

نقد و تحلیل مبانی اخلاق اشعری با رویکرد قرآنی

مجید یاریان کوپایی^۱

مهدی حسام هرنندی^۲

چکیده

اشاعره در تبیین مسأله‌ی خیر و شر، عقل را ناکارآمد می‌دانند و بر خلاف معتزله و امامیه، حُسن و قبح عقلی افعال اخلاقی را انکار می‌نمایند. انکار حُسن و قبح عقلی، ریشه در جبرگرایی این فرقه‌ی کلامی دارد؛ چرا که با اعتقاد به جبر، پای عقل در میدان تمیز خیر و شر، بسته خواهد شد. از طرف دیگر، این نگاه جبرگرایانه، ریشه در استنباط نادرست اشاعره از برخی آیات کلام الله مجید دارد. آنان این آیات را مستمسک خویش قرار داده و از طریق آن به طرح این موضوع پرداخته‌اند که انسان در افعال خویش، واجد اراده و اختیار نیست.

جبرگرایان با استفاده از این آیات، بر این اعتقاد رفته‌اند که خدا خالق افعال انسان است، اوست که آدمی را هدایت یا گمراه می‌کند، و افعال

۱- کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان.

۲- دانش‌آموخته حوزه‌ی علمیه‌ی اصفهان و دانشجوی کارشناسی ارشد کلام اسلامی مرکز تخصصی حوزه‌ی علمیه.

انسانی، جز حاصل اراده‌ی او نیست. از طرفی، علم خداوند، ازلی و ابدی است؛ بنابراین، اگر انسان دارای اختیار باشد و بتواند چیزی را انتخاب کند که علم ازلی خداوند به آن تعلق نگرفته است، علم الهی مبدل به جهل می‌گردد.

در این مقاله، ضمن اشاره به مبحث حُسن و قبح عقلی اخلاق و مسأله‌ی جبر و اختیار، شماری از این آیات کریمه، مطرح گردیده و به اختصار، بررسی و تدقیق فلسفی شده است تا در حد امکان، بطلان سخن اهل جبر در فهم این آیات، آشکار گردد.

واژه‌های کلیدی

اشاعره، حُسن و قبح، جبر و اختیار، خالقیت مطلقه، علم الهی، مشیت، هدایت و اضلال.

مقدمه‌ای در باب حُسن و قبح

مبحث حُسن و قبح عقلی در کلام اسلامی، به ویژه دیدگاه عدلیه (امامیه و معتزله)، دارای جایگاهی بنیادین و برجسته بوده و یکی از مبانی و شالوده‌های اساسی در مباحث کلامی به شمار می‌رود. از همین روست که متکلمان عدلیه در آغاز مبحث عدل الهی، به بحث و ارایه‌ی تقریر در این باره پرداخته‌اند.

مفاد قاعده‌ی حُسن و قبح عقلی بر این مسأله تاکید می‌کند که اولاً، افعال صادر شده از فاعل‌های آگاه و مختار، در نفس الامر از دو قسم بیرون نیستند: یا صفات حُسن و نیکو هستند یا صفات قبیح و ناپسند (مقام ثبوت). دوم این‌که عقل بشر به طور مستقل می‌تواند حُسن و قبح برخی از افعال را تشخیص دهد (مقام اثبات).

متکلمان امامیه و معتزله - چنان که اشاره شد - از طرفداران نظریه‌ی حُسن و قبیح عقلی هستند. آنان بر این باورند که عدل الهی را جز بر پایه‌ی این اصل نمی‌توان تفسیر کرد و انکار این اصل، مستلزم انکار عدل خالق عالم است. از همین روست که «عدل» را از اصول مذهب خود دانسته و بدین صورت، شأن و جایگاه آن را در مبانی اعتقادی خویش، پاس داشته‌اند.

در مقابل، اشاعره از منکران حُسن و قبیح عقلی‌اند و از آن رو که عقل و معرفت عقلی را نمی‌پذیرند، به حُسن و قبیح عقلی نیز وقعی نمی‌نهند. آنان در موضوع حُسن و قبیح افعال، به شرعی بودن آنها قایل بوده و از آن دفاع می‌کنند. آنان قایل به این مطلبند که حُسن و قبیح‌ها شرعی هستند و عقل، نمی‌تواند به حُسن یا قبیح افعال حکم نماید. حکم، پیرامون پسندیده بودن یا ناپسند بودن افعال، بر عهده‌ی شرع است و آنچه را که شرع، حَسَن شمارد، حَسَن و آنچه را که قبیح شمارد، قبیح است. آنها معتقدند که تمامی افعال آدمی، از منظر عقل یکسانند و بدین سان، حُسن و قبیح و مصلحت و مفسده‌ی عقلی را انکار می‌نمایند. آنان بر این اعتقادند که اگر شارع، به ظلم و ایذاء و کذب، امر می‌کرد و از عدل و صدق و احسان نهی می‌فرمود، ظلم و مانند آن را حَسَن و عدل و امثال آن را قبیح می‌دانستیم.^۱

آنان بر این باورند که عقل ما توان درک حُسن و قبیح افعال را ندارد و اصولاً پسندیده بودن یا ناپسند بودن، صفت ذاتی فعل نیست. هنگامی می‌توان گفت این فعل قبیح است که شارع آن را ناپسند بداند، و

۱- لاهیجی، مآعبدالرزاق، سرمایه‌ی ایمان، صص ۵۹ و ۶۰.

هنگامی می‌توان گفت حَسَن است که شارع آن را نیکو و پسندیده شمارد. آنان معتقدند در عقل چیزی که برحُسن و قبح افعال دلالت کند وجود ندارد. دلالت بر افعال اخلاقی، شرعی است؛ آنچه را که شرع تحسین کند و نیکو شمارد، پسندیده و هر آنچه را که تقبیح کند و ناپسندیده انگارد، ناپسند است. به بیان دیگر، هیچ فعلی در واقع و نفس الامر، حَسَن یا قبیح نیست. اشاعره، حُسن و قبح را اموری نسبی و تابع شرایط خاص محیط و زمان و تحت تأثیر سلسله عواملی همچون تقلید و تلقین دانسته، و بدین سان، عقل را در ادراک حُسن و قبح، تابع راهنمایی شرع می‌دانند.^۱

اشاعره چون به عقل مستقل (مستقلات عقلیه) اعتقادی ندارند و عقیده معتزله را مبنی بر این که عقل بشر بدون نیاز به ارشاد شرع، حُسن و قبح را ادراک می‌کند، تخطئه می‌کنند بر این باور پافشاری نموده‌اند که همه چیز در این باب، باید از زبان شرع اخذ شود و باید در این مسایل، تابع و تسلیم کلام خدا و حدیث بود، و از همین رو، به «اهل سنّت» یا «اهل حدیث» شهرت یافتند.

نکته‌ای که شایان ذکر است این است که یکی از مهم‌ترین عوامل مهم و تأثیرگذار در انکار حُسن و قبح عقلی توسط این فرقه‌ی کلامی، نگاه جبرگرایانه و انکار اختیار آدمی در ایجاد اعمال است. با توجه به این که اشاعره، شاکله و شالوده‌ی نگرش دینی خود را از متن، اقتباس کرده‌اند، ناگزیر باید ریشه‌ی دیدگاه آنها را در استنباط ایشان از متن، به

۱- ر.ک: برنجکار، رضا، آشنایی با علوم اسلامی، صص ۳۹ و ۴۰.

ویژه آیات کریمه‌ی قرآن، جستجو کرد. پیش از ورود به مبحث جبر و اختیار و سخن از استنباط جبرگرایانه‌ی متکلمان اشعری از آیات قرآن، اجمالاً به دیدگاه‌ها و دلایل اشاعره، و همچنین ادله‌ی معتزله و امامیه در این باب، خواهیم پرداخت.

اشاره‌ای اجمالی به ادله‌ی اشاعره و پاسخ به آنها

اشاعره برای اثبات مدّعی خود به دلایلی متوسّل شده‌اند که به برخی از آنها اشاره خواهد شد:

۱- اگر حُسن و قبح افعال، عقلی و از ضروریات عقلیه‌ای باشد که همه‌ی خردمندان بر آن اتفاق نظر دارند، بالطبع نباید هیچ تفاوتی میان این حکم ضروری اخلاقی با احکام ضروری منطقی مانند «محال بودن اجتماع نقیضین» یا «بزرگ‌تر بودن کل از جزء» باشد، حال آن‌که ما همواره بین مسایل اخلاقی و مبانی منطقی تفاوتی عمیق احساس می‌کنیم. در محال بودن اجتماع نقیضین و مانند آن، هیچ اختلافی بین عقلا نیست و همگان آن را تصدیق می‌کنند؛ اما در مقام داوری پیرامون حُسن و قبح افعال، همواره اختلاف وجود دارد. بنابراین، نمی‌توان بر عقلی بودن حُسن و قبح، تأکید نمود.

در پاسخ به این اشکال می‌توان گفت: برخلاف آنچه اشاعره می‌گویند، همه‌ی مسایل عقلی را نمی‌توان در یک مرتبه از وضوح و روشنی دانست. برخی از این احکام مانند اجتماع نقیضین، از بداهت بیشتری برخوردارند. بنابراین، صرف این‌که وضوح قضیه‌ای کمتر از وضوح و روشنی «اصل تناقض» باشد، دلالتی بر عقلی نبودن آن نمی‌کند.

۲- اگر حُسن و قبیح عقلی باشد هیچ گاه فعل نیکو، زشت و فعل زشت، نیکو نخواهد شد؛ به این معنا که اختلاف شرایط و ملاحظات، نباید تاثیری در قضاوت ما در باره‌ی فعل حَسَن و قبیح داشته باشد. حال آن که در بسیاری از اوقات، برخی از صفات پسندیده، ناپسند به حساب می‌آیند و برخی از افعال نکوهیده، نیکو قلمداد می‌شوند. به عنوان نمونه، گاهی دروغ‌گویی - که صفتی ناپسند است - اگر سبب نجات جان مؤمنی گردد، امری پسندیده خواهد بود و همین طور راست‌گویی - که صفتی محمود و پسندیده است - اگر سبب از دست رفتن جان مؤمن گردد، زشت و قبیح است.

در جواب این دیدگاه نیز می‌توان چنین اظهار کرد: در هنگام تعارض دو عنوان با یکدیگر، اگر یکی از دیگری اهمّ بود، عقل هر انسان خردمندی حکم به انتخاب آن خواهد کرد. به این معنا که از میان دو چیز خوب، خوب‌تر را انتخاب می‌کند و از میان دو چیز بد - که چاره‌ای جز انتخاب یکی از آن دو را ندارد - آن را که بد است انتخاب می‌کند. بنابراین، فعل زشت، هرگز مبدل به فعل خوب نمی‌گردد و فعل خیر نیز، تبدیل به فعل بد نخواهد شد و بدی و خوبی هر کدام به حال خود باقی است.

۳- عقلی بودن حُسن و قبیح، مستلزم این است که در مسایل اخلاقی، گاهی جهات مختلف با یکدیگر تراحم یابند. به عنوان مثال، اگر کسی به انجام کار خلافی وعده داده باشد، نمی‌تواند در آن خلف وعده کند؛ چرا که خلف وعده، عقلاً مذموم است. از طرفی، عمل کردن به وعده نیز، منجر به انجام کاری خلاف خواهد شد. اینجاست که عقل متحیر می‌ماند و نمی‌داند باید به وعده وفا کند یا خلف وعده نماید؛ لیکن اگر ملاک حُسن و قبیح، شرعی باشد، شارع وظیفه را مشخص خواهد نمود.

در پاسخ به این نظر نیز می‌توان چنین گفت که وعده دادن به کار ناپسند، دو جهت قبیح دارد: یکی خود فعل ناپسند که «قبیح فعلی» به شمار می‌آید و یکی عزم بر آن فعل، که «قبیح فاعلی» نام دارد؛ و یک جهت حُسن و خوبی دارد که آن وفای به وعده است. در مقابل، عمل نکردن به وعده، دو جهت حُسن دارد و یک جهت قبیح. دو جهت حُسن، ترک فعل ناپسند و ترک عزم بر آن فعل است و جهت قبیح، وفا نکردن به وعده است. عقل در این موارد حکم می‌کند که انسان، کاری را که از مفسده‌ی کمتری برخوردار است و مصلحت بیشتری دارد انتخاب کند.^۱

اشاره ای اجمالی به ادله‌ی امامیه و معتزله

امامیه و معتزله که از طرفداران عقلی بودن حُسن و قبیح هستند، دلایل متعددی بر مدعای خویش اقامه کرده‌اند که در اینجا به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱- همه‌ی انسان‌ها، صرف نظر از تعالیم شرعی و دینی خویش، به روشنی در می‌یابند که برخی از افعال، مانند ظلم و دروغ‌گویی، زشت و بد، و بعضی، مانند عدالت و صداقت، نیکو و پسندیده‌اند و در این مسأله بین پیروان ادیان آسمانی و منکران آن، اختلافی وجود ندارد. اگر منشأ اعتقاد به حُسن و قبیح افعال، منحصر در شرع بود باید اعتقاد به حُسن و قبیح افعال، تنها به پیروان شرایع اختصاص می‌داشت؛ از طرفی، آداب و رسوم اقوام گوناگون نیز متفاوت است. بنابراین، اتفاق آنان در حُسن و قبیح افعال یاد شده ریشه در فطرت و خرد آنان دارد. بدین ترتیب،

۱- علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، صص ۴۲۲-۴۲۸.

آشکار می‌گردد که آنچه حُسن و قبح افعال را تشخیص می‌دهد، عقل عملی انسان‌ها است که بین پیروان شرایع و منکران آن مشترک است.^۱

۲- انکار حُسن و قبح عقلی افعال، منجر به انکار حُسن و قبح شرعی (دیدگاه اشاعره) خواهد شد؛ زیرا اگر ما حُسن و قبح افعال را نشناسیم نمی‌توانیم به قبح دروغ‌گویی و حُسن راست‌گویی حکم کنیم. بنابراین، نمی‌توانیم به راست بودن و تحقق وعده و وعیدهای خداوند حکم کنیم و ثواب نیکوکاران و عقاب بدکاران را باور کنیم؛ چرا که ممکن است این اخبار دروغ باشد و دروغ بودن آنها نزد شارع امری مقدس و نیکو به شمار آمده باشد. اما اگر حُسن و قبح افعال را عقلی بدانیم، هیچ عقبه‌ی نادرستی را به همراه نخواهد داشت؛ چون با اثبات کلام خداوند، صدق آن نیز ضرورتاً اثبات می‌شود.^۲

۳- اگر حُسن و قبح عقلی صحیح نباشد می‌توان عکس قضیه را نیز از منظر حُسن و قبح شرعی جایز دانست؛ به عنوان مثال، اگر ظلم، شرعاً قبیح و نارواست، می‌تواند حَسَن و نیکو نیز باشد؛ زیرا با این نگاه، ظلم ذاتاً قبیح نیست؛ بلکه می‌توان به وسیله‌ی اعتبار کننده و شارع، جایگاه آن را تغییر داد و ظلم را نیکو و عدل را زشت شمرد. اما با توجه به این که در تمامی این موارد، خردمندان به ثبات این امور حکم می‌کنند می‌توان چنین نتیجه گرفت که حُسن عدل و احسان و زشتی ستمگری و طغیان، به دست اعتبار کننده نیست.

۱- ر.ک: سبحانی، جعفر، منشور عقائد امامیه، صص ۷۹ و ۸۰.

۲- ر.ک: سبحانی، جعفر، منشور عقائد امامیه، صص ۲۰۲ و ۲۰۳.

اختیار، لازمه‌ی فضایل اخلاقی

در نظام اخلاقی اسلام، وجود پاداش و کیفر هنگام تحقّق عمل اخلاقی، ضروری پنداشته می‌شود. مراد از عمل اخلاقی یا «خیر و شر» عملی است که پاداش و ثواب اخروی در پی دارد؛ اعم از این که پاداش دنیوی نیز در بر داشته باشد یا خیر. حال، این سؤال اساسی نزد فیلسوفان اخلاق مطرح می‌شود که «در چه شرایطی یک عمل اخلاقی می‌تواند برای انجام دهنده‌ی آن ثواب یا عقاب اخروی به همراه داشته باشد؟» در حوزه‌ی مباحث اخلاقی، مسؤولیت، پاداش و مجازات، متوجّه فاعل خواهد بود.

در یک تقسیم‌بندی کلی می‌توان عناصر لازم برای یک عمل اخلاقی خیر و ارزشمند یا شر و بی ارزش را به دو دسته تقسیم کرد: عنصر فاعلی و عنصر فعلی. مقصود از عنصر فاعلی، شرایطی است که به فاعل باز می‌گردد. در مقابل، عنصر فعلی است که باید در یک فعل، به عنوان یک امر واقعی - مستقل از اراده و وضعیت فاعل - وجود داشته باشد. آنچه در این مقام، بیشتر مورد عنایت ماست، عناصر فاعلی است که به آن خواهیم پرداخت.

در مورد فاعل، ویژگی‌هایی اساسی لازم است تا عمل فاعل - با وجود شرایط موجود در فعل - به زیور نیکی و ارزشمندی اخلاقی آراسته گردد. یکی از این عناصر، «آزادی» و «اختیار» فاعل است. چنان که از تعریف علم اخلاق بر می‌آید^۱، این علم، از اعمال و افعال

۱- علم اخلاق، علمی است که صفات خوب و بد و اعمال و رفتار اختیاری متناسب با آنها را معرفی می‌کند و شیوه‌ی تحصیل صفات نفسانی خوب و انجام اعمال پسندیده و دوری از صفات نفسانی بد و اعمال ناپسند را نشان می‌دهد. [ر.ک: خواجه نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، ص ۴۸].

اختیاری انسان و از صفات و ملکاتی که مبدأ اختیاری دارند گفتگو می‌کند، و بالطبع، آنچه خارج از اراده‌ی انسان و بیرون از اختیار او باشد، اصولاً از حیطه‌ی تحسین و تقبیح یا از میدان داوری بیرون است،^۱ و در نتیجه، صلاحیت و استحقاق حکم اخلاقی را ندارد. آزادی و اختیار، لازمه‌ی کرامت انسانی و یکی از موهبت‌های الهی است که آدمی، در پرتو آن بر سرنوشت خویش حاکم می‌شود.^۲

می‌توان افعال انسانی را به دو نوع تقسیم کرد: افعال طبیعی (اضطراری) و افعال ارادی (اختیاری). افعال طبیعی و اضطراری از طبیعت انسان نشأت می‌گیرد و آدمی در انجام آنها دخالتی ندارد. اما افعال ارادی و اختیاری انسان، از روی علم و آگاهی است؛ به این معنا که انسان، ابتدا عمل را می‌شناسد و سپس آن را مصداق کمال نفس برمی‌شمارد و به انجام آن مبادرت می‌ورزد. آدمی نسبت به کارهایی که از روی علم و اراده انجام می‌دهد اختیار تکوینی دارد. اختیار بشر، مطلق نیست؛ زیرا علل خارجی نیز در تحقق افعال اختیاری او دخالت دارند. با توجه به این که برخی از علل، خارج از اختیار آدمی است، می‌توان نتیجه گرفت که ستایش و نکوهش اخلاقی نسبت به عمل انسان، محدود به قلمرو اختیاری اعمال اوست. اخلاق، عهده دار تدبیر و هدایت جان

۱- اگر کار کسی با اختیار و اراده‌ی او نباشد آن را نه می‌توان حسن خواند و نه قبیح؛ اما اگر عنصر اراده و اختیار بر آن حاکم باشد، به تعبیر خواجه، متصف به زاید است؛ یعنی صفتی زاید بر فعل دارد که نیک یا بد است. [ر.ک: علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۴۲۱].

۲- ر.ک: رهبر، محمد تقی و دیگران، اخلاق و تربیت اسلامی، ص ۵۹، فتحعلی خانی، محمد، آموزه‌های بنیادین علم اخلاق، ج ۱، صص ۴۹-۵۱، مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش عقاید، ج ۱، صص ۱۳۹-۱۴۴.

انسان به بلندای فضایل است. این حرکت و تمایل انسان به عروج، در قالب اراده‌ی او بروز و ظهور می‌یابد و افعالی که محصول آگاهی و اختیار انسان نباشد، عمل روح او پنداشته نمی‌شود و در یک کلام، اوج و منتهای تعالی اخلاقی انسان، برخاسته از اراده و اختیار اوست.^۱

جبر، ریشه‌ی انکار حُسن و قبح عقلی

مسأله‌ی جبر و اختیار، یکی از مسایلی است که از دیر زمان، میان اهل عدل در اسلام، یعنی معتزله و امامیه، از یک طرف و اشاعره از طرف دیگر پدید آمده و اندیشه‌ی فیلسوفان و متکلمان را به خویش مشغول ساخته است. آنان همواره با این پرسش روبه‌رو بوده‌اند که آیا انسان در اعمال خویش آزاد و مختار است یا آنچه انجام می‌دهد از سر جبر و ناچاری است. در این میان، گروهی همچون اشاعره، جبرگرا شده‌اند و در پی انکار هرگونه آزادی عمل برای انسان بر آمده‌اند. در اندیشه‌ی آنان، انسان موجودی بی اختیار و بی اراده است که به طور کامل تحت تسلط و کنترل آفریننده‌ی خویش است.

آنان بر این اعتقادند که در جهان خلقت، هیچ مؤثری جز خدا نیست و او بالاتر از آن است که در ایجاد و آفرینش شریکی داشته باشد، آنچه می‌خواهد می‌کند، هیچ مانع و رادعی ندارد و به هیچ وجه عقل و خرد آدمی این امکان را نمی‌یابد که در خصوص حُسن و قبح افعال وی به قضاوت بنشیند. آنچه او در ملک خویش انجام می‌دهد پسندیده است. علل و اسبابی که وجود اشیاء، ظاهراً به آنها مرتبط است، علل حقیقی نیستند و برای آنها مدخلیتی در وجود و آفرینش اشیاء نیست. مشیت

الهی بر این قرار گرفته که این اسباب به وجود آیند و در تعاقب آنها مسبب‌ها پدیدار گردند. حال آن‌که منشأ ابتدایی آنها از ناحیه‌ی خداوند است، بدون این‌که این اسباب، بر هم توقّف یا ترتّب داشته باشند. آنان به گمان خویش، با چنین تفکری خدا را تعظیم و او را از شایه‌ی نقصان تنزیه نموده اند.^۱

همچنین معتقدند که با فرض علم مطلق الهی، اگر انسان دارای اختیار باشد و بتواند بر خلاف تعین علم الهی رفتار و انتخاب کند، لازمه‌ی آن تبدیل شدن علم خدا به جهل خواهد بود. انسان ناگزیر است آنچه را که خداوند از پیش به آن علم دارد و برای او مقدر نموده، بعینه انجام دهد و در این صورت مجالی برای انتخاب نخواهد داشت.

صدر المتألهین شیرازی از این نظریه انتقاد می‌کند و لازمه‌ی اعتقاد به جبر را ابطال حکمت و دانش و کنار گذاشتن عقل از مقام قضاوت و مسدود کردن باب اثبات صانع و محصور کردن ابواب فکری می‌داند. او چنین اعتقادی را مستلزم جواز ظلم از ناحیه‌ی خداوند و قرار دادن چیزهایی در غیر موضع و جایگاه واقعی خویش برشمرده و آن را مغایر با حکمت خداوندی و باعث بطلان عقل و در نتیجه بطلان نقل می‌داند و ذات الهی را از آنچه اینان می‌گویند، منزّه می‌شمارد.^۲ به علاوه، آیات فراوانی در قرآن کریم وجود دارد که اعمال انسانی را به خود انسان نسبت داده و پاداش یا عذاب الهی را نتیجه‌ی افعال انسان و به اختیار او می‌داند.

۱- ملاًصدرا، رساله جبر و تفویض، ص ۳.

۲- همان، صص ۳ و ۴.

مستندات قرآنی جبریون و پاسخ آنها

جبریون در اثبات مدّعی خویش، به آیاتی از قرآن کریم تمسّک جسته‌اند؛ آیاتی که خداوند را خالق هر مخلوق و هر عملی دانسته، علم و اراده‌ی خدا را شامل بر همه‌ی موجودات برشمرده و حتی هدایت و ضلالت انسان‌ها را نیز به پروردگار عالم نسبت داده است. در این مجال، به اجمال و اختصار، به تعدادی از این آیات که مورد استناد جبریون، قرار گرفته اشاره خواهد شد و شرح مختصری در رد و ابطال عقیده‌ی جبرگرایان، بیان خواهد گردید.

الف) خالقیت مطلقه‌ی الهی

جبریون می‌گویند: خالقیت مطلقه‌ی خداوند ایجاب می‌کند که هیچ انسانی در مقابل او، خالق و موجد اعمال خویش نباشد و در اثبات ادعای خویش، اصل «لا مؤثّر فی الوجود الا الله» را مطرح می‌کنند. بر این مبنا، خداوند خالق هر چیز، حتّی اعمال انسان است، و بدین صورت، نه اختیار برای انسان معنایی خواهد داشت و نه عقلی بودن حُسن و قبح.

در پاسخ به این دیدگاه می‌توان به این نکته اشاره کرد که اگر مؤثّر مطلق در عالم، خدا باشد، جریان ماده و حرکت و علّت و معلول‌های مادی، قابل توجیه نیستند و اگر گفته شود تمام موجودات و حوادث از حرکت ماده ناشی می‌گردد و حرکت در هر آن از خداوند سراریر می‌شود، باید در پاسخ گفت: حرکت، حقیقتی واحد و تحوّل از حالی به حال دیگر است. این حرکت به خودی خود، نمی‌تواند باعث بروز اختلافات شگفت‌انگیز ماده و شوّون آن باشد. پس ماده‌ای باید باشد تا با ریخته شده حرکات در آن، اختلافات محسوس پدید آید. حال، آیا این ماده تأثیری در پدیداری حوادث دارد؟ اگر ندارد، آثار گوناگون هستی

از کجا پدید می‌آیند و اگر دارد بنابراین، معنای «لامؤثر فی الوجود آلا الله» این نیست که خداوند به‌طور مستقیم، تمامی حوادث جهان هستی را به وجود می‌آورد. خداوند، خود، ماده و حرکت نیست که تأثیرات مادی بیافریند، بلکه در موجودات، اقتضاءاتی نیز باید موجود باشد. البته انسان به جهت فقر و نیاز نمی‌تواند مخالف مشیت الهی رفتار کند؛ اما اگر فاعلیت انسان برای حرکات خود محدود بوده و مخالف مشیت الهی نباشد، هیچ محذور منطقی برای خالقیت مطلقه‌ی او نخواهد داشت.

در اینجا به برخی از آیات که در رابطه با خالقیت مطلقه‌ی الهی است، اشارتی خواهد رفت.

۱- ﴿ قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْجِتُونَ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾^۱

«[ابراهیم] گفت: آیا آنچه را می‌تراشید می‌پرستید، با این که خدا شما و آنچه را که برمی‌سازید آفریده است.»

استدلال به آیه‌ی فوق، مربوط به کارهای انسانی از نظر جبر و اختیار نیست. حضرت ابراهیم علیه السلام خطاب به بت پرستان می‌گوید: آیا آنچه را که با دست خود می‌سازید عبادت می‌کنید، در صورتی که خداوند شما را و آنچه را که می‌سازید آفریده است؟ یعنی مواد همین بت‌ها مخلوق خداوند است و سزاوار پرستش نیست. پس مراد، اینجا سنگ و چوب و مواد سازنده‌ی بت است، نه کارهای اختیاری انسان.^۲

۱- صافات/ ۹۵ و ۹۶.

۲- جعفری، محمدتقی، جبر و اختیار، صص ۲۱۵-۲۱۷.

به علاوه، این آیه در نکوهش کسانی است که چیزهایی را که خود می‌تراشند می‌پرستند و نباید عبارت ﴿وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ را به معنای لفظی آن گرفت؛ بلکه باید شیء مصنوع را در نظر آورد. معنی آن این است که خدا ماده‌ای را که شما به شکل بت در می‌آورید آفریده است. این آیه‌ی شریفه، قول ما را تایید می‌کند: ﴿يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَّحَارِبٍ وَ تَمَاثِيلٍ﴾؛^۱ محراب از آن جهت که ماده است کار خداست؛ زیرا خدا ماده را می‌سازد، ولی این انسان‌ها هستند که به آن، صورت می‌دهند. نجار که درب را می‌سازد، تنها به آن شکل می‌دهد، نه این که آن را از عدم بیافریند. بنابراین، معنی آیه این است: خدا شما را و ماده‌ی اشیائی را که شما می‌سازید آفریده است.^۲

۲- ﴿قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾^۳

«بگو خدا خالق هر چیزی است.»

۳- ﴿خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾^۴

«همه چیز را خلق نمود.»

بر این آیات،^۵ استدلال شده است که چون خداوند، آفریننده‌ی تمام اشیاء است و کارهای انسانی هم جزء اشیاء است، پس خداوند آفریننده‌ی کارهای انسانی است و اختیاری در کار نخواهد بود.

۱- سبا / ۱۳. ترجمه: برای «سلیمان عليه السلام هر چه می‌خواست از محراب‌ها و تندیس‌ها می‌ساختند.»

۲- بو عمران، مسأله اختیار در تفکر اسلامی، صص ۱۲۰ و ۱۲۱.

۳- رعد / ۱۶.

۴- انعام / ۱۰۱.

۵- آیات دیگری نیز وجود دارد که خالقیت مطلقه را به خدا نسبت می‌دهند که آنها نیز به همین صورت تبیین می‌گردد، مانند: انعام / ۱۰۱ و ۱۰۲، زمر / ۶۲، غافر / ۶۲، فرقان / ۲ و ...

اگر آن گونه که جبریون می گویند، خدا خالق افعال انسان باشد پذیرش چنین اندیشه‌ای به نتایج نامعقولی خواهد انجامید؛ زیرا در میان افعال ما کفر و الحاد و ظلم نیز هست. آیا می توان خدا را از بابت خلق چنین اعمالی ستود؟ این آیات در صدد بیان عظمت خداوند در خلقت تمام موجودات است. اگر این خلقت، شامل افعال اختیاری انسان نیز بشود و خدا خالق ظلم و تباہکاری‌ها باشد، با عظمت و کبریایی او منافات خواهد داشت.

باید آیه را به این صورت تفسیر کرد که آفرینش در اینجا متوجّه نظم کلی جهان است، نه افعال انسانی. جبریه ادعا می کنند همچنان که همه‌ی آسمان‌ها و زمین آفریده‌ی خداست، افعال ما نیز آفریده‌ی اوست. چنین تصویری مقرون به حقیقت نیست و بدیهی است که آفرینش همه‌ی افعال ما خلاف مصلحت عمومی است.^۱

نکته‌ی دیگر این که این عبارت که «خداوند آفریننده‌ی همه‌ی اشیاء است» با قرینه‌ی جملات قبلی که می گوید: «آنان برای او شرکا قرار می دهند» در مقام تویخ است. بدین معنا که همه‌ی آنها مخلوق اویند، چگونه می توانند شریک او باشند. بنابراین، کارهای اختیاری انسان، مخلوق خداوند نیست و این آیات، ناظر بر تمام موجودات به غیر از کارهای اختیاری انسان است.^۲

۱- بو عمران، مسأله اختیار در تفکر اسلامی، ص ۱۲۱.

۲- جعفری، محمد تقی، جبر و اختیار، صص ۲۱۷ و ۲۱۸.

خداوند در نزدیک به سیصد آیه از آیات قرآن کریم، کارهای انسان‌ها را به خودشان نسبت می‌دهد؛^۱ چنان‌که می‌گوید: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾؛^۲ «هرکس در گرو اعمال خویش است.» در بسیاری از این آیات،^۳ عذاب الهی، نتیجه‌ی کردار خود بندگان به حساب آمده است: ﴿ثُمَّ قِيلَ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا ذُوقُوا عَذَابَ الْخُلْدِ هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا بِمَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ﴾؛^۴ «پس به کسانی که ظلم کردند گفته شود عذاب جاوید را بچشید؛ آیا جز به کیفر آنچه به دست می‌آوردید عذاب می‌شوید؟»

آیات دیگری^۵ نیز وجود دارند که ظلم را از خداوند نفی کرده و به بندگان نسبت می‌دهد: ﴿فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾؛^۶ «خدا بر آن نبود که به آنان ستم کند، ولی آنان بر خود ستم روا می‌داشتند.» اگر ظلم در نزد خدا تا این حد قبیح و مذموم است، چه ظلمی بالاتر از این که خداوند، خود، مردم را به معصیت وا دارد. انسان، خود به اختیار خود می‌تواند راه خویش را انتخاب نماید: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾؛^۷ «ما راه را به او نمودیم، یا سپاسگزار

۱- از جمله‌ی این آیات، می‌توان به آیات ذیل اشاره نمود: بقره / ۲۲۵، ۷۹، ۸۱، ۲۸۱ و نساء / ۶۲ و ۱۱۱، انعام / ۱۲۰، ۱۶۴ و ۷۰، نور / ۱۱ و ۲۴، رعد / ۳۳، قصص / ۴۷، روم / ۳۶ و ۴۱، غافر / ۱۷، یس / ۶۵، شوری / ۳۰، ۲۲ و ۴۸، زمر / ۴۸ و ۵۱، یونس / ۸ و ۵۲ و ...

۲- مدثر / ۳۸.

۳- آیات ذیل، از آن جمله‌اند: آل عمران / ۱۸۱، عنکبوت / ۵۵، سجد / ۱۴ و ۲۰، سبأ / ۴۲، زمر / ۲۴ و ...

۴- یونس / ۵۲.

۵- به چند مورد از این آیات اشاره می‌شود: نساء / ۴، توبه / ۷، روم / ۴۱، زمر / ۵۱ و ...

۶- توبه / ۷۰.

۷- انسان / ۳.

خواهد بود یا ناسپاس.» بنابراین، این دیدگاه که کار انسان را از همه جهت به خدا نسبت می‌دهد از نظر قرآن کریم به کلی محکوم و مردود است.

۴- ﴿رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ﴾^۱

«پروردگارا! ما را تسلیم فرمان خود قرار ده.»

جبرگرایان می‌گویند: این فرمانبرداری (اسلام)، فعل آفریده‌ی خداست و بنابراین همه‌ی افعال ما آفریده‌ی خداست. در پاسخ باید گفت: اگر چنین باشد دیگر دلیلی ندارد که خداوند ما را ستایش یا نکوهش کند. با این همه، او وعده داده است که به کسانی که از او فرمانبرداری می‌کنند، پاداش می‌دهد و نافرمانان را به کیفر می‌رساند.

از دیدگاه معتزله، ایمان، حالتی درونی و تجلی نیت انسان است و اگر بی‌رغبتی نسبت به باور را در درون خود احساس کنیم، ایمان زایل می‌شود. پس نباید این فرمانبرداری یا سرپیچی را به خدا بازگرداند، بلکه باید آن را فعلی از روی کمال اختیار و متعلق به خود بدانیم که مبتنی بر اراده‌ی ماست. بنابراین، باید این آیه‌ی شریفه را چنین معنا نمود: «پروردگارا! به ما عنایت و رحمت فرما تا بر تو توکل کنیم و به تو ایمان آوریم.» ایمان، مخلوق خدا نیست، بلکه مکتسب انسان است. در زبان عربی هم معمول است که شایستگی عمل را به کسی نسبت می‌دهند که وسایل اجرای آن را فراهم می‌آورد. ایمان، عمل خدا نیست، بلکه

خداوند، اسباب آن را فراهم می‌گرداند تا انسان به اختیار خویش ایمان آورد.^۱

۵- ﴿وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً﴾^۲

«در دل‌های کسانی که از او «حضرت عیسیٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ تبعیت نمودند رأفت و رحمت نهادیم.»

جبریون می‌گویند: مسیحیان هیچ قابلیت رأفت ندارند؛ چرا که رأفت و رحمت، فعل خداست و در این آیه نیز، خداوند، رأفت را به خود نسبت داده است.

در پاسخ باید به این نکته توجه داشت که آیات دیگری نیز وجود دارد که مؤمنان را از ترحم و رأفت نسبت به گناهکاران منع می‌کند: ﴿وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ﴾^۳؛ «در دین خدا نسبت به آن دو (زانی و زانیه) دلسوزی نکنید.» اگر رأفت فعل خداست چرا در این آیه، خداوند آن را منع می‌کند؟ بنابراین، این گناهکار است که فاعل فعل خویش است.^۴

۶- ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ﴾^۵

«در حقیقت، بسیاری از جنیان و آدمیان را برای دوزخ آفریدیم.»

۱- بو عمران، مسأله اختیار در تفکر اسلامی، صص ۱۲۳ و ۱۲۴.

۲- حدید / ۲۷.

۳- نور / ۲.

۴- بو عمران، مسأله اختیار در تفکر اسلامی، ص ۱۲۵.

۵- اعراف / ۱۷۹.

این آیه هم هیچ دلالتی بر جبر ندارد؛ زیرا لام در ﴿لِجَهَنَّمَ﴾ لام علت نیست که علت آفریدن آنان را به جهنم رفتن قلمداد کرده باشد، بلکه لام برای نشان دادن عاقبت زندگی آنهاست. به عنوان مثال، وقتی می‌گویند: «لدوا للموت وابتوا للخراب» مراد این نیست که به خاطر مردن بزیاید و به خاطر خراب شدن بسازید، بلکه آخر تمام زندگی‌ها، مرگ و آخر همه‌ی آبادی‌ها ویرانی است. این آیه، عاقبت عده‌ی زیادی از جن و انس را جهنم می‌شمارد و بدین معنا نیست که خداوند، آنها را برای رسیدن به این غایت مجبور کرده است، بلکه اینان به این دلیل به جهنم می‌روند که دل‌های خود را تاریک، چشمان خود را کور و گوش‌های خود را ناشنوا ساخته‌اند و وسایل فهم و درک خود را با معاصی از کار انداخته‌اند.^۱

۷- ﴿وَإِنَّهُ هُوَ أَضْحَكٌ وَأَبْكِي﴾^۲

«و اوست که می‌خنداند و می‌گریاند.»

از این آیه چنین استفاده می‌کنند که خدا خالق خنده و گریه است و این دو از افعال انسانی هستند؛ بنابراین، انسان در افعال خویش اراده‌ای ندارد.

در پاسخ باید گفت: در خنده، میان حرکت لب‌ها و چشم‌ها از یک سو و حالت روانی انسان از سوی دیگر تمایز است، که بخشی مربوط به خدا و بخشی مربوط به ماست. خداوند به نحو کلی، حالات شادی و غم را آفریده است. ما می‌خندیم و می‌گرییم، برحسب آن که حالت درونی

۱- جعفری، محمد تقی، جبر و اختیار، ص ۲۳۴.

۲- نجم / ۴۳.

ما مستعد آن باشد، ولی به هیچ وجه مجبور به آن نیستیم. آنچه مؤید این معنی است این است که اگر بترسیم، از خندیدن باز می‌ایستیم. به همین دلیل، خداوند، افعال انسان را یاری و تقویت می‌کند، ولی خالق افعال او نیست.^۱

ب) علم ازلی خداوند

معروف‌ترین شبهه‌ی جبرگرایان که مرتبط با مسأله‌ی علم خداوند می‌باشد از این قرار است: خداوند از ازل از آنچه واقع می‌شود آگاه بوده و هیچ حادثه‌ای از علم ازلی او پنهان نیست. از طرفی، علم الهی نه تغییرپذیر است و نه خلاف‌پذیر؛ یعنی نه ممکن است تغییر کند، که با تمامیت و کمال ذات واجب الوجود، منافی است، و نه ممکن است آنچه او از ازل می‌داند با آنچه واقع می‌شود مخالف و مغایر باشد؛ زیرا لازم می‌آید که علم او مبدل به جهل گردد. پس حوادث و کائنات، جبراً باید به نحوی واقع شوند که با علم الهی مطابقت داشته باشند.^۲

این شبهه از آنجا پیدا شد که برای علم الهی از یک طرف و نظام سبب و مسببی جهان از طرف دیگر، حساب جداگانه‌ای فرض شده است و لزوماً باید کاری صورت گیرد که این علم با معلوم خود، مطابقت کند. از این رو، باید نظام سبب و مسبب جهان کنترل گردد. پس اختیار و آزادی انسان باید سلب شود تا اعمالش تحت کنترل خدا قرار گیرد و علم الهی جهل نشود.

۱- بو عمران، مسأله اختیار در تفکر اسلامی، صص ۱۲۵ و ۱۲۶.

۲- قمی، محمد طاهر، سفینه النجاة، ص ۷۴.

امّا در تبیین مسأله باید گفت: علم ازلی الهی از نظام سببی و مسبّی جهان جدا نیست. علم الهی، علم به نظام است. علم خداوندی، به‌طور مستقیم و بلاواسطه، نه به وقوع حادثه‌ای تعلق می‌گیرد و نه به عدم وقوع آن، بلکه متعلق به صدور آن حادثه از علّت و فاعل مختص به آن است. برخی فاعل‌ها طبیعی و مجبورند و بعضی شعوری و مختار. علم الهی ایجاب نمی‌کند که اثر فاعل مختار، بالاجبار صادر گردد. آنچه علم الهی اقتضا دارد این است که فعل فاعل مختار از فاعل مختار و فعل فاعل مجبور از فاعل مجبور صادر شود، نه این که ایجاب کند که فاعل مختاری مجبور شود یا فاعل مجبوری مختار گردد.

بنابراین، تعلق علم ازلی خداوند به افعال و اعمال انسان به این معنی است که او می‌داند که چه کسی به موجب اختیار و آزادی خود، طاعت می‌کند و چه کسی معصیت می‌نماید و اقتضا دارد که آن که طاعت می‌کند به اراده و اختیار خود اطاعت کند و آن که معصیت می‌کند به اختیار و اراده‌ی خود. لازمه‌ی علم ازلی این است که آن که مختار است حتماً مختار باشد. این جهان با همه‌ی نظاماتش هم علم باری تعالی است و هم معلوم او و از مراتب علم او است. همه چیز تا ابد نزد او حاضر بوده و ذات او به ذات همه‌ی اشیاء محیط است: ﴿هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن و هو بكل شیء علیم﴾^۱؛ «او اوّل و آخر و ظاهر و باطن است و او بر هر چیزی داناست.»

۱- مطهری، مرتضی، انسان و سرنوشت، صص ۱۲۴-۱۳۰.

۱- ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَنْ نُبْرَأَهَا﴾^۱

«هیچ مصیبتی نه در زمین و نه در نفس‌های شما به شما نرسد مگر این‌که پیش از زمانی که آن را پدید آوریم در کتابی [ثبت شده] است.»

این آیه و امثال آن اشاره به این معنا دارد که عالم، تماماً تابع نظام علل و معلولات و اسباب و مسببات است و قطعاً خداوند برای هر چیزی سببی قرار داده که از آن سبب تخلف نمی‌کند. مقدر، آن چیزی است که نفی و اختیارش در دست خلق نباشد و هر چه در اختیار خلق باشد تابع اسباب است؛ چنان‌که می‌فرماید: ﴿وَأَتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا. فَاتَّبِعْ سَبَبًا﴾^۲ «ما به ذی‌القرنین اسباب هر کاری را دادیم و او نیز تابع اسباب شد.»

پس مراد از آیه‌ی مذکور این است که برای خیرات و شرور، اسبابی است. هر کس اسباب شر را مهیا سازد ممکن نیست به خیر و اصل شود و هر کس راه خیر را بپیماید به شر نخواهد رسید.

در اثبات این مدعا آیات بسیاری در قرآن کریم وارد شده است، از جمله: ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلكُمْ مَا كَسَبْتُمْ﴾^۳ «اینان گروهی بودند که گذشتند؛ دستاورد آنها برای خود آنهاست و دستاورد شما برای خود شماست.» پس قول مجبّر که می‌گویند هر چه در عالم

۱- حدید/۲۲.

۲- کهف/ ۸۴ و ۸۵.

۳- بقره/ ۲۲۵.

واقع گردد، چه ناشی از عمل انسان باشد و چه نباشد، به تقدیر خدا واقع شده و هیچ تبدیل و تغییری نمی‌یابد، با توجه به آیات الهی مردود خواهد بود.

در واقع، مراد این است که خداوند برای عالم هستی نظامی قرار داده و اسبابی مقرر فرموده که آن اسباب از مسببات خود، منفک نمی‌گردند؛ چنان که می‌فرماید: ﴿وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾^۱ «هرگز در سنت خدا تغییری نخواهی یافت»^۲

جمع آنچه در عالم، حادث می‌شود مسبب و معلول است و هر سببی در کتاب ثبت است. آنچه در عالم واقع می‌شود مستفاد از اسبابی است که در کتاب ازلی ثبت گردیده است.^۳

اشاعره از آیه‌ی مذکور نتیجه می‌گیرند که هر مصیبتی بر ما وارد می‌آید از خداست و وظیفه‌ی ما آن است که تسلیم اراده‌ی او شویم. اما از نگاه معتزله، در این آیه سخن از آفرینش جان‌هاست، نه مصایبی که بر آنها وارد می‌شود. علم الهی به معنی آن نیست که خداوند، مصایب و آلامی را که انسان‌ها متحمل می‌شوند می‌آفریند. به دور از انصاف است که ما همه‌ی رنج‌های خود را به او نسبت دهیم. این آیه مفهومی ستایش آمیز دارد. چگونه می‌توان خدای مصایب را ستود و حال آن‌که این مصایب، ساخته‌ی خود ماست.^۴

۱- فاطر/ ۴۳.

۲- در قرآن کریم، آیات دیگری نیز بدین مضمون موجود است، مانند: احزاب/ ۶۲، فتح/ ۲۳، اسراء/ ۷۷ و ...

۳- موسوی غروی، سیدمحمدجواد، چند گفتار، صص ۱۴۹-۱۵۳.

۴- بو عمران، مسأله اختیار در تفکر اسلامی، ص ۱۲۲.

۲- ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾^۱

«و هر چیزی را در نامه‌ای روشن برشمرده‌ایم.»

۳- ﴿وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾^۲

«و اصل کتاب در نزد اوست.»

۴- ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلًا﴾^۳

«و هر چیزی را به روشنی، باز نمودیم.»

در توضیح این آیات، به غیر از توضیحاتی که پیش از این بیان گردید، باید این مطلب را افزود که پروردگار عالم به همه چیز آگاه است و علم او احاطه‌ای کلی به تمام موجودات دارد. علم، علت معلوم خود نیست و علم خدا به موجودات و ظرافت‌های جهان هستی، سبب جبر بندگان و سلب اختیار آنان نخواهد شد. بنابراین، همان‌گونه که علم خدا مانع اختیار انسان نمی‌شود، انعکاس آنها در لوح محفوظ نیز مانع آن نخواهد شد و وجدان، همواره شاهد بر اختیار است.^۴

۵- ﴿وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾^۵

«اگر سخن خود را پنهان نمایید یا آشکار کنید، او به راز دل‌ها آگاه است.»

جبرگرایان، سخت برآنند که تقدیر ما از پیش، مقدر است و ما ناگزیر از متابعت دقیق آنیم. حال آن‌که این آیات، معنی سرزنش دارد و نمی‌توان از آنها چنین دریافت که خدا ما را از بابت افعالی که از آن ما

۱- یس/۱۲.

۲- رعد/۳۹.

۳- اسراء/۱۲.

۴- علامه فانی، سیدعلی، جبر و اختیار، ص ۱۰۰.

۵- ملک/۱۳.

نیست سرزنش می‌کند. اگر عقیده‌ی جبریون درست بود خدا باید بگوید که چه سخن خود را آشکارا بگویند و چه پوشیده نگاه دارید من از آنچه خود کرده‌ام آگاهم.^۱

ج) نسبت هدایت و اضلال به حق

در چند آیه از آیات قرآن کریم، گمراهی مردم به حق تعالی نسبت داده شده است^۲ و اگر این آیات بر حسب ظاهر معنا شوند، مفهوم مجبور بودن خلق در گمراهی یا هدایت، از آنها استخراج می‌گردد.

۱- ﴿أَتُرِيدُونَ أَنْ تَهْتَدُوا مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ﴾^۳

«آیا می‌خواهید کسی را هدایت کنید که خدا گمراهش کرده است؟»

۲- ﴿وَمَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِيلًا﴾^۴

«هر که را خدا گمراه کند برای او هدایتی نخواهی یافت.»

۳- ﴿فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾^۵

«پس خدا گمراه می‌کند کسی را که بخواهد و هدایت می‌کند کسی

را که بخواهد.»

۴- ﴿مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ﴾^۶

«هر که را خداوند هدایت کند، هدایت یافته است.»

۱- بو عمران، مسأله اختیار در تفکر اسلامی، ص ۱۲۳.

۲- غیر از آیاتی که بدانها اشاره خواهد شد آیات دیگری نیز بر این معنا تأکید دارند مانند: اعراف/۱۷۸ و ۱۸۶، روم/۲۹، نحل/۹۳، کهف/۱۶، اسراء/۹۹، ابراهیم/۲۷، جاثیه/۲۳، غافر/۳۴ و ...

۳- نساء/۸۸.

۴- نساء/۱۴۳.

۵- ابراهیم/۴.

۶- کهف/۱۷.

به مقتضای آیات فراوانی در قرآن کریم، خواست خداوند، موافق نظام کلی عالم است؛ یعنی خداوند، دوام ضلالت و گمراهی را برای کسی می‌خواهد که خود، روی به هدایت نیاورد. خدای تعالی، عالم را پدید آورد و برای هر چیزی سبب یا اسبابی قرار داد که مسبباتش از آن جدا نمی‌گردد و این سنت الهی است. پس هر کس چیزی را اراده کند باید به اسباب آن متمسک گردد؛ زیرا خداوند، اشیاء را به تبع اسبابشان آفریده است. حال، اگر آدمی از این اسباب، در طریق شر و گمراهی بهره جست، خداوند نیز اسباب را از او قطع نکرده و او را منع نمی‌نماید.^۱

هدایت به معنای نشان دادن راهی است که به مقصود می‌رساند و از مفاهیم عامه‌ای است که مصادیق بی‌شمار و درجات و مراتب بسیار دارد و با رجوع به عقل فطری می‌توان دریافت که هدایت و راهنمایی، لطف و عنایت الهی نسبت به تمام بندگان است و مرتبه‌ی خاص آن تنها به مؤمنان اختصاص دارد. هدایت عامه، که شامل تمامی بندگان می‌شود عبارتست از اقامه‌ی دلایل خیر و افاضه‌ی مقتضیات آنها، همچنین بیان زشتی‌ها و قدرت دادن بر اجتناب از آنها؛ چنان که می‌فرماید: ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾^۲ «هر دو راه خیر و شر را بدو نمودیم.»

هر کس هدایت و رستگار می‌شود از روی دلیل و برهان است و هر که گمراه می‌گردد بی‌دلیل نخواهد بود. این هدایت، جبر آور نیست، بلکه با اختیار آدمی سازگار است. هر که بخواهد، راه راست را اختیار می‌کند و هر که بخواهد، راه گمراهی و ذلت را. اما هدایت خاصه، لطف و عنایت بیشتری است که خداوند نسبت به بندگان مؤمن و آنان که

۱- موسوی غروی، سیدمحمدجواد، چند گفتار، صص ۱۶۶ و ۱۶۸.

۲- ببلد/۱۰.

هدایت عامّه را پذیرفته اند عطا می کند و توفیقات و نعمی را که اسباب اعمال خیرند، به آنها عنایت می فرماید؛ چنان که در مورد اصحاب کهف فرمود: ﴿إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى﴾^۱ «آنان جوانانی بودند که به پروردگار خود ایمان آورده بودند و ما بر هدایتشان افزودیم.»

اضلال، درمقابل هدایت خاصّه است و اختصاص به کسانی دارد که در راه هدایت عامّه گام نگذاشته و ناسپاس گشته اند. در این هنگام، بصیرت و بینایی آنها قطع می گردد و در بیابان حیرت، سرگردان می شوند و نیکی ها را زشت و زشتی ها را نیکو می پندارند و مصداق این آیه ی کریمه می گردند که: ﴿فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا﴾^۲ «خداوند مرض آنها را افزود.» اینان، این همه ذلت و خواری را به اختیار گرفته اند و کوری را بر بینایی ترجیح داده اند.

معنی دیگر اضلال، خذلان و مجبور نکردن بر ایمان است. خداوند متعال می فرماید: ﴿فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾^۳ «پس اگر خدا می خواست، تمامی شما را هدایت می کرد؛ یعنی به اجبار هدایت می یافتید، امّا چنین هدایتی با عدالت الهی، سازش ندارد و چنین ایمانی بها و ارزش نخواهد داشت. انسان ها پس از هدایت و راهنمایی، اگر تخلف نمودند، در کار خویش مسؤولند و هدایت و اضلال، هیچ کدام، باعث سلب اختیار انسان نشده، جبر را ثابت نمی نماید.^۴

۱- کهف/۱۳.

۲- بقره/۱۰.

۳- انعام/۱۴۹.

۴- علامه فانی، سیدعلی، جبر و اختیار، صص ۹۴-۹۷.

۵- ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُمَلِّى لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ إِنَّمَا نُمَلِّى لَهُمْ لِيَزِدَّادُوا إِثْمًا﴾^۱

«کافران تصور نکنند که مهلت دادن ما به آنها برای آنها نیکوست؛ فقط به ایشان مهلت می‌دهیم تا بر گناه خویش بیفزایند.»^۲

۶- ﴿سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ﴾^۳

«آهسته آهسته از جایی که ندانند، به سوی عذابشان خواهیم برد.»

کافران گمان می‌کنند این مهلت، نیکوست، اما چنین نیست. از آنجا که آنان توبه نمی‌کنند ما نیز اختیار را از آنان سلب نمی‌کنیم. این که خداوند، دوام و ضلالت را برای هواپرستان می‌خواهد به این دلیل است که خواست و اراده‌ی خداوند، موافق نظام کلی عالم است. خداوند، هدایت را برای کسی می‌خواهد که خواهان آن باشد. قرآن مجید، اضلال را بر اعمالی مترتب می‌داند که انسان، انتخاب یا ایجادشان نموده است. اگر انسان هوای نفس خویش را معبود خود ساخت و نفس اماره را عبادت نمود و از راه راست گمراه شد، باری تعالی اسبابی را که به او بخشیده از او سلب نمی‌کند و همین ادامه‌ی اسباب و عدم سلب آنها به معنای اضلال است و چنین اختیاری هرگز از انسان، سلب نمی‌گردد. کفر یا ایمان، مختار انسان است و به تبع اعمال بندگان. انسان چون خلیفه الله است باید در نظام عالم، نسبت به افعال خود کاملاً مختار باشد

۱- آل عمران/۱۷۸.

۲- این دو آیه نیز، حامل این مضمون هستند: اعراف/۱۸۳ و قلم/۴۳.

۳- قلم/۴۴.

تا هر عملی، بدون الزام و اکراه از او صادر شود. در این صورت است که اختیار واقعی تحقق می‌پذیرد.^۱

۷- ﴿يُضِلُّ بِهٖ كَثِيْرًا وَيَهْدِيْ بِهٖ كَثِيْرًا﴾^۲

«خدا بسیاری را با آن گمراه و بسیاری را با آن هدایت می‌کند.»

۸- ﴿وَلَا يَزِيْدُ الظَّالِمِيْنَ اِلَّا خَسَارًا﴾^۳

«و ستمگران را جز زیان نمی‌افزاید.»

توضیحات ارایه شده پیرامون آیات قبلی، خود، گویای مقصود و مفاد این آیات است. خدا کسانی را که به سوی او بازگشت و توبه نموده‌اند، هدایت نموده و تبهکاران را گمراه می‌نماید. خداوند، انسان‌ها را به گمراهی یا رستگاری اجبار نمی‌کند، بلکه عده‌ای که خود، به توجّه خدا داشته و در صدد تحصیل کمالات برآمده‌اند، وسایلی که خداوند خلق فرموده، برای آنها اسباب هدایت می‌شود، و آنان که از خداوند اعراض کرده‌اند، همان اسباب برای آنها وسیله‌ی تبهکاری خواهد بود. پس خداوند هیچ کس را به ضلالت یا هدایت اجبار نمی‌کند.

ممکن است گفته شود خدا آنها را گمراه یا رهبری نکرده، بلکه وسایل، چنان کرده‌اند، پس چرا خداوند، ارشاد و اضلال را به خود نسبت می‌دهد؟

در پاسخ باید گفت: این اسناد دادن به جهت این است که بروز گمراهی یا رستگاری به سبب وسایلی بوده که خداوند مهیا کرده است.

۱- موسوی غروی، سیدمحمدجواد، چند گفتار، صص ۱۶۷-۱۷۰.

۲- بقره/۲۶.

۳- اسراء/۸۲.

محور مسؤولیت، میزان و چگونگی راهنمایی است. وجود این راهنمایی برای همه‌ی مردم، یکنواخت انجام نگرفته است؛ پس مسؤولیت‌ها نیز یکنواخت نخواهد بود. وسایل هدایت، مخلوق خداوند است، و بنابراین، نسبت گمراهی و هدایت به خدا، بدان نحو که موجب اجبار انسان‌ها باشد صحیح نیست.^۱

۹- ﴿فَمَنْ فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾^۲

«پس کسی را که خدا بخواهد هدایت نماید، دلش را به پذیرش اسلام می‌گشاید و هر که را بخواهد گمراه کند، دلش را سخت، تنگ می‌گرداند؛ چنان که گویی در آسمان بالا می‌رود. این گونه خدا پلیدی را بر کسانی که ایمان نمی‌آورند، قرار می‌دهد.»

در این آیه، جمله‌ی ﴿كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾^۳ می‌گوید: ضیق و حرجی که بر گمراهان وارد می‌آید نتیجه‌ی ایمان نیاوردن آنهاست. به عبارت دیگر، این جمله، پلیدی را که نتیجه‌ی ضیق و حرج است، معلول بی‌ایمانی آنها معرفی می‌کند. پس خداوند، در نتیجه‌ی ایمان نیاوردن ایشان، سینه‌ی آنها را تنگ کرده و آنان از خیرات به دور می‌افتند و به پلیدی‌ها مبتلا می‌گردند. اکنون که ضلالت آنها به اختیارشان منوط است، هدایت آنان نیز بسته به اختیار

۱- جعفری، محمدتقی، جبر و اختیار، صص ۲۲۷ و ۲۲۸...

۲- انعام/۱۲۵.

۳- انعام/۱۲۵.

آنهاست. کسانی که به اختیار خود در راه هدایت، گام بردارند، خداوند آنان را از وسایل هدایت خویش بهره مند می‌سازد؛^۱ چنان که می‌فرماید: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾؛^۲ «کسانی که در راه ما کوشیده اند، به یقین، راه‌های خود را بر آنان می‌نمایم.»

۱۰- ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْتَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾^۳

«در حقیقت، کسانی که کفر ورزیدند، چه بیمشان دهی و چه ندهی برایشان یکسان است؛ نخواهند گروید. خداوند، بر دل‌ها و بر شنوایی ایشان مهر نهاده و بر دیدگان‌شان پرده‌ای ست و آنان را عذابی بزرگ است.»^۴

این یک پدیده‌ی طبیعی است که کسانی که کفر می‌ورزند و آیات الهی را نادیده می‌گیرند و در مقام عناد بر می‌آیند، انذار و تبلیغ در آنها اثری نخواهد بخشید؛ ولی در این آیه نیز دلیلی بر این که انسان‌ها در کفر و عناد ورزیدن مجبورند، وجود ندارد. این کافران با اختیار خویش در یک وضعیت روانی قرار می‌گیرند که اثر و نتیجه‌ی آن، مقاومت در مقابل هر گونه تبشیر و انذار خواهد بود و چون این راه غلط را پیش می‌گیرند و به راهنمایی‌های الهی ترتیب اثر نمی‌دهند، ثمره‌ی طبیعی

۱- جعفری، محمدتقی، جبر و اختیار، صص ۲۲۳ و ۲۲۴.

۲- عنکبوت/۶۹.

۳- بقره/۶ و ۷.

۴- برخی دیگر از آیات که بر مسأله‌ی «ختم»، «طبع» و «رین» دلالت دارند عبارتند از: اعراف/۱۰۰ و ۱۰۱، جاثیه/۲۳، یونس/۷۴ و ۱۰۰، غافر/۳۵، منافقون/۱۸۷، صف/۵ و...

عمل آنها گاهی چنان شدید است که تسلط بر نفس را از آنها ساقط کرده و آنها را به پرتگاه شقاوت می‌برد. این مهر بر دل‌های آنها اثری طبیعی است که با مشیت الهی پدیدار گردیده است. مسؤولیت این اشخاص جنبه‌ی اختیاری دارد. چنین اشخاصی در منطق همه‌ی عقلای عالم مسؤولند؛ زیرا با اختیار خود، خود را مجبور به سقوط کرده‌اند.^۱ بنابراین، پس از این که چشم و گوش و قلب آنها به دلیل تبعیت از هوی و هوس از کار افتاد، سرنوشت آنها جهنم خواهد بود.^۲

۱۱- ﴿وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أُنصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ﴾^۳

«و اگر بخواهم شما را اندرز دهم، وقتی که خدا بخواهد شما را بیراه گذارد، اندرز من شما را سودی نمی‌بخشد.»

از ظاهر آیه چنین استنباط کرده‌اند که سود نبخشیدن تبلیغ حضرت نوح عليه السلام برای قومش از آن جهت بوده که خداوند، ضلالت و غی آنها را می‌خواسته است. لذا چون اراده‌ی خداوندی به اعمال قوم نوح تعلق گرفته، آنها در راهی که می‌رفته‌اند، مطابق اراده‌ی الهی مجبور بوده‌اند. اما ماده‌ی «غی» فقط به معنی ضلالت و گمراهی نیست، بلکه به معنای یأس و ناامیدی و عقاب نیز استعمال می‌شود. در این صورت، مضمون آیه چنین است: اگر اراده‌ی خداوندی چنین است که می‌خواهد شما را مأیوس و ناامید سازد، اندرزهای من به شما سودی نخواهد بخشید. یأس و ناامیدی که در نتیجه‌ی کارهای اختیاری انسان ایجاد می‌شود مورد

۱- المنافی بالاختیار لا ینافی الاختیار.

۲- جعفری، محمدتقی، جبر و اختیار، صص ۲۳۵ و ۲۳۶.

۳- هود/۳۴.

اراده‌ی خداست و اراده‌ی نتیجه، غیر از اراده‌ی عمل است؛ چنان‌که خداوند متعال می‌فرماید: ﴿وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾^۱؛ «مأیوس و ناامید شد کسی که نفس خود را تباه کرد.»

اگر «غی» به معنای عقاب باشد، واضح است که خداوند همان‌گونه که پاداش را برای کارهای نیک اراده کرده، عقاب را نیز برای کارهای بد خواسته است، ولی خواستن نتیجه، غیر از خواستن عمل است. در عالم هستی، کارهای اختیاری، متعلق اراده‌ی انسان است، ولی نتایج کارهای او به‌طور طبیعی، تحت اراده‌ی خداوندی است.^۲

۱۲- ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ﴾^۳؛

«اگر خدا می‌خواست، شنوایی و بینایی شان را برمی‌گرفت.»

۱۳- ﴿لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهْدَى النَّاسَ جَمِيعًا﴾^۴؛

«اگر خدا می‌خواست، قطعاً همه‌ی مردم را به راه می‌آورد.»

در حدود ۵۴ آیه بدین مضمون در قرآن موجود است. بعضی از این آیات، هیچ نظری به کارهای اختیاری انسان ندارد و آن آیاتی که به کارهای انسانی مرتبط است، نه تنها دلالتی بر جبر ندارد، بلکه دلالت آنها بر اختیار، بیشتر است؛ زیرا این مضمون که «اگر خدا می‌خواست، همه‌ی آنها را هدایت می‌کرد» خود نافی این است که خداوند، جبراً

۱- شمس/۱۰.

۲- جعفری، محمدتقی، جبر و اختیار، صص ۲۲۲ و ۲۲۳.

۳- بقره/۲۰.

۴- رعد/۳۱.

مردم را هدایت کرده باشد؛ یعنی خداوند نمی‌خواهد که مردم بدون اختیار، رستگار شوند.^۱

۱۴- ﴿فَالِهَمَّهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾^۲

«پس پلید کاری و پرهیزکاریش را به آن الهام کرد.»

مذهب جبریه، این آیه را که در آن خداوند، الهام کننده‌ی نفس در تبه‌کاری و پرهیزکاریست به معنای تحت اللفظی آن گرفته و به غلط نتیجه می‌گیرد که افعال ما از پیش مقدر شده است. در نظر معتزلیان، خداوند، نفس را در باب خیر و شر، هدایت کرده تا یکی را پیشه کند و از دیگری پرهیزد. او نه پرهیزکاری را بر انسان تحمیل کرده و نه گناه را، و به همین خاطر، انسان می‌تواند آزادانه به راهی که اختیار کرده است برود. انسان، نماینده‌ی خدا بر روی زمین است. برای جبریون، نقش انسان، محدود به اجرای بی‌کم و کاست احکام خداست. مذهب عدلیه، به عکس، بر آن است که رسالت انسان، مبتنی بر اعتمادی است که به او سپرده شده است و او تنها در صورتی می‌تواند آن را بر عهده گیرد که بدون اجبار آن را بپذیرد.^۳

د) شمول اراده و مشیت الهی

مشیت الهی بر دو قسم است: قسم اول آن است که خداوند، وجود یا عدمش را قطعاً خواسته و در آن تخلّفی نیست و از سنن الهی محسوب می‌شود که نه تبدّل دارد و نه تحول. قسم دوم، مشیت تعلیق است که وجود یا عدمش را تحقیقاً منوط به اختیار انسان کرده است. مشیت الهی،

۱- جعفری، محمدتقی، جبر و اختیار، ص ۲۲۵.

۲- شمس/ ۸.

۳- بو عمران، مسأله اختیار در تفکر اسلامی، ص ۱۲۸.

گرافه نیست، بلکه موافق اسباب و نظامی است که تبدل در آنها راهی ندارد. پس وقتی می گوید: ﴿يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ مراد آن است که هر کس مستوجب ضلالت است او را به حال خود می گذارد تا در گمراهی بماند و هر کس مستحق هدایت است، راه را بدو می نماید و اسبابش را مهیا می سازد.

قول به جبر، مخالف جمیع آیات کتاب حکیم و سنن تبدیل ناپذیر الهی است. اگر خالق عالم، بشر را مجبور به کفر و عصیان کند و سپس برای چیزی عقابش کند که قدرتی بر آن نداشته، لازمه ی این امر، ظلم و حرج بر بندگان است؛ زیرا ظلمی هولناک تر از اجبار خلق بر افعال قبیحه نیست، و چه حرجی شدیدتر از تکلیف خلق به کاری است که پس از آن مجبور شوند مخالف آن رفتار کنند و مستوجب عذاب گردند.^۱

۱- ﴿إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذْ إِلَىٰ رَبِّهِ وَمَا تَشَاوُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾^۲ «این آیات، پند نامه ای است تا هر که خواهد، راهی به سوی پروردگار خود پیش گیرد. تا خدا نخواهد، شما نخواهید خواست.»

مضمون آیه این است که انسان ها می توانند با این قرآن به سوی خداوند راه پیدا کنند، ولی آنان به جهت هوا و هوس و تباه کاری، این هدایت را با مشیت اختیاری خویش نمی خواهند، مگر این که مشیت خداوندی آنها را اجبار کند و این اجبار از ناحیه ی خداوند، امکان پذیر نیست؛ زیرا دنیا کارگاهی است که در آن، انسان ها باید با مشیت و

۱- موسوی غروی، سید محمد جواد، چند گفتار، صص ۱۵۸ و ۱۵۹.

۲- انسان / ۲۹ و ۳۰.

اختیار خود عمل کنند؛ یعنی شقاوت و سعادت انسان‌ها بسته به اختیار آنهاست. پر واضح است که اگر چنین توضیحی را در مورد دو آیه‌ی فوق لحاظ نکنیم، مستلزم تناقض در دو جمله خواهد شد.^۱

خواست خدا و بندگان، هر دو بالاستقلال، علت صدور فعل هستند و اجتماع دو علت مستقل بر معلول واحد، محال است. خواست مخلوق در طول خواست خالق است؛ بدین معنی که خواست مخلوق در هر لحظه، مستند به خواست خداست. خداوند نمی‌خواهد مردم را با اکراه و اجبار هدایت کند؛ زیرا در این صورت، تکلیف‌ها زایل می‌شود و ثواب و عقاب، بی‌اساس می‌گردد. خداوند شما را آفریده، راه راست را نیز برای شما خلق کرده و شما را به آن تکلیف نموده است؛ پس خواست خدا در راستای خواست شماست. او می‌خواهد بندگانش از روی اختیار، ایمان آورند تا مستحق پاداش نیکو باشند.^۲

۲- ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلُوا وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾^۳

«اگر خداوند می‌خواست، با یکدیگر جنگ نمی‌کردند، ولی خداوند آنچه را می‌خواهد انجام می‌دهد.»

۳- ﴿مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾^۴

«ایمان نمی‌آوردند، مگر این که خدا بخواهد.»

۱- جعفری، محمدتقی، جبر و اختیار، صص ۲۲۹.

۲- علامه فانی، سیدعلی، جبر و اختیار، صص ۹۱ و ۹۲.

۳- بقره/۲۵۳.

۴- انعام/۱۱۱.

قرآن کریم، بارها بر این اندیشه تأکید ورزیده که خدا دادگر و داناست و ممکن نیست سخنش کذب باشد. مذهب اهل جبر، با معنی آیاتی که در تأیید مدّعی خود می‌گویند، ناسازگار است. تمامی استدلال جبریون مردود است و آنان چاره‌ای ندارند جز این که بپذیرند که انسان، فاعل افعال خویش است.

در آیه‌ی نخست، سخن از فعلی است که خدا نمی‌خواهد انجام دهد. خدا می‌توانست آنان را از قتال باز دارد، ولی چنین نکرد؛ زیرا نمی‌خواست کسی را به فعلی مجبور کند. همچنین ایمان آوردن یا نیاوردن، منحصرأ بسته به انتخاب آزادانه‌ی انسان است. ایمانی که حاصل رضایت و توأم با تفکر نباشد فاقد ارزش است. خداوند با اختیار دادن به انسان‌ها در به‌جا آوردن افعال، آنها را می‌آزماید تا به عواقب عمل خویش پی برند. خدا هرگز نخواست آنها با یکدیگر قتال کنند.

به منظور تأکید بیشتر بر این موضوع، می‌توان به این آیه اشاره نمود: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾؛ «اگر خدا می‌خواست، انسان‌ها را امت واحد قرار می‌داد.» خدا چنین نکرد؛ چون نمی‌خواست آدمیان را به اجبار در یک قالب واحد بریزد. بنابراین، ایمان آوردن نیز به اختیار انسان است.^۲

۱- هود/۱۱۸.

۲- بو عمران، مسأله اختیار در تفکر اسلامی، ص ۱۲۶ و ۱۲۷.

۴- ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَاعِلٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾^۱

«پروردگار تو همان کند که خواهد.»

جبریون از این آیه چنین نتیجه می‌گیرند که خدا افعال انسانی را می‌خواهد و بنا براین فاعل آنهاست. اما مذهب معتزله و امامیه، این آیه را به گونه‌ای متفاوت تفسیر می‌کند: خدا هر چه قصد کند آن را به جا می‌آورد. اراده‌ی پروردگار در قلمرو فعل که همه از آن اوست، حدی ندارد. بیرون از این قلمرو نمی‌توان چیزی در مورد افعال انسانی استنباط کرد که دارای استقلال خاص خود باشد. جبریون غالباً دو مفهوم علم غیب و تقدیر را با هم خلط می‌کنند. خدا همه چیز می‌داند، ولی هرگز نمی‌خواهد که هر چه را می‌داند به عمل آورد؛ چرا که دانستن، عمل کردن نیست.^۲

۵- ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^۳

«چون به چیزی اراده فرماید، کارش این است که می‌گوید: باش، پس می‌شود.»

۶- ﴿قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ بِكُمْ ضَرًّا أَوْ أَرَادَ بِكُمْ

نَفْعًا﴾^۴

«بگو اگر خداوند بخواهد به شما زیانی یا سودی برساند، چه کسی در برابر او برای شما اختیار چیزی را دارد؟»

۱- هود/۱۰۷.

۲- بو عمران، مسأله اختیار در تفکر اسلامی، ص ۱۲۲.

۳- یس/۸۲.

۴- فتح/۱۱.

ملاحظه می‌شود که در آیه‌ی اوّل، خداوند می‌خواهد قطعیت اراده در مسأله‌ی آفرینش را بیان کند؛ یعنی اگر خدا بخواهد موجودی بیافریند، اراده‌ی او به‌طور قطع، اثر خود را ایجاد خواهد کرد و هیچ مانعی نمی‌تواند از تأثیر اراده‌ی او جلوگیری کند. این آیه نمی‌گوید که خداوند کدام شیء را اراده کرده و کدام را اراده نکرده است تا کسی بخواهد مفهوم جبر را از آن استنباط کند.

در آیه‌ی بعد نیز به‌طور مصداقی، مسأله‌ی تسلط اراده‌ی خداوند بیان گردیده است. اراده‌ی الهی بر هر چیز و هر امر، سیطره دارد. امّا این قسم آیات نیز دلالتی بر این ندارد که خداوند، همه‌ی حرکات انسان‌ها، حتّی کارهای اختیاری آنان را مورد اراده‌ی خود قرار داده است.

۷- ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ﴾^۱

«کسانی که خواهان دنیای زودگذرند، به زودی هر که را خواهیم نصیبی از آن می‌دهیم.»

در این قبیل آیات، خداوند، نتیجه‌ی اراده‌ی انسان‌ها را مورد اراده‌ی خود نشان داده است. دو مسأله باید در آیات فوق مدنظر قرار گیرد: نخست این که انسان به هر چه که می‌خواهد و اراده می‌نماید مجبور نیست، بلکه اراده‌ی او که رسیدن به لذایذ و شهوات دنیوی یا سعادت جاودانی است مورد اراده‌ی خداوند است، به بیان دیگر، کسی که با اراده‌ی خود، راهی را انتخاب می‌کند، نتیجه‌ی طبیعی آن، مورد اراده‌ی

خداوند است، نه اراده‌ی خود انسان. دوم این که هر دو دسته از انسان‌ها، چه طالبان دنیا و چه طالبان آخرت، از عطایای خداوند یعنی عوامل درونی و بیرونی، بهره برداری خواهند نمود.^۱

۸- ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا﴾^۲

«کسانی که مشرک شدند، به زودی خواهند گفت: اگر خدا می‌خواست نه ما و نه پدرانمان شرک نمی‌ورزیدیم.»
این قبیل آیات نیز نمی‌توانند دلیلی برای اثبات جبر باشند. این آیه، پاسخ سخن بی‌اساس خطاکاران را که کفر خود را مربوط به مشیت الهی می‌دانند، چنین می‌دهد: من شما را با اجبار، هدایت نکرده‌ام؛ چه، در صورت اجبار، فضیلتی در کار نیست؛ اما رسولان بیرونی و درونی به شما بخشیدم که می‌توانستید توسط آنها، تکالیف خود را تشخیص و انجام دهید.^۳

۹- ﴿قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي ضَرًّا وَلَا نَفْعًا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾^۴

«بگو برای خود، زیان و سودی در اختیار ندارم، مگر آنچه را که خدا بخواهد.»
مقصود از نفع و ضرر، یا نفع و ضرر طبیعی است یا نفع و ضررهایی که از نشناختن قوانین، ایجاد می‌گردند. اگر مقصود، نفع و ضررهای طبیعی باشد مضمون، روشن است. پدیده‌های هماهنگ جهان هستی،

۱- جعفری، محمدتقی، جبر و اختیار، صص ۲۲۲-۲۲۰.

۲- انعام/۱۴۸.

۳- جعفری، محمدتقی، جبر و اختیار، ص ۲۲۵.

۴- یونس/۴۹.

جداگانه یا در رابطه با انسان، تحت مشیت الهی بوده و انسان، جز یک موجود فقیر و ناتوان، چیزی نیست. اگر مقصود، نفع و ضررهایی باشد که از نشناختن قوانین برمی آید جای شک نیست که اگر خداوند، به انسان‌ها حجت عطا نمی نمود، هیچ کس نمی توانست حقیقت را تشخیص دهد. پس این آیات نیز مربوط به کارهای اختیاری نیست.

۱۰- ﴿قَالَ سَتَجِدُنِي إِِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا﴾^۱

گفت: «اگر خدا بخواهد مرا شکمیا خواهی یافت.»

۱۱- ﴿سَتَجِدُنِي إِِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾^۲

«اگر خدا بخواهد مرا از صالحین خواهی یافت.»

۱۲- ﴿لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِِنْ شَاءَ اللَّهُ﴾^۳

«به خواست خدا در مسجد الحرام در خواهید آمد.»

۱۳- ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ﴾^۴

«در مورد چیزی مگو که من آن را فردا انجام خواهم داد؛ مگر آن که خدا بخواهد.»

در امثال این آیات که همگی در مورد انجام کارهای نیک یا تکالیف لازم است، مربوط ساختن به مشیت، نه برای این است که انسان می خواهد به جهت دخالت مشیت الهی، کارها را به طور اجبار انجام

۱- کهف/ ۶۹.

۲- قصص/ ۲۷.

۳- فتح/ ۲۷.

۴- کهف/ ۲۳ و ۲۴.

دهد؛ بلکه چون انسان عاقل می‌داند که در هر لحظه، ممکن است مطابق نظام جهان هستی، حوادث به گونه‌ای پیش آید که نتواند آن وظیفه‌ی حتمی را انجام دهد، لذا در مقام تضرع می‌خواهد آمادگی خود را برای عمل، عرضه کرده، در عین حال از خدا بخواهد که حوادث، او را از انجام عمل، محروم نسازد و موانع طبیعی، سدّ راه او نشود. پس این آیات نیز دلالتی بر مجبور بودن انسان‌ها در اعمال اختیاری آنان ندارد.^۱

۱۴- ﴿فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ﴾^۲

«پس هر که را بخواهد، می‌بخشد و هر که را بخواهد، عذاب می‌کند.»

در این آیه، پاداش و کیفر، به مشیت الهی مربوط گردیده است. تمام کردارهای ظاهری و باطنی انسان‌ها، تحت محاسبه قرار خواهد گرفت و هیچ یک از آنها از محاسبه، ساقط نخواهد شد. در این صورت، اگر نیکوکار باشند، پاداش نیکوکاری و اگر تبه‌کار باشند، کیفر اعمال خویش را خواهند دید. اما چون رحمت خداوند، وسعت دارد این حق را دارد که گناهمانی را که شرک و ستم بر غیر نبوده ببخشد. پاداش ندادن به نیکوکاران نیز در مشیت الهی امکان ناپذیر خواهد بود. از این رو، این آیات نیز دلالتی بر مجبور بودن انسان‌ها ندارد.^۳

۱- جعفری، محمدتقی، جبر و اختیار، ص ۲۲۵ و ۲۲۶

۲- بقره/۲۸۴.

۳- جعفری، محمدتقی، جبر و اختیار، صص ۲۲۶ و ۲۲۷.

۱۵- ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا

الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاَهَا تَدْمِيرًا﴾^۱

«و چون بخواهیم شهری را هلاک کنیم، خوش گذرانانش را وامی‌داریم تا در آن به انحراف پردازند و در نتیجه عذاب را بر آن لازم کرده، پس آن رایکسره زیر و زبر می‌کنیم.»

مجبره چنین استدلال می‌کنند که خدا می‌فرماید: ما امر کردیم آنها فاسق شوند. حال آن‌که آیه ی قبل از این آیه چنین می‌گوید: ﴿مَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾^۲ «هرکس به راه آمده تنها به سود خود به راه آمده و هرکس بیراه رفته، تنها به زیان خود به بیراهه رفته است و هیچ بردارنده‌ای، بار گناه دیگری را بر نمی‌دارد و ما تا پیامبری مبعوث نکنیم، به عذاب نمی‌پردازیم.»

این آیه به طور قطع، بر اختیار دلالت دارد؛ بنابراین، اگر معنی آیه ی دوم، جبر باشد، در دو جمله ی متصل، تناقض پیش می‌آید. اما با اندکی دقت درمی‌یابیم که آیه ی دوم، آیه ی اوّل را به گونه‌ای روشن توضیح می‌دهد.

آیه ی اوّل می‌گوید: هدایت و ضلالت به عهده ی خود انسان‌هاست و خداوند بدون ارسال رسول، کسی را عذاب نمی‌کند. آیه ی دوم می‌گوید: ما یک جمع را بدون علت نبود نمی‌کنیم، بلکه اوامر خود را صادر می‌کنیم و آنها به جهت مخالفت با آن اوامر، فاسق و تبهکار

۱- اسراء/۱۶.

۲- اسراء/۱۵.

می‌گردند. در این صورت، وعید ما تثبیت شده، آنها را نابود می‌نماییم. پس مفعول ﴿امرنا﴾ فسق نیست که اراده شود خدا آنها را به فسق امر کرده، بلکه تکالیفی است که به قرائن عقلی فهمیده می‌شود. عبارت ﴿فحق علیها القول﴾ می‌رساند که پیش از عذاب و هلاکت، تهدید و وعید انجام گرفته است که با نزول عذاب، تحقق یافته است. خواستن هلاکت، از قبل تحقق نیافته است، بلکه نتیجه ی فسق آنها خواست هلاکت بوده است. به عنوان مثال، در این آیه، خداوند می‌فرماید: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ﴾^۱؛ «و هنگامی که به نماز ایستادید، صورت و دست هایتان را بشوید.» در صورتی که قیام برای نماز، پس از طهارت است. پس معنای آیه ی قبل را نیز می‌توان چنین بیان کرد: هلاک قومی را خواستن، مستلزم این است که دستورهای خود را صادر کنیم و آنها مخالفت ورزند.

۱۶- ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ

رَمَى﴾^۲

«شما آنان را نکشتید، بلکه خدا آنان را کشت، و چون افکندی تو نیفکندی، بلکه خدا افکند.»

شأن نزول این آیه در مورد جنگ بدر است. چون در این جنگ، مسلمانان از نظر عدّه و امکانات، ضعیف‌تر از مشرکین بودند، با این حال، خداوند آنها را با وسایل ضعیف بر مشرکان پیروز نمود. این آیه می‌خواهد پیامبر ﷺ و مسلمانان را به این نکته متوجه سازد که به قدرت

۱- مائده/۶.

۲- انفال/۱۷.

و تعداد خود اعتماد نداشته باشند، بلکه بدانند که این خداوند بوده است که آنها را با همان اسباب و علل ضعیف پیروز کرده است.^۱

فعالیت مسلمانان در جنگ، علت تامه نبوده است، بلکه تأثیر اصلی از آن خداست که کارهای ناقص آنها را تمام کرده، به مقصود رسانده و عوامل دیگر را با آنها همراه کرده است. تیر انداختن، از فاعل مختار است و تأثیر آن و رسیدن به هدف، تحت تأثیر قوانین الهی است. پس خداوند، تمام کننده‌ی فعل است و این کمک، باعث سلب اختیار و اسناد آن به فاعل نمی‌شود. به تعبیر دیگر، انداختن از پیامبر بوده و انداختن با تأثیر از خدا. پس این آیه نیز دال بر جبر نیست.^۲

معتزله نیز بر این باورند که در این آیه، منظور این نیست که پیامبر ﷺ، فاعل عمل نبوده، بلکه مقصود این است که خداوند، پیامبرش را یاری و کار او را آسان کرد.

ممکن است جبریون اعتراض کنند که اگر ایمان به یاری خدا حاصل می‌شود، چرا خدا بی ایمانی و گناه را ممکن نمی‌سازد.

در پاسخ باید گفت: خداوند انسان‌ها را در ایمان آوردن یاری کرده، به آنها وعده‌ی پاداش می‌دهد، ولی هرگز به کسانی که بدی می‌کنند، یاری نرسانده، بلکه آنها را به مجازات تهدید می‌نماید؛ در عین این که به آنها آزادی انتخاب می‌دهد. مانند پدری که فرزند خود را تربیت کرده، او را به نیکی امر می‌کند؛ ولی پسر نافرمانی کرده، مرتکب معصیت می‌شود. در این حال، نمی‌توان گفت پدر

۱- جعفری، محمدتقی، جبر و اختیار، صص ۲۳۶-۲۳۲.

۲- علامه فانی، سیدعلی، جبر و اختیار، صص ۹۸ و ۹۹.

مسئول اعمال اوست، بلکه فرزند، خود، راه خطا را اختیار کرده است.^۱

در نهایت باید گفت: از آنجا که خداوند علّة العلل همه‌ی پدیده‌ها و سرچشمه‌ی تمام حوادث عالم است و با توجّه به این نکته که اراده‌ی آدمی نیز در زمره‌ی اسباب و علل معدّه‌ی این حوادث است، لذا خداوند اراده‌ی انسان را نیز به خود نسبت می‌دهد.^۲

نتیجه

خداوند، اصل و مبدأ هستی است و هر پدیده در نهایت، وابسته به اوست. اراده و مشیّت الهی بر این قرار گرفته که با پدید آمدن هر سببی در عالم، مسببات آن نیز ایجاد شود. این سبب الهی است که تغییر و تبدیلی در آن راه ندارد. این که در بعضی از آیات قرآن، همه چیز منوط به اراده‌ی خدا و فعل او قلمداد شده، بدین دلیل است که خداوند، علّة العلل و منشأ ابتدایی هر پدیده‌ای است؛ اما مشیّت او چنین اقتضا دارد که حوادث عالم، بدون اسباب و علل آن پدید نیاید.

با چنین نگاهی می‌توان هدایت و ضلالت را نیز به خدا نسبت داد. هر کس خیری را اراده نماید برای وصول به هدف خیر، باید از اسبابی که خداوند در اختیار او گذارده بهره گیرد و اگر از آن اسباب در راه شر و

۱- بو عمران، مسأله اختیار در تفکر اسلامی، صص ۱۲۴ و ۱۲۵.

۲- آیه الله جعفر سبحانی در کتاب جبر و اختیار، پیرامون مشیّت الهی و نسبت ضلالت و هدایت به پروردگار، آیات فراوان دیگری را بررسی و واکاوی کرده‌اند. رک: سبحانی، جعفر، جبر و اختیار، صص ۲۳۹-۲۶۳.

فساد سود جست، خداوند او را منع نکرده، اسباب را از او منقطع نمی‌گرداند.

علم الهی نیز از این نظام سبب و مسبب جدا نیست. علم خداوند ایجاب می‌کند که هر حادثی از فاعل و سبب خاص خود حادث شود. او عالم به نظامات هستی و مراتب علی و معلولی است؛ بنابراین، می‌داند که چه کسی با اختیار خود چه فعلی را انجام می‌دهد. بر همین اساس، نمی‌توان از ظاهر آیات قرآن، جبری بودن افعال انسانی را استنباط نمود، و به تبع آن، عقلی بودن حُسن و قبح را نیز نمی‌توان زیر سؤال برد.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- برنجکار، رضا، آشنایی با علوم اسلامی، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۸ ش.
- ۳- بو عمران، مسأله اختیار در تفکر اسلامی و پاسخ معتزله به آن، ترجمه: سعادت، اسماعیل، چاپ اول، تهران: انتشارات هرمس، ۱۳۸۲ ش.
- ۴- جعفری، محمد تقی، جبر و اختیار، چاپ اول، تهران: نشر شرکت انتشار، ۱۳۴۴ ش.
- ۵- حلّی، جمال الدین، کشف المراد شرح تجرید الاعتقاد، متن از: خواجه نصیر الدین طوسی، ترجمه و شرح فارسی: شعرانی ابوالحسن، چاپ چهارم، نشر کتابفروشی اسلامیه، ۱۳۶۶ ش.
- ۶- دیلمی، احمد و آذربایجانی مسعود، اخلاق اسلامی، چاپ دوم، دفتر نشر و پخش معارف، ۱۳۷۹ ش.
- ۷- رهبر، محمد تقی و دیگران، اخلاق و تربیت اسلامی، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۵ ش.
- ۸- سبحانی، جعفر، منشور عقاید امامیه، چاپ سوم، انتشارات مؤسسه تحقیقاتی امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۵ ش.
- ۹- محمد بن ابراهیم صدر الدین شیرازی، رساله جبر و تفویض معروف به خلق الاعمال، چاپ اول، اصفهان: انتشارات مؤسسه نشر نفائس مخطوطات، ۱۳۴۰ ش.
- ۱۰- سبحانی، جعفر، جبر و اختیار، چاپ اول، قم: نشر مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۱ ش.
- ۱۱- صفایی، سید احمد، علم کلام، ج ۱، چاپ ششم، تهران: انتشارات دانشگاه، ۱۳۷۴ ش.

- ۱۲- علامه فانی، سید علی، جبر و اختیار، ترجمه: شریعتمداری جزائری، سید نور الدین، ۱۳۹۶ق.
- ۱۳- فتحعلی خانی، محمد، آموزه های بنیادین علم اخلاق، ج ۱، نشر مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۷۹ش.
- ۱۴- قربانی، زین العابدین، جبر و اختیار، چاپ اول، قم: انتشارات شفق، ۱۳۶۱ش.
- ۱۵- قمی، محمدطاهر، سفینه النجاة، چاپ اول، انتشارات نیک معارف، ۱۳۷۳ش.
- ۱۶- مطهری، مرتضی، انسان و سرنوشت، چاپ پانزدهم، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۵ش.
- ۱۷- موسوی غروی، سید محمد جواد، چند گفتار، چاپ اول، تهران: نشر نگارش، ۱۳۷۹ش.
- ۱۸- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، اخلاق محتشمی (اخلاق ناصری)، تهران: انتشارات دانشگاه، ۱۳۶۰ش.
- ۱۹- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، دو رساله فلسفی در بیان اراده انسان، چاپ اول، تهران: نشر علوم اسلامی، ۱۳۶۳ش.
- ۲۰- لاهیجی، ملاعبدالرزاق، سرمایه ی ایمان در اصول اعتقادات، چاپ سوم، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۲ش.
- ۲۱- مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش عقاید، ج ۱، چاپ سوم، نشر بین الملل سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹ش.