَبَ اللَّهُ لَأَعْلَيْنَا أَنَا وَرُسُلِي) (مجادله/۲۱). «خداوند حکم قطعی کرده است که من و پیامبرانم غلبه خواهیم کرد». ۳. (وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ) (روم/۴۷). «حقاً که بر ما است یاری کردن مؤمنان». ۴. (وَلَيُنصِرَنَّ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ) (حج/۴۰) «و بدون شك خداوند کسانی که او را یاری می کنند، یاری می نماید». ۵. (وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا الْمُرْسَلِينَ * إِنَّهُمْ لَهُمُ الْمَنصُورُونَ * وَإِنَّ جُنَدَنَا لَهُمُ الْغَالِبُونَ) (صافات/۱۷۰-۱۷۲). «مشیت ما به پیامبران، پیشی گرفته است (قانون قطعی ما است) - که بدون شك آنان یاری می شوند - و تنها لشکریان ما پیروز و غالب می باشند». از مجموعه این آیات و آیات دیگر و نیز روایات بسیاری که در این باره در مجامع حدیثی شیعه و سنی نقل گردیده است و نیز با مطالعه تاریخ صدر اسلام چنین به دست می آید که یکی از سنت های قطعی خدا در زندگی اجتماعی مؤمنان این است که پیوسته مورد حمایت خدا بوده، و از امدادهای غیبی او برخوردار می باشند، و بدین خاطر در مصاف با دشمنان، غلبه و فتح نهائی از آن آنها است. ناگفته معلوم است که یک چنین قضاء و قدر و سرنوشت قطعی مبتنی بر ایمان خالصانه، و قلبی پاک و سرشار از عشق راستین

----- صفحه ۱۶۲

به خدا، همراه با بهره‌گیری از همه استعدادها و امکانات مادی و معنوی دیگر می‌باشد، که همگی در قلمرو توان و اختیار انسان قرار دارد. ۲. استکبار در برابر خدا، مایه نابودی است

یکی دیگر از قضاء و قدرهای کلی و سنت‌های ثابت خدا این است که فرد یا جامعه‌ای که در برابر خدا و آیین حق، راه استکبار و طغیانگری را برگزیند و به مکر و نیرنگهای شیطان پناه ببرد، سرانجامی جز نابودی و هلاکت دنیوی و خشم خدا و کیفر اخروی ندارد، این قانون، نه تنها دلائلی نقلی بسیاری از آیات و روایات دارد، بلکه تجربه امتهای پیشین نیز آن را تأکید می‌کند و قرآن نیز همین تجربه تاریخی را در موارد بسیاری یادآور شده است و اینک نمونه‌هایی از این آیات: (وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَهُمْ نَذِيرٌ لَّيَكُونُنَّ أَهْدَىٰ مِنْ إِحْدَى الْأُمَمِ فَلَمَّا جَاءَهُمْ نَذِيرٌ مَا زَادَهُمْ إِلَّا نُفُورًا * استكباراً في الأرضِ وَمَكَرَ السَّيِّئِي وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئِي إِلَّا بِأَهْلِهِ فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا سُنَّةَ الْأُولِينَ فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا) (فاطر/ ۴۲-۴۳). «مشرکان عرب سوگندهای محکم یاد کردند که اگر از جانب خدا بیم دهنده‌ای به سوی آنان بیاید، هدایت یافته‌تر از امتهای پیشین خواهند بود، پس آنگاه که بیم دهنده به سوی آنان آمد، به خاطر آن که در پی استکبار و خودخواهی بودند و اندیشه مکر و نیرنگ‌های شیطانی در سر می‌پروراندند، چیزی جز بیزاری از حق، بر آنها افزوده نشد (ولی باید بدانند) که نیرنگهای شیطانی و بد، سرانجام، دامگیر اهل آن می‌شود،

----- صفحه ۱۶۳

(چنانکه در تاریخ گذشته چنین بوده است) آیا آنان قانونی غیر از آنچه بر گذشته جاری بوده است انتظار دارند؟ این خیال خامی بیش نیست) زیرا هرگز در قانون الهی تبدیل و تغییری راه ندارد. آنگاه در آیه بعد می‌فرماید: «آیا این مردم در اطراف زمین سیر نکرده‌اند تا با تاریخ گذشتگان آشنا گردند، و ببینند سرانجام طغیانگران قبل از آنها که دارای قدرت و امکانات بیشتری هم بودند، چگونه بوده است؟ (۱) قرآن، قانون یاد شده را در جای دیگر در یک جمله کوتاه، ولی بسیار گویا چنین بیان کرده است: (إِنَّ رَبَّكَ لَبَلِّغُكَ لِالْمِرْصَادِ) (فجر/ ۱۴). «به درستی که خدا در کمین ستمگران و مستکبران است». (۲) جالب توجه آن که این آیه پس از آیتاتی است که سرگذشت مستکبران و ظالمانی چون قوم عاد و ثمود و فرعون را بیان می‌کند: (الَّذِينَ طَغَوْا فِي الْبِلَادِ * فَأَكْثَرُوا فِيهَا الْفُسَادَ * فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ) (فجر/ ۱۱، ۱۲، ۱۳). «کسانی که در شهرها طغیان نمودند و در آنها تباهی‌گری کردند، پس خداوند تازیانه‌های عذاب را بر آنان فرود آورد».

۱. فاطر/ ۴۴. ۲. اصل یاد شده در آیات قرآنی دیگری نیز وارد شده است که بر آشنایان به معارف قرآن پوشیده نیست. از جمله به سوره‌های قصص آیه ۵۸ و ۵۹، اسراء آیه ۱۶، یونس آیه ۱۳، انبیاء آیه ۹، حج آیه ۴۵ رجوع شود.

----- صفحه ۱۶۴

از این اصل در مواردی از نهج البلاغه نیز یادآوری شده است، از جمله می‌فرماید: (وَلِئِنْ أَهْلَ اللَّهُ الظَّالِمِ فَلَنْ يَفُوتَ أَخْذُهُ وَهُوَ لَهُ بِالْمِرْصَادِ عَلَىٰ مَجَازِ طَرِيقِهِ وَبِمَوْضِعِ الشَّجِيِّ مِنْ مَسَاعِ رِيقِهِ). (۱) «اگر خداوند ستمگر را مهلت دهد، هرگز از کیفر و مؤاخذه او نمی‌گذرد، و در مسیر زندگی و به هنگام گرفتاریها و اندوه‌هایی که او را گلوگیر می‌کند، در کمین او است». ۳. ناسپاسی و گناه و زوال نعمتها

(ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ) (انفال/ ۵۳). «خداوند نعمتی را که به قومی ارزانی داشت از آن باز نمی‌گیرد مگر آن که آنان (به واسطه کارهای ناشایسته خود) موجبات دگرگونی و زوال آن را فراهم نمایند». در روایتی از امام صادق (علیه السلام) در تفسیر این آیه آمده است: (إِنَّ اللَّهَ قَضَىٰ قَضَاءً حَتْمًا أَلَّا يُنْعَمَ عَلَى الْعَبْدِ بِنِعْمَةٍ

فَيْسَلُبَهَا آيَاهُ حَتَّى يُحَدِّثَ الْعَبْدَ ذَنْبًا يَسْتَحِقُّ بِذَلِكَ النَّقْمَةَ. (۲) «قضاء حتمی و سنت ثابت خدا بر این است که هرگاه نعمتی را به انسان اعطاء نمود از او باز نستاند، مگر آن که او خود با انجام گناه، سزاوار خشم خدا گردد و آن نعمت از او زائل شود».

۱. نهج البلاغه، فیض الإسلام، خطبه ۹۶. ۲. کافی، ج ۲، ص ۲۸۳، باب «ذنوب»، روایت ۲۲.

----- صفحه ۱۶۵ -----

علی (علیه السلام) - در یکی از خطبه های نهج البلاغه - این قانون کلی و ثابت را این گونه بیان می نماید: سوگند به خدا هیچگاه نعمت و خوشی در زندگی، از جامعه ای رخت برنست، مگر به خاطر گناهان و کارهای ناشایسته ای که انجام دادند، برای آنکه خدا هرگز به بندگان خود ستم روا نمی دارد و اگر انسانها پس از زوال نعمت از آنان و ابتلاء به بدبختی ها و پریشانی ها با دلهایی لرزان و قلب های آکنده از توجه و عشق به خدا و نیت های صادق و راست به جانب خدا روی می آوردند، خداوند بدی ها و پریشانی ها را از آنها برطرف می کرد». (۱) در دعای کمیل نیز این جمله را می خوانیم که: «اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي الذُّنُوبَ الَّتِي تُغَيِّرُ النِّعَمَ». «خداوند! گناهی که موجب دگرگونی و زوال نعمت ها است بر من ببخشای». گناه، پی آمدهای ناگوار بسیاری دارد و از همه مهم تر آن که موجب انحطاط و سقوط معنوی انسان می گردد، لکن آنچه در اینجا مورد نظر ما است، نقش تخریبی گناه در دگرگونی نعمت ها، - خواه در زندگی فردی و خواه در زندگی اجتماعی بشر - می باشد، ولی باید توجه داشت که مقصود از نعمت، تنها نعمت های مادی نیست، بلکه از دیدگاه اخوت و همبستگی (۲)،

۱. «وَأَيُّمَ اللَّهِ مَا كَانَ قَوْمٌ قَطُّ فِي غَضٍّ نِعْمَةٍ مِنْ عَيْشٍ فَزَالَ عَنْهُمْ إِلَّا بِذُنُوبٍ اجْتَرَحُوهَا لِأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَامٍ لِلْعَبِيدِ...» نهج البلاغه، فیض الإسلام، خطبه ۱۷۷. (وَأَذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا) (آل عمران/۱۰۳).

----- صفحه ۱۶۶ -----

رهبران الهی (۱)، رهایی از حکومت های جائر و امدادهای غیبی (۲)، از نعمت های بزرگ خدا بر مؤمنان قلمداد می گردد. (۳) ۴. اتحاد و پراکندگی دو عامل مهم پیروزی و شکست ملتها

قرآن مجید به این اصل کلی آفرینش در آیه یاد شده در زیر تصریح می کند و می فرماید: (وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ...)(انفال/۴۶). «پیرو فرمان خدا و رسولش باشید و راه اختلاف و تنازع پیش نگیرید، چون در اثر تفرقه از هم پاشیده و قدرت و عظمت شما نابود خواهد شد». در این زمینه در نهج البلاغه، مطالب بسیار ارزنده و روشنگری مطرح گردیده است که نمونه هایی را بازگو می کنیم: در خطبه قاصعه به تفصیل درباره تاریخ امتهای گذشته سخن گفته و عوامل موفقیت و تعالی و شکست و انحطاط آنان را بیان کرده است، و در قسمت ۴۴ از آن خطبه چنین آمده است: «در تاریخ گذشته مؤمنان بیندیشید، ببینید آنگاه که اجتماعات آنان به هم پیوسته، و خواسته ها هم آهنگ، و قلب ها آرام و یکسان، و دست ها و

۱. (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي) (مائده/۳) (وَإَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً) (لقمان/۲۰). امام کاظم (علیه السلام) فرمودند: منظور از نعمت ظاهر، امام ظاهر، و مقصود از نعمت باطنی، امام غائب است. تفسیر برهان، ج ۳، ص ۲۷۷. ۲. ابراهیم/۶. ۳. احزاب/۹، مائده/۱۱.

----- صفحه ۱۶۷ -----

شمشیرها یار و پشتیبان یکدیگر، و اندیشه ها نافذ و ژرف و تصمیم ها یکسو و یک جهت بود، در چه موقعیت حساسی بودند؟ آیا در اوج قدرت و سیادت نبودند؟ و بر اقطار زمین و همه جمعیت ها سیطره و اقتدار نداشتند؟ پس به سرنوشت آنان آنگاه که تفرقه و

جدایی در صفوف آنان راه یافت، و به صورت دسته‌های پراکنده پراکنده و با خواسته‌ها و دل‌ها ناهماهنگ، ور در وی یکدیگر قرار گرفتند، بیندیشید و درین حال خداوند لباس کرامت و سیادت را از تن آنان بیرون آورد، و نعمت‌هایی که خود به آنان داده بود، باز پس گرفت، و از آنان جز سرگذشت غم‌انگیز و عبرت‌آموزی برای پندپذیران باقی نمانده است. پس، از حال فرزندان اسماعیل و اسحاق و بنی اسرائیل، عبرت و پند گیرند و ببینند که چقدر حالات امتها به یکدیگر شباهت دارد، پس در تاریخ زندگی آنان تأمل نمایند، آنگاه که از یکدیگر پراکنده و جدا بودند، کسری‌ها و قیصرها، آنان را برده خود کرده بودند... تا آن که خداوند پیامبران خود را به سوی آنان فرستاد و آنان را بر اساس آیین یکتاپرستی، متحد و هم‌آهنگ نمود. پس نعمت خوشوقتی، بالهای خود را بر آنان گشود و سرانجام به اقتدار و سیادت جهانی دست یافتند. (۱) بنابراین یکی از سنتهای قطعی حاکم بر زندگی اجتماعی بشر این است که اتحاد و یکپارچگی در پیروزی و موفقیت ملتها، نقش فوق‌العاده‌ای داشته و دارد، همان‌گونه که تفرقه و پراکندگی نقش مخالف آن را دارد.

۱. نهج البلاغه، فیض الإسلام، فراز ۴۴-۴۹ از خطبه ۲۳۴ و نیز به خطبه ۲۵ رجوع شود.

----- صفحه ۱۶۸

۵. شکیبایی بر ناملایمات، شرط صعود به مدارج عالی انسانی

این اصل یکی از قوانین و سنت‌های کلی و پدیدار خدا است که تنها در تعالیم والای قرآن و روایات اسلامی، می‌توان جایگاه ویژه آن را به دست آورد، این اصل بخصوص از این نظر که می‌تواند رهگشای انسان در برخورد با مصایب و ناگواری‌هایی که در مسیر زندگی، گاه و بی‌گاه خودنمایی می‌کند، و مخصوصاً افراد با ایمان و پرهیزگار، پیوسته با شداید و ناملایماتی روبرو می‌گردند، از اهمیت بسزایی برخوردار است. گذشته از این، با تبیین درست این اصل، پاره‌ای از قضاء و قدرها - که از حوزه توان و اختیار انسان بیرون می‌باشد - به روشنی تفسیر می‌گردد و معلوم می‌شود که این تقدیرها و سرنوشتها، از یک سنت پایدار سرچشمه می‌گیرند و اگر چه به ظاهر از قلمرو قدرت و اختیار انسان بیرون می‌باشند، لکن با یک نظر واقع بینانه، سرانجام به اختیار و انتخاب انسان منتهی می‌گردند و در حقیقت آرمان‌گرایی و تعالی‌طلبی او، عامل این رخدادها و پیش‌آمدهای سخت و دشوار بوده است و اینک توضیح این اصل را از زبان قرآن و احادیث بشنویم: ۱. (أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسْتَهْمِبِينَ وَالضَّرَاءُ وَالْبَأْسَاءُ وَالضَّرَاءُ وَرَزُلْوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصُرَ اللَّهُ أَلَا إِنَّ نَصِيرَ اللَّهِ قَرِيبٌ) (بقره/۲۱۴). «گمان کرده‌اید که وارد بهشت می‌شوید در حالی که مانند آنچه بر امتهای گذشته پیش آمد، بر شما واقع نشده است، بر آن (بقدری) شداید و ناملایمات (در جان و مال) واقع شد که مضطرب و متزلزل شدند و حتی رسول (فرستاده خدا) و پیروان او (با حالتی به ظاهر

----- صفحه ۱۶۹

نومیدانه) به درگاه خدا روی آوردند و گفتند: کی وعده پیروزی خدا فرا می‌رسد؟ از طرف خدا پاسخی امیدبخش آمد که آگاه باشید، یاری خدا نزدیک است». ۲. بدون شک ما شما را با مشکلات و شدایدی چون گرسنگی و ترس و کمی در مال و جان و بهره‌ها و سودها می‌آزماییم و به صابران و آنان که هرگاه با پیش‌آمد سخت و ناگواری روبرو گردند می‌گویند ما از جانب خدا آمده و به سوی او باز می‌گردیم، بشارت ده که درود و رحمت خاص خداوند بر آنان است و آنان به راستی از هدایت یافتگانند. (۱) ۳. در کتاب کافی (۲) بابی به شداید و ناگواری‌هایی که در دنیا بر مؤمنان روی می‌آورد، اختصاص داده شده است که ما برخی از مضامین این احادیث را یادآور می‌شویم: الف: گرفتاری‌ها و شداید در زندگی دنیوی پیامبران و جانشینان و پیروان آنان، به ترتیب از دیگران بیشتر است. (۳) ب: ابتلاء و مصایب مؤمن به اندازه ایمان و نیکوکاری او است، هر کس ایمانش استوارتر

و کارهایش نیکوتر باشد، با شدايد بیشتری روبرو می شود. (۴) ج: خدا هر قومی را که بیشتر دوست دارد شدايد و ناگواری های بیشتری برای آنان پیش می آورد. (۵)

۱. (وَلَتَبْلُوَنَكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ...) (بقره/۱۵۵). ۲. اصول کافی، ج ۲، ص ۲۵۲. ۳. أَشَدُّ النَّاسِ بَلَاءَ الْأَنْبِيَاءِ، ثُمَّ الْأَوْصِيَاءِ ثُمَّ الْأَمَائِلُ فَالْأَمَائِلُ. ۴. إِنَّمَا يُبْتَلَى الْمُؤْمِنُ فِي الدُّنْيَا عَلَى قَدَرِ دِينِهِ. ۵. مَا أَحَبَّ اللَّهُ قَوْمًا إِلَّا ابْتَلَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى إِذَا أَحَبَّ عَبْدًا عَتَّهُ بِالْبَلَاءِ عَتًّا....

صفحه ۱۷۰

د: اگر مؤمن به اجر و پاداش خدا نسبت به مصیبي که بر او وارد می شود آگاه می بود، آرزو می کرد تا بدن او را با قیچی قطعه قطعه کنند. (۱) ه: برای انسان در پیشگاه خدا مقام ویژه ای است که جز با پیش آمدهای ناگواری در مال یا جان و یا فرزند او، به آن مقام نائل نمی گردد. (۲) ۶. آرمان های بزرگ در گرو همت والا

آنچه درباره شدايد و ناملايمات، در زندگی دنیوی انسانهای خداجوی و راست ایمان، پیامبران، امامان و مؤمنان بیان گردید، و نیز روایات بسیار دیگری که در ابواب مختلف کتب حدیث و اخلاق در این باره آمده است، همگی یک تفسیر دارد و آن عبارت است از این که: آرمانهای بزرگ و والا، همتی استوار و والا می خواهد و به اصطلاح: آن که طاووس خواهد جور هندوستان کشد و یا: در بیابان گر به شوق کعبه خواهی زد قدم *** سرزنشها گر کند خار مگیلان، غم مخور آنان که طالب لقاء الله و خواهان صعود به عالی ترین مدارج انسانی هستند و آگاهانه و با اختیار کامل این آرمان را برگزیده اند بایستی خود را برای رویایی با قضا و قدر الهی و پیش آمدهای ناگوار که از یک سنت ثابت و پایدار نشأت می گیرد، آماده نمایند و از اینجا راه مفاد روایاتی که درباره شدايد و

۱. لَوْ يَعْلَمُ الْمُؤْمِنُ مَا لَهُ مِنَ الْأَجْرِ فِي الْمَصَائِبِ لَتَمَنَّى أَنَّهُ قُرِضَ بِالْمَقَارِيضِ. ۲. إِنَّ الْعَيْدَ يَكُونُ لَهُ عِنْدَ اللَّهِ الدَّرَجَةُ لَا يَبْلُغُهَا بِعَمَلِهِ فَيَبْتَلِيهِ اللَّهُ فِي جَسَدِهِ أَوْ يُصَابُ بِمَالِهِ أَوْ يُصَابُ فِي وَلَدِهِ، فَإِنْ هُوَ صَبَرَ بَلَّغَهُ اللَّهُ آيَاهَا. (بحار الانوار، ج ۷۱، ص ۹۴، حدیث ۵).

صفحه ۱۷۱

ناملايماتی که پیوسته انسانهای با ایمان با آنها روبرو می شوند و بایستی تسلیم امر خدا و راضی به قضای الهی باشند، روشن می گردد، اینک نمونه هایی از روایات: ۱. رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) فرمود: مؤمن وضعیت شگفت آوری دارد، زیرا هر قضاء و حکمی که از جانب خدا برای او تعیین می شود، در برگیرنده خیر و سعادت او است، خواه مایه شادمانی او گردد و خواه موجب غم و اندوه او شود، اگر او را به شدايد و ناملايمات مبتلا سازد، کفار گناه او است و اگر نعمتی به او عطا نماید موهبتی از جانب خدا به شمار می آید. (۱) ۲. امام صادق (علیه السلام) فرمود: رضا به قضاء و قدرهای ناگوار و تلخ، از عالی ترین درجات یقین است. (۲) ۳. در حدیث دیگری از آن حضرت نقل شده که: سرآمد هر طاعت و بندگی خدا، راضی بودن به آن چیزی است که خداوند نسبت به بنده خود انجام می دهد، خواه آن را دوست بدارد و یا برای او ناگوار باشد. (۳) امام حسین (علیه السلام) وقتی خواست از مدینه به سوی مکه حرکت کند، برای وداع به روضه پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) رفت، پس از مقداری عبادت و مناجات با خدا و گفتگو با پیامبر، خواب اندکی بر او عارض شده و در عالم رؤیا، جد بزرگوار خود را دید که او را در آغوش گرفته می گوید: فرزندم، تو به زودی نزد پدر و

۱. عَجَبًا لِلْمُؤْمِنِ لَا يَفْضِي اللَّهُ عَلَيْهِ قَضَاءَ إِلَّا كَانَ خَيْرًا لَهُ سِرَّةً أَوْ سَاءَةً، إِنَّ ابْتِلَاءَهُ كَانَ كَقَارِهِ لَدُنْبِهِ وَإِنْ أَعْطَاهُ وَأَكْرَمَهُ كَانَ قَدْرًا

حَبَابَهُ (مدرک قبل). ۲. الرُّضَا بِمَكْرُوهِ الْقَضَاءِ مِنْ أَعْلَى دَرَجَاتِ الْيَقِينِ (مدرک قبل، ج ۷۱، ص ۱۵۲). ۳. رَأْسُ كُلِّ طَاعَةِ اللَّهِ الرُّضَا بِمَا صَنَعَ اللَّهُ إِلَى الْعَبْدِ فِيمَا أَحَبَّ وَفِيمَا أَكْرَهَ (مدرک قبل، ص ۱۵۶).

----- صفحه ۱۷۲

مادر و برادرت می آیی و آنان در اشتیاق آمدن تو بسر می برند، آنگاه فرمود: «وَإِنَّ لَكَ فِي الْجَنَّةِ دَرَجَاتٍ لَا تَنَالُهَا إِلَّا بِالشَّهَادَةِ». «برای تو در بهشت درجاتی است که جز با شهادت در راه خدا به آن نایل نمی شوی». (۱) ۷. حکومت صالحان در زمین یکی از قوانین حاکم بر زندگی و تاریخ بشر که قرآن آن را ترسیم نموده است، این است که وراثت زمین و خلافت نهایی بر آن، از آن صالحان و متقیان است، این قانون از نظر تاریخی دو مرحله دارد: ۱. مرحله گذشته و حال. ۲. مرحله آینده و نهایی. در طول تاریخ زندگی اجتماعی بشر از آغاز تا کنون، پیوسته، مترفان و مستکبرانی چون نمرود و فرعون برای برده گیری و بهره کشی از انسانها در برابر منادیان آزادی و عدالت چون ابراهیم و موسی به ستیزه جویی و دشمنی برخاسته و با ترفندهای خاصی شیطانی، مردم را به استضعاف کشانیده اند و با درهم شکستن شخصیت و منش انسانی آنان (۲) به اهداف نامشروع خود نائل گردیده و خلافت و وراثت زمین را از آن خود ساختند، امّا سرانجام، پیامبران الهی و متقیان و صالحان بر آنان پیروز گذشته و بدین طریق تقدیر و قضاء خداوندی بر سپردن امر حکومت و خلافت به صالحان و پرهیزگاران، جامه عمل پوشید.

۱. بحارالانوار، ج ۴۴، ص ۳۱۳. ۲. قرآن درباره فرعون می فرماید: (فَاسْتَحَفَّ قَوْمَهُ فَأَطَاعُوهُ...) (زخرف/۵۴).

----- صفحه ۱۷۳

این واقعیتی است که تاریخ گذشتگان به روشنی بر آن گواهی می دهد و در بخش داستانهای قرآن نمونه های بسیاری از آن بازگو شده است و این سنت الهی همچنان ادامه دارد تا آنگاه که مرحله پایانی و نهایی تاریخ بشر فرا رسد و برای همیشه (تا وقتی دنیا باقی است) صالحان، وارث و حاکم بر زمین خواهند بود و اینک آیاتی از قرآن کریم در این باره: ۱. درباره بنی اسرائیل و وراثت آنان بر زمین پس از نابودی فرعون و پیرامون او، چنین می گوید: کسانی را که قبلاً ضعیف و ناتوان ساخته بودند (بنی اسرائیل)، بر تمام زمینی که آن را برکت دادیم (شام و فلسطین) وارث نمودیم و (بدین طریق) سخن نیکوی خدا به بنی اسرائیل (وعده پیروزی بنی اسرائیل) در پرتو صبر و استقامت آنان به مرحله اتمام و فعلیت رسید و عملی گردید و آنچه را که فرعونیان بنا کرده بودند و از گون نمودیم. (۱) کلمه «حسنی» و وعده خدا به بنی اسرائیل، همان است که در آیه دیگر، آن را این گونه بیان کرده است: موسی به قوم خود گفت: از قدرت خدا استعانت بجوید و صبور باشید، به درستی که زمین از آن خدا است و به هر کس از بندگان خود که بخواهد و سرانجام، پیروزی از آن متقیان است. آنان در پاسخ گفتند: قبل از آن که تو به سوی ما بیایی، مورد شکنجه و

۱. (وَأَوْرَثْنَا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا يُشْتَضِعُونَ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَمَغَارِبَهَا الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ الْحُسْنَىٰ عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا صَبَرُوا وَدَمَرْنَا مَا كَانُوا يَصْنَعُونَ فِرْعَوْنَ وَقَوْمَهُ وَمَا كَانُوا يَعْرِشُونَ) (اعراف/۱۳۷).

----- صفحه ۱۷۴

اذیت فرعونیان بوده ایم و بعد از آمدن تو نیز، همچنان مورد اذیت و شکنجه می باشیم، موسی به آنان گفت: امید است پروردگار دشمنان شما را هلاک و نابود سازد و خلافت زمین را به شما بسپارد. پس (بدین طریق شما را بیازماید و) بنگرد که شما چگونه عمل می کنید. (۱) ۲. (وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ) (انبیاء/۲۰۵). «پس از آن که در «ذکر» (تورات یا قرآن) (۲) نوشتیم، در زبور (نیز) نوشتیم که بندگان صالح من، وارث زمین می گردند». برای آگاهی بیشتر از مفاد این آیه، بهتر است آیات قبل از آن را مورد مطالعه قرار دهیم. (۳) حاصل معنی آن آیات این است که خداوند انسانها را به یک

آیین دعوت نموده ولی آنان به دو گروه مؤمن و کافر تقسیم شدند و به همین جهت، قانون و حکم خدا نیز در مورد آنها، در دنیا و آخرت دو گونه است: قانون و سنت خدا در مورد مؤمنان در آخرت این است: (فَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا كُفْرَانَ لِسَعْيِهِ وَإِنَّا لَهُ كَاتِبُونَ) (انبیاء/۹۴).

۱. (قال موسى لِقَوْمِهِ اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَاصْبِرُوا إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ * قَالُوا أَوْدِينَا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَأْتِنَا وَمِنْ بَعْدِ مَا جِئْتَنَا قَالَ عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عِبْدَوكُمْ وَيَسْتَخْلِفْكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ) (اعراف/۱۲۹-۱۲۸). ۲. اگر مقصود از ذکر، قرآن باشد «بعد» رتبی است نه زمانی. ۳. در تفسیر این آیه و آیات قبل از آن به میزان: ۱۴/۳۳۰-۲۱ مراجعه فرماید.

----- صفحه ۱۷۵

«هر یک از مؤمنان که عمل شایسته ای انجام دهد سعی و کوشش او کفران نمی شود و در نامه های عملشان نوشته و ثبت می گردد». و قانون و سنت خدا نسبت به مؤمنان در دنیا چنین می باشد: (وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ) (انبیاء/۱۰۵). ۳. (وَعِدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسِّرَنَّ لَكُمْ يَسْرَ تَخْلِفْنَهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ الَّذِينَ ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ) (نور/۵۵). «خداوند به مؤمنان صالح و نیکوکار (از امت اسلام) وعده کرده است که همان گونه که به صالحان امتهای گذشته خلافت و حکومت بر زمین اعطاء نمود، به آنها نیز خلافت و حکومت بر زمین را اعطاء نماید و دین آنان (اسلام) را که مورد رضای او است، ثبات و استقرار بخشد و ترس و هراس آنان را (از دشمن خارجی و منافقان و آشوب گران داخلی) به آسودگی خاطر و امتیث، مبدل نماید، تا این که آنان (با کمال آرامش خاطر) مرا پرستش نمایند و هر کس پس از این (نعمت بزرگ الهی را) کفران نموده و راه کفر و نافرمانی خدا را برگزیند، از فاسقان و منحرفان واقعی خواهد بود». حاصل معنی این آیه این است که خداوند به نیکوکاران با ایمان از امت اسلامی، وعده داده است که در مرحله ای از تاریخ اسلام، جامعه ای را پدید می آورد که در آن یگانه آیینی که بر زندگی مردم حکومت خواهد کرد، آیین اسلام خواهد بود و امتیث مطلق در آن جامعه جهانی فراهم می گردد که نه از

----- صفحه ۱۷۶

خارج (چون اصولاً- دیگر خارجی تحقق ندارد) و نه از داخل، قدرتی که بتواند بر علیه نظام حاکم که همان قوانین اسلام است، اقدام کند و مایه سلب آسایش و امنیت اجتماعی گردد، وجود ندارد. بدیهی است که چنین جامعه ای تاکنون تحقق نپذیرفته است و با توجه به روایات بسیاری که محدثان شیعی و سنی نقل کرده اند ویژگی های این حکومت جهانی، تنها با عصر ظهور امام عصر (ارواحنا فداه) منطبق می باشد و این همان مرحله پایانی و نهایی قضاء و قدر الهی به عنوان یکی از سنت های پایدار بر زندگی و تاریخ بشر می باشد. قانونمندی جامعه و تاریخ

این نمونه های بازر، روشن ساخت که جامعه و تاریخ بشر، از سنن و قانونهای خاصی پیروی می کنند و تحولات تاریخی برای خود، تفسیر معقول و صحیحی دارند و همان طور که قوانینی بر پدیده های زمینی و کیهانی حاکم است و تحولات جوی و کیهانی و زمینی، معلول سنتهای تغییر ناپذیر می باشند، همچنین هر نوع دگرگونی اعم از تعالی و انحطاط و به طور کلی، سیر جوامع از نقطه ای به نقطه دیگر، روی نظام علت و معلول است. گردآوری سنن حاکم بر جامعه و تاریخ که قرآن به آن اشاره می کند در گرو مطالعات گسترده و عمیق در آیات قرآن است و ما در کتاب «منشور جاوید، ج ۱، ص ۳۵۳-۳۸۱»، به قسمتی از این سنتها اشاره کرده ایم، به امید روزی که مجموع این سنن یک جا مورد بحث و بررسی قرار گیرد و تمام این قوانین، که رویه دیگر قضا و قدرهای

کلی است، به طور مبسوط مطرح گردند.

----- صفحه ۱۷۷

تفسیری سوم

از قضاء و قدر

تاکنون به دو تفسیر از تفاسیر قضاء و قدر آشنا شدیم، اکنون لازم است با تفسیر سوم آن آشنا شویم و آن قضاء و قدر تشریحی است. قضا و قدر تشریحی

در گذشته یادآور شدیم که قضاء، عبارت است از یک نوع نسبت قطعی و ضروری که میان دو چیز تحقق می‌یابد و اندازه و ویژگی خاص چیزی را قدر می‌نامند. آنگاه که این دو معنا را بر موجودات جهان هستی (و خصوصاً پدیده‌های مادی) منطبق می‌سازیم، قضاء به معنای ضرورت و قطعیت وجود معلول است که از علت تامه آن سرچشمه می‌گیرد، و قدر عبارت است از ویژگی‌ها و خواص معلول، که برخاسته از خواص و ویژگی‌های اجزاء علت تامه خود (ماده، صورت، فاعل، شرایط، معدّات و...) می‌باشد. اگر این دو معنا را در قلمرو احکام و مقررات آیین مقدس اسلام، مورد مطالعه قرار داده و بر دستورات دینی منطبق سازیم، آن را قضا و قدر تشریحی

----- صفحه ۱۷۸

می‌نامیم و مقصود آن است که در آن آیین اسلام یک رشته دستورات قطعی به عنوان واجب یا حرام، برای انسانها مقرر گردیده است (قضا) و هر یک از این احکام با ویژگی‌ها و شرایط خاصی همراه است (قدر)، مثلاً دستور جهاد در اسلام با شرایط و ویژگی‌های خاصی که دارد، نمونه‌ای از قضا و قدر تشریحی به شمار می‌رود. قضاء و قدر تشریحی در بیان علی (علیه السلام) قضا و قدر تشریحی در روایتی که از علی (علیه السلام) نقل شده است مطرح گردیده است که ما در اینجا ترجمه آن روایت را یادآور می‌شویم: پس از بازگشت امام (علیه السلام) و یارانش از جهاد با معاویه و پیروان او، یکی از همراهان امام درباره رفتن به جهاد با معاویه و سپاه او سؤال کرد که آیا این کار با قضا و قدر الهی بوده است؟ امام: آری این مرد، ما بر هیچ بلندی قرار نگرفتیم و بر هیچ پستی وارد نشدیم، مگر آن که به قضاء و قدر خدا بوده است. پرسشگر: سوگند به خدا در این صورت برای من هیچ اجر و پاداشی نیست (آنچه در اندیشه او بوده است همان برداشت عامیانه از قضاء و قدر بوده که لازمه آن مجبور بودن انسان در کارهای خود می‌باشد و در این صورت پاداش و کیفر بی‌اساس می‌گردد). امام: خداوند شما را در این جهاد، هنگام رفتن و بازگشتن، پاداش عظیم عطا می‌فرماید و شما هرگز نه در وقت رفتن، و نه هنگام بازگشتن، مجبور نبوده‌اید.

----- صفحه ۱۷۹

پرسشگر: چگونه ما در این جهاد مجبور نبوده‌ایم در حالی که به حکم قضا و قدر الهی، این جهاد تحقق یافته است. از آنجا که سائل از قضا و قدر، تصویری غیر از همان معنای جبر، نداشته است، نتوانست پاسخ امام را هضم نماید و با تعجب این پرسش را مطرح کرد، و با توجه به این که بیان معنای قضا و قدر تکوینی برای این گونه اندیشه‌های ظاهری که برای تعمق در معانی دقیق ورزیدگی ندارند، آن هم در یک مجلس غیر خصوصی که غالباً از حضور افرادی این گونه خالی نیست، امام (علیه السلام) به جای به تفسیر قضا و قدر تکوینی بپردازد، در پاسخ او قضا و قدر تشریحی را بازگو نمایند. امام: گویا قضا و قدر لازم و حتمی (که موجب سلب اختیار از انسان می‌باشد) را تصور کرده‌ای اگر چنین بود، پاداش و کیفر باطل و امر و نهی الهی و «وعده» و «وعید» خدا ساقط می‌گردید، و هرگز خداوند گناهکاران را ملامت و نیکوکاران را مدح و تکریم نمی‌کرد و اصولاً نه نیکوکاران از گناهکاران نسبت به پاداش، شایسته‌تر بودند و نه گناهکاران از نیکوکاران نسبت به کیفر و عقاب، سزاوارتر، و گویندگان این سخن و طرفداران این عقیده، دشمنان خدا و سپاهیان شیطان و هم‌آهنگ با بت پرستان می‌باشند اینها قدریّه و مجوس این امت به شمار

می روند، خداوند بندگان خود را امر و نهی نموده و به آنان اختیار و آزادی عمل داده است، نه مغلوب گناهکاران است و نه کسی را به اطاعت از خود مجبور می نماید «لَمْ يُعْصَ مَغْلُوبًا وَلَمْ يُطَعْ مُكْرِهًا» آفرینش خدا بی هدف نیست و بعثت پیامبران و انزال قرآن، کاری عبث و لغو نیست. (ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ) (ص/۲۷).

----- صفحه ۱۸۰

«این عقیده کافران است، پس وای بر آنان از آتش دوزخ». پرسشگر: پس مقصود از قضا و قدری که رفت و بازگشت ما در این جهاد به مقتضای آن انجام گرفته است، چیست؟ امام: مقصود از آن این است که خدا ما را به اطاعت و فرمانبرداری امر نموده و از گناه و نافرمانی نهی کرده است و در عین حال به ما قدرت اطاعت و یا معصیت داده است، و آنان را که او را پرستش نمایند و به انجام دستورات او کمر همت بندند، یاری می نماید و گناه کاران به خذلان و بی توفیقی گرفتار می سازد، این وعده و وعید و بیم و امیدها، همه، قضاء و قدر الهی در کارهای ما است، و اما تصور دیگری غیر از این مورد قضا و قدر، پندار و گمان باطلی است که انسان را از مقام رفیع خود در پیشگاه خدا، ساقط می نماید آنگاه این آیه قرآن را قرائت نمود: (وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا بَعْدُوا إِلَّا إِيَّاهُ) (اسراء/۲۳). «خداوند حکم کرده است که جز او را پرستش و بندگی ننمایید». (۱) سرنوشت حتمی و غیر حتمی یکی از بخشهای مربوط به قضا و قدر، مسأله سرنوشت غیر قطعی و قطعی است که برای نخستین بار قرآن تحت عنوان: «اجل» و «اجل مسمی» مطرح شده است، آنجا که لفظ «اجل» (بدون قید) به کار رفته است به معنی سرنوشت مطلق یا غیر قطعی است که به عللی می تواند، نوسان داشته باشد و

۱. بحارالانوار، ج ۵، باب قضاء و قدر، حدیث ۱۸۵، ۲۰، ۲۱ و نهج البلاغه، کلمات قصار، شماره ۷۸، صبحی صالح و ۷۵ فیض الإسلام.

----- صفحه ۱۸۱

نقصان و فزونی در آن راه یابد، در حالی که «اجل مسمی» آن اجل و سرنوشت قطعی است که در علم الهی مسلم و قطعی گشته و افزایش و کاهش در آن راه ندارد. واژه «اجل» در آیات متعددی از قرآن به کار رفته است که می توان همه آنها را به دو معنی بازگشت داد: ۱. زمانی که یک پدیده به حیات و زندگی خود ادامه می دهد و یا مدتی که در معاهده ها و قراردادهای و غیر آن تعیین می گردد مانند آیه: (أَيُّمًا الْأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ) (قصص/۲۸). «هر کدام از دو مدت را برگزینم، ستمی بر من نخواهد بود». ۲. آخرین لحظه و سرآمد حیات یک پدیده و یا زمانی که در قراردادهای و غیر آن تعیین شده است مانند: (أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ) (طلاق/۴). «سرآمد عده زنان با وضع حمل آنان است». نکته قابل توجه این که، این واژه در مورد انسان به دو صورت به کار رفته است: الف: به صورت مطلق و بدون قید. ب: به صورت مقید به کلمه مسمی (اجل مسمی). و هر دو صورت آن در یک آیه به کار رفته است آنجا که درباره مبدأ آفرینش انسان سخن گفته می فرماید:

----- صفحه ۱۸۲

(هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ) (انعام/۲). «او است که شما را از گل آفرید سپس (برای زندگی شما) مدتی تعیین کرد، و مدت معین (عمر هر کس) و سرآمد قطعی آن نزد او است». و هر یک از آن دو (اجل مطلق و اجل مسمی) در آیات جداگانه نیز به کار رفته اند. (۱) ولی در مورد سایر پدیده ها، همیشه به صورت مفید (اجل مسمی) به کار رفته است: (مَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى) (احقاف/۳). «ما آسمان و زمین و آنچه ما بین آنها است را نیافریدیم، مگر به حق و سر آمد معین و نام برده شده». سرنوشت و آزادی انسان

در اینجا دو مطلب باید مورد توجه واقع شود: ۱. مقصود از «اجل مطلق» و «اجل مسمی» چیست؟ ۲. رابطه سرنوشت با آزادی انسان

چگونه است؟ در توضیح مطلب اول باید یادآور شویم که دوگانگی اجل را گاهی در رابطه با مرگ و زندگی او بررسی می کنیم (که غالباً همین معنی اراده می شود و

۱. (وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى لَّفُضِيَ بَيْنَهُمْ) (شوری/۱۴). (وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِ آيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٍ) (رعد/۳۸).

----- صفحه ۱۸۳ -----

آیات قرآن نیز مربوط به این معنی است) و گاهی در رابطه با همه شئون و ابعاد زندگی او مورد مطالعه قرار می دهیم که از آن با کلمه سرنوشت یا سنت های الهی تعبیر می کنیم. اگر اجل و سرنوشت را از زاویه نخست مطالعه کنیم، «اجل مطلق» عبارت است از عمر طبیعی یک انسان که اگر عوامل خاصی مانند حوادث پیش بینی نشده (زلزله ها، جنگ ها و تصادفات و...) پدید نیاید، هر فردی با توجه به استعداد قوای بدنی خود در شرایط مناسب، می تواند آن مقدار زندگی کند، ولی زندگی انسان هرگز عاری از دخالت این عوامل پیش بینی نشده نیست، و از طرفی پاره ای از کارهای ارادی انسان که صد در صد با اختیار او تحقق می پذیرد، نیز در کم یا زیاد شدن این عمر طبیعی (اجل مطلق) به طور مستقیم و یا غیر مستقیم، تأثیر می گذارد، به طوری که می تواند از تحقق بخشی از همان حوادث پیش بینی نشده نیز جلوگیری نماید مثلاً به کار بردن مقررات و آیین نامه راهنمایی و رانندگی در مورد رانندگی و رعایت احتیاط کامل، نقش بسزایی در پیش گیری از تصادفات دارد، پس اگر همه آن شرایط را رعایت نماید و از اختیار خود به طرز صحیح بهره گیرد، می تواند تا حدود زیادی از مرگ های غیر طبیعی جلوگیری کند و در نتیجه، عمر طبیعی او کاهش نمی یابد، البته یک رشته عوامل دیگر نیز وجود دارد که اگر آنها را رعایت نماید بر عمر طبیعی او افزوده می گردد، برخی از این عوامل که در معارف اسلامی از نقش ویژه ای برخوردار می باشند عبارتند از: ۱. دعا ۲. صدقه

----- صفحه ۱۸۴ -----

۳. صله رحم که در آینده، نمونه هایی از آیات و روایات را در این باره یادآور می شویم. تفسیر و تحلیل یاد شده درباره مرگ و زندگی انسان را می توانیم در مورد دیگر شئون زندگی او نیز مطرح نماییم. فقر و ثروتمندی، سلامتی و مریضی، جنگ و صلح، شکست و پیروزی و ... همگی در گرو یک سلسله شرایط و عوامل خاصی می باشد که برخی بیرون از اختیار انسان و برخی دیگر در قلمرو اختیار و توانایی او قرار دارد و هر یک از انسانها با تحقق یافتن یا تحقق نیافتن آن شرایط و عوامل، سرنوشت خاصی پیدا می کنند. با توجه به توضیح یاد شده معنی «اجل مطلق» و «اجل مسمی» روشن می شود، زیرا این که انسان به مقدار عمر طبیعی، زندگی کند یا از نعمت سلامتی برخوردار باشد، به صورت یک امر حتمی و سرنوشت قطعی، برای او تعیین نشده است که هیچ افزایش و کاهش در آن راه نیابد، زیرا این امور، مشروط و موصوف به یک رشته عوامل است که بسیاری از آنها در قلمرو اختیار و توان انسانها می باشد، پس از این نظر اجل و سرنوشت او مطلق یا غیر حتمی است ولی از آنجا که آفریدگار جهان از قبل بر همه پدیده ها و عوامل و شرایط آنها، آگاه است و می داند که آن اسباب و عوامل، تحقق می پذیرند یا نمی پذیرند، پس از نظر علم پیشین و ازلی خدا، اجل هر انسان و سرنوشت او چه از نظر مرگ و چه از جهات دیگر معین و مسمی است و قطعاً با توجه به قانون علیت و معلولیت، وقتی عوامل و اسباب چیزی تحقق یافت و یا تحقق نپذیرفت، تحقق و یا عدم تحقق آن قطعی است. از این جا معلوم می شود که اجل مسمی گاهی مقدّم بر اجل مطلق است (مانند کسی که به خاطر رعایت

----- صفحه ۱۸۵ -----

نکردن مقررات رانندگی و عدم احتیاط تصادف کرده و جان می سپارد) و گاهی مؤخر از آن است (مانند کسی که علاوه بر رعایت همه شرایط لازم برای یک عمر طبیعی، کارهای خاصی چون صدقه، دعا و صله رحم نیز انجام می دهد). دگرگونی

سرنوشت با کارهای خوب و بد

برای توضیح این مطلب، یکی از مسائلی را که در آیات قرآن و احادیث اسلامی مطرح گردیده است، مورد بررسی قرار می‌دهیم و آن عبارت از نقش کارهای خوب و بد انسان در تغییر سرنوشت او می‌باشد که خود یکی از قضاء و قدرهای کلی و ثابت بشمار می‌رود و ما در این جا به نمونه‌هایی از آیات و روایات اشاره می‌کنیم: ۱. استغفار از گناه و نقش آن در سرنوشت انسان حضرت نوح، نصایح و رهنمودهای خود را نسبت به قوم خود چنین بیان می‌کند: (فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّاراً * يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَاراً * وَيُمِدُّكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَلُ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَلُ لَكُمْ أَنْهَاراً) (نوح/۱۰-۱۲). «به آنان گفتیم از آفریدگار خود برای بخشایش گناهانتان طلب آمرزش نمایید زیرا او آمرزنده است (و در این صورت) باران از آسمان بر شما فرو می‌ریزد و شما را اموال و فرزندان یاری می‌کند و نهرها و باغها برایتان می‌آفریند».

----- صفحه ۱۸۶

در این آیات نقش استغفار از گناه و تأثیر آن در سرنوشت انسان به روشنی بیان گردیده است و در آیه دیگر که مربوط به امت اسلامی است، چنین می‌فرماید: (وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ وَمَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ) (انفال/۳۳). «خداوند تا هنگامی که تو (پیامبر) در میان مسلمانان هستی، آنان را عذاب نمی‌کند و نیز تا وقتی که استغفار می‌نمایند آنان را عذاب نخواهد کرد». ۲. تقوا و تأثیر آن در سرنوشت انسان

در بسیاری از آیات قرآن درباره تقوا و نقش آن در زندگی و سرنوشت انسان، مطالب جالب و ارزنده ای بیان شده است که برخی از آنها را از نظر خوانندگان گرامی می‌گذرانیم: الف: (وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ) (اعراف/۹۶). «اگر انسانها ایمان آورده و تقوا پیشه می‌ساختند، درهای برکات خود را از آسمان و زمین بر آنان می‌گشودیم، ولی آنان راه تکذیب و مخالفت را پیش گرفتند و ما نیز آنان را به تناسب کارهایشان کیفر دادیم (و برکات خود را بر آنان نگشودیم)». ب: (وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً * وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ) (طلاق/۲-۳).

----- صفحه ۱۸۷

«آن که تقوا الهی را برگزیند، خداوند راه نجات از مشکلات را برای او می‌گشاید، و از جایی که انتظار آن را ندارد به او روزی می‌دهد». ج: حضرت نوح به قوم خود فرمود: (أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ وَأَطِيعُوا * يَعْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرْكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى إِنَّ أَجَلَ اللَّهِ إِذَا جَاءَ لَا يُؤَخَّرُ لَوْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ) (نوح/۳-۴). «خدا را عبادت کنید و پرهیزگار باشید و مرا اطاعت نمایید (اگر چنین کردید) خداوند گناهان شما را می‌بخشد و تا اجل و سرآمد معینی مرگ شما را به تأخیر می‌اندازد و آنگاه که اجل و تقدیر قطعی الهی فرا رسد، هرگز به تأخیر نمی‌افتد». در این آیه، نقش ایمان و تقوا و پیروی از رهبری چون نوح در سرنوشت انسان به وضوح بیان گردیده است و مفاد آیه این است که ایمان و تقوا در آمرزش گناهان مؤثرند و آمرزش گناهان در طولانی شدن مدت زندگی و عمر انسان تا آنگاه که اجل مسمی و سرنوشت حتمی فرا رسد تأثیر می‌گذارد. پس انسان دو نوع سرنوشت دارد: یکی غیر حتمی است که به نوع عمل او بستگی دارد که اگر با ایمان و پرهیزگار باشد و به این وسیله دامن خود را آلودگی گناه پاک سازد، عمر او طولانی می‌گردد و در غین صورت سرنوشت دیگری خود داشت. نمونه‌های یاد شده، مربوط به نقش اعمال صالح و کارهای شایسته (چون ایمان و تقوا و استغفار) در سرنوشت انسان بود و در رابطه با نقش کارهای ناشایسته در سرنوشت او نیز آیات بسیاری وجود دارد که دو نمونه را یادآوری می‌شویم:

----- صفحه ۱۸۸

۱. (وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً قَوْمِيَّةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَداً مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعَمِ اللَّهِ فَأَدَّاهَا اللَّهُ لِبَاسِ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ) (نحل/۱۱۲). «و خداوند سرگذشت (اهل) قریه ای را برای عبرت شما بازگو می‌کند، آنان با اطمینان خاطر و آرامش

کامل زندگی می کردند و نعمت های الهی از هر مکانی روزی آنان می شد، ولی آنان به نعمت های الهی کفران ورزیدند و خداوند به کیفر این کار، عذاب خود را به صورت گرسنگی و خوف بر آنان نازل کرد». ۲. درباره قوم سبأ چنین می فرماید: «برای مردم سبأ در همان مکانی که زندگی می کردند درس عبرت و آیتی از قدرت خداوندی وجود داشت، دو باغ در سمت راست و چپ شهر آنان بود، به آنان گفتیم: روزی پروردگار خود را بخورید و به پاس این نعمتها و شهر زیبا، آفریدگار بخشنده خود را شکر گزار باشید، لکن آنان روی برتافتند و به خاطر این عمل ناشایست، سیل عرم را بر آنان فرستادیم و آن دو باغ سرسبز و سرشار از درختان میوه را به دو باغ دیگر مبدل نمودیم که تنها دارای اندکی درختان سدر بود و سایر درختان آن یا بدون میوه و یا دارای میوه ای تلخ و غیر قابل استفاده بودند. ما آنان را این گونه کیفر دادیم و همه آنان را که پیوسته کفران نعمت های خدا را می نمایند، این گونه کیفر می دهیم». (۱) در این آیات کریمه نیز به روشنی نقش کارهای ناشایسته و کفران نعمتهای الهی در سرنوشت انسان بیان شده است. اگر قوم سبأ، کفران نعمت

۱. سبأ/۱۵-۱۷.

----- صفحه ۱۸۹

نمی کردند و در برابر آن همه الطاف خداوندی راه بندگی و شکرگذاری را برمی گزیدند، می توانستند برای همیشه از آن نعمتها برخوردار باشند ولی چون راه کفران را برگزیدند و از بندگی و اطاعت خدا اعراض نمودند به آن سرنوشت تلخ، گرفتار آمدند. پس آنان، دو سرنوشت داشتند، یکی متغیر و دیگری ثابت، سرنوشت متغیر آنان بر نحوه عمل و برخورد با نعمتهای الهی، استوار گردیده بود، و کاملاً در قلمرو اراده و اختیار خود آنها قرار داشت و سرنوشت ثابت و حتمی آنان، همان چیزی بود که تحقق یافت یعنی چون خداوند از قبل می دانست که قوم «سبأ» با توجه به قدرت و اختیار خود در مقابل نعمتهای او، راه کفران را برمی گزینند، در لوح محفوظ، دگرگونی و زوال آن نعمتها از آنان را به عنوان سرنوشت حتمی آنها ثبت نموده بود و این علم پیشین نیز به هیچوجه مانع از اختیار و آزادی انسان در تصمیم گیری های او نیست، زیرا آنچه را خدا از قبل آگاه بود تنها زوال و دگرگونی نعمتها نبود، بلکه قدرت و اراده و اختیار و آزادی مردم سبأ نیز مورد علم و آگاهی خدا بوده است (در این باره در آینده به تفصیل بحث کرده ایم). نقش دعاء در سرنوشت یونس و قوم او

نمونه روشن دیگری از چگونگی تأثیر کارهای انسان در تغییر سرنوشت او که در قرآن مطرح گردیده است، سرگذشت آموزنده یونس پیامبر و قوم او می باشد، این سرگذشت در چندین سوره از قرآن مورد توجه واقع شده است که در هر مورد، به تناسب غرضی که قرآن از آن داشته و دارد، گوشه ای از آن را بازگو نموده است.

----- صفحه ۱۹۰

ما در اینجا به خاطر رعایت اختصار از نقل همه آنها خودداری می کنیم و طالبان را به مطالعه آیات مربوط به آن و آیاتی که با این قضایا تناسب دارند، ارجاع می دهیم. اما آنچه از این داستان قرآنی، مربوط به بحث ما است عبارت است از نقشی که دعا در تغییر دادن سرنوشت حضرت یونس و قوم او ایفا نمود. قوم یونس پس از مشاهده نشانه های نزول عذاب الهی به رهنمود مرد دانشمند و کاردانی که در میان آنان بود، گوش فرا داده و همگی از شهر بیرون رفته و به تضرع و دعا به درگاه خدا پرداختند و از کارهای نادرست خود ابراز ندامت نمودند تا آن که مشمول رحمت پروردگار واقع شدند، عذاب از آنها برداشته شد و تا فرا رسیدن اجل معین و قطعی به زندگی خود ادامه دادند و قرآن می فرماید: (لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ غِظَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ وَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَىٰ حِينٍ) (یونس/۹۸). «چون به خدا ایمان آوردند، عذاب ذلت در دنیا را از آنان برداشتیم و تا زمانی معین بهره مندشان گردانیدیم». بدیهی است که نزول عذاب و یا برداشته شدن آن، هر یک معلول عوامل خاصیه بوده، مثلاً پیروی نکردن آنان از پیامبر خدا و

مخالفت با او، عامل نزول عذاب بوده است و این خود از قضا و قدر الهی به شمار می رود، همان گونه که به خود آمدن آنان و ابراز ندامت و استغفار و دعا به درگاه خدا نیز، عامل برداشته شدن عذاب و نمونه دیگری از قضا و قدر الهی می باشد، و هلاکت و یا مرگ آنان نیز در نتیجه خاتمه یافتن زندگی آنان، سرنوشت غیر محتوم و اجل مطلق آنان بوده است که در لوح محو و اثبات نوشته شده است و

----- صفحه ۱۹۱

اراده و خواست خدا این بود که اگر آنان در عقیده و رفتار خود تغییر دهند، این سرنوشت را تغییر داده، محو نماید (يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ) و از طرفی چون خداوند بر همه چیز از قبل آگاه است از وقوع این حادثه نیز آگاه بوده و می دانسته که قوم یونس با اختیار و آزادی خود، در رفتار خود تجدید نظر کرده و طریق هدایت را برمی گزینند و در نتیجه از عذاب، رهایی یافته و تا وقتی که اجل حتمی (مسمی) آنان را فرا رسد، به حیات خود ادامه می دهند (وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ). تفسیر و تحلیل یاد شده در باره خود یونس نیز جاری می گردد، زیرا او نیز پس از آن که به عللی از قوم خود روی برتافت و بر کشتی سوار شد و برای نجات کشتی و سرنشینان آن از خطر ماهی بزرگی که آن را تهدید می کرد، به قید قرعه به دریا افکنده شد و آن ماهی او را بلعید، سرنوشت او این بود که برای همیشه در شکم ماهی باقی بماند، ولی این یک سرنوشت و اجل محتوم نبود بلکه مشروط به این بود که به دعاء و تسبیح خدا روی نیاورد، اما اگر چنین می کرد سرنوشت او نیز تغییر می نمود، و چون حضرت یونس راه دعا و تسبیح را برگزید، از آن خطر نجات یافت و قرآن نیز در این باره می فرماید: (فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ * لَلَبِثَ فِي بَطْنِهِ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ) (صافات/۱۴۳-۱۴۴). «اگر او (یونس) از تسبیح کنندگان نمی بود تا روز قیامت در شکم ماهی باقی می ماند». در این جا مناسب است حدیثی را از امام صادق (علیه السلام) درباره علت برداشته شدن عذاب از قوم یونس است، یاد آور شویم:

----- صفحه ۱۹۲

ابوبصیر می گوید: از امام صادق (علیه السلام) پرسیدم چرا خداوند عذاب را که بر بالای سر قوم یونس سایه افکنده بود از آن برداشت ولی نسبت به اقوام دیگر چنین نکرد؟ امام در پاسخ فرمود: چون در علم ازلی و پیشین خدا مقدر شده بود که آنان توبه می کنند... (۱) نقش کارهای خوب و بد در سرنوشت از دیدگاه روایات

اکنون که با دیدگاه قرآن درباره نقش مؤثر کارهای خوب و بد انسان در سرنوشت او آشنا شدیم، مناسب است نمونه هایی از روایات اسلامی را نیز در این رابطه بازگو نمایم تا نقطه نظر پیشوایان دینی خود را در این خصوص بدست آوریم و از آنجا که بررسی کامل روایات در این موضوع، به بحث گسترده ای نیاز دارد تنها به ذکر چند نمونه بسنده می کنیم: الف: کارهایی که در کم شدن و یا زیاد شدن روزی مؤثرند

در روایتی که از علی (علیه السلام) نقل شده است، برخی از کارها موجب زیادی رزق و برخی دیگر موجب کم شدن آن معرفی گردیده اند که نمونه هایی را یاد آور می شویم: ۱. «أَلَا كُلُّ عَلَى الْجَنَابَةِ يُورِثُ الْفَقْرَ». «غذا خوردن در حال جنابت موجب فقر است». ۲. «تَوَكُّكَ نُشْجَ الْعَنْكَبُوتِ فِي الْبَيْتِ يُورِثُ الْفَقْرَ». «باقی گذاشتن تارهای عنکبوت در خانه موجب فقر می شود».

۱. علل الشرایع، ج ۱، ص ۷۷.

----- صفحه ۱۹۳

۳. «صَلَاةُ الرَّجْمِ يَزِيدُ فِي الرِّزْقِ». «پیوند با خویشاوندان، رزق را زیاد می کند». ۴. «الْإِسْتِغْفَارُ يَزِيدُ فِي الرِّزْقِ». «طلب آمرزش از گناهان، روزی را زیاد می کند». ۵. «شُكْرُ النَّعِيمِ يَزِيدُ فِي الرِّزْقِ». «شکرگزاری نعمت های الهی موجب زیادی رزق است». ۶. «الْوُضُوءُ قَبْلَ الطَّعَامِ يَزِيدُ فِي الرِّزْقِ». «وضو گرفتن قبل از خوردن غذا مایه زیادی روزی می شود». (۱) ب: صدقه و آثار آن

علی (علیه السلام) درباره صدقه - خواه به صورت پنهان و یا آشکار - فرمودند: یکی از شیرین ترین چیزهایی که می توان از آن به عنوان وسیله ای برای تقرّب به خداوند بهره گرفت، صدقه پنهانی و صدقه آشکار و علانیه است. زیرا صدقه پنهانی کفّاره برخی از گناهان است: «صَدَقَةُ السِّرِّ فَإِنَّهَا تُكَفِّرُ الْخَطِيئَةَ» و صدقه علانیه و آشکار هم از مرگ های ناگهانی و رقت بار جلوگیری می کند «صَدَقَةُ الْعَلَانِيَةِ فَإِنَّهَا تَدْفَعُ مَيِّتَةَ السُّوءِ». (۲) ج: دعا و صلّه رحم، اجل و قضا و قدر را تغییر می دهند.

علی (علیه السلام) فرمود: «وَصَلَّةُ الرَّحِمِ فَإِنَّهَا مَثْرَاءٌ لِلْمَالِ وَمَنْسَأَةٌ فِي الْأَجَلِ». (۳)

۱. بحارالانوار، ج ۷۶، ص ۳۱۴. ۲. نهج البلاغه، فیض الإسلام، خطبه ۱۰۹. ۳. نهج البلاغه، فیض الإسلام، خطبه ۱۰۹. صفحه ۱۹۴

«صلّه رحم، موجب فزونی مال و ثروت و باعث فراموشی اجل و مرگ می شود (مرگ را به تأخیر می اندازد)». از رسول گرامی (صلی الله علیه و آله وسلم) روایت شده است که فرمودند: «اگر انسانی که بیش از سه روز از عمرش باقی نمانده است، صلّه رحم نماید، خداوند سی سال بر عمر او می افزاید، و دیگری که سی و سه سال از عمر او باقی مانده، اگر با خویشاوندان خود قطع رابطه کند، سی سال از عمر او کاسته می شود». (۱) امام صادق (علیه السلام) درباره دعا و نقش آن در تغییر دادن قضا و قدر الهی فرمودند: «يُرَدُّ الدُّعَاءُ الْقَضَاءُ وَذَلِكَ الدُّعَاءُ مَكْتُوبٌ عَلَيْهِ: الَّذِي يُرَدُّ بِهِ الْقَضَاءُ». (۲) «دعا، قضا و قدر الهی را تغییر می دهد و بر آن دعاء نوشته شده است که تغییر دهنده قضا می باشد (مقصود این است که خود دعا نیز یکی از قضا و قدرهای الهی است که سرنوشت های غیر محتوم را دگرگون می نماید)». امام کاظم (علیه السلام) فرمودند: «برخی از حوادث و ناملايمات، مورد قضا و قدر الهی واقع شده است و تحقق آن موقوف به امضای او است، ولی اگر دست دعا، به سوی خدا بلند نماید و از او بخواهید که آن را برطرف نماید، آن را امضا و اجرا نمی کند».

۱. بحارالانوار، ج ۴، باب بداء و نسخ، حدیث ۶۶. ۲. بحارالانوار، ج ۴، باب بداء، حدیث ۶۵. صفحه ۱۹۵

از مطالعه این روایات نیز نقش مؤثر کارهای خوب و بد انسان در سرنوشت او به خوبی روشن می شود، دعا و صدقه و صلّه رحم از جمله کارهایی می باشند که در برطرف ساختن بلاها و به تأخیر افتادن مرگ انسان نقش مؤثری دارند و این نکته نیز معلوم شد که هر یک از این ها نمونه هایی از قضا و قدر الهی می باشند که با اراده و اختیار انسان، رابطه مستقیم دارند و بهترین دلایل بر آزادی و حریت انسان در جهان بینی اسلامی بشمار می روند.

صفحه ۱۹۶ صفحه ۱۹۷

انگیزه های جبر در مکتب اشاعره

۴

فصل ششم: انواع هدایت ها و ضلالت ها

فصل ششم: انواع هدایت ها و ضلالت ها

در حالی که هدایت ها و ضلالت ها از جانب خدا است، ولی برداشت غیر صحیح از این اصل، مایه جبری گری در مکتب اشاعره شده است.

صفحه ۱۹۸ صفحه ۱۹۹

انواع هدایتها و ضلالتها

انسان با مراجعه به وجدان خود این حقیقت را درک می کند که از نوعی آزادی و حق انتخاب در تصمیم گیری های خود برخوردار است و از طرف دیگر پس از آشنایی با جهان بینی الهی، به حقیقت دیگری اذعان می نماید و آن این که آفریدگار هستی، نه تنها انسان بلکه هیچ پدیده ای را عبث و بیهود نیافریده است. آنگاه با آشنایی با معارف قرآن و روایات اسلامی در می یابد که هدف آفرینش انسان، رشد و تعالی معنوی و سیر به سوی ارزشهای جاویدان و کمال مطلق و بی نهایت (خدا) می باشد، و برای فراهم شدن شرایط لازم و زمینه مناسب برای نیل انسان به این آرمان متعالی، پیامبران الهی با قوانین آسمانی از جانب خداوند مبعوث شده اند که با سعی و کوشش فوق العاده به راهنمایی بشر پردازند. با توجه به این دو اصل: ۱. آزادی و حق انتخاب برای انسان یک واقعیت وجدانی است. ۲. بعثت پیامبران و قوانین الهی، در جهت هدایت انسان به سوی ارزشهای متعالی و جاودان می باشد.

----- صفحه ۲۰۰

اندیشه جبر به بهانه این که برخی از آیات قرآن، هدایت و ضلالت انسانها را امری بیرون از اختیار آنان می داند، و این خداوند است که به صورت جبر برخی را هدایت و برخی دیگر را اضلال می نماید، اندیشه خام و بی مایه ای بیش نیست، زیرا باید همه آیات مربوط به هدایت و ضلالت را جمع آوری نموده و یک جا مورد مطالعه قرار داد تا بتوان نظریه نهایی قرآن را در این باره به دست آورد، زیرا قرآن خود مفسر خود می باشد و معنی آیات مبهم را باید از آیات روشن بدست آورد، از آنجا که قرآن از هرگونه تناقض گویی و اختلاف مبرا است (۱) و همه آیات آن در بیان معانی و مقاصد مورد نظر قرآن، همگون و هماهنگ می باشند (۲)، به طور قطع آنچه گاهی در برخورد ابتدایی با بعضی از آیات به عنوان مشکل خودنمایی می کند، پس از مطالعه همه آیات مربوط به آن موضوع، حل می گردد. اکنون قبل از هر چیز، مجموع آیات هدایت و ضلالت را مورد مطالعه قرار می دهیم تا بتوانیم نظر واقعی قرآن را درباره اختیاری بودن هدایت و ضلالت، یا اجباری بودن آن به دست آوریم. لازم به یادآوری است که ما هرگز مدعی آن نیستیم که در این بررسی، همه جهات را رعایت نماییم و یا کار خود را از هرگونه نقص و نارسایی پیراسته بدانیم و لکن در فرصتی که داریم اهتمام لازم را بکار می بندیم. حال برای هموار شدن راه برای بحثهای بعدی خود، آیات مربوط به هدایت و ضلالت را به صورت یاد شده زیر، دسته بندی می کنیم:

۱. (أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا) (نساء/۸۲). ۲. (اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا...) (زمر/۲۳).

----- صفحه ۲۰۱

۱. انواع هدایت و ضلالت در قرآن. ۲. هدایت یافتگان و عوامل هدایت آنان. ۳. گمراهان و عوامل گمراهی آنان. ۴. بررسی و تفسیر آیات و روایاتی که هدایت و ضلالت انسان را وابسته به مشیت و اراده الهی می دانند. ناگفته نماند که موضوع اخیر، خود به عناوین و موضوعات چندی تقسیم می شود که در بحثهای آینده، آنها را جداگانه مورد بحث و بررسی قرار می دهیم. الف: انواع هدایت در قرآن

نخستین مسأله ای که باید در بحث هدایت و ضلالت مورد بررسی قرار گیرد، انواع هدایتها از دیدگاه قرآن است تا روشن شود ضلالت و گمراهی که از اختیاری بودن آن بحث می شود، در مقابل کدام یک از این هدایت ها می باشد. واژه هدایت در قرآن به معانی یاد شده در زیر به کار رفته است: ۱. هدایت تکوینی مربوط به سراسر گیتی. ۲. هدایت فطری مربوط به همه انسانها. ۳.

هدایت تشریحی. ۴. هدایت تکوینی خاص. اینک آیات مربوط به هر یک از این هدایتها را یادآور شده و به بررسی و تفسیر آنها می پردازیم:

----- صفحه ۲۰۲ -----

۱. هدایت تکوینی در سراسر گیتی

این نوع از هدایت، همه پدیده های عالم طبیعت را شامل می شود و اختصاص به انسان ندارد و تبیین فلسفی آن این است که آفریدگار هستی، هر پدیده ای را برای غرض و هدف خاصی آفریده است و هیچ موجودی بدون هدف معین و ویژه ای آفریده نشده است چنان که می فرماید: (مَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا) (ص/۲۷). «آسمان و زمین و آنچه میان آنها است را بیهوده و باطل نیافریده ایم». زیرا یکی از صفات جمال و کمال خدا حکمت است (در بسیاری از آیات قرآن، خداوند به لفظ «حکیم» توصیف شده است) (۱) و معلوم است که فاعل حکیم، هیچ فعلی را بدون غرض و بیهوده انجام نمی دهد. از طرف دیگر برای رسیدن به هدف، برنامه و راه ویژه ای لازم است تا هر پدیده ای بتواند به هدفی که برای آن آفریده شده است نائل گردد، و بر این اساس، همه موجودات (جمادات، نباتات، حیوانات و انسانها) از یک هدایت تکوینی گسترده ای که راه حیات و زندگی و حرکت به سوی هدف را برای آنان ترسیم نماید، برخوردارند. این هدایت در مورد انسان از دو جنبه باید مطالعه شود: ۱. بعد فیزیکی و جسمانی

از بعد فیزیکی و جسمانی، که هر یک از قوای بدنی انسان به صورت خودکار و بیرون از دایره اختیار انسان، کار ویژه خود را انجام می دهد (مانند

۱. (إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ) (لقمان/۲۷) (وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ) (سبأ/۱)، (وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ) (نور/۵۹) و آیات بسیار دیگر.

----- صفحه ۲۰۳ -----

طپش قلب و کارهای مربوط به دستگاه گوارش و غیره). درباره این نوع از هدایت به دو آیه بسنده می کنیم: الف: وقتی موسی و هارون، فرعون را به پرستش آفریدگار یکتا دعوت نمودند، فرعون به آنان گفت: پروردگار شما کیست؟ (قَالَ فَمَنْ رَبُّكُمَا يَا مُوسَى)، آنان در پاسخ چنین فرمودند: (رَبَّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى) (طه/۵۰). «پروردگار ما (خدایی که ما او را می پرستیم) کسی است که هستی هر پدیده ای را به او اعطا کرده و سپس او را هدایت نموده است». ب: (سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى * الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى * وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى) (اعلیٰ/۱-۳). «آفریدگار برتر خود را تسبیح کن آن که (هر موجودی را) آفرید و سپس آن را بیاراست و آن که (هستی هر موجودی را) اندازه گیری نمود و آن را (به سوی هدف آفرینش خود) هدایت نمود». هدایت در آیات یاد شده به پدیده ای خاص اختصاص ندارد و هر چیزی که مخلوق و آفریده خداست (همه موجودات) مشمول آن می باشد و از این جهت آن را هدایت تکوینی عام نام نهادیم و معلوم است که این هدایت از قلمرو اختیار انسان بیرون است و به هیچ موجودی جز آفریدگار یکتا اسناد داده نمی شود و اصولاً از دایره بحث جبر و اختیار بیرون می باشد. ۲. هدایت فطری همه انسانها هدایت فطری انسان به دو صورت تحقق می یابد:

----- صفحه ۲۰۴ -----

هدایت فکری: که آفریدگار حکیم به انسان، نیروی تفکر و اندیشه، اعطا کرده است تا بتواند خوبی ها را از بدی ها و ارزشها را از ضد ارزشها تمییز دهد. در روایات اسلامی «عقل» یکی از دو «حجت» خداوند بر انسانها معرفی شده است. امام کاظم (علیه السلام) فرمودند: خداوند بر انسانها دو «حجت» دارد. یکی حجت ظاهری و دیگری حجت باطنی. پیامبران الهی و امامان، حجت های ظاهری خدا و «عقل» حجت باطنی او می باشد. امام صادق (علیه السلام) یک جا «عقل» را موهبتی الهی دانسته که به انسانها اعطا گردیده

است، و در جای دیگر از آن به عنوان جمال و زینت (معنوی) انسان و روشنگر وی (در مسیر زندگی) یاد کرده، که انسانها در پرتو هدایت آن، آفریدگار خود را شناخته، و خوبی‌ها را از بدی‌ها تمییز می‌دهند. (۱) این نوع از هدایت شامل همه انسانها است (به جز عده اندکی که به عللی، عقب افتادگی فکری دارند و طبعاً تکلیفی نیز ندارند) و به کسی جز خدا اسناد داده نمی‌شود و از قلمرو مسأله جبر و اختیار بیرون است. هدایت وجدانی و درونی: که غالباً در اصطلاح به آن هدایت فطری گویند و مقصود از آن این است که انسان از درون و وجدان خود، میان خوبی‌ها و بدی‌ها تمییز می‌دهد. دادگری، شکرگزاری نعمت، وفای به عهد و پیمان، راستگویی و نظایر آن را کارهای شایسته و از ارزشهای متعالی می‌شمارد و ستمگری، کفران نعمت، پیمان شکنی، دروغگویی و امثال آن را کارهای ناپسند و ضد ارزش می‌داند.

۱. اصول کافی، ج ۱، کتاب العقل والجهل، به حدیث ۱۲، ۱۸ و ۳۵ رجوع شود.

----- صفحه ۲۰۵ -----

سخن معروف پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) که هر کودکی بر فطرت پاک خداپرستی و گرایش به اسلام به دنیا می‌آید لکن پدر و مادر او (به خاطر تربیت ناصحیح) وی را یهودی یا نصرانی می‌گردانند (۱) به همین مطلب اشاره دارد. و نیز این آیه شریفه که می‌فرماید: به سوی آیین حنیف اسلام روی آور که هماهنگ با فطرت انسانها است که خداوند آنان را بر اساس آن آفریده است (۲)؛ ناظر به مطلب یاد شده است. و از جمله آیات قرآن که به روشنی از هدایت فطری گزارش می‌دهد این آیه است: (وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا) (شمس/۸۷). «سوگند به نفس (انسانی) و آنچه او را بیاراست، سپس پلیدیها و پاکی‌ها را به او الهام کرد». البته همه انسانها از این هدایت فطری برخوردارند و این نوع از هدایت نیز از قلمرو اختیار انسان بیرون است و تنها به خدا اسناد داده می‌شود و ربطی به مسأله جبر و اختیار نیز ندارد و هیچ انسانی نیز نسبت به این هدایت، اضلال نمی‌گردد اگر چه ممکن است از آن به طور صحیح بهره‌گیری ننمایند. ۳. هدایت تشریحی مقصود از هدایت تشریحی برانگیختن و ارسال پیامبران به سوی بشر می‌باشد که در طول تاریخ بشر پیوسته از جانب خداوند، برترین و لایقترین افراد بشر، به عنوان رسول یا نبی برای راهنمایی و هدایت انسانها مبعوث

۱. كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ حَتَّىٰ يَكُونَ أَبُوهُ يَهُودِيًّا وَبَنُوهُ يَهُودِيًّا وَبَنُوهُ يَهُودِيًّا وَبَنُوهُ يَهُودِيًّا (بحار الأنوار، ج ۷۳ ص ۲۸۱). ۲. (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتِ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا...) (روم/۳۰).

----- صفحه ۲۰۶ -----

گردیده‌اند، و هدف آنان دعوت انسانها به یکتاپرستی و رهایی از بردگی و بندگی طاغوت (شیطان، مستکبران و امیال نفسانی) بوده است، چنان که می‌فرماید: (لَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ) (نحل/۳۶). «در میان هر امتی پیامبری برانگیختیم که خدا را پرستند و از پرستش طاغوت (۱) اجتناب ورزند». البته نیاز به این نوع هدایت برای رسیدن به هدف، ضروری است زیرا درست است که آرمانهای کمال، ریشه فطری دارند و همانگونه که در بخش هدایت فطری یادآور شدیم وجدان یا بعد ملکوتی وجود انسان، او را به سوی این آرمانهای متعالی دعوت می‌کند، لکن چون در برابر این کششها، کششهای متقابل نیز وجود دارد و شیاطین بشری و یا غیر بشری یا بعد «ملکی» و یا حیوانی انسان در نقطه مقابل آن قرار دارند، او را به سوی تباهی و زیر پا گذاشتن ارزشهای متعالی سوق می‌دهند؛ اعزاز پیامبران و منادیان خوبی‌ها و ارزشهای متعالی، لازم و ضروری است، زیرا در غیر این صورت، زمینه کافی برای رشد و تعالی انسان و حرکت به سوی هدف والای آفریدگار حکیم که برای آن آفریده شده است، فراهم نمی‌گردد، به همین جهت در اصطلاح متکلمان اسلامی وجود پیامبر و امام در اجتماعات بشری به عنوان «لطف» امری لازم و

ضروری تلقی گردیده است و بهترین تعبیر در این باره، جملات زیبا و رسای

۱. هر تجاوزگر و هر آنچه غیر از خدا مورد پرستش قرار گیرد و آنچه انسان را از راه خیر باز دارد، طاعت نامیده می شود. (مفردات راغب).

----- صفحه ۲۰۷

حضرت علی (علیه السلام) در نهج البلاغه است، آنجا که هدف بعثت پیامبران را یادآور شده چنین می فرماید: «خداوند رسولان و پیامبران خود را در میان انسانها برگزید، تا پیمان فطری انسانها را تجدید نمایند، و نعمت های فراموش شده الهی را برای آنان یادآور شوند، و روش های صحیح تبلیغی را به آنان بازگو کنند و گنجینه های افکار و اندیشه های آنان را برانگیزند، و نشانه های قدرت خداوند را در آفرینش انسان و کیهان به آنان بنمایانند». (۱) این کلام بسیار زیبا و بخصوص این دو جمله: «لَيْسَتْ أَدْوَاهُمْ مِثَاقَ فِطْرَتِهِ وَيُثِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ» گویای این مطلب است که هدایت تشریحی مکمل و متمم هدایت فطری است. البته باید توجه داشت که هدایت تشریحی در قرآن از اهمیت فوق العاده ای برخوردار است که با هدایت فطری، قابل مقایسه نیست و این به خاطر آن است که: اولاً: قلمرو هدایت فطری نسبت به هدایت تشریحی محدود است، زیرا بسیاری از بایستی ها و نبایستی ها و دستورات تعالی بخش در ابعاد مختلف زندگی انسان، از افق هدایت فطری برتر است. و ثانیاً: اگر هدایت تشریحی نباشد، هدایت فطری بدون پشتوانه خواهد بود و در مقابل عوامل مختلف گمراهی که از درون و بیرون، انسان را به ضلالت سوق می دهند، فروغی نخواهد داشت.

۱. فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ، وَوَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ، لَيْسَتْ أَدْوَاهُمْ مِثَاقَ فِطْرَتِهِ وَوَيْدَ كُرُوهُمْ مَسِيَّةً نِعْمَتَهُ وَيَحْتَجُوا عَلَيْهِمْ بِالْتَّبْلِيغِ، وَيُثِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ... (نهج البلاغه، خطبه ۱).

----- صفحه ۲۰۸

آیات درباره هدایت تشریحی بسیار است، و در یک کلمه باید گفت: همه آیاتی که درباره پیامبران و کتب آسمانی نازل شده است، مربوط به این نوع از هدایت است، بنابراین هدایت تشریحی دو مصداق دارد: ۱. پیامبران و رهبران الهی. ۲. قرآن و دیگر کتب آسمانی. درباره پیامبر اسلام (صلی الله علیه وآله وسلم) می فرماید: (وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَى) (اسراء/ ۹۴) و کهف/ ۵۵). «چه مانع شده است که مردم وقتی هدایت (پیامبر) به سوی آنان آمد، به او ایمان آورند؟». و درباره تورات فرموده است: (وَآتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ) (اسراء/ ۲). «و برای موسی کتاب (تورات) را آوردیم و آن را هدایت برای بنی اسرائیل قرار دادیم». درباره قرآن می فرماید: (وَإِنَّهُ لَهْدَىٰ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ) (نمل/ ۷۷). «و به درستی که قرآن هدایت و رحمت برای مؤمنان است». هدایت تشریحی نیز مانند هدایت فطری، عمومیت و کلیت داشته و اختصاص به گروه خاصی از انسانها ندارد. هر یک از پیامبران در جامعه ای که برانگیخته می شدند همه افراد آن جامعه را هدایت می کردند. (وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ) (رعد/ ۷). «و پیامبر و معجزه جاوید او قرآن، هدایت گر همه انسانها است».

----- صفحه ۲۰۹

هدایت تشریحی به معنی نشان دادن راه وصول به هدف والایی که برای انسان در نظر گرفته شده است، از قلمرو اختیار انسان بیرون می باشد، و این اراده و مشیت حکیمانه خداست که فکر و اندیشه، وجدان و فطرت و پیامبران و کتب آسمانی را، هادیان و راهنمایان بشر به راه راست قرار داده است ولی هدف از هدایت تشریحی آنان آنگاه برآورده می شود که انسان حق انتخاب و آزادی در تصمیم گیری در مقابل این هادیان را داشته باشد در غیر این صورت کاری بیهوده و لغو خواهد بود که با اصل حکیم

بودن آفریدگار یکتا سازگر نیست. ۴. هدایت ویژه تکوینی

گذشته از اقسام یاد شده هدایت، نوع دیگری از هدایت در قرآن مطرح شده است که ما آن را هدایت ویژه تکوینی نام نهاده ایم این هدایت نیز دو شاخه دارد: ۱. هدایت تکوینی پیامبران. ۲. هدایت تکوینی ویژه مؤمنان. ما در این جا با نوع دیگری از هدایت آشنا می شویم که تنها به گروه خاصی مربوط می شود و در اینجا برخی از آیاتی که درباره این نوع هدایت ویژه، نازل گردیده است را یادآور می شویم. هدایت تکوینی ویژه پیامبران

پیامبران و رهبران الهی از نوعی هدایت برخوردارند که از ویژگی های آنان

----- صفحه ۲۱۰

بشمار می رود که گاهی با واژه نعمت و گاهی با کلمه اجتناب و هدایت و نیز با واژه رفع درجات (بلندمرتبتگی) از آن تعبیر آورده شده است. درباره ابراهیم خلیل آنجا که مناظره او را با پرستشگران خورشید و ماه و ستاره بازگو می کند چنین می فرماید: (تِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ) (انعام/۸۳). «این حجت ما است که بر علیه قوم ابراهیم به او دادیم، درجات هر کس را که بخواهیم بالا می بریم. بدرستی که پروردگار تو حکیم و دانا است». و در جای دیگر درباره او می فرماید: (شَاكِرًا لِّأَنْعَمِهِ اجْتِنَابًا وَهَدَاهُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ) (نحل/۱۲۱). «ابراهیم، شکرگزار نعمتهای الهی است خداوند او را برای خود خالص گردانیده و به راه راست هدایت نموده است». واژه «اجتناب» و «هدایت» درباره بسیاری از پیامبران که در قرآن از آن یاد شده به کار رفته است که از آن جمله: آدم، نوح، موسی، عیسی، یونس، و یوسف را می توان نام برد. (۱) پیامبران و رهبران الهی یکی از برترین نمونه های نعمت داده شدگان (أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ) می باشند این مطالب نیز در آیاتی از قرآن بازگو شده است. در سوره مریم نام گروهی از پیامبران را با ویژگی های اخلاقی آنان یادآور شده آنگاه که می فرماید:

۱. به آیات ۱۲۲/طه؛ ۵۰/قلم؛ ۶/یوسف؛ ۱۳/شوری رجوع فرماید.

----- صفحه ۲۱۱

(أُولَئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ) (مریم/۵۸). «آنان عده ای از پیامبران می باشند که خداوند به آنان انعام نموده است». اگر چه با مطالعه آیات یاد شده، مسأله هدایت ویژه پیامبران و رهبران الهی از دیدگاه قرآن به روشنی به دست می آید، ولی برای روشن تر شدن این مسأله، ترجمه چند آیه از سوره انعام را که از گویاترین و جامع ترین آیات قرآن در این باره می باشد یادآور می شویم: ب «و اسحاق و یعقوب را به ابراهیم عطا کردیم و هر یک از آنان را هدایت نمودیم و قبل از آنان، نوح را هدایت کردیم و از ذریه و خاندان نوح، داود و سلیمان و ایوب و یوسف و موسی و هارون را هدایت نمودیم و این گونه نیکوکاران (محسنین) را پاداش می دهیم». ب «و زکریا و یحیی و عیسی و الیاس را (هدایت نمودیم) و هر یک از آنان از صالحان و شایستگان می باشند». ب «و اسماعیل و الیسع و یونس و لوط را هدایت کردیم و هر یک از پیامبران را بر جهانیان برتری دادیم». ب «و از پدران و فرزندان و برادران آنان عده ای را هدایت کرده و برتری بخشیدیم». ب «و این پیامبران را برگزیدیم و به راه راست هدایت کردیم». ب «این است هدایت الهی که هر کس از بندگان خود را که بخواهد به واسطه آن راهنمایی می نماید و اگر آنان به خدا شرک و رزند، کارهای نیکشان حبط می گردد». (۱) در این آیات، تعبیراتی به کار رفته که مسأله هدایت ویژه پیامبران و

۱. انعام/۸۸۴.

----- صفحه ۲۱۲

رهبران برگزیده الهی را به روشنی بیان می نماید این تعبیرات عبارتند از: ۱. (وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ). «هر یک از پیامبران را بر

جهانیان برتری دادیم». ۲. (وَاجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ). «پیامبران را برگزیدیم و به صراط مستقیم هدایت نمودیم». ۳. (ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ). «این هدایت خاص الهی است که هر کس را بخواهد به واسطه آن هدایت می نماید». مسأله هدایت تکوینی ویژه پیامبران و رهبران برگزیده خدا (امامان)، یکی از مسائل مهمی است که پیوسته در بحثهای نبوت و امامت به عنوان عصمت پیامبر و امام، مورد توجه دانشمندان اسلامی بوده است و رساله ها و کتابهایی در این باره، نگارش یافته است و چون بررسی آن از حوصله این مقاله بیرون است، از طرح آن صرف نظر می نمایم. هدایت تکوینی ویژه مؤمنان دومین شاخه از هدایت تکوینی ویژه، هدایتی است که تنها گروهی از انسانها از آن برخوردارند و دیگران را از آن بهره ای نیست و مسأله واقعی ما در بحث هدایت و ضلالت مربوط به همین نوع از هدایتها و ضلالتها می باشد و این همان هدایتی است که در مقابل واژه «ضلالت» به کار می رود، و در بسیاری از آیات، آن را مربوط به اراده و خواست خدا دانسته است که هر کس را بخواهد هدایت می کند و هر کس را بخواهد گمراه می سازد و در برخی از

----- صفحه ۲۱۳

آیات، خطاب به پیامبر می گوید: (إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ) (قصص/۵۶). «تو کسانی را که دوست داری هدایت شون، هدایت نمی کنی، لکن خدا هر کس را بخواهد هدایت می کند و او به هدایت یافتگان داناتر است». و در جای دیگر می فرماید: (لَيْسَ عَلَيْكَ هُدْيُهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ) (بقره/۲۷۲). «بر تو هدایت آنان نیست، خدا هر کس را بخواهد هدایت می کند». در قرآن نوعی دیگر از هدایت ویژه مؤمنان، مطرح شده است که مربوط به سرای دیگر می باشد و در حقیقت، این هدایت، جلوه ای دیگر از هدایت ویژه آنان در دنیا است و به عبارت دیگر بازتاب هدایت ویژه دنیوی آنان، این هدایت اخروی است که در پرتو آن به سوی بهشت و رضوان الهی رهنمون می گردند. قرآن کریم، سخن اهل بهشت را این گونه حکایت می کند: (وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ) (اعراف/۴۳). «و(اهل بهشت) می گویند ستایش خدای را که ما را به این جایگاه ویژه (بهشت) هدایت کرد و اگر خدا ما را هدایت نمی کرد هرگز هدایت نمی شدیم». امام صادق(علیه السلام) می فرماید: خداوند، روز قیامت ستمگران را از سرای

----- صفحه ۲۱۴

کرامت خود گمراه می سازد و مؤمنان و نیکوکاران را به بهشت، هدایت می کند آنگاه این دو آیه را تلاوت نمود: ۱. (يُتَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ) (۱) (ابراهیم/۲۷). ۲. (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ يُؤْتِيهِمْ أَمْثَلًا لِمَا سَأَلُوا مِنْ نَحْوِهِمْ الْأَمْثَلُ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ) (۲) (یونس/۹). مقصود از این هدایت ویژه چیست؟ این هدایت را می توان نوعی تحوّل و دگرگونی روحی و درونی به شمار آورد که خداوند تحت شرایط ویژه ای در وجود انسان پدید می آورد که به واسطه آن زمینه دریافت کمالات اخلاقی و معنوی برای او فراهم می گردد. قرآن کریم این هدایت را با عناوین گوناگونی تعریف نموده است که نمونه هایی از آن را در اینجا یادآور می شویم: ۱. شرح صدر (فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ) (انعام/۱۲۵). «خداوند کسی را که بخواهد هدایت نماید، سینه اش را برای پذیرش اسلام گشاده و آماده می سازد».

۱. خداوند کسانی را که به گفتار ثابت و استوار ایمان آورده اند، در زندگی دنیا و در سرای آخرت ثابت قدم و استوار می دارد و ستمگران را گمراه می سازد و خدا آنچه می خواهد انجام می دهد. ۲. خداوند کسانی را که ایمان آورده و عمل صالح انجام داده اند به واسطه ایمانشان به سوی بهشت هدایت می نماید.

----- صفحه ۲۱۵

در نقطه مقابل از ضلالت با عنوان (ضیق صدر) تنگی سینه تعبیر کرده است. (وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا). «و آن کس را که بخواهد گمراه نماید سینه اش را (نسبت به اسلام) تنگ می سازد(و در نتیجه، قبول حقایق برای او دشوار و گران است). و در جای دیگر در مقابل شرح صدر، قساوت قلب را بیان کرده و می فرماید: «آیا کسی که خدا سینه او را برای پذیرش اسلام فراخ نموده و نوری الهی روان او را روشن ساخته است (مانند کسی است که این گونه نیست و دلی تاریک و سخت دارد) پس واری بر آنان که دل‌هایشان از پذیرش ذکر خدا (قرآن) سخت گردیده، آنان در گمراهی آشکار می باشند.» (۱) ۲. زندگی پاکیزه (حیاء طیبه) (وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً) (نحل/۹۷). «هر انسانی مرد یا زن که به خدا ایمان آورده و عمل صالح انجام دهد، حیات طیبه و زندگی پاکیزه ای به او عطا می کنیم.» ۳. روح و نور الهی (أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأُحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ

۱. زمر/۲۲) (أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِنْ رَبِّهِ فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ).

----- صفحه ۲۱۶

مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا) (انعام/۱۲۲). «آیا کسی که به خاطر (جهالت و ضلالت) مرده بود پس او را (به واسطه ایمان و بصیرت) زنده نمودیم و برای او نوری قرار دادیم که در پرتو آن در جامعه انسانی راه صحیح را برگزیند مانند کسی است که در تاریکی به سر می برد و از آن خارج نمی گردد؟». ۴. نرمش و آرامش جسم و جان (اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكُمْ هُدَىٰ اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُضَلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ) (زمر/۲۳). «خداوند نیکوترین کلام، (قرآن) را که کتابی است هم آهنگ و مفاد آن متکرر در تعلیم و تربیت انسانها فرو فرستاده است که (از مطالعه آیات عذاب آن) اندام کسانی که از خدای می ترسند به لرزه درمی آید و (از مطالعه آیات رحمت و مغفرت) دل‌های آنان به یاد خدا، آرامش می یابد و این (لرزش و آرامش جسم و جان) هدایت خاص الهی است که هر کس را بخواهد به واسطه آن هدایت می نماید.» *** از آیات یاد شده به خوبی به دست می آید که مؤمنان از هدایت ویژه ای برخوردارند که جلوه های شاخص آن، آرامش قلب، شرح صدر، روشن بینی و نور می باشد.

----- صفحه ۲۱۷

نتیجه گیری

از آنچه گذشت با معانی مختلف هدایت از دیدگاه قرآن آشنا گشتیم و دانستیم که تنها نوع اخیر آن که آن را هدایت ویژه مؤمنان نام نهادیم، مورد بحث در هدایت و ضلالت می باشد و این نوع هدایت و ضلالت است که یکی از انگیزه های عقیده جبر به شمار می رود و طرفداران نظریه جبر، آن را صد در صد وابسته به خواست و اراده خدا می دانند و ظاهر برخی از آیات قرآن نیز هماهنگ با این نظریه است و ما برای روشن شدن نظریه واقعی قرآن در این باره، لازم است در فصل آینده پیرامون دو موضوع زیر بحث کنیم: ۱. هدایت یافتگان و عوامل هدایت آنان. ۲. گمراهان و عوامل گمراهی آنان. آنگاه به بررسی آیاتی که هدایت و ضلالت را منوط به مشیت الهی می دانند، پردازیم.

----- صفحه ۲۱۸ صفحه ۲۱۹

انگیزه های جبر در مکتب اشاعره

فصل هفتم: عوامل هدایت و ضلالت

۱. هدایت یافتگان و عوامل هدایت آنان ۲. گمراهان و عوامل گمراهی آنان

----- صفحه ۲۲۰ ----- صفحه ۲۲۱

۲

عوامل هدایت و ضلالت

هدایت و ضلالت دو فعل الهی است که شامل حال دو گروه از بندگان می‌گردد، ولی شمول این دو فعل بر هر یک از دو گروه، به آن معنی نیست که بی علت و ملاک، گروهی در پوشش هدایت و گروهی دیگر در پوشش ضلالت قرار گیرند، بلکه قرآن در ضمن تقسیم بندگان خدا به هدایت یافته و گمراه، عواملی را یادآور می‌شود که ملاک شمول یکی از این دو فعل، بر آنها می‌گردد، یعنی بندگان خدا قبلاً فعلی را انجام می‌دهند یا خود را به صفتی می‌آرایند که مشمول هدایت یا ضلالت از جانب خدا می‌شود. شناخت عوامل هدایت و ضلالت که همگی در اختیار انسان است راه را برای حل مشکل جبر در مسأله هدایت و ضلالت هموار می‌سازد، ما در این بخش، نخست عوامل هدایت و انگیزه های شمول لطف الهی و سپس به علل ضلالت که سبب نزول نعمت و خذلان از جانب خدا می‌شوند، اشاره می‌کنیم تا روشن شود این خود انسان است که در سایه یک رشته عوامل اختیاری، خود را در پوشش یکی از این دو فعل قرار می‌دهد. اینک نخست به عوامل هدایت سپس به عوامل ضلالت اشاره می‌کنیم:

----- صفحه ۲۲۲ -----

عوامل هدایت

از قرآن کریم به روشنی استفاده می‌شود که یک سلسله کارها و یا صفات، برانگیزنده هدایت و راه یابی انسان به مقصد سعادت می‌گردد و ما این عوامل را به صورت فشرده بیان می‌کنیم: ۱. ایمان و اعتصام به خدا یکی از عوامل مؤثر در آمادگی انسان برای دریافت هدایت ویژه الهی از دیدگاه قرآن، ایمان به خدا و اعتصام به او است. قرآن در این باره می‌گوید: (فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَاعْتَصِمُوا بِهِ فَسَيُدْخِلُهُمْ فِي رَحْمَةٍ مِّنْهُ وَفَضْلٍ وَيَهْدِيهِمْ إِلَيْهِ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا). (۱) «خداوند کسانی را که به او ایمان آورده و اعتصام ورزند (به کتاب و سنت پیامبر او عمل کنند) مشمول فضل و رحمت خود قرار داده و به صراط مستقیم هدایت می‌نماید». قرآن کریم این عامل را در آیه دیگر نیز بیان کرده و می‌فرماید: (وَمَنْ يَعْصِمْ بِاللَّهِ فَقَدْ هَدَىٰ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ). (۲) «آن کسی که به خدا اعتصام ورزد، به صراط مستقیم هدایت شده است». مقصود از اعتصام به خدا در این آیه پیروی از قرآن و پیامبر گرامی است زیرا در آغاز آیه چنین آمده است: (وَكَيفَ تَكْفُرُونَ وَأَنْتُمْ تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ آيَاتُ اللَّهِ وَفِيكُمْ رَسُولُهُ).

۱. نساء/۱۷۵. ۲. آل عمران/۱۰۱.

----- صفحه ۲۲۳ -----

«چگونه کفر میورزید در حالی که آیات الهی (قرآن) بر شما تلاوت می‌شود و پیامبر خدا در میان شما است». و خطاب در این آیه متوجه مؤمنان است که در آیه قبل نسبت به آنان از جهت پیروی از سخنان و سوسه انگیز و گمراه کننده یهود، هشدار داده شده است و سرانجام می‌رساند که با وجود آیات خدا و پیامبر گرامی، نباید در فردی از مؤمنان، لغزش رخ دهد و در هر حال از این آیات استفاده می‌شود که دو نوع هدایت داریم: ۱. هدایتی که سبب اعتصام به خدا می‌شود. ۲. هدایتی که پس از تحقق اعتصام، انسان در پوشش آن قرار می‌گردد. سخن در هدایت نخست نیست، سخن در هدایت دوم است که معلول فعلی از افعال اختیاری انسان است و اگر بشر جستجوگر آن را به دست آورد، قهراً در پوشش چنین هدایتی قرار می‌گیرد. (۱) ۲. ایمان و عمل صالح

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ). (۲) «خداوند کسانی را که ایمان آورده و عمل صالح انجام دهند، به وسیله ایمانشان هدایت می کند و در بهشت، نهرها در زیر قدمهایشان جاری می گردد».

۱. تفسیر المیزان، ج ۴، ص ۳۶۵. ۲. یونس/۹.

صفحه ۲۲۴

قرآن درباره اصحاب کهف می گوید: (إِنَّهُمْ فِيهِ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى وَرَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ...). (۱) «آنان جوانانی بودند که به خدای خود ایمان آوردند پس بر هدایتشان افزودیم و دل‌های آنان را قوی و محکم نمودیم». در این آیات نیز از دو هدایت به صورت ضمنی سخن به میان آمده است: ۱. هدایتی که مایه ایمان و گرایش به خدا شده است. ۲. هدایتی که در پرتو این ایمان، نصیب انسان می گردد و عامل آن همان ایمان و کارهای شایسته است که در اختیار همگان قرار دارد. ۳. پیروی از رضای خدا (قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ). (۲) «از جانب خداوند برای شما نور (پیامبر) و کتابی (قرآن) آشکار آمد، خداوند به وسیله آن، کسانی را که رضای او را برگزینند به راه‌های سلامت بخش و سعادت آفرین هدایت می کند، و آنان را از تاریکی‌ها بیرون آورده و به وادی نور رهنمون می گردد و به راه راست هدایت می کند». در این آیه کریمه، عامل برخورداری از هدایت ویژه الهی، اصل رضایت

۱. کهف/۱۳. ۲. مائده/۱۶-۱۵.

صفحه ۲۲۵

خدا و رعایت آن در همه ابعاد زندگی فردی و اجتماعی، فکری و عملی، قلمداد گردیده است. و به دیگر سخن: از دو هدایت به طور ضمنی سخن به میان آمده است: ۱. هدایتی که مایه گزینش رضای خدا در ابعاد زندگی می گردد. ۲. هدایتی که پس از پیروی از رضای خدا، شامل حال انسان می گردد و علت هدایت دوم کاملاً یک فعل اختیاری است. ۴. مجاهده در راه خدا (وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ). (۱) «کسانی را که در راه ما جهاد نمودند به راه‌های خود هدایت می کنیم و خداوند با نیکوکاران است». عامل هدایت در این آیه، جهاد در راه خدا معرفی شده است و چون جهاد به طور مطلق ذکر شده است، هرگونه جهادی را شامل می شود جهاد با دشمن درونی و یا جهاد با دشمن برونی (جهاد اکبر و جهاد اصغر) یک چنین جهاد همه جانبه ای انسان را شایسته دریافت هدایت ویژه الهی می نماید. و در این آیه بسان آیات پیشین از دو هدایت سخن به میان آمده است هدایت برانگیزنده جهاد، و هدایتی که پس از جهاد به انسان دست می دهد. ۵. انابه و تضرع به سوی خدا (اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ). (۲)

۱. عنکبوت/۶۹. ۲. شوری/۱۳.

صفحه ۲۲۶

«خداوند هر کس را بخواهد برای خود برمی گزیند و کسانی را که به درگاه او انابه و تضرع می نمایند به سوی خدا هدایت می کند». و در آیه دیگر چنین می فرماید: (وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ أُنَابَ). (۱) «کافران می گویند چرا از سوی پروردگار آیه ای بر پیامبر نازل نگردید (تا ما ایمان آورده، هدایت شویم) به آنان بگو خداوند هر کس را می خواهد گمراه می کند و هر کس را که به سوی او توجه و تضرع نماید، هدایت می کند». این آیه را می توان از گویاترین آیات قرآن در مسأله هدایت و ضلالت بشمار آورد، که نظر واقعی قرآن درباره این مسئله به روشنی بیان می کند

و یادآور می‌شود که هرگز خداوند حکیم بدون ملاک و آمادگی قبلی انسان، از طریق به کار بستن یک سلسله عواملی که کاملاً در اختیار او است، خواهان گمراهی یا هدایت کسی نمی‌شود. برای روشن شدن این مطلب به توضیح بیشتری پیرامون آیه می‌پردازیم: گویا کافران، قرآن مجید را معجزه و دلیل کافی بر درستی مدّعی پیامبر نمی‌دانستند و چنین وانمود می‌کردند که خواستار هدایت به سوی پروردگار می‌باشند ولی مشروط بر این که آیت و معجزه‌ای غیر از قرآن از جانب خدا بر پیامبر نازل گردد.

۱. رعد/۲۷.

----- صفحه ۲۲۷

از آنجا که این سخن بی‌مایه، جز یک بهانه جویی مغرضانه بیش نبود، خداوند پیامبر را به پاسخگویی قاطع در برابر آنان دستور داد، تا به آنان بگوید: گمراهی و هدایت انسان وابسته به خواست و مشیت آفریدگار هستی است و اگر او هدایت کسی را اراده نکند، هیچ معجزه‌ای موجب هدایت او نمی‌گردد ولی از آنجا که این پاسخ برانگیزنده پرسش دیگری است و آن این که آیا مشیت و خواست خدا گزاف و بی‌ملاک است؟ می‌فرماید: (وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ أَنَابَ) یعنی کسانی که خودخواهی و غرور را کنار بگذارند و حالت توجه و تضرع به سوی خدا در آنان پدید آید و بدین وسیله آماده دریافت هدایت الهی گردند، مشمول لطف و رحمت او شده و به وادی نور و هدایت قدم می‌گذارند، در غیر این صورت معجزات پیامبران و پند و اندرزهای آنان هیچ سودی برای آنان ندارد و موجب هدایت آنها نمی‌شود زیرا دل آنان از یاد خدا برتافته و خودخواهی و فرورفتگی در تمایلات مادی، گوش و چشم آنان را پوشانده است. (۱) و در هر حال باز در این آیه به طور ضمنی از دو هدایت سخن به میان آمده است هدایتی که آفریننده توجه و انابه و تضرع به درگاه الهی است و هدایتی که در پرتو این حالت، به انسان دست می‌دهد. عامل هدایت دوم کاملاً در اختیار انسان است. اینها نمونه‌های روشنی از عوامل برخورداری انسان از هدایت ویژه الهی و کمال انسانی است که قرآن بیان کرده است و از نظر برخی صاحب نظران، عوامل دیگری نیز وجود دارد که ما به خاطر رعایت اختصار و هم به خاطر

۱. به المیزان، ج ۱۱، ص ۵۲ رجوع شود.

----- صفحه ۲۲۸

ابهاماتی که از نظر ما در آن موارد به چشم می‌خورد، از ذکر آنها خودداری نمودیم. (۱) گمراهان و عوامل گمراهی آنان آشنایی با هدایت یافتگان و عوامل هدایت آنان، روشنگر مسئله گمراهان و عوامل گمراهی آنان نیز می‌باشد زیرا ضلالت، نقطه مقابل هدایت می‌باشد بنابراین هر اندیشه و اخلاق و رفتاری که بر خلاف اندیشه و اخلاق و رفتار هدایت یافتگان باشد، عامل ضلالت و گمراهی انسان خواهد بود ولی از آنجا که در بسیاری از آیات قرآن به طور صریح گمراهان و عوامل گمراهی آنان یادآوری شده است، نمونه‌هایی از این آیات را در این جا یادآور می‌شویم: ۱. پیوند دوستی با دشمنان خدا

پیوند دوستی با دشمنان خدا و پیامبر، یکی از عوامل گمراهی از راه راست و نو میدی از هدایت خاص الهی می‌باشد. قرآن مجید در این باره چنین می‌گوید: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عِدُوِي وَعَدُوِكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمُؤَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُوْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ إِنَّكُمْ كُنْتُمْ خَرَجْتُمْ جِهَادًا فِي سَبِيلِي وَإِنِّيَغَاءَ مَرْضَاتِي تَسْتُرُونَ إِلَيْهِم بِالْمُؤَدَّةِ وَأَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَخْفَيْتُمْ وَمَا أَعْلَنْتُمْ وَمَنْ يَفْعَلْهُ

۱. به آیات ۳ تا ۵ و ۱۵۵ بقره، ۲ تا ۵ لقمن، ۸۳ انعام، ۱۷ زمر و تفسیر المیزان پیرامون این آیات رجوع شود.

----- صفحه ۲۲۹ -----

مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ). (۱) «ای کسانی که ایمان آورده اید دشمنان من و خود را دوست خود قرار ندهید، چگونه با آنان پیوند دوستی و موَدّت برقرار می کنید در حالی که به قوانین الهی که برای شما آمده است کفر ورزیده اند؟ پیامبر و شما را به خاطر این که به خدا ایمان آورده اید از مگه بیرون می کنند، اگر برای جهاد در راه خدا و به دست آوردن رضایت او بیرون آمده اید) از این کار اجتناب نمایید). شما پنهانی با آنان طرح دوستی می ریزید در حالی که من به آنچه به طور پنهانی یا آشکار از شما سر می زند / آگاهم. (باید بدانید که) هر کس با دشمنان خدا (پنهان یا آشکار) رابطه دوستی برقرار نماید از راه راست منحرف و گمراه گردیده است». نکته قابل توجه این است که مخاطب در این آیه، کسانی هستند که به خدا ایمان آورده اند، و از هدایت فطری و تشریحی بهره مند گردیده اند. ولی چون از تقوا و توکل لازم برخوردار نیستند به خاطر پاره ای از ملاحظات ظاهری، به طور پنهان با دشمنان خدا (کفار و مشرکان قریش) رابطه دوستی برقرار نموده اند و به این جهت از هدایت ویژه الهی محروم می باشند. در این آیه، ضلالت و گمراهی در مقابل هدایت فطری و تشریحی نیست، بلکه در مقابل هدایت دوم است که پس از هدایت نخست، به خاطر یک رشته افعال و اوصاف، نصیب مؤمنان می گردد ولی گروه یاد شده در آیه، به خاطر فقدان ملاک، از آن محروم شده اند.

۱. ممتحنه / ۱.

----- صفحه ۲۳۰ -----

۲. شرک به خدا

در بسیاری از آیات قرآن، شرک به خدا و انکار مبانی اعتقادی مانند توحید، نبوت و معاد، به عنوان عامل ضلالت و گمراهی قلمداد گردیده است و اینک نمونه هایی از این آیات: (وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا). (۱) «هر کس به خدا شرک ورزد هر آینه به گمراهی سختی مبتلا گردیده است». (وَمَنْ يَتَّبِعْ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ). (۲) «آن کس که کفر را با ایمان مبادله نماید و آن را بر ایمان برگزیند / از راه راست گمراه گردیده است». (وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا). (۳) «هر کس خدا و فرشتگان و کتابهای آسمانی و پیامبران الهی و روز قیامت را انکار نماید به ضلالت و گمراهی دوری دچار شده است». ۳. عصیان و نافرمانی خدا و پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم)

(وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا). (۴) «آن کس که خدا و پیامبر او را نافرمانی نماید به ضلالت و گمراهی آشکار گرفتار شده است».

۱. نساء / ۱۱۶. ۲. بقره / ۱۰۸. ۳. نساء / ۱۳۶. ۴. احزاب / ۳۶.

----- صفحه ۲۳۱ -----

۴. بدعت گذاری در دین

(قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ وَحَرَمُوا مَا رَزَقَهُمُ اللَّهُ افْتِرَاءً عَلَى اللَّهِ قَدْ ضَلُّوا وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ). (۱) «آنان که فرزندان خود را از روی نادانی به قتل رساندند و آنچه را خدا برای تأمین نیازهای زندگی آنها آفریده است بر خود حرام کردند، و حرمت آن را به خدا نسبت دادند زیان کار بوده و از طریق هدایت گمراه گردیدند». این آیه ناظر به گروههایی از مشرکان است که دست به عمل بسیار زشت فرزند کشی می زدند و درباره نعمت های الهی و بخصوص برخی از حیوانات نظر خاصی داشتند، استفاده از برخی از آنها را حرام می دانستند و درباره برخی دیگر میان مردان و زنان تبعیض قائل می شدند، و این برنامه های خودساخته را به خدا نسبت می دادند. (۲) به هر حال بدعت گذاری در دین از جمله عوامل گمراهی و ضلالت بشمار آمده است. ۵. پیروی از

سردمداران تباهی و استکبار

دوزخیان در روز قیامت می گویند: ای کاش از خدا و پیامبر او پیروی کرده بودیم آنگاه عامل گمراهی خود را چنین بازگو می کنند: (رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبْرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلًا). (۳)

۱. انعام/۱۴۰. ۲. صافات/۱۴۹-۱۵۸. ۳. احزاب/۶۷.

----- صفحه ۲۳۲ -----

«پروردگارا ما از بزرگان و سران (قوم و گروه) خود پیروی کردیم و آنان ما را از راه راست گمراه ساختند». ۶. محاسبات و معادلات بی اساس

یکی از عوامل ضلالت و گمراهی آنانی که از راه راست منحرف می گردند و از قبول حق امتناع میورزند، محاسبات و معادلات پنداری و موهوم آنان است که برای ارزیابی حق و باطل، یک سلسله معیارها و معادلات پنداری را در نظر گرفته و در نتیجه به ورطه هولناک ضلالت و سقوط می نمایند. قرآن کریم طرز فکر و ارزیابی های نادرست مشرکان و منکران نبوت و معاد را در آیات بسیاری بازگو کرده است آنان برای خدا صفاتی مانند آنچه در مورد انسان صادق است قائل بودند، خدا را دارای فرزند، و ملائکه را دختران خدا می دانستند. خداوند به طور کلی در ردّ این نوع اندیشه های غلط و ناروا می فرماید: (فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ). (۱) «خداوند را ندانسته توصیف نکنید، خدا دانا است و شماها نمی دانید». یک چنین ارزیابی، مخصوص مقام ربوبی نبوده بلکه مقام نبوت و رسالت را نیز با معیارهای نادرست خود ارزیابی کرده و می گفتند: چرا این پیامبر غذا می خورد و در بازارها راه می رود؟ چرا فرشته برای ترساندن مردم همراه با او فرستاده نشده است؟ چرا خداوند برای او گنجی و یا باغی (از انواع میوه ها) نیافریده است تا بدون زحمت از

----- نحل/۷۴. ۱

----- صفحه ۲۳۳ -----

آن بخورد؟ و به پیروان پیامبر می گفتند: شما از مردی که جادو شده است پیروی می کنید. (۱) و درباره معاد می گفتند: آیا پس از آن که بدان های ما در درون خاک به صورت استخوانهای پوسیده ای در آمد دوباره خلقت جدید خواهیم داشت؟». (۲) قرآن کریم در همه این موارد به آنان پاسخ داده و یکی از پاسخ های قرآن در تمام این موارد این است که این سخنان بی مایه و صفات پنداری که برای خدا و پیامبر در نظر گرفته اند، فاقد ارزش منطقی، و عامل ضلالت و گمراهی آنان گشته است. (انظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَتِيعُونَ سَبِيلًا). (۳) «بنگر چگونه تو را توصیف می کند، گمراه شدند و راه نمی یابند». ۷. دلبستگی به زندگی مادی

(الَّذِينَ يَسْتَحِبُّونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا أُولَئِكَ فِي ضَلَالٍ بَعِيدٍ). (۴) «کسانی که زندگی دنیا را بر حیات اخروی برگزیده اند و راه خدا را بر خود و دیگران مسدود می کنند، و در آن ایجاد اعوجاج و انحراف می نمایند، در گمراهی و ضلالت دوری می باشند».

۱. فرقان/۹-۷. ۲. اسراء/۴۹. ۳. اسراء/۴۸. ۴. ابراهیم/۳.

----- صفحه ۲۳۴ -----

۸. کتمان حقایق

(إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِ إِلَّا النَّارَ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ * أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَهَ بِالْهُدَى وَالْعَذَابُ بِالْمَغْفِرَةِ فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ). (۱) «آنان که برای رسیدن به منافعی اندک، حقایق الهی را کتمان می کنند در حقیقت چیزی غیر از آتش نمی خورند، و روز قیامت خداوند با آنان سخن نمی گوید و آنها را تزکیه نمی نماید و برای آنان عذابی دردناک است، آنان کسانی هست که گمراهی و عذاب الهی را خریده اند و از هدایت و مغفرت خداوند محروم گردیده اند پس چه چیز آنان را به تحمل آتش (خشم خداوند) وادار کرده است؟». این آیات ناظر به دانشمندان یهود است که با این که از اوصاف پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله وسلم) و یا قوانین الهی کاملاً آگاه بودند و حلال و حرام آن را می دانستند لکن برای تمایلات پست مادی از بیان آن خودداری می کردند و بدین طریق راه ضلالت و گمراهی را برگزیده، خود را از هدایت خاص الهی محروم می ساختند. نکته جالب توجه این که از گمراهی این گروه با کلمه اشتراء (خریدن و مبادله کردن) تعبیر می کند که خود بیانگر آزادی و اختیار آنها در هدایت و یا گمراهی خود می باشد.

۱. بقره/۱۷۴-۱۷۵.

صفحه ۲۳۵

۹. نفاق و دورویی

خدا در آغاز سوره بقره منافقان را با اوصاف گوناگونی معرفی کرده است مانند: ۱. دروغگویی. ۲. خدعه و حيله. ۳. سفاهت و بی خردی. ۴. افساد و تبهکاری. ۵. نفاق و دورویی. آنگاه می فرماید: (أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَهَ بِالْهُدَى فَمَا رَبَحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ). (۱) «آنان گمراهی را خریدند و هدایت را از دست دادند و تجارت آنها سود نکرد و از دریافت هدایت خاص الهی محروم شدند». منافقان برای نیل به مقاصد پست دنیوی بجای آن که برای آماده ساختن خود برای دریافت هدایت خاص الهی، صداقت و خیرخواهی، اصلاح و سازندگی و اخلاص و خردمندی را شیوه خود سازند، به کارهای نادرست و صفات ناپسند روی آوردند و در نتیجه به جای آن که در مقابل سرمایه گرانهای عمر خویش، هدایت را خریداری کنند، گمراهی و ضلالت را خریدند.

۱. بقره/۱۶.

صفحه ۲۳۶

۱۰. هم نشینی و رفاقت با افراد ناشایسته

از آنجا که روز قیامت پرده ها کنار زده می شود و هر چیزی، چهره واقعی خود را نمایان می سازد (يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ) و گمراهان از هدایت یافتگان، و ظالمان از صالحان و عدالت خواهان باز شناخته می شوند و هر کس نتایج اعمال خود را مشاهده می کند، ظالمان و ستمگران از مشاهده سرانجام تلخ و نکبت بار خود به شدت نگران شده و از شدت ناراحتی دست خود را به دندان می گزند و می گویند: (يَا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا * يَا وَيْلَتَى لَيْتَنِي لَمْ أَتَّخِذْ فُلَانًا خَلِيلًا * لَقَدْ أَضَلَّنِي عَنِ الذِّكْرِ بَعْدَ إِذْ جَاءَنِي وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِلْإِنْسَانِ خَذُولًا). (۱) «ای کاش با پیامبر خدا همراه می شدم، وای بر من ای کاش با فلان فرد ناشایسته رفاقت و دوستی نمی کردم، او مرا از راه قرآن که برای هدایت من نازل شده بود، گمراه ساخت و شیطان خوار و رها کننده انسان می باشد». از آیات یاد شده به روشنی به دست می آید که گمراهی انسان نیز مانند هدایت او معلول عوامل خاصی است و از طرز تفکر و نوع برخورد او با حق، و آرمانهای بلند الهی انسانی سرچشمه می گیرد، و قدرت و اراده او در تحقق این عوامل نقش مهم و کارسازی دارد.

۱. فرقان/۲۷-۲۹.

----- صفحه ۲۳۷

انگیزه های جبر در مکتب اشاعره

۵

فصل هشتم: هدایت و ضلالت های الهی

فصل هشتم: هدایت و ضلالت های الهی مایه سلب آزادی از انسان نیست

----- صفحه ۲۳۸ ----- صفحه ۲۳۹

هدایت ها و ضلالت های الهی و آزادی انسان

با عوامل هدایت هدایت یافتگان، و گمراهی گمراهان از دیدگاه قرآن آشنا شدیم و دانستیم که گمراهی و هدایت انسان معلول عوامل خاصی است که خود انسان، در تحقق آنها نقش مستقیم و کارساز دارد، و این بحث به خوبی می تواند دیدگاه واقعی قرآن را در مسأله هدایت و ضلالت انسان روشن سازد و با توجه به آن، نیاز به بحث دیگر نیست ولی در قرآن یک دسته آیاتی است که در نظر سطحی و ابتدایی با آنچه در گذشته بیان گردید، ناهماهنگ است و گویا هدایت و ضلالت را از قلمرو قدرت و اختیار انسان به کلی بیرون دانسته، و آن را صد در صد وابسته به اراده و خواست خداوند می داند. و طرفداران نظریه «جبر» به همین آیات استناد می نمایند. برای این که بهتر بتوانیم این آیات را مورد مطالعه و بررسی قرار دهیم، آنها را تحت عناوین یاد شده در زیر دسته بندی می کنیم: ۱. خداوند هر کس را بخواهد هدایت یا گمراه می کند. ۲. هماهنگی آغاز و سرانجام آفرینش انسان، از نظر هدایت و ضلالت. ۳. ایمان و پاکدامنی جز با خواست خدا تحقق نمی یابد. ۴. خداوند هدایت همه انسانها را اراده نکرده است.

----- صفحه ۲۴۰

واینک نمونه هایی از آیات مربوط به نخستین عنوان: الف: (فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِئَتَيْنِ وَاللَّهُ أَرْكَسَهُمْ بِمَا كَسَبُوا أَتُرِيدُونَ أَنْ تَهْدُوا مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِيلًا) (نساء/۸۸). «چه چیز باعث شده است که درباره منافقان دو دسته شده اید؟ خداوند به خاطر کارهایشان، آنان را به گمراهی برگردانده است آیا می خواهید کسی را که خدا گمراه کرده است، هدایت نمایید؟ در حالی که اگر خدا کسی را گمراه سازد راهی برای هدایت او یافت نمی شود». ب: (مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَنْ يُضِلِّ فَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِهِ) (اسراء/۹۷). «هر که را خدا هدایت (۱) کند و واقعاً هدایت یافته است و هر که را گمراه نماید سرپرست و راهنمایی جز خدا برای او نخواهی یافت». ج: (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا- بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلَّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ) (ابراهیم/۴). «ما هیچ پیامبری را نفرستادیم مگر آن که او به زبان قوم خود سخن می گفت تا دستورهای الهی را برای آنان بیان کند پس خدا هر کس را بخواهد هدایت می کند و هر کس را بخواهد گمراه می سازد و او خدای توانا و حکیم است». د: (أَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسْرَاتٍ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا

۱. نظیر این آیه در سوره های دیگر قرآن نیز آمده است از جمله به: اعراف/۱۷۸، زمر/۳۶-۳۷ رجوع نمایید.

----- صفحه ۲۴۱

يَصْنَعُونَ) (فاطر/۸). «آیا کسی که کارهای زشت خود را زیبا می بیند (مانند کسی است که به زشتی کارهای خود اعتراف دارد و آنها را زشت می بیند؟! خدا هر که را می خواهد گمراه می کند و هر که را می خواهد هدایت می نماید پس تو (ای پیامبر) بر گمراهی آنان حسرت مخور زیرا خدا از آنچه آنان انجام می دهند آگاه است». ه: (وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا صُمُّ بُكْمٌ فِي الظُّلُمَاتِ *

مَنْ يَشَاءُ اللَّهُ يُضِلَّهُ وَمَنْ يَشَاءُ يَجْعَلْهُ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (انعام/۳۹). «کسانی که آیات ما را تکذیب کردند کر و لالند و در تاریکی های (جهل و الحاد) قرار دارند خدا هر کس را می خواهد گمراه می سازد و هر کس را می خواهد در راه راست قرار می دهد». و: (وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَلَتَشِئُنَنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ) (نحل/۹۳). «اگر خدا اراده می کرد شما را یک امت قرار می داد (که همگی مؤمن باشید) ولی هر کس را بخواند گمراه می کند و هر کس را بخواند هدایت می نماید و بدون شک شما نسبت به کارهایتان بازخواست می شوید». تحلیل و تفسیر آیات یاد شده

نمونه های فوق از جمله آیاتی است که در نظر سطحی بر نظریه جبر گواهی می دهند و دست آویز خوبی برای قائلان به جبر به شما می آیند، حال به تحلیل و تفسیر آنها می پردازیم تا از درستی یا نادرستی این اندیشه آگاه شویم:

----- صفحه ۲۴۲

تحلیل آیه نخست (نساء/۸۸)

نخستین آیه مربوط به منافقان است و اگر تمام آیه به دقت مورد مطالعه قرار گیرد پاسخ شبهه جبر در خود آیه آمده است زیرا حاصل مفاد آیه این است که چرا مؤمنان درباره منافقان اختلاف نظر پیدا کرده و به دو گروه تقسیم شده اند گروهی به جنگ با آنان رأی می دهند و گروه دیگر به خودداری از جنگ با آنان توصیه می نمایند و از آنان شفاعت می کنند. در حالی که خداوند آنان را به خاطر کارهای ناروایی که انجام داده اند به ضلالت و گمراهی برگردانده است در این صورت آیا کسانی که از آنان شفاعت می کنند می خواهند آنان را هدایت نمایند؟ در حالی که کسانی را که خدا گمراه ساخته است راهی برای نجات آنان از گمراهی نیست. بنابراین گمراه نمودن آنها به خاطر اعمال زشتی است که انجام داده اند نه این که بدون جهت خدا آنها را گمراه ساخته است. جالب توجه آن که در آیه بعد، یکی از خصصتهای ناروای آنان را گوشزد نموده است و آن این است که این منافقان نه تنها خود، از اسلام روی برگردانده اند و به آیین کفر باز گشته اند، بلکه می خواهند مسلمانان را نیز با خود همراه سازند تا این که همه از نظر عقیده یکسان باشند: (وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً). (۱) بنابراین آنچه موجب گمراهی منافقان شده است کارهای منافقانه و ناروای آنان می باشد آنان عناصر پست و نابخردی هستند که به سختی با آیین پاک اسلام مخالفت میورزند و در اندیشه شوم برچیدن بساط آن از زمین می باشند.

۱. به تفسیر المیزان، ج ۵، ص ۲۸ مراجعه شود.

----- صفحه ۲۴۳

اما این که خداوند اضلال و گمراه نمودن آنان را به خود نسبت داده و می فرماید: (وَاللَّهُ أَرْكَسَهُمْ) باید یادآور شویم که مقصود از این اضلال کیفر دادن و مجازات آنان است که به واسطه سنت تکوینی الهی که بر زندگی بشر حاکم است، تحقق می پذیرد. زیرا نسبت و قضاء حتمی خدا این است که هر کس از پذیرش حق سرباز زند و برای خاموش نمودن مشعل هدایت به نیرنگ های منافقانه مبادرت ورزد، از مسیر حق منحرف می گردد و به ورطه ضلالت و گمراهی سقوط می نماید و اگر چه منافقان با اختیار و آزادی خود به این سرنوشت شوم گرفتار شده اند لکن از آنجا که این قانون را آفریدگار جهان مقرر نموده است، گمراه شدن آنان به خدا نسبت داده شده است. (۱) تفسیر آیه دوم (اسراء/۹۷)

برای آن که روشن شود چه کسانی را خداوند هدایت می نماید یا گمراه می سازد آیات قبل و بعد از این آیه را مورد مطالعه قرار می دهیم: در آیات قبل چنین آمده است که خداوند پیامبر خود را برای هدایت انسانها فرستاد ولی گروهی ایمان نیاوردند. عامل خودداری آنان از قبول دعوت پیامبر این پندار نادرست بود که می گفتند چرا خداوند به جای آن که فرشتگان را برای هدایت بشر بفرستد، انسانی را مبعوث کرده است. (۲) و در آیات بعد می فرماید: «گمراهان را روز قیامت در حالی که کر و لال و کور می باشند

بر چهره هایشان محشور می نمایم، و جایگاه آنان دوزخ است

۱. در این باره در آینده مشروحاً بحث خواهد شد. ۲. (وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا) (اسراء/۹۴ و...) .

----- صفحه ۲۴۴ -----

این کیفر آن است که آنان به آیات ما کفر ورزیدند و معاد و جهاد پس از مرگ را انکار نمودند. (۱) همان گونه که این آیات حاکی است عامل اصلی گمراهی آنان، اندیشه نادرست، و خوی ناپسند خودخواهی، و استکبار آنان است، و ما در بحث گذشته روشن ساختیم که از دیدگاه قرآن خوی کبر و خودخواهی از عوامل ضلالت و گمراهی انسان می باشد. تفسیر آیه سوم (ابراهیم/۴) این آیه می گوید: خداوند پیامبران خود را برمی انگیزد تا با زبان معمولی چنان که همگان درک کنند حقائق الهی را برای آنان بازگو نمایند و خداوند هر کس را بخواهد هدایت کرده و هر کس را بخواهد گمراه می سازد: ما درباره این آیه چند مطلب را یادآور می شویم: ۱. اگر به راستی اراده و توانایی انسان در هدایت و گمراهی او، هیچ نقش نداشته باشد، بعثت پیامبران و بازگو کردن معارف و احکام الهی به گونه ای که همگان درک نمایند، چه اثری دارد؟ زیرا بر فرض این که آنان هیچ گونه حق انتخابی ندارند، و قبول یا رد دعوت پیامبران از اراده و توانایی آنان بیرون است، بیان حقایق و عدم آن یکسان است، پس بعثت پیامبران کاری لغو و بیهوده می باشد و این با حکمت آفریدگار یکتا ناسازگار است. بنابراین اگر به فرض از فهم معنای واقعی این آیه ناتوان باشیم،

۱. (وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ عُمِيَآً وَبُكْمًا وَصُمًّا مَاؤِيَهُمْ جَهَنَّمَ...) (اسراء/۹۷). (ذَلِكَ جَزَاءُ هُم بِمَا كَفَرُوا بِآيَاتِنَا...) (اسراء/۹۸).

----- صفحه ۲۴۵ -----

نمی توانیم آن را طوری تفسیر کنیم که با اصل «حکمت» خداوند ناسازگار باشد. ۲. آنچه در این آیه و آیات مشابه آن درباره هدایت و ضلالت انسان آمده است این است که خداوند هر کس را بخواهد هدایت یا گمراه می کند اما این که مشیت او به هدایت یا گمراهی چه کسی تعلق گرفته است، بیان نشده است، در این صورت با در نظر گرفتن آیاتی که در بحث گذشته یادآور شدیم و با توجه به این که اراده خداوند بدون ملاک و به صورت گراف به چیزی تعلق نمی گیرد، معلوم می شود که اراده خداوند به هدایت یا گمراهی کسانی تعلق می گیرد که عوامل آن را به کار بسته اند، همان عواملی که از طرز فکر و نوع تصمیم گیری انسان در برابر آرمان های الهی مایه می گیرد و در بحث قبل آنها را بازگو نمودیم. این مطلب در مضمون پاره ای از آیات به طور صریح بازگو شده است: الف: خداوند غیر از فاسقان کسی را گمراه نمی سازد. (وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ) (بقره/۲۶). ب: خداوند مؤمنان را در زندگی دنیا و آخرت ثابت قدم می دارد و ستمگران را گمراه می سازد: (يُبَيِّنُ اللَّهُ لِلَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ) (ابراهیم/۲۷). ج: خداوند اسراف کنندگان شکاک (در حقایق بدیهی و روشن) را گمراه می نماید. (كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُّرْتَابٌ) (مؤمن/۳۴).

----- صفحه ۲۴۶ -----

د: خدا کافران را گمراه می کند. (كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ الْكَافِرِينَ) (غافر/۷۴). ه: آنگاه که از طریق حق منحرف گردیدند خداوند دلهایشان را از جانب سعادت بازگرداند. (فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ) (صف/۵). و: خداوند به دلهای متکبران و جباران مهر (شقاوت و ضلالت) می زند. (كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ قَلْبٍ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارًا) (مؤمن/۳۵). با مطالعه این آیات جای هیچ تردیدی باقی نمی ماند

که هدایت و ضلالت انسان گر چه به عنوان دو پدیده، به مشیت و اراده الهی منتهی می گردد ولی در تحقق آن، عوامل دیگری نیز نقش دارند که از مهمترین آنها خواست و اراده خود انسان است. ۳. آیه قبل از آیه مورد بحث، به روشنی به این مطلب گواهی می دهد که اراده الهی به گمراهی چه کسانی تعلق گرفته است در این آیه چنین آمده است: آنان که زندگی دنیا را بر زندگی و حیات اخروی برگزیده اند و دیگران را از راه خدا باز می دارند؛ در گمراهی دوری فرو افتاده اند (ابراهیم/۱۳). بررسی آیات دیگر از آنچه پیرامون آیات گذشته یاد آور شدیم پاسخ شبهه «جبر» نسبت به آیات دیگر نیز روشن می گردد خواننده محترم اگر با دقت آن آیات را مورد مطالعه قرار دهد در می یابد که هیچ یک از آنها بر عقیده طرفداران جبر دلالت ندارد با توجه به شواهدی که در خود آن آیات و یا در آیات دیگر قرآن آمده است

----- صفحه ۲۴۷

و نیز با توجه به اصول مسلم عقلی که قطعاً مورد قبول قرآن نیز هست، می تواند نظر واقعی قرآن را در مسأله جبر و اختیار و هدایت و ضلالت به دست آورد و ما برای رعایت اختصار از بررسی تفصیلی آن خودداری می کنیم و دامن سخن را در مورد این گروه کوتاه می نمایم، و به بررسی آیات دیگر که تحت عنوان دوم قرار می گیرند، می پردازیم. هماهنگی آغاز و انجام آفرینش انسان از نظر هدایت و ضلالت (۱)

دومین دسته از آیات قرآنی که در بحث هدایت و ضلالت باید مورد بررسی قرار گیرد؛ آیاتی است که انسانها را از نظر آفرینش به دو دسته تقسیم می کند و سرانجام انسان را از نظر هدایت و ضلالت هماهنگ با سرآغاز آفرینش او می داند و بر این باور است که هر کس در زندگی دنیوی خود همان راهی را می رود که آفرینش او اقتضاء می نماید. ما تنها به یکی از روشن ترین آیات قرآن در این باره، بسنده می کنیم: ۱. (کَمَا يَدَأُكُمْ تَعْوُدُونَ * فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ) (اعراف/۲۹-۳۰). «همان گونه که خداوند شما را آفریده است، به سوی او باز می گردید. گروهی هدایت یافته و گروهی دیگر گمراهی آنان حق و حتمی است».

۱. عنوان دوم از آیات است که مستمسک جبریان است و در ص ۱۸ به عناوین کلی آنها اشاره شد.

----- صفحه ۲۴۸

بررسی و تفسیر

این دو آیه در نخستین مطالعه، و در چشم انداز سطحی، از دلایل روشن نظریه جبر به شمار می روند ولی اگر با واقع بینی و نگاه عمیق مورد مطالعه قرار گیرند معلوم خواهد شد که نه تنها دلیل بر اندیشه جبر نیستند، بلکه بر اختیار و آزادی انسان گواهی می دهند و اینک بررسی و تفسیر این دو آیه: برای روشن شدن این دو آیه باید قبل و بعد آنها را نیز مورد مطالعه قرار دهیم: (قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ * فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ إِنَّهُمْ اتَّخَذُوا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَيَحْسَبُونَ أَنََّّهُمْ مُهْتَدُونَ) (اعراف/۲۹-۳۰). «بگو خداوند مرا به عدالت و عبادت و اخلاص دستور داده است همان گونه که شما را آفریده است، به سوی او باز می گردید، گروهی هدایت یافته و گروهی گمراهیشان حق و حتمی است آنان ولایت شیاطین را بر ولایت خدا برگزیده اند و می پندارند که هدایت یافته اند». با توجه به این که، این آیه پس از آیاتی آمده است که آغاز آفرینش نوع انسان را بیان می کنند مقصود این است که قضاء الهی بر این استوار گردیده است که انسانها به دو دسته تقسیم کردند گروهی هدایت یافته و بر صراط مستقیم و گروهی دیگر گمراه و منحرف از راه راست و در پایان نیز به همین صورت به سوی خدا بازگشت می کنند و اما این که چرا قضا و مشیت الهی به گمراهی عده ای تعلق گرفته است در خود آیه بیان گردیده است و آن این که:

----- صفحه ۲۴۹

آنان ولایت شیطان را بر ولایت خدا ترجیح داده اند و قضاء حتمی الهی بر این استوار است که هر کس ولایت شیطان را برگزیند وی را گمراه می سازد، و در آیات دیگر بر اصل تصریح شده است مانند: (كَتَبَ عَلَيْهِ أَنَّهُ مَنْ تَوَلَّاهُ فَإِنَّهُ يُضَلِّمُهُ) (حج/۴). این اصل ثابت و قضاء قطعی الهی، در آیه دیگر با صراحت بیشتری بیان گردیده است. (قَالَ هَذَا صِرَاطٌ عَلَيَّ مُسْتَقِيمٌ أَنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ) (حجر/۴۲). «خداوند (خطاب به ابلیس) فرمود «قضاء حتمی و صراط مستقیم من بر این استوار است که تو بر بندگان من استیلاء و سلطه ای نداری مگر آنان که از تو پیروی نمایند». این آیه نیز انسانها را به دو گروه تقسیم می کند: ۱. آنان که شیطان را بر آنها سلطه و استیلائی نیست این گروه همان هدایت یافتگانند. ۲. گروهی که از شیطان پیروی نموده اند و آنان کسانی اند که قضاء الهی بر گمراهیشان تحقق یافته است. بنابراین اگر چه قضاء الهی به هدایت گروهی و گمراهی گروه دیگر تعلق گرفته است لکن این قضاء الهی با آزادی و اختیار انسان منافات ندارد، زیرا قدرت و خواست بشر نیز یکی از اجزاء این قضاء الهی است مشیت و قضاء الهی بر گمراهی کسانی استوار گردیده که با اراده و اختیار خود ولایت شیطان را برگزیده، از او پیروی نمایند.

----- صفحه ۲۵۰ -----

قرآن کریم خود این مطلب را این گونه یاد آور شده است: (فَإِنَّمَا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَىٰ) (طه/۱۲۴). «اگر از جانب من (خدا) هدایت و راهنمایی برای شما آمد پس هر کس از آن پیروی نماید در مسیر زندگی گمراه نمی گردد، و سرانجام بدبخت نمی شود، و آن کس که از یاد من (هدایت های الهی) روی برگرداند زندگی ناگوار و تنگی خواهد داشت و روز قیامت نابینا (کنایه از گمراهی است) محسور می شود». دستور به عدالت و پاکی در آیه، دلیل بر آزادی انسان است

اگر آغاز دو آیه مورد بحث را، به دقت مطالعه کنیم معلوم می شود که این دو آیه نه تنها دلیل بر نظریه جبر نیستند، بلکه بر آزادی و اختیار انسان گواهی می دهند زیرا در آغاز آن دو، خداوند به عدالت و عبادت و اخلاص دستور می دهد و ناگفته معلوم است که از نظر عقل، تکلیف کسی به کاری که هیچ قدرت و اراده ای در تصمیم گیری ندارد بیهوده و لغو است و با توجه به این که آفریدگار حکیم از هر گونه بیهودگی و لغو منزه و پیراسته می باشد این تکلیف الهی خود دلیل روشنی بر اختیار و آزادی انسان به شمار می رود. اینک با توجه به آنچه پیرامون این دو آیه یاد آور شدیم می توانیم تصویر روشنی از مفاد آنها به دست آوریم و آن این که خداوند انسان را به عدالت و اخلاص و عبادت دستور می دهد، آنگاه این دستور را تفسیر می نماید که قضاء

----- صفحه ۲۵۱ -----

حتمی خداوند در آفرینش انسان، بر این استوار گردیده که گروهی هدایت یابند و گروهی گمراه گردند و چون قوانین الهی بی ملاک و گزاف نیست و بر معیار و شیوه حکیمانه ای مبتنی است تنها آن کسانی گمراه می گردند که به جای ولایت رحمان، ولایت شیطان را برگزینند ولی آنان که جویای هدایت و طالب سعادتند باید از ولایت شیطان دوری گزیده و با رعایت اصل عدالت در نظام زندگی خود، و عبادت توأم با اخلاص در مقام پرستش، پیروی خود را از ولایت خداوند ابراز نمایند. اکنون به تفسیر گروه سوم می پردازیم. *** ایمان و نیکوکاری جز با خواست و اذن خدا تحقق نمی یابد

دسته سوم آیاتی است که می گوید ایمان به خدا و گام نهادن در راه سعادت و نیکی، جز به اذن و مشیت الهی تحقق نمی یابد، بنابراین، هدایت انسان های هدایت یافته، پدیده ای است که صد در صد وابسته به اراده و خواست خدا بوده، و از قلمرو خواست و اراده انسان بیرون است و از آنجا که ضلالت نیز در نقطه مقابل هدایت قرار دارد آن نیز بیرون از قلمرو اراده و خواست انسان خواهد بود و این همان اندیشه جبرگرایان است. و اینک نمونه هایی از این آیات: ۱. (وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ * وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُوْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَجْعَلُ الرُّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا

يَعْقِلُونَ) (یونس/۹۹-۱۰۰).

----- صفحه ۲۵۲

«اگر خدا می خواست همه انسانها ایمان می آوردند آیا تو مردم را از روی اکراه و اجبار وادار به ایمان می کنی؟ کسی نمی تواند به خدا ایمان آورد مگر به اذن خدا و پلیدی را بر آنان که عاقلانه رفتار نمی کنند، قرار می دهد». ۲. (ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اضْطَرَفْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بإِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ) (فاطر/۳۲). «آنگاه کتابهای آسمانی (یا قرآن) را به بندگان برگزیده خود عطا کردیم پس برخی از آنان (بندگان) به خود ستم نموده و گروهی راه میانه را برگزیده و عده ای با اذن و مشیت خداوند به سوی نیکی ها سبقت گرفتند این فضل بزرگ خداوند است». ۳. (وَلَوْ أَنْ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كُلِّمَ بِهِ الْمَيُوتَى بَلْ لِلَّهِ الْأَمْرُ جَمِيعًا أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ أَمْ صَبَّأُوا لَأَنْ يَكُونَ لِلَّهِ لَهْدَى النَّاسِ جَمِيعًا... (رعد/۳۲)). «اگر قرآنی نازل می شد که کوهها را به حرکت در می آورد، و زمین را قطعه قطعه می کرد، و مردگان را به سخن می آورد (همه انسانها هدایت نمی شدند) لکن امر هدایت و ضلالت همگی به دست خدا است آیا مؤمنان نمی دانند که اگر خدا می خواست همه انسانها را هدایت می کرد؟».

----- صفحه ۲۵۳

بررسی و تفسیر آیات

در این آیات و آیات دیگر مشابه آنها دو مطلب بیان گردیده است: ۱. ایمان و گرایش به خوبی ها جز با اذن خدا تحقق نمی یابد. ۲. خداوند هدایت همه انسانها را اراده نکرده است. این دو مطلب که دو اصل قرآنی در مسأله هدایت و ضلالت بشمار می روند هر چند به ظاهر چنین می نمایند که انسان در هدایت و گمراهی خویش فاقد اراده و حق انتخاب است، لکن اگر آیات یاد شده و آیات دیگر مشابه آنها را با دقت مورد مطالعه قرار دهیم خواهیم دید که هیچ گونه ارتباطی با نظریه «جبر» ندارند. این که جز با خواست و مشیت خداوند کسی را یارای ایمان و گرایش به سوی خوبی ها نیست، یکی از اصول توحیدی قرآن است که برای هیچ مؤثری جز آفریدگار یکتا استقلالی در تأثیر قائل نیست قرآن اگر چه قانون اسباب و مسببات را محترم می شمارد ولی آن را در طول اراده خدا می داند نه در عرض آن. ایمان به خدا و گرایش به سوی خوبی ها از پدیده های هستی است و به حکم قانون علیت در تحقق خود، به اسباب و شرایط ویژه ای نیازمند است که انتخاب و اراده انسان از جمله عوامل و اسباب پیدایش آن می باشد ولی با توجه به اصل قرآنی یاد شده (سلسله علل به اراده آفریدگار هستی منتهی می گردد) اراده و خواست انسان آنگاه مؤثر واقع می شود که از پشتوانه اراده خداوند نیز برخوردار باشد، در غیر این صورت عقیم و بی اثر خواهد بود.

----- صفحه ۲۵۴

از توضیحات یاد شده روشن شد که این اصل قرآنی هرگز، اراده و اختیار انسان را درهدایت و یا ضلالت او نفی نمی کند آنچه را نفی می کند استقلال اراده او در تأثیر گذاری است و همان گونه که یادآور شدیم این اصل یکی از مهمترین اصول اعتقادی قرآن و فلسفه اسلامی است. بررسی دومین مطلب

اینک دومین مطلبی را که در آیات یاد شده طرح گردیده است مورد بررسی قرار می دهیم: «خداوند هدایت همگان را اراده نکرده است و اگر می خواست که همه انسانها هدایت شوند، همگی هدایت می شدند». طرفداران نظریه جبر این مطلب قرآنی را با اصل آزادی و اختیار انسان در هدایت و ضلالت ناسازگار می دانند ولی حقیقت این است که این مطلب نیز هیچ گونه منافاتی با حریت و آزادی انسان ندارد. این کدام هدایت است که خداوند آن را برای همگان نخواست است و اگر می خواست بدون شک هدایت می شدند؟ هدایت اختیاری یا هدایت اجباری؟ مدعای ما این است که مقصود از این هدایت، هدایت اجباری است و منظور این است که خداوند هدایت اجباری انسانها را اراده نکرده است زیرا چنین هدایتی نه با قانون آزمایش و امتحان خداوندی سازگار

است، و نه با فلسفه بعثت پیامبران و قانون کیفر و پاداش اخروی. نخستین آیه از آیات نامبرده در این بخش شاهد گویایی بر این مدعی است:

----- صفحه ۲۵۵

زیرا در آیه یاد شده پس از آن که می فرماید: «اگر خدا می خواست همه انسانها ایمان می آوردند چنین می گوید: آیا تو (ای پیامبر) انسانها را به اکراه و اجبار وادار به ایمان می کنی؟ (أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ)؟ این استفهام انکاری چنین می فهماند که: اولاً: اجبار و اکراه انسانها بر هدایت از حوزه توانایی پیامبر بیرون است زیرا خداوند آن را اراده نکرده است و بدیهی است که هیچ پدیده ای بدون اراده و خواست خدا تحقق نمی یابد. وثانیاً: اگر بر فرض، چنین هدایتی تحقق یابد، فاقد ارزش بوده و معیار سعادت و کمال انسانی نخواهد بود. به عبارت واضح تر: هدایتی که خداوند آن را اراده نکرده است همان هدایتی است که در فقره دوم آیه خطاب به پیامبر مطرح شده است، و چون هدایت دوم هدایت اجباری است طبعاً مقصود از هدایت نخست نیز همان هدایت اجباری می باشد. در جای دیگر خطاب به پیامبر چنین می فرماید: «اگر روی گرداندن کافران و مشرکان از پذیرش آیین یکتاپرستی بر تو گران است (و می خواهی همگان ایمان آورند) پس اگر می توانی به درون زمین راه یابی، یا به آسمان بالا روی و آیت معجزه ای برای کافران بیاوری پس چنین کن، و اگر خدا می خواست همه را هدایت می کرد پس از جاهلان مباش، تنها کسانی به دعوت به خداپرستی و پاکدامنی پاسخ می دهند که گوش شنوا دارند (ولی مردگان از درک آن عاجزند). آنگاه این حقیقت را درک می کنند، که برانگیخته شوند. خداوند آنان را

----- صفحه ۲۵۶

برمی انگیزد. سپس به سوی او بازگشت می کنند (و به درستی دعوت پیامبران واقف می گردند). (۱) مقصود از هدایت در این آیه نیز هدایت اجباری است زیرا شکمی نیست که قرآن بزرگترین آیت و معجزه ی است که خداوند برای اثبات حقانیت پیامبر اسلام به او عطا کرده است. برای فراهم شدن زمینه هدایت اختیاری آیت و معجزه ای بالاتر از قرآن متصور نیست بنابراین مقصود از آیتی که با استفهام انکاری عدم توانایی پیامبر را بر آوردن آن بیان می نماید آیتی است که از طریق اجبار، مخالفان دعوت پیامبر را نیز به قبول آن وادار نماید. از آنجا که این نوع از هدایت بی ارزش است از این جهت به هیچوجه تحقق نخواهد پذیرفت. در حقیقت این آیه می خواهد پیامبر را از نگرانی اعراض مشرکان بیرون آورد که با توجه به این که انسانها در هدایت و ضلالت و پذیرش دعوت پیامبران و یا اعراض از آن مختار و آزاد می باشند. و کیفر و پاداش بر اختیار و آزادی انسان استوار است، در این صورت نباید پیامبر پس از آن که وظیفه رسالت خویش را به طور کامل ایفا نمود از اعراض و گمراهی مخالفان نگران و اندوهگین باشد زیرا با کمال آزادی، هدایت را نپذیرفتند و چون هدایت اجباری انسانها با اصول اعتقادی و معارف توحیدی ناسازگار است اگر کسی خواستار آن باشد از جاهلان به معارف الهی خواهد بود. در این صورت جای نگرانی نیست.

۱. (وَإِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنِ اسْتِطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سَيْلًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُمْ بِآيَةٍ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ...) (انعام/۳۵-۳۶).

----- صفحه ۲۵۷

آنگاه در آیه بعد، همین مطلب را با بیانی دیگر توضیح می دهد که انسانها در مقابل دعوت پیامبران دو دسته اند، گروهی به آن گوش جان می سپارند و به آن ایمان می آورند و گروهی دیگر همانند مردگانند که بشارت ها و اندرزهای پیامبران در آنان هیچ تأثیری ندارد و چون بعثت پیامبران و تکالیف دینی برای امتحان و آزمایش انسان ها است و آن نیز جز با اختیار بشر و حق انتخاب و تصمیم گیری او تحقق نمی یابد بنابراین نایستی در فکر هدایت اجباری گمراهان و مخالفان بود. (۱) از آنچه بیان گردید معنای

آیات دیگر قرآن که مشابه آیات یاد شده است (۲) و مفاد آنها این است که خداوند هدایت همه انسانها را اراده نکرده است نیز روشن گردید و طرح و بررسی جداگانه آنها لزومی ندارد. اسناد ضلالت انسان به خدا اکنون که انسان از دیدگاه قرآن خود مسئول گمراهی خویش است و اندیشه جبر در مسأله هدایت و ضلالت، فکر خام و ناآزموده ای بیش نیست جای این سؤال باقی است که چرا گاهی گمراهی انسان، به خدا نسبت داده می شود و اصولاً با توجه به این که گمراه کردن دیگران یکی از صفات نقص به شمار می رود چرا قرآن این صفت را به خدا نسبت می دهد؟ این سؤال از دیرباز توجه مفسران و متکلمان اسلامی را به خود جلب کرده و پاسخهای گوناگونی به آن داده شده است.

۱. برای تفسیر این آیه به تفسیر المیزان: ج ۷، ص ۶۴-۶۷ رجوع نمایید. ۲. سجده/۱۳، انعام/۱۰۷، انعام/۱۴۹.

----- صفحه ۲۵۸ -----

«ضلالت» در لغت به معنی عدول و انحراف از طریق مستقیم و راه سعادت بخش است خواه در قلمرو اندیشه و نظر، خواه در مسیر زندگی و عمل، بدیهی است اگر انسان و یا هر موجود عاقل، موجبات گمراهی و انحراف دیگران را فراهم نماید، مرتکب کار قبیح و ناپسندی شده است و با این حال به هیچوجه نمی توان این صفت ناپسند را به خدا نسبت داد ولی در عین حال در قرآن صفت اضلال به خدا نسبت داده شده است، باید این اضلال معنی دیگر داشته باشد که مذموم و ناپسند نباشد و به همین جهت مفسران اضلال را در قرآن به دو قسم تقسیم کرده اند. ۱. اضلال ناپسند و مذموم. ۲. اضلال پسندیده و محمود. قسم نخست عبارت است از این که با خدعه و نیرنگ کسی را از راه حق منحرف نموده، به طریق باطل سوق دهند. این قسم از اضلال همان است که به شیطان (۱)، فرعون (۲)، سامری (۳) سردمداران تباهی و استکبار (۴)، هوای نفس (۵) رفیق نااهل (۶) نسبت داده شده است. با توجه به این که این قسم از اضلال را نمی توان به خدا نسبت داد باید دید آن کدام قسم از اضلال است که قرآن به خدا نسبت داده است.

۱. (وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنْكُمْ جِبَلًا كَثِيرًا) (یس/۶۲). ۲. (وَأَضَلَّ فِرْعَوْنَ قَوْمَهُ وَمَا هَدَىٰ...) (طه/۷۹). ۳. (وَأَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ) (طه/۸۵). ۴. (إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبْرَانَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا) (احزاب/۶۷). ۵. (وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ) (ص/۲۶). ۶. (يَا وَيْلَتَىٰ لَيْتَنِي لَمْ أَتَّخِذْ فُلَانًا خَلِيلًا لَقَدْ أَضَلَّنِي عَنِ الذِّكْرِ... (فرقان/۲۸).

----- صفحه ۲۵۹ -----

سخنی از راغب اصفهانی

راغب اصفهانی در مفردات خود در این باره چنین می گوید: اضلال الهی بر دو قسم است یکی این که وقتی انسان خود راه باطل را برگزیند و گمراه گردد، خداوند حکم به گمراهی می کند و راه بهشت را بر او می بندد، و او را به دوزخ سوق می دهد. این اضلال عین حق و عدل است، دیگری این است که خداوند انسان را به گونه ای آفریده است که هرگاه به سوی خوبی ها یا بدی ها تمایل پیدا کرد و با آنها مانوس گردید، رفته رفته خوبی یا بدی جزء طبیعت و سرشت او می گردد به گونه ای که به آسانی نمی تواند آن را از خود جدا سازد، و چون از یک طرف این استعداد و خصوصیت روحی و انعطاف نفسانی را خدا در او آفریده است و از طرف دیگر هر چیزی که به نحوی در تحقق فعلی تأثیر داشته باشد، آن فعل به او نسبت داده می شود، بنابراین نسبت ضلالت و گمراهی انسان به خدا از این جهت اشکالی ندارد سپس اضافه می کند مسأله تقلیب افنده (۱) (دگرگون کردن دلها) و مهر زدن بر قلب ها (۲) و افزودن مرض های نفسانی (۳) نیز از همین قبیل است. (۴) گفتاری از علامه طبرسی رحمه الله

علامه طبرسی، مؤلف تفسیر معروف «مجمع البیان» برای اضلال الهی

۱. (وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ...) (انعام/۱۱۰). ۲. (خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ...) (بقره/۷). ۳. (فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَرَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا) (بقره/۱۰). ۴. مفردات راغب، ص ۲۹۷، ماده ضل. ----- صفحه ۲۶۰

چهار وجه ذکر نموده و می گوید همه آیاتی که اضلال را به خدا نسبت داده است باید به یکی از این وجوه چهار گانه برگرداند زیرا آن اضلالی که به شیطان و فرعون و سامری نسبت داده شده است به هیچ وجه به خدا نسبت داده نمی شود. وجوه چهار گانه ای که نامبرده بیان کرده است بدین قرار است: الف: سخت گیری در امتحان شکی نیست که در امتحان های سخت، گروهی به گمراهی کشیده می شوند، و البته گروهی نیز پیروز و موفق می گردند اگر چه این گمراهی عوامل خاصی دارد و عمده ترین آن همان سوء استفاده از حق انتخاب و عدم تصمیم گیری درست فرد گمراه است، ولی چون شخص امتحان کننده نیز در این پدیده دخالت داشته است، گمراهی را به او نسبت می دهند مانند این که اگر فردی برای امتحان، نقره ای را در آتش بیفکند و ناخالصی آن ظاهر گردد می گویند نقره خود را تباهی نمودی در حالی که او تباهی را در آن ایجاد نکرده و تنها سبب آشکار شدن آن گردیده است اسناد ضلال به بتها نیز از همین قبیل است قرآن گفتار ابراهیم (علیه السلام) را در این باره چنین نقل می کند: (رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضَلَّلْنَ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ...) (ابراهیم/۳۶). «پروردگارا این بتها بسیاری از مردم را گمراه کرده اند...». شکی نیست که عامل گمراهی آنان سبک عقلی و نا آزمودگی آنها بوده است ولی آنچه وسیله نمایان شدن گمراهی آنان گردیده، بتها بوده است. نظیر یا قریب به این معنی است وقتی که کسی فریفته و دلباخته جمال ----- صفحه ۲۶۱

معشوق خود می گردد به طوری که مرتکب کارهای غیر معقول و ناپسند نیز می گردد در این صورت گفته می شود آن معشوق عقل او را زایل نموده و اخلاقش را تباه ساخته در حالی که چه بسا هرگز او را نمی شناسد ولی از آنجا که به خاطر او این گمراهی و انحراف فکری و عملی در عاشق بوجود آمده، به او نسبت داده می شود. اسناد اضلال به خدا در آیه (۲۶ بقره) از همین قبیل است. (يُضِلُّ بِهٖ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهٖ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهٖ إِلَّا الْفَاسِقِينَ). «خداوند به واسطه مثالهایی که می زند، گروه بسیاری را گمراه نموده و گروه بسیاری را هدایت می کند. و جز فاسقان کسی را گمراه نمی سازد». یعنی خداوند به واسطه این مثالها انسانها را امتحان می کند این آزمایش گمراهی فاسقان و هدایت مؤمنان را نمایان می سازد همان گونه که آزمایشگر، نقره خود را با افکندن در آتش امتحان می نماید. ب: به خود واگذاری انسان و باز نداشتن او از گناه گاهی مقصود از اضلال الهی این است که خداوند انسان را به خود وامی گذارد و الطاف و عنایات ویژه ای را که به مؤمنان عطا می نماید از او دریغ می کند و بالأخره او را به صورت قهرآمیز از گناه باز نمی دارد. در توضیح این مطلب یادآور می شویم که بازداشتن گناهکار از گناه به صورت قهرآمیز و اجبار با اصل اختیار و آزادی انسان که مورد تأیید قرآن است ناسازگار است و اما به خود واگذاری او، در حقیقت کیفر افکار و اعمال ----- صفحه ۲۶۲

نادرست او است که از آن گاهی به «استدراج» و گاهی به خذلان تعبیر می شود. قرآن در این باره می گوید: (وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ) (اعراف/۱۸۲). امام صادق (علیه السلام) فرمودند هرگاه خداوند خیر بنده ای را بخواهد پس اگر گناهی انجام دهد او را به نعمت و خشم خویش گرفتار می کند، تا توبه و استغفار نماید و اگر برای او شر و بدی بخواهد (اعمال بد او را کیفر نماید) پس اگر مرتکب گناهی گردد او را مشمول نعمت خویش می کند تا توبه و استغفار را فراموش نماید آنگاه فرمود این معنی سخن پروردگار است که فرمود: (سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ). (۱) امام صادق (علیه السلام) درباره توفیق و خذلان فرمودند: وقتی انسان به دستورات الهی جامه عمل پوشد و عمل او موافق با امر خدا باشد، او موفق است و اگر اراده گناه نماید،

خداوند او را مورد لطف خود قرار داده به گونه ای که او را از انجام آن منصرف نماید این نیز توفیق الهی است و اگر او را به خود واگذارد تا مرتکب آن گناه شود این «خذلان» الهی است. (۲) ۳. حکم به گمراهی گمراهان
گاهی اضلال به معنی حکم کردن به گمراهی افراد و نام بردن گمراهان می باشد پس اگر بگویید «اضلّه یا اکفره» مقصود این است که حکم به کفر و

۱. بحار الانوار، ج ۵، ص ۲۱۷. ۲. بحار الانوار، ج ۵، ص ۲۰۰.

----- صفحه ۲۶۳ -----

گمراهی او نمود نه این که او را گمراه کرد یا کافر نمود، آنگاه برای شاهد یک بیت شعر از کمیت شاعر را ذکر نموده است:
فَطَائِفَةٌ قَدْ أَكْفَرُوا نُونِي بِجَبِّكُمْ *** وَطَائِفَةٌ قَالُوا مُسِيءٌ وَمَذْنِبٌ گروهی به خاطر دوستی شما (اهل بیت پیامبر) مرا نسبت به کفر دادند و گروهی دیگر گفتند گناهکار و بد کردار است. ۴. عذاب نمودن و کیفر دادن
اضلال به معنی عذاب نمودن و هلاک کردن نیز به کار می رود قرآن در این باره می فرماید: (إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ * يَوْمَ يُسْمِعُونَ فِي النَّارِ عَلَىٰ أُجُوهِهِمْ) (قمر/ ۴۷ و ۴۸). «گناهکاران در گمراهی و آتشی سوزانند روزی که بر صورت‌هایشان در آتش کشیده می شوند». بنابراین وقتی قرآن می فرماید خداوند گروهی را گمراه می سازد مقصود این است که آنان را از رحمت خود دور می سازد، و راه بهشت را بر آنان می بندد و آنان را هلاک می گردند. (۱) خدا یگانه مؤثر حقیقی است
وجوهی که از این دو دانشمند گرانمایه یاد آور شدیم هر یک می تواند به نوبه خود پاسخ درست و مناسبی از سؤال یاد شده در عنوان بحث باشد ولی در

۱. مجمع البیان، ج ۱، ص ۶۸، تفسیر آیه ۲۶ بقره.

----- صفحه ۲۶۴ -----

این جا پاسخ دیگری نیز هست که با بیان آن، بحث خود را پایان می دهیم و آن این که در نظام آفرینش هیچ پدیده ای در تأثیر گذاری خود، مستقل نیست مرگ و حیات، شکست و پیروزی، ضعف و قوت، گمراهی و هدایت و... هر یک معلول اسباب و علل معینی است. ولی سلسله علل در نهایت به اراده آفریدگار یکتا منتهی می گردد «لا حولَ ولا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ» بنابراین اگر چه انسان خود مسئول گمراهی خویش است و اراده و خواست او عامل این گمراهی به شمار می رود. لکن اراده و توانایی او وابسته به اراده و قدرت نامحدود الهی است و از این جهت گروهی انسان به خدا نیز نسبت داده می شود. صفحه ۲۶۵
انگیزه های جبر در مکتب اشاعره

۵

فصل نهم: گریز گاهی به نام کسب

فصل نهم: گریز گاهی به نام کسب

پایه گذار مکتب، نظریه ای نام «کسب» مطرح کرده تا از این طریق خود را از آثار شوم جبر برهاند.

----- صفحه ۲۶۶ ----- صفحه ۲۶۷ -----

گریز گاهی به نام کسب

اندیشه «خلق افعال انسان» به وسیله خدا، پی آمدهای ناگواری را برای قائلان به آن تدارک دیده که از جمله «جبر» در افعال انسان

است که با اصل تنزیه خدا از ظلم، که عقل و شرع او را از آن پیراسته می‌دانند و با وجدان و فطرت انسان، سازگار نمی‌باشد. قائلان به این نظریه برای فرار از این نوع پی‌آمد نادرست، به اختراع نظریه‌ای دست زده‌اند و خواسته‌اند از طریق طرح آن، خود را از این تنگنا بیرون بکشند، تا اسامی آنها در دفتر «مجبوره» ثبت نگردد. این نظریه عبارت است از مسأله «کسب» و «کاسب بودن انسان» بدین معنی که خدا خالق و افریدگار افعال بشری، و انسان کاسب کارهای خود است بنابراین، خدا برای خود قلمروی دارد و انسان قلمروی دیگر. خلقت و ایجاد قلمرو خدا است، و کسب، قلمرو انسان می‌باشد و هیچ‌یک از این دو مزاحم دیگری نیست و کیفر و پاداش مربوط به دومی می‌باشد. این نظریه هرچند در پاره‌ای از کتابهای کلامی به ابوالحسن اشعری نسبت داده شده است ولی حق این است که پیش از او متکلمان دیگری به آن قائل بوده و آن را مطرح کرده‌اند مانند حسین بن نجار، و ضرار بن عمرو، و حفص بن فرد، که همگی قبل از قرن چهارم اسلامی می‌زیسته‌اند در حالی که ابوالحسن

----- صفحه ۲۶۸

اشعری که از متکلمان قرن چهارم به شمار می‌رود، علاوه بر این خود او نیز در کتاب «مقالات الاسلامیین» (۱) از آنان به عنوان طراحان نظریه کسب یاد کرده است ما پیش از طرح و بررسی این نظریه به مراحل تاریخی آن اشاره می‌نماییم تا خواننده گرامی این مبحث را با بینش کامل مطالعه کند. مراحل تاریخی نظریه «کسب»

از بررسی تفسیرهای مختلف پیرامون نظریه کسب، استفاده می‌شود که این نظریه مراحل چهارگانه‌ای را طی نموده است که عبارتند از: ۱. مرحله طرح و ابتکار. ۲. مرحله تقریر و تبیین. ۳. مرحله تطور و تکامل. ۴. مرحله انکار و گرایش به نظریه مقابل. این مراحل چهارگانه هر چند از نظر زمان بندی به ترتیب فوق انجام نگرفته است ولی از زمان ظهور این اندیشه تاکنون که متجاوز از ده قرن می‌گذرد، مراحل یاد شده بر آن گذشته است. ۱. طراحان یا مبتکران آن عبارتند از: حسین بن نجار، ضرار بن عمرو، حفص بن فرد، و اخیراً ابوالحسن اشعری. ۲. تبیین کنندگان نظریه از طریق تشبیه و تمثیل، بدون آن که در آن تغییری ایجاد نمایند، عبارتند از صاحب نظرانی چون: غزالی، تفتازانی.

۱. مقالات الإسلامیین، ج ۷۱ ص ۳۱۳، و نیز رجوع شود به شرح الأصول الخمسة، ص ۳۲۴ و کشف المراد.

----- صفحه ۲۶۹

۳. کسانی که در تطور و تکامل آن سعی و کوشش نموده‌اند عبارتند از: قاضی ابوبکر باقلانی، لسان‌الدین خطیب و کمال بن همام نویسنده کتاب «المسایره» متوفای سال ۸۶۱. ۴. منکران نظریه «خلق اعمال» و «کسب» از متکلمان و دانشمندان اشعری مانند «امام الحرمین» در گذشته و «شیخ محمد عبده» در عصر اخیر که هر یک با تحلیل خاصی به انکار آن پرداخته و آن را صحیح ندانسته‌اند. با توجه به این مقدمه می‌توان نقش هر یک از افراد را درباره این نظریه باز یافت و این مطلب را از آن نظر یادآور شدیم که خواننده گرامی پیش از مطالعه و تفسیر، موضع هر فردی را نسبت به نظریه آشنا باشد. نخست به پای بحث یکی از طراحان نظریه که شیخ ابوالحسن اشعری است، می‌نشینیم: ۱. واقعیت کسب از دیدگاه صاحب مکتب

اشعری در کتاب کلامی خود «اللمع» کسب را چنین تفسیر می‌کند: «حقیقه الكسب وقوع الشيء من المكتسب له بقوة محدثه». (۱) «واقعیت کسب، صدور فعل از انسان کسب کننده است در پرتو قدرتی که به هنگام صدور آن فعل در او پدید می‌آید». مبتکر نظریه کسب درباره آن بیش از این توضیح نداده است، و این سخن، بسیار مجمل و سراپا ابهام است زیرا مطابق یک اصل مسلم در مکتب اشعری پدید آورنده فعل انسان، خدا است و جز او کسی در تحقق آن نقشی

۱. اللمع، ص ۷۶.

----- صفحه ۲۷۰ -----

ندارد، و موقعیت انسان نسبت به فعل مانند موقعیت ظرف نسبت به مظروف، و حال به محل است، و به تصریح (۱) خود محققان مکتب، قدرت حادث، تأثیری در تحقق فعل ندارد، در این صورت کسب در تحقق یافتن فعل، پایگاهی نداشته و واقعیتی جز خلقت که از آن خدا است در کار نیست. آنچه در اینجا باید یادآور شویم این است که تفتازانی که خود یکی از متکلمان به نام اشعری است به باقی بودن اشکال به حال خود اعتراف کرده و تصریح می‌کند که با پذیرفتن اصل توحید در خالقیت، نیازی به قدرت حادث (قدرت انسان) باقی نمی‌ماند و نظریه کسب تنها برای خروج از این تنگنا عنوان شده است ما ترجمه عبارت ایشان را در اینجا و متن آن را در پاورقی می‌آوریم: او نخست اعتراض خود را به این شرح متوجه می‌سازد و می‌گوید: «معنی این که بنده خدا فاعل مختار است این است که او با قصد و اراده، پدید آورنده فعل خود می‌باشد، ولی از طرف دیگر همگی می‌گویند خدا در افعال بشر و ایجاد آن مستقل می‌باشد در این صورت چگونه به یک فعل دو قدرت مستقل تعلق می‌گیرد؟». آنگاه در پاسخ می‌گوید: «در متانت این سخن و درستی این سؤال بحثی نیست امّا چه می‌توان کرد، از یک طرف در پرتو برهان، خالق جز خدا نیست، و از طرف دیگر نمی‌توان قدرت انسان و اراده او را در فعل خود، انکار کرد، هرگز حرکت اختیاری انسان با حرکت ارتعاشی یکسان نیست به خاطر

۱. قوشچی در شرح تجرید ص ۴۴۵ می‌گوید: والمراد بكسبه إتياء مقارنته لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلاً له.

----- صفحه ۲۷۱ -----

این دو اصل که دو نتیجه متخالف دارند، ما ناچار شدیم که از این تنگنا با نظریه کسب بیرون آییم و بگوییم: «خدا خالق و بنده خدا کاسب است». (۱) ۲. نظریه باقلانی: عناوین افعال مربوط به انسان است قاضی باقلانی (۲) در تفسیر «کسب» می‌گوید: «قدرت حادث در انسان برای ایجاد فعل صلاحیت ندارد (ایجاد از آن خدا است) ولی صفات فعل و عناوین عارض بر آن، منحصر به وجود و حدوث فعل نیست، بلکه فعل انسانی یک سلسله صفات و عناوینی دارد که مستند به قدرت حادث (قدرت انسان) است». آنگاه پس از تذکر یک رشته عناوین مختلف غیر از حدوث، چنین می‌گوید: «هر انسانی در درون خود میان این دو جمله: اوجد (به وجود آورد، ایجاد کرد) و صلی و صام و قام و قعد (نماز گزارد و روزه گرفت و برخاست و

۱. شرح العقائد النسفيه، ص ۱۱۵-۱۱۷ فإن قيل لا معنى لكون العبد فاعلاً بالاختيار إلا كونه موجداً لأفعاله بالقصد و الإرادة، وقد سبق أن الله تعالى مستقل بخلق الأفعال وإيجادها ومعلوم أن المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين. قلنا: لا كلام في قوة هذا الكلام ومتنانه إلا أنه لما ثبت بالبرهان أن الخالق هو الله تعالى وبالضرورة أن لقدرة العبد وإرادته مدخلاً في بعض الأفعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش، احتجنا في التفصلي عن هذا المضيق إلى القول بأن الله تعالى خالق والعبد كاسب. ۲. قاضی ابو بکر باقلانی متوفای ۴۰۳ هـ از مشاهیر اشاعره در بغداد است وی دارای تألیفات فراوانی در کلام اشعری است. از مجموع مؤلفات او آنچه به طبع رسیده است عبارت است از «اعجاز القرآن» که مکرر چاپ شده است، ۲. «التمهید» رد بر دیگر فرق اسلامی، ۳. «الانصاف فی اسباب الخلاف» که به کوشش شیخ محمد زاهد کوثری در سنه ۱۳۶۹ به طبع رسیده است.

----- صفحه ۲۷۲ -----

نشست) فرق روشنی را می‌یابد آنچه صلاحیت انتساب به خدا را دارد همان جمله «اوجد» است ولی هرگز دیگر عناوین شایستگی

انتساب به خدا را ندارد، بلکه از آن بنده (انسان) است». بنابراین قدرت حادث (قدرت انسان) در پیدایش این عناوین و خصوصیات، کاملاً مؤثر است و همین عناوین ملاک پاداش و کیف می باشند زیرا شکی نیست که وجود پیراسته از هر عنوان، ملاک ثواب و عقاب نیست مگر این که متصف به این عناوین گردد. (۱) ارزیابی سخن باقلانی

در این گفتار دو اشکال روشن وجود دارد: ۱. عناوین به نام نماز، روزه و غیر آن، از دو حالت بیرون نیست، یا از شئون وجود و خصوصیات آن بشمار می روند، و یا از امور اعتباری و به اصطلاح عدمی قلمداد می گردند، در صورت نخست این عناوین نیز مخلوق خدا می باشند. چون خالق جز او نیست زیرا این جهات و عناوین هم جنبه وجود داشته و از مراتب هستی به شمار می روند، و طبعاً به حکم توحید در خالقیت (به آن صورت که اشاعره تفسیر کرده اند) مربوط به خالق جهان بوده و از قلمرو قدرت و دخالت انسان بیرون خواهند بود. و در صورت دوم از آنجا که جنبه اعتباری و عدمی دارند واقعیتی در خارج ندارند تا مستند به قدرت انسان باشند و در این صورت مشکل جبر به قوت خود باقی است زیرا در خارج برای کسب، واقعیتی وجود ندارد تا بشر در

۱. الملل والنحل، ج ۱، ص ۹۷-۹۸ و مذاهب الاسلامیین، ص ۵۵۹.

----- صفحه ۲۷۳

پیدایش آن مؤثر بوده و در نتیجه مسئول حسن و قبح، شایستگی و ناپسندی آن بشمار آید، و موجب ثواب و عقاب و پاداش و کیفر گردد. از اینجا روشن می شود که کسب، واقعیتی در کنار خلقت و آفرینش فعل ندارد و اگر هم واقعیتی دارد همان واقعیت فعل و هستی آن است بنابراین اگر انسان کاسب است طبعاً خالق هم هست. ۳. نظریه غزالی: قدرت انسان همراه با فعل است نه مؤثر پس از باقلانی، غزالی در نوشته های کلامی خود به تفسیر معنی کسب پرداخته و همان نظریه پیشوای مکتب را گرفته و توضیح داده است. خلاصه و حاصل سخن وی چنین است: «فعل انسان مولود قدرت خدا است، و قدرت انسان در تحقق آن تأثیری ندارد ولی وجود فعل، مقارن با قدرت انسان که خداوند در او ایجاد می کند، پدید می آید و این مقارنت همان کسب است که اشعری علاوه بر خلقت و ایجاد فعل، آن را عنوان کرده است این خلاصه مرام «غزالی» است و اینک ترجمه کلام او را نقل می کنیم: «خدا با قدرت گسترده خود قادر بر ایجاد قدرت در انسان، و ایجاد مقدر در خارج است و از آنجا که نام خالق و مخترع از آن کسی است که فعل را با قدرت خود ایجاد کند، و قدرت انسان و فعل او هر دو با قدرت الهی پدید آمده است، خدا را خالق و مخترع نامیده اند ولی چون فعل با قدرت انسان انجام نگرفته است، هر چند همراه و مقارن با او بوده است، از این جهت به انسان خالق و مخترع نمی گویند ولی در هر حال نسبتی میان فعل و قدرت او

----- صفحه ۲۷۴

وجود دارد از این جهت باید برای این نسبت خاص، نام مخصوص انتخاب کرد و چون عنوان «کسب» در کلام خداوندی بر فعل انسان اطلاق شده است (لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ) به پیروی از قرآن، نام کسب را بر آن نهاده ایم». آنگاه بر خود اعتراض کرده و می گوید: «هرگاه قدرت انسان در فعل او دخالت ندارد، چنین قدرتی چه مفهومی دارد؟ قدرت بدون مقدر، بسان علم بدون معلوم می باشد. قدرت را بدان جهت قدرت گویند که در پیدایش مقدر، تأثیر دارد». سپس در پاسخ می گوید: «قدرت انسان بر فعل او تعلق دارد لکن نه تعلق تأثیری، و نوع تعلق منحصر به تأثیر نیست زیرا علم هم به معلوم تعلق دارد، و حال آن که تعلق آن از نوع تأثیر نمی باشد. (۱) نقد کلام غزالی

همان گونه که قبلاً یادآور شدیم غزالی در تفسیر کسب به معنای جدیدی دست نیافته است در حالی که در نظریه «باقلانی» معنی جدیدی در تفسیر کسب به چشم می خورد. و با وجود توضیحات زیادی که داده است اشکال جبر به حال خود باقی است زیرا سخن او جز او نیست که خدای توانا فعل انسان را ایجاد می کند، و به هنگام ایجاد فعل، قدرتی نیز در وجود انسان پدید می آورد،

ولی فعل، معلول قدرت خدا است، نه قدرت حادث در انسان، و تعلق فعل با قدرت،

۱. الاقتصاد فی الاعتقاد، ص ۹۲-۹۳.

صفحه ۲۷۵

تعلق تقارنی است نه تعلق تأثیری. به عبارت دیگر: علاقه و نسبتی را که غزالی میان وجود فعل انسان و قدرت او تصور کرده است یک مقارنت و همزمانی در پیدایش، بیش نیست که در اصطلاح منطق این گونه نسبتها را قضایای اتفاقیه می گویند. همانند نسبت تقارن میان تکلم انسان و نزول باران در کویر لوت. بنابراین همان گونه که نزول باران هیچ گونه تأثیری در تحقق یافتن تکلم انسان ندارد، قدرت حادث در او نیز هیچ گونه تأثیری در تحقق فعل او ندارد و همچنان که تکلم انسان مستند به نزول باران نیست، فعل او نیز مستند به قدرت او نمی باشد، و در پیشگاه عقل و خرد تقارن، مسئولیت آفرین نیست. نارواتر آن که وی تعلق قدرت انسان را بسان تعلق علم اندیشیده است. در حالی که واقعیت تعلق علم، غیر از واقعیت تعلق قدرت است زیرا علم تابع، و معلوم متبوع می باشد، و حال آن که جریان در قدرت بر عکس است، واقعیت مقدر، فرع واقعیت قدرت است. اصولاً باید سؤال نمود: قدرتی که کوچکترین تأثیر در تحقق فعل انسان ندارد چه لزومی دارد که بر وجود آن اصرار ورزیم. و به تشریح واقعیت آن پردازیم؟ این نوع توجیهات مناقض خرد و فطرت، حاکی است که واقعیت صدور فعل از انسان مورد انکار امثال غزالی نیست و خود او نیز به این مطلب در اثناء گفتار خود معترف است (۱) چیزی که هست واقعیت توحید در خالقیت برای آنان

۱. قال: البرهان القاطع حاصل علی أنّ الحركة الاختیارية مفارقة للعادة، وإن فرضت العادة مرادة للمرتعد ومطلوبة له أيضاً ولا مفارقة إلا بالقدرة... (الاقتصاد، ص ۹۰).

صفحه ۲۷۶

به صورت حصر هر نوع خالقیت بر خدا تفسیر شده و مسأله سببیت و مسببیت، و علّیت و معلولیت مراتب وجود (هر چند به اذن الله) مورد انکار قرار گرفته و در جهان فقط به یک خالق و یک فاعل که جانشین تمام علل و اسباب است، معتقد شده اند. در نتیجه این اعتقاد در تنگنای جبر قرار گرفته اند که گریزگاهی برای آنان وجود ندارد. ۴. نظریه تفتازانی: کسب، آهنگ فعل است نه ایجاد تفتازانی در شرح مقاصد (۱) نظریه غزالی را در مورد کسب معتبر می داند و از آن به صورت مجمل می گذرد و به همین مقدار اکتفا می کند که: جبر محض باطل است، و بنده خدا نیز خالق افعال خود باشد آن نیز باطل است از این جهت باید یک عقیده وسطی را انتخاب نمود و آن این که فعل انسان مقدر قدرت خدا است و به صورت اختراع از جانب خدا ایجاد می شود، و از یک نظر مقدر قدرت انسان است که از آن به اکتساب تعبیر می شود. ناگفته پیدا است که این تعبیر جز اجمال گویی درباره کسب نبوده و هیچ مشکلی را حل نمی کند ولی محقق نامبرده در کتاب دیگر کلامی خود (۲) کسب را به گونه ای دیگر طرح کرده که توضیح نظریه او چنین است: «حقیقت کسب این است که انسان قدرت و اراده خود را متوجه فعل سازد وقتی چنین حالتی به انسان رخ داد، فعل از جانب خدا ایجاد می شود،

۱. شرح مقاصد، ص ۱۲۷. ۲. شرح عقاید نسفیه، ص ۱۱۷. متن عبارت تفتازانی چنین است: انّ صرف العبد قدرته وإرادته إلى الفعل کسب، وإيجاد الله تعالى الفعل عقیب ذلك خلق، والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين بجهتين مختلفتين....

صفحه ۲۷۷

و این همان خلق است، و در نتیجه مقدر واحد (فعل انسان) از دو جهت تحت پوشش دو قدرت قرار می گیرد، از نظر ایجاد تحت

پوشش قدرت خدا و از نظر کسب، مقدور قدرت انسان است، و این مقدار از درک کسب، امری ضروری و روشن است هر چند ما نمی‌توانیم با بیانی گویا توضیح دهیم که چگونه فعل انسان مخلوق خدا است و با ایجاد او موجود می‌گردد، و در عین حال قدرت و اختیار انسان در آن نقش دارد. مقصود از این که «هنگامی که انسان قدرت و اراده خود را متوجه فعل می‌سازد، خداوند فعل را ایجاد می‌کند و حقیقت کسب از همین‌جا (توجه قدرت و اراده انسان به فعل) انتزاع می‌گردد چیست؟ آیا قدرت و اراده انسان در وجود آن فعل تأثیری دارد یا نه؟ در صورت دوم جبر محض خواهد بود، و مسئول فعل، ایجاد کننده آن است نه انسان، و در صورت نخست، فعل واحد معلول دو قدرت و دو اراده خواهد بود که هر یک برای ایجاد آن کافی است و این فرضیه علاوه بر این که با انحصار خلقت بر خدا سازگار نیست از نظر برهان عقل هم، غیر ممکن می‌باشد مگر به صورتی انجام گیرد که بعداً خواهیم گفت. و به دیگر سخن: اگر اراده و قدرت انسان در فعل تأثیر دارد یا در جنبه وجودی آن تأثیر دارد یا در جنبه اعتباری آن. فرض نخست با توحید در خالقیت سازگار نیست گذشته از این تأثیر دو قدرت در فعل از یک جهت خواهد بود و آن جهت ایجاد فعل می‌باشد، و در فرض دوم برای انسان ایجاد مسئولیت نخواهد نمود چون اراده و قدرت او مربوط به جنبه وجودی فعل نیست، بلکه به یک سلسله امور اعتبار و انتزاعی است.

----- صفحه ۲۷۸

۵. تنها عزم انسان مخلوق قدرت او است

نظریه دیگری که در رابطه با حل مشکل جبر ایجاد گردیده است، نظریه ای است که نویسنده کتاب «المسایره» عنوان کرده است (۱) و حاصل سخن وی چنین است: وی در آغاز اصل اشکال جبر را مطرح می‌کند آنگاه نظریه غزالی را در مورد حل این مشکل نقل کرده و می‌گوید: «این سخن از عهده حل مشکل جبر بر نمی‌آید زیرا نهایت چیزی که می‌توان گفت این است که نوع خاصی از نسبت، (نسبت قدرت به فعل که تأثیری در آن ندارد) مجوز این شده است که انسان را کاسب افعال خود بدانیم لکن اگر او هیچ تأثیری در وقوع فعل ندارد، در این صورت مجبور و فاقد اختیار می‌باشد، و به همین جهت گروهی از محققان اشاعره تصریح کرده اند که کلام آنان سرانجام به جبر منتهی می‌گردد» آنگاه خود به پاسخگویی از اشکال پرداخته می‌گویند: از نظر خرد اشکال ندارد که ما پاره ای از افعال انسان را مستند به خود او بنماییم و معتقد به این اصل شویم که خداوند به خاطر این که تکلیف بندگان و امر و نهی آنان معقول و صحیح باشد، ایجاد پاره ای از کارها را در اختیار آنان قرار داده است و این امر سبب نمی‌شود که این افعال از قلمرو قدرت خداوند

۱. لازم به تذکر است که مطالبی را که از نویسنده «المسایره» نقل کرده ایم از کتاب «شرح العقیده الطحاویه» تألیف عبدالغنی حنفی دمشقی اخذ شده است. رجوع شود: ص ۱۲۲-۱۲۶، کتاب «المسایره» نگارش کمال الدین محمد بن همام الدین معروف به ابن الهمام است که در سال ۸۶۱ در گذشته است و شروحنی بر آن نوشته اند.

----- صفحه ۲۷۹

بیرون برود زیرا ایجاد انسان در پرتو قدرتی است که خداوند به او عطا کرده است. لکن چون دلایل نقلی ایجاب می‌کند که هر ایجاد و خلقی به خدا نسبت داده شود به ناچار برای آن که جبر محض لازم نیاید، و تکلیف بندگان صحیح باشد، این عمومات را تخصیص می‌زنیم و می‌گوییم برخی از افعال انسان در دایره قدرت او قرار دارد و خود او پدید آورنده آن است و آن عبارت است از عزم و تصمیم درونی بر کار، آنگاه که خداوند میل و داعی نسبت به آنها را در انسان به وجود آورد در این صورت خود او در پرتو قدرتی که خداوند به او داده است، عزم و تصمیم بر آن فعل را محقق می‌سازد، آنگاه خداوند آن فعل را ایجاد می‌کند بنابراین یگانه فعلی که در قلمرو قدرت انسان قرار دارد همان عزم بر فعل است و قبل از آن و بعد از آن، هر چه هست در قلمرو

قدرت خداوند می باشد و همین یک پدیده مقدر انسان برای معقول بودن تکلیف و حل مشکل جبر کافی است. انگیزه این تصور جز فرار از تنگنای جبر چیزی نیست و از نظر برهان قابل قبول نمی باشد زیرا اصل توحید در خالقیت هر چند یک اصل قران و نقلی است و از طریق سمع به آن دست یافته ایم ولی این اصل، ریشه عقلی و برهانی دارد و مقتضای برهان این است که در جهان در همه قلمروها یک خالق و آفریدگار بیش نیست و اگر خالق حرکت و فعل انسان، خدا است خالق عزم او نیز خدا است و هرگز نمی توان به خاطر اثبات اختیار و حل مشکل جبر این اصل عقلی را تخصیص داد و بخشی از پدیده ها را به خدا نسبت داد و بخشی دیگر را از قلمرو قدرت او بیرون کرد و در گذشته بیان کردیم که تمام مشکلات در مسأله جبر که به دست و پای اشاعره پیچیده است

----- صفحه ۲۸۰

از اینجا ناشی شده است که آنان تفسیر صحیحی از اصل «توحید در خالقیت» ارائه نداده اند. ۶. قدرت خدا مانع از تأثیر قدرت بنده است

این نظریه را لسان الدین خطیب مصری مطرح کرد و خلاصه آن این است: «خدا فعل انسان را می آفریند همچنان که در او قدرت و اراده و علم را خلق می کند، و فعل انسان از آن نظر که خدا خالق آن است به خدا نسبت داده می شود، و از آن نظر که انسان ظرف فعل خدا است به خود انسان نسبت داده می شود، و از این جهت، آن را کسب می نامیم و ملاک اطاعت و عصیان هم همان کسب است نه ایجاد و خلق. و علت این که ایجاد و خلق منسوب به خدا است و نه انسان این است که انسان در صورتی می تواند مؤثر باشد که مانعی جلو تأثیر قدرت او را نگیرد، ولی قدرت انسان اگر چه صلاحیت و شایستگی برای تأثیر را دارد، لکن همیشه با یک مانع مواجه است و آن تعلق قدرت ازلی الهی است بر افعال انسان در این صورت هر فعلی در پرتو قدرت قدیم الهی محقق می گردد، نه قدرت حادث انسانی». (۱) به عقیده «ابن الخطیب» قدرت انسان قابلیت تأثیر را دارد چیزی که هست قدرت قدیم مانع از تأثیر آن می باشد و اگر چنین مانعی وجود نداشت انسان قادر بر ایجاد کار خود بود.

۱. القضاء والقدرة، تألیف عبدالکریم خطیب، ص ۱۸۷ به نقل از فلسفه و اخلاق، ص ۵۵.

----- صفحه ۲۸۱

در اینجا با تحلیل دیگری مواجه می شویم که مشکل جبر از مسأله توحید در خالقیت سرچشمه نمی گیرد. بلکه مشکل از اصل تقدم و سبق قدرت خدا بر قدرت انسان ناشی می شود، و چون افعال انسان مورد تعلق قدرت قدیم و ازلی الهی قرار گرفته است، و اراده و قدرت حادث انسانی، مقهور اراده و قدرت قدیم خداوندی است، طبعاً انسان محکوم به تنفیذ چیزی است که در قلمرو قدرت خدا قرار گرفته است و اراده و قصد و علم انسان، مقدر الهی را تغییر نمی دهد. این تحلیل علاوه بر این که هیچ مشکلی را در مسأله جبر حل نمی کند، خود اشکالات روشنی دارد: ۱. هرگاه قدرت انسان پیوسته مغلوب قدرت خدا است در این صورت نقش او نسبت به فعل الهی نقش طرف و محل خواهد بود، در این صورت از دیدگاه عقل و فطرت، او مسئولیتی در قبال فعل خدا ندارد، زیرا مسئول بودن او بسان این است که عملی در مکان خاصی انجام شود. آنگاه مسئولیت خوبی و بدی آن را متوجه آن مکان بنماییم. ۲. در این بیان بر خلاف اشعری به قدرت انسان ارزش و اعتباری داده شده است و آن این که قدرت او قابلیت اقتضاء تأثیر را دارد. چیزی که هست قدرت ازلی مانع از تأثیر آن است. در این جا این مطلب، مطرح می شود که مانعیت دو قدرت در صورتی متصور است که خدا را نسبت به تمام حوادث مباشر بیندیشیم و بگوییم آنچه در صفحه هستی رخ می دهد، همگی بلا واسطه از او صادر می گردد در این موقع مسأله غلبه قدرتی بر قدرتی پیش می آید. و قدرت انسان در برابر قدرت

----- صفحه ۲۸۲

خدا به صورت یک قدرت عاقل و باطل جلوه می‌کند. ولی اگر، نظام امکانی را نظام اسباب و مسببات تلقی کنیم، و بگوییم تمام حوادث جهان سرانجام به خدا منتهی می‌گردد، چیزی که هست برخی از آنها به طور مستقیم از او صادر می‌گردد، و برخی دیگر، از اسباب و عللی که به اذن و حول و قوه او انجام وظیفه می‌کنند، به وجود می‌آیند در این جا «مانعیت» قدرتی و «مغلوبیت» قدرتی نامفهوم بوده، بلکه تمام قدرتهای موجود در جهان و تمام علل و اسباب هستی، در خدمت قدرت حق بوده و تجلی گاه خواست او خواهند بود. کسب، نظریه ای سرپا ابهام

با طرح نظریات مختلف پیرامون تفسیر کسب، یک حقیقت روشن می‌گردد و آن این که: «کسب» یک نظریه سرپا ابهام است که حتی طراحان آن نتوانسته اند آن ره به صورت مفهوم و ملموس تبیین نمایند و لذا به تفسیرهای مختلف پیرامون آن پرداخته اند که هیچ کدام نتوانسته آنها را از مهلکه جبر نجات بخشد و به خاطر همین ابهام است که از قدیم الایام گفته اند: «سه اندیشه کلامی برای احدی مفهوم نیست: (کسب اشعری، حال ابوهاشم جبائی و طفره نظام) و شاعر ظریف گو در این مورد می‌گوید: مَمَّا یقال ولا حقیقه عنده *** معقوله تدنوا الی الافهام الکسب عند الأشعری والحال *** عند البهشمی، و طفره النظام (۱)

۱. قضاء و قدر، تألیف عبدالکریم خطیب، ص ۱۸۵ ترجمه دو بیت: «از مطالبی که گفته شده است و معنای معقولی ندارد یکی نظریه کسب اشعری است و دیگری نظریه ابوهاشم راجع به حال، و سومی سخن نظام در مورد طفره می‌باشد».

----- صفحه ۲۸۳

در اینجا باید حق را به قاضی عبدالجبار معتزلی داد. وی آنگاه که پیرامون نظریه کسب به بحث می‌پردازد چنین می‌گوید: «سخن اصلی در اینجا این است که نادرستی یک مکتب و نظریه، گاهی از طریق اقامه دلیل بر بطلان آن معلوم می‌شود، و گاهی از طریق بیان نامفهوم بودن آن، آنگاه می‌گوید: «اصولاً کسب دارای معنای معقولی نیست تا بتوان به واسطه آن اشکالات مسأله جبر را حل کرد سپس اضافه می‌کند که اگر برای کسب معنا و مفهوم درست و معقولی بود می‌بایست طوایف دیگر غیر از اشاعره نیز آن را درک کرده و درباره آن بحث نمایند، و حال آن که در بحث های آنان نشانه ای از «کسب» دیده نمی‌شود علاوه بر این اگر کسب به معنای صحیحی داشت می‌بایست در زبانها و لغات دیگر غیر از زبان عربی، واژه ای مرادف و معادل آن وجود داشته باشد و حال آن که چنین چیزی یافت نمی‌شود. (۱) کسب اشعری و نظریه مالبرانش فرانسوی (۱۶۳۱-۱۷۱۵م)

مطلبی که ذکر آن را در اینجا مناسب می‌دانیم این است که در میان فلاسفه اروپا در رابطه با پیدایش پدیده های عالم امکان و از جمله افعال انسان نظریه ای عنوان شده است که شباهت بسیاری با کسب اشعری دارد و می‌توان آن را نظریه تقارن حوادث یا ظروف و مناسبات پدیده ها دانست و حاصل آن این است که هر فعلی از افعال انسان در حقیقت مستند به خدا است لکن ظهور آن فعل مبتنی بر تحقق یافتن ظروف و مناسبات خاصی است خواه این ظروف و مناسبات مربوط به انسان باشد و یا اموری دیگر غیر از انسان، لکن انسان

۱. شرح الأصول الخمسة، ص ۴۲ و ۳۶۴-۳۶۶.

----- صفحه ۲۸۴

خیال می‌کند که آن ظروف و مناسبات علت و ایجاد کننده آن فعل می‌باشند. (۱) مالبرانش فرانسوی در این مورد می‌گوید: «جسم در جسم تأثیر نمی‌کند (۲) و روح و جسم هم به طریق اولی در یکدیگر تأثیر ندارند. چون از جنس یکدیگر نیست پس مؤثر حقیقی در هر چیز و هر امر خدا است و او علت ذاتی و حقیقی می‌باشد. از مخلوق هر فعل و تأثیری دیده می‌شود او علت ذاتی آن نیست، بلکه علت عرضی است شرط و آلت یا سبب است نه علت. تأثیراتی که از مخلوقات در یکدیگر می‌بینیم حکایت علت و معلول

نیست مقارنه امور است مثل این که می بینیم جسمی به جسمی برخورد می کند و آن را به حرکت می آورد. این ظاهر امر است. محرک حقیقی خدا است بر خورد جسم به جسم سبب شده است برای فعل خداوند و نیز وقتی که خورشید می دمدم و روشنی می دهد، روشنی دادن از خدا است دمیدن خورشید سبب می شود و موقع می دهد برای روشنی بخشیدن خداوند و همچنین است تحریک نفس نسبت به اعضاء بدن که فعل از خدا است و اراده نفس فقط سبب و موقع فعل خداوند است. (۳)

۱. قضاء و قدر، تألیف عبدالکریم خطیب، ص ۱۸۶ به نقل از فلسفه و اخلاق تألیف لسان الدین خطیب ص ۵۱. ۲. عین همین تعبیر را اشاعره دارند. شهرستانی در ملل و نحل در تقریر عقیده امام الحرمین می گوید: قالوا: الجسم لا يجوز أن يصدر عن جسم (ملل و نحل، ج ۱، ص ۹۹). ۳. سیر حکمت در اروپا، ج ۲، ص ۲۴-۲۵.

----- صفحه ۲۸۵

۷. نظریه امام الحرمین: فعل، معلول دو قدرت طولی است

نظریه کسب در طول قرون، افکار بسیاری از متکلمان اهل سنت را به خود جلب نموده و سرانجام بر گشودن گره جبر موفق نشده اند و هر چه هم دست و پا کرده اند متأسفانه به نتیجه ای نرسیده اند. در این میان آزاد اندیشانی از اشاعره در قرن پنجم، و قرن چهاردهم اسلامی دست به ابتکاری زده اند و خود را از چهارچوب فکر اشعری بیرون آورده و برای افعال انسان طرح دیگری را ریخته اند و در پیشاپیش این گروه می توان در قرن پنجم ابوالمعالی امام الحرمین جوینی را نام برد که مطابق نقل شهرستانی از نظریه کسب سرباز زده، و به طرح دو قدرت که در طول یکدیگر قرار دارند گرایش کامل نشان داده است و چکیده عبارت وی مطابق نقل شهرستانی چنین است: «انکار تأثیر قدرت و توان انسان چیزی است که خرد و حس منکر آن است و اعتقاد به قدرتی که فاقد اثر می باشد نیز با نبودن آن یکسان است، راه صحیح این است که کار انسان را به قدرت او نسبت بدهیم اما نه به معنای ایجاد و آفریدن، زیرا این لفظ بوی استقلال در آفریدگاری می دهد، و انسان همان طوری که قدرت و توان خود را احساس می کند وابستگی خود به یک قدرت برتر را نیز احساس می نماید، فعل او از قدرت او سرچشمه می گیرد و توان او مستند به سبب دیگری است و این اسباب به ترتیب پیش می روند تا به مسبب الاسباب که خود آفریننده همه اسباب و مسببات است و مستقل و بی نیاز می باشد، می رسد. شهرستانی پس از نقل این نظریه از امام الحرمین یادآور می شود که این

----- صفحه ۲۸۶

نظریه حکماء الهی است و امام الحرمین آن را به صورت یک نظریه کلامی مطرح کرده است، آنگاه بر اساس همان شیوه اشعری گری می گوید: این سخن درست نیست زیرا بنابراین اصل، رابطه سببیت و مسببیت به فعل بشر اختصاص نداشته باید در کلیه حوادث جهان حکمفرما باشد و تمام پدیده های جهان را اعم از افعال انسان و غیر آن به صورت زنجیره ای معلول اسباب و علل دانست که منتهی به خدا می گردد و نتیجه این سخن آن است که پدیده های طبیعی و عالم اجسام برخی در برخی دیگر تأثیر کنند در حالی که محققان حکماء الهی گفته اند: هرگز جسمی از جسم دیگر پدید نمی آید، زیرا جسم مرکب از ماده و صورت است و چون حیثیت ماده، نیستی و فقدان است، لازمه پدید آمدن جسمی از جسم دیگر تأثیرگذاری عدم در وجود می باشد که امری محال است. (۱) ایرادی که شهرستانی بر امام الحرمین وارد کرده است، بر پایه همان پنداری است که طرفداران «خلق افعال» در رابطه با اصل «توحید در خالقیت» عنوان کرده اند که هرگونه فاعلیت و تأثیری را از غیر خدا سلب نموده و قانون «علیت» را از نظام امکانی حذف کرده و اصل «عادة الله» را جایگزین آن نموده اند و ما در گذشته نادرستی آن را روشن ساختیم. بنابراین، اعتقاد به این که افعال انسان مستند به قدرت او است مستلزم این نیست که او مستقل در تأثیر و خودکفا در فاعلیت باشد. و نیز پذیرش قانون علیت و رابطه سببیت در پدیده های مادی و غیر مادی عالم هستی هیچ منافاتی با اصل توحید در خالقیت و این که هیچ پدیده ای

جز با حول و قوه و

۱. ملل و نحل، ج ۱، ص ۹۸-۹۹.

----- صفحه ۲۸۷

مشیت آفریدگار یکتا پا به صفحه وجود نمی گذارد، ندارد. زیرا بر اساس اصول مسلم عقلی و نقلی، همه تحولات و تأثیر گذاریهایی که در پدیده های مادی و عالم اجسام به چشم می خورد، مستند به پدیده های غیر مادی (مجردات) که تدبیر این نظام ملکی و مادی به اذن و مشیت الهی به آنان سپرده شده، می باشد و در زبان قرآن از آنها به عنوان مدبران امر (والمُدْبِرَاتِ أَمْرًا) یاد شده است و آنها نیز در وجود خود و در تدبیر عالم ملک از قدرت و حول و مشیت آفریدگار جهان استمداد می نمایند (إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ) (۱) و اما مطلبی را که در رابطه با پدید نیامدن جسمی از جسم دیگر از قول حکماء الهی نقل گردیده ربطی به مطلب مورد بحث ما ندارد، زیرا همان گونه که بیان گردید همه تحولات و تأثیراتی که در پدیده های مادی رخ می دهد فیضی است که آفریدگار هستی از طریق «مدبران عالم اجسام» به آنها اعطا می کند، و نقش پدیده های مادی در آثار و افعالی که مربوط به آنها است، نقش پذیرش و قبول است که فعلیت ها و صورتها را، از واهب الصور و مدبران عالم طبیعت پذیرا می گردند، ولی در عین حال نقش هر حلقه از پدیده ها را در تحقق حلقات دیگر، نمی توان انکار کرد، و از آن می توان در عالم تأثیر اجسام در اجسام دیگر به «ما به الوجود» در برابر «ما منه الوجود» که از خصایص خدا است، نام برد. حاصل آن که نظریه ای را که امام الحرمین آن را ابراز داشته اند مطابق با اصول عقلی و نقلی بوده و اشکال شهرستانی پایه و اساس ندارد تنها نکته ای که در عبارات امام الحرمین دیده می شود و نمی توان آن را پذیرفت این است که وی

۱. حجر/۲۱.

----- صفحه ۲۸۸

از اطلاق کلمه موجد و خالق بر غیر خدا پرهیز می کند و حال آن که در گذشته دانستیم که خود قرآن، مسیح را خالق به اذن الله می داند. آری تفتازانی (۱) از کتاب ارشاد امام الحرمین نظریه دیگری را نقل کرده است که درست در نقطه مقابل نظریه ای است که شهرستانی از او نقل نمود، و اگر هر دو نسبت صحیح باشد باید بگوییم که وی در مسأله «خلق افعال» در زندگی علمی خود، دو نظریه متضاد ابراز نموده است. نظریه محمد عبده (۲)

شیخ محمد عبده در رساله توحیدی خود که آن را در سال ۱۳۰۳ هجری قمری در تبعید به بیروت نگاشته است همان نظریه ابوالمعالی را با بیان خاص خود پرورش داده و در پایان بحث نیز یادی از او نموده است و معترضان به نظریه او را به باد انتقاد گرفته است و فشرده سخن او این است: «هر انسانی که از نظر خرد و حواس، هستی خود را درک می کند بی شک این را نیز درک می کند که او منشأ یک رشته افعال اختیاری است، به گواه این که نتایج هر فعلی را با خرد خود سنجیده و اندازه گیری می کند، آنگاه با توان و قدرت خود به آن وجود می بخشد و وظیفه بنده خدا در مقابل نعمت های بیکران خدا این است که آنها را در جایی مصرف کند که برای آن آفریده شده است و

۱. شرح مقاصد، ج ۲، ص ۱۲۶. ۲. محمد عبده از شخصیت های قرن چهاردهم اسلامی است که در سال ۱۲۶۶ دیده به جهان گشود و در سال ۱۳۲۳ در مصر درگذشت و آثار گرانبهایی که از آن جمله شرح بر نهج البلاغه و رساله توحید می باشد، از خود بر جای گذاشت (الاعلام، ج ۶، ص ۲۵۲).

----- صفحه ۲۸۹ -----

شرایع الهی و تکالیف خدا این است که آنها را در جایی مصرف کند که برای آن آفریده شده است و شرایع الهی و تکالیف خدا بر این اساس استوار است و هر کس این را انکار کند، عقل و خرد خود را نادیده گرفته است، سپس یادآور می‌شود که گروه زیادی از مسلمانان و مسیحیان در این مسأله به سخن پرداخته‌اند برخی صریحاً جبری گرا و برخی دیگر به ظاهر از آن دوری جسته‌اند ولی در واقع به آن عقیده مند شده‌اند در حالی که عقیده به جبر مایه محو شریعت و ابطال وظایف انسانها است. کسانی که تصور می‌کنند که نسبت فعل انسان به خود او، مایه شرک و دوگانه برستی است و آن به حکم قرآن ستم بزرگی است، به معنی حقیقی شرک، پی نبرده‌اند، شرک این است که انسان برای بشر قدرتی بیش از آنچه که خدا به مخلوق خود داده است، نسبت بدهد و بنده خدا را فزون تر از آنچه خدا او را بر آن قادر و توانا ساخته است، تعظیم نموده، و بزرگ بشمارد این همان شرکی است که بت پرستان و دیگران به آن گرایش داشته‌اند». (۱)

۱. رساله توحید، ص ۶۲-۵۹.

----- صفحه ۲۹۰ صفحه ۲۹۱ -----

از مکاتب جبر: جبر فلسفی

فصل دهم: علل سه گانه جبری گری فلسفی

فصل دهم: علل سه گانه جبری گری فلسفی ۱. اراده انسان اختیاری نیست. ۲. اراده انسان منتهی به اراده خدا است. ۳. جبر علی و معلولی و آزادی انسان.

----- صفحه ۲۹۲ ----- صفحه ۲۹۳ -----

جبر فلسفی

۱. اراده فعل، اختیاری نیست ۲. اراده انسانی به اراده ازلی منتهی می‌گردد ۳. جبر علی و معلولی دلایل و انگیزه های اندیشه جبر در افعال انسان را از دیدگاه اهل حدیث و اشاعره نقد و بررسی نمودیم. دلایل و انگیزه های گرایش «جبر» در مکتب اهل حدیث و اشاعره یک رشته اصول و معارف اسلامی بود ولی در جبر فلسفی دلایل و انگیزه های دیگری موجب گرایش گروهی به نظریه «جبر» شده است که به دو دسته تقسیم می‌شوند: ۱. انگیزه های فلسفی ۲. انگیزه های اجتماعی و اقتصادی جبر فلسفی و عوامل آن جبر فلسفی به سه صورت تقریر شده است و به عبارت دیگر سه انگیزه و عامل برای آن ذکر شده است.

----- صفحه ۲۹۴ -----

۱. اراده انسان مسبوق به اراده قبلی نیست. ۲. منتهی شدن اراده انسان به اراده خدا. ۳. جبر علی و معلولی. اینک ما هر یک از آنها را به طور جداگانه مورد بررسی قرار می‌دهیم.

----- صفحه ۲۹۵ -----

۱

اراده انسان، مسبوق به اراده پیشین نیست

یکی از دلایل جبر فلسفی مسأله تسلسل اراده های غیر متناهی است و تقریر آن چنین است که اگر انسان در کارهای خود اختیار داشته باشد بایستی در اراده خویش نیز مختار باشد و ملاک اختیاری بودن کاری این است که مسبوق به اراده باشد حال اگر انسان در اراده ای که نسبت به کاری دارد، مختار باشد باید بر آن اراده، اراده دیگری تعلق گیرد و برای اختیاری بودن اراده سوم، اراده

چهارمی نیز لازم است. و لازمه آن، تسلسل در اراده‌ها است پس برای رهایی از این تسلسل باطل، راهی جز این که «اراده» را امری غیر ارادی و غیر اختیاری بدانیم، نیست و با اعتقاد به جبر در اراده، افعال انسان که مراد او است، بجری خواهند بود. حکیم ابونصر فارابی (۲۶۰-۲۹۰ه) این اشکال را این گونه تقریر کرده است: اگر کسی گمان می‌کند که آنچه را می‌خواهد انتخاب می‌نماید و انجام می‌دهد باید توجه نماید که آیا اراده و اختیار او امری حادث است یا غیر حادث اگر اراده و اختیار او غیر حادث است بنابراین از روز نخست این پدیده در او

----- صفحه ۲۹۶

ایجاد گردیده و در نهاد او سرشته گردیده پس اختیار و اراده او از قلمرو اراده و خواست وی بیرون است. و اگر امری حادث است با توجه به این که هر پدیده و حادثه‌ای سبب و محدثی می‌خواهد، حال این محدث یا خود او است یا غیر او است، در صورت نخست اگر او اراده خویش را با اراده خویش با اراده و اختیار ایجاد کرده است، تسلسل اراده‌ها لازم می‌آید و اگر به اختیار وارده خویش اختیار ندارد پس اختیار و اراده در او امری است که از قلمرو و خواست و اختیار او بیرون است، و به عنوان یک صفت غیر ارادی در او نهاده شده است که به اراده ازلی خدا منتهی می‌گردد. (۱) محقق خراسانی نیز اشکال را در مباحث اصولی خود در بحث «تبعیدی و توصلی» یادآور شده است و می‌گوید: «معتبر دانستن قصد امثال امر مولی در عبادت به عنوان شطر «جزء» یا شرط ممکن نیست زیرا در این صورت وجوب و تکلیف به یک امر غیر اختیاری تعلق می‌گیرد زیرا هر چند فعل انسان ارادی و اختیاری او می‌باشد، ولی اراده آن ارادی نیست زیرا اگر اراده فعل نیز ارادی باشد، تسلسل لازم می‌آید. (۲) تحلیل و نقد این برهان اشکال یاد شده را به صورت قیاسی منطقی می‌توان تقریر کرد: اگر اراده فعلی اختیاری باشد (مقدم) باید مسبوق به اراده باشد (تالی) و

۱. فصوص الحکم، ص ۹۱ و اسفار، ج ۶، ص ۳۹۰. ۲. کفایة الأصول، ج ۱، ص ۱۱۰.

----- صفحه ۲۹۷

چون تالی باطل است، مقدم نیز نادرست خواهد بود. این یک قیاس استثنائی است که منتج بودن آن مبتنی بر دو مطلب است: ۱. ملازمه میان مقدم و تالی. ۲. بطلان و نادرستی تالی. مطلب نخست (ملازمه) خود قاعده‌ای استوار است که مورد قبول بسیاری از حکیمان می‌باشد و آن عبارت است از این که: ملاک اختیاری بودن هر کاری این است که مسبوق به اراده باشد و چون «اراده» نیز یکی از افعال نفس انسانی به شمار می‌رود آنگاه اختیاری است که مورد اراده انسان قرار گیرد، و در نتیجه اگر «اراده» بخواهد اختیاری باشد، باید اراده‌ای بر آن تعلق گیرد. و مطلب دوم (باطل بودن تالی) روشن و بدیهی است زیرا اگر اراده مسبوق به اراده دیگر باشد تسلسل اراده‌های غیر متناهی لازم می‌آید که آن نیز باطل و نادرست می‌باشد. از آنجا که نمی‌توان صحت تسلسل را پذیرفت، طبعاً باید قضیه نخست را منکر شد و گفت اراده اختیاری نیست. (از استثناء نقیض تالی نقیض مقدم بدست می‌آید). تحلیل استدلال (۱)

کارهای انسان را می‌توان به دو گروه تقسیم کرد:

۱. این پاسخ را حضرت امام خمینی در جلسات درسی اصول خود مطرح نموده‌اند و استاد عالیقدر که خود از چهره‌های برجسته درسی ایشان به شمار می‌روند پاسخ فوق را پذیرفته و در دروس اصول فقه به صورت یاد شده در متن تقریر نموده‌اند به رساله طلب و اراده حضرت امام ص ۱۰۸ رجوع شود.

----- صفحه ۲۹۸

۱. کارهای فیزیکی و جوارحی. ۲. کارهای نفسانی و قلبی. اگر می‌گوییم ملاک اختیاری بودن فعل «ارادی بودن» آن است، این گفتار مربوط به کارهای فیزیکی و جوارحی انسان است نه کارهای نفسانی و جوانحی. زیرا اگر چه مبدأ پیدایش و فاعل هر دو قسم، روح و نفس انسان می‌باشد ولی میان این دو قسم فرق روشن وجود دارد و آن این است که قسم نخست با واسطه اراده و قسم دوم بدون واسطه اراده از نفس صادر می‌گردد. فاعلیت نفس در کارهای فیزیکی و جوارحی بدین گونه است که نخست آن را تصور نموده آنگاه منافع و مضار آن را می‌سنجد و پس از آن که آن را نافع یافت نسبت به آن میل و اشتیاق پیدا می‌کند و در صورتی که تحقق آن ممکن باشد و موانعی هم در کار نباشد تصمیم بر انجام آن می‌گیرد و آن را اراده می‌نماید. در این هنگام قوای جسمانی بدن را به حرکت آورده و آن کار را پدید می‌آورد ولی فاعلیت نفس در کارهای نفسانی متوقف بر این وسایط نیست، بلکه نفس به واسطه قدرتی که خداوند به او بخشیده است بدون نیاز به وسایط یاد شده آنها را ایجاد می‌نماید. برای روشن شدن مطلب، اراده را با صور علمی که در لوح نفس پدید می‌آید مقایسه می‌کنیم و دانشمندی را فرض می‌کنیم که در یکی از رشته‌های علمی متخصص و صاحب نظر گردیده و به اصطلاح ملکه آن علم را تحصیل نموده است. آنگاه چند سؤال برای او مطرح می‌نماییم در این حال صور علمی پاسخهای این سؤالات، در ذهن او پدید می‌آید. در این جا چند مطلب را باید در نظر گرفت.

----- صفحه ۲۹۹ -----

۱. این صور علمی از جمله کارهای نفس به شمار می‌رود. ۲. پیدایش آنها مسبوق به اراده و تصور و تصدیق نیست. ۳. در عین حال نفس در ایجاد این صور علمی مجبور و فاقد اختیار نیست. بنابراین افعال درونی و جوانحی نفس را نباید با افعال بیرونی و جوانحی آن مقایسه نمود و ملاک اختیاری بودن قسم دوم را در مورد قسم نخست نیز بکار گرفت. اکنون باید دید ملاک و معیار اختیاری بودن افعال درونی و جوانحی نفس چیست؟ به نظر ما وضع کار نفس را در این قسم از کارها، باید از وضع کار آفریدگار هستی انکشاف نمود چیزی که ملاک و معیار اختیار در آفریدگار یکتا است ملاک اختیاریت نفس در کارهای جوانحی و درونی او می‌باشد. بدون شک در مورد خدا نمی‌توان اراده تفصیلی و حادث را ملاک اختیار او دانست زیرا چنین اراده‌ای صفت نقص بوده و با ذات واجب الوجود سازگار نیست. علم، قدرت، اختیار عین ذات او است و او مختار بالذات، عالم بالذات و قادر بالذات می‌باشد. فاعلیت نفس انسانی نیز در کارهای درونی و جوانحی و از آن جمله اراده مانند فاعلیت خدا است. نفس انسانی از این جهت بهترین نمونه و مثال (۱) برای خدا به شمار می‌رود و به همین اعتبار از رسول اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم)

۱. حکیم سبزواری آن جا که دلایل آزادی و اختیار انسان را یاد آور شده است می‌گوید: چگونه انسان مختار نیست در حالی که هستی او پرتو و جلوه‌ای از آفریدگار توانا و مختار است بنابراین انسان مظهر است و خدا ظاهر، و شکی نیست که مظهر (انسان) فانی در ظاهر (خدا) است آنگاه می‌گوید این دلیل شامخ و دقیق است و از این روی نیازمند تبصیر و روشن بینی خاصی می‌باشد (شرح منظومه مقصد ۳ فریده ۲ مبحث عمومیت قدرت خدا).

----- صفحه ۳۰۰ -----

روایت شده است که فرمودند: «من عرف نفسه فقد عرف ربه». «آن کس که نفس خود را بشناسد خود را شناخته است». بنابراین اراده و اختیار نفس نسبت به کارهای جوانحی و درونی عین ذات و واقعیت نفس است و فاعلی که اختیار در ذات او نهفته است، قطعاً از عالی‌ترین نوع آزادی و اختیار برخوردار است پس «اراده» فعل اختیاری نفس است ولی در عین حال مسبوق به اراده دیگری نیست، تا اشکال تسلسل ارادات متوجه گردد. گواه بر این که نفس انسان در مقام ذات واجد اختیار است، امور یاد شده در زیر است. ۱. ادراک وجدانی: هر انسانی در تصور خود به صورت موجود مختار جلوه می‌کند و این نوع دریافت با دیگر دریافت‌های

درونی مانند ادراک فکر، توانایی، خشم، ترس و... فرق نمی‌کند وجدانیات قضایایی بدیهی و بی‌نیاز از دلیل می‌باشد. ۲. «هر امر عرضی بایستی به یک امر ذاتی باز گردد». علم و اختیار و قدرت که در حرکات و کارهای فیزیکی و جوانحی نفس مشاهده می‌گردد بایستی یک مبدأ ذاتی داشته باشد بنابراین نفس انسانی بالذات (۱) واجد این کمالات می‌باشد، آنگاه این کمالات ذاتی در مرحله فعل تجلی می‌نماید: (کلّ ما بالعرض لابدّ أن ینتهی إلی ما بالذات).

۱. مقصود این است که نفس در مرتبه واقعیت و ذات خود بدون نیاز به حیثیت تقییدیّه، واجد این کمالات است گرچه از نظر حیثیت تعلیلی نیازمند به علت بوده و همه این کمالات از واجب الوجود به او افزوده می‌گردد بنابراین این نفس این کمالات را «بذاته» دارد ولی «لذاته» وابسته و نیازمند به علت می‌باشد مانند این که می‌گوییم وجود، آثار و کمالات وجودی را «بذاته» دارد اگر چه مرتبه ای از آن (وجود امکانی) «لذاته» واجد هیچ اثر کمالی نیست حکیم سبزواری درباره حق تعالی می‌گوید: ما ذاتّه بذاته لذاته *** موجود الحقّ العلی صفاته آنگاه می‌گوید: مقصود از قید نخست «بذاته» نفی حیثیت تقییدی است مانند حمل وجود بر ماهیت که نیاز به این حیثیت دارد و مقصود از قید دوم «لذاته» نفی حیثیت تعلیلی است مانند حمل وجود بر هستی های امکانی.

----- صفحه ۳۰۱

۳. معطی کمال، فاقد آن نخواهد بود

اگر نفس در مرتبه ذات از اختیار و آگاهی برخوردار نباشد در مرحله فعل واجد این کمالات نخواهد بود و با توجه به این که در مرحله فعل کمالات یاد شده را دارا است بدون شک در مرتبه ذات نیز واجد این کمالات است، بنابراین نفس انسانی در ذات و نهاد خود از ویژگی اختیار برخوردار است، و این صفت ذاتی را به واسطه مبادی و وسایط خاصی که از جمله آنها «اراده» است در مرحله فعل یعنی کارهای فیزیکی و جانحی ابراز می‌نماید. این پاسخ که به صورت گسترده بیان گردید، فشرده آن در سخنان صدرالمآلهین در باب «علم باری» مطرح گردیده است برای اداء حق آن فیلسوف بزرگ به نقل آن می‌پردازیم، ولی روشن نیست که چرا از این پاسخ در باب «اختیاری» بودن «اراده» بهره نگرفته است و حاصل آن این است که: «ملاک اختیاری بودن کارهای اختیاری انسان در همه موارد، مسبوق بودن به اراده نیست، بلکه یک رشته از کارهای اختیاری انسان (کارهای جوانحی) در عین این که به طور اختیار تحقق می‌پذیرند ولی هرگز مسبوق به اراده قبلی

----- صفحه ۳۰۲

نمی‌باشند اینک ترجمه عبارت وی: «نفس انسان در آغاز آفرینش فاقد هر گونه علم تصویری و تصدیقی است و از طرفی شکی نیست که به کارگیری حواس از افعال طبیعی نفس (غیر اختیاری) به شمار نمی‌رود بلکه از کارهای اختیاری او است و هر کار اختیاری متوقف بر علم و آگاهی فاعل می‌باشد بنابراین نخستین علمی که برای نفس حاصل می‌شود علم او به ذات خود و پس از آن علم به قوی و حواس خود می‌باشد و این هر دو علم حضوری می‌باشند به دنبال این دو آگاهی (آگاهی به ذات و قوی و حواس) بدون آن که نیاز به تصور فعل (به کارگیری قوی و حواس) و تصدیق به فایده آن باشد (آن گونه که در سایر کارهای اختیاری که در بیرون قلمرو وجود انسان رخ می‌دهد) آن کار تحقق می‌پذیرد، این اراده و اختیار، نوع دیگری از اراده و اختیار است و اگر چه از علم و آگاهی جدا نیست، ولی بر قصد و اعمال فکر و رویه مبتنی نیست این نوع از اراده عین علم و آگاهی است در حالی که اراده در مورد کارهای بیرون (جوارحی) مسبوق به علم و تصدیق فایده به آنها است. کارهایی چون به کارگیری قوی و حواس و مانند آن (که در قلمرو درون انسان واقع می‌شود) بدون اعمال رویه و فکر از ذات و نهاد انسان سرچشمه می‌گیرد. بنابراین ذات انسان (نفس) با تکیه بر خود و بدون نیاز بر اراده و علم زاید بر ذات مبدأ پیدایش این کارها است». (۱) این پاسخ از نظر ما بسیار محکم و استوار است و شایسته بود که وی در بحث اراده و پاسخ به شبهه تسلسل اراده ها همین مطلب را یادآور شده و

به آن اکتفا ورزد ولی در باب «اراده» دو پاسخ دیگر مطرح نموده که بعداً نقل

۱. اسفار، ج ۶، بخش علم خدا، ص ۱۶۱-۱۶۲.

صفحه ۳۰۳

می شود، هر چند به استواری این پاسخ که از آن در باب «علم خدا» یاد کرده است، نمی رسد. سخنی از برگسون (۱۸۵۹-۱۹۴۱) برگسون یکی از حکماء بزرگ اروپا به شمار می رود، بعضی گفته اند در فرانسه پس از دکارت و در سراسر اروپا پس از «کانت» حکیمی به بلندی مقام او نیامده است. وی در پاسخ به کسانی که اراده را امری غیر اختیاری می دانند، کلامی دارد که با آنچه ما یادآور شدیم هماهنگ است نامبرده در قسمتی از سخنان خود می گوید: «تنوع احوال نفس غیر از تعدد و تکثر افرادی است. احوال در یکدیگر متداخلند و در عین متنوع بودن متحدند هر حالتی که از حالات نفس انسان تمام نفس است نه از اجزاء جدا از نفس. به عبارت دیگر اگر کسی بنا به خواهش نفس کاری انجام دهد نباید گفت خواهش نفس اراده آن کار را در او ایجاد کرده و او را وادار به آن نموده است زیرا حالات نفس همان خود نفس است پس اراده ای که بر انجام آن کار صادر می شود معلول خود نفس است نه معلول معنایی و حالتی که بر نفس عارض شده است. (۱) پاسخ صدرالمتهلین به اشکال صدرالمتهلین رحمه الله از ذکر اشکال تسلسل اراده های غیر متناهی در این

۱. سیر حکمت در اروپا، ج ۳، ص ۲۷۵.

صفحه ۳۰۴

مورد دو پاسخ دارد: ۱. مختار کسی است که فعل او از اراده اش ناشی می گردد نه آن کس که اراده او نیز به اراده و خواست او تحقق می یابد زیرا اگر ملاک اختیار این باشد که اراده نیز امری ارادی بوده و مسبوق به اراده دیگر باشد اراده خدا عین ذات او نخواهد بود و قادر کسی است که اگر اراده کاری را نمود، آن کار از او صادر گردد و اگر اراده آن را نکرد صادر نگردد نه آن کسی که هرگاه اراده کاری را اراده نمود آن را انجام دهد و اگر اراده آن کار را اراده نکرد انجام ندهد. ۲. صفت مراد بودن برای خود اراده مانند صفت آگاهی برای علم و هستی برای وجود «لازم بودن برای لزوم» است که تسلسل در آنها بستگی به اعتبار و فرض ذهن دارد و با خودداری ذهن از اعتبار منقطع می گردد زیرا ترتب علی و معلولی میان آنها نیست. (۱) توضیح دو پاسخ صدرالمتهلین

الف: ملاک و معیار اختیاری بودن کاری این است که آن فعل مسبوق به اراده باشد، نه این که اراده آن فعل نیز مسبوق به اراده دیگری باشد تا تسلسل اراده ها لازم آید زیرا واجب الوجود تعالی متصف به اراده ذاتی و ازلی می باشد پس اراده او از ذات هستی وی سرچشمه می گیرد و مسبوق به اراده دیگری نیست و در عین حال بدون شک آفریدگار یکتا عالی ترین مرتبه اختیار را دارا است. در حالی که اگر فاعل مختار کسی باشد که اراده او بر کاری مسبوق به اراده دیگری باشد. دیگر اراده، صفت ذات خدا نخواهد بود. گذشته بر این،

۱. اسفار، ج ۶، ص ۳۸۸.

صفحه ۳۰۵

اشکال تسلسل اراده ها در مورد خدا نیز وارد خواهد شد و این هر دو (اراده صفت ذات نباشد، تسلسل اراده های غیر متناهی) نادرست و باطل است بنابراین نفس انسانی نیز فاعل مختار است یعنی بر کارهای خود اراده دارد ولی دیگر این اراده او متعلق اراده

دیگری نیست، بلکه از ذات و هستی نفس سرچشمه می‌گیرد اگر چه ذات و هستی او آفریده خدا می‌باشد لکن خداوند او را این گونه آفریده است که اختیار و اراده از متن هستی و نهاد ذات او می‌جوشد با این تقریر و توضیح پاسخ این حکیم بلند پایه همان است که ما نیز یاد آور شدیم و با آنچه در بحث علم باری یاد آور شده اند هم آهنگ می‌باشد. ب: پاسخ دوم این است که اگر به فرض پذیرفتیم که ملاک اختیاری بودن کاری این است که اراده آن کار هم مسبوق به اراده باشد می‌گوییم متصف شدن اراده به صفت اراده نیاز به ضمیمه قید دیگری ندارد زیرا اگر کارهای انسان با ضمیمه صفت اراده مراد می‌باشند، ولی اراده به خودی خود «مراد» خواهد بود، همان گونه که پدیده‌های جهان بواسطه علم «معلوم» انسان می‌باشند ولی علم به خودی خود معلوم است، و همان گونه که «وجود» به خودی خود «موجود» است اگر چه ماهیات به واسطه وجود موجود می‌باشند. نقد پاسخ دوم این پاسخ به نظر ما اشکال را دفع نمی‌کند زیرا بحث در «جبر و اختیار» یک بحث حقیقی است و به واقعیت عینی نفس انسانی و کارهای صادره از آن توجه دارد و نه تنها یک بحث مفهومی ما در این باره بحث نمی‌کنیم که اگر بخواهیم عنوان «مراد» را از «اراده» انتزاع کنیم آیا به انضمام اراده دیگری نیز

----- صفحه ۳۰۶

داریم یا نه؟ بلکه بحث این است که ملاک فعل اختیاری چیست؟ اگر این است که باید اراده آن کار نیز نیاز متعلق اراده دیگری باشد (به اعتبار واقعیت خارجی نه مفهوم ذهنی) در این صورت تسلسل اراده‌های غیر متناهی لازم می‌آید حال ما اگر این ملاک را پذیرفتیم (که فرض پاسخ دوم بر این است) راهی برای فرار از این اشکال نداریم. این که می‌گوید مراد بودن «اراده» بسان معلوم بودن علم، امر ذاتی است و از مقام ذات اراده بدون ضم ضمیمه انتزاع می‌گردد دردی را درمان نمی‌کند زیرا اگر این ضابطه را پذیرفتیم که نشانه اختیاری بودن فعل، سبق اراده است، اراده از تحت این ضابطه خارج است و در نتیجه فعل اختیاری نیست و طبعاً سایر کارهای انسان که به اراده منتهی می‌گردند نیز اختیاری نخواهند بود.

----- صفحه ۳۰۷

۲

اراده انسان به اراده ازلی خدا

منتهی می‌گردد

یکی از دلایل فلسفی «جبر» مسأله اراده ازلی خدا است این دلیل را نباید با دلیل کلامی «جبر» که از طرف اهل حدیث و اشاعره مطرح شده است، یکی دانست زیرا آنان از راه تعلیق مشیت و اراده ازلی خدا بر افعال انسان وارد شده بودند، ولی در این دلیل فلسفی از طریق منتهی شدن اراده انسان به اراده واجب، استدلال می‌کنند تکیه گاه آنان یک دلیل کلامی و دینی بود که می‌گفت اراده خدا بر همه پدیده‌ها و از آن جمله افعال انسان تعلق دارد. و تکیه گاه این گروه براهین عقلی و اصل وابستگی پدیده‌های امکانی به اراده واجب الوجود می‌باشد و اینک تقریر این دلیل: بنابر اصل «علیت» هیچ پدیده امکانی تا علت پیدایش آن موجود نگردد پدید نخواهد گشت و «اراده» انسان نیز یکی از پدیده‌های امکانی است و در هستی خود نیازمند به علت است آن علت نیز هر چه باشد به نوبه خود وابسته به علت دیگری است و سرانجام به هستی واجب و اراده ازلی او منتهی می‌گردد و چون تخلف «مراد» از اراده الهی ممکن نیست، تحقق اراده در انسان به صورت

----- صفحه ۳۰۸

یک پدیده لازم و حتمی و بیرون از اختیار و قدرت او پدید خواهد آمد. اسپینوزا (۱۶۳۲-۱۶۷۷) که از فلاسفه «جبری» معروف به شمار می‌رود و می‌گوید: «فاعل مختار دانستن انسان از جهت غفلت یا جهل است به این که اراده به صورت کلی وجود ندارد، آنچه حقیقت دارد اراده‌های جزئی است یعنی قصدهایی که شخص در موارد مختلف می‌کند و هر قصدی علتی دارد که با وجود

آن علت، آن قصد حتماً پیش می‌آید و این علت خود معلول علت دیگری است و سلسله این علل به ذات واجب می‌رسد پس اراده‌ها همه منتهی به مشیت او می‌شود و اختیاری برای کسی نیست. (۱) نقد و ارزیابی منتهی شدن اراده انسان به اراده ازلی خدا به دو گونه تصور می‌شود: ۱. بی واسطه و بودن ملاک به گونه‌ای که نفس انسانی هیچ نقشی در پیدایش آن ندارد. این فرض گرچه تأمین‌کننده نظریه جبر است ولی درست و واقع‌بینانه نیست. ۲. اراده الهی حکیمانه و از طریق وسایط خاص به اراده انسان تعلق می‌گیرد این فرض صحیح و واقع‌بینانه است ولی تأمین‌کننده نظریه جبر نیست. توضیح آن که انسان برای انجام کاری نخست آن را تصور می‌کند، آنگاه

۱. سیر حکمت در اروپا، ج ۲، ص ۵۴ صدر المتألهین این اشکال را با اشکال گذشته یک جا ذکر کرده است ج ۶، ص ۳۸۸.

----- صفحه ۳۰۹

در اطراف آن مطالعه می‌کند سود و زیان آن را می‌سنجد و پس از آن که آن را سودمند و نافع یافت (خواه بر اساس معیارهای مادی یا معیارهای معنوی) نسبت به آن «میل و اشتیاق» پیدا می‌کند، در این جا اگر قدرت بر انجام آن کار داشته باشد یا لااقل خود را قادر بر انجام آن بداند تحقق آن را بر خود لازم و واجب می‌داند (این «باید» را عقل عملی او انشاء می‌کند) آنگاه آن را «اراده» کرده و بر انجام آن اقدام می‌کند. همان گونه که ملاحظه می‌شود پیدایش اراده مبتنی بر چند مقدمه است (وجوب اعتباری، میل و اشتیاق، تصدیق به فایده فعل، تصور آن) و همه این مقدمات منتهی به نفس و روح انسان می‌گردد یعنی حرکات یا حالات و احکامی است که از «نفس» بروز می‌نماید. حال با توجه به آنچه ما در پاسخ اولین دلیل «جبر فلسفی» (تسلسل اراده‌ها) یادآور شدیم که فاعلیت «نفس» مثال و نمونه‌ای خوب و برای فاعلیت خدا است و همان گونه که اختیار عین ذات خدا است در نفس انسانی نیز چنین است و اگر چه هستی خدا مستقل و بی‌نیاز است ولی هستی نفس انسانی وابسته و نیازمند به آفریدگار یکتا است ولی آفرینش آن به گونه‌ای است که ویژگی اختیار و انتخاب از آن انفکاک ناپذیر است البته «نفس» مختار این ویژگی را از طریق خاص و بر اساس قانون علیت بکار می‌گیرد. بنابراین اراده انسان از طریق «نفس» که مختار بالذات است به اراده الهی منتهی می‌گردد و به هیچوجه مستلزم «جبر» نخواهد بود زیرا اراده خدا بر این تعلق گرفته است که انسان یک موجود مختار بالذات باشد، و هر چه انجام می‌دهد، با انتخاب و آزادی انجام دهد.

----- صفحه ۳۱۰

پاسخ یاد شده در سخنان برخی از حکماء الهی به چشم می‌خورد محقق سبزواری رحمه الله در پاسخ به یکی از شبهات جبر (علم فعلی و ازلی خدا) می‌گوید کارهای انسان با توجه به مبادی آن مورد علم پیشین خدا است و یکی از مبادی آن اختیار او است پس اختیار و انتخاب آزادانه انسان به حکم علم ازلی امری حتمی و تخلف ناپذیر است و ضروری و واجب بودن اختیار با اختیار منافات ندارد. (۱)

۱. اسفار، شرح منظومه، مقصد ۳، فریده ۲، مبحث عمومیت قدرت خدا.

----- صفحه ۳۱۱

۳

جبر علی و معلولی و آزادی انسان

هستی امکانی تا به مرحله ضرورت و حتمیت نرسد، تحقق نخواهد یافت: «الشیء مالم یجب لم یوجد» این ضرورت و حتمیت از جانب علت تامه برای معلول ثابت می‌شود و این وقتی است که تمام اجزاء و شرایط لازم برای تحقق یک پدیده فراهم گردد زیرا

در غیر این صورت پدیده امکانی از مرحله لا اقتضایی و بی تفاوتی بیرون نیامده و جامه هستی به خود نمی پوشد این قانون بر افعال انسانی نیز حاکم است زیرا آنها نیز پدیده های امکانی هستند و تا همه اجزاء و شرایط لازم برای تحقق آنها موجود نگردد پدید نمی آیند و پس از تحقق علت تامه هستی آن، ضروری و قطعی خواهد بود و دیگر نفس انسانی قادر بر جلوگیری از انجام آن نخواهد بود بنابراین مختار و آزاد دانستن انسان یک پندار بی اساس بیش نیست. علامه طباطبائی رحمه الله این دلیل جبریون را این گونه بازگو کرده اند: می گویند: آنچه ما حس کرده ایم و تجربه های علمی و غیر علمی به ثبوت رسانیده این است که در جهان هستی هر پدیده ای زائیده علتی است که با پیدایش وی پیدا شده و با از میان رفتن وی معلول نیز از میان می رود پس وجود

----- صفحه ۳۱۲

هر موجودی در جای خودش جبری و غیر قابل اجتناب می باشد و از این روی همه پدیده ها و حوادث جهان اعم از حوادث بیرون از انسان و حوادث مربوط به انسان مانند حوادث اجتماعی و افعال فردی پیروی از قانون کلی طبیعی علت و معلول را نموده و محکوم «جبر» هست پس اختیاری که انسان برای خود اثبات می کند هویتی بیرون از ذهن ندارد. (۱) نقد و بررسی این دلیل ما در این جا نخست پاسخ صحیح این دلیل یا اشکال را بیان کرده آنگاه پاره ای از پاسخهایی را که از جانب گروهی از صاحب نظران در این باره مطرح شده است یادآور می شویم: ضرورت افعال، معلول اراده انسان است نه مانع آن حاصل این اشکال این است که افعال صادره از انسان پدیده هایی امکانی است هر پدیده امکانی تا ضرورت و قطعیت وجود نیابد موجود نمی گردد پس افعال انسان تا ضرورت و قطعیت نیابند پدید نمی آیند و از طرفی ضرورت داشتن و قطعیت فعل با اختیاری بودن آن سازگار نیست زیرا معنی اختیار، امکان وجود و عدم فعل است نه ضرورت و قطعیت آن و نتیجه مقدمات یاد شده، سلب اختیار از انسان و مجبور بودن او در کارها است. در پاسخ می گوئیم: ما تمام مقدمات این دلیل را بی کم و کاست قبول داریم لکن نتیجه ای را که از آن گرفته شده است بی جا و نادرست می دانیم زیرا

۱. اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳، ص ۱۴۴.

----- صفحه ۳۱۳

همان گونه که قبلاً یادآور شدیم صدور کارهای فیزیکی و جوارحی انسان، مبتنی بر چند مقدمه است که یکی از آنها و آخرین آن عزم و اراده انسان می باشد تا وقتی که اراده تحقق نیافته است علت تامه وجود فعل، فراهم نشده و هستی آن فعل به حالت امکان باقی است و پس از آن که آن را اراده نمود ضروری و واجب گردیده و جامه هستی می پوشد، این وجوب و حتمیت، خود، معلول اراده و اختیار انسان است پس چگونه مانع یا مخالف آن می باشد به همین خاطر حکماء الهی گفته اند: «الوجوب بالاختیار لا ینافی الاختیار بل یؤکده» وجوبی که از اختیار ناشی می شود منافات با اختیار ندارد، بلکه آن را تأکید می نماید. به عبارت روشن تر، مادامی که فعل از نظر تحقق به حدّ وجوب نرسد، تحقق نمی پذیرد ولی آن کس که به آن، وصف وجوب افاضه می کند، نفس انسانی است در این صورت او فاعل «موجب» به کسر (افاضه کننده وجوب) خواهد بود نه فاعل موجب (به فتح جیم) و اساس اشتباه مستدل، خلط میان دو نوع فاعل است. لازم به یادآوری است که اشکال یاد شده اختصاص به افعال انسان ندارد، و در مورد افعال الهی نیز گفته شده است، زیرا از نظر اشکال کننده ضرورت و وجوب وجود با اختیار منافات دارد و - لذا - برخی به تصور این که نمی توان آفریدگار هستی را فاعل موجب و فاقد اختیار دانست به انکار اصل قاعده (تا هستی پدیده ای به مرحله وجوب نرسد، تحقق نمی یابد) را قاعده برخاسته اند، در حالی که اصل قاعده صحیح است، و نتیجه گیری جبر از آن، درست نیست زیرا وجوبی که به پدیده امکانی نسبت داده می شود وجوب

----- صفحه ۳۱۴

غیری است نه ذاتی، و از جانب علت به او داده می شود این وجوب وصفی است که از وجود معلول انتزاع می شود و با توجه به این که هستی معلول متأخر از هستی علت است چگونه می توان گفت وجوب وجود معلول که به دو مرتبه متأخر از وجود علت است در علت تأثیر نموده اختیار را از او سلب می کند. (۱) پاسخهای دیگر

اینک که پاسخ صحیح دلیل یا اشکال یاد شده را دانستیم به بررسی پاسخهایی که از جانب صاحب نظران مطرح شده است می پردازیم: ۱. انسان به تنهایی علت تامه فعل نیست

علامه طباطبائی رحمه الله در پاسخ اشکال می گوید: «اگر معلولی را با علت خودش بسنجیم نسبت ضرورت را خواهد داشت و البته این نسبت تنها میان معلول و علت تامه آن وجود دارد نه میان معلول و اجزاء علت آن، آنگاه می گوید: «اگر خوردن را که یکی از افعال ما است به علت تامه آن (مجموع انسان، علم، اراده، سلامت، اعضاء فعاله و بودن ماده قابله و شرایط دیگر) نسبت بدهیم تحقق وی ضروری است ولی اگر به پاره ای از اجزاء علت با قطع نظر از اجزاء و شرایط دیگر مثلاً به انسان تنها یا انسان و علم تنها نسبت بدهیم دیگر نسبت ضرورت را نخواهد داشت، بلکه ممکن خواهد بود یعنی می شود از فاعل صادر شود و می شود صادر نشود و این همان

۱. نهایتاً الحکمه، مرحله ۴، فصل ۵.

----- صفحه ۳۱۵

اختیاری است که انسان فطرتاً برای خود اثبات می کند و خودش را مختار یعنی آزاد در فعل و ترک می شمارد. (۱) ارزیابی و نقد در مورد این پاسخ مطالب زیر را یاد آور می شویم: ۱. اگر ملاک اختیار نسبت دادن فعل یا معلول به برخی از اجزاء علت آن می باشد این معنی، اختصاص به افعال انسان ندارد، بلکه در مورد پدیده های مادی و طبیعی نیز جاری است حتی خود علامه طباطبائی، مثال آب و نسبت آن را به یکی از اجزاء تشکیل دهنده آن مثلاً اکسیژن تنها یاد آور شده که در این صورت تحقق آن ممکن است بنابراین بایستی پدیده آب را نسبت به اکسیژن اختیاری بدانیم در حالی که «اختیار» در پدیده های طبیعی و مادی بی معنی است. ۲. اگر پدیده ای دارای علت مرکب از اجزاء و شرایط نباشد، و علت آن بسیط باشد در این صورت «اختیار» تصور ندارد از نظر فلاسفه موجودات مجرد که به کلی از ماده و خصوصیات آن مجرد می باشند (عقول) در دریافت فیض از واجب الوجود تنها «امکان ذاتی» آنها کافی است و بنابراین علتی جز واجب الوجود ندارند، و لازمه ملاک یاد شده در اختیار (امکان بالقیاس یعنی مقایسه معلول با علت ناقصه) این است که خداوند در ایجاد عقول فاعل مختار نباشد. (زیرا ملاک مزبور در این مورد تحقق ندارد).

۱. اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳، ص ۱۴۷، مقاله ۸، ضرورت و امکان، تفسیر المیزان، ج ۷۱ ص ۱۰۸-۱۱۰.

----- صفحه ۳۱۶

۳. اصلاً اشکال فوق (ضرورت و قطعیت با اختیار منافات دارد) پس از مقایسه معلول با علت تامه مطرح می شود نه با برخی از اجزاء علت آن و به همین خاطر گروهی از متکلمان که آن را با مختار بودن خدا ناسازگار می دانسته اند، به کلی از قبول آن امتناع نموده اند. ۲. انکار جبر علی و معلولی

پاسخ دیگر از مسأله جبر علی، انکار اصل ضرورت و جبر علی و معلولی در کل پدیده های امکانی و یا در خصوص کارهای انسان می باشد این راه در گذشته از طرف گروهی از متکلمان اسلامی و در دوره های اخیر از جانب برخی روانشناسان مطرح گردیده است (۱) و اخیراً از طرف برخی صاحب نظران مورد تأیید واقع شده است. اینک برای روشن شدن مطلب فشرده ای از آنچه دو تن (۲) از این گروه در این باره بیان نموده اند را تحت عناوین چند مورد ارزیابی و نقد قرار می دهیم: الف: ماهیت و منشأ اختیار

«نظارت و تسلط کم بر دو نیروی مقاومت درونی و عوامل مکانیکی دیگر که انگیزه های کار می باشند منشأ کارهای اختیاری است.» (۳) «من» علاوه بر وجود واقعی خود بر تمام غرائز یا اغلب آنها می تواند

۱. اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۷۳ ص ۱۴۲. یکی آیت الله خوئی در بحثهای اصولی خود و دیگری دانشمند فرزانه محمد تقی جعفری در کتاب جبر و اختیار. ۳. جبر و اختیار، ص ۸۶.

----- صفحه ۳۱۷

حکمرانی داشته باشد و مهمترین عاملی است که میان غرایز خام از یک طرف و تکالیف اجتماعی و دینی و اخلاقی و امثال آنها از طرف دیگر، اعتدالی ایجاد نموده و در نتیجه می تواند کارهای صادره از انسان را موافق خواسته های «من» که مولود نظارت او است اختیاری جلوه دهد. (۱) اختیار یک پدیده بسیط نیست، بلکه دارای مراتب است زیرا تسلط و نظارت «من» در افراد انسانی بسیار مختلف است در هر فرد این پدیده شدیدتر و قوی تر است نیروی اختیار او بیشتر است و کمتر تحت عوامل مکانیکی درونی و بیرونی قرار می گیرد غفلت از این نکته موجب گره خوردگی زیادی در مسأله جبر و آزادی بوده است آنان که می خواهند اختیار را نفی کنند آن را به طور کلی نفی می کنند و طرفداران مکتب اختیار یک حقیقت بسیط را اثبات می کنند. (۲) نقد و بررسی آزادی معنوی یا اخلاقی و آزادی فلسفی باید توجه داشت که آنچه مورد بحث ما است آزادی و یا جبر فلسفی است نه آزادی و جبر معنوی و اخلاقی، در کتاب «جبر و اختیار» نیز این مسأله از دو زاویه مورد بحث قرار گرفته است. ۱. از دیدگاه قوانین طبیعی.

۱. مدرک قبل، ص ۸۵؟؟؟؟۲. همان مدرک، ص ۹۲.

----- صفحه ۳۱۸

۲. از دیدگاه ماوراء طبیعی. و مطالب یاد شده و دیگر مطالبی را که یادآور خواهیم شد در زمینه بخش نخست مطرح گردیده است و تمام کوشش نویسنده در جهت حل مشکلات آزادی انسان با توجه به قانون علیت می باشد بنابراین مدار بحث این است که آیا انسان از نظر قانون علیت در کارهای خود مختار و آزاد است یا مجبور. طرفدار «جبر» می گوید: جبر علی و معلولی که بر همه پدیده های امکانی حاکم است شامل کارهای انسان نیز می شود و این «جبر» با آزادی انسان سازگار نیست و این آزادی که مورد انکار جبری واقع می شود امری بسیط است و درجات و مراتب برای آن تصور نمی شود آن آزادی که دارای مراتب است آزادی اخلاقی یا معنوی است که از بُعد ملکوتی و «علوی» نفس انسانی سرچشمه می گیرد و شدت و ضعف آن به مقدار تفوق و برتری بعد ملکوتی نفس بر ملکی و حیوانی آن بستگی دارد، پیامبران و امامان از حد اعلای این آزادی برخوردارند و پیروان راستین آنان از مرتبه ای نازل تر از آن برخوردار می باشند، و خلاصه آن که هر کس به مقدار مقاومت در برابر غرایز و تمایلات مادی از این آزادی اخلاقی و معنوی بهره مند می باشد در حالی که از نظر آزادی و اختیار فلسفی همه انسانها به یک میزان برخوردارند اگر قانون علیت و جبر علی و معلولی مستلزم مجبور بودن انسان در کارهای خود می باشد، همه انسانها و به طور یکسان مجبورند و اگر مستلزم آن نیست همه انسانها به یک میزان و به طور یکسان آزادند دیگر درجات و مراتب تصور نمی شود. از آنچه یادآور شدیم چند مطلب روشن شد:

----- صفحه ۳۱۹

۱. ملاک اختیار و آزادی انسان (که زیربنای مسأله مسئولیت و کیفر و پاداش است) تسلط «من» و نظارت آن بر غرائز مادی نیست (این آزادی اخلاقی است که بیانگر تکامل معنوی انسان است). ۲. آزادی مورد بحث پدیده ای بسیط است هر چند آزادی

اخلاقی دارای مراتب و درجات است. ۳. سخنان موریس مترلینگ و انیشتین درباره آزادی انسان مربوط به آزادی اخلاقی و کمال معنوی انسان است و ربطی به آزادی مورد بحث ندارد. (۱) ب: یقین یا ظن به هدف و آزادی ما در اغلب کارها پیش از آن که یقین به رسیدن به نتیجه حاصل کنیم، اقدام به کار می‌کنیم و بسیار به ندرت اتفاق می‌افتد که هدف را به طور جزم تشخیص داده و نیز رسیدن به آن هدف برای ما قطعی باشد پس در غالب موارد مقدمات یک علت کاملاً مکانیکی تمام نشده است بنابراین ما چگونه می‌توانیم بگوییم کار مفروض از ما به طور یک معلول قطعی صادر گشته است و جای هیچ گونه تردید نیست که اقدام به کار با ظن و تخمین که همیشه احتمال عدم وصول به نتیجه را در بردارد یک اقدام ضروری نخواهد بود مگر این که راه منحصر به فرد آن باشد. (۲)

۱. مؤلف جبر و اختیار سخنان آنان را به عنوان شاهد بر مدعای خود نقل کرده است، (ص ۹۹-۱۰۰). ۲. جبر و اختیار، محمدتقی جعفری، ص ۱۱۲.

----- صفحه ۳۲۰

بررسی و تحقیق

اگر کاری که از روی یقین صادر می‌شود «جبری» باشد باید کار اولیاء الهی که پیوسته با یقین اقدام به کار می‌کرده و می‌کنند، جبری باشد آیا می‌توان اولیاء الهی را انسان‌هایی مجبور دانست؟ از این جا معلوم می‌شود یقین یا ظن به هدف ربطی با مسأله جبر و اختیار ندارد. علاوه بر این در موارد ظن به هدف نیز تا اقدام به کار برای انسان به مرحله ضرورت نرسد (یا به جهت انحصار راه، یا به خاطر شرایط خاص دیگر) آن کار تحقق نمی‌یابد و به عبارت دیگر: تا درهای «عدم» فعل حتمی در صورت ظن به نتیجه، به صورت قطعی بسته نشود، و فعل رنگ حتمیت به خود می‌گیرد انجام فعل صورت نمی‌پذیرد بنابراین، قطعی نبودن نتیجه ارتباطی به قطعیت فعل ندارد و انسان به امید این که به آب برسد، حفاری می‌کند، انجام حفاری با توجه به شرایط، قطعی است در حالی که نتیجه کاملاً مشکوک می‌باشد. ج: انتخاب «من» مشروط به ضرورت یکی از دو طرف نیست

ممکن است این توهم به نظر جلوه کند که با این که ما نظارت و تسلط «من» را قبول می‌کنیم باز یکی از دو طرف را که ترجیح می‌دهیم، به یک علت نیازمند می‌باشد و با فرض دخالت آن علت در کار پدیده، اختیار نامفهوم خواهد بود ولی باید در نظر گرفت که آن عامل مرجح چنان که در فیزیک رسمی ضرورت دارد به آن اندازه الزام آور نیست که به اسقاط نظارت و تسلط «من» به جهت منحرف ساختن عامل مفروض، منجر گردد زیرا اگر آن انگیزه که موجب اعمال سلطه «من» به یک طرف (مثلاً کار) شده است و به طور صد در صد آن

----- صفحه ۳۲۱

کار را ایجاب کرده است بایستی راه دوم به کلی مسدود فرض شود و با سه دلیل روشن راه دوم باز بوده است. ۱. اگر راه اولی را انتخاب کنیم سپس متوجه تقصیر و تبهکاری خود شویم حالت ندامت را در خود احساس می‌کنیم این حالت روانی بدون امکان راه دوم و ترک راه اول امکان‌پذیر نخواهد بود. ۲. هر لحظه که از فعالیت درونی ما می‌گذرد، لحظه دوم برای ما به طور صد در صد خود را تحمیل نمی‌کند و امکان منفی ساختن فعالیت وجود دارد. ۳. این که «من» در حال تردید گاهی عامل A و گاهی عامل B را مورد رسیدگی قرار می‌دهد کاشف از این است که هیچ یک از این دو عامل ضرورت ندارد در این حالت ممکن است ما عاملی را پیدا کنیم که یکی از دو راه را صد در صد ایجاب نماید، ولی دائماً عوامل بدینسان نیست، بلکه تنها ترجیحی به راه دیگر می‌بخشد. (۱) ارزیابی و نقد

این سخن همان نظریه معروف گروهی از متکلمان است که قانون علیت را پذیرفته ولی اصل ضرورت علی و معلولی را انکار کرده

اند و اصل دیگری به نام «اولویت» را جایگزین آن نموده اند هر چند آنان به طور کلی آن را نفی کرده اند ولی نویسنده «جبر و اختیار» تنها در مورد کارهای انسان نفی نموده اند این مطلب را در قسمتهای بعدی بررسی خواهیم کرد، در این جا دلایل سه گانه یاد شده در بالا را مورد ارزیابی قرار می دهیم.

۱. جبر و اختیار، ص ۹۲-۹۶.

----- صفحه ۳۲۲

در مورد دلیل اول باید به این نکته توجه کنیم که با ممکن نبودن راه دوم همراه است و تا راه دوم را از نظر وصول به هدف غیر ممکن، و انتخاب راه اول را لازم و ضروری نداند آن را بر نمی گزیند و اما ندامت پس از شروع و پیمودن آن در صورت تقصیر به خاطر این است که کشف از ضروری نبودن راه نخست در لحظه شروع و اقدام می کند ولی او به خاطر غفلت یا کوتاهی در تحقیق و مطالعه آن را ضروری پنداشته است. بنابراین تمام مقدمات مکانیکی کار در لحظه اقدام و شروع فراهم بوده است و تنها در تشخیص ضروری از غیر آن دچار خطا شده است ولی قانون کلی عقلی «الشیء ما لم یجب لم یوجد» تخصیص نخورده است. و در باره دلیل دوم یادآور می شویم که ما نیز قبول داریم که لحظه دوم فعالیت درونی ضرورت خود را تحمیل نمی کند ولی این مطلب ارتباطی به این که در لحظه اقدام به فعل بایستی یکی از دو طرف به مرز وجود و صد در صد برسد ندارد، حال اگر در لحظه دوم و لحظات دیگر هم این ضرورت موجود باشد، کار ادامه پیدا می کند و گرنه متوقف می گردد زیرا پدیده امکانی همان گونه که در حدوث محتاج به علت است در بقاء نیز نیازمند است و قانون علیت با همه شرایط و لوازمی که دارد، نسبت به حدوث و بقاء به طور یکسان جاری است. و اما سومین مطلبی که به عنوان دلیل قلمداد گردیده است چیزی جز اصل مدعی نیست و اثبات مطلوب به واسطه آن نوعی مغالطه بوده و از قبیل مصادره به مطلوب است.

----- صفحه ۳۲۳

د: ضرورت علیت در برابر مقاومت روحی خنثی می گردد

مقاومت روحی که یک عامل درونی است می تواند عوامل مکانیکی برونی و درونی را تحت شرایط معینی خنثی نموده و از اقدام به کار جلوگیری نماید این نیروی مقاومت درونی از یک طرف و عوامل برونی مکانیکی از طرف دیگر تحت نظارت تسلط «من» بعضی از کارها را از ضرورت قانون علیت کلاسیکی در طبیعت کنار زده و کار اختیاری را به وجود می آورد. (۱) نقد و بررسی یکی از مسایل مورد اختلاف که در کتب کلامی و فلسفی از دیرباز مورد بحث و گفتگو بوده است، مسأله «ضرورت» یا «اولویت» هستی ممکن به هنگام تحقق یافتن می باشد، اکثریت حکماء طرفدار نظریه ضرورت می باشند و اکثریت متکلمان از نظریه دوم جانب داری می کنند بنابر نظریه «ضرورت» یک پدیده امکانی تا هستی آن از جانب علت به مرحله وجود و ضرورت نرسد، تحقق نمی پذیرد (الشیء ما لم یجب لم یوجد) ولی بنابر نظریه «اولویت» ضرورت و وجود شرط لازمی نیست تنها رجحان و اولویت وجود نسبت به عدم کافی است مثلاً اگر فرض کنیم پدیده «ج» برای آن که لباس هستی بپوشد به ده پدیده دیگر بستگی دارد حال به نظر حکیم تا همه این ده پدیده محقق نگردند پدیده «ج» هستی نمی پذیرد ولی به نظر قائلان «اولویت» اگر تعدادی از این ده پدیده تحقق یافت در نتیجه وجود آن نسبت به عدم، رجحان و اولویت دارد، و به همین اولویت برای پیدایش آن کافی است.

۱. جبر و اختیار، ص ۸۶.

----- صفحه ۳۲۴

با کمی دقت نادرستی نظریه «اولویت» واضح می شود زیرا اگر تمام اجزاء و شرایط لازم برای پیدایش یک پدیده تحقق نیافته است

علت تامه آن موجود نیست و در این صورت پدیده مزبور نسبت به آن جزء یا شرط غیر موجود، بدون علت است پس در حقیقت بازگشت «اولویت» به انکار «قانون علیت» می باشد به همین جهت حکماء می گویند تا همه روزنه های عدم به روی پدیده امکانی بسته نشود تحقق نخواهد یافت زیرا اگر حتی یک روزنه از جانب عدم (از نظر فقدان یک شرط) به سوی آن گشوده باشد (علت تامه موجود نباشد) جای این پرسش که چرا این پدیده تحقق یافت؟ هم چنان به قوت خود باقی است همان گونه که اگر هیچ یک از اجزاء علت تامه آن موجود نباشد. و از آن جا که کارهای انسان نیز از قلمرو پدیده های امکانی بیرون نیست، مشمول قانون فوق می باشند و در نتیجه ضرورت قانون علیت در طبیعت و انسان یکسان می باشد. و اما مسأله مقاومت روحی در برابر عوامل خارجی یا درونی، ربطی به مسأله جبر و اختیار (به معنی مورد بحث) ندارد، هر اندازه ارزشهای متعالی در انسان تقویت شود و بعد ملکوتی و علوی روح نیرومند گردد بر مقاومت آن در برابر عوامل یاد شده افزوده می گردد و این همان آزادی معنوی و اخلاقی انسان است که در گذشته یادآور شدیم. ولی سخن اصلی این جا است که آیا پس از آن که عوامل بیرونی و درونی تأثیر خود را در روح انسان گذاشت و اراده و تصمیم انجام کاری در انسان تحقق یافت، هم چنان آن معنی از نظر هستی و نیستی ممکن است یا

----- صفحه ۳۲۵ -----

ضرورت و وجوب دارد (وجوب بالغیر نه بالذات) و آیا نفس در حالی که اراده دارد می تواند فعل را انجام ندهد، یا آن که در حال اراده (نه میل و اشتیاق) و تصمیم جدی قهراً وارد عمل می شود اگر چه نسبت به لحظه های بعدی ممکن است اراده منتفی گردد و در نتیجه علت تامه آن فعل نیز منتفی می شود و نفس از فعالیت در مورد آن کار باز می ایستد. پاسخ ما این است که با تحقق اراده، هستی فعل، واجب و ضروری است ولی با اختیار نیز منافات ندارد زیرا این وجوب از جانب علت به معلول داده می شود و تأثیر آن در علت خود و مجبور ساختن آن نامعقول و باطل است «الوجوب بالاختر لا ینافی الاختیار». هـ اراده علت تامه فعل نیست کارهای انسان با تحقق اراده نیز همچنان تحت سلطنت و اختیار «نفس» می باشد اگر اراده علت تامه آن بود چنین اقتدار و اختیاری برای «نفس» وجود نداشت آنچه موجب این شده است که حکماء اراده را علت تامه فعل بشمار آورند التزام آنان به قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» (پدیده تا وجودش واجب و حتمی نگردد موجود نمی گردد) می باشد آنان این قاعده را نسبت به همه پدیده های امکانی تعمیم داده و افعال ارادی انسان را نیز مانند معالیل طبیعی مشمول آن دانسته اند و نیاز و فقر ذاتی ممکن به علت را دلیل بر مدعای فوق دانسته اند. (۱)

۱. محاضرات فی أصول الفقه، ج ۲، تقریرات درس اصول آیت الله خویی.

----- صفحه ۳۲۶ -----

نقد و بررسی

پیرامون مطالب فوق نکات زیر را یادآور می شویم: ۱. اراده علت تامه فعل نیست و حکماء بزرگ اسلامی نیز آن را علت تامه نمی دانند اراده آخرین جزء علت تامه کارهای انسان می باشد. ۲. اقتدار و اختیار «نفس» نسبت به کارهای ارادی پس از تحقق یافتن اراده دو معنی دارد: اگر مقصود لحظات و مراحل بعدی فعل است که تحقق آن برای نفس جبری و قطعی نیست مطلبی است درست، زیرا هیچ کس نمی گوید بازگشت از نیمه راه ممکن نیست. و اگر مقصود این است که در همان لحظه که اراده تحقق دارد نفس می تواند از تحقق آن جلوگیری کند سخن درستی نیست و البته با اختیار نفس هم منافات ندارد زیرا این وجوب و حتمیت، معلول نفس و اختیار و اقتدار او است «الوجوب بالاختر لا ینافی الاختیار». ۳. اگر چه انکار ضرورت علیت به انکار اصل آن منجر می شود ولی نیاز و فقر ذاتی ممکن دلیل قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» نیست، فقر ذاتی ممکن یا امکان وجودی و ماهوی آن ملاک و دلیل اصل «علیت» در نظام هستی است و دلیل قاعده فوق، یا جبر علی و معلولی این است که اگر هستی یک

پدیده از جانب علت ضرورت نیابد، همه راه‌های عدم به روی او بسته نشده و در این صورت اگر موجود گردد از نظر عقل این سؤال موجه است که چرا با این که در مرز میان وجود و عدم قرار داشت به جانب وجود گرایش

----- صفحه ۳۲۷

نمود(به اصطلاح سؤال به «لِمَ» قطع نمی‌گردد برخی از فلاسفه بحث پیرامون قاعده فوق را این گونه عنوان کرده اند: شکی نیست که پدیده امکانی در مقایسه با وجود و عدم نسبت یکسان دارد وجود آن متوقف بر وجود علت است حال آیا بایستی وجودش از جانب علت به سرحدّ وجوب برسد یا این که همین اندازه که از حدّ استواء خارج شود اگر چه به مرحله وجود نرسد تحقق می‌یابد و این همان قول به «اولویت» است و این سخن باطلی است زیرا تا هستی یک پدیده به مرحله ضرورت نرسد از مرحله استواء بیرون نرفته و وجود آن تعیین نمی‌یابد و رشته سؤال که چرا تحقق یافت منقطع نمی‌گردد. (۱) و: کارهای اختیاری نیازمند به فاعل است نه علت

ما در دو مقام بحث می‌کنیم: ۱. میان افعال اختیاری و معالیل طبیعی فرق اساسی وجود دارد زیرا معالیل طبیعی بر اصل سنخیت علت و معلول استوار بوده و نیازمند علت طبیعی می‌باشند که هستی آنها را به طور حتمی و وجوب پدید می‌آورد ولی افعال اختیاری انسان تنها به فاعل نیازمند می‌باشند و فاعل آنها «نفس» است که با اختیار و اقتدار آن را ایجاد می‌نماید و هیچ گونه قطعیت و وجوبی در فاعلیت آن راه ندارد. ۲. قاعده یاد شده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» به علل و معالیل طبیعی اختصاص دارد و ربطی به افعال اختیاری انسان ندارد زیرا این قاعده مبتنی بر

----- ۱. بدایة الحکمة، مرحله ۳، فصل ۵.

----- صفحه ۳۲۸

اصل تناسب و سنخیت علت و معلول استوار است و این اصل از ویژگی علل و معالیل طبیعی به شمار می‌رود، زیرا معلول مرتبه نازلی از علت می‌باشد و از صمیم ذات و واقعیت آن سرچشمه می‌گردد و افعال اختیاری انسان چنین نیستند زیرا آنها چه معلول اراده و چه معلول قدرت و سلطنت نفس باشند مبتنی بر اصل سنخیت نمی‌باشند زیرا از کمون ذات و واقعیت علت و فاعل خود (انسان) صادر نمی‌گردند. (۱) تحقیق و بررسی

درباره مطالب یاد شده نکات زیر را یادآور می‌شویم: ۱. قاعده یاد شده (الشیء ما لم یجب...) یک قاعده عقلی است یعنی مدرک و دلیل آن حکم عقل است و همان گونه که قبلاً بیان گردید تا هستی پدیده امکانی به مرحله ضرورت و وجوب نرسد و تمام روزنه‌های عدم به روی آن بسته نشود. از نظر عقل این سؤال که چرا آن پدیده امکانی جامه هستی پوشید، قطع نمی‌گردد. موضوع این حکم عقلی پدیده امکانی است و چون حکم تابع موضوع خویش است و افعال انسان نیز از دایره پدیده‌های امکانی بیرون نیستند حکم عقلی مزبور در آنها نیز جاری است و تخصیص آن به معالیل و پدیده‌های طبیعی بی‌ملاک و نادرست است. ۲. هیچ گاه یک واقعیت عینی یا حکم عقلی را با به کار بردن اصطلاحات گوناگون نمی‌توان تغییر داد ما «نفس» را علت بنامیم یا فاعل به هر

----- ۱. محاضرات فی أصول الفقه، ج ۲، تقریرات درس اصول آیت الله خویی.

----- صفحه ۳۲۹

حال کارهای اختیاری انسان به حکم این که پدیده‌های امکانی هستند مشمول قاعده یاد شده می‌باشند. ۳. مبتنی دانستن قاعده بر اصل «سنخیت» با ملاکی که قبلاً برای آن بیان نمودند (امکان و فقر ذاتی) تناقض آشکار دارد. ۴. قاعده مذکور بر اصل سنخیت مبتنی نیست، مدرک این قاعده همان است که بیان گردید و آن ملاک نیز شامل کارهای اختیاری انسان نیز می‌باشد حال خواه

اصل سنخیت در افعال اختیاری انسان جاری باشد و خواه جاری نباشد ربطی به قاعده یاد شده «الشیء ما لم یجب...» ندارد. تا اینجا دلایل سه گانه «جبر فلسفی»: ۱. تسلسل اراده های غیر متناهی. ۲. منتهی شدن اراده انسان به اراده خدا. ۳. جبر علی و معلولی را مورد ارزیابی و تحلیل قرار دادیم و روشن شد که هیچ یک از این دلایل ارزش علمی و منطقی ندارد و بنابراین هیچ گونه جبر فلسفی بر کارهای انسان حاکم نیست، بلکه او در کارهای خویش مختار و مسئول خوب و بد آن می باشد اینک به بررسی دلایل جبر اجتماعی و اقتصادی می پردازیم.

----- صفحه ۳۳۰ صفحه ۳۳۱

جبر فلسفی، اجتماعی

فصل یازدهم: مثلث شخصیت

فصل یازدهم: مثلث شخصیت

یا

عوامل سازنده شخصیت ----- صفحه ۳۳۲ ----- صفحه ۳۳۳

۱

جبر فلسفی اجتماعی

مثلث شخصیت، سازنده سرنوشت است

«جبر» اجتماعی مادی شاخه ای از «جبر فلسفی» است و زیربنای آن همان قانون علیت و «جبر علی و معلولی» است که در پرتو عوامل سه گانه، شخصیت انسان را می سازد، و در نتیجه سرنوشت او را ترسیم می کند اینک بیان عوامل سه گانه شخصیت ساز. ۱. قانون وراثت

علم ژنتیک اثبات کرده است که برخی از صفات پسندیده یا ناپسندیده پدر و مادر از طریق «ژن هایی» که در «کروموزوم» وجود دارد به فرزندان منتقل می شود، بنابراین فرزند به هنگام گام نهادن به عرصه حیات، نسخه خلق و خوی خود را همراه دارد. می دانیم که شخصیت ما از لحظه باروری تخمک به وسیله سلول نر در زهدان مادر تکوین می یابد ولی عناصر سازنده این سلولها در بافتهای پدران و پدر بزرگان و نیاکان دوردست ما وجود داشته اند چون قطعات بی شماری از عوامل ارثی نیاکانی را با خود داریم صفات ما نیز از صفات ایشان مشتق شده

----- صفحه ۳۳۴

است. (۱) علم جدید وراثت ثابت کرده است که خواص موروثی از پدر و مادر به وسیله توزیع «کروموزومهایی» که در هسته یاخته ها هستند به فرزندان منتقل می شوند. «کروموزومها» بر حسب ابعاد خود دهها یا صدها جزء دارند که همان ژنها یا واحدهای موروثی می باشند. ژنها عامل بروز و ناقل صفات موجود به نسلند. گاه یک ژن و گاه چند ژن یک صفت را منتقل می سازند. (۲) نقش وراثت در شخصیت انسان

ما قانون وراثت و تأثیر مهم آن را در شخصیت انسان محترم می شماریم آیین حیات بخش اسلام قبل از آن که علم جدید در این باره ابراز نظر نماید، نظر صریح خود را در مورد تأثیر پدر و مادر و صفات روحی آنان در منش و خلق و خوی فرزند ابراز نموده است. رسول گرامی (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: «أَنْظُرُ فِي أَىِّ شَيْءٍ تَضَعُ وَلَدَكَ فَإِنَّ الْعِرْقَ دَسَّاسٌ». (۳) «بنگر فرزند (نطفه) خود را کجا قرار می دهی نطفه (عرق) دساس است». «عرق» در لغت به معنی ریشه و اساس یک پدیده است، و اساس آفرینش انسان «نطفه» می باشد و «دساس» به معنی انجام کاری مخفیانه و پنهانی است بنابراین مقصود از «دساس» بودن نطفه این است که صفات

۱. انسان ناشناخته، ص ۲۵۳. ۲. بهداشت جسمی و روانی کودک از نظر اسلام و علوم روز، ص ۸. ۳. المستطرف، ج ۲، ص ۲۱۸. صفحه ۳۳۵

موروثی از طریق نطفه به طور مخفی و ناپیدا به فرزند منتقل می گردد این سخن پیامبر که «العزق دساس» به صورت یک ضرب المثل در میان عرب معروف است و مقصود این است که صفات پدران به فرزندان منتقل می شود. شاعر عرب می گوید: از خاندان بزرگ و کریم همسر خود را برگزین که عرق از هر دو طرف (پدر و مادر) دساس است. (۱) علی (علیه السلام) فرمود: «حَسْبُنُ الْأَخْلَاقِ بُرْهَانُ كَرَمِ الْأَعْرَاقِ». (۲) «اخلاق پسندیده نشان دهنده پاکی و اصالت ریشه خانوادگی است». در این باره احادیث بسیاری وجود دارد که مجال ذکر آنها نیست. بنابراین جای هیچ گونه تردیدی در تأثیر خلق و خوی پدران و مادران در اخلاق و منش فرزندان از طریق وراثت نیست، ولی با این حال باید توجه داشت که این تأثیر در همه صفات به صورت صد در صد و به اصطلاح «علت تامه» نیست، بلکه تنها در حد مقتضی و علت ناقصه می باشد که با نوع تربیت در دوران رشد و تربیت فرزند قابل تغییر است. صفات جسمی و روحی که مشمول قانون وراثت می باشند، دو دسته اند: ۱. صفات ثابت و تغییر ناپذیر ۲. صفات متغیر و غیر ثابت

۱. لَا تَخْطِبَنَّ سَوَى كَرِيمَةٍ مَعْشَرٍ *** فَالْعِرْقُ دَسَّاسٌ مِنَ الطَّرْفَيْنِ (اقرب الموارد، ج ۱، ماده «دسس»، ص ۱۳۸). ۲. غرر الحکم، فصل ۲۷، ص ۳۷۹، حدیث ۵۲. صفحه ۳۳۶

پاره ای از صفات درونی چون کم عقلی حماقت و جنون، همچون پاره ای از صفات جسمانی چون رنگ پوست اگر از طریق عامل وراثت به فرزند منتقل گردید - غیر قابل تغییر بوده و او تا آخر عمر مجبور و مقهور آن صفات می باشد ولی بسیاری از صفات نفسانی چون شجاعت و سخاوت، بخل و ترس تغییر پذیرند و با تربیت های صحیح می توان در آنها تغییراتی انجام داد. این مطلب در روایات اسلامی مورد توجه واقع شده است. امام باقر (علیه السلام) در روایتی اصل تغییر پذیری صفات وراثتی را با کلمه «بداء» بیان فرموده اند. زراره از امام باقر (علیه السلام) درباره آغاز و مراحل جنینی آفرینش انسان حدیثی مفصل روایت کرده است در قسمتی از آن چنین آمده است: «ثُمَّ يُوحَى اللَّهُ إِلَى الْمَلَكِينَ اِكْتُبَا عَلَيْهِ قَضَائِهِ وَقَدَرِي وَ نَافِذَ أَمْرِي وَ اشْتَرَطَا لِي الْبِدَاءَ فِيمَا تُكْتَبَانِ». «آنگاه خداوند به دو فرشته وحی می کند که قضاء و قدر و حکم نافذ و گذرای مرا بر این «جنین» بنویسید و «بداء» (که آن هم جزء قضا و قدر الهی است) را نیز برای من حفظ کنید». دو فرشته به خدا عرض می کنند چه چیز را برای او بنویسیم؟ به آنها گفته می شود به لوحی که بر پیشانی مادر قرار دارد بنگرید آنان به آن لوح می نگرند و آنچه درباره خلقت و مرگ و سعادت و یا شقاوت و امور دیگر او در آن مشاهده می شود، می نویسند و «بداء» را نیز برای خدا محفوظ می دارند. (۱) مقصود از «بداء» این است که سرنوشت «جنین» از جهات گوناگون با

۱. فروع کافی، ج ۶، ص ۱۳.

صفحه ۳۳۷

توجه به صفات و خلق و خوی مادر تعیین می شود و این سرنوشت حتمی و غیر قابل تغییر نیست بلکه بر اساس یک سلسله شرایط و عوامل خاصی که در اختیار پدر و مادر و اولیاء تربیت و خود فرزند می باشد تغییر و دگرگونی می پذیرد، و خداوند از قبل بر همه چیز آگاه است و وقوع یا عدم وقوع آن شرایط و عوامل دگرگون کننده را می داند ولی غیر خدا از این «علم مکنون» و «مخزن» الهی آگاه نیستند. و به دیگر سخن: آنچه فرشتگان می نویسند «سرنوشت قطعی» نیست، بلکه سرنوشت مشروط است و شرط آن این

است که انسان صاحب سرنوشت در سایه عوامل دیگری می‌تواند سرنوشت یاد شده را به سرنوشت دیگری تبدیل سازد، و مقصود از «بدا» در روایت، تبدیل سرنوشت به سرنوشت دیگر از طریق اعمال نیک و یا بد می‌باشد. از آنچه بیان گردید معلوم می‌شود که قانون «وراثت» هیچ‌گونه منافاتی با اصل اختیار و آزادی انسان در تعیین سرنوشت خویش ندارد. ۲. تعلیم و تربیت ۳. شرایط محیط زندگی هواداران جبر مادی اجتماعی می‌گویند: کیان ثابتی به نام «انسان» وجود ندارد، بلکه انسان مجموعه‌ای است از انفعالات و تأثیرات محیط مادی که در آن زیست می‌کند خواه این شرایط، شرایط تعلیم و تربیت باشد، خواه محیط زندگی، بنابراین انسانی که در محیط زراعی زندگی می‌کند غیر از انسانی است که در محیط صنعتی بسر می‌برد و احساسات و افکار و سیر و

----- صفحه ۳۳۸

سلوک هر یک از این دو با دیگری فرق دارد هر یک ناگزیر است که تحت تأثیر محیط مادی واقع گردد و نیز مجبور است در نتیجه این انفعالات و تأثیرات، تابع عوامل محیط باشد. (۱) رفتار یک شخص نتیجه خلق او و نتیجه محیطی است که در آن کار می‌کند، خلق او و محصول محیط مقدم (افکار و تصورات) او و وراثت است. ما، در زنجیره اسلاف، آخرین حلقه هستیم ما نه چیزی می‌آفرینیم و نه تصمیم گیرنده هستیم، آنچه ما را راه می‌برد، قوانینی است که از حیز اختیار و قدرت ما خارج می‌باشد به این معنی انسان ماشین است. (۲) به هر حال یکی از عوامل جبر اجتماعی و مادی شرایط خاصی است که حاکم بر محیط زندگی انسان است، که در وی گرایش‌های فکری و اخلاقی متناسب با فرهنگ خاص حاکم بر محیط زندگی او، پدید می‌آورد و انسان مجبور به پذیرش آن فرهنگ می‌باشد. اضافه بر این تربیت‌های گوناگونی که از طرف پدر و مادر یا اولیای امر تعلیم و تربیت انسان‌ها انجام می‌گیرد خط مشی فکری و عملی او را تعیین می‌نماید. به عبارت روشن‌تر: تربیت‌های انجام شده از طرف مربیان، و شرایط خاص فرهنگی حاکم بر جامعه علل شکل‌گیری خلق و خوی انسان و تکون شخصیت او می‌باشند و مقتضای قانون علیت و جبر علی و معلولی این است که با تحقق علت (شرایط فرهنگی و تلقینات و تربیت‌ها) معلول (ویژگی‌های

۱. فرد و اجتماع، ص ۱۱۵، تألیف سید قطب، ترجمه سید غلامرضا سعیدی. ۲. لذات فلسفه، ویل دورانت، ص ۷۱.

----- صفحه ۳۳۹

فکری و اخلاقی) به صورت جبر و خود به خود تحقق یابد و در این صورت انسان فاقد حریت و حق انتخاب و تصمیم‌گیری است. پایه تأثیر شرایط حاکم بر زندگی تأثیر محیط زندگی و فرهنگ حاکم بر آن و تعلیم و تربیت به قدری آشکار است که کمترین تردیدی را نمی‌پذیرد، چه رسد به انکار و نادیده گرفتن آن ولی نکته مهمی که درخور توجه است این است که آیا تأثیر آن، در حد ضرورت تخلف ناپذیر (علت تامه) است یا به صورت تأثیر تخلف‌پذیر است (مقتضی و علت ناقص) اگر واقع بین باشیم باید بگوییم که تأثیر محیط و تربیت‌ها و تلقینات در حد علت تامه نیست، و انسان می‌تواند راهی را بر خلاف آنچه فرهنگ حاکم اقتضا می‌کند، یا به او تعلیم و تلقین نموده است، برگزیند. اصولاً گاهی دو عامل یاد شده در مقابل یکدیگر می‌ایستند، و تعلیم و تربیت انسان، در جهت مخالف فرهنگ اخلاقی و سیاسی حاکم قرار می‌گیرد، و یکی از آن دو بر دیگری غالب می‌شود و این خود بهترین شاهد بر این است که این عوامل را نمی‌توان به عنوان عوامل نافذ صد در صد تلقی کرد این انسان است که با مطالعه و مقایسه و با معیارهای مورد قبول خود، راهی را برای زندگی برمی‌گزیند البته شرایط محیط تأثیر فوق‌العاده‌ای در زمینه‌سازی فکر و اراده انسان دارد ولی نه به عنوان علت تامه و صد در صد که همه راه‌ها جز یک راه را، بر انسان مسدود سازد. اصولاً عامل تعلیم و تربیت را باید یکی از دلایل گویای اختیار و آزادی

----- صفحه ۳۴۰

انسان و خنثی کننده اثر شرایط محیط بشمار آورد زیرا اگر انسان فاقد قدرت تصمیم گیری و حق انتخاب باشد، تعالیم معنوی و پرورشهای اخلاقی و توصیه های دینی، به کلی لغو و بیهوده خواهند بود زیرا آنچه که مقتضای شرایط محیط و فرهنگ اجتماعی است خواه ناخواه تحقق می یابد و در این صورت تلاشهای وسیع و هزینه ها کلانی که در جهت تربیت افراد جامعه در گوشه و کنار دنیا در سرتاسر تاریخ به کار گرفته شده است کاری نسنجیده و دور از منطق تلقی می شود، در حالی که قطعاً چنین نیست و همان گونه که یادآور شدیم این خود یکی از دلایل روشن اختیار و آزادی انسان می باشد.

----- صفحه ۳۴۱

۲

جبر فلسفی اقتصادی

یکی از روشن ترین مظاهر و نمونه های «جبر مادی» جبر اقتصادی تاریخ است که از آن مارکسیسم سرسختانه طرفداری می کند. مارکسیسم در نشریات علمی و تبلیغی خود بیش از همه روی (جبر تاریخ) تکیه می کند گذشته بر این که انسان را (فاعل جبری) «آزادنما» می اندیشد، تمام روبناهای جامعه اعم از تحولات تاریخی و بروز اندیشه ها را، محصول مبارزه طبقاتی که خود مولود رشد دستگاههای تولیدی و دگرگونی در روابط اقتصادی است می داند. رشد ابزار تولید یک ضرورت اجتناب ناپذیر است و تضاد آن با روابط اقتصادی کهن نیز یک امر مسلم می باشد و از این تضاد، تضاد دیگری به نام مبارزه طبقاتی تولید می گردد، تا روابط اقتصادی کهن را دگرگون کرده و سرانجام رو بناها و مناسبات جدیدی را به وجود آورد و تمام این تحولات (ماشین وار) بدون آن که اختیار و آزادی انسان در آن مؤثر باشد، صورت می پذیرد. از نظر مارکس عامل سازنده تاریخ یک نیروی فیزیکی فاقد شعور است و

----- صفحه ۳۴۲

اراده و خواست انسان در تحولات تاریخی به کلی نادیده گرفته شده است و همان طور که ریشه درخت در شرایط مناسبی از خاک و نور و آب، رشد و نمو می کند و اراده انسان در آن تأثیری ندارد همچنین جامعه انسانی تحت شرایط میکائیکی ماشین تولید، تغییر قیافه می دهد و به طور جبر پیش می رود این همان جبر تاریخ است که مارکسیسم به آن می نازد. «اندره پی تیر» می گوید: «کافی است وضع مناسبات مادی را تغییر داد آنگاه دین به خودی خود از میان خواهد رفت»، و نیز می گوید: «این از خود بیگانگی های گوناگون (ایمان به خدا و عشق به میهن احترام به مالکیت و... را نمونه هایی از خود بیگانگی انسان می داند) هرگز چیزی جز انعکاس مستقیم وضع اجتماعی در زمان معین نیست، پس نیروهای مادی است که طرز تفکر افراد را توضیح می دهد». (۱) استالین می گوید: «زندگی مادی جامعه یا وجود مادی جامعه عنصر اولی و مقدم است در حالی که حیات عقلی جامعه، عنصر ثانوی و مشتق و فرعی است و زندگی مادی جامعه واقعی است که به صورت مستقل و جدا از اراده انسان وجود دارد. منشأ حیات عقلی جامعه و ریشه افکار اجتماعی و آراء سیاسی و اوضاع سیاسی را باید نه در خود افکار و نظریات یا در آراء و اوضاع سیاسی، بلکه در شرایط مادی جستجو کرد. بنابراین موجودیت مادی جامعه و شرایط زندگی مادی جامعه است که افکار جامعه و نظریات و آراء سیاسی و اوضاع سیاسی آن را می سازد.

۱. مارکس و مارکسیسم به نقل از نقدی بر مارکسیسم، ص ۹۳.

----- صفحه ۳۴۳

مقصود از شرایط زندگی مادی جامعه روش بدست آوردن وسایل معیشت که برای مردم ضرورت دارد یعنی شیوه تولید چیزهای مادی مثل غذا و لباس و کفش و خانه و مواد سوختنی و وسایل تولید که جامعه برای زنده ماندن و تکامل یافتن لازم دارد، می

باشد. (۱) یکی از چهره‌های معروف مارکسیسم جبر مادی تاریخ را بر اساس قانون علیت، تبیین فلسفی کرده است و حاصل آن این است که حوادث اجتماعی نیز مانند پدیده‌ها و رخدادهای طبیعی مشمول قانون «علیت» می‌باشد بنابراین همان گونه که برای هر حادثه طبیعی علتی متناسب با آن را جستجو می‌کنیم در مورد حوادث اجتماعی نیز باید همین اصل را رعایت نماییم، باید دید به چه علت حادثی که در اروپای جدید رخ می‌دهد غیر از حادثی است که در اروپای قدیم رخ داده است و چرا نظریه آزادی سیاسی در عصر ما مورد توجه قرار گرفته و نه در قرون وسطی به چه دلیل در دوران جدید با اصل مالکیت مخالفت شد و در گذشته چنین پدیده اجتماعی رخ نداد؟ گروهی می‌گویند: «افکار و اندیشه‌های متفاوت بشر در دوره‌های مختلف تاریخ. مبدأ و علت اختلاف پدیده‌های اجتماعی است ولی ما سؤال یاد شده را در مورد افکار نیز مطرح می‌کنیم که علت اختلاف آنها چیست؟ پس از تحقیق و مطالعه عمیق به این نکته می‌رسیم که مبدأ اختلافات در قلمرو فکر و اندیشه انسان و حوادث اجتماعی یک چیز است و آن شرایط خاص اقتصادی و اختلاف ابزار تولید می‌باشد. (۲)

۱. ماتریالیسم دیالکتیک و ماتریالیسم تاریخی، ص ۱۴. ۲. فلسفه تاریخ پلخانوف، ص ۴۴ به نقل از اقتصادنا، ص ۴۵-۴۷.

صفحه ۳۴۴

نقد و ارزیابی

نقد و ارزیابی همه جانبه پیرامون نظریه مارکسیسم درباره عامل تحولات اجتماعی و تاریخی و زیربنا بودن اقتصاد نسبت به همه بنیادهای جامعه بشری و اصول فلسفی این مکتب در توجیه نظریه یاد شده نیازمند بحث و فرصت دیگری است که از حوصله بحث ما بیرون است. (۱) آنچه ما در این جا باید یادآور شویم دو نکته است: ۱. تحولات اجتماعی و تاریخی عوامل گوناگونی دارد و منحصر دانستن آن در یک عامل آن هم عامل مادی و اقتصادی، واقع بینانه نیست. ۲. انسان در برخورد با حوادث اجتماعی و تاریخی تنها تماشاگر و اجرا کننده نیست بلکه طراح و راهگشا است و در تعیین سرنوشت و مقصد و راه حرکت‌های اجتماعی نقش فوق العاده ای دارد. پی آمدهای اجتماعی جبر تاریخ

پیش از آن که پیرامون دو مطلب یاد شده وارد بحث شویم دو مفروضه اجتماعی نظریه جبر تاریخ را یادآور می‌شویم: ۱. انسان در زندگی خود از هر نوع مسئولیت و تعهد فارغ است. ۲. جبر تاریخ توجیه کننده هر نوع زشت کاری و تبهکاری است که از طرف مفسدان و تبهکاران پدید می‌آید.

۱. در این باره به مارکسیسم و نیروی محرک تاریخ، فلسفه اسلامی و مارکسیسم - تألیف جعفر سبحانی و نقدی بر مارکسیسم - تألیف شهید مطهری رجوع شود.

صفحه ۳۴۵

مارکس ادوار زندگی بشر را به دوره‌های شکار و شبنانی، کشاورزی و پیشه‌وری، صنعتی و ماشینی تقسیم می‌کند. ۱. دوره اشتراکی نخست (کمون اولی)، ۲. دوره بردگی، ۳. دوره فئودالی، ۴. دوره کاپیتالیستی (سرمایه داری)، ۵. دوره کمون و اشتراک نهایی (کمونیستی). به عقیده مارکس وجود این دوره‌ها یک ضرورت تاریخی اجتناب ناپذیر است در این صورت انسان چه مسئولیتی در مقابل کارهایی که از او صادر می‌شود دارد؟ زیرا او از آزادی اراده و حق تصمیم‌گیری و انتخاب محروم است آزادی از دیدگاه مارکس به معنی آگاهی بر ضرورت تاریخ است یعنی انسان تنها می‌تواند با آگاه شدن بر ضرورت‌های تاریخ، خودش را با آن تطبیق دهد ولی در مقابل ضرورتها نمی‌تواند ایستادگی کند، زیرا ایستادگی در مقابل آن موجب نیستی و فناى انسان است ولی اگر هم آهنگ با سیر و حرکت جبری تاریخ گردد، تکامل می‌یابد بنابراین هر نوع ظلم و فساد، کشت و کشتار بردگان،

غارت و تاراج اموال دهقانان، اجحاف و تعدی به کارگران یک ضرورت اجتماعی و تاریخی است و اگر فشاری بر طبقه ای وارد نگردد هرگز دوره جامعه به دوره دیگر تبدیل نمی گردد و جامعه به حد تکامل نمی رسد آیا در این صورت ما حق داریم، حکام خود کامه را که به کشت و کشتار بردگان و اجحاف به دهقانان فرمان می دهند محاکمه کنیم؟ این جا است که جبر تاریخی مارکسیسم همان راهی را می رود که جبر قضا و قدری مسیحیان و اشعریان (از متکلمان اسلامی) پیموده است و در این صورت مارکسیستها حق ندارند خداپرستان را درباره قضا و قدر دینی (البته تفسیر نادرست قضا و قدر نه

----- صفحه ۳۴۶

تفسیر صحیح آن) و این که این اندیشه دست و پای انسان را می بندد و روح ابتکار و خلاقیت را در انسان می میراند مورد نکوهش قرار دهند زیرا خود آنان نیز در واقع همین راه را پیموده اند اگر چه تحت پوشش الحاد و ماده گرایی. اینک برخی از مهمترین عوامل مؤثر در حرکت تاریخ را از نظر خوانندگان گرامی می گذرانیم: ۱. نقش غرایز در حرکت تاریخ

اگر مارکس یک انسان شناس کامل بود تنها انسان را با عینک اقتصاد نمی نگریست زیرا نیمی از شخصیت انسان را عقل و خرد و نیم دیگر از شخصیت او را غرایز و احساسات تشکیل می دهد. آنان که برای غرایز انسانی و اندیشه و فکر او که واقعیت انسانیت را تشکیل می دهند اصالت قائلند هرگز نمی توانند کلیه خواسته ها و آرمانهای انسانی از قبیل ادبیات، هنر، مذهب، فلسفه علم را تابع نهاد اقتصاد بدانند و نهاد اقتصاد را متبوع و باقیمانده را تابع معرفی کنند. اگر انسان را محور تاریخ قرار دهیم و از خواسته های درونی او آگاه گردیم هرگز نمی گوئیم که تاریخ، محصول مبارزه طبقاتی است، بلکه می گوئیم مبارزه طبقاتی یکی از عوامل سازنده تاریخ است نه همه آن؛ ما در اینجا از میان غرایز انسان، غریزه «کسب قدرت» را یادآور می شویم: میل به کسب قدرت به صورت های متنوعی خودنمایی می کند مانند میل به کسب قدرت نظامی، میل به کسب قدرت اقتصادی، میل به کسب قدرت علمی و هنری و هر یک از این میلها می تواند در تاریخ فرد و اجتماع کاملاً

----- صفحه ۳۴۷

مؤثر باشد. مارکس از میان این تمایلات رنگارنگ فقط میل به کسب قدرت «اقتصادی» را در نظر گرفته است میل به کسب قدرت در آغاز زندگی، حالت ایستایی دارد نه پویایی و در مرحله نخست برای او قدرت زیستن مطرح است و لذا به دنبال خوراک و پوشاک و مسکن می رود ولی پس از فراهم شدن نیازهای نخستین اقتصادی، میل به کسب قدرت، حالت پویایی به خود گرفته و دیگر تمایلات او در درون او خودنمایی می کند، و در خود میل به تشخص، میل به مقام فرمانروایی، احساس می کند و مبارزه برای رسیدن به حداکثر این تمایلات آغاز می گردد و این مبارزه بر تحولات تاریخ انسانی اثر روشنی می گذارد. (۱) ۲. ابعاد چهارگانه روح انسان و حرکت های تاریخی

در زمان مارکس، روانشناسی و روانکاوی، پیشرفت قابل ملاحظه ای نکرده بود و این دو علم دوران جنینی خود را می گذرانند و لذا وی موفق به استفاده از اصول مسلم این دو علم، نگردیده و از میان خواسته های انسان فقط به خواسته اقتصادی او توجه نموده است در صورتی که روانکاوی امروز برای روح انسان ابعاد قابل ملاحظه ای ذکر کرده که هر کدام عامل مهم و سرنوشت سازی می باشند. این ابعاد چهارگانه عبارتند از: ۱. حس کنجکاوی. ۲. حس نیکی.

۱. اصول ماتریالیسم مارکسیسم، ص ۳۸.

----- صفحه ۳۴۸

۳. حس زیبایی. ۴. حس مذهبی. (۱) الف: انسان در سایه حس کنجکاوی، علوم و صنایع را پایه گذاری نموده است تاریخ زندگی علما و دانشمندان مملو از محرومیت است و بزرگ ترین محرک آنان در چشم پوشی از لذایذ زندگی، همان عشق آنان به علم و

دانش بوده است و علم را برای علم و یا اهداف انسانی - الهی، نه برای ثروت و مال تحصیل می کردند. تاریخ علوم «پی یر روسو» در اختیار همگان است، مطالعه چند برگ از این کتاب ما را به زحمت توان فرسایی که دانشمندان در طریق گشودن رازهای طبیعت و یا مهار طبیعت سرکش متحمل شده اند و به نیت پاک و پیراسته آنان از مادی گرایی، رهبری می کند. هر یک از اکتشافات و اختراعات این دانشمندان که عمده ترین انگیزه آنان جز حس کنجکاوی و عشق به علم، چیزی دیگری نبوده است تاریخ بشر را دگرگون ساخته است. ب: بشر در سایه حس نیکی به یک رشته از خوبی ها کشیده می شود و از بدی ها منزجر می گردد، برخی از احساس های درونی انسان مانند حس دادگری، ضعیف نوازی، نوع دوستی و نظایر آن شاخه هایی از این حس می باشد. بدون شک یک رشته از تحولات اجتماعی و تاریخی معلول حس نیکی بشر بوده است. تاریخ، نام بسیاری از انسانهای خیراندیش را که به انگیزه

۱. به کتاب «حس مذهبی یا بعد چهارم روح انسانی» رجوع شود.

صفحه ۳۴۹

حس نیکی، خدمات بزرگی را در جهت تأمین نیازمندیهای اقتصادی، فرهنگی، درمانی و... هموعان خود ارائه داده اند، ضبط نموده است و اگر چه طرفداران مکتب مارکسیسم همه این خدمات بزرگرا با عینک مادی گرایی ویژه خود مطالعه کرده و آنها را به انگیزه متوقف ساختن انقلاب تهی دستان بر ضد ثروتمندان تلقی می کنند، ولی از دیدگاه منصفان و تاریخ شناسان واقع نگر تفسیر یاد شده واقع بینانه نیست و در تاریخ بشر کم نیستند کسانی که تنها به خاطر انگیزه های خیرخواهانه و بشر دوستانه از همه لذتهای مادی چشم پوشیده و امکانات فکری و مالی خود را در مسیر آسایش هموعان محروم خود به کار گرفته اند و در نتیجه عامل بخشی از تحولات کوچک و بزرگ در تاریخ بشر گردیده اند. ج: تجلیات ذوقی و شاهکارهای هنری هنرمندان در تاریخ بشر بر کسی پوشیده نیست، انواع کاشی کاری ها و معماری ها و تابلوها و مناظر زیبا و الوان، خطوط و تذهیب کاری، صنایع ظریف دستی که بخشی از تاریخ بشر را تشکیل می دهد محصول حس زیبایی او است نه مبارزه طبقاتی و نه نحوه دستگاههای تولیدی و روابط اقتصادی که حاکم بر جوامع بشری بوده است. د: به اعتراف روانشناسان حس مذهبی از اصیل ترین حس های انسانی است و هر فردی در سایه این حس به سوی خدا و جهان وراء طبیعت گرایش می یابد. این حس به گواهی باستان شناسان در تمام ادوار زندگی بشر، حتی زمانی که مبارزه طبقاتی برای او مطرح نبوده و بشر در شکاف کوهها و دل جنگلها و درون غارها زندگی می کرد تجلی داشته است و پیوسته یک حس

صفحه ۳۵۰

نیرومند و تاریخ ساز و حادثه آفرین بوده است. انیشتین درباره تأثیر این حس در پیشرفت علوم چنین می گوید: «من تأیید می کنم که مذهب، قوی ترین و عالی ترین محرک تحقیقات و مطالعات علمی است و فقط آنها که معنی کوشش خارج از حد متعارف و باور نکردنی دانشمندان را می شناسند، می توانند نیروی عظیم هیجاناتی که مصدر این همه ابداعات عجیب و کاشف واقعی فنومن های زندگی است، دریابند. (۱) محرک فداکاری در راه هدف، وجانبازی در راه اشاعه عقیده و جهاد در راه اندیشه های پاک و ایده های سازنده در موارد زیادی حس دینی بوده است. تاریخچه نبردهای یهودیان با مسیحیان، مسلمانان با مشرکان و صلیبیان و... گواه روشنی بر اصالت و حادثه آفرینی و سرنوشت سازی این حس می باشد. در این صورت چگونه می توان گفت عامل منحصر به فرد در حوادث تاریخی امور اقتصادی و سودجویی بشر می باشد؟ پدیده شگرف انقلاب اسلامی ایران گویاترین دلیل بر نقش فوق العاده مذهب در تحولات اجتماعی و تاریخی است آیا با این انقلاب اصیل که مولود عقیده راسخ مردم به دین و رهبران مذهبی است باز مارکسیسم می تواند یگانه عامل تاریخ ساز و تحول آفرین را اقتصاد و تکامل دستگاههای تولید بداند؟ شخصیت

های آفرینشگر تاریخ

یکی از عوامل خلاق و آفرینشگر تاریخ، شخصیت های برجسته تاریخ

۱. دنیایی که می بینم: ص ۵۹.

----- صفحه ۳۵۱

است که در تحرک بخشی به چرخ های تاریخ و رویدادهای مهم آن نقش فوق العاده ای ایفاء کرده اند و هیچ فرد با انصافی نمی تواند نقش شخصیت ها را در ایجاد فرصت های و زمینه ها و یا بهره برداری بجا و شایسته از آن انکار کند. «کورت براینزیک» (۱۸۶۶-۱۹۴۰) در کتاب خویش به نام «صیوروت تاریخ» کوشیده است نشان دهد تمام نهضت های تازه را نیروی خلاقه افراد و شخصیت ها به وجود آورده اند، مبتکران واقعی افراد فوق العاده ای هستند که شخصیت قوی دارند و دیگران فقط دعوتگر و مجری افکار آنان به شمار می روند. آنگاه وی «لوتر» را شخصیتی قوی می شمارد که تعالیم او را شاگردانش نشر کردند. شما خود «کارل مارکس» را در نظر بگیرید نقش شخصیت او در گردش چرخ های تاریخ قابل انکار نیست. «توین بی» مورخ انگلیسی معاصر در میان عوامل مؤثر در سیر تاریخ از نقش «افراد آفرینشگر» سخن می گوید. (۱) «کارلایل» معتقد است هر نهضتی در جهان به وسیله شخصیت ها وارد تاریخ شده است، اصلاحات، بنیادها، ادوار تازه، حتی قوانین مربوط به اساس حکومت نیز باید به وسیله شرح حال اشخاص توجیه و تفسیر شود. (۲) البته ما با مبالغه «کارلایل» درباره شعاع شخصیت ها و «قهرمان پرستی» موافق نیستیم و تحولات تاریخی را معلول عوامل گوناگون مادی و معنوی می دانیم و شخصیت های بزرگ را یکی از این عوامل می شناسیم.

۱. تاریخ در ترازو، ص ۲۰۸. ۲. تاریخ در ترازو، ص ۲۰۷.

----- صفحه ۳۵۲

داوری در یک نزاع دیرینه

از دیر زمان محققان و جامعه شناسان بر سر این مطلب مجادله و گفتگو داشته اند که آیا شخصیت های ممتاز تجسم و یا لاقط محصول مقتضیات عصر و محیط خویش می باشند یا بر عکس این افراد ممتاز و برجسته اند که محیط ها را می سازند و زمینه ها را فراهم می آورند؟ و به عبارت دیگر: آیا این جامعه تکامل یافته نسبی است که نواخ را در دامن خود پرورش می دهد و اگر این گروه در غیر این محیط دیده به جهان گشوده بودند هرگز مبدأ این تحولات نبودند. و یا این که این نواخ و بزرگان هستند که تاریخ جامعه را به وجود می آورند و در آن تحرک و تحول ایجاد می کنند؟ گروهی در تفسیر محرک تاریخ، به محیط زندگی اهمیت زیادی داده اند و برای آن نقش انحصاری قائلند و معتقدند که اگر مثلاً محیط درخشان و روشن یونان نبود، هرگز نواخی مانند سقراط، افلاطون و ارسطو گام به جامعه نمی نهادند. در نقطه مقابل، گروهی اندیشه «قهرمان پرستی» را برگزیده و می گویند این دانشمندان و بزرگان بودند که پی گیرانه تحولی را پس از تحول دیگر به وجود آوردند و کاروان ترقی و تکامل را در مسیر خود قرار دادند. داوری صحیح و واقع بینانه در این نزاع یاد شده این است که بگوییم هر یک از نواخ و محیط ها در یک دیگر تأثیر متقابل دارند، نواخ دارای افکار نیرومند و استعداد های عظیم بودند که سلامت و آمادگی محیط و جامعه، مایه شکوفایی اندیشه و استعداد های آنان بوده است، سپس آنان در سایه این شکوفایی توانسته اند زمام تاریخ جامعه را به دست بگیرند و به طور

----- صفحه ۳۵۳

مؤثر «تاریخساز» گردند و جامعه تکامل یافته نسبی را نسبت به گذشته متکامل تر سازند. بنابراین در تأثیر جامعه و شرایط محیط در شکوفایی استعدادها و شایستگی ها نباید شک و تردید نمود، و بزرگترین نواخ جهان در شرایط نامناسب نمی توانند مبدأ اثر و

تحول کردند همچنان که اگر وجود نواغ و اندیشمندان بزرگی مانند افلاطون، ارسطو، فارابی، ابن سینا، گالیله، نیوتن... در حلقه تاریخ نبودند، هرگز تاریخ جامعه، تکاملی نیافته و حالت «ایستایی» آن بر «پویایی» آن چیره می شد، از این جهت باید انعکاس و تأثیر متقابل هر دو را بر روی یکدیگر به گونه ای پذیرفت و امّا این که سهم کدام یک در این تأثیر متقابل، بیشتر است سخن دیگری است که بحث درباره آن را به فرصت دیگری واگذار می کنیم. به هر صورت تفسیری که مارکسیسم از تحولات تاریخی ارائه می دهد به هیچوجه پذیرفته نیست او برای فکر و اندیشه انسان و خصوصاً اندیشه های نیرومند و افکار بلند هیچ سهمی در تحولات تاریخ قائل نیست و یگانه عامل مؤثر و تاریخ ساز را شرایط و مناسبات خاص حاکم بر جامعه آن هم تنها مناسبات تولیدی و شرایط اقتصادی به شمار آورد. ولی این نظریه با واقعیت عینی تاریخ بشر سازگار نیست، زیرا به شهادت عینی تاریخ شخصیت ها در سرنوشت ملل و جوامع تأثیر قطعی دارند و انکار این حقیقت جز سفسطه و لجبازی چیزی نیست در همین انقلاب اسلامی کشورمان مراجع بزرگ مذهبی و به ویژه رهبر عالیقدر انقلاب، مجرای تاریخ ایران، را دگرگون کردند و به نظام به ظاهر دو هزار و پانصد ساله ملت، خاتمه دادند.

----- صفحه ۳۵۴

اگر نگوییم که مردان بزرگ حوادث تاریخ را می سازند لاقلاً باید قبول کنیم که نهضت ها و انقلاب ها را از قوه به فعل می آورند، تاریخ حیات هیچ ملتی از تاریخ حیات مردان بزرگشان جدا نیست، در لحظات حساس سیاسی پیوسته چشم مردم به سوی کسی است که آنان را نجات دهد، یک بحران در امور اجتماعی و سیاسی طبعاً توجه مردم را به رهبر افزایش می دهد امید مردم به حل یک بحران، با امید به ظهور یک رهبر نیرومند و هشیار که بر دشواریها و خطرات فایق آید، همراه است. بحران هر چه قوی تر باشد اشتیاق به رهبر شایسته ای که بر آن فائق آید، نیرومندتر می شود. (۱) حریت و آزادی انسان از بخشهای گذشته نا استواری اندیشه مارکسیسم در تحلیل و تفسیر حوادث و تحولات تاریخ روشن گردید و دانستیم که انسان و غرایز و افکار او در حرکت تاریخ، نقش فوق العاده ای دارند و به عبارت دیگر: انسان تنها تماشاگر رخدادهای اجتماعی نبوده و دست بسته تسلیم جبر حرکت تاریخ نمی باشد بنابراین در تأثیر «آزادی» انسان در سرنوشت خود و جامعه جای هیچ گونه شک و تردیدی نیست حتی اگر فرض کنیم که نواغ در دگرگون ساختن ورق تاریخ، از خود مایه ای نمی گذارند و فقط ضروریات اجتماعی جدید را که در حال تکوین است زودتر از معاصران خود درک می کنند، ولی این کار را با کمال «حریت و آزادی» انجام می دهند آنان به عنوان آرمان خواهی زیر بار مسئولیت رهبری می روند. به گونه ای که می توانند مسئولیت را بپذیرند.

۱. قهرمان در تاریخ، ص ۱۶.

----- صفحه ۳۵۵

«جبر تاریخ» که با اصل «حریت و آزادی» انسان در تعیین و تغییر سرنوشت خود در تضاد است، از «جهان بینی مادی» و منطق جدلی «ماتریالیسم دیالکتیک» مایه می گیرد و گذشته بر این که با واقعیت عینی تاریخ بشر سازگار نیست زیربنای فلسفی سست و موهونی دارد که از دیدگاه منطق و برهان عقلی مردود است و تفصیل ناآزمودگی و ناستواری مبنای فلسفی این مکتب را در آثار تحقیقی و انتقادی صاحب نظران مطالعه نمایید. (۱)

۱. از جمله به «فلسفه اسلامی و اصول دیالکتیک» تألیف جعفر سبحانی و «نقدی بر مارکسیسم» شهید مطهری رجوع نمایید.

----- صفحه ۳۵۶ صفحه ۳۵۷

فصل دوازدهم: تفویض یا وانهادگی انسان

فصل دوازدهم: تفویض یا وانهادگی انسان وانهادگی انسان به خویش - پس از آفرینش - یکی از مکاتب اختیار است که گروه معتزله متهم به آن هستند.

----- صفحه ۳۵۸ ----- صفحه ۳۵۹

تفویض یا وانهادگی انسان

اندیشه «تفویض» در افعال انسان درست در نقطه مقابل مکتب «جبر» قرار دارد اگر انسان در مکتب جبر اشعری هیچگونه سهمی از آزادی و حق انتخاب در کارهای خود ندارد و کلیه کنش‌ها و واکنش‌های او صد در صد وابسته به اراده و مشیت خداوند می‌باشد در مکتب تفویض از حد اعلای آزادی و حق انتخاب برخوردار است و در تصمیم‌گیری‌های خود صد در صد وابسته به اراده و خواست خود می‌باشد و از قلمرو اراده و آفرینش الهی بیرون است و هر چند انسان هستی و قدرت خود را از خدا وام گرفته است ولی در انتخاب راه و انجام کارهای خوب و بد «مفوض» و به خود نهاده شده است. در بحثهای گذشته با دلایل و انگیزه‌های پنجگانه طرفداران «جبر» (در مکتب اشاعره و اهل حدیث) آشنا شدیم و دانستیم که اندیشه جبر فکری خام و ناپایدار است که غفلت و عدم برداشت صحیح نسبت به اصول معارف اسلام و آیات و روایات گروهی از متکلمان اسلامی را به طرفداری از آن گرایش داده است. اینک می‌خواهیم دلایل و انگیزه‌های گرایش به نظریه «تفویض» را مورد بررسی و نقد قرار دهیم ولی قبل از هر چیز باید پیشوایان و طرفداران این نظریه را بشناسیم:

----- صفحه ۳۶۰

متکلمان معتزلی و اندیشه تفویض

معروف این است که پیشوایان و طرفداران نظریه تفویض گروهی از متکلمان اسلامی به نام «معتزله» می‌باشند و اصولاً یکی از القاب معروف این گروه را «قدریه» (کسانی که تقدیر الهی را در کارهای انسان نفی کرده و یا در کارهای خود، به قدرت خویش متکی کرده‌اند) دانسته‌اند هر چند برخی معتقدند اندیشه «قدر» قبل از معتزله نیز وجود داشته است و متکلمان معتزلی این اندیشه را از آنان پذیرا شدند. (۱) «شهرستانی» پایه‌های مکتب اعتزال را بر چهار اصل استوار می‌داند و یکی از آنها را نظریه «قدر» یا تفویض می‌شمارد آنگاه سخن «واصل بن عطاء» را در این باره چنین یادآور می‌شود: آفریدگار هستی، حکیم و عادل است و نسبت دادن شر و بدی، ستمگری و ظلم به او روا نیست و نیز روا نیست که از بندگان چیزی بر خلاف آنچه به آن فرمان می‌دهد، اراده نماید یا آنان را به کاری اجبار نماید آنگاه به کیفر برساند. پس این بنده (انسان) است که فاعل خوبی و بدی، ایمان و کفر، اطاعت و معصیت است و او بر کارهای خود مجازات می‌شود و خداوند به او قدرت و توانایی بر کارها را بخشیده است. (۲)

۱. المعتزله، تألیف زهدی حسن، ص ۶. ۲. ملل و نحل شهرستانی، ج ۱، ص ۴۷ لازم به یادآوری است که معتزله اصول مکتب خویش را بر پنج اصل استوار می‌دانند: ۱. توحید، ۲. عدل، ۳. الوعد والوعید، ۴. المنزله بین المنزلین، ۵. امر به معروف و نهی از منکر. بنابراین آنچه را شهرستانی به نام «قدر» عنوان کرده است آنان از آن به نام «عدل» یاد می‌کنند.

----- صفحه ۳۶۱

گرچه همان گونه که یادآور شدیم نسبت این نظریه به متکلمان معتزلی معروف است ولی توجه به دو نکته لازم است: ۱. این نسبت غالباً از طرف متکلمان اشعری و طرفداران اندیشه جبر به آنان داده شده است، و بعید نیست جبرگرایان در مقابل حریف نیرومندی

که مجهز به یک سلسله دلایل عقلی روشن بوده قرار داشتند. آنان را به اندیشه تفویض و استقلال انسان در کارهای خویش، متهم نموده باشند. البته ما منکر این نیستیم که اندیشه تفویض در میان مسلمانان، از روزهای آغاز تاریخ اسلام نیز وجود داشته است ولی سخن ما در این است که آیا متکلمان معتزلی به این نظریه گرایش داشته اند و یا این که تنها با اندیشه جبر به مخالفت برخاسته اند و آگاهانه یا ناآگاهانه از طرف مخالفان خود به اندیشه تفویض و «قدر» متهم گردیده اند. نکته ای که این گمان را تقویت می کند این است که تا آنجا که ما مطالعه کرده ایم در هیچ یک از کتب کلامی اشاعره (قدیم و جدید) که این نسبت را به معتزله داده اند، مدرکی ارائه نشده است و به هنگام ارائه مدرک، هر یک از کتاب دیگری یاد کرده و به اصطلاح خلف به سلف ارجاع می دهد و آنچه شهرستانی از واصل بن عطا یادآور شده است، علاوه بر این که مدرکی بر این سخن ارائه نداده، اصولاً هیچ دلالتی بر نظریه تفویض ندارد و تنها اندیشه «جبر» را باطل می سازد. اگر بنا است هر کس را که با نظریه جبر به مخالفت برخاسته است، طرفدار اندیشه «تفویض» دانسته و قدری بنامیم، بایستی متکلمان شیعی را نیز از طرفداران این اندیشه به شمار آورد.

----- صفحه ۳۶۲

«فاضل مقداد» که یکی از چهره های معروف متکلمان شیعی است آنگاه که آراء و نظریات را پیرامون افعال انسان بازگو می نماید می گوید: عدلیه آن را پدید آمده انسان و فعل او می دانند و آنان دو دسته اند گروهی مطلب را بدیهی دانسته و گروه دیگر نظری می شمارند و حق این نظریه اخیر است. (۱) اگر چه به کتابهای پیشوایان معتزله دسترسی نداریم، ولی خوشبختانه اخیراً کتب کلامی برخی از چهره های سرشناس این گروه منتشر شده است و از این طریق می توانیم با دیدگاه پیشوایان این مکتب نیز آشنا شویم. قاضی عبدالجبار (۲) از چهره های معروف اساتید کلام معتزلی در قرن چهارم و اوایل قرن پنجم هجری به شمار می رود در کتابهای وی عباراتی به چشم می خورد که برخی ظاهر و برخی صریح در این است که معتزله طرفدار اندیشه تفویض بوده اند و اینک نمونه هایی از این عبارات: ۱. ملاک نیازمندی فعل به فاعل، حدوث است از نظر معتزله ملاک نیازمندی فعل به فاعل و معلول به علت، حدوث آن می باشد. در این صورت هستی انسان به عنوان یکی از افعال الهی تنها در

۱. اللوامع الالهیه فی المباحث الکلامیه، ص ۱۳۴. ۲. وی در سال ۴۱۵ هجری وفات کرد. کتب کلامی ارزشمند و معروفی دارد چون «شرح الأصول الخمسه» در یک جلد، «المغنی فی أصول الدین» در ۲۰ جلد، «المحیط بالتکلیف» در یک جلد و آراء و اندیشه های وی بیانگر اندیشه های بزرگان معتزله پیرامون اصول پنجگانه (توحید، دل، وعد و وعید، المنزله بین المنزلتین، امر به معروف و نهی از منکر) به شمار می رود.

----- صفحه ۳۶۳

حدوث خود نیازمند به خدا است ولی در بقا مستقل و مَفْوُض به خود می باشد در نتیجه افعالی نیز که انجام می دهد، منسوب به خود وی بوده و از دایره اراده و آفرینش الهی بیرون است. قاضی در این باره می گوید: افعال همگی در نیازمندی به فاعل شریک می باشند، پس ملاک نیازمندی آنان نیز باید امری مشترک باشد و آن چیزی غیر از حدوث نیست، زیرا صفات دیگر غیر از آن مورد اتفاق و مشترک میان آنها نیست آنگاه بر این مطلب چنین استدلال می نماید: دلیل بر این مطلب همان طریقه معروفی است که در کتب کلامی آمده است و آن این که نمی توان ملاک نیازمندی فعل به فاعل را عدم همیشگی و مستمر، یا بقاء هستی مستمر یک پدیده دانست زیرا در صورت نخست عدم آن پدیده بدون فاعل خود به خود استمرار دارد و در صورت دوم نیز پدیده ای که هستی یافته است و استمرار وجود دارد از حیثه قدرت فاعل بیرون است پس به ناچار ملاک نیازمندی آن حدوث و تجدد هستی آن پدیده می باشد. (۱) روی این اصل انسان به صورت یک فعل الهی مطرح می باشد و نیاز او به فاعل (خدا) طبعاً در قلمرو

حدوث بوده و پس از او بی نیاز خواهد بود. لازم به تذکر است که هر چند وی مطالب یاد شده را درباره ملاک نیازمندی افعال انسان به فاعل بیان کرده لکن اختصاص به انسان ندارد و هر فاعل مرید و با «ادراکی» را شامل می باشد.

۱. المحيط بالتکلیف، ص ۸۰ و شرح الأصول الخمسة، ص ۳۴۲.

صفحه ۳۶۴

نامبرده خود می گوید اصولاً راه اثبات صانع مشاهده افعال انسانی و نیازمندی آنها به فاعل است و چون افعال انسانی از این نظر که حادثند، نیازمند به فاعل می باشند دیگر پدیده ها نیز که مانند افعال انسان حادثند، محتاج به فاعل خواهند بود. (۱) ۲. افعال انسان اختصاص به او دارد

قاضی در «شرح الأصول الخمسة» پس از ذکر یکی از دلایل نظریه خویش چنین می گوید: تحقق افعال انسانی بر اساس دواعی و خواسته های او گواه بر این است که افعال انسان اختصاص به او داشته و از جانب او حادث می گردند. (۲) ۳. ایمان و کفر به اختیار انسان تفویض شده است

نامبرده پس از ذکر این آیه از قرآن کریم: (فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ) (کهف/۲۹) « هر کس می خواهد ایمان آورده یا کفر ورزد»، به عنوان دلیل بر بطلان اندیشه «جبر» می گوید: «امر ایمان و کفر به انسان و اختیار او تفویض (۳) شده است.

۱. شرح الأصول الخمسة، ص ۳۴۰. ۲. فُوقُوهُ بِحَسَبِ الدَّوَاعِي يَكْشِفُ عَنِ اخْتِصَاصِ الْفِعْلِ بِنَا وَحُدُوثِهِ مِنْ جِهَتِنَا، «شرح الأصول الخمسة»، ص ۳۴۵. ۳. فَقَدْ فُوضَ الْأَمْرُ فِي ذَلِكَ إِلَى اخْتِيَارِنَا. شرح اصول الخمسة، ص ۳۶۲.

صفحه ۳۶۵

۴. خدا خالق افعال انسان نیست

یکی از دلایل معتزله این است که در کارهای انسان قبايح و افعال ناپسند بسیار است و چون ارتکاب قبايح بر خلاف حکمت است، و آفریدگار جهان حکیم است و نسبت قبیح به وی جایز نیست، بنابراین جایز نیست که خدا خالق افعال انسان باشد. (۱) مؤلف شرح اصول خمسه در پاسخ استدلال به این آیه قرآنی (اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ) (زمر/۶۲): «خدا آفریدگار همه چیز است»، بر این که خداوند آفریدگار افعال انسان است، می گوید این آیه در مقام ستایش خداوند است و با توجه به کفر و ظلم (و قبايح دیگر) که در افعال انسان ها دیده می شوند، اثبات خالقیت خدا نسبت به کارهای انسان موجب مدح و ستایش او نخواهد بود آنگاه می گوید: حال که نمی توان به ظاهر این آیه استدلال نمود باید آن را به گونه ای توجیه نماییم که با دلایل عقلی هم آهنگ باشد و آن راه این است که بگوییم مقصود از کلمه «کل» (همه) اکثر و معظم پدیده ها است و بنابراین افعال انسانی را شامل نمی شود. (۲) از این گفتار به دست می آید که وی در مورد افعال انسان تنها دو نظریه را تصور نموده است یکی نظریه جبر و دیگری نظریه تفویض و اگر راه سومی را (امر بین الامرین) نیز قبول داشت یادآور می شد. بنابراین وی افعال انسان را به

۱. فَلَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ اللَّهُ تَعَالَى خَالِقًا لَهَا. مدرک قبل: ص ۳۵۸. ۲. شرح الأصول الخمسة، ص ۳۸۳.

صفحه ۳۶۶

کلی از قلمرو و آفریدگاری خداوند خارج ساخته است. با توجه به شواهد یاد شده، و نیز با توجه به این که در روایات اسلامی با دو مکتب «جبر» و «تفویض» یکسان برخورد شده و هر دو مکتب باطل شمرده شده است (در آینده نمونه هایی از این روایات را یادآور خواهیم شد) و این نشان دهنده این است که نظریه تفویض نیز چون نظریه «جبر» در میان مسلمانان و دانشمندان علم کلام مطرح

بوده است، می توان از معتزله در دوره ای پس از غیلان دمشقی و یا بعد از جهنی و یا واصل بن عطاء، به عنوان طرفداران «تفویض» یاد کرد. ۲. انگیزه گرایش به مکتب تفویض

پیشوایان و یا مروجان مکتب تفویض، گروهی از دانشمندان و متکلمان اسلامی بوده اند که غالباً اهداف و آرمانهای دینی داشته و به عنوان مرزبانی از مرزهای اعتقادی اسلام کوشش فراوان نموده و کتابهای کلامی ارزشمندی از خود به یادگار گذاشته اند. به همین جهت محرک و انگیزه آنان در گرایش به نظریه «تفویض» یک انگیزه و محرک دینی و الهی است و آن رعایت اصل «عدل» به عنوان یکی از صفات جمال خداوند و تنزیه مقام ربوبی از هر گونه کار قبیح و ناروا و ظلم و بیدادگری می باشد. به نظر آنان نسبت دادن کارهای انسان به خدا با اصل «عدل» خداوند و «تنزه» و پیراستگی او از صفات ناروا سازگار نیست زیرا در افعال انسان ها، کارهای ناروا و ظالمانه بسیار دیده می شود و اگر این افعال مستند به خدا باشد نتیجه آن نسبت قبیح و ظلم به خدا بوده در حالی که عقل، آفریدگار

----- صفحه ۳۶۷

را، آفریدگاری «جمیل» و «عادل» می شناسد که به همه کمالات آراسته و از همه نقایص و قبیح پیراسته می باشد. (۱) قاضی عبدالجبار در شرح اصول خمس در این باره چنین می گوید: «هرگز انسان های عاقل دست به کارهایی کودکانه و دور از مقتضای عقل که مورد نکوهش خردمندان می باشد، نمی زنند مانند این که استخوانی بر گردن آویزان کرده یا سوار بر مرکب چوبی شوند و در بازارها رفت و آمد کنند. نه تنها خود مرتکب این کارها نمی شوند از دیگران نیز نمی خواهند. زیرا ایشان عاقل و بر قبح و ناروایی آن گاه بوده و نیازی هم به انجام آن ندارد. اگر اجتناب از کارهای کودکانه و ناروا بر خردمندان و عقلای بشر واجب است به طریق اولی در حق آفریدگار که «احکم الحاکمین» است واجب و لازم است. در حالی که به مقتضای مذهب آنان (طرفداران جبر) خداوند این کارهای سبک و دور از عقل را اراده کرده و خود را در معرض نکوهش و ملامت قرار داده است (تعالی الله عما یقولون). (۲) نام برده در جای دیگر می گوید:

۱. معروف است که قاضی عبدالجبار معتزلی بر صاحب بن عباد وارد شد و ابواسحاق اسفراینی اشعری نیز آنجا بود. قاضی همین که ابواسحاق را دید بلافاصله گفت: «سبحان من تنزه عن الفحشاء». «منزه است خدایی که از پلیدی پیراسته است» کنایه از این که مذهب ابواسحاق مخالف با اصل عدل و تنزه خداوند است و ابواسحاق در پاسخ او گفت: «سبحان امن لا یجری فی ملکه إلا ما یشاء» «منزه است خدایی که چیزی جز آنچه می خواهد در قلمرو مملکت او واقع نمی شود کنایه از این که مذهب تو با اصل «توحید در خالقیت» مخالف است. (شرح مقاصد تفتازانی). ۲. شرح اصول خمس، ص ۲۴۴.

----- صفحه ۳۶۸

«إِنَّ مِنْ أَفْعَالِ الْعِبَادِ مَا هُوَ ظُلْمٌ وَجَوْرٌ فَلَوْ كَانَ اللَّهُ تَعَالَى خَالِقًا لَهَا لَوَجِبَ أَنْ يَكُونَ ظَالِمًا جَائِرًا». (۱) «در میان کارهای بندگان، ظلم و بیدادگری دیده می شود اگر خداوند آفریدگار افعال بشر باشد ظالم و جائر خواهد بود». روایات اهل بیت و انگیزه گرایش به تفویض

در روایاتی که از خاندان پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) نقل شده است به دو مکتب «جبر» و «تفویض» و عوامل گرایش گروهی به آن دو، اشاره شده است که نمونه هایی را یادآور می شویم: ۱. از امام صادق (علیه السلام) روایت شده است که فرمودند: «إِنَّ اللَّهَ أَكْرَمُ مَنْ أَنْ يُكَلِّفَ النَّاسَ بِمَا لَا يُطِيقُونَ وَاللَّهُ أَعَزُّ أَنْ يَكُونَ فِي سُلْطَانِهِ مَا لَا يُرِيدُ». (۲) «خداوند بزرگوارتر و مهربانتر از آن است که انسان ها را به کاری که قدرت بر انجام آن را ندارند تکلیف نماید و نیز خداوند تواناتر و عزیزتر از آن است که در قلمرو ملک و سلطنت او چیزی که اراده نکرده است، تحقق یابد». ۲. از آن حضرت سؤال کردند: آیا خداوند امر آفرینش را (به طور کلی یا فقط

در مورد کارهای انسان) به بندگان خود واگذار کرده است؟ امام(علیه السلام) فرمودند: خداوند بزرگوارتر از آن است که کار خلقت را به آنان

۱. مدرک قبل، ص ۳۴۵. ۲. بحار الانوار، ج ۵، ص ۴۱.

----- صفحه ۳۶۹ -----

تفویض نماید. سؤال: آیا خداوند بندگان را بر کارهایشان مجبور نموده است؟ امام(علیه السلام): خداوند عادل تر از آن است که بنده ای را به کاری مجبور نماید آنگاه او را عذاب کند. (۱) ۳. امام کاظم(علیه السلام) فرمودند: «مَسَاكِينُ الْقَدْرِیَّةُ اُرَادُوا اَنْ یَصْفُوَا اللّٰهَ عَزَّ وَجَلَّ «بَعْدَلِه» فَأَخْرَجُوهُ عَنْ سُلْطَانِه». «بیچاره «قدریه» (طرفداران تفویض) خواستند خداوند را به عدالت توصیف نمایند، او را از قلمرو قدرت مطلقه اش بیرون ساختند». (۲) آنچه در این روایات به عنوان عامل و محرک اصلی طرفداران مکتب تفویض بشمار آمده است، همان اصل «عدل» که یکی از صفات کمال و جمال الهی است ^۱ می باشد. نکته دیگری که در این روایات به آن اشاره شده است، نارسایی اندیشه «تفویض» است که هر چند، در مورد عدل الهی راه صواب را طی نموده اند ولی در مسأله توحید افعالی و قدرت عام و گسترده الهی دچار خطا گردیده اند. پس باید راهی را برگزید که هر دو «اصل» (عدل و خالقیت تمام پدیده ها) را رعایت نماید و این راه همان راهی است که خاندان پیامبر بر روی فکر و اندیشه بشر گشوده اند که به «امر بین الامرین» معروف است و در آینده پیرامون آن بحث خواهیم کرد.

۱. بحار الانوار، ج ۵، ص ۵۱. ۲. مدرک قبل، ص ۱۷۰.

----- صفحه ۳۷۰ -----

دلایل مفوضه

۱. دلایل عقلی. (۱) ۲. دلایل عقلی نظریه تفویض

طرفداران این مکتب یک رشته دلایل عقلی برای اثبات نظریه خود بیان کرده اند که اساسی ترین آن دو دلیل است: ۱. کارهای انسان وابسته به خواست و اراده او است

مهمترین کارهای انسان وابسته به اراده و دواعی اوست اگر دواعی لازم برای تحقق کاری در انسان پدید آید و او آن کار را اراده نماید ^۲ آن کار جامه عمل می پوشد و در غیر این صورت محقق نمی گردد ^۱ بنابراین، از این که وجود و عدم کارهای انسان به خواست و اراده او بستگی دارد در این صورت چنین نتیجه می گیرند که او پدید آورنده آن کارهاست زیرا اگر او موجد و پدید آورنده کارهای خود نبود، خواست و اراده او در پیدایش آن هیچ نقش نداشت به همان گونه که اراده و خواست انسان در کارهایی که از دیگران صادر می شود هیچ نقشی ندارد.

۱. هر چند طرفداران این نظریه گروهی از متکلمان اسلامی (معتزله) می باشند که در بحثهای خود تنها بر دلایل عقلی تکیه می کنند ^۱ ولی مؤلف شرح اصول خمس به یک رشته از آیات قرآنی نیز استدلال کرده است و شاید علت آن هماهنگی با گروه مخالف (اشاعره) در شیوه بحث باشد زیرا آنان بر دلایل نقلی نیز اعتماد می کند و یا این که این آیات را به عنوان شاهد و مؤید یادآور شده است.

----- صفحه ۳۷۱ -----

قاضی عبدالجبار پس از بیان مطالب فوق می گوید: لازمه این سخن که موجد افعال انسان خدا است این است که کارهای انسان

ارتباط و وابستگی با او و خواسته‌های او نداشته باشند. مانند رنگ اندام انسان که در تحقق خود ارتباطی به دواعی و اراده او ندارد و تنها انسان محل پیدایش آنها است آنگاه می‌گوید: پس، وقوع کارهای انسان بر اساس دواعی و اراده او دلیل بر اختصاص آن به انسان و پیدایش و حدوث آن از جانب او می‌باشد. (۱) نقد و بررسی برهان این برهان از دو مقدمه تشکیل شده است: ۱. کارهای انسان وابسته به دواعی و خواست او می‌باشد. ۲. وابستگی یک پدیده به پدیده دیگر بیانگر تأثیر پدیده دوم در پدیده نخست می‌باشد. انکار این دو مقدمه برای هیچ انسان منصف و صاحب اندیشه ای روا نیست ولی باید دید نتیجه آن دو چیست آیا نتیجه آن انحصار دواعی و خواست انسان در تحقق افعال او است (آن گونه که مفوضه می‌گویند) یا تنها اصل تأثیر قدرت دواعی انسان را بیان می‌کند؟ از آنجا که هیچ نشانی از انحصار یاد شده در مقدمات برهان به چشم نمی‌خورد، بنابراین یک چنین استنتاج از سبک برهان بیرون رفته و نوعی مغالطه

۱. المحيط بالتکلیف، ص ۳۴۰-۳۴۵؛ شرح الأصول الخمسة، ص ۳۶۶-۳۶۷.

----- صفحه ۳۷۲

به شمار می‌رود (جعل ما لیس بعلة علة) بنابراین نتیجه برهان یاد شده این است که اراده و خواست های انسان در تحقق کارهای او مؤثر است بدین گونه اندیشه «جبرگرایان» باطل می‌گردد ولی مدعی قائلان «تفویض» را ثابت نمی‌کند. ۲. تکالیف شرعی و مسئولیت انسان

شکی نیست که افعال انسان متعلق یک رشته اوامر و نواهی و احکام شرعی می‌باشد. اگر افعال مکلف پدید آمده از جانب او نمی‌بود، با کارهایی که از افراد دیگر (غیر او) صادر می‌شود یکسان بود و همان گونه که انسان نسبت به کارهای دیگران تکلیفی ندارد، می‌بایست نسبت به کارهای خود نیز مسئولیت و تکلیفی نداشته باشد. بنابراین اصل «مسئولیت» و مکلف بودن انسان در برابر احکام الهی دلیل بر این است که انسان خود پدید آورنده و موجد کارهای خویش می‌باشد. (۱) ۳. ستایش و نکوهش انسان بر کارهای او

دلیل دیگر بر این مدعا این است که ما دو مطلب را از یکدیگر باز شناسیم: ۱. نیکوکار و بدکار (صفات اکتسابی). ۲. زیبا و زشت (صفات تکوینی). ما انسانهای نیکوکار را مورد ستایش قرار داده و بدکاران را نکوهش

۱. المحيط بالتکلیف، ص ۳۴۷.

----- صفحه ۳۷۳

می‌نماییم ولی هرگز ستایش و نکوهش انسانهای زیباروی یا بد منظر و زشت را بر این دو صفت تکوینی جایز نمی‌شماریم. روا نیست که انسان بلند قامت را مورد سؤال قرار داده که چرا قامت بلند داری ولی پسندیده و روا است که ستمگر و دروغگو را توبیخ نموده به آنان بگوییم: چرا مرتکب این کار شده اید؟ کوتاه سخن این که ما میان دو دسته صفات اکتسابی و تکوینی، کارهای اختیاری و اضطراری از نظر مدح و ستایش، و ملامت و نکوهش به طور واضح و آشکار فرق می‌گذاریم این فرق گذاری، روی یک ملاک عقلانی است و آن چیزی جز این که دسته نخست، پدید آمده انسان و اراده او می‌باشد و دسته دوم از قلمرو توانایی و اراده او بیرون است، نمی‌باشد. (۱) بررسی هر دو برهان

نتیجه این دو برهان یک مطلب بیش نیست و آن این که قدرت و اراده انسان در کارهای او دارای نقش و تأثیر است. زیرا انسان نسبت به کارهایی که از او سر می‌زند و کارهایی که از دیگران صادر می‌گردد، نسبت یکسان ندارد. نسبت به کارهای خود مکلف و مسئول است ولی نسبت به کارهای دیگران چنین تکلیف و مسئولیتی ندارد (برهان دوم) همچنین صفات اکتسابی و تکوینی

در مورد انسان یکسان نیست در رابطه با صفات اکتسابی مورد ستایش و نکوهش قرار می‌گیرد، بر خلاف صفات تکوینی (برهان سوم) پس بدون شک انسان در کارهای اختیاری خود و تحقق آن دارای نقش و تأثیر است. این نتیجه کاملاً درست، تنها اندیشه جبر را باطل می‌سازد ولی هرگز

۱. شرح الأصول الخمسه، ص ۳۲۲.

----- صفحه ۳۷۴

دلیل بر نظریه تفویض نمی‌گردد، زیرا میان این دو، نظریه ثالثی وجود دارد که مزایای هر دو نظریه را در بردارد و از پیامدهای هر دو برکنار می‌باشد. ۴. نقش قدرت در کارهای انسان

اصل تأثیر قدرت انسان در کارهای صادره از او مورد انکار کسی نیست حتی اشاعره نیز آن را به عنوان ملاک «کسب» پذیرفته‌اند. حال اگر خداوند آفریدگار و پدید آورنده افعال انسان باشد دو فرض متصور است. ۱. آفرینش خدا نسبت به افعال انسان به قدرت او بستگی دارد که اگر انسان عاجز باشد خدا نیز قدرت بر ایجاد آن را ندارد. ۲. آفرینش خدا نسبت به افعال انسان وابسته به قدرت و توانایی انسان نیست. هیچ‌یک از این دو فرض را نمی‌توان پذیرفت زیرا لازمه فرض نخست نسبت عجز و ناتوانی به آفریدگار جهان است که هیچ‌کس به آن ملتزم نمی‌باشد و لازمه فرض دوم (علاوه بر این که بر خلاف اصل تأثیر قدرت انسان در افعال او است) این است که خداوند در ایجاد افعال انسان منفرد بوده و همه کارهای انسان خوب یا بد به خدا نسبت داده شود و لازمه آن نسبت دادن قبایح و بدی‌ها به خدا است و از آنجا که نسبت ناتوانی و قبح به خدا صحیح نیست، معلوم می‌شود او در پیدایش کارهای انسان نقشی ندارد و آفریدگار آن نیست. (۱) پاسخ این استدلال روشن است و آن این که ما هر دو فرض را

۱. المحيط بالتکلیف، ص ۳۶۸.

----- صفحه ۳۷۵

نمی‌پذیریم، امّا فرض نخست را نمی‌پذیریم زیرا خدا را بر تمام کارها قادر و توانا می‌دانیم و اگر انسان بر انجام کاری عاجز گشت خدا هرگز از انجام آن عاجز نخواهد بود و امّا فرض دوم را نمی‌پذیریم که آفریدگاری خدا نسبت به افعال انسان از مجرای قدرت او انجام نگیرد بلکه فرض سومی را در این جا معتقدیم و آن این که خدا بر همه چیز قادر است و قدرت او مشروط به وجود قدرت انسان نیست (ضد اصل نخست) ولی مشیت حکیمانه خدا بر این تعلق گرفته است که قدرت خود را از مجرای اسباب و مسببات و علل و معالیل که از آن جمله قدرت انسان است اعمال کند در این صورت اصل دوم انکار شده ولی منتج جبر نمی‌باشد زیرا اگر مشیت خدا بر این تعلق گرفته بود که به صورت مستقیم افعال انسان را صورت دهد جای اندیشه جبر بود ولی مشیت الهی همان طور که یادآور شدیم با به راه انداختن اسباب و مسببات صورت می‌پذیرد و طبعاً در این حلقه قدرت و اراده انسان جزء علل خواهند بود. دلایل دیگر و پاسخ آنها

پیروان مکتب تفویض یک رشته دلایل عقلی دیگر نیز بر مدعای خود اقامه کرده‌اند که اگر چه غالب آنها براهین و دلایل درستی می‌باشند، ولی برای اثبات مدعای آنها کافی نیستند و تنها نظریه جبر را باطل می‌سازند ما در این جا به برخی از آنها اشاره نموده و از بررسی آنها خودداری می‌کنیم و به آنچه در بالا اشاره شد و قبلاً در بررسی دلایل دیگران یادآور شدیم بسنده می‌کنیم. الف: اگر خدا آفریدگار کارهای انسان است و انسان هیچ تأثیری در پیدایش آن ندارد بایستی خدا مورد ستایش یا نکوهش واقع شود نه انسان.

----- صفحه ۳۷۶

ب: اگر خدا پدید آورنده افعال انسان باشد، چگونه او نسبت به بندگان خود به عنوان «منعم» به شمار می رود تا پرستش او به جهت شکرگذاری منعم واجب باشد زیرا او است که کفر و ناپاکی را در اهل دوزخ آفریده و آنها را به عذاب اخروی گرفتار نموده است، و نعمت های دنیوی نیز در این صورت برای آنان «نقمت» بوده و از باب «استدراج» است نه نعمت. ج. اگر انسان پدید آورنده افعال خویش نباشد و خداوند موجد آنها باشد، لازم می آید نسبت قبیح به خدا و چون تنها کسانی مرتکب کارهای ناروا می شوند که یا نسبت به قبح آن جاهل باشند و یا به انجام آن نیاز داشته باشند، در این صورت نسبت جهل و نیازمندی به خدا لازم می آید. د: اوامر و نواهی الهی ناروا و بیهوده خواهد بود زیرا اگر خداوند انجام فعلی را از کسی بخواهد آن را در او ایجاد می کند، و اگر ترک کاری را از کسی بخواهد نیز از انجام آن جلوگیری می کند. در این صورت امر و نهی شرعی هیچ تأثیری ندارد. ه: بعثت پیامبران لغو و بی فایده می باشد و یک رشته دلایل دیگر (۱) تمام این دلایل صحیح و پا برجا هستند ولی منتج نظریه «تفویض» نیستند، دلایل یاد شده قطعاً نظریه جبر را باطل می سازند و مثبت نظریه معتزله نمی باشند زیرا غیر از این دو نظریه، نظریه سومی وجود دارد که همه این دلایل را می پذیرد ولی معتقد به جبر نمی گردد.

۱. به المحيط بالتکلیف از ص ۳۶۶ تا ۳۷۸ رجوع شود.

صفحه ۳۷۷

استدلال به آیات قرآن

پیروان مکتب تفویض بر مدعای خود به یک رشته از آیات قرآن نیز استدلال نموده اند که نمونه هایی را یاد آور می شویم:
 ۱. (الذی خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ...)(ملک/۳). «آفریدگاری که هفت آسمان را طبقه طبقه آفرید، در آفرینش خدا تفاوتی نمی یابی». این آیه هر گونه تفاوتی را در آفرینش خداوند نفی کرده است و مقصود عدم تفاوت از نظر حکمت است، یعنی در میان پدیده هایی که خداوند آفریده است، هیچ پدیده ای بر خلاف حکمت وجود ندارد. ولی در میان افعال انسان کارهای ناروا و بر خلاف حکمت بسیار دیده می شود نتیجه این دو مقدمه این است که خداوند آفریدگار و پدید آورنده کارهای انسان نیست. ۲. (الذی أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ...)(سجده/۷). «آفریدگاری که هر چیزی را آفریده نیکو آفریده است». شیوه استدلال به این آیه نیز مانند آیه قبل می باشد. ۳. (الذی أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ)(نمل/۸۸). «خداوندی که هر چیزی را بر اساس اتقان آفرید، به درستی که او بر آنچه انجام می دهید، آگاه است». «اتقان» کار مشروط به دو امر است: یکی احکام و استواری و دیگری حسن و نیکویی. زیرا اگر کاری محکم و استوار باشد ولی حسن و نیکویی

صفحه ۳۷۸

نداشته باشد متقن نخواهد بود. مانند کسی که سخنان رکیک و ناپسند را به صورت فصیح ادا نماید، کار وی متقن نامیده نمی شود و از آن جا که در افعال بندگان کارهای غیر متقن فراوان دیده می شود، نمی توان خدا را پدید آورنده آنها دانست. تحلیل آیات یاد شده

در آیات یاد شده آفرینش و فعل الهی با ویژگی «زیبایی»، «اتقان»، «هماهنگی» توصیف شده است با مطالعه آیاتی که این ویژگی ها و صفات سه گانه در آنها آمده است و نیز آیات قبل و بعد آنها چنین به دست می آید که مقصود آفرینش پدیده هایی است که از قلمرو اراده و قدرت انسان بیرون می باشند مانند آسمان، زمین، ابرها، کوهها، انسان ها، موجودات دیگر. زیرا در این آیات انسان مخاطب قرار گرفته و خداوند او را به مطالعه نظام آفرینش فرا می خواند تا به مطالعه آفرینش حکیمانه آفریدگار هستی، که همه پدیده های هستی و از جمله خود انسانها را زیبا آفریده و آنها را به ساز و برگ لازم برای رسیدن به غایات مطلوب خود مجهز نموده است، پردازند و در نتیجه به قدرت و حکمت آفریدگار هستی آگاه گردند. اینک برای روشن شدن مطلب، آیات یاد شده

را با توجه به آیات قبل و بعد آنها مورد مطالعه قرار می‌دهیم: آفریدگاری که ملک و فرمانروایی هستی به دست او است و به هر چیزی توانا است، منشأ برکات و خیرات بسیار است، آفریدگاری که مرگ و حیات را آفرید تا شما را بیازماید که کدام یک از کارهایتان نیکوتر است، و او عزیز و بخشنده است.

----- صفحه ۳۷۹ -----

آفریدگاری که آسمانهایی هفت گانه را طبقه طبقه آفرید، در آفرینش خدای مهربان تفاوت و ناهماهنگی نخواهی یافت، پس بار دیگر نگاه کن، آیا هیچ نشانه‌ای از فطور و سستی در نظام هستی خواهی دید؟ سپس چندین بار چشمان خود را به سوی پدیده‌های هستی بگشای آنگاه چشمانت خسته خواهند شد و هیچ نشانه‌های از فطور و سستی در عالم هستی نخواهی دید. (۱) خدایی که آسمان‌ها و زمین و آنچه ما بین آنها است را در شش روز آفرید، سپس بر عرش استیلاء یافت جز او برای شما سرپرست و شفیع نیست، آیا یادآور نمی‌شوید؟ کار آفرینش را از آسمان به سوی زمین تدبیر می‌کند، آنگاه هستی و آفرینش در روزی که معادل هزار است به سوی او باز می‌گردد او دانای نهان و آشکار و عزیز و مهربان است. آفریدگاری که هر پدیده‌ای را که آفرید، نیکو آفرید و انسان را از گل آفرید، و نژاد او را از سلاله و چکیده آبی پست قرار داد، سپس او را بیاراست و از روح خود در او دمید و گوش و چشم و دل به او داد. (۲) روزی که در صور دمیده می‌شود، پس همه آنچه در آسمان‌ها و زمین می‌باشند فرع و بی‌تابی می‌کنند مگر آن کسی که خدا آرامش او را بخواهد و همه سرافکننده نزد او می‌آیند، کوها را می‌بینی و گمان می‌کنی که آنها ثابت و بی‌حرکتند، در حالی که چون ابر در حرکت می‌باشند. این آفرینش خداوندی است که هر چیزی را بر اساس «اتقان» آفریده

۱. آیات ۱ تا ۴ سوره ملک. ۲. سجده ۴-۹.

----- صفحه ۳۸۰ -----

است او به آنچه انجام می‌دهید آگاه است. (۱) با توجه به آیاتی که ترجمه آنها را در بالا یادآور شدیم به خوبی روشن می‌شود که مقصود، آفرینش زیبا و حکیمانه و هماهنگ پدیده‌های عالم هستی می‌باشد که وجود آنها از قلمرو اراده و قدرت انسان بیرون است و انسان می‌تواند به مشاهده آنها پردازد (آفرینش انسان و دیگر پدیده‌های عالم طبیعت) و این آیات کریمه بیانگر نظم شگفت‌انگیز و حکیمانه عالم هستی می‌باشند که علم و فلسفه نیز این اصل قرآنی را تأیید نموده است. بنابراین افعال انسانی مورد نظر این آیات نیست تا گفته شود چون بسیاری از کارهای انسان بر خلاف حکمت و «اتقان» بوده و زیبا و نیکو نمی‌باشد، نمی‌تواند منسوب به آفریدگار هستی باشد. البته ما هرگز با اندیشه تفویض موافق نیستیم و افعال انسان را نیز از جمله پدیده‌های عالم هستی می‌دانیم که از قلمرو آفرینش الهی بیرون نمی‌باشند و هستی آنها به اراده و قدرت الهی وابسته است (نه بدان صورت که طرفداران جبر می‌گویند) ولی با این حال، آیات یاد شده که طرفداران تفویض به آنها استدلال کرده‌اند هیچ‌گونه دلالتی بر مدعای آنان ندارند، زیرا همان گونه که یادآور شدیم این آیات ناظر به افعال انسانی نمی‌باشد اما این مسأله، که چگونه شرور در عالم هستی و قبیح در کارهای انسان به خدا نسبت داده می‌شود، در حالی که خدا مبدأ خیر و نیکی است؟ بحث دیگری را می‌طلبد که از حوصله بحث ما بیرون است. (۲)

۱. نمل/ ۸۷-۸۸. ۲. جهت اطلاع به تفسیر المیزان، ج ۵ ص ۹-۱۵ و ج ۱۶ ص ۲۴۹ مراجعه نمایید.

----- صفحه ۳۸۱ -----

طرفداران مکتب تفویض به یک رشته آیات دیگر نیز استدلال کرده اند، این آیات را می توان به چهار گروه تقسیم کرد: ۱. آیات بسیاری که پیرامون ستایش و نکوهش، وعده و وعید، پاداش و کیفر نازل شده است. بدیهی است این آیات بر اساس نظریه «جبر» قابل توجیه نیست زیرا اگر انسان هیچ نقشی در کارهای خود ندارد و این خدا است که آنها را در او پدید می آورد هم او بایستی مورد ستایش و نکوهش و کیفر پاداش قرار گیرد. ۲. آیاتی که گمراهان را سرزنش نموده که با وجود عوامل و راه های هدایت چرا گمراه شده اند. (وَمَا مَعَّ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَى) (اسراء/۹۴). «چه چیز مانع ایمان مردم شد آنگاه که عوامل هدایت برای آنان فرستاده شد». اگر خداوند، آفریدگار کارهای انسان باشد، انسان می تواند در پاسخ بگوید پروردگارا تو خود مانع ایمان ما شدی، و کفر را در ما ایجاد کردی. ۳. آیاتی که درباره عالم آخرت و پاداش و کیفر انسان، بر اساس اعمالی که انجام داده اند نازل شده است. ۴. آیاتی که انسان را آزاد دانسته و امر ایمان و کفر را به خواست و اراده او تفویض نموده است. (فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ) (کهف/۲۹).

----- صفحه ۳۸۲

«هر کس می خواهد ایمان آورد و هر کس می خواهد کفر ورزد». اگر انسان در کارهای خود مجبور است و فاقد هرگونه نقش و تأثیری در افعال خویش می باشد، نمی توان او را مجازات نمود، و او را در پذیرش ایمان و کفر آزاد شمرد، زیرا در این صورت مثل این است که او را بر صفات تکوینی چون رنگ و قامت مجازات نموده و بگوییم تو بر انتخاب این صفات آزادی! (۱) بررسی این آیات

استدلال به این آیات نیز مانند دلایل عقلی طرفداران «تفویض» برای اثبات مدعای آنان کافی نیست تنها نتیجه ای که از این آیات به دست می آید نادرستی اندیشه «جبر» است و این که انسان از موهبت آزادی برخوردار است اما هیچ گونه دلالتی بر نفی خالقیت خدا نسبت به افعال اختیاری انسان به نحوی که بیان شد، ندارند. تفویض نظریه ای بی پایه و نادرست

اکنون که به نادرستی دلایل طرفداران «تفویض» و به خود وانهادگی انسان آشنا شدیم، می خواهیم نادرستی و بی پایگی این اندیشه را با توجه به اشکالاتی که بر آن وارد می شود یادآور شویم: ۱. ناسازگاری تفویض با اصل توحید در خالقیت اندیشه تفویض و به خود وانهادگی انسان با اصل «توحید در خالقیت» سازگار نیست، توحید در خالقیت یا توحید افعالی یکی از اصول جهان بینی

۱. به شرح الأصول الخمسة، ص ۳۶۰-۳۶۲ رجوع شود.

----- صفحه ۳۸۳

اسلامی است که مورد قبول عقل و وحی می باشد. از نظر عقل همه پدیده های امکانی که هستی آنها از نهاد و ذات آنها سرچشمه نمی گیرد، وابسته به «واجب الوجود» می باشند. بنابراین فرض استقلال انسان در کارهای خود با این اصل که پدیده های امکانی عین فقر و وابستگی به واجب الوجود می باشند، تناقض آشکار دارد حکیم بلند پایه اسلام «صدرالمتهین شیرازی» پس از آن که نظریه معتزله را بیان می کند، اشکال فوق را این گونه یادآور می شود: «وقد علمت أن الوجود مَجْعُولٌ عَلَى الْإِطْلَاقِ» (۱) چگونه می توان نظریه تفویض را پذیرفت در حالی که در بحثهای گذشته دانسته شد که وجود امکانی به طور کلی مجعول و وابسته به وجود واجب می باشد. قرآن نیز آشکارا بر اصل «توحید در خالقیت» گواهی داده می فرماید: (اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ) (رعد/۱۶). (هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ) (فاطر/۳). «خدا آفریدگار هر پدیده (امکانی) است آیا جز خدا آفریدگاری هست». (استفهام انکاری است نه حقیقی، و هدف تأکید بر نفی آفریدگاری جز خدا است). آزادی انسان به معنای به خود وانهادگی و استقلال او در ایجاد کارهای خویش با اصل گستردگی و عمومیت قدرت و اراده خداوند، مخالف و ناهم آهنگ است و برهان عقلی به روشنی ثابت نموده است که

آنچه در صفحه

۱. اسفار، ج ۶، ص ۳۷۰.

----- صفحه ۳۸۴

امکان است از قلمرو قدرت و اراده او بیرون نیست. زیرا صفت قدرت و اراده عین ذات خداوند است و هستی همه پدیده‌ها وابسته به ذات و هستی واجب الوجود است بنابراین اراده و قدرت او نیز همه موجودات را دربر گرفته است. (۱) قرآن کریم نیز در بسیاری از آیات، عمومیت قدرت و اراده الهی را یادآور شده است: (وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) (آل عمران/ ۱۸۹؛ مائده/ ۱۲۰). «فرمانروایی بر آسمان‌ها و زمین برای خداست و او بر هر چیزی توانا است». (وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ) (انسان/ ۳۰؛ تکویر/ ۲۹). «چیزی را جز با مشیت و اراده خداوند اراده نمی‌کنید». اگر چه پیروان مکتب جبر آیات یاد شده را از جمله دلایل نظریه خویش به شمار آورده‌اند، ولی ما در گذشته به تفصیل در این باره بحث کرده و نادرستی سخن آنان را اثبات نمودیم ولی اندیشه پیروان مکتب تفویض را نیز نادرست می‌دانیم زیرا به هیچوجه نمی‌توان صراحت این آیات را در گستردگی و عمومیت قدرت و اراده الهی انکار نمود، هر دو مکتب بر خطا رفته و هر یک از دو گروه تنها با یک چشم به این مسأله نگاه کرده است و به همین جهت یکی تنها به اصل عمومیت قدرت و توحید در خالقیت نگاه کرده و دیگری تنها به اصل «عدل» نگریسته است در حالی که روش صحیح این است که هر دو اصل را محترم شمرده و مسأله را با دو چشم مورد بررسی قرار دهیم این همان

۱. شرح منظومه، مقصد ۲، فریده ۲، غرر فی عموم قدرته تعالی.

----- صفحه ۳۸۵

شیوه پیشوایان شیعه است که در آینده پیرامون آن بحث خواهیم کرد. در حدیثی ناسازگاری مکتب «تفویض» با اصل عمومیت قدرت الهی این گونه بیان شده است: «مَنْ زَعَمَ أَنَّ الْخَيْرَ وَالشَّرَّ بِغَيْرِ مَشِيئَةِ اللَّهِ فَقَدْ أَخْرَجَ اللَّهَ عَنِ سُلْطَانِهِ». (۱) «کسی که گمان می‌کند خیر و شر به دون مشیت الهی تحقق می‌پذیرد خداوند را از سلطنت و قدرت خود بیرون کرده است». امام باقر (علیه السلام) به حسن بصری فرمودند: مبادا به اندیشه تفویض بگرایی زیرا خداوند هرگز ضعیف و ناتوان نبوده است که امر آفرینش را به انسان واگذارد. (۲) و امام کاظم (علیه السلام) فرمودند: «قدریه» خواستند خداوند را به عدالت توصیف نمایند، او را از قلمرو قدرت و سلطنت (نامحدودی) بیرون نمودند. (۳) (۳). تفویض ناستوارتر از دو گانه پرستی یکی از اندیشه‌های ناستوار در بحثهای مربوط به خداشناسی، اندیشه ثنویت و دو گانه پرستی است، این گروه برای شرور و بدی‌ها بسان خیرات و نیکی‌ها واقعیت قائل شده و به این جهت برای آنها مبدأ و آفریدگاری مستقل غیر از آفریدگار خوبی‌ها ثابت نموده‌اند، آفریدگار خوبی‌ها را یزدان یا اهورا مزدا و آفریدگار بدی‌ها را اهریمن نام نهاده‌اند. (۴)

۱. بحار الأنوار، ج ۵، ص ۵۲. ۲. مدرک قبل، ص ۱۷۰. ۳. مدرک قبل، ص ۱۷۰. ۴. منشور جاوید، ج ۲، ص ۲۷۱.

----- صفحه ۳۸۶

حکمای الهی این اندیشه را ناستوار و باطل دانسته‌اند، زیرا یا برای شرور هیچ واقعیتی قائل نیستند و آن را یک امر نسبی و قیاسی می‌اندیشند و تفصیل این مطلب را در بخش «توحید در خالقیت» بیان شده است. (۱) اگر ثنوی‌ها به دو مبدأ مستقل برای پدیده‌های عالم قائل شده‌اند، ولی طرفداران نظریه تفویض به تعداد انسان‌ها قائل به مبدأ و آفریدگار مستقل شده‌اند، زیرا بنابراین نظریه

هر انسانی خود مبدأ مستقل در ایجاد کارهای خویش می باشد. صدرالمتألهین در این باره می گوید: شکی نیست که مذهب کسانی که افراد انسان را مستقل در ایجاد کارهای خود می دانند شیعی تر و مردودتر از مذهب کسانی است که بت ها و ستارگان را شفیع و واسطه در پیشگاه خداوند می دانند. (۲) ملاک نیازمندی فعل به فاعل امکان است

قبلاً یادآور شدیم که متکلمان معتزلی ملاک نیازمندی فعل به فاعل و معلول به علت را «حدوث» آن می دانند و نیز یادآور شدیم که لازمه این سخن، استقلال انسان در کارهای خویش می باشد اینک می خواهیم به طور فشرده پیرامون این مطلب بحث نماییم: اگر چه گروهی از متکلمان «حدوث» را ملاک نیازمندی معلول به علت دانسته اند ولی حکماء بزرگ الهی با این نظریه موافق نبوده و ملاک نیاز به علت را «امکان ذاتی» پدیده های امکانی می دانند، زیرا «حدوث» به معنی وجود بعد

۱. منشور جاوید، ج ۲، ص ۲۷۱. ۲. اسفار، ج ۶، ص ۳۷۰.

----- صفحه ۳۸۷

از عدم می باشد و پس از تحقق یافتن پدیده انتزاع می گردد و شکی نیست که یک پدیده پس از تحقق یافتن، از آن نظر که موجود است نیازمند به علت نیست و حدوث نیز عنوان انتزاعی است که رتبه اش متأخر از هستی پدیده است، در حالی که ملاک نیازمندی و علت احتیاج، باید قبل از تحقق یافتن آن باشد و آن چیزی جز «امکان ذاتی» پدیده های امکانی نیست، یعنی چون این پدیده ها در ذات خود نسبت به وجود و عدم حالت بی تفاوتی و لا اقتضایی دارند برای آنکه از این حالت بیرون آیند، نیازمند فاعل و علت می باشند به همین خاطر حکماء الهی در این باره می گویند ماهیت یک پدیده امکانی برای آن که به مرحله تحقق عینی راه یابد مراحل یاد شده در زیر را طی می کند: ۱. تقرّر ماهوی. ۲. امکان ماهوی. ۳. احتیاج و نیازمندی به علت. ۴. وحدت و ضرورت وجود از جانب علت. ۵. ضرورت یافتن آن پدیده. ۶. ایجا دعلت. ۷. وجود معلول. و در این مرحله عقل مفهوم «حدوث» را انتزاع می کند، پس چگونه می توان حدوث را که چندین مرتبه از احتیاج متأخر می باشد، ملاک احتیاج دانست؟ ولی «امکان» یک رتبه قبل از احتیاج است و بنابراین هیچ اشکالی در این که آن را ملاک نیازمندی فعل به فاعل بدانیم، به چشم نمی خورد. باید توجه داشت که بر اساس ملاک «امکان ذاتی» هیچ تفاوتی در

----- صفحه ۳۸۸

نیازمندی فعل به فاعل در حدوث و بقاء وجود ندارد زیرا پدیده های محقق اگر چه ضرورت بالغیر دارند، ولی در ذات خود متصف به امکان می باشند بنابراین ملاک احتیاج به فاعل (امکان ذاتی) پیوسته با پدیده امکانی همراه است و باید پیوسته از طرف علت اضافه وجود گردد بقاء آن پدیده تحقق یابد. قرآن کریم می فرماید: (یا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ) (فاطر/۱۵). «ای انسانها شما پیوسته نیازمند به خدا هستید و تنها خدا ستوده و بی نیاز است». بدیهی است انسان در این جهت خصوصیتی ندارد، و دیگر پدیده های امکانی نیز از این قانون مستثناء نیستند، و شاید علت آن که تنها در آیه به نیازمندی همیشگی انسانها اشاره شده است، این است که تنها پدیده ای که به خاطر پاره ای از دواعی شیطانی و نفسانی ممکن است خود را بی نیاز بپندارد، انسان است ولی دیگر پدیده ها از این حالت استکبار و «خود مستقل اندیشی» پیراسته می باشند. مطلب یاد شده در برخی از آیات قرآن گوشزد شده است. (۱) اصولاً اندیشه فرق میان حدوث و بقاء یک پدیده، اندیشه ای عامیانه و از نظر فلسفی منسوخ است زیرا پس از اثبات حرکت جوهری همه پدیده های مادی از طرف حکیم بزرگ اسلامی صدرالمتألهین شیرازیرحمه الله «بقاء» برای یک

۱. حج/۱۸: (أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالْدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ

النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ...).

----- صفحه ۳۸۹

پدیده مادی تصور ندارد زیرا همان گونه که یک پدیده مادی از نظر کمیت و کیفیت و حالات دیگر پیوسته در حال تجدد و حدوث است از نظر جوهر و ذات نیز هر لحظه تجدد و حدوث دارد و چه شیوا گفته است مولوی: هر نفس نو می شود دنیا و ما *** بی خبر از نو شدن اندر بقاء شد مبدل آب این جوی چند بار *** عکس ماه و عکس اختر برقرار آب اندر جوی نونو می رود *** مستمری می نماید در نظر در این باره بحثهای مفصل و عمیقی در کتب فلسفی و به خصوص «اسفار» ملا صدرا مطرح گردیده است که بررسی آن در حوصله این نوشتار نیست.

----- صفحه ۳۹۰ صفحه ۳۹۱

مکاتب اختیار

۲

فصل سیزدهم: اگزستانسیالیسم و آزادی انسان

فصل سیزدهم

«اگزستانسیالیسم با دور شعبه الهی و مادی طرفدار آزادی نامحدود انسانی است که هیچ قانون اخلاقی او را محدود نمی سازد بلکه او سرچشمه قانون اخلاقی است».

----- صفحه ۳۹۲ ----- صفحه ۳۹۳

اگزستانسیالیسم و آزادی انسان

اگزستانسیالیسم یا مذهب اصالت وجود (وجود مادی و فردی)، مسلکی است که در یک دوره ویژه تاریخی، شکل گرفته و بیانگر اعتراض مکرری است از جانب فرد آزاد، بر ضد همه اموری که یگانگی وضع او را، به عنوان موضوع آزادی به خطر می اندازد. (۱) مذهب اصالت وجود را در برخی از صور آن می توان به عنوان تأکید مجدد بر روی فرد آزاد در برابر تمایل نیرومندی که به سوی «جمع گرایی» سیاسی و اجتماعی به وجود آمده و هدف آن تقلیل دادن «مسئولیت شخصی و ارزیابی آن بر پایه خدمت به جمع» است، به شمار آورد و این یکی از دلایلی است که مارکسیست ها، مذهب اصالت وجود «سارتر» را به عنوان فلسفه «بوژوازی» در حال مرگ معرفی کرده اند. همچنین این مذهب با پافشاری بر روی فرد و «ذهن آزاد» اعتراضی است بر ضد تمایل عمومی در تمدن ما که فرد را در میان وظیفه یا وظایف اجتماعی، به عنوان مالیات پرداز، رأی دهنده، کارمند دولت، مهندس، عضو اتحادیه شرکت و جز آن، هضم می کند به نظر «گابریل مارسل» تمایل به «وظیفه تراشی» برای انسان، مایه کاهش قدر شخص انسانی می گردد.

۱. فلسفه معاصر تألیف فردریک کاپلستون، ترجمه دکتر علی اصغر حلبی، ص ۱۷۷.

----- صفحه ۳۹۴

بنابراین به طور عموم می توانیم بگوییم که مذهب اصالت وجود اظهار وجود مجدد انسان آزاد بر ضد «جمع گرایی» یا هر گونه تمایل به «وظیفه تراشی» است. (۱) فیلسوفان به اصطلاح اصالت وجودی اساساً با هستی انسان سر و کار دارند و آن را در جوی هیجان آمیز بررسی می کنند و واژه وجود برای آنان معنی ویژه ای دارد و مقدم تر از همه، انسان را به عنوان «موضوعی آزاد» و «خودتعالی دهنده» به نظر آورند. (۲) آنان با انسان در آن حد سر و کار ندارند که بتوان او را به منزله موضوعی مانند موضوعات

دیگر به کمک روش علمی مورد بررسی قرار داد، آن گونه که از نظر گاه یک «بیوشیمیست» یا یک «تشریح گر» یا یک «روانشناس» یا یک «جامعه شناس» مورد بررسی قرار می گیرد. بنابراین انسانی که مورد توجه اصالت وجودیان قرار گرفته شخص انسان واقعی است با ویژگی «موجود آزاد»، «خود آفرین» و «خود تعالی دهنده» که آنچه او می شود، مبتنی است بر «آزادی و اختیارات» خود او، و تا وقتی زنده است اکنونش نمی تواند با گذشته اش یکسان باشد. (۳) چهره های سرشناس اگزیستانسیالیسم اگزیستانسیالیسم به دو شعبه «الهی» و «الحادی» تقسیم می شود که در

۱. همان مدرک، ص ۱۷۹ و مبانی فلسفه، دکتر علی اکبر سیاسی، ص ۵۹۲. ۲. همان مدرک، ص ۱۸۶. ۳. فلسفه معاصر تألیف فردریک کاپلستون، ترجمه دکتر علی اصغر حلبی، ص ۱۷۳-۱۷۴.

----- صفحه ۳۹۵ -----

هر دو شعبه چهره های سرشناسی به عنوان پیشگامان و رهبران این مکتب به شمار می روند سرشناس ترین چهره در شعبه الهی این مکتب «کی یر کیگارد» (Kegard) می باشد که از وی به عنوان پدر فلسفه اصالت وجود جدید یاد می شود. ممکن است مذهب «شلینگ» را در باب آزادی انسان به عنوان ریشه پیدا شدن و گسترش مذهب اصالت وجود مورد توجه قرار داد ولی به سختی می توان او را اصالت وجودی خواند، ولی «کی یر کیگارد» متفکر برجسته اصالت وجودی است. وی در سال ۱۸۱۵ تولد یافت و در آغاز به واسطه تربیت پدرش شدیداً تحت تأثیر مذهب قرار گرفت و روزگاری از احساس گناه، در عذاب بود و در جوانی بر ضد آموخته های خود قیام کرد و از مسیحیت بیزار گشت. روزگاری راه و رسم بدبینی پیش گرفت و کوشید از هر چیزی که ممکن است، بهره گیرد در سال ۱۸۳۶ اخلاقی دگرگون شد و به دنبال این واقعه در سال ۱۸۳۸ دوباره به مسیحیت روی آورد بعدها این صحنه ها را به عنوان مراحل قابل تشخیص و به عنوان امکانات وجود انسانی تعمیم بخشید، بنابراین وی تجربیات شخصی خود را به صورت «مکتب وجودی» مطرح کرد. (۱) مراحل سه گانه حیات انسان نامبرده بر اساس تجربیات شخصی یاد شده حیات انسان را بر سه مرحله استوار می داند که به عنوان «دیالکتیک اصالت وجودی» به شمار می روند:

۱. فلسفه معاصر، فصل دهم، والوجودیه والغنیان: محمد جواد مغنیه، ص ۱۷.

----- صفحه ۳۹۶ -----

الف: مرحله جمال شناسی

در این مرحله انسان از شناخت خود، گزینش خود، متعهد ساختن خود سرباز می زند و هر چیز که به زندگانی او شکل و محدودیت بدهد مانند اخلاق و مذهب را رد می کند و بدین معنی او هنوز «خود» ندارد. ب: مرحله اخلاقی یا کرداری فردگرایی در این مرحله جای خود را به «کلی» یعنی «قانون عمومی اخلاق» با همه الزامات آن می دهد، پراکنندگی شخصیت در مرحله قبل موجب مالیخولیایی و یأس گشته، و راه بیرون آمدن از آن، جستن به سطح اخلاقی است و از این پس راه برای مرحله سوم که لنگرگاه ایمان است فراهم می گردد. ج: مرحله مذهبی

خصوصیت این مرحله این است که انسان در یک ارتباط بیواسطه که از راه ایمان تقویت شده با امری «والا» که مطلق شخصی یا خدا باشد، پیوند می یابد، و در می یابد که او یک فرد محدود و آفریده است و بدین قرار خود را در عمیق ترین معنی برگزیده است. شرط اصلی انتقال از مراحل یاد شده جرأت و انتخاب است که لا ینقطع در کار است. حقیقت و هستی انسان مقصود از هستی انسان تنها بودن در فلان جا یا در جهان و یا تنها زندگی نیست، بسیارند کسانی که وجود دارند ولی در همان حال

وجود ندارند بدین

----- صفحه ۳۹۷

معنی که آنها با مردم روان می شوند و از عادت و پیمان پیروی می کنند، و در هیچ مورد حتی نمی کوشند که برای خود فردی باشند، و جز از لحاظ «هستی شناسی» وجود ندارند. معنی وجود داشت این است که هر کس خود راستین خود را برگزیند، وجود چیزی است که باید آن را ربود یا بدست آورد. وی تأکید میورزد که وجود به سختی قابل تعریف است معنی وجود به وسیله فرد مشغول، یا گرفتار، یا خود متعهد، دریافت می شود. حقیقتی که مطرح می شود حقیقت خود «من» است یعنی حقیقتی که من برگزیده ام و خودم را نسبت به آن متعهد ساخته ام و همواره برای اکتساب آن جرأت به خرج می دهم و از طریق آن زندگی خود را انتخاب می کنم نه آن حقیقت ویژه توده که از راه بحث منطقی نتیجه شده است. از دیگر چهره های معروف وجودی های الهی «کارل یاسپرس» آلمانی (متولد سال ۱۸۸۳) و «گابریل مارسل» فرانسوی (متولد سال ۱۸۸۹) را می توان نام برد که ما جهت رعایت اختصار از ذکر شرح حال و دیدگاه های خاص هر یک درباره هستی و جایگاه ویژه انسان در جهان آفرینش خودداری میورزیم. (۱) ژان پل سارتر

سارتر نویسنده و فیلسوف فرانسوی است که در سال ۱۹۰۶ چشم به جهان گشود، در ۱۹۶۴ جایزه ادبی نوبل به او تعلق گرفت، ولی از پذیرفتن آن

۱. به فلسفه معاصر ۹ رجوع نمایید.

----- صفحه ۳۹۸

جایزه امتناع کرد و گفت ممکن است قبول آن آزادی عملش را در آینده محدود سازد وی نظریات خود را بیشتر ضمن نمایشنامه های متعدد عرضه داشته است. مهمترین نوشته های فلسفی او عبارتند از کتاب «موجود و عدم» که در سال ۱۹۴۶ انتشار یافته و کتاب «اصالت وجود، بشرگرایی» است. (۱) در مورد الحاد او هیچگونه شکی نیست (بر خلاف مارتین هایدگر متولد به سال ۱۸۸۹ که در مورد الهی و یا ملحد بودن وی اختلاف است). از آنجا که اگرستانسیالیسم معروف در روزگار ما، بخش مادی آن یعنی آراء و نظریات «ژان پل سارتر» می باشد ما نمونه هایی از افکار او را درباره انسان، آزادی، مسئولیت، یادآور شده و مورد نقد و ارزیابی قرار می دهیم. تعریف آزادی و ماهیت انسان

«آزادی» یک موجود نیست آزادی وجود انسان است «آزادی یعنی جدا شدن خود انسان از گذشته به وسیله تراوش نابود خویش، یا به وسیله پنهان کردن نابود خویش، انسان برای خاطر خودش پیوسته نابود یا عدم خود را پنهان می سازد به وسیله همین بنیه خودش دائماً بر امیال خودش غالب می آید و از آنچه در گذشته بود و اکنون هست درمی گذرد، در واقع او یک جنبش پایدار است از آنچه بود به سوی آنچه باید باشد، ما هرگز نمی توانیم بدون قید و شرط بگوییم که او هست، آزادی دقیقاً عدم یا نبود است در قلب انسان که واقعیت انسان را مجبور می کند که به جای «بودن» خودش را بسازد، او به کلی بی کس و تنها و با ضرورت علاج ناپذیری رها شده است که خود را برای شدن آماده کند

۱. مبانی فلسفه، ص ۵۹۰-۵۹۲.

----- صفحه ۳۹۹

اگر چه به کمترین درجه باشد ماهیت من چیزی است که من از خودم ساخته ام و این خود من هستم که از لحاظ تاریخی مورد بررسی و توجه قرار گرفته ام در این معنی وجود بر ماهیت سابق است و اعلام این قضیه به تأکید آزادی باز بسته است. ارزشهای

اخلاقی و مسئولیت انسان

فرد به عنوان «ذهن آزاد» منزوی و تنهاست و در این انزوا و تنهایی است که او جهان خود و ارزشهای خود را می آفریند بنابراین در نهایت هر فرد انسانی ارزش های خود و قانون اخلاقی ویژه خودش را می آفریند و نمی تواند هیچ گونه مجوزی برای انتخاب خودش از جانب غیر بیابد زیرا نه خدایی هست و نه ارزش های متعالی و نه قانون اخلاقی الزام انگیز. انسان تنها سرچشمه ارزشها است و این موکول به فرد است که ارزشهای خود را بیافریند و برگزیند و آرمان خود را دنبال کند و کارهای خود را با انگیزه هایی انجام می دهد ولی این انسان است که این انگیزه ها را انگیزه می سازد و هموست که به آن ارزش یا اعتبار می دهد. آزادی انسان نامحدود است هیچ قانون اخلاقی الزام انگیز کلی که او بر طبق آن عمل کند وجود ندارد سرچشمه قانون اخلاقی خود او است. سارتر می کوشد که حتی فرد را مسئول تشکیل ساختمان جسمی، روحی «خود و وضع تاریخی که او خود را در آن می یابد و در آن باید عمل کند نشان بدهد، زیرا انسان با ساختن گذشته خویش خود را به عنوان درون سوئی مسئول فرض می کند و خود را می سازد و این انسان است که وضع یا موقعیت خود را از

----- صفحه ۴۰۰

راه برون فکنی غایت های خویش می آفریند. (۱) انسان در مکتب وجودی ها

از مطالب یاد شده پیرامون مکتب اگزیستانسیالیسم و افکار و اندیشه های رهبران آن روشن گردید که محور اصلی بحثهای این مکتب انسان است که از ویژگیهای یاد شده در زیر برخوردار است: ۱. هستی انسان بر ماهیت او مقدم است. ۲. انسان در آغاز آفرینش هیچ حقیقت و ماهیتی ندارد ماهیت او همان است که از طریق عمل به دست می آورد. ۳. انسان قواعد و ارزشهای اخلاقی خود را می آفریند و به غایات و انگیزه های خود ارزش و اعتبار می بخشد. ۴. انسان مسئول ساختمان جسمی و روحی و موقعیت تاریخی خود می باشد. ۵. مهمترین شاخص و ویژگی انسان «آزادی» است که هیچ محدودیتی از نظر اصول اخلاقی، قوانین دینی و مقررات اجتماعی ندارد. نخست یادآور می شویم که عمده ترین اشکالی که دامن گیر این مکتب شده است «افراط گرایی» در باره انسان و مطلق انگاری او می باشد این اشکال در افکار و اندیشه های سارتر و «اگری های مادی» نمایان تر می باشد به طوری که اندیشه «انسان مداری» او به «انسان خدایی» منتهی گردیده است اگر چه

۱. درباره اندیشه های فلسفی سارتر به فصل های ۸، ۹، ۱۰ فلسفه معاصر رجوع نمایید.

----- صفحه ۴۰۱

وی در مورد انکار وجود خدا سخن دیگری نیز دارد که به گمان او اعتقاد به وجود خدا مستلزم نوعی تناقض است که در فرصت مناسب بایستی مورد ارزیابی قرار گیرد. (۱) اینک به بررسی عناوین مطرح شده در بالا می پردازیم تا بر استواری یا نا استواری مکتب وجودی ها واقف گردیم: مقصود از تقدم وجود بر ماهیت چیست؟

یکی از اندیشه های شایع میان همه فلسفه های اگزیستانسیالیسم تقدم وجود بر ماهیت است ولی مسأله ای که مطرح می شود این است که مقصود از این قضیه چیست. اگر مقصود این است که «هیچ چیزی نمی تواند دارای صفات و مشخصاتی باشد مگر این که نخست وجود داشته باشد» این اختصاص به فلاسفه اصالت وجودی ندارد فلاسفه دیگر نیز قائل به آن می باشند. ولی به نظر سارتر معنی این جمله، مطلب فوق نیست وی از جمله مذکور دو معنی را اراده کرده است: ۱. ماهیات یا جواهر پایداری که به عنوان «مفاهیم» در ذهن خدا باشند و بر هستی مقدم باشند وجود ندارد. ۲. ماهیات عینی وجود ندارد، بلکه ماهیات بر حسب علاقه و انتخاب انسان معین می شوند. (۲)

۱. به فلسفه معاصر ص ۲۷۷-۲۸۰ رجوع نمایید. ۲. مدرک قبل ص ۱۶۴.

----- صفحه ۴۰۲

مطلب نخست را اگر بر اساس اندیشه الحادی «سارتر» مطالعه نماییم به عنوان یک قضیه سالبه فاقد موضوع نمودار می گردد بنابراین بحث پیرامون آن بیهوده است ولی اگر با توجه به اصل اعتقاد به وجود خدا در نظر آوریم بایستی بینیم مقصود از «جواهر پایدار» و «مفاهیم ذهنی» برای خدا چیست؟ گویا در نظر سارتر همانگونه که در فکر بسیاری از فلاسفه الهی بوده است آفرینش گری خدا بسان معماری است که می خواهد ساختمانی را تأسیس نماید، نخست در ذهن خود اسکلت و نقشه آن را طراحی می کند و بدین صورت ماهیت و چیستی آن ساختمان قبل از هستی آن در ذهن معمار تحقق می یابد بنابراین ماهیت ساختمان بر وجود آن مقدم است و در مورد انسان نیز خداوند، اسکلت و ماهیت او را در ذهن خود ترسیم نموده آنگاه آن ماهیت را تحقق عینی می بخشد پس ماهیت انسان بر وجود او مقدم است و از آنجا که چنین اندیشه ای هر گونه اختیار و انتخابگری را از انسان نفی می نماید «سارتر» آن را نپذیرفته و گفته است وجود بر ماهیت مقدم است. البته اگر تصویر مذکور پنداری بیش نیست اصولاً- برای خداوند واژه «ذهن» نامعقول است این واژه مربوط به انسان است که اولاً آگاهی های او به تدریج شکل می گیرد و ثانیاً کارهای خود را با «تروی» و تفکر و طرح و نقشه قبلی انجام می دهد و این هر دو از ویژگی های موجود امکانی و هستی ناقص می باشد. آفریدگار جهان که از هر نقص وجودی مبرا است اگر چه در آفرینش جهان و انسان «تقدیر» و هندسه معینی را به کار گرفته است و غایت و هدف

----- صفحه ۴۰۳

خاصی نیز دارد- ولی هرگز خدا بسان یک مهندس و معمار نیست، زیرا علم و آگاهی خدا عین ذات او است و چون همه هستی ها و از جمله انسان از ذات الهی نشأت یافته و جلوه ها و آیت هایی از وجود او می باشند بنابراین علم و آگاهی خدا به ذات خود در عین حال آگاهی به موجودات که فعل اویند نیز می باشند، از این نظر در فلسفه اسلامی خدا را «فاعل بالتجلی» می نامند- البته جای انکار نیست که در افکار فلاسفه قبل از صدرالمألهین و نیز متکلمان اسلامی اندیشه های چون علم ارتسامی خدا و «فاعلیت بالعنايه» و «اعیان ثابتة» وجود دارد که موجب لغزشهای بسیاری درباره «واجب الوجود» و چگونگی آفرینش جهان گردیده است ولی آنچه ما به عنوان فلسفه اسلامی از آن یاد می کنیم اصولی است که در معارف بلند توحیدی قرآن و نهج البلاغه و حکمت متعالیه صدرالمألهین وجود دارد. در هر حال نخستین مطلبی که سارتر در معنی تقدم وجود بر ماهیت بیان نموده است نه بر پایه فلسفه الحادی و نه بر پایه فلسفه الهی، سخن سنجیده ای به نظر نمی رسد. ماهیت انسان در پرتو عمل پدید می آید

دومین سخن «سارتر» در مورد تقدم وجود بر ماهیت با آرمان خاص فلاسفه وجودی بیشتر تناسب دارد و در حقیقت یکی از محورهای بحثهای آنان به شمار می رود و ما آن را به عنوان دومین محور یادآور شدیم. نکته درخور تأمل این است که وجودی ها این سخن را تنها در مورد انسان گفته اند که انسان در آغاز هیچ ماهیتی ندارد و او خود در پرتو عمل و کوشش

----- صفحه ۴۰۴

آزادانه اش ماهیت خاص خود را می سازد. این نکته بیانگر اشتباه و خلطی است که فلاسفه وجودی در مورد ماهیت انسان (به معنی چیستی در مقابل هستی) و کمالات وجودی او مرتکب گردیده اند انسان اگر چه از نظر کمالات و فعلیت های وجودی امکان و استعداد محض می باشد و در مرحله عمل و کوشش آزادانه به استعدادهای خود فعلیت می بخشد لکن از همان آغاز ماهیت و «چیستی» معینی دارد که از حوزه اختیار و عمل او بیرون است و از این نظر هیچ دگرگونی و تحولی در او راه ندارد. بنابراین، این که سارتر می گوید: «ماهیت من چیزی است که من از خودم ساخته ام» و این مطالب که «انسان تا وقتی زنده است نمی توان گفت چیست زیرا پیوسته در حال شدن است» از نقطه نظر مراحل و کمالات وجودی انسان قابل قبول است ولی از زاویه نخست (که

مقصود از ماهیت در تعبیرات فلاسفه همین است) سخن ناستواری است از این نظر انسان با دیگر موجودات امکانی یکسان است. هر پدیده‌ای به هنگام پدید آمدن دارای ماهیت و چیستی خاصی می‌باشد که از دیگر موجودات بازشناخته می‌شود. زیرا اگر چه همه پدیده‌های هستی در اصل وجود شریکند لکن از نظر ذات و ماهیت از یکدیگر ممتاز می‌باشند. مهمترین ویژگی انسان که از روز نخست با او همراه بوده، زمینه قدرت «تفکر و اندیشه» است که با این ویژگی ذاتی که «فصل مقوم و ممیز» او است، از همه پدیده‌های امکانی ممتاز می‌گردد. از همین جا ناستواری پنجمین مطلب که شاخص مهم و ویژگی اصلی انسان

----- صفحه ۴۰۵

را «حریت و آزادی» او می‌داند روشن می‌گردد ویژگی اصلی انسان «متفکر بودن» او است این ویژگی در آغاز به صورت یک استعداد، و بالقوه در او نهفته است و به تدریج به فعلیت می‌رسد و به وسیله آن در قلمرو «هستی‌ها» (جهان بینی) و بایستی‌ها (ایدئولوژی) به تحقیق و مطالعه می‌پردازد این جاست که آزادی و انتخابگری خود را که به طور فطری دریافته بود به حکم عقل و خرد تحکیم می‌بخشد زیرا قدرت تفکر و اندیشه بدون آزادی و قدرت انتخاب نامعقول و بیهوده است. بنابراین اگر چه آزادی یکی از ویژگی‌های انسان است ولی مقصود از آن نمی‌تواند آزادی حیوانی بدون نظارت و هدایتگری عقل و تفکر باشد زیرا یک چنین آزادی در حیوانات دیگر نیز تحقق دارد آزادی شهوانی از ویژگی‌های انسان نیست. «آزادی عقلانی» است که او را از دیگر موجودات ممتاز می‌سازد و در این صورت آزادی، نامحدود نخواهد بود عقل و خرد با معیارهایی که در قلمرو نظری و عملی دارد یک رشته بایدها و نبایدها را فراهم می‌دهد. از بحثهای یاد شده مطالب زیر روشن شد: ۱. انسان از آغاز آفرینش ماهیتی دارد که مقارن با هستی او پدیدار می‌گردد. ۲. عمده ترین ویژگی و امتیاز اصلی انسان «فکر و اندیشه» است. ۳. اگر چه آزادی از نهاد هستی انسان سرچشمه می‌گیرد لکن آنچه به عنوان ویژگی او به شمار می‌رود آزادی عقلانی است. حدود آزادی از اینجا نادرستی مطلب سوم که یکی از محورهای فلسفه

----- صفحه ۴۰۶

اگزستانسیالیسم به شمار می‌رود (و آن این که انسان خود آفریننده ارزشهای اخلاقی می‌باشد و بنابراین هیچ الزامی از جانب «قواعد کلی اخلاقی» آزادی او را محدود نمی‌کند) نیز روشن گردید زیرا وقتی آزادی انسان به وسیله عقل و فکر مهار گردد عقل به یک رشته از اصول جاویدان اخلاقی دست می‌یابد - که بر اساس آن برخی از کارها را شایسته و لازم، و برخی را ناشایسته و ناروا می‌داند. در این صورت اگر چه خود انسان در آفرینش پاره‌ای از ارزشها و قواعد کلی اخلاقی نقش دارد و عقل او به اصول بایدها و نبایدها نایل می‌گردد، لکن در این اصول و قواعد کلی، همه عقل‌ها یکسان حکم می‌نمایند و این گونه نیست که هر کس برای خود قاعده اخلاقی ویژه‌ای داشته باشد. گذشته از این، عقل و اندیشه انسان او را به شناخت آفریدگار هستی رهنمون می‌گردد و اطاعت او را به عنوان «منعم حقیقی» لازم می‌شمارد و از این جا تعهد او را در برابر قوانین الهی و شرایع آسمانی برمی‌انگیزد همان گونه که چون مصلحت و مفسده و سود و زیان فرد را از مصالح و مفسدات اجتماعی به کلی جدا نمی‌بیند، بلکه ارتباط و پیوند عمیقی را میان آن دو درک می‌کند او را به رعایت مقررات اجتماعی نیز دستور می‌دهد. بنابراین آزادی عقلانی انسان که از ویژگی‌های او به شمار می‌رود، در برابر اصول اخلاقی، قوانین دینی و مقررات اجتماعی، محدودیت‌هایی را دارد و به هیچوجه به گونه‌ای که «اگری‌ها» پنداشته‌اند نامحدود نیست.

----- صفحه ۴۰۷

انسان و مسئولیت

از مطالب یاد شده معنی مسئولیت انسان به خوبی به دست می‌آید سخن از مسئولیت بدون نظارت عقل و تفکر، سخنی بی‌مایه و ناآزموده است انسان چگونه مسئول ساختمان جسمی و روحی و موقعیت تاریخی خود می‌باشد. (آن گونه که سارتر گفته است)

بدون آن که به فرمان های خرد و احکام عقل خود کردن نهد و خود را در برابر قوانین اخلاقی و حقوقی اجتماعی دیگران متعهد بداند، آری انسان مسئول رشد و سلامتی جسمی و روحی خود می باشد. همان گونه که از نظر شخصیت تاریخی نیز مسئول است ولی چگونه؟ آیا با شعار «آزادی نامحدود» می توان این آرمان را برآورده کرد؟ این عقل و اندیشه است که انسان را از ارتکاب هر کاری که سلامتی جسم یا روح او را تهدید می کند هشدار داده و باز می دارد. بنابراین، تأمین کننده آرمانهای یاد شده و پشتوانه واقعی مسئولیت و تعهد انسان «آزادی عقلانی» است و نه آزادی محدود حیوانی و شهوانی. از این جهت یادآور می شویم که «مکتب اگزیستالیسم» همان پی آمد نادرست و ویرانگری را دارد که «مکتب جبر» دارد زیرا همان گونه که اگر انسان مجبور باشد و از قدرت انتخاب محروم باشد هیچ گونه مسئولیتی متوجه او نیست و سزاوار هیچ نوع کیفر و پاداش، نکوهش و تشویق نمی باشد، انسانی که آزادی نامحدود دارد و هیچ الزامی از جانب اصول اخلاقی و قوانین الهی و مقررات اجتماعی آزادی او را محدود نمی سازد نیز انجام هر عملی را برای خود روا می داند و در نتیجه هیچ نکوهش و کیفری متوجه او نمی گردد و این جز ویرانگری اخلاقی و پوچ انگاری زندگی چیزی به بار نمی آورد، همان گونه که

----- صفحه ۴۰۸

هواداران و پیروان «سارتر» همین راه را برگزیده اند. تقدم وجود بر ماهیت و آزادی از بحثهای گذشته معلوم شد که مسأله تقدم یا تأخر وجود نسبت به ماهیت هیچ ربطی به مسأله آزادی انسان ندارد. آزادی انسان از نهاد هستی و فطرت او سرچشمه می گیرد و با درک وجدانی دریافت می گردد و به واسطه فکر و اندیشه عقلانی تحکیم می گردد و با قید و پسوند عقلانی بودن و به عنوان یکی از ویژگی های انسان بشمار می رود و به واسطه همین قید (عقلانی) محدودیتهایی دارد. گذشته از این که اصولاً تقدم وجود بر ماهیت به گونه ای که فلاسفه وجودی می گویند معنی معقول و مقبولی ندارد و این که انسان در آغاز هیچ ماهیت معینی ندارد، اندیشه خام و نادرستی است انسان اگر چه از نظر کمالات وجودی و فعلیت یافتن استعدادهای درونی در آغاز هویت خاصی ندارد و در پرتو عمل و فعلیت بخشیدن به آن استعدادها هویت خاص خود را باز می یابد ولی از نظر ماهیت و چیستی از آغاز آفرینش از همه پدیده های دیگر ممتاز است او جوهری است جسمانی که دارای نمو و رشد اراده و حرکت و عقل و تفکر است (جوهر، جسم، نامی، حساس، متحرک بالاراده، ناطق) این ویژگی ذاتی پیوسته برای او ثابت است اگر چه از نظر عوارض و کمالات وجودی پیوسته در حال شدن و تحول است. و به عبارت دیگر: آنان میان ماهیت عمومی که از روز تولد با وجود انسان همراه است، با ماهیت خصوصی که آن را از طریق کار و تلاش می سازد، خلط کرده و میان این دو فرق نگذارده اند. صفحه ۴۰۹

مکاتب اختیار

۳

فصل چهاردهم: نه جبر و نه تفویض

فصل چهاردهم: نه جبر و نه تفویض

راهی سوم

راهی میان آن دو ----- صفحه ۴۱۰ ----- صفحه ۴۱۱

راهی میان جبر و تفویض

اندیشه واقع بینانه در مسأله «جبر» و «تفویض» اندیشه ای است که از طرف پیشوایان مکتب تشیع، ارائه گردیده است و به «امر بین امرین» نامیده شده است. امام صادق (علیه السلام) فرمودند: «لا جبر ولا تفویض و لکن امرٌ بین امرین» (۱) (درباره افعال انسان) نه

اندیشه «جبر» واقع بینانه است و نه اندیشه «تفویض» آنچه واقعیت دارد راهی میان این دو و به تعبیر دیگر: «امر بین امرین» است. در روایات اسلامی و نیز در کتب کلامی و فلسفی از طرف دانشمندان اسلامی، مطالبی در توضیح و تفسیر این نظریه مطرح شده است که آنها را مورد بررسی قرار می دهیم. ۱. امر بین امرین در روایات در احادیثی که از پیشوایان معصوم نقل شده است این اصل به صورت های مختلفی توضیح داده شده است:

۱. توحید صدوق، باب ۵۹، حدیث ۸.

----- صفحه ۴۱۲

الف: گسترده تر از ما بین آسمان و زمین

امام صادق (علیه السلام) می فرماید: خداوند به بندگان خود مهربان تر است از آن که آنان را بر انجام گناه مجبور سازد، آنگاه عذاب نماید و خداوند توانا تر و عزیز تر از آن است که چیزی را اراده کند ولی تحقق نیابد. از آن حضرت سؤال شد که آیا بین «جبر» و «قدر» فاصله ای وجود دارد؟ در پاسخ فرمود: آری گسترده تر از آنچه میان آسمان و زمین است. (۱) مقصود از گستردگی در این روایت وسعت میدان اندیشه و اعتقاد در مورد افعال انسان و وابستگی آن به قدرت و اراده خدا و انسان می باشد و آن تنگنای فکری و اعتقادی که طرفداران «جبر» و «تفویض» پنداشته اند وجود ندارد و این که گروهی اراده و قدرت انسان را نادیده گرفته و گروهی دیگر قدرت و اراده خدا را نفی کرده اند بی اساس است و می توان هم تأثیر اراده و قدرت انسان را پذیرفت (در مقابل اندیشه جبر) و هم اراده و قدرت خدا را (در مقابل طرفداران تفویض). بنابراین، در این روایت تنها به امکان طرح نظریه دیگر اشاره شده است که ما ملزم به قبول یکی از دو نظریه نیستیم اما درباره آن توضیح داده نشده است. ب: نظریه ای لطیف و عالمانه در پاره ای از روایات، نظریه «امر بین امرین» اندیشه ای ظریف و دقیق

۱. مدرک قبل، حدیث ۳.

----- صفحه ۴۱۳

قلمداد گردیده که به خاطر پیچیدگی و لطافت آن از تفسیر و تبیین آن برای سؤال کننده، خودداری شده است. راوی گوید به امام صادق (علیه السلام) گفتم آیا خداوند بندگان را به انجام گناهان مجبور نموده است در پاسخ فرمود: خدا غالب تر و قاهر تر از آن است که با بندگان خود چنین کند. راوی: انجام کارها را به آنان واگذار کرده است؟ امام (علیه السلام): خدا توانا تر از آن است که کار را به آنها وانهد. راوی: پس واقعیت درباره افعال انسان چیست؟ امام (علیه السلام): پس از آن که دو یا سه بار دست خود را برگردانید فرمود: اگر پاسخ آن را بگویم، نخواهی پذیرفت؟ (۱) در حدیث دیگر نیز نظیر همین پرسش و پاسخ انجام گرفته با این تفاوت که در پاسخ سومین پرسش فرمودند: «لَطْفٌ مِنْ رَبِّكَ بَيْنَ ذَلِكَ» (۲) یعنی: لطیفی است از خداوند که میان این دو (جبر و تفویض) تحقق یافته است. مقصود امام (علیه السلام) از «لطف» معنی کلامی و معروف آن (آنچه بنده را به اطاعت و بندگی نزدیک می کند و از معصیت دور می سازد) نیست، بلکه مقصود لطافت و ظرافت نظریه ای است که حد وسط و راه اعتدال می باشد که فهم و درک آن از قلمرو افکار ناآزموده فراتر بوده و کاری خردمندانه و ظریف

۱. توحید صدوق، ص ۳۶۳، باب ۵۹، حدیث ۱۸. «فَقَلَّبَ يَدَهُ مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا ثُمَّ قَالَ: لَوْ أَجَبْتُكَ لَكَفَرْتَ بِهِ» اصول کافی، ج ۱، باب

جبر و قدر، روایت ۱۰. ۲. اصول کافی، ج ۱، باب الاستطاعة، حدیث ۸.

----- صفحه ۴۱۴

است (۱) شاهد بر این مطلب روایت دیگری است که درک این نظریه که واسطه میان جبر و تفویض است به آگاهان از رازهای آفرینش اختصاص داده شده است. (۲) ج: توانایی انسان بر انجام کارها در روایتی امام صادق (علیه السلام) پس از مردود شناختن اندیشه جبر و تفویض در پاسخ این که نقش انسان در کارهای خود چیست؟ فرمودند: «عَلِمَ مِنْهُمْ فِعْلاً فَجَعَلَ فِيهِمْ آلَةَ الْفِعْلِ فَإِذَا فَعَلُوا كَانُوا مَعَ الْفِعْلِ مُشْتَطِعِينَ». (۳) «بر کاری که انسان انجام می دهد آگاه است پس ابزار لازم را در اختیار او قرار می دهد و انسان به هنگام انجام کار بر آن توانا است». د: راه فعل و ترک گشوده است

از امام رضا (علیه السلام) درباره «امر بین امرین» سؤال شد در پاسخ فرمودند: «وَجُودَ السَّبِيلِ إِلَى إِيْتَانِ مَا أُمِرُوا بِهِ وَتَرَكَ مَا نُهِوا عَنْهُ». (۴) «امر بین امرین عبارت است از توانایی انسان بر انجام آنچه به آن مأمور گردیده و اجتناب از آنچه نهی گردیده است». اگر در روایت نخست تنها امکان راه دیگری غیر از دو راه جبر و تفویض

۱. شرح اصول کافی، ملاصدرا، ص ۴۱۳. ۲. اصول کافی، ج ۱، باب الاستطاعة، حدیث ۲، «لا- يَعْلَمُهَا إِلَّا الْعَالِمُ». ۳. اصول کافی، ج ۱، باب الاستطاعة، حدیث ۲. ۴. عیون اخبار الرضا، ج ۱، باب ۱۱، حدیث ۱۷.

----- صفحه ۴۱۵

درباره کارهای انسان مطرح گردید و در روایت دوم و سوم ظرافت و پیچیدگی آن مطرح شد و امام از هر گونه توضیحی راجع به آن خودداری نمود ولی در این روایت امام (علیه السلام) به بیان آن پرداخته لکن به یک پاسخ کلی اکتفا نموده و تنها به اصل قدرت و توانایی انسان و حق انتخاب و تصمیم گیری او اشاره نموده است و اما این که این قدرت و تصمیم گیری چگونه اعمال می گردد و در عین حال قدرت و اراده الهی چگونه در تحقق آن دخالت دارد، درباره آن توضیحی داده نشده است. ه: بیان مطلب در قالب مثال

از امام صادق (علیه السلام) درباره امر بین امرین سؤال شد در پاسخ فرمود: مانند این است که کسی را در حال انجام گناه مشاهده نمایی و او را از این عمل نهی نمایی ولی او اعتنایی ننماید و تو نیز او را به حال خود واگذاری تا آن گناه را انجام دهد در این صورت تو او را به گناه دستور نداده ای. (۱) صدرالمآلهین در شرح این حدیث بیان جالبی دارد می گوید: اندیشه و عقل بسیاری از حکماء و دانشمندان از فهم و درک معنی امر بین امرین عاجز مانده است چه رسد به انسانهای معمولی و افکار ناتوان، و مثالی که امام (علیه السلام) انتخاب نموده است برای راهنمایی افکار معمولی و حفظ اعتقاد آنان از انحراف به سوی جبر یا تفویض مناسب و گویا است، زیرا در این مثال دو مطلب مورد توجه واقع شده است: ۱. نهی گنهکار.

۱. توحید صدوق، باب ۵۹، حدیث ۸؛ اصول کافی، باب الجبر والقدر، حدیث ۱۳.

----- صفحه ۴۱۶

۲. منع نکردن او در عمل. نهی او از گناه دلیل بر این است که او به کلی به خود واگذار نشده است و اندیشه تفویض را باطل می نماید و منع نکردن او در عمل، دلیل بر این است که او در کارهایی که انجام می دهد مجبور نیست و بدین طریق نظریه «جبر» را مردود می سازد. (۱) در این مثال نیز آنچه مورد توجه واقع شده است، نادرستی دو نظریه جبر و تفویض می باشد و به اصطلاح تنها جنبه سلبی قضیه بیان گردیده است ولی جنبه اثباتی آن که چگونه کارهای انسان که وابسته به قدرت و اراده خدا است (پس تفویض نیست) مورد خواست و اراده خود او نیز می باشد (بر خلاف نظریه جبر) بیان نگردیده است و دلیل آن هم همان است که در روایات گذشته یادآوری شد. یعنی عدم زمینه فکری مناسب و مساعد برای دریافت این مطلب دقیق و عمیق، در روایت دیگری

وقتی از امام صادق (علیه السلام) درباره «جبر» و «تفویض» سؤال می‌شود، امام در پاسخ می‌فرماید: «نه جبر» صحیح است و نه «قدر» میان آن دو، منزلی دیگر است که حق در آن می‌باشد و آن را غیر از آگاهان از رازهای خلقت و کسانی که دانایان آنان را آگاه نموده اند نمی‌دانند. (۲) اینها نمونه‌هایی از تعبیرات و توضیحاتی است که در روایات اسلامی پیرامون نظریه «امر بین امرین» مطرح گردیده است اینک بینیم متکلمان و حکیمان الهی در این باره چگونه اندیشیده‌اند و از آنجا که نقل و بررسی همه آنها از حوصله بحث ما بیرون است به ذکر نمونه‌هایی از آن بسنده می‌کنیم:

۱. شرح اصول کافی، ص ۴۱۶. ۲. اصول کافی، ج ۱، باب الجبر والقدر، حدیث ۱۰.

صفحه ۴۱۷

۱. مبادی اختیاری و غیر اختیاری افعال

فخر رازی که از متکلمان معروف مکتب اشعری به شمار می‌رود در این مسأله به شیوه‌ای خاص اندیشیده است وی نخست درباره چگونگی پیدایش کارهای انسان می‌گوید: این مسأله شگفت آور است، زیرا وجوه و دلایلی که هر یک از موافقان و مخالفان می‌توانند به آنها تمسک جویند متعارض می‌باشند، طرفداران جبر می‌گویند ترجیح فعلی بر ترک آن مرجح می‌خواهد و آن مرجح از جانب انسان نیست، دلیل طرفداران «قدر» این است که اگر انسان بر افعال خود توانایی نداشته باشد مدح و ذم و امر و نهی او پسندیده نیست و این دو دلیل از بدیهیات می‌باشند آنگاه به برخی از دلایل برهانی و خطابی دو طرف اشاره کرده و اضافه می‌کند در قرآن نیز آیات بسیاری وجود دارد که دو گروه توهم نموده‌اند که بر نظریه آنها دلالت دارد سپس می‌گوید: مذهب ما (اشاعره) بر مذهب گروه مقابل «قدریه» برتری دارد زیرا انکار اصل «مرجح» باب اثبات صانع را مسدود می‌کند آنگاه نظریه خود را چنین ابراز می‌کند: به نظر ما حق در این مسأله آن است که برخی از پیشوایان دین گفته‌اند که نه جبر صحیح است و نه تفویض و نظریه صحیح «امر بین امرین» است زیرا «مبادی قریبه» کارهای انسان در قلمرو قدرت و اراده او قرار دارد و مبادی بعیده آن از قدرت و اراده او بیرون است و او نسبت به آنها عاجز و مضطر می‌باشد پس انسان در حقیقت مضطر است و به ظاهر مختار و آزاد می‌نماید مانند قلمی که در دست نویسنده است. (۱)

۱. بحار الانوار، ج ۵، ص ۸۲.

صفحه ۴۱۸

ارزیابی

پیرامون این نظریه دو مطلب را یادآور می‌شویم: ۱. توضیحی که رازی در این مورد داده است بر ابهام آن افزوده است، خصوصاً با جمله‌ای که در آخر آن آورده است، حقیقت آن را به کلی مسخ کرده است از این جهت شایسته است گروهی که با علوم اهل بیت آشنایی ندارند از توضیح سخنان آنان خودداری کنند. اولاً: هیچ توضیحی نداده که مقصود از «مبادی بعیده و قریبه» فعل چیست؟ بنابه اصطلاح معروف «مبدأ بعید فعل انسان تصور فعل و تصدیق به فایده آن است» (مبدأ ادراکی) و مبدأ قریب آن قوای فعاله و تعبیه شده در عضلات و اندام انسان می‌باشد. در این صورت چگونه می‌توان مبدأ قریب فعل را اختیاری به شمار آورد؟ ثانیاً: اگر مبادی بعیده فعل انسان از اختیار و توانایی او بیرون است در این صورت چگونه فعل به طور اختیاری از او صادر می‌گردد؟ و همان گونه که خود او نیز تصریح کرده است این نظریه همان نظریه «جبر» است و نه امر بین امرین مگر آن که آن را بیان دیگری از اندیشه جبر قلمداد نماییم. ۲. هدایت‌ها و توفیقات الهی

علامه مجلسی رحمه الله در تقریر نظریه «امر بین امرین» می‌گوید: از روایات استفاده می‌شود که هدایت‌های ویژه و توفیقات خاص

الهی در افعال انسان نقش مؤثری دارد هر چند به مرحله «الجاء و اضطرار» نمی رسد آنگاه برای تبیین این نظریه مثال زیر را یادآور شده است:

----- صفحه ۴۱۹

اگر فرمانروایی خدمتکار خود را بر انجام کاری که توانایی آن را دارد فرمان دهد و بر انجام آن پاداش و ثواب و بر ترک آن کیفر و عقاب مقرر نماید ولی او می داند که مجرد این وعده و وعید محرک او نمی باشد در این صورت هرگاه او را بر نافرمانی مجازات نماید سزاوار ملامت نیست، و هرگز نمی گویند که مولی خدمتگزار خود را بر نافرمانی مجازات نماید سزاوار ملامت نیست و هرگز نمی گویند که مولی خدمتگذار خود را بر نافرمانی مجبور ساخته است حال اگر فرمانروا علاوه بر وعده و وعید کسی را نیز مأمور سازد تا او را به انجام آن کار تشویق نماید و خدمتکار با اختیار و توانایی خود آن کار را انجام دهد هیچ انسان عاقلی نمی گوید که مولی او را بر انجام آن کار مجبور نموده است (توفیقات و هدایت های ویژه الهی نیز این گونه می باشد) و اما این که چرا این توفیقات و هدایت ها شامل برخی از افراد می شود و بسیاری از آنان محروم و بی بهره اند؟ آن به خاطر حسن اختیار و پاکدلی یا سوء اختیار و آلودگی نهاد آنان است. بنابراین خدا گناهکاران را مجبور نساخته است تا مجازات آنان موجب نسبت ظلم به خدا گردد و نه انسان در کارهای خود مستقل است تا با مالکیت و قدرت مطلقه الهی منافات داشته باشد و در نتیجه انسان شریک خدا در تدبیر عالم هستی گردد. (۱) نقد و بررسی

مشکل اساسی درباره کارهای انسان، جمع میان دو اراده و قدرت خدا

۱. بحار الانوار، ج ۵، ص ۸۳.

----- صفحه ۴۲۰

وانسان است. مثالی که علامه بزرگوار یادآور شده اند در صورتی روشنگر و گویا است که اصل قدرت و اختیار انسان را پذیرفته باشیم (۱) در این صورت این سؤال مطرح می شود که نقش «توفیقات و خذلان» الهی در کارهای انسان چیست؟ و شامل چه کسانی می شود (۲) و این بحث مربوط به امر بین امرین نیست. نکته اساسی در این نظریه جمع میان دو قدرت و اراده خدا و انسان است زیرا اگر هر یک از این دو را در افعال انسان نفی کنیم از «طریق وسطی» منحرف گردیده و به «یمنین» و «شمال» که گمراهی است کشیده می شویم (۳) در این نظریه، اندیشه «جبر» که هیچ تأثیری برای قدرت و اراده انسان قائل نیست، و «تفویض» که هیچ گونه تأثیری برای قدرت و اراده خدا در کارهای انسان قائل نیست، مردود شناخته شده و بالطبع هر دو قدرت و اراده را مؤثر می داند ولی تشریح آن لطافت و زیبایی خاصی دارد که در سخنان علامه مجلسی به آن اشاره نشده است. ۳. فاعل قریب و فاعل بعید گروهی از متکلمان و دانشمندان اسلامی «امر بین امرین» را به گونه ای واقع بینانه تر تفسیر و تبیین نموده و با ذکر مثالهایی به شرح آن پرداخته اند. در این تفسیر کوشش شده است تا اسناد فعل انسان به وی و به خدا رعایت گردد.

۱. در عبارت خود وی به این مطلب اشاره شده است: ثم فعل بقدرته واختیاره ذلك الفعل. ۲. در بخش هدایتها و ضلالتهای الهی به تفصیل در این باره بحث کرده ایم. ۳. الیمین والشمال مضلّة والطریق الوسطی هی الجادّة. نهج البلاغه، خطبه ۱۶.

----- صفحه ۴۲۱

به این طریق که خدا «فاعل بعید» و انسان «فاعل قریب» به شمار آمده است زیرا هستی انسان و قدرت و شعور و اراده او هر لحظه از جانب خداوند به وی افاضه و اعطا می شود و او این قدرت و شعور و اراده را در تحقق بخشیدن کار خود اعمال می کند، بنابراین هستی فعل و کار انسان هم به خدا اسناد داده می شود هم به خود او، و این دو اسناد حقیقی و طولی می باشند نه مجازی و عرضی،

هم خدا فاعل کار انسان است و هم خود او ولی نه در عرض یکدیگر (مانند دو انسان که با هم عملی را انجام می دهند) بلکه در طول یکدیگر. خدا وجود و قدرت و شعور و اراده را در اختیار انسان قرار می دهد و او اینها را می گیرد و افعال خود را تحقق می دهد. صدر المتألهین رحمه الله در تقریر این نظریه می گوید: گروهی از حکما و برگزیدگان دانشمندان شیعی گفته اند: پدیده ها از نظر دریافت فیض وجود یکسان نیستند برخی بدون واسطه از مبدء آفرینش دریافت هستی می کنند و برخی با یک واسطه و برخی دیگر با وسایط کثیره و این به خاطر قصور و نقصی است که در ناحیه قابل (پدیده های امکانی) می باشد ولی قدرت آفریدگار در غایت کمال است و فیض هستی را به ممکنات اعطا می کند و آنها به حسب قابلیت خود آن را دریافت می کنند. (۱) بنابراین هر پدیده ای که در جهان آفرینش موجود می گردد به مبدء آفرینش انتساب و استناد دارد حال اگر این پدیده واسطه یا وسایطی هم داشته باشد به آنها نیز انتساب خواهد داشت و چون افعال انسان دارای وسایطی است و قدرت و اراده انسان نیز از جمله وسایط آن به شمار می رود به خود او نیز استناد

۱. اسفار، ج ۶، ص ۳۷۱.

صفحه ۴۲۲

و انتساب دارد. و به گفته حکیم سبزواری: حاصل این طریقه این است که خدا قدرت و اراده را در انسان به وجود می آورد و این قدرت و اراده مبدء تحقق فعل می باشد پس خدا فاعل بعید است و انسان فاعل قریب. (۱) و به عبارت دیگر فعل به فاعل قریب خود استناد و انتساب دارد و از طریق این انتساب به فاعل و پدید آورنده فاعل فعل نیز استناد می یابد و چون این دو انتساب طولی هستند تعارض ندارند و یکی دیگری را باطل نمی کند و جبر نیز لازم نمی آید زیرا علت نخست تحقق و صدور فعل اختیاری را بدون واسطه اراده نکرده است، تا اراده و اختیار فاعل آن باطل و بی اثر باشد، بلکه آن را از طریق اراده و اختیار فاعل قریب و مباشر خواسته است پس وقوع فعل تنها از طریق اختیار است. (۲) برخی از صاحب نظران برای توضیح این نظریه مثالی را ذکر نموده اند که یادآور می شویم: اگر مولی و فرمانروایی شمشیری را به خدمتکار خود بدهد و او به واسطه آن انسانی را به قتل برساند سه صورت تصور می شود که هر یک از این صور بر یکی از مذاهب سه گانه «جبر» و «تفویض» و «امر بین امرین» منطبق می گردد. ۱. خدمتکار از سلامت جسمی و فکری کامل برخوردار است و خود اقدام به قتل می کند در این صورت این فعل تنها به خود او انتساب دارد و به مولی منتسب نمی گردد زیرا دادن شمشیر تنها یک مقدمه اعدادی است ولی به

۱. مدرک قبل، پاورقی. ۲. توضیح یاد شده از علامه طباطبایی است، پاورقی اسفار، ج ۲، ص ۳۷۲.

صفحه ۴۲۳

هنگام تحقق قتل، به کلی از اختیار و قدرت او بیرون است به وجهی که برای او جلوگیری از وقوع قتل ممکن نیست این صورت با نظریه «تفویض» مطابقت دارد. ۲. شمشیر را به دست خدمتگزار می بندد در حالی که دست او مرتعش است و بدون اراده و خواست او حرکت می کند. حال اگر این شمشیر به بدن انسانی اصابت کند و موجب جرح یا قتل او گردد، این فعل تنها به مولی انتساب دارد زیرا خدمتگزار هیچ قدرت و اراده‌ای در تحقق یا عدم تحقق آن ندارد. این فرض با نظریه «جبر» مطابقت دارد. ۳. اگر فرض کنیم که خدمتگزار توانایی حرکت دادن دست خود را ندارد ولی می توان از طریق نیروی برق یا غیر آن دست او را به حرکت آورد. حال اگر سیمی را به دست او وصل کنیم و طرف دیگر آن در دست فرمانروا و مولی باشد و آن را به برق متصل نماید در این صورت اگر آن خدمتگزار مرتکب قتل گردد این قتل هم به او انتساب دارد، چون با اختیار و اراده خود اقدام به آن کرده است و هم به مولی انتساب دارد چون نیروی حرکت دست هر لحظه به واسطه او ایجاد شده است و این هر دو اسناد حقیقی است و هیچ

تکلف و مجازی در آن راه ندارد. و این واقعیت «امر بین امرین» می باشد. افعال انسانها چون با اراده و اختیار آنان تحقق می یابد پس هیچ جبر و قهری در آن نیست و از آنجا که فیض وجود و قدرت و شعور و سایر مبادی فعل، آن به آن و لحظه به لحظه از جانب خداوند به آنها ارزانی می شود به طوری که اگر یک لحظه قطع شود انسان قدرت بر انجام هیچ کاری ندارد پس صد در صد به آنها واگذار نشده و کارهای او بین «جبر» و «تفویض» است از یک جهت به خالق و از جهت دیگر

----- صفحه ۴۲۴

به مخلوق انتساب دارد. (۱) بررسی و تحقیق

اگر چه در این تقریر به اصل مشکل (تأثیر قدرت و اراده خدا و انسان) توجه شده است و نکات دقیق و عالمانه ای نیز در آن دیده می شود ولی تأمین کننده اندیشه عمیق و لطیف امر بین امرین نیست. جهت روشن شدن مطلب سه نکته را یاد آور می شویم: الف: در روایات از تفسیر نظریه امر بین امرین برای سؤال کنندگان به این جهت خودداری شده است که لطیف و عمیق بوده و فهم آن از افق افکار معمولی بیرون است و چه بسا موجب انحراف عقیدتی و کفر آنان گردد در حالی که تفسیر یاد شده این گونه نیست و مثالی که یاد آور شدیم و مثالهای دیگر می توانند آن را برای انسان های معمولی هم روشن نماید. ب: بنابر تفسیر یاد شده نسبت فعل انسانی به خدا «بالتسبیب» و مجاز گونه است نه حقیقی آن گونه که به خود انسان نسبت داده می شود مانند این که کسی مصالح و مقدمات لازم برای ساختن یک ساختمان را در اختیار سازندگان آن قرار دهد که اگر یک لحظه آن را تأمین نکند ادامه کار برای آنها ممکن نیست بدیهی است انتساب فعل به او حقیقی نیست. ج: در این تفسیر برای خدا و انسان دو فعل جداگانه اثبات شده است خدا هستی و قدرت و شعور انسان را می آفریند و او کار را پدید می آورد و این با توحید افعالی سازگار نیست و در نتیجه به نوعی تفویض بازگشت می کند.

۱. اجود التقریرات، ج ۱، پاورقی ص ۹۰.

----- صفحه ۴۲۵

۴. ترتب و تفرع ایجاد بر وجود

عمیق ترین و زیباترین تفسیری که برای نظریه واقع بینانه «امر بین امرین» بیان گردیده است، همان تفسیری است که «صدر المتألهین رحمه الله» آن را به راسخان در علم و خواص اولیاء الهی نسبت داده و به شیوه ای بدیع و گویا شرح نموده است و پس از او پیروان حکمت متعالیه آن را برگزیده و به بیانات مختلف تقریر کرده اند (۱) ما نخست آنچه را صدر المتألهین رحمه الله در این باره بیان کرده یاد آور می شویم آنگاه با ذکر مطالبی آن را شرح و تکمیل می کنیم: نامبرده می گوید: پدیده های هستی با همه تفاوتهایی که از نظر ذات و صفات و افعال با یکدیگر دارند و نیز با همه اختلافاتی که از نظر قرب و بُعد به مبدأ آفرینش دارند در یک چیز شریکند و آن این که یک حقیقت الهی همه آنها را برگرفته است، این حقیقت الهی (هستی مطلق) در عین بساطت و وحدت، همه ابعاد عالم وجود را شامل است و هیچ ذره ای در گستره حیات از سیطره و احاطه این حقیقت الهی و نور الانوار بیرون نمی باشد او با هر پدیده ای همراه است اگر چه مقارن و در ردیف او نیست. غیر از هر موجودی است، هر چند جدای از آن نمی باشد (۲) او است که آفریدگار آسمان و زمین است. (۳) بنابراین همان گونه که در نظام آفرینش، شأن و هستی هر پدیده ای،

۱. رجوع شود به شرح منظومه بخش الهیات، عمومیت قدرت خدا (شرح الاسماء الحسنی، ص ۱۱۱، اسرار الحکم، ص ۱۱۰، قره العیون فیض کاشانی، ص ۳۸۵، نهیة الدرایة، محقق اصفهانی، ج ۱، ص ۱۲۰. ۲. مَعَ کُلِّ شَیْءٍ لَّا بِمُقَارَنَةٍ وَغَیْرِ کُلِّ شَیْءٍ لَّا بِمُزَایَلَةٍ. (نهج البلاغه، خطبه ۱). ۳. وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهُ (زخرف/۸۴).

----- صفحه ۴۲۶

شأن و هستی خدا است؛ فعل هر پدیده‌ای نیز فعل خدا می‌باشد. البته مقصود این نیست که مثلاً فعل زید از او صادر نشده است، بلکه مقصود این است که فعل او در عین این که حقیقتاً فعل او است، حقیقتاً فعل خدا نیز هست پس «لا حکم الا لله» و «لا حول ولا قوه الا بالله العلی العظیم» یعنی هر حول و قوه‌ای، حول و قوه الهی است پس همان گونه که خدا با این که در نهایت مجرد (از ماده) و تقدس (از نقص) است آسمان و زمین از او خالی نیست (هُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ) به همین جهت او با این که در غایت عظمت و بلندی مقام است، همواره با هر پدیده‌ای است و فعل او را انجام می‌دهد. (وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ). (۱) در نتیجه همان گونه که هستی زید و حواس و ویژگی‌های آنها به او نسبت داده می‌شود و این هر دو نسبت حقیقی می‌باشد (پس اندیشه جبر نادرست است) و همان گونه که هستی زید در عین این که هستی او است و حقیقتاً به او نسبت داده می‌شود به خدا نیز نسبت داده می‌شود چون فیض وجود از خدا اعطاء می‌گردد؛ علم و اراده و حرکت و سکون و همه آنچه از او صادر می‌گردد در عین این که حقیقتاً به او نسبت داده می‌شود، به خدا نیز نسبت حقیقی دارد پس انسان حقیقتاً فاعل و پدید آورنده کارهای خویش است. و در عین حال، فعل او یکی از افعال الهی به شمار می‌رود البته به گونه‌ای که مناسب با مقام الهی است و بدون این که نقص و انفعال و تشبیه و سایر لوازم فاعل جسمانی لازم آید. زیرا آنچه از خدا صادر می‌گردد وجود است و وجود خیر محض

۱. حدید/۴.

----- صفحه ۴۲۷

می‌باشد. بنابراین آفریدگار هستی در عین «دنوّ» و نزدیکی عالی و بالا- است و در عین «علوّ» و بلندی، دانی و نزدیک است (۱) رحمت او همه چیز را فرا گرفته و هیچ ذاتی از ذات الهی جدا و بی‌نیاز نیست و هیچ فعلی از افعال او جدا و مستقل نیست، هیچ شأن و اراده و مشیتی بیرون وجدای او از اراده و شأن و مشیت او نمی‌باشد قرآن می‌فرماید: ۱. (كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ). (۲) «هر روز خدا در شأن و آفرینش تازه است». ۲. (مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةَ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ). (۳) «هرگز سه یا پنج نفر (عده‌ای) نجوی (گفتگوی مخفیانه و در گوشه) نمی‌کنند مگر آن که خدا در جمع آنان است». ۳. (وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى). (۴) «آنگاه که تیر انداختی تو تیر اندازی نکردی ولی خدا تیر انداخت». در این آیه کریمه سلب و اثبات از یک جهت انجام نگرفته است، از همان جهت که نسبت «رمی» از پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) نفی شده است برای او اثبات

۱. اشاره است به سخن والای امام علی (علیه السلام): سَبَقَ فِي الْعُلُوِّ شَيْءٌ أَعْلَى مِنْهُ وَقَرَبَ فِي الدُّنُوِّ فَلَاشَيْءٍ أَقْرَبُ مِنْهُ فَلَا اسْتِعْلَاءَ بَاعِدَهُ عَنِ شَيْءٍ، مِنْ خَلْقِهِ، وَلَا قُرْبَهُ سَاوَاهُمْ فِي الْمَكَانِ بِهِ، (نهج البلاغه، خطبه ۴۹). ۲. الرحمن/۲۹. ۳. مجادله/۷. ۴. انفال/۱۷.

----- صفحه ۴۲۸

گردیده و نیز در آیه دیگر می‌فرماید: (وَقَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ). «آنان را بکشید، خداوند آنها را با دستهای شما عذاب می‌نماید». عذاب در این آیه همان قتل و کشتن دشمن اسلام است پس قتل هم به خدا نسبت داده شده است (يعذبهم الله) و هم به مسلمانان (قاتلوهم). مطالعه کتاب نفس

بهترین راهنما برای درک این مطلب عمیق و چگونگی انتساب افعال انسان به خدا مطالعه کتاب نفس است که نسخه مختصر و فشرده‌ای از عالم آفرینش است و خداوند آن را به عنوان بهترین نمونه و مثال برای خود از نظر ذات و صفات و افعال آینده است در قرآن کریم می‌فرماید: (وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ). (۱) «در وجود خودتان آیات و نشانه‌های خداشناسی است آیا نمی‌اندیشید؟».

و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمودند: (مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ). «آن کس که خود را بشناسد، خدا را خواهد شناخت». حقیقت درباره افعال اعضاء قوای بدن این است که فعل هر قوه و عضوی از آن نظر که فعل آن قوه به شمار می رود، فعل «نفس» است مثلاً «دیدن و شنیدن» بدون شک فعل قوه باصره و سامعه به

۱. ذاریات/۲۱.

صفحه ۴۲۹

شمار می رود، فعل «نفس» است مثلاً «دیدن و شنیدن» بدون شک فعل قوه باصره و سامعه به شمار می رود و در عین حال فعل نفس می باشد زیرا نفس است که شنوا و بینا است. البته نه به آن معنی که در حکمت رسمی معروف است که «نفس» اعضاء و قوای بدن را استخدام می کند مانند کسی که نویسنده یا نقاشی را استخدام می نماید با این تفاوت که استخدام در مورد نفس «طبیعی» است و در مثال نویسنده و نقاشی «صناعی» است. این سخن بی پایه است زیرا صرف استخدام کسی که فعلی را انجام می دهد موجب نسبت فعل به استخدام کننده نیست در حالی که ما وقتی به وجدان خود رجوع کنیم نفس خویش را مدرک و شاعر می یابیم چه در ادراکات کلی و چه جزئی، چه در شعور و آگاهی حسی یا غیر حسی، و نیز «نفس» را متحرک می یابیم چه در حرکت‌های حیوانی و چه حرکت‌های طبیعی، و ما در مباحث نفس اثبات شده که نفس در چشم، قوه باصره است و در گوش، قوه سامعه و در دست، قوه فعاله و در پاها، قوه ماشیه (رونده) و در سایر اعضاء نیز این گونه است. بنابراین گوش و چشم و پا به واسطه «نفس» کارهای مخصوص خود را انجام می دهند، همان گونه که در حدیث قدسی (۱) آمده است: «من» (خدا) گوش مؤمن خواهم بود که به واسطه آن می شنود و چشم او هستم که به واسطه آن می بیند و دست او هستم که به واسطه آن فعالیت می کند، پس

۱. حماد بن بشیر از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده که فرمودند: خداوند عزّ و جل می فرماید: اگر کسی به یکی از دوستان من اهانت کند به جنگ با من برخاسته و بهترین چیزی که بنده به واسطه آن به من تقرب می جوید رعایت واجبات دینی است و او به واسطه نوافل به من تقرب می جوید تا این که او را دوست می دارم و در این هنگام گوش او هستم که به واسطه آن فعالیت می کند اگر مرا بخواند او را پاسخ می دهم و اگر چیزی بخواهد به او عطاء می نمایم (اصول کافی، ج ۲، ص ۳۵۲)، باب من اذی المسلمین، حدیث ۷.

صفحه ۴۳۰

نفس در عین این که یکی است و از جسم و قوا و اعضاء بدن مجرد می باشد، هیچ یک از اعضاء بدن از آن خالی و بی نیاز نیست، زیرا نفس دارای «هویت» و «وحدت» خاصی است که اهل کشف و شهود می دانند، هویت و وحدت او پرتوی از هویت و وحدت خدا است انتساب و استناد هستی افعال و آثار همه پدیده ها به آفریدگار یکتا همان انتساب و استناد اعضاء و قوای انسان به نفس او می باشد. (۱) تحقیق و تکمیل

تقریر یاد شده به خوبی نظریه «امر بین امرین» را تبیین می نماید و به راستی درک و فهم آن از افق افکار و اندیشه های ناآزموده فراتر می باشد و مصداق روشن این کلام امام (علیه السلام) است که فرمود: «لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا الْعَالِمُ أَوْ مَنْ عَلَّمَهَا الْعَالِمُ إِنَاءً!» حال جهت تحقیق و تکمیل آن چند مطلب را به طور فشرده یادآور می شویم: ۱. وجود، اصیل و مجعول است

در بحث‌های فلسفی و خصوصاً حکمت متعالیه صدرایی به اثبات رسیده است که آنچه مجعول بالذات و اصیل است وجود می باشد نه ماهیت، آثار و کمالات در موجودات از وجود آنها سرچشمه می گیرد، و ماهیت جز مفهومی که بیانگر حدود هستی های امکانی است بیش نمی باشد و به همین خاطر هستی «واجب الوجود» که از هر محدودیت و نقصی پیراسته است وجود صرف است

و ماهیت ندارد.

۱. اسفار، ج ۶، ص ۳۷۳ - ۳۷۸.

----- صفحه ۴۳۱

۲. هستی ممکن عین ربط و فقر است

این مطلب نیز در مباحث فلسفی بیان گردیده است که وجود بر دو قسم است: الف: وجود رابط. ب: وجود رابطی. وجود رابطی دارای ذات و ماهیتی مستقل است اگر چه در هستی خود متکی به هستی دیگر است، مانند «اعراض» که در تحقق خود نیازمند به موضوع می باشند بنابراین نیاز و احتیاج به موضوع عین ذات و ماهیت آنها نیست، بلکه عارض بر آنها می باشد ولی وجود رابط ذات و ماهیت مستقلی ندارد و واقعیت آن عین ربط و نیاز است. هستی رابط در قضایایی چون زید ایستاده است (زید قائم) از این قبیل است که واقعیت و ذات آن چیزی جز انتساب و ارتباط به موضوع و محمول نیست. نسبت عالم امکانی به هستی واجب از قبیل نسبت وجود رابط است نه وجود رابطی یعنی موجودات امکانی چیزی جز انتساب و ارتباط به واجب الوجود نمی باشند بنابراین هیچ گونه استقلالی در واقعیت و هستی آنها منهای وجود آفریدگار یکتا تصور نمی شود. ۳. ایجاد متفرع بر وجود است

همان گونه که ذات و هستی امکانی عین ربط و وابستگی به مبدأ اعلی است اثر و فعل او نیز همین گونه است زیرا اگر از لحاظ اثر و فعل مستقل باشد بایستی از لحاظ ذات و هستی نیز مستقل باشد و این بر خلاف فرض است و این ملازمه میان ذات و اثر و وجود و ایجاد به این خاطر است که یک

----- صفحه ۴۳۲

پدیده به همان حیثیتی که موجود است، مبدأ اثر نیز می باشد پس اگر ذات مستقل است در فاعلیت نیز مستقل است و اگر در ذات خود عین ربط و وابستگی است در فاعلیت خود نیز این گونه است (۱) بنابراین فرض استقلال در مقام فعل و ایجاد با فرض ربط و وابستگی در مقام ذات دو فرض متناقض و نامعقول است. از این مقدمات به روشنی به دست می آید که افعال انسان در عین این که منتسب به او می باشد منتسب به خدا نیز هست، زیرا افعال او مترتب بر وجود او است و بدون شک هستی او منتسب به خود او است و هم عین انتساب و ربط به خدا است، و چه زیبا گفته است حکیم سبزواری: «لکن کما الوجود منسوب لنا *** فالفعل فعل الله وهو فعلنا». (۲) یعنی همان گونه که وجود و هستی ما به خود ما نسبت داده می شود (علاوه بر این که عین فقر و ربط به خدا است) فعل ما نیز در عین این که منسوب به خدا است منسوب به خود ما نیز می باشد. در پایان یادآور می شویم که درباره نظریه امر بین امرین تفاسیر و تقاریر دیگری نیز گفته شده است که نقل و بررسی آنها مایه گستردگی سخن است و ما دامن گفتار را در این جا کوتاه می کنیم و خدا را بر این نعمت بزرگ سپاسگزاریم. (۳) الحمد لله رب العالمین

۱. نهیة الدرایة، ج ۱، ص ۱۲۱. ۲. شرح منظومه، مقصد ۳، فریده ۲، فحی عمومیت قدرت. ۳. جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به بحار الانوار، ج ۵، ص ۸۴ و مصابیح الانوار، ج ۱، ص ۱۵۲ - ۱۶۲. در کتاب اخیر ده وجه در تقریر این نظریه ذکر شده است.

----- صفحه ۴۳۳

فهرست منابع و مآخذ

فهرست منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم ۲. نهج البلاغه گرد آورنده سید رضی (م ۴۰۶) الف ۳. اصول کافی، محدث کلینی (م ۳۲۹) ۴. اوائل المقالات، شیخ

مفید (م ۴۱۳) ۵. اسفار اربعه، صدر المتألهین (م ۱۰۵۰) ۶. الأربعین، فخر رازی (م ۶۰۸) ۷. الإمامة والسياسة، عبد الله بن قتيبه (م ۲۷۶) ۸. اجود التقريرات آيت الله خوئي (م ۱۴۱۳) ۹. اصول فلسفه و روش رئاليسم، علامه طباطبائي (م ۱۴۰۲) ۱۰. اسرار الحكم، حكيم سبزواري (م ۱۲۸۹) ۱۱. اقتصادنا، شهيد سيد محمد باقر صدر (م ۱۴۰۰) ۱۲. الاقتصاد في الاعتقاد، غزالي (م ۵۰۵) ----- صفحه ۴۳۴

۱۳. انسان موجود ناشناخته، الكسيس كارل ۱۴. اقرب الموارد، سعيد الخوري لبناني ۱۵. ماترياليسم ديالك تيك، تقى اراني (م ۱۳۵۸) ۱۶. الأوائل، ابو هلال عسكري (م ۳۹۵) ب ۱۷. بحار الأنوار، محمد باقر مجلسي (۱۱۱۱) ۱۸. البرهان في تفسير القرآن، محدث بحراني (۱۱۰۷) ۱۹. بداية الحكمة، علامه طباطبائي (م ۱۴۰۲) ۲۰. بهداشت جسمي و رواني كودك، محمد تقى فلسفي ۲۱. التوحيد، شيخ صدوق (م ۳۸۱) ۲۲. تلخيص المحصل، محقق طوسي (م ۶۷۲) ۲۳. تاريخ الخلفاء، سيوطي (م ۹۱۱) ۲۴. التاج الجامع للأصول، شيخ منصور علي ناصف ۲۵. تاريخ در ترازو ۲۶. ترجمه و شرح فارسي تجريد الاعتقاد شيخ ابوالحسن شعراني (م ۱۳۹۵) ج ۲۷. جامع الأصول، ابن اثير جززي (م ۶۰۶) ----- صفحه ۴۳۵

۲۸. جبر و اختيار، محمد تقى جعفرى ح ۲۹. حاشيه كفاية الأصول، علامه طباطبائي (م ۱۴۰۲) ۳۰. حيات محمد صلى الله عليه و آله و سلم، محمد حسين هيكل ۳۱. حسن مذهبي يا بعد چهارم روح انساني، ترجمه مهندس بياني خ ۳۲. الخطط المقريزية، تقى الدين مقريزي (م ۸۴۵) د ۳۳. دنيايي كه مي ۳ بينم، انيشتين ر ۳۴. رساله التوحيد، شيخ محمد عبده (م ۱۳۲۳) س ۳۵. سير حكمت در اروپا، محمد علي فروغي (م ۱۳۶۳) ۳۶. السنة، احمد بن حنبل (م ۲۴۲) ش ۳۷. شرح المواقف، سيد شريف جرجاني (م ۸۱۶) ----- صفحه ۴۳۶

۳۸. شرح اصول كافي، صدر المتألهين (م ۱۰۵۰) ۳۹. شرح منظومه، حاج ملا هادي سبزواري (م ۱۲۸۹) ۴۰. شوارق الالهام، عبدالرزاق لاهيجي (م ۱۰۵۱) ۴۱. شرح تجريد الاعتقاد، علاء الدين قوشچي (م ۸۷۹) ۴۲. شرح المقاصد، سعد الدين تفتازاني (م ۷۹۱) ۴۳. شرح العقائد النفسية، عمر بن محمد سمرقندي نسفي (م ۵۳۷) ۴۴. شرح العقيدة الطحاوية، ابن ابى العز (م ۷۹۲) ۴۵. شرح الأصول الخمسة، قاضي عبدالجبار معتزلي (م ۴۱۵) ۴۶. شرح الأسماء الحسنى، حكيم سبزواري (م ۱۲۸۹) ص ۴۷. صحيح بخاري، محمد بن اسماعيل بخاري (م ۲۵۵) ۴۸. صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج نيشابوري (م ۲۶۱) ط ۴۹. طبقات المعتزلة، احمد بن يحيى بن المرتضى (م ۸۴۰) ۵۰. طبقات ابن سعد، محمد بن سعد (م ۲۳۰) ۵۱. اتحاد طلب و اراده، امام خميني (م ۱۴۰۹) ع ۵۲. عيون اخبار الرضا، شيخ صدوق (م ۳۸۱) ----- صفحه ۴۳۷

۵۳. علل الشرائع، شيخ صدوق (م ۳۸۱) غ ۵۴. غرر الحكم، عبدالواحد آمدی (م ۵۵۰) ۵۵. غاية المرام، سيف الدين آمدی (م ۵۵۶) ف ۵۶. فصوص الحكم، فارابي (م ۳۳۹) ۵۷. فروع كافي، محدث كليني (م ۳۲۹) ۵۸. فرد و اجتماع، سيد قطب (م ۱۳۸۷) ترجمه سعيد (م ۱۴۰۹) ۵۹. فلسفه معاصر، كاپلستون، ترجمه دكتور علي اصغر حلبى ۶۰. فلسفه تاريخ، پلخانوف ۶۱. فلسفه اسلامي و ماركسيسم، جعفر سبحاني ۶۲. فهرست، ابن نديم (م ۳۸۵) ق ۶۳. القواعد والفوائد، شهيد اول (م ۷۸۶) ۶۴. قره العيون، فيض كاشاني (م ۱۰۹۱) ۶۵. القضاء والقدر، عبدالكريم خطيب ۶۶. قهرمان در تاريخ ----- صفحه ۴۳۸

ك ۶۷. كفاية الأصول، محقق خراساني (م ۱۳۳۹) ۶۸. كشف المراد، علامه حلي (م ۷۲۶) ۶۹. الكشكول، شيخ بهاء الدين عاملي (م ۱۰۳۰) ل ۷۰. اللوامع الالهية في المباحث الكلامية، فاضل مقداد (م ۸۰۸) ۷۱. لذات فلسفه، ويل دورانت ۷۲. اللمع، ابوالحسن اشعري م ۷۳. مجمع البيان في تفسير القرآن، علامه طبرسي (م ۵۳۸) ۷۴. الميزان في تفسير القرآن، علامه طباطبائي (م ۱۴۰۲) ۷۵.

منشور جاوید، جعفر سبحانی ۷۶. مقالات الاسلامیین، ابوالحسن اشعری (م ۳۲۴) ۷۷. مقائیس اللغه، ابن فارس (م ۳۹۵) ۷۸. المفردات فی غریب القرآن، راغب اصفهانی (م ۵۶۵) ۷۹. المغنی فی أصول الدین، قاضی عبدالجبار معتزلی (م ۴۱۵) ۸۰. میزان الاعتدال، ذهبی (م ۷۴۸) ۸۱. المغازی، واقدی (م ۲۰۹) ۸۲. المحيط بالتکلیف، قاضی عبدالجبار (م ۴۱۵)

----- صفحه ۴۳۹

۸۳. المعتزله، زهدی حسن ۸۴. محاضرات فی أصول الفقه، محمد اسحاق فیاض ۸۵. الملل والنحل، شهرستانی (م ۵۴۸) ۸۶. مذاهب الاسلامیین، ابوالحسن اشعری (م ۳۲۴) ۸۷. المستطرف، شهاب الدین محلی ۸۸. مصابیح الأنوار، سید عبدالله شبر (م ۱۲۴۲) ۸۹. مبانی فلسفه، دکتر علی اکبر سیاسی ۹۰. مارکسیسم و نیروی محرک تاریخ، جعفر سبحانی ۹۱. ماتریالیسم دیالکتیک و ماتریالیسم تاریخی استالین ۹۲. مارکس و مارکسیسم، آندره پی تیرن ۹۳. نهایت الدرایه، محقق اصفهانی (م ۱۳۶۱) ۹۴. نهایت الحکمه، علامه طباطبایی (م ۱۴۰۲) ۹۵. نقدی بر مارکسیسم، شهید مرتضی مطهری (م ۱۳۹۸) ۹۶. نظریه الإمامه، دکتر احمد محمود صبحی و ۹۷. الوجودیه والغنیان، محمد جواد مغنیه ۹۸. وفيات الاعیان، ابن خلیکان (م ۶۸۱)

درباره مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

بسم الله الرحمن الرحيم

جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آیه ۴۱)

با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایید؛ این برای شما بهتر است اگر بدانید حضرت رضا (علیه السلام): خدا رحم نماید بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیافزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می کنند

بنادر البحار-ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹

بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهل بیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می دهند.

مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

اهداف: دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.

از جمله فعالیت های گسترده مرکز :

الف) چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی
 ب) تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن همراه
 ج) تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما، انیمیشن، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و ...
 د) ایجاد سایت اینترنتی قائمیه www.ghaemiyeh.com جهت دانلود رایگان نرم افزار های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی دیگر

ه) تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای
 و) راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۲۳۵۰۵۲۴)
 ز) طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و ...
 ح) همکاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند مسجد جمکران و ...

ط) برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه
 ی) برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضور و مجازی) در طول سال
 دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان
 تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت: ۲۳۷۳ شناسه ملی: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

وب سایت: www.ghaemiyeh.com ایمیل: Info@ghaemiyeh.com فروشگاه اینترنتی:
www.eslamshop.com

تلفن ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳-۲۳۱۱) (۰۳۱۱) فکس ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) دفتر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) بازرگانی و فروش ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور
 کاربران ۲۳۳۳۰۴۵ (۰۳۱۱)

نکته قابل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عده ای خیر اندیش اداره و تامین گردیده و لی
 جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضر و طرح های توسعه ای فرهنگی نیست، از اینرو این مرکز به فضل
 و کرم صاحب اصلی این خانه (قائمیه) امید داشته و امیدواریم حضرت بقیه الله الاعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف توفیق
 روزافزونی را شامل همگان بنماید تا در صورت امکان در این امر مهم ما را یاری نمایندانشالله.

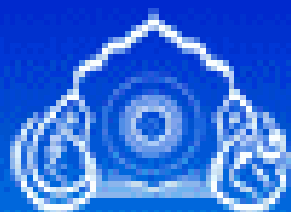
شماره حساب ۶۲۱۰۶۰۹۵۳، شماره کارت: ۶۲۷۳-۵۳۳۱-۳۰۴۵-۱۹۷۳ و شماره حساب شبا: IR۹۰-۰۱۸۰-۰۰۰۰-۰۰۰۰-۰۶۲۱-
 ۵۳-۰۶۰۹ به نام مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان نزد بانک تجارت شعبه اصفهان - خیابان مسجد سید
 ارزش کار فکری و عقیدتی

الاحتجاج - به سندش، از امام حسین علیه السلام: - هر کس عهده دار یتیمی از ما شود که محنت غیبت ما، او را از ما جدا کرده
 است و از علوم ما که به دستش رسیده، به او سهمی دهد تا ارشاد و هدایتش کند، خداوند به او می فرماید: «ای بنده بزرگوار
 شریک کننده برادرش! من در کرم کردن، از تو سزاوارترم. فرشتگان من! برای او در بهشت، به عدد هر حرفی که یاد داده است،
 هزار هزار، کاخ قرار دهید و از دیگر نعمت ها، آنچه را که لایق اوست، به آنها ضمیمه کنید».

التفسیر المنسوب إلى الإمام العسکری علیه السلام: امام حسین علیه السلام به مردی فرمود: «کدام یک را دوست تر می داری: مردی
 اراده کشتن بینوایی ضعیف را دارد و تو او را از دستش می رسانی، یا مردی ناصبی اراده گمراه کردن مؤمنی بینوا و ضعیف از
 پیروان ما را دارد، اما تو دریچه ای [از علم] را بر او می گشایی که آن بینوا، خود را بدان، نگاه می دارد و با حجت های خدای متعال،
 خصم خویش را ساکت می سازد و او را می شکند؟».

[سپس] فرمود: «حتماً رهاندن این مؤمن بینوا از دست آن ناصبی. بی گمان، خدای متعال می فرماید: «و هر که او را زنده کند، گویی همه مردم را زنده کرده است»؛ یعنی هر که او را زنده کند و از کفر به ایمان، ارشاد کند، گویی همه مردم را زنده کرده است، پیش از آن که آنان را با شمشیرهای تیز بکشد».

مسند زید: امام حسین علیه السلام فرمود: «هر کس انسانی را از گمراهی به معرفت حق، فرا بخواند و او اجابت کند، اجری مانند آزاد کردن بنده دارد».



مرکز تحقیقات و ترجمه

اصفهان

گامگاه

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

