

## منشأ، تنوع و ساختار آموزه های جبر و اختیار در کلام

محمدجواد رضایی ره/ لیلا نصرتی

استادیار فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه خوارزمی  
کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه خوارزمی

### چکیده

برخی مستشرقان پیدایش فرقه های کلامی را به عوامل خارجی نسبت داده و گفته اند: تعالیم معتزله از جمله آموزه اختیار آنها برگرفته از منابع بیگانه است. آنها معتقدند دین اسلام به دلیل تأکید بر قضا و قدر، علم، قدرت و اراده گسترده خدا بر همه کائنات، تعلیم دهنده آموزه جبر است و معتزله برای نخستین بار از آموزه اختیار دفاع کردند. هدف این مقاله آن است تا نشان دهد منشأ اصلی پیدایش این آرا عوامل خارجی نبوده، بلکه عوامل داخلی نقش اصلی را داشته اند. اختلاف نظر مسلمانان درباره آیات قرآن و روایات پیامبر (ص) و دیگر عوامل داخلی باعث شکل گیری اندیشه های جبر، تفویض و امر بین الامرین شد. نظریه جبر و تفویض فهم های یک سویه و ناقصی از تعالیم اسلام است. نظریه ای که با مجموع آیات قرآن، روایات پیامبر (ص) و اهداف ادیان الهی سازگار است نظریه امر بین الامرین است که اهل بیت پیامبر (ص) به توضیح آن پرداخته اند.

**کلید واژه ها:** جبر و اختیار، قضا و قدر، معتزله، اشاعره.

### ۱. مقدمه

آیا آدمی دست کم در برخی از افعال خود مختار است یا اینکه هیچ کاری را با اختیار انجام نمی دهد و عوامل دیگری او را مجبور می کنند؟ این پرسش البته پرسش های دیگری را نیز در پی دارد، مانند اینکه آیا سرنوشت آدمی از قبل معین شده و او بازیچه دست تقدیر است؟ در این صورت تکلیف و امر و نهی خداوند برای چیست؟ یا اینکه هیچ سرنوشت مقدری در کار نیست و

آدمی خود سرنوشت خود را می‌سازد. در این صورت، علم پیشین خداوند به چه چیز تعلق گرفته است؟ یا این که خداوند علم پیشین ندارد؟ و این با علم مطلق او و وجوب من جمیع الجهات او چگونه می‌سازد؟

این پرسش‌ها همواره برای آدمیان مطرح بوده است. مسلمانان نیز در آغاز اندیشه‌های کلامی خود با مسأله قدرت مطلق خدا، قضا و قدر، مشیت و اراده الهی و رابطه آن با اختیار و آزادی انسان مواجه شدند. آنها به این می‌اندیشیدند که آیا ما در افعال خود آزادیم یا مقهور اراده‌ای والاتریم؟ آیا هر چه بخواهیم می‌توانیم انجام دهیم یا اعمال ما تحت تأثیر اراده‌ای قرار دارد و آن اراده اعمال ما را مقدر کرده است و به همان سمت سوق می‌دهد؟

آنچه بیش از هر چیز ذهن آنها را به خود مشغول کرده بود آیات ظاهراً متناقض قرآن درباره این مسأله بود؛ از یک سو آیاتی که بر قدرت مطلق خدا بر همه چیز و از جمله افعال انسان تأکید داشت و از سویی دیگر آیاتی که از آزادی و اختیار او بر افعال خود حکایت داشت؛ از سویی آیاتی که انسان را در انتخاب خیر و شر مختار می‌دانست و از سویی دیگر آیاتی که همه چیز و از جمله خیر و شر را از قبل مقدر می‌دانست.

پاسخگویی به این مسأله و رفع این تناقض یکی از دغدغه‌های مسلمانان بود و از همان آغاز پاسخ‌های متفاوتی به این مسأله داده شد. برخی با تأویل آیات مربوط به اختیار، افعال انسان را مقهور قدرت مطلق خدا دانستند و قائل به جبر شدند؛ آنها برای دفاع از عقیده خود، دلایلی مطرح کردند که همه آنها جزء تعالیم اسلام است و در قرآن و روایات پیامبر (ص) بر آنها تأکید شده است. تعالیم اسلامی که آنها به عنوان دلایل جبر می‌آوردند عبارت بود از: قضا و قدر الهی، قدرت مطلق خدا و توحید در خالقیت، اراده و مشیت الهی و علم پیشین خدا.

در واکنش به جبریه، برخی نیز با تأویل آیات مربوط به قدرت خدا و برای دفاع از عدل الهی، انسان را در انجام افعالش مستقل دانستند و قائل به تفویض شدند. آنها مجبور بودن انسان را منافی عدل خدا می‌دانستند و برای اثبات مدعای خود به آیاتی از قرآن توجه کردند که انسان را مسئول اعمال خود می‌دانست. عده‌ای از آنها انسان را در انجام افعال خود مستقل دانستند و بر این باور بودند که خدا انسان را آفریده و او را رها نموده و کارهایش را به خود او تفویض کرده است. آنها برای دفاع از اختیار انسان در برابر جبریه تا آنجا پیش رفتند که منکر تعالیم اسلام درباره توحید در خالقیت و قضا و قدر شدند.

از آن جهت که دلایل جبریه مبنی بر مجبور بودن انسان همگی جزء تعالیم اسلام است و آیات فراوانی درباره‌ی آنها وجود دارد، برخی از مستشرقان که مطالعات سطحی در متون اسلامی دارند، با مشاهده آیات و روایاتی که درباره قدر وجود دارد، تعالیم اسلام را موافق عقیده جبر

می‌دانند؛ و معتقدند مسلمانان نیز در ابتدا تحت تأثیر این تعالیم قائل به جبر بودند، اما بعد تحت تأثیر عوامل خارجی معتقد به اختیار شدند (از باب نمونه: ولفسن، ۱۳۶۸، ص ۶۴۸ - ۶۵۶).

۲. علل روی آوردن مسلمانان به تفکر درباره افعال انسان

عوامل مختلفی باعث شد تا مسلمانان به تفکر درباره افعال انسان روی آوردند. یکی از این عوامل را می‌توان اعتقاد اعراب جاهلی به قدر دانست. اسلام بین افرادی ظهور کرد که اهمیت فراوانی برای سرنوشت قائل بودند. آنها کارهای ناروای خود را با اعتقاد به تقدیر توجیه می‌کردند. خداوند در قرآن به این اعتقاد آنها اشاره کرده است (انعام/۱۴۸).

جدای از پیشینه‌ی اعراب جاهلی که آنها را آماده بحث درباره افعال انسان کرده بود، آیات قرآن مهمترین عامل به وجود آمدن اختلاف نظر در این باره بود. در قرآن آیات دوگانه‌ای درباره جبر و اختیار وجود دارد؛ از یک سو آیاتی که تنها خدا را خالق و فاعل می‌داند (رعد/۱۶) و از سوی دیگر آیاتی که با نسبت دادن تاثیرگذاری به پدیده‌ها و همچنین نسبت دادن اعمال به انسان‌ها، برای آنها نیز سهمی از تاثیرگذاری و فاعلیت قائل است (روم/۴۸، توبه/۱۰۵، بقره/۲۸۶). به همین گونه آیاتی درباره فراگیری اراده و قضا و قدر و علم پیشین الهی بر تمام موجودات و از جمله افعال نیک و بد انسان‌ها وجود دارند (حدید/۲۲، حجر/۲۱، فرقان/۲) و آیاتی که ظاهراً در مقابل این دسته از آیات قرار دارند (آل عمران/ ۳۲، مدثر/۳۸، رعد/۱۱، انسان/۳).

به طور کلی آیات مربوط به توحید در خالقیت و قدرت مطلق خدا، عمومیت اراده و مشیت الهی، قضا و قدر و علم پیشین خدا بر اعمال انسان، آیاتی است که در یک سو قرار گرفته است و به عقیده جبریه بیانگر آن است که انسانها اختیار و مسئولیتی در انجام اعمالشان ندارند چرا که خداوند اعمال آنها را مقدر، اراده و خلق کرده است. در سوی دیگر آیاتی که اعمال انسان را به خود او نسبت داده، او را مسئول اعمالش دانسته و به کارهای نیک امر و از کارهای بد نهی کرده، قرار گرفته است. این دسته آیات نیز مورد استناد طرفداران اختیار است.

سومین عاملی که باعث شد مسلمانان درباره افعال انسان به بحث و نظر پردازند روایاتی بود که تأکید فراوان بر قضا و قدر داشت. برای نمونه پیامبر (ص) در روایتی فرموده است: خداوند به قلم دستور داد همه اموری را که اتفاق خواهد افتاد بنویسد (سبزواری، بی تا، ج ۱، ص ۲۵۳). همچنین در روایت دیگری از پیامبر (ص) نقل شده است که خداوند قبل از به دنیا آمدن انسان فرشته‌ای را مأمور می‌کند تا اجل و رزق و افعال او را بنویسد و مقدر کند آیا آن فرد سعادتمند خواهد شد یا

شقاوتمند (اشعری، ۱۹۵۲م، ص ۱۳۱). این عوامل باعث شد که مسلمانان پیرو مکتب خلفا، که امروزه آنها را اهل سنت می‌خوانیم، درباره افعال انسان، به گروه‌های مختلفی تقسیم شوند و کم‌کم فرقه‌های مختلف جبریه و قدریه ظهور کنند. پیروان مکتب اهل بیت (ع) که از همان آغاز به شیعه امام علی (ع) شهرت یافتند، بر اثر تعلیمات اهل بیت موضع میانه‌ای داشتند و تعارضات بین این دو دسته آیات را ظاهری می‌دانستند و به حل آنها می‌پرداختند. البته همه کسانی که از حیث سیاسی شیعه علی بودند، لزوماً از حیث اعتقادی و کلامی شیعه نبودند و این داوری درباره شیعه کلامی و اعتقادی درست است نه شیعه سیاسی.

۲،۱. جبریه

جبریه تنها به آیات و روایاتی که درباره قضا و قدر و توحید در خالقیت و قدرت مطلق خدا و عمومیت اراده و علم پیشین او بود، تمسک می‌کردند و آیات مربوط به اختیار را توجیه و برخلاف ظاهرشان تفسیر می‌کردند. این تفسیر مورد قبول افرادی قرار گرفت که می‌خواستند کارهای ناروای خود را توجیه کنند. پیش از این هم پاره‌ای از بزرگان صحابه در موقعیت‌های خاص از همین روش استفاده کرده بودند و همین امر، پذیرش این روش را آسان‌تر کرده بود. برای نمونه عمر که بعداً دومین خلیفه مسلمانان شد، برای توجیه فرار خود در جنگ احد، آن را قضا و قدر الهی دانست (واقدی، ۱۹۸۹م، ج ۳، ص ۹۰۴).

عوامل خارجی نیز در پیدایش این عقیده بی‌تأثیر نبود. برخی یهودیان و مسیحیان هنگامی که از مبارزه آشکار با اسلام ناامید شدند، به ظاهر، اسلام آوردند اما دین خود را در دل نگه داشتند (ابوریه، بی‌تا، ص ۱۴۵). آنها به دلیل کینه و عداوتی که با اسلام داشتند به ساختن روایات جعلی و نسبت دادن آن به پیامبر (ص) پرداختند. برای نمونه کعب الاحبار یکی از یهودیانی بود که در زمان خلافت عمر مسلمان شد و عمر به او اجازه داد تا مسلمانان به سخنان درست و غلط او گوش دهند (ابن کثیر، ۱۹۹۲م، ج ۴، ص ۱۹).

۲،۱. اصحاب اختیار

الف) قدریه

برخی با توجیه و تفسیر آیات و روایاتی که درباره قضا و قدر، توحید در خالقیت و دیگر تعالیم اسلام وجود داشت قائل به تفویض شدند. قدریه نخستین کسانی بودند که این نظر را داشتند. آنها در اواخر دوران صحابه ظهور یافتند (ذهبی، ۱۹۹۳م، ج ۱۱، ص ۲۳۶؛ شهرستانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۰)؛ و برای دفاع از اختیار انسان به طور کلی منکر قدر شدند. غیلان دمشقی یکی از پیشگامان آنها بود که اندیشه قدر را از معبد جهنی فرا گرفت. او خیر و شر را از جانب خود انسان

می‌دانست (عطوان، ۱۹۸۶م، ص ۳۷). آنها از همان آغاز مورد آزار و اذیت قرار گرفتند به دلیل آنکه اندیشه‌های آنان با ظاهر برخی از تعالیم اسلام ناسازگار بود و نیز به مذاق حاکمان اموی خوش نمی‌آمد؛ زیرا آنان سعی داشتند با توسل به قضا و قدر و سلب اختیار از خود، ستمگری‌هایشان را توجیه کنند. این مخالفت‌ها با قدریه باعث شد دشمنان آنها اندیشه‌های آنان را مخالف تعالیم اسلام و برگرفته از ادیان بیگانه مانند مسیحیت و یهودیت بدانند (ذهبی، ۱۹۹۳م، ج ۴، ص ۱۸۶ و ۱۸۷).

(ب) معتزله

معتزله نیز گروه دیگری از مسلمانان بودند که از اختیار انسان دفاع کردند. درباره پیدایش معتزله نظرهای مختلفی وجود دارد (ر.ک شهرستانی، بی تا، ج ۱، ص ۴۸؛ بدوی، تاریخ ۱۳۷۴ش، ج ۱، ص ۸۱، ۸۳، ۸۵؛ ابن خلکان، بی تا، ج ۴، ص ۸۵؛ نوبختی، فرق ۱۹۸۴م، ص ۵). با بررسی این گزارش‌ها این امر آشکار می‌شود که عوامل داخلی از جمله اختلاف‌های سیاسی و کلامی و همچنین عوامل اجتماعی و روانی افراد باعث شکل‌گیری این فرقه و اندیشه‌های آنان از جمله آموزه اختیار آنها، یعنی نظریه تفویض شد. بنابراین، سخن ولفسن مبنی بر اینکه مسیحیان طی مناظره‌هایی که با مسلمانان داشتند اختیار را به آنها آموختند (ولفسن، ۱۳۶۸، ص ۶۶۲) سخن درستی نیست. همچنین او برای اثبات مدعای خود گفته است برهان عدل که معتزله برای دفاع از اختیار انسان آورده‌اند برگرفته از مسیحیان است (همان، ص ۶۶۳، ۶۶۵). این ادعا نیز قابل قبول نیست؛ زیرا به غیر از آیات قرآن که به صراحت این اصل را بیان کرده است، (انبیاء/۴۷؛ مؤمنون/۶۲؛ انفال/۵۱) روایات فراوانی وجود دارد که نشان می‌دهد، معتزله این اصل را از کلام امیر مؤمنان علی (ع) گرفته‌اند. برای نمونه واصل بن عطا بنیان‌گذار مکتب اعتزال دانش خود را از ابوهاشم فرزند محمد حنفیه گرفته و محمد حنفیه نیز فرزند علی (ع) است و از او کسب دانش نموده است (ابن شهر آشوب، ۱۹۵۶م، ج ۱، ص ۳۲۴ شهرستانی، بی تا، ج ۱، ص ۴۹؛ ابن ابی‌الحدید، ۱۹۵۹م، ج ۱، ص ۱۷).

بدین‌سان، اگرچه معتزله نتوانستند کلام علی (ع) درباره قدر را بدرستی فرا بگیرند و قائل به تفویض شدند، اما سخن ایشان درباره قضا و قدر را بهترین سخن می‌دانستند (مجلسی، ۱۹۸۳م، ج ۵، ص ۵۹). بنابراین، معتزله اصول مربوط به عدل را از امیر مؤمنان علی (ع) گرفته‌اند و آنچه آنها و متکلمان شیعی به طور تفصیل آورده‌اند در حقیقت شرح کلماتی است که امام به اجمال بیان کرده‌اند (سید مرتضی، ۱۹۰۷م، ج ۱، ص ۱۰۳).

ج) شیعه امامیه

شیعیان به پیروی از آیات قرآن، روایات پیامبر (ص) و تعالیم حضرت علی (ع) هر دو دسته آیات و روایات را پذیرفتند. آنها هم از آموزه‌های قرآن درباره قضا و قدر، توحید در خالقیت و دیگر تعالیم اسلام که به عقیده جبریه مانع اختیار انسان بود، دفاع کردند و هم از اختیار انسان، شیوه متکلمان امامیه نه مانند اهل حدیث بود که ارزش و اعتباری برای عقل قائل نبودند و نه مانند معتزله که به عقل بیش از حد توانایی آن اعتبار می‌دادند. آنها با اتخاذ راهی میانه، از عقل و وحی استفاده می‌کردند. موضع آنها درباره مسأله جبر و اختیار نیز موضعی میانه بود. علی (ع) راه میانه را راه پیامبر (ص) و قرآن می‌دانست: «انحراف به راست و چپ گمراهی و ضلالت است، راه مستقیم و میانه جاده وسیع حق است، قرآن و آثار نبوت همین طریق را توصیه می‌کند» (آشتیانی و امامی، بی تا، ج ۱، ص ۸۵).

بنابراین آنچه بیش از هر چیز باعث به وجود آمدن اندیشه‌های جبر و اختیار شد آیات قرآن و روایات پیامبر (ص) درباره توحید در خالقیت و عمومیت قدرت خدا، گستردگی علم و اراده او و قضا و قدر و از پیش رقم خوردن سرنوشت بود. پس، ادعای ولفسن در این باره قابل قبول نیست. برای اثبات اینکه اصول گفته شده منافای اختیار انسان نیست، به بررسی دلایل هر یک از اشاعره و معتزله و امامیه درباره این اصول می‌پردازیم تا رأی صواب که مورد نظر اسلام و متناسب با اصول عقلانی است استخراج شود.

### ۳. توحید افعالی و اختیار انسان

قائلان به خلق افعال معتقدند به مقتضای آیاتی که خالقیت را منحصر به خدا می‌داند (رعد/۱۶، فاطر/۳)، انسانها را نمی‌توان فاعل و خالق اعمال خود دانست؛ بلکه افعال آنها مجازاً به آنها اسناد داده می‌شود (اشعری، ۱۴۱۰هـ، ص ۱۹؛ ۱۹۶۹م، ج ۱، ص ۳۳۸). اما معتزله به دلیل دفاع از اختیار انسان معتقد بودند این گونه آیات باید به گونه‌ای دیگر تفسیر شوند و گفته شود خداوند خالق همه چیز است به غیر از افعال انسان (عبدالجبار، ۱۹۹۶م، ص ۳۸۳). به عبارت دیگر آنها این اصل را تخصیص زدند و افعال انسان را از آن استثناء کردند. در برابر این دو گروه، امامیه معتقد بودند بین این آیات و اختیار انسان تناقض وجود ندارد و بدون تخصیص زدن این اصل از اختیار انسان دفاع کردند.

مهم‌ترین دلیلی که اشاعره به آن تمسک کرده اند آیه ۹۵ و ۹۶ سوره صافات است. به نظر آنها اینکه خداوند در قرآن از زبان حضرت ابراهیم (ع) بیان کرده است: «[ابراهیم] گفت: «آیا آنچه را می‌تراشید، می‌پرستید؟ با اینکه خدا شما و آنچه را که برمی‌سازید آفریده است.» (صافات: ۹۵ و ۹۶) به معنای آن است که خدا افعال انسانها را آفریده است. آنها معتقدند «ما» در «ماتعملون» مای موصوله است و معنای آیه آن است که خدا شما و آنچه را انجام می‌دهید آفریده است. بنابراین، خدا خالق افعال انسان است (اشعری، ۱۹۵۲م، ص ۳۷؛ تفتازانی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۱۳۳؛ حنفی، ۱۳۹۱، ص ۴۴۰). این تفسیر قابل قبول نیست و نباید «ما» را به معنای مصدری ترجمه کرد. «ما» در این آیه مای موصوله است همانگونه که در «ما نتحتون» موصوله است و معنای صحیح آیه آن است که خدا شما و آنچه را می‌پرستید (بت‌ها) آفریده است. با این تفسیر است که توییح حضرت ابراهیم (ع) معنا می‌یابد. زیرا اگر تفسیر اشاعره درست باشد و خداوند خالق افعال بت پرستان باشد، حضرت ابراهیم (ع) نمی‌تواند آنها را به دلیل بت پرستی سرزنش کند، زیرا خود همین بت پرستی هم فعل خداست و آدمی در آن مدخلیتی ندارد. علاوه بر این، تفسیر اشاعره با آیاتی که فعل انسان را به صراحت به او نسبت می‌دهد (بقره/۱۳۴، ۲۸۱) ناسازگار است.

یکی دیگر از دلایل اشاعره آن است که اگر انسان خالق افعالش باشد بین اراده او و اراده خدا تداخل به وجود می‌آید. آنها معتقدند هرگاه فعل انسان مخلوق او باشد، در صورت اختلاف اراده او با اراده خدا چهار حالت پیش می‌آید: یا هیچ یک از اراده خدا و خلق در انجام فعل مؤثر نیست، یا هر دو اراده در انجام آن مؤثر است، یا فقط اراده خدا در آن تأثیر دارد، و یا فقط اراده بنده. او معتقد است تنها فرض سوم قابل قبول است و خدا افعال انسان را اراده و خلق کرده است. زیرا فرض اول مستلزم ارتفاع نقیضین، فرض دوم مستلزم اجتماع نقیضین و فرض سوم مستلزم غلبه اراده بنده بر اراده خدا است و هر سه فرض باطل است. به نظر او قدرت انسان برای ایجاد فعل صلاحیت ندارد (رازی، ۱۹۸۴م، ص ۲۸۲). این برهان نیز قابل قبول نیست، زیرا زمانی می‌توانیم آن را قبول کنیم که اراده انسان را در عرض اراده خدا بدانیم؛ در صورتی که اراده انسان در طول اراده خدا قرار دارد و خداوند از طریق علل و اسباب که یکی از آنها قدرت و اراده انسان است، خالق افعال اوست. بنابراین، انسانها با اراده‌ای که خداوند به آنها داده است افعال خود را خلق می‌کنند. اما همه این علل و اسباب به اذن و مشیت خداوند است که کار انجام می‌دهند. اگر او بخواهد می‌تواند اثر آتش را در شرایطی از آن بگیرد به همین‌سان، اگر بخواهد می‌تواند اراده و قدرت انسانها را نیز از آنها بگیرد؛ اما مشیت او بر این تعلق گرفته است که پیوسته این نظام به اذن او به تأثیرگذاری بپردازد.

بنابراین، بر اساس قانون علیت، تداخلی بین اراده خدا و اراده بنده وجود ندارد. قانون علیت نه تنها منافای اختیار انسان نیست، بلکه لازمه مختار دانستن اوست. در قرآن نیز همان گونه که از اختیار انسان دفاع شده این اصل نیز مورد تأکید قرار گرفته است (حج/ ۵، لقمان/ ۱۰، روم/ ۴۸). از این رو گفته ولفسن مبنی بر اینکه مسلمانان به غیر از «نظام» و «معمّر» قانون علیت را قبول نداشتند (ولفسن، ۱۳۶۸، ص ۶۶۱)، قابل قبول نیست. او گفته است اینکه معتزله قانون علیت را قبول کردند نتیجه نفوذ مسیحیان بوده است. او علت‌های میانجی را اصلی فلسفی دانسته که تنها «برخی» مسلمانان به آن اعتقاد داشتند. همانگونه که گفته شد این نظر او متناقض با آیاتی از قرآن است که به پدیده‌های عالم آثاری را نسبت می‌دهد. امامان اهل بیت، علیهم السلام، نیز این اصل را تأیید کرده اند. امام حسین (ع) در این باره فرموده است: «خداوند هر چیزی را از طریق علل و اسبابش انجام می‌دهد» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۸۳).

بنابراین، نظر اشاعره قابل قبول نیست. آنها به دلیل آنکه اصل علیت را منافای اختیار انسان می‌دانستند نظریه عاده الله را مطرح کردند. به نظر آنها فعل سوزاندن فعل آتش نیست، بلکه خداوند همزمان با خلق آتش، سوزاندن را هم در آن می‌آفریند. به همین سان، افعال انسان را نیز فعل خدا می‌دانستند که قدرت انسان تنها همزمان با خلق فعل در انسان احداث می‌شود.

#### ۱،۲. دلایل معتزله

معتزله در برابر اشاعره برای دفاع از اختیار انسان، آیاتی را که بیانگر توحید در خالقیت است به گونه‌ای دیگر تفسیر کردند. برای نمونه عبدالجبار گفته است باید لفظ «کل» را در آیاتی که خداوند فرموده است «الله خالق کل الشیء» به معنای «کثیر» ترجمه کنیم (عبدالجبار، ۱۹۹۶م، ص ۳۸۳). بر مبنای این تفسیر منظور از این آیات آن است که خداوند خالق اکثر پدیده‌ها است نه همه آنها. بنابراین، خالق افعال انسان نیست؛ زیرا در بین افعال انسان کارهای ناپسندی از جمله کفر و الحاد و ظلم وجود دارد و خداوند نمی‌تواند خالق این امور باشد (همان، ص ۳۴۵). و به این دلیل گفته است خداوند این امور را به اختیار ما تفویض کرده است (همان، ص ۳۶۲). او معتقد است به دلیل آنکه هر چیزی تنها در حادث شدن نیازمند فاعل است و برای بقاء احتیاجی به فاعل ندارد، انسانها نیز تنها هنگام به وجود آمدن محتاج خداوند هستند و بعد از آن به طور مستقل و بدون نیازمندی به خداوند به انجام افعالشان می‌پردازند. نظر معتزله نیز مانند نظر اشاعره قابل قبول نیست، زیرا علاوه بر اینکه در قرآن آیات فراوانی (انعام/ ۱۰۲، رعد/ ۱۶، فاطر/ ۳، زمر/ ۶۲، غافر/ ۶۲) وجود دارد که بیان می‌کند خداوند خالق همه چیز است، این اصل اصلی عقلانی است که تخصیص زدن آن محال است. همچنین اثبات شده است که ملاک نیازمندی

فعل به فاعل امکان و فقر ذاتی است نه حدوث و امکان فقری؛ همانگونه که در حدوث وصف ممکن و فقیر است در بقاء نیز وصف آن است و انسانها همانگونه که در وجود یافتن محتاج خداوند هستند در بقاء نیز محتاج اویند و نمی‌توانند به طور مستقل افعال خود را انجام دهند.

۱،۳. دلایل امامیه

اثبات توحید در خالقیت یا توحید افعالی و تحلیل آن به گونه‌ای که اختیار انسان نیز محفوظ باشد امری دشوار است. متکلمان امامیه و فلاسفه اسلامی درباره این مسأله تبیین‌های مختلفی ارائه داده‌اند و هر یک در پی آن بوده‌اند. در فلسفه اثبات شده است که واجب الوجود یکی است و شریکی ندارد که از آن به «توحید واجب» تعبیر می‌شود. به غیر از واجب الوجود، همه موجودات دیگر، ممکن و محتاج او هستند؛ و بر اساس امکان فقری، احتیاج و نیازمندی ممکن به واجب جزء ذات ممکنات است. هر موجودی غیر از واجب یا مستقیماً یا با واسطه فیض واجب است. بر مبنای آنکه همه موجودات امکانی وابسته به واجب الوجودند و اوست که فیض وجود را به آنها افاضه می‌کند، و از آنجا که هیچ موجودی بی نیاز از علت فاعلی نیست، اثبات می‌شود که واجب تعالی علت فاعلی و خالق همه موجودات امکانی است. بنابراین، خداوند خالق عالم است؛ و این معنای این آیه است که فرموده است «خداوند خالق همه چیز است» بنابراین، خداوند خالق افعال انسان نیز هست.

همچنین از آنجا که موجودات امکانی، وجودهایی وابسته و غیرمستقل هستند و تنها واجب الوجود است که وجودی قائم بالذات و مستقل دارد، تنها واجب تعالی است که در خالقیت و فاعلیت مستقل است؛ و فاعل‌های دیگر مجاری فیض او هستند و به اذن او دارای تأثیر و فاعلیت اند. هیچ یک در فاعلیت مستقل نیستند و همگی واسطه فیض واجب الوجود هستند. همانگونه که بازتاب نور خورشید از آینه به اجسام، به معنای آن نیست که اجسام نور خود را از آینه گرفته‌اند، بلکه آینه واسطه‌ای است برای انتقال نور خورشید به اجسام؛ و منور حقیقی خورشید است نه آینه، همچنین فعل و تأثیر فاعل‌ها و مؤثرهای امکانی به معنای آن نیست که آنها از خود دارای فعل و اثر هستند، بلکه تنها واسطه انتقال فیض از واجب تعالی هستند و فاعل و مؤثر حقیقی خداست. معنای عبارت «لامؤثر فی الوجود الا الله» که فلاسفه بیان کرده‌اند، نیز همین است و می‌توان آن را تفسیری از آیه «ایا آفریننده ای به غیر از خدا وجود دارد؟» دانست. بر اساس قاعده «لا مؤثر فی الوجود الا الله» که بیان می‌کند خالقیت از آن خداوند است، اصل توحید در خالقیت یا توحید افعالی اثبات می‌شود. این قاعده بیان می‌کند که در جهان فقط یک فاعل مستقل وجود

دارد و فاعل‌های دیگر وابسته و عین ربط به خداوند هستند. خداوند از طریق قانون علیت، جهان را آفریده است. سلسله علت‌ها از یک سو به علتی می‌رسد که قائم به ذات و مستقل در خالقیت است که خود معلول علتی دیگر نیست. این علت که همان واجب بالذات است، همانگونه که در وجودش مستقل است و قائم به علتی دیگر نیست، در فعل و اثرش که همان ایجاد است نیز مستقل و قائم بالذات است. اما دیگر پدیده‌ها و فاعل‌های امکانی از آنجا که در وجودشان وابسته به واجب هستند در فعل و اثرشان نیز نیازمند و عین ربط به خداوند هستند. بنابراین، می‌توانیم بگوییم فقط خداوند فاعل حقیقی است و ایجاد و تأثیر، تنها از آن اوست و در عالم مؤثری جز او وجود ندارد و فاعل‌های دیگر در تأثیرگذاری وابسته به آن فاعل هستند؛ و بر اساس این که قوام وجودهای امکانی به واجب الوجود است فعل و اثر آنها نیز در حقیقت فعل واجب الوجود است.

اینکه مؤثری جز خداوند وجود ندارد به معنای آن نیست که خداوند به طور مستقیم در امور جهان دخالت می‌کند و خود در جای علل و اسباب می‌نشیند و کار آنها را انجام می‌دهد؛ و آنگونه که اشاعره گفته‌اند به طور مستقیم افعال انسان را خلق می‌کند یا سوزندگی را در آتش می‌آفریند؛ بلکه همه موجودات و فاعل‌های امکانی دارای فعل و اثر مخصوص به خود هستند؛ مثلاً بین آتش و سوزاندگی رابطه‌ای وجود دارد که بین آتش و سرما وجود ندارد. اما چون این فاعل‌ها عین ربط به خداوند هستند و هیچ استقلالی ندارند، فعل و اثر آنها نیز عین ربط به خداوند است. بنابراین وقتی می‌گوییم مؤثری جز خداوند وجود ندارد، نفی تأثیر استقلالی است نه نفی تأثیر به طور مطلق (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ص ۲۲۶ و ۲۲۷). همچنین وقتی می‌گوییم خالق جز خدا وجود ندارد به معنای نفی فاعل‌های استقلالی است نه نفی فاعل به طور مطلق.

انسان نیز به عنوان یکی از فاعل‌های امکانی، دارای افعالی است که با اختیار خود آنها را انجام می‌دهد و به معنای حقیقی فاعل و موجد آنها است اما به دلیل آنکه وجودش عین ربط به خداوند است در افعالش نیز مانند وجودش مستقل نیست. بنابراین نظر معتزله قابل قبول نیست.

نفی فاعلیت انسان و دیگر پدیده‌ها نیز قابل قبول نیست؛ زیرا از آنجا که هر یک از وجودهای امکانی، مرتبه‌ای از وجود هستند و هر یک به تناسب مرتبه‌ای که در آن قرار دارند دارای آثاری هستند. بر اساس اصالت وجود و اینکه وجود دارای یک حقیقت واحد است که در همه مراتب آن جریان دارد، نمی‌توان این را قبول کرد که وجودهای دیگر دارای اثر نیستند. وجود دارای حقیقت واحدی است که در همه مراتب سر بیان دارد. بنابراین نمی‌توان گفت که مرتبه‌ای از وجود که همان وجود واجب است دارای اثر است و مراتب دیگر که فاعل‌های امکانی اند، اثری ندارند. زیرا وقتی حقیقت چیزی مشترک شد آثار آن نیز مشترک خواهد شد اگر چه بر اساس تشکیک وجود، آثار وجود نیز همانند خود وجود متفاوت است. انسان نیز به عنوان یکی از مراتب وجود دارای

افعال و آثاری است. همانگونه که دیگر پدیده‌ها نیز دارای آثاری هستند. بسیاری از آیات قرآن نیز این امر را تأیید می‌کنند و افعال انسان را به خود او نسبت می‌دهند، همانگونه که آثار پدیده‌های دیگر را نیز به آنها استناد می‌دهند. بنابراین فعلی که انسان انجام می‌دهد، به طور حقیقی هم مستند به انسان است و هم مستند به خدا. همان گونه که عمل مشاهده هم به طور حقیقی به چشم استناد داده می‌شود و هم به نفس.

بنابراین آیاتی از قرآن که گفته است: «خدا آفریدگار هر چیزی است» (زمر / ۶۲)، «و چون [ریگ به سوی آنان] افکندی، تو نیفکندی، بلکه خدا افکند» (انفال / ۱۷) و آیاتی دیگر که به موجودات جهان و از جمله انسان افعالی را نسبت می‌دهد مانند: «مَثَلِ [صدقات] کسانی که اموال خود را در راه خدا انفاق می‌کنند همانند دانه‌ای است که هفت خوشه برویاند که در هر خوشه‌ای صد دانه باشد و خداوند برای هر کس که بخواهد [آن را] چند برابر می‌کند، و خداوند گشایشگر داناست» (بقره / ۲۶۱)، «آنچه [از خوبی] به دست آورده به سود او، و آنچه [از بدی] به دست آورده به زیان اوست.» (بقره / ۲۸۶) قابل جمع است. تفسیر یاد شده بر اساس حقیقت وجود است. بر اساس این تفسیر با وجود اینکه فاعل‌های امکانی، دارای فعل و اثر مخصوص خود هستند، از آنجا که ممکنات بر اساس امکان فقری، عین ربط به خداوندند، فیض وجود باید در هر لحظه بر آنها تجدد شود و اگر خداوند یک آن موجودات را به حال خود واگذارد و امور را به آنها تفویض نماید، همه فاعل‌ها در کام عدم فرو می‌روند، چه رسد به اینکه بخواهند به فاعلیت خود ادامه دهند. در این تفسیر فاعل‌های امکانی نه تنها از طریق علل و اسباب به خداوند وابسته‌اند، بلکه در هر لحظه نیز این وابستگی وجود دارد.

## ۲. قضا و قدر

قضا و قدر یکی از تعالیم اسلام است که در آیات و روایات فراوانی به آن تصریح شده است. برای مثال خداوند در قرآن فرموده است: «هیچ مصیبتی نه در زمین و نه در نفس‌های شما (به شما) نرسد، مگر آنکه پیش از آنکه آن را پدید آوریم، در کتابی است. این (کار) بر خدا آسان است» (حدید/۲۲)، «جز آنچه خدا برای ما مقرر داشته هرگز به ما نمی‌رسد...» (توبه/۵۱). همچنین از پیامبر(ص) نقل شده است که فرمود: «خداوند به قلم دستور داد حادثی را که تا روز قیامت واقع می‌شود بنویسد». (متقی هندی، ۱۹۸۹م، ج ۶، ص ۱۲۲) و همچنین فرمود: «خداوند قبل از

آفرینش آسمان و زمین اندازه و ویژگی هر پدیده‌ای را تعیین و تقدیر کرده است.» (مجلسی، ۱۹۸۳م، ج ۵، ص ۱۱۴).

درباره این اصل نیز تفسیرهای متفاوتی وجود داشته است. برخی به دلیل غلبه‌ی روح جاهلی که عقیده به جبر بود (اعراف/۲۸) و یا برای توجیه کارهای ناروای خود (واقعی، ۱۹۸۹م، ج ۳، ص ۹۰۴؛ دینوری، ۱۳۷۱ه، ج ۱، ص ۱۶۱ و ۱۶۲) تفسیری جبرگونه از این اصل داشتند. برای مثال ابن حنبل معتقد بود همه گناهان به تقدیر الهی است و هرکس به همان سمتی می‌رود که خداوند برای او مقدر کرده است (محمد بن ابی یعلی، بی تا، ج ۱، ص ۲۵). اشعری نیز همین تفسیر را قبول داشت (اشعری، ۱۹۶۹، ج ۱، ص ۳۴۶). برخی نیز به دلیل آنکه این تفسیر را مانع اختیار انسان می‌دانستند سعی کردند تفسیری ارائه دهند که اختیار انسان محفوظ بماند.

ولفسن با مشاهده اینگونه آیات و روایات، به دلیل درک نادرستی که از آنها داشت، اعتقاد به قضا و قدر را مانعی برای اختیار انسان دانسته و گفته است تفسیر جبریه، نخستین تفسیری بوده است که مسلمانان از این آیات و روایات داشتند (ولفسن، ۱۳۶۸، ص ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۵۱). او سپس در پی آن است تا به این مسأله پاسخ دهد که چرا با وجود اینکه در قرآن آیات حاکی از اختیار هم وجود داشته است، مسلمانان اندیشه جبر را پذیرفتند (همان، ص ۶۵۵ - ۶۵۹). او هنگام بحث از مدافعان اختیار نیز فقط به نظر معتزله اشاره کرده و تنها راه‌حل‌های آنان برای دفاع از اختیار را مطرح کرده است؛ سپس با مقایسه نظرهای آنان با مسیحیان سعی کرده تا اندیشه اختیار معتزله را برگرفته از منابع بیگانه بداند (همان، ص ۶۶۰ - ۶۷۲). آنچه باعث این پیش داوری شده است عدم درک صحیح مسأله قضا و قدر بوده است. با تفسیر صحیح این اصل اولاً، برخلاف گفته وولفسن و جبریه، روشن می‌شود این اصل نه تنها منافاتی با اختیار انسان ندارد، بلکه تحکیم کننده آن است. ثانیاً، از همان آغاز ظهور اسلام، پیامبر (ص) و به پیروی از ایشان علی (ع) و پیروان ایشان از اختیار دفاع کرده‌اند؛ و معتزله نیز اگرچه نتوانستند به عمق سخن ائمه (علیهم السلام) در این باره پی ببرند تفسیر ایشان را بهترین تفسیر می‌دانستند (مجلسی، ۱۹۸۳، ج ۵، ص ۵۸ و ۵۹).

### ۳. بحث و بررسی مسأله

قضا به معنای ضرورت و قطعیت یافتن یک پدیده و قدر به معنای اندازه و ویژگی خاص آن پدیده از طرف خداست. تعلق قضا و قدر به موجودات به معنای آن است که اولاً وجود آن پدیده ضرورت و قطعیت یافته و ثانیاً آنها با ویژگی‌ها و خصوصیات خاص و شرایط زمانی و مکانی معین، مقدر شده‌اند. بدین‌سان، افعال انسان نیز مانند هر پدیده دیگری از قبل مقدر شده است؛

اما مقدر شدن افعال به هیچ وجه منافاتی با اختیار انسان ندارد. امامان اهل بیت (علیهم السلام) در عین اعتقاد به این اصل از اختیار و آزادی انسان نیز دفاع می‌کردند (نهج البلاغه، ج ۴، ص ۱۷). با توجه به معنای قضا و قدر، وقتی گفته می‌شود همه موجودات متعلق قضا الهی اند به معنای آن است که وجود هر پدیده‌ای نسبت به علت تام خود، ضرورت و قطعیت یافته است و امکان ندارد علت تام پدیده‌ای فراهم باشد و آن پدیده همچنان معدوم بماند. قضا به معنای ضرورت و قطعیت یافتن یک پدیده در مقایسه با علت تامش است. از آنجا که خداوند علت العلل است همه پدیده‌ها ضرورت و قطعیت خود را از او گرفته اند. قدر نیز به معنای آن است که ویژگی‌ها و خصوصیات هر موجودی برگرفته از علت خاص آن است. هر پدیده‌ای با توجه به علل خاص خود دارای ویژگی‌هایی است به گونه‌ای که اگر آن علل تغییر یابند، ویژگی‌های آن پدیده نیز تغییر خواهد کرد. موجودات همانگونه که ضرورت وجود خود را از خدا گرفته اند، ویژگی‌ها و تعیینات خاص خود را نیز از او دریافت کرده اند.

بنابراین به دلیل آنکه همه ممکنات، وابسته به خداوند هستند، «هیچ چیزی در آسمان و زمین موجود نمی‌شود مگر با خصوصیات مشیت، اراده، قدر، قضا، اذن، کتاب و اجل و کسی که یکی از آنها را در تحقق پدیده‌های نادیده بگیرد کافر شده است» (مجلسی، ۱۹۸۳، ج ۵، ص ۱۲۱). ضرورت وقوع و تحقق یک پدیده با ویژگی‌های خاص آن قبل از آفرینش آن پدیده معین شده و خداوند طبق آن ویژگی‌ها آنها را خلق کرده است؛ همانگونه که در قرآن آمده است: «و هیچ چیز نیست مگر آنکه گنجینه‌های آن نزد ماست، و ما آن را جز به اندازه‌ای معین فرو نمی‌فرستیم» (حجر / ۲۱). همه ممکنات همانگونه که برای موجود شدن به او وابسته اند برای چگونگی موجود شدن و ویژگی‌های خاص خود نیز وابسته به او هستند. افعال انسان نیز از این قاعده مستثنا نیست، زیرا آنها نیز ممکن هستند. بنابراین چون عالم ممکن، برگرفته از خداوند است، قبل از موجود شدن به وجود عینی، در ذات الهی به وجود اجمالی و علمی نیز موجود است.

بنابراین خداوند همه موجودات و از جمله افعال انسان را از قبل مقدر کرده و بر اساس همان تقدیر آنها را خلق کرده است. اما قضا و قدر خداوند به طور مطلق و بدون قید و شرط به موجودات جهان و افعال انسان تعلق نگرفته است؛ بلکه تعلق قضا و قدر به موجودات از طریق نظام علیت است. برای تحقق پدیده‌ها باید علل و اسباب آن فراهم باشد و همه موجودات از طریق علل و اسباب خود متعلق قضا و قدر هستند. برای نمونه تبدیل دانه گندم به خوشه گندم به قضا و قدر خدا صورت می‌گیرد، اما نه به طور مطلق و در هر شرایطی، بلکه باید علل تام آن فراهم باشد و موانعی هم سر راه آن قرار نگیرد. خداوند مقدر کرده است اگر علل تام رویش دانه

فراهم باشد، آن دانه تبدیل به خوشه گندم شود و اگر علل آن فراهم نباشد سرنوشتی دیگر خواهد داشت. درباره افعال انسان نیز همین امر صادق است. افعال انسان متعلق قضا و قدر الهی است، اما مشروط به شرایطی و از طریق علل و اسباب خاصی که یکی از آن علل و شرایط، اختیار انسان است. خداوند مقدر کرده است فعل انسان با اختیار از او صادر شود.

بنابراین، همانطور که خداوند از طریق علل و اسباب خالق افعال انسان است، قضا و قدر او نیز از طریق نظام علیت به افعال او تعلق گرفته است. بر اساس اصل علیت تعلق قضا و قدر به همه موجودات و از جمله افعال انسان ضروری است؛ زیرا هر معلولی از طرف علت خود ضرورت وجود یافته است و ویژگی‌های خاص آن معلول نیز برگرفته از علل و شرایط آن است. ضرورت وجود همان قضای الهی است و ویژگی‌های خاص آن نیز قدر الهی است.

تقدیر سرنوشت انسان به معنای آن نیست که او مقهور این سرنوشت است و باید منتظر باشد تا سرنوشت او را به هر جایی که خواست ببرد؛ خداوند سرنوشت هر انسانی را از طریق علل و اسباب مادی و معنوی مقدر کرده است. با تغییر این علل و اسباب، سرنوشت او نیز تغییر خواهد کرد. انسان می‌تواند با اختیار خود، در علل و شرایط وقوع فعل، تغییراتی بدهد و به این ترتیب سرنوشت خود را نیز تغییر دهد. به عبارت دیگر خداوند سرنوشت‌های گوناگونی برای افراد مقدر کرده است و انسانها این سرنوشت‌ها را انتخاب می‌کنند. این سرنوشت‌ها همان قوانین و نوامیس عالم است که در آن هیچ تغییری راه ندارد. در قرآن بر این امر تأکید شده است: «در سنت خدا هرگز تغییری نخواهی یافت» (احزاب / ۶۲).

بنابراین، تفسیر جبریه و ولفسن از این روایات قابل قبول نیست؛ و مخالف با آن چیزی است که خود پیامبر (ص) فرموده است. پیامبر (ص) در قبرستان بقیع هنگام دفن جنازه ای فرمود اینکه جایگاه هرکس در بهشت و دوزخ معین شده و اینکه برخی برای بهشت و برخی برای دوزخ آفریده شده‌اند، به معنای آن نیست که انسانها باید از عمل کردن دست بکشند و منتظر سرنوشت خود باشند؛ بلکه هر یک از دو گروه برای نیل به هدفی که انتخاب کرده اند کمک می‌شوند (حنفی، ۱۳۹۱، ص ۲۷۵). سخن پیامبر (ص) بیانگر آن است که هرکس خود مختار است با انجام کارهای نیک و بد، خود را جزء اهل بهشت یا دوزخ قرار دهد. اینکه نیکوکاران، اهل بهشت باشند و بدکاران اهل دوزخ، دو سنت قطعی خدا است و این امر به معنای آن نیست که خداوند معین کرده است چه کسانی اهل سعادت و چه کسانی اهل شقاوت هستند. افراد خود با اعمال نیک و بد انتخاب می‌کنند جزء کدام گروه باشند. بعد از اینکه آنها راه خود را انتخاب کردند، خداوند هر گروه را در راهی که انتخاب کرده است، یاری می‌کند. اینکه پیامبر (ص) فرموده است خداوند گروهی را برای بهشت و گروهی را برای دوزخ آفریده است، نه تنها مانع اختیار انسان نیست بلکه

تأیید کننده آن است؛ زیرا لازمه خلق موجوداتی مختار این است که گروهی اهل سعادت و گروهی اهل شقاوت باشند. خداوند می‌توانست به اجبار و به طور ضروری همه انسانها را اهل سعادت و یا همه آنها را اهل شقاوت قرار دهد؛ اما چون او نسبت به بندگان ستمکار نیست (فصلت/ ۴۶) نمی‌خواهد کسانی را که خود به اجبار اهل شقاوت کرده عذاب دهد. بدین‌سان، برای اینکه پاداش و عذاب، وعد و وعید عبث نباشد باید هرکس به اختیار خود راه سعادت یا شقاوت را برگزیند نه به اجبار.

بنابراین، اعتقاد به قضا و قدر مبتنی بر اصولی عقلانی است و انکار یا تخصیص آن خلاف عقل است. بر اساس قانون علیت و ضرورت علی و معلولی هر پدیده‌ای دارای ضرورت وجود است و قبل از اینکه موجود شود باید از ضرورت وجود برخوردار شود (الشیء ما لم یجب لم یوجد). این پدیده همانگونه که وجودش را از علتش می‌گیرد ضرورت وجود را نیز از علت خود دریافت می‌کند. افعال انسان نیز در این سلسله علت و معلولها قرار دارد و وجود و ضرورت وجود خود را از علت خود دریافت می‌کند. این ضرورت وجود همان قضای عینی است. همچنین همه پدیده‌ها و از جمله افعال انسان قبل از اینکه از جانب علل خود وجود پیدا کنند باید از طرف آنها متعین و مشخص گردند (الشیء ما لم یتشخص لم یوجد). آنها باید همه ویژگی‌ها و تعینات خاص خود را از علت خود دریافت کنند. این همان قدر عینی است. بنابراین همه موجودات هم ضرورت وجود و هم تشخیص خود را از علل خود دریافت می‌کنند.

خداوند به عنوان *علة العلل* موجودات از طریق نظام علیت که یکی از آنها اراده و اختیار انسان است به موجودات ضرورت وجود و تشخیص داده است؛ زیرا بر اساس اصل سنخیت علی و معلولی محال است که خداوند به طور مستقیم به موجودات ضرورت و تشخیص دهد. مشکل تفسیر جبریه و اشاعره آن است که با نفی علیت، خدا را به طور مستقیم وجودبخش، ضرورت‌دهنده و تشخیص‌دهنده افعال انسان دانسته اند و سهمی برای اختیار انسان قائل نشدند؛ به این دلیل تعلق قضا و قدر به افعال انسان را منافی اختیار انسان دانستند. معتزله نیز با انکار قضا و قدر و اصل علیت در افعال انسان فقط اراده انسان را عامل پیدایش فعل دانستند. اما امامیه با حفظ قضا و قدر در افعال انسان که یک اصل عقلانی و مورد تأیید قرآن است، از اختیار انسان نیز دفاع کردند.

هدف اصلی این مقاله آن بود تا نشان دهد منشأ پیدایش اختیار معتزله عوامل خارجی نبوده است و مسلمانان از همان ابتدا با توجه به تعالیم اسلام درباره قضا و قدر و از پیش مقدر بودن اجل و روزی، توحید در خالقیت و قدرت مطلق خدا، و عمومیت علم و اراده او و دیگر عوامل داخلی، درباره افعال انسان به بحث و اختلاف نظر پرداختند؛ و به این ترتیب گروه‌ها و فرقه‌های مختلف با آراء و عقاید متفاوت شکل گرفت.

با بررسی آراء و عقاید این گروه‌ها درباره مسأله جبر و اختیار، این امر روشن شد که تنها نظر امامیه با مجموع آیات قرآن و روایات پیامبر (ص)، اصول عقلانی و اهداف ادیان الهی سازگارتر است؛ و هیچ یک از معتزله و اشاعره نتوانستند تبیین جامعی از این امر ارائه دهند. بنابراین نظر و فلسفین درباره منشأ اختیار معتزله و همچنین قضاوت او درباره نسبت دادن جبر به تعالیم اسلام و مسلمانان اولیه نادرست و ناشی از پیش داوری و بررسی یک جانبه و توجه به متون اهل سنت است. او درباره تعالیم دیگر اسلام نیز این قضاوت نادرست را داشته است. امید است با بررسی همه جانبه متون اصیل اسلامی که مشتمل بر قرآن و روایات نبوی و علوی است، قضاوت‌های نادرست آنها درباره دیگر تعالیم اسلام نیز روشن شود و نظری که موافق و سازگار با آیات قرآن است استخراج گردد.

منابع

۱. قرآن کریم (۱۴۱۵ق)، ترجمه محمد مهدی فولادوند، دارالقرآن الکریم، تهران.
۲. نهج البلاغه (۱۴۱۲ - ۱۳۷۰ش)، ج ۴، دارالذخایر، قم.
۳. آشتیانی، محمدرضا و امامی، محمد جعفر، (بی تا)، ترجمه گویا و شرح فشرده‌ای بر نهج البلاغه، ج ۱، انتشارات هدف، چاپ اول، قم.
۴. ابن ابی الحدید، (۱۳۷۸-۱۹۵۹م)، شرح نهج البلاغه، ج ۱، ج ۷، داراحیاء الکتب العربیة.
۵. ابن خلکان، (بی تا)، وفيات الاعیان، دارصادر، بیروت.
۶. ابن شهر آشوب (۱۳۷۶-۱۹۵۶م)، مناقب آل ابی طالب، ج ۱، مطبعة الحیدریة، النجف الاشرف.
۷. ابن کثیر، تفسیر (۱۴۱۲هـ - ۱۹۹۲م)، ج ۴، دارالمعرفة للطباعة و النشر و التوزیع، بیروت.
۸. ابو ریه، محمد (بی تا)، اضواء علی سنه المحمدیة، نشر بطحاء، چاپ پنجم.
۹. اشعری، ابوالحسن (۵۱۴۱۰هـ)، الابانة عن اصول الدیانة، دارالکتاب العربیة، بیروت، طبع دوم.
۱۰. اشعری، ابوالحسن (۱۹۵۲م)، اللمع، مطبعة الكاثولیک، بیروت.
۱۱. اشعری، ابوالحسن (۱۳۸۹هـ - ۱۹۶۹م)، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، مکتبة النهضة المصریة، قاهره.

۱۲. بدوی، عبدالرحمن (۱۳۷۴ش)، تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام، ج ۱، ترجمه حسین صابری، آستان قدس رضوی، بنیاد اندیشه‌های اسلامی، مشهد.
۱۳. تفتازانی، سعدالدین مسعود (۱۴۰۱ - ۱۹۸۱م)، شرح المقاصد فی علم الکلام، دارالمعارف النعمانیة، پاکستان.
۱۴. حنفی، ابن ابی العز (۱۳۹۱) شرح العقیده الطحاویة، المكتبة الاسلامی، بیروت.
۱۵. دینوری، ابن قتیبه (۱۴۱۳ - ۱۳۷۱م)، الامامة و السیاسة، انتشارات شریف الرضی، قم.
۱۶. ذهبی، شمس الدین (۱۴۱۳ - ۱۹۹۳م) سیر اعلام النبلاء، ج ۱، مؤسسة الرسالة، بیروت.
۱۷. رازی، فخرالدین (۱۴۰۴ - ۱۹۸۴م)، المحصل، طبع اول، بیروت، دارالکتب العربیة.
۱۸. سبزواری، هادی (بی تا)، شرح الاسماء الحسنی، منشورات مكتبة بصیرتی، قم.
۱۹. سید مرتضی (۱۳۲۵ - ۱۹۰۷م)، امالی، ج ۱، منشورات مكتبة آية الله العظمی المرعشی نجفی.
۲۰. شهرستانی، عبدالکریم (بی تا)، ملل و نحل، ج ۱، دارالمعرفة، بیروت.
۲۱. طباطبائی، محمد حسین (۱۴۱۷)، نهاییة الحکمة، مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، قم.
۲۲. معتزلی، عبدالجبار (۱۴۱۶ - ۱۹۹۶م)، شرح الاصول خمسة، المكتبة الوهیبیة.
۲۳. عطوان، حسین (۱۹۸۶)، الفرق الاسلامیة فی بلاد الشام، طبع اول، دارالجيل.
۲۴. کلینی، (۱۳۶۳ش)، محمد بن یعقوب، کافی، ج ۱، دارالکتب الاسلامیة، تهران، چاپ پنجم؛ ج ۲، دارالکتب الاسلامیة، تهران، چاپ چهارم.
۲۵. متقی هندی (۱۴۰۹ - ۱۹۸۹م)، کنز العمال، مؤسسة الرسالة، بیروت.
۲۶. مجلسی (۱۴۰۳ - ۱۹۸۳م)، محمد باقر، بحار الانوار، ج ۵، مؤسسة وفاء، بیروت.
۲۷. محمد بن ابی یعلی (بی تا)، طبقات الحنابلة، ج ۱، دارالمعرفة، بیروت.
۲۸. ملکشاهی، حسن (۱۳۸۵ش)، ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات، ج ۱، چاپ پنجم، انتشارات صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران، تهران.
۲۹. نوبختی (۱۴۰۴ - ۱۹۸۴م)، فرق الشیعة، دارالاضواء، بیروت.
۳۰. واقدی (۱۴۰۹ - ۱۹۸۹م)، مغازی، مؤسسة الأعلى للمطبوعات، بیروت.
۳۱. ولفسن، هری استرین (۱۳۶۸)، فلسفه علم کلام، ترجمه‌ی احمد آرام، انتشارات الهدی، تهران.



دوفصلنامه علمی تخصصی اشارات  
سال اول، شماره ۲، پاییز و زمستان  
۱۳۹۳