

The problems of Imamiyyah theologians' theory about free will and its educational fruits: A critical study

Mohammad Danesh Nahad

Mohammad Hasan Vakili

Hamid Reza Sadeghi

Abstract

Free will is one of the important issues that philosophers and theologians have debated for a long time. This research tries to explain the convincing and accurate Islam viewpoint in connection with the truth of free will based on the library method, analyzing data, comparative and collecting views. Even though some Imamiyyah theologians like Khajeh Nasir al-Din al-Tusi and Allameh Helli have proofed human's free will but they have made two mistaken: first, believing Tafwid and second accepting paradox between some Quran verses. Although the correct theory in this regard is human's free will but a commitment to this issue has no concomitance with Tafwid. Islam's viewpoint in this issue is Amr bayn al-amrayn and according to this theory, human's actions are ascribed to God and human at the same time in such a way that human's works are in line God's actions. So for explaining free will there is no necessary to assume the human actions are independent of God's actions. On the other hand, explaining the truth of free will eliminate the first conflict between guidance and misguidance verses. In this research, the relationships between free will and delegation, God's knowledge and divine destiny and providence are considered and at the end, the educational fruits of free will are examined.

Keywords: Free will, Predestination (Jabr), Delegation (Tfwid), Educational Effects of Free Will, Belief Effects to Free Will

نقد و بررسی اشکالات نظریه متکلمان امامیه در باب اختیار و ثمرات تربیتی آن

محمد دانش نهاد^۱

محمدحسن و کیلی^۲

حمیدرضا صادقی^۳

چکیده

اختیار یکی از مباحث مهمی است که از دیرباز حکما و متکلمان درباره آن بحث کرده‌اند. این تحقیق مبتنی بر روش کتابخانه‌ای، تحلیل داده‌ها، مقارنه و تجمیع آرا می‌کوشد دیدگاه متقن و دقیق دین اسلام در رابطه با حقیقت اختیار را تبیین نماید. برخی از متکلمان امامیه همچون خواجه نصیرالدین طوسی و علامه حلی اگرچه به اثبات اختیار انسان پرداخته‌اند، اما دچار دو اشتباه شده‌اند: خود را در دامن تفویض انداخته‌اند و نیز به وجود تعارض میان برخی از آیات قرآن کریم قائل گردیده‌اند. اگرچه نظریه صحیح در این رابطه اختیار داشتن انسان است، ولی التزام به آن هیچ ملازمه‌ای با نظریه تفویض ندارد. دیدگاه اسلام در این باره امرین الامرین است که بر اساس آن افعال انسانی در عین انتساب به انسان، به خداوند نیز منتسب هستند و افعال انسان در طول افعال الهی قرار می‌گیرد. بنابراین ضرورتی ندارد که برای اعتقاد به اختیار، افعال انسانی مستقل از افعال الهی تلقی شود. از سوی دیگر با تبیین حقیقت اختیار، تعارض بدوی آیات هدایت و ضلالت مضمحل می‌گردد. در این تحقیق به رابطه اختیار با جبر و تفویض، علم الهی و قضا و قدر الهی پرداخته شده و در پایان ثمرات تربیتی اختیار بررسی می‌گردد.

واژگان کلیدی: اختیار، جبر، تفویض، آثار تربیتی اختیار، آثار اعتقادی اختیار.

۱. دانش پژوه سطح سه مدرسه نور حکمت رضوی مشهد مقدس، گرایش کلام و حکمت و دکترای

الهیات گرایش فقه و مبانی حقوق. (نویسنده مسئول) m_borosdar@yahoo.com

۲. استاد سطوح عالی حوزه علمی خراسان. mohammadhasanvakili@gmail.com

۳. دانش پژوه سطح سه موسسه مطالعات راهبردی مشهد مقدس، گرایش کلام و حکمت.

hmsradeghi@gmail.com

مقدمه

اگرچه وجدان انسان بر این مسئله گواهی می‌دهد که در افعال خود صاحب اختیار است و هیچ‌گاه خود را ابزاری بی‌اراده تلقی نمی‌کند، ولی انگیزه‌های گوناگونی موجب شده که برخی به جبر اعتقاد پیدا نمایند. (عامری، ۱۴۱۷ق، ص ۲۱۰) عموم افراد نمی‌توانند میان جبر و تفویض چیزی تصور کنند، بنابراین یا افعال انسان را مستقل دانسته و ربوبیت الهی را محدود می‌کنند و یا افعال انسان را متعلق به خود او پنداشته و خداوند را همه‌کاره به شمار می‌آورند، به نحوی که معتقد می‌شوند زحمت انسان هیچ تأثیری ندارد و او باید منتظر تقدیر الهی و سرنوشت باشد. زندگی دینی متدینان نیز به تفویض نزدیک‌تر است و انسان‌ها در حالت تفویض تلاش و توبه می‌کنند؛ از این‌رو متدینین به‌طور کلی به تفویض تمایل دارند، اما به خاطر نپذیرفتن مسئولیت‌های خود در قبال شکست‌ها و ناکامی‌ها و فراقنی آنها به جبر گرایش می‌یابند.

انگیزه‌های سیاسی بنی‌عباس (اصفهانی، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۱۹؛ حلبی، ۱۳۷۶، ص ۸۸) از سویی و عدم درک درست معارفی همچون علم الهی، قضا و قدر الهی و توحید افعالی و تعبیری برخی از آیات قرآن کریم در رابطه با هدایت و ضلالت از سوی دیگر و همچنین روحیه مسئولیت‌ناپذیری و عافیت‌طلبی، عده‌ای را بر آن داشت که تنها راه‌حل این مشکل، پذیرش جبر است. در مقابل عده‌ای از متکلمان امامیه همچون خواجه نصیرالدین طوسی و علامه حلی از مسئله اختیار به گونه‌ای دفاع نموده‌اند که خود را ناخودآگاه در دامن تفویض انداخته‌اند. (حلی، ۱۴۱۸ق، ص ۵۸؛ میدی، ۱۳۵۲، ج ۲، ص ۴۸۰) اگرچه دیدگاه صحیح، اختیار داشتن انسان است، ولی التزام به این مسئله با نظریه تفویض ملازمه‌ای ندارد و جمع میان اختیار انسان و عدم تفویض و دستیابی به نظریه امر بین‌الامرین ممکن است. افعال انسانی در عین انتساب‌شان به انسان، به خداوند نیز منتسب می‌شوند، به این نحو که افعال انسان در طول افعال الهی قرار می‌گیرند و برای قول به اختیار ضرورتی ندارد افعال انسانی مستقل از افعال الهی تلقی شوند. بر این اساس، آياتی که هدایت و ضلالت را به خدا منتسب می‌کند، بر همان ظاهر خود باقی می‌مانند و تأویل نمودن آنها ضرورتی نخواهد داشت، زیرا ظاهر آنها

با ظاهر آیات دیگری که عمل را به خود انسان نسبت می‌دهند، تعارضی ندارد.

۱- ارتباط علم خدا با اختیار انسان

یکی از مباحثی که ذیل بحث علم الهی مطرح می‌گردد، این است که اگر خدا به همه چیز علم دارد (صدوق، ۱۴۱۴ق، ص ۳۰)، اختیاری برای انسان باقی نمی‌ماند. به عنوان نمونه در رابطه با علم خداوند پیش از ایجاد، مباحثی مطرح گردیده است که بخشی از آن به بحث جبر و اختیار گره می‌خورد. به طور کلی در رابطه با علم پیش از ایجاد، دو دیدگاه موافق و مخالف وجود دارد. منکرین علم پیش از ایجاد برای خداوند این طور استدلال نموده‌اند که اگر علم خدا به یک امر حادث پیش از تحقق آن تعلق بگیرد، لازم می‌آید تحقق آن حادث، واجب باشد؛ زیرا اگر تحققش واجب و ضروری نباشد، ممکن خواهد بود و در نتیجه جایز است تحقق پیدا نکند. ولی اگر تحقق نیابد، علم خداوند، جهل خواهد بود و این محال است؛ از این رو در پی علم خداوند، ضرورت تحقق فعل خواهد آمد و موضعی برای اختیار انسان در افعالش باقی نمی‌ماند. (ر.ک. میرداماد، ۱۳۷۶، ص ۶۹)

این اشکال را می‌توان به دو صورت تفسیر نمود که پاسخ هر یک متمایز از دیگری می‌گردد:

۱. اگر مقصود از این که علم خدا مبدأ خالقیت خداوند می‌باشد، این است که هر چیزی پس از علم خدا به آن، باید خلق گردد؛ پاسخ این است که هیچ ضرورتی ندارد خدا به امری علم داشته باشد و آن امر خلق گردد، چنان که خدا به ذات خود، معدومات و ممتنعات هم علم دارد و در عین حال چنین علمی زمینه خلق آن‌ها را فراهم نمی‌کند؛ از این رو علم خدا مبدأ وجود موجودات نیست.

۲. ممکن است مراد اشکال این گونه تبیین گردد که اگرچه علم خدا، مبدأ فاعلیت و خالقیت نیست، اما باید موجودات با علم خدا تطابق داشته باشند. بنابراین از آنجا که تمایز علم از جهل به تطابق علم با معلوم خود است و تا زمانی که متعلق علم در خارج محقق نگردد، ملاکی برای تشخیص علم از جهل پدید نمی‌آید، هرگاه خدا علم داشت، معلوم

باید وجود پیدا کند. در پاسخ به چنین اشکالی باید گفت برای تحقق تطابق میان علم خداوند با معلوم، لازم نیست که قبل از تحقق معلوم نیز میان علم و معلوم تطابق باشد، بلکه ابتدا خداوند به امری علم پیدا می‌کند و پس از آن، معلوم در خارج محقق می‌گردد، بدون آن که علم خداوند در ایجاد آن مؤثر باشد، سپس نسبت معلوم با علم خدا سنجیده می‌شود که در صورت تطابق، حقیقت علم بر آن اطلاق می‌گردد. بنابراین باید گفت تطابق دو طرف دارد، اول علم، بعد وجود معلول و بعد از آن، نسبتی به نام تطابق از میان آن دو انتزاع می‌شود. در نتیجه، علم خداوند نه تنها به جبر انسان نمی‌انجامد، بلکه می‌تواند موجب شود که انسان به جهت علم خداوند به او با اختیار مسیر زندگی خود را در جهت صحیح قرار دهد چنانکه در برخی از آیات قرآن کریم به این مسئله اشاره شده است. در واقع علم انسان به عالم بودن خداوند می‌تواند در اراده انسان اثر گذار باشد؛ زیرا با تغییر اندیشه‌ها، اراده‌ها تغییر می‌کند و با تغییر اراده‌ها، هدایت صورت می‌پذیرد، ولی از آنجا که هدایت تشریحی علت تامه تغییر اراده نیست، بنابراین اختیار انسان نیز باقی است، چنان که کفار برابر سخنان پیامبران الهی ایستادند و به سمت هدایت حرکت نمودند. (ر.ک. مرعشی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۱۰۸-۱۰۹)

۲- ارتباط اراده الهی (قضا و قدر) با اختیار انسان

معتزله و اشاعره درباره این مسئله دو دیدگاه مختلف دارند. اشاعره معتقدند هر چه بر انسان می‌گذرد از آغاز برای او مقدر شده است، اما معتزله می‌گویند عبد، فاعل افعال خود است که البته معتزله نیز به دو دسته منقسم گردیده‌اند؛ برخی چنین مطلبی را بدیهی و برخی آن را نیازمند استدلال می‌دانند. (صانعی دره بیدی، ۱۳۶۶، ص ۲۷۵)

متکلمین امامیه و مفوضه قدیم قائل به تفویض بودند به این معنا که فعل، مستند به خدا نیست، بلکه مستند به عبد است و در این زمینه خیلی به نظریه امر بین الامرین توجه نداشتند. ایشان به صراحت می‌گفتند که مفوضه بر حق است، چنان که خواجه نصیرالدین طوسی و علامه حلی نیز همین نظر را داشتند. (حلی، ۱۴۱۸ق، ص ۵۸؛ میدی، ۱۳۵۲، ج ۲، ص ۴۸۰)

خواجه نصیرالدین طوسی معتقد است ضرورت و بدهت حکم می‌کند افعال انسان به

خودش مستند باشد، یعنی انسان بالبداهه می‌فهمد که میان این دو حالت تفاوت وجود دارد: وقتی دیگری انسان را به انجام کاری مجبور کند، بدون آن که خود انسان در انجام آن، تصمیم و اختیاری داشته باشد و وقتی انسان با تصمیم و اراده خود، نسبت به کاری اقدام نماید. در واقع این، امری بدیهی وجدانی است، اما ایشان درباره اینک این استناد چگونه است و انسان چه چیزی را وجدان می‌کند، توضیحی نداده است. (حلی، ۱۴۱۸ق، ص ۵۸) از آنجا که در زمان متکلمانی همچون خواجه نصیرالدین طوسی میان روابط طولی و عرضی افعال تفکیک قائل نبودند و تنها روابط عرضی را مد نظر قرار می‌دادند، می‌توان از استناد افعال انسان به خود انسان نتیجه گرفت که خداوند متعال در انجام چنین افعالی نقشی ندارد؛ زیرا در صورت نقش داشتن، اراده و اختیار انسان‌ها زیر سؤال می‌رود.

۲-۱- اقوال اشاعره در تحلیل جبر

اشاعره اگرچه به جبر معتقد بودند، ولی به جبر کلامی (جبر در مقابل تفویض) و نه جبر لغوی و محض (جبر در مقابل اختیار) اعتقاد داشتند. به‌طور کلی عقاید نحله‌های مختلف ایشان را می‌توان در قالب چهار دسته تحلیل نمود:

۱. جبر لغوی یا محض: هیچ تفاوتی میان فعل ارادی و غیرارادی نیست، چنان‌که مریض شدن، مساوی با غذا خوردن است و انسان، تنها متعلق فعل می‌باشد و عامل فعل، یک امر بیرونی است. این نظریه بسیار سست است؛ زیرا وجدان انسان آن را انکار می‌کند و بعید به نظر می‌رسد که برخی از اشاعره چنین دیدگاهی داشته باشند. از این‌رو جبری که اشاعره به آن اعتقاد دارند در برابر جبر لغوی یا جبر محض قرار نداشته، بلکه جبر مقابل تفویض بوده است. دلیل این امر آن است که اشاعره نسبت دادن فعل به انسان را می‌پذیرفتند، در واقع ایشان اگرچه معتقد بودند انسان، افعال خود را با تصمیم و اراده انجام می‌دهد، ولی این اختیار و اراده را در حقیقت نوعی جبر می‌دانستند و به بیانی اعتقاد داشتند «انسان، مجبوری در لباس مختار» است؛ زیرا اراده انسان، خودش بدون اراده به وجود می‌آید و انسان بدون اینکه بخواهد ناگهان اراده درونش پدید آمده و برای کاری تصمیم می‌گیرد. به تعبیر دیگر، اراده انسان؛ معلول اموری است که هیچ‌یک در اختیار او نیست؛ مانند وراثت، محیط، تغذیه،

وجود شیاطین و ملائکه و غیره که هر یک به شکلی در ایجاد اراده و تصمیم‌گیری دخالت دارند و بود و نبود آن‌ها به اراده خداوند و تقدیر وی مربوط است. (ر.ک. استرآبادی، ۱۳۵۸، ص ۹)

۲. ابوالحسن اشعری و برخی دیگر از اشاعره معتقدند خداوند محدث و عبد مکتسب است. این دیدگاه آغاز نظریه کسب می‌باشد که اصطلاح آن از آیات قرآن اخذ شده است. بر اساس این نظریه، فاعلیت انسان کنار گذاشته می‌شود و اکتساب جایگزین آن می‌گردد؛ زیرا به‌طور وجدانی میان فعل ارادی و غیرارادی تفاوت وجود دارد. بنابراین خدا محدث و عبد مکتسب است، با این توضیح که عبد، قدرت دارد و قدرتش نیز به دست خداست و همراه با حدوث اراده عبد، خداوند فعل را ایجاد می‌کند و قدرت عبد هیچ تأثیری در تولید فعل ندارد. اگرچه قدرت و اراده عبد انکار نمی‌شود، لکن هر دو در اختیار خداوند قرار دارد و زمانی که عبد بر اثر قدرت، اراده می‌کند، هم‌زمان فعل نیز به وجود می‌آید. بر اساس این نظریه اگرچه خدا انجام تمام امور را در اختیار دارد، ولی کارها را منظم انجام می‌دهد؛ زیرا عادت خدا بر این جاری است. بنابراین این نظریه، فاعلیتی برای انسان قائل نیست، درحالی که معتزله برای انسان فاعلیت قائل هستند. (حسن زاده آملی، ۱۳۷۹، ص ۴۱)

این دیدگاه از دیدگاه نخست، بهتر است؛ زیرا میان فعل ارادی و غیرارادی تفکیک نموده است، اما اشکال آن این است که آنها را یکسان پنداشته است، در حالی که اراده در افعال اختیاری لحاظ شده، اما افعال اضطراری چنین نیست. از آنجا که تنها افعال ارادی بندگان به طاعت و معصیت متصف می‌شوند نه افعال غیراختیاری مانند مریض شدن؛ از این رو این نظریه، ناقص است. افزون بر این که عبد از لحاظ تکوینی نمی‌تواند مخالف اراده خداوند متعال، فعلی را انجام دهد، اما از لحاظ تشریحی می‌تواند خود را ملزم به انجام دستورات شرع نکند.

قاضی باقلانی در تکمیل این نظریه می‌گوید هم عبد، قدرت دارد هم خداوند که قدرت عبد، سبب صلاحیت اتصاف به طاعت و معصیت را فراهم می‌کند و قدرت خداوند، خود فعل را قوام می‌بخشد. توضیح این که اگرچه فعل و قدرت از خداست، ولی مقارن با اراده

عبد است و طاعت و معصیت به واسطه قدرت عبد بر وی مترتب می‌شود. در واقع قدرت عبد در حدوث عمل اثرگذار نبوده، بلکه تنها در وصف عمل تأثیر داشته است. (حلی، ۱۴۴۰ق، ص ۴۲۴)

نظریه صحیح وقتی به درستی تبیین خواهد شد که قدرت عبد از قدرت خداوند تفکیک شود، در این صورت، هم حیثیت طاعت و معصیت که مقومش، قدرت عبد است و هم مسئله خالقیت خداوند که مقومش، قدرت خداوند است، در جایگاه صحیح خود قرار می‌گیرند. اشعری معتقد بود قدرت عبد، اثر ندارد، اما بر اساس نظر قاضی باقلانی، قدرت عبد، عنوان طاعت و معصیت می‌سازد، یعنی اثر تشریحی دارد.

۳. در دیدگاه ابواسحاق اسفراینی قدرت عبد بیشتر از نظریات پیشین لحاظ می‌شود و آن را به عبارتی هم‌رتبه با قدرت خدا می‌داند، به گونه‌ای که از جمع دو قدرت، فعل و مقذور واحد واقع می‌گردد، اگرچه قدرت را هم خداوند و هم عبد دارد، ولی فعل، به خداوند استناد دارد نه عبد؛ از این رو این نظریه نیز در دسته‌بندی نظریات جبری قرار می‌گیرد.

خواجه نصیرالدین طوسی مطابق شرح علامه حلی تمام این اقوال را بالبداهه باطل می‌داند؛ زیرا میان افتادن سنگ از یک بلندی و راه رفتن انسان تفاوت وجود دارد. راه حل مشکل این است که استناد فعل به عبد را تحلیل نماییم؛ زیرا برخی این مطلب را دریافته بودند که میان افعال اضطراری و اختیاری تفاوت وجود دارد، ولی لوازمش را در نظر نگرفته بودند.

۲-۱-۱- نقد و بررسی اشکالات اشاعره بر اختیار

اشاعره در رد نظریه معتزله و وجود اختیار ادله گوناگونی اقامه نموده‌اند که در ادامه مهم‌ترین اشکالاتی را که در این زمینه مطرح شده است، نقد و بررسی می‌کنیم.

۱. افعال انسان در هر صورت مبتنی بر جبر است؛ زیرا عدم فعل انسان یا ممکن است یا محال؛ در صورت دوم جبر خواهد بود و در صورت اول که عدمش ممکن است یا مرجح دارد یا نه. اگر مرجح نداشته باشد، ترجیح بلامرجح خواهد بود و اگر مرجح داشته باشد، هرگاه حاصل شود، تحققش واجب می‌گردد؛ از این رو فعل یا ذاتاً واجب بوده و عدمش ممتنع است و یا بالمرجح واجب است. مرجحی که برای فعل لحاظ می‌شود همان تصور،

تصدیق به فایده، شوق و اراده‌ای است که در انسان شکل می‌گیرد.

معتزله در پاسخ به این اشکال می‌گویند این افعال بعد از تحقق مرجح، واجب هستند که مرجح، همان داعی و علت غایی است که تصور می‌شود و بعد از آن، شوق پدید می‌آید، ولی این امر، مستلزم جبر نیست. جبر به این معناست که فعل بدون داعی سر بزند، اما این که بعد از داعی، بالضروره جاری می‌شود، مستلزم این نیست که فعل پیش از داعی، متساوی‌الطرفین نباشد. (حلی، ۱۴۱۸ق، ج ۵۶، ص ۶۳) این پاسخ، قانع‌کننده نیست و بر آن این‌گونه اشکال می‌شود که نقل کلام به داعی می‌شود که یا آمدنش واجب بوده یا نه؛ در حالت دوم یا مرجح داشته یا نداشته است که در این صورت یا ترجیح بلامرجح خواهد بود و یا تحققش ضروری می‌گردد که در سلسله‌اش ضرورت حکم فرما خواهد شد.

علامه حلی پاسخ اشعری‌ها را به نحو جدلی بیان می‌نماید و می‌فرماید: اشاعره ترجیح بلامرجح را در موارد دیگر جایز دانسته‌اند؛ از این رو در اینجا هم ترجیح بلامرجح جایز خواهد بود و آنچه جایز نیست ترجیح بلامرجح است، ولی ترجیح بلامرجح که فعلی اختیاری است، اشکالی ندارد. (حلی، ۱۴۴۰ق، ص ۴۲۵) برخی از علمای اصول فقه نیز ترجیح بلامرجح را بدون اشکال می‌دانند. (لنکرانی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۰۰) در واقع در این‌گونه موارد، نفس اراده، مرجح فعل است ولی خود اراده بدون مرجح به وجود می‌آید.

۲. اگر امر بر این مبتنی گردد که هم انسان و هم خدا فاعل و قادر باشند، در چنین حالتی اگر خدا چیزی را نخواست و انسان خواست، اجتماع نقیضین پیش می‌آید و اگر یکی از آن دو اتفاق بیفتد یا اجتماع قادرین بر مقدور واحد و یا ترجیح بلامرجح رخ می‌دهد که هر دو مورد محال است.

معتزله در پاسخ به این اشکال گفته‌اند که اگرچه انسان، قادر و فاعل است، ولی چون قدرت خدا بیشتر است، آنچه خدا می‌خواهد اتفاق می‌افتد و قدرت انسان منشأ اثر نخواهد بود. بنابراین معتزله اگرچه به قدرت عبد معتقدند، اما آن را تعلیقی می‌دانند. (حلی، ۱۴۴۰ق، ص ۴۲۵)

بنابراین معتزله دایره اختیار افعال عبد را تا جایی می‌گسترند که اراده الهی بر خلاف آن

صورت نگرفته باشد. نکته دیگر این مطلب، آن است که معتزله نتوانسته‌اند رابطه طولی میان عبد و خداوند را به درستی تصور کنند و تمام روابط را مبتنی بر روابط عرضی و تقابلی ترسیم کرده‌اند و بر این اساس، انتساب یک فعل به دو نفر را محال دانسته‌اند. اشاعره نیز در این زمینه با معتزله هم‌نظر بوده و تنها در انتساب فعل به عبد یا خداوند نزاع داشته‌اند، بنابراین هیچ‌گاه به این نکته توجه نکرده‌اند که ممکن است فعلی در عین انتساب به یک نفر، به دیگری نیز قابل انتساب باشد و معنای اختیار داشتن، استقلال در انجام فعل نیست.

۳. اگر انسان، فاعل باشد، افعالش حادث خواهند بود؛ زیرا بر اساس قاعده‌ای کلامی - که مقابل نظریه سنخیت علت و معلول حکما است - فعل باید با فاعل مخالف باشد، بنابراین زمانی که فعل انسان، حادث است، خود انسان باید قدیم باشد، در حالی که انسان، قدیم نیست، پس انسان، فاعل نیست. (همان، ص ۴۲۶) این قاعده که لزوم عدم مسانخت فعل و فاعل می‌باشد از سویی به تجربه بازمی‌گردد؛ زیرا در عالم تجربه، فواعل عالم از افعالشان قوی‌تر هستند که این قدرت، مقتضی آن است که سنخشان متفاوت باشد و از سوی دیگر به متون دینی بازمی‌گردد؛ زیرا گفته می‌شود از طریق فعل خدا می‌توان این نکته را دریافت که ذات خداوند، خلاف فعل اوست، به این دلیل که در فعل خدا، تغییر یافت می‌شود، اما ذات خداوند از هر گونه تغییری منزّه است. (تغییر در ذات خداوند موجب نقص می‌گردد) در پاسخ به اشکال، کبرای مسئله انکار نشده است و مخالفت فاعل با فعل را امر مسلمی گرفته‌اند، اما به صغرا اشکال گرفته‌اند که فاعل، ایجاد حدوث نمی‌کند؛ زیرا حدوث، امری اعتباری است و فاعل، ایجاد فعل می‌کند نه حادث. هر انسانی ذاتی دارد که علت فعلش می‌شود، در حالی که فعل و ذات مخالف یکدیگر هستند؛ از این رو حدوث جزء متعلقات ایجاد نیست و اگر حدوث، امری حقیقی بود یا حادث بود یا قدیم، از آنجا که قطعاً قدیم نیست، به ناچار حادث خواهد بود و به امر دیگر نیاز پیدا خواهد نمود که در نهایت به تسلسل می‌انجامد. این در حالی است که حکما میان فعل و فاعل نوعی سنخیت قائل هستند، چنانکه افعال خداوند، مقتضی ذات اوست و از ذات خدا می‌جوشد که تفصیل آن را باید در حکمت متعالیه دنبال نمود. (طباطبایی، ۱۴۳۶ق، ص ۲۱۰)

۳. اگر انسان، فاعل باشد، از خداوند بهتر خواهد بود؛ زیرا انسان گاهی کار خوب می‌کند و مثلاً ایمان می‌آورد که فعلی اختیاری و حَسَن بوده و بسیار بهتر از خلق حیواناتی همچون میمون و خوک است. نتیجه این که فعل عبد بهتر از فعل خداوند خواهد بود، درحالی که براین امر اجماع حاصل شده است که فعل عبد از فعل خدا بهتر نمی‌شود، بنابراین ایمان (به‌عنوان فعلی حَسَن) کار انسان نیست. (حلی، ۱۴۴۰ق، ص ۴۲۷)

در پاسخ به این اشکال نیز کبرا مسلم گرفته شده است، یعنی فعل عبد را مستقل از فعل خدا دانسته‌اند و درصدد برآمده‌اند که به صغرای اشکال پاسخ دهند. در پاسخ به صغری باید گفت اگرچه فعل عبد تنها به خود او قابل استناد است، اما خیر بودن چنین فعلی برای انسان، اول بحث است؛ زیرا اگر منظور این است که خود ایمان آوردن بهتر است، چنین مطلبی با این توضیح قابل قبول نیست که چنین افعالی در دنیا موجب سختی، مشقت و ضرر برای بدن می‌گردد؛ از این رو خیر عاجلی در ایمان آوردن وجود ندارد. اگر منظور از خیر بودن ایمان، استحقاق مدح و ثواب در آخرت است، در این صورت نفسِ ایمان، خیر نخواهد بود، بلکه خیر، آن چیزی است که ایمان، موجب تحقق آن می‌شود که چنین پاداشی، فعل خدا نسبت به عبد است، بنابراین فعل عبدی وجود ندارد تا بهتر از فعل خدا باشد. علامه حلی اگرچه این شبهه را ضعیف و رکیک می‌داند (همان، ص ۴۲۸) اما هیچ‌گاه به کبرای قضیه یعنی قابل جمع بودن فعل عبد با فعل خداوند به صورت طولی اشکال نمی‌کند، بلکه نوعی استقلال برای فعل عبد در مقابل خداوند در نظر می‌گیرد تا شبهه جبر بودن افعال انسانی را پاسخ دهد، درحالی که بدون استقلال در انجام فعل و همچنین بدون آن که در نظام ثواب و عقاب و مدح و ذم، خللی وارد گردد، می‌توان فعل را به فاعل غیرمستقل استناد داد.

۵. اگر افعال به انسان متعلق باشد و عبد در مقابل ایمان آوردن نباید شکر کند، شکر کردن عبد در مقابل خداوند بی‌معنا خواهد بود، درحالی که دربارهٔ وجوب شکر عبد برابر خداوند متعال اجماع وجود دارد.

در پاسخ به این اشکال نیز همانند موارد پیشین کبرای قضیه را پذیرفته‌اند و معتقدند ایمان آوردن چون فعلِ عبد است، شکر کردن از خداوند به خاطر فعل خود، بی‌معنا است؛ زیرا بر

مبنای فکری و عقیدتی، خود فعل به طور مستقل از جانب عبد صورت پذیرفته و اراده خداوند هیچ نقشی در تحقق آن ندارد. بنابراین شکر کردن نیز در قبال آن بی معنا می گردد و این که شکر کردن، امری مسلم در نظر گرفته شده است، نه به خاطر ایمان آوردن، بلکه به خاطر مقدمات آن می باشد. (استرآبادی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۴۳۴)

پیروان نظریه عدلیه اگرچه در مقابل اشاعره می کوشند اختیار انسان را در ایمان آوردن اثبات کنند، اما از آن سو دایره قدرت الهی را تنگ نموده و قائل به تفویض گشته اند و در بخش اراده انسانی معتقد شده اند که قدرت الهی در اراده انسانی نقشی ندارد. این در حالی است که اراده انسانی نیز یکی از مخلوقات الهی می باشد و در تعبیر آیات و روایات بر این امر تصریح شده که تمام مخلوقات ذیل قدرت الهی قرار گرفته اند.

۲-۲- نقد و بررسی دیدگاه متکلمان عدلیه نسبت به اختیار

مشهور متکلمان عدلیه در راستای اثبات اختیار، برابر جماعت اشاعره به نقد جبر پرداخته اند، اما از آن سو در دام «تفویض» و «قدر» گرفتار آمده اند؛ زیرا خداوند را خالق همه چیز جز افعال انسان یا اراده وی دانسته اند. ایشان معتقد هستند همه زمین و آسمان و محیط و شرایط، مخلوق خداوند است و حتی گاه می گویند همه افعال انسان نیز مخلوق خداوند است، ولی وقتی به «اراده» می رسند آن را به طور کامل به انسان مستند کرده و از دایره مخلوقیت الهی خارج می کنند. علت پدید آمدن چنین نظریه ای دفاع نمودن از عدل و حکمت الهی و تنزیه خداوند از امور ناپسند بود (ربانی، ۱۴۱۸ق، ص ۱۴۴؛ سبحانی، [بی تا]، ج ۳، ص ۴۰۴-۴۰۵)؛ زیرا معتقد بودند بدون باور به چنین امری، نمی توان اشکال جبر را پاسخ داد و در واقع خود را به صورت مانعة الخلو ناگزیر از پذیرش مسئله جبر یا تفویض می دانستند که ترجیح تفویض بر جبر را ارجح می پنداشتند. اگرچه متکلمین در واقع نظریه خود را امر بین الامرین می دانستند که نه تفویض مطلق و نه جبر مطلق است، اما این نظریه نمی تواند منتسب به نظریه امر بین الامرین گردد؛ زیرا در متن روایت، تمام اقسام جبر و تمام اقسام تفویض نفی شده است.

متکلمان عدلیه ادله ای را مستمسک خود قرار داده اند که اصل آنها بر دلیل عقلی بنا شده

است و به دنبال آن آیاتی را به‌عنوان مؤید آورده‌اند و آیاتی را که در جبر ظهور دارد، به تأویل برده‌اند.

۲-۲-۱- تحلیل ادله عدلیه بر وجود اختیار

بدیهی است که انسان، فاعل افعال خودش هست، چنان‌که عقل انسان نیز بر اختیار داشتن او دلالت می‌کند و آیات قرآن نیز مؤید این حکم عقلی هست. معتزله و متکلمین امامیه برخی از آیات قرآن را که از ظاهر آن جبر فهمیده می‌شود در پرتوی عمل به حکم عقلی قطعی مذکور، به تأویل می‌برند (عبدالجبار، ۱۹۷۲، ص ۱۴۹) و آنها را با آیات دیگری که دال بر اختیار است، متعارض می‌دانند، در نهایت آیات دال بر اختیار را ترجیح می‌دهند؛ زیرا آیات دسته دوم از تنوع و تعداد بیشتری برخوردار است. خواجه نصیر در کتاب تجریدالعقائد می‌پذیرد که آیات، تعارض دارد، اما می‌گوید برخی از آنها بر برخی دیگر ترجیح دارد؛ از این رو باید متن آیات دال بر جبر به تأویل برده شود. اما از سوی دیگر در کتاب نقدالمحصل اعتقاد دارد آیات قرآن تعارض ندارند و عده‌ای توهم تعارض کرده‌اند، سپس در رابطه با آیات ظاهر در جبر می‌گوید: اگر وقوع افعال عباد به قضاء خداوند متعال باشد، باید قوم عرب به پیامبر اکرم ﷺ می‌گفتند که چگونه ما را به ایمان امر می‌کنی درحالی که خداوند در قلوب مان ایمان را طبع نموده است و چگونه ما را از کفر نهی می‌نمایی درحالی که خداوند متعال درون ما کفر را قرار داده است. از آنجا که چنین اشکالاتی - که از قوی‌ترین اشکالات می‌باشد- مطرح نشده است، این نکته به دست می‌آید که مراد از آیات، جبر انسان در انجام افعال نیست. (طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۳۲-۳۳۳)

علامه حلی این آیات را به ده دسته تقسیم می‌نماید که ضرورت اقتضا می‌کند نکاتی در رابطه با نحوه دلالت آنها بر اختیار مطرح شود:

۱. از جمله آیات دال بر اختیار، آیات دال بر مدح مؤمنین است که اختیار را اثبات می‌نماید؛ زیرا با مسئله حسن و قبح که همان مدح و ذم است، سنخیت و مناسبت دارد و مدح و ذم در اموری محقق می‌گردد که شخص اختیار داشته باشد، درحالی که اشعری معتقد بود سنخ افعال انسانی با افعال الهی قابل تطبیق نیست. عدلیه در مقابل، این دیدگاه را بدین صورت

به چالش می‌کشند که خداوند متعال مدح و ذم نموده و وعده و وعید داده است، پس خداوند با عقلا در مدح و ذم مشترک است. (حلی، ۱۴۴۰ق، ص ۴۳۰-۴۲۸)

۲. دسته‌ای دیگر از آیات دال بر اختیار، آیاتی هستند که بر تنزیه افعال خدا از ظلم در مقایسه با افعال انسان دلالت می‌کنند. پیش فرض علامه حلی این است که اگر حرف جبری‌ها درست باشد، ظلم و نقص به خدا نسبت داده می‌شود، در حالی که خداوند غنی و حکیم از این گونه امور مبری است و این گونه نیست که انسان‌ها فاعل نباشند و در عین حال خداوند آنها را عقاب کند. (همان) این استدلال در رد نظریه اشاعره و مجبره، تام نیست؛ زیرا آنها هم معتقدند خداوند ظلم نمی‌کند، ولی افعال عقاب از سوی خداوند، ظلم نیست و کبری را که عدم ظلم می‌باشد، قبول دارند؛ از این رو با استناد به کبری نمی‌توان نظر قائلان به جبر را رد نمود. در واقع نزاع در صغری است و ایشان معتقدند مصادیق ظلم و عدل را انسان تشخیص نمی‌دهد؛ زیرا شناخت مصادیق عدل و ظلم مبتنی بر حُسن و قبح عقلی است و معلوم نیست چنین حُسن و قبح‌هایی که نسبت به انسان‌ها جاری می‌گردد، نسبت به خداوند نیز قابل اجرا باشد. عدلیه در مقابل این اشکال می‌توانند چنین استدلال نمایند که سیاق برخی از آیات به گونه‌ای است که گویا مصداق ظلم را به مخاطب بازمی‌گرداند، یعنی خداوند همان مواردی را که ظلم محسوب می‌شود، انجام نمی‌دهد. بنابراین از سویی سیاق برخی آیات نشان می‌دهد که ظلم منتفی است و از سوی دیگر گوینده (خداوند) و شنونده (انسان) در مصادیق ظلم مشترک هستند؛ زیرا در غیر این صورت اگر خداوند متعال، به عدم ظلم، اخبار دهد و در مقابل تمام کارهایی را که انسان، ظلم می‌داند، به خاطر این که برای خدا ظلم نبوده، انجام دهد، تفاهم اصلاً حاصل نمی‌شود.

۳. برخی از آیات بر لزوم استعانت از خدا و ثبوت لطف خداوند نسبت به بندگان دلالت می‌کنند. لطف در علم کلام بدین معنا بود که مقرب عبد به سمت طاعت باشد، ولی به حد الزام نرسد. بر اساس این آیات، خداوند نسبت به بندگان لطف دارد و بر استعانت جستن عبد از خداوند تشویق می‌کند، ولی الزام نمی‌نماید. به عنوان نمونه خداوند به وسیله نماز عبد را از فحشا و منکر بازمی‌دارد، ولی این طور نیست که به طور کامل فحشا و منکر از بین برود

و یا این که در رابطه با رزق و روزی دادن خداوند به بندگان، گفته شده که اگر خداوند، رزق بندگان را به طور کامل اعطا می نمود، بندگان برابر خداوند طغیان می کردند؛ از این رو از باب لطف، خداوند متعال رزق وسیع به بندگان نمی دهد تا طغیان نکنند و به بیان دیگر اسباب انجام طاعت و ترک معصیت را فراهم می نماید تا عبد با اختیار خود به سمت سعادت خود حرکت نماید. در غیر این صورت، اگر قرار بود تمام کارها را خداوند انجام دهد بدون آنکه برای اختیار عبد در این زمینه جایگاهی قائل باشد، دیگر نیازی نبود که به بندگان از باب لطف تذکر دهد تا عبد، امور مذکور را انجام دهد. آیات دال بر اختیار با آیات ظاهر در جبر با یکدیگر به ظاهر متعارض می نمایند که عدلیه، آیات مبتنی بر اختیار و اشعریون، آیات مبتنی بر جبر را بر دیگری ترجیح می دهند. علامه حلی همانند دیگر عدلیه، آیات دال بر اختیار و ظاهر در تفویض را ترجیح داده اند؛ زیرا اگر اصل تکلیف مورد قبول قرار گرفت، باید فعل عبد نیز مؤثر دانسته شود و وعد و وعید وقتی معنا می دهد که فعل از شئون انسان باشد، در غیر این صورت کل شریعت زیر سؤال می رود، بنابراین باید به تفویض قائل گردید و قول اشاعره که مبتنی بر جبر است، کنار می ورد. در واقع، اصل وجود تکلیف در زمره آیات محکم محسوب می گردد و آیات دال بر جبر از جمله آیات متشابه است که بر اساس قاعده، باید متشابه را به محکم رد نمود و تمام آیات جبر را تأویل کرد.

در مقابل نظریه عدلیه در رابطه با دلالت این آیات بر اختیار، نظریه اشاعره مطرح می گردد که معتقدند عبد در مقام عبودیتش احساس می کند که خداوند فعال مایشاء است؛ از این رو جایگاهی برای اختیار انسان باقی نمی ماند. این مطلب اشاعره خالی از صحت نیست؛ زیرا اگر انسان با اختیار خود به مقامی از عبودیت برسد که مقابل اراده خداوند، اراده ای برای خود قائل نباشد و خود را در اراده خداوند فانی بداند، دیگر جایگاهی برای اعمال اختیار خود در مقابل خداوند قائل نخواهد بود. این مطلب با گفتار برخی از آیات قرآن کریم که انسان را عبد خداوند می داند، به گونه ای که خداوند هر کاری نسبت به او می تواند انجام دهد، مطابقت دارد.

اساسی ترین اشکالی که بر معتقدان به تفویض وارد می باشد، این است که برای دفاع

از مسئولیت انسان در برابر اعمالش و معنادار بودن ثواب و عقاب، دایرهٔ خالقیت و فاعلیت خداوند متعال را ضیق نموده و اختیار انسان را شریک خداوند قرار داده‌اند. اعتقاد به این که اراده و اختیار انسان، امری مستقل می‌باشد که مخلوق خداوند نیست و انسان در ایجاد آن به تنهایی و بدون ارادهٔ قبلی الهی عمل می‌کند، هم با آیات قرآن و روایات ناسازگار است و هم برخلاف برهان عقلی می‌باشد؛ زیرا ارادهٔ انسان، ممکن الوجود است و هر ممکن الوجودی، محتاج علتی می‌باشد که آن علت هم علتی دارد تا آنکه به واجب الوجود برسد که براساس برهان عقلی بیش از یکی نیست.

معتقدان به تفویض نیز مانند جبریان همهٔ این آیات و روایات را تأویل می‌کنند و براساس فهم خود در معنای آن تصرف می‌نمایند، در حالی که با تقریر صحیح نظریهٔ «امر بین الامرین» تعارض بدوی آیات و روایات نیز مرتفع می‌گردد.

۳- تقریر نظریهٔ واقعیت اختیار یا «امر بین الامرین»

استناد افعال به انسان به این معنا که اراده و نوعی فاعلیت در نفس محقق گردد، بدیهی است و هر انسانی آن را نسبت به خود، بدیهی وجدانی و نسبت به دیگران بدیهی حدسی می‌داند. وجدان انسان، حالت شفافی از نوع رابطهٔ اراده با فعل را ارائه نمی‌کند و تنها نوعی مبدأیت و فاعلیت برای خود می‌فهمد، به گونه‌ای که احساس نمی‌کند فعل به نحو اتفاقی، محقق شده است. بنابراین این که انسان نسبت به افعالش، فاعل ایجاد می‌باشد و علت فاعلی به صورت کامل و مستقل بر او بار شود، بدیهی نیست و اگر صحیح باشد، نیازمند استدلال است. تنها چیزی که انسان وجدان می‌کند این است که افعال اختیاری را با اراده انجام می‌دهد. البته مقصود از اراده این نیست که انسان در عمل، خودش را مستقل ببیند و عدم وجود دیگری را وجدان کند، بلکه تا زمانی که انسان به توحید افعالی و ظهور ارادهٔ الهی در تمام امور خلقت توجه ننموده است و عدم وجدان غیر، دلیل بر عدم وجود غیر نیست، چیزی که برای انسان رخ می‌دهد، عدم وجدان غیر در افعال خود می‌باشد؛ زیرا چه بسا چیزی در افعال انسان، مؤثر باشد، اما انسان از درک آن عاجز باشد و توهم کند که در فعل خود

مستقل است و غیره، منشأ اثر نیست. از این رو عدم وجدان غیر در افعال انسانی دال بر عدم وجود غیر نیست و اثبات وجود غیر در تحقق افعال انسانی، امری خلاف وجدان نیست تا با بدیهی و وجدانی دانستن استقلال انسان در افعال، بتوان اراده الهی را در تحقق افعال اختیاری او نفی نمود.

نظریه امر بین الامرین که به بیان دیگر می‌توان آن را توحید افعالی دانست، افعال و نیات انسان را هم به خداوند و هم به انسان استناد می‌دهد. (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۱۹۶-۱۹۷) براساس این دیدگاه از سویی، فعل، معلول نفس انسان است و رابطه‌ای وثیق با نفس دارد و از سوی دیگر خود نفس و افعال وی که از او تراوش می‌کند، مخلوق خداوند است و مانند همه حقایق عالم هستی، خداوند متعال، آن به آن، به او وجود را افزای می‌نماید. هر کاری که انسان می‌کند بر اساس اراده خداوند است، ولی خداوند اراده فرموده که انسان کارها را با اراده خود انجام دهد و آن کار از دریچه نفسش تراوش نماید. بنابراین افعال نفس نیز مانند همه چیز از جانب خداوند می‌آید و در عالم دنیا از ظرف متناسب خود ظهور و بروز پیدا می‌کند، ولی چنین نیست که نفس در این میان هیچ‌کاره باشد، بلکه واقعاً منشأ تحقق افعال و ظهور آنها است.

نکته خطیر و ظریف این نظریه اینجا است که آیا شأن عبد و خداوند، قابل جمع است؟ اگر از نظر عقلی نتوان میان این دو شأن، جمع نمود، از نظر شرعی باید بدین مطلب متعبد گردید؛ زیرا حجم زیادی از ادله نقلی بر این مسئله تأکید می‌نمایند و در چنین حالتی نمی‌توان مفاد آن را به راحتی به تأویل برد.

بر اساس نظریه امر بین الامرین و شأنیت قائل شدن برای عبد، نظام ثواب و عقاب انسان نیز قابل توجیه است. در واقع، انسان اگرچه تحت قدرت الهی، افعالی را انجام داده است، اما به جهت قابل استناد بودن افعال به او می‌توان ثواب و عقاب را برای وی مطرح نمود، بدون آن که نیازی باشد عبد در فعل خودش مستقل باشد و یا دایره قدرت الهی به جهت برقراری نظام ثواب و عقاب تنگ گردد، چنان که در روایات نیز بر این مسئله تأکید شده و بر اجتناب از طرفداران نظریات جبر و تفویض به شدت تأکید شده است. (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲،

۴- آثار تربیتی قول به اختیار در مقایسه با نظریات جبر و تفویض

بر اساس نظریاتی که در باب اختیار انسان مطرح گردید به طور کلی سه دیدگاه دربارهٔ اختیار وجود دارد: اشاعره که بیشتر آنها قائل به جبر شدند؛ عدلیه که بیشتر ایشان نیز قائل به تفویض گشتند و لسان آیات و روایات که نظریهٔ امر بین الامرین را برمی‌گزیند، بدون آن که اندکی به سمت جبر اشعری یا تفویض عدلیه حرکت نماید. از جمله جاهایی که می‌توان ثمرات دیدگاه‌های مختلف دربارهٔ اختیار را مشاهده نمود، آثار تربیتی است که بر هر یک از این دیدگاه‌ها بار می‌شود، به گونه‌ای که در برخی از آثار تربیتی مورد نظر، نظریهٔ تفویض و امر بین الامرین در جبههٔ مقابل نظریهٔ جبر، صف‌آرایی می‌کنند و در برخی از ثمرات، نظریهٔ تفویض نیز مقابل نظریهٔ امر بین الامرین قرار می‌گیرد.

۴-۱- آثار تربیتی نظریه جبر

در مکتب جبر از آنجا که انسان، ارتباطی میان خود و عملش برقرار نمی‌کند، از انجام کار خوب دچار عجب نمی‌شود و از انجام کار بد نیز شرم‌منده نمی‌گردد؛ زیرا همه چیز را به خدا نسبت می‌دهد. از سوی دیگر چون تمام کارهای خود را بی‌اثر می‌داند، برای به دست آوردن کمال هم تلاش نمی‌کند؛ از این رو به دنبال چنین افعالی، مدح و ذم و ثواب و عقاب نیز مطرح نمی‌گردد؛ زیرا بر اساس این دیدگاه، انسان در افعال خود، اراده و استقلالی ندارد. همچنین بر اساس این دیدگاه، جایی برای حکمت خداوند نیز باقی نمی‌ماند و خداوند هر گونه که بخواهد می‌تواند با عباد خود رفتار نماید و هیچ کس نمی‌تواند در مورد نحوهٔ رفتار خداوند اعتراض نماید، چون همه کاره اوست و کسی استحقاق ثواب یا عقاب ندارد. (جامی، ۱۳۵۸، ص ۲۲۱)

اشکال دیگر آن است که این افراد خداوند را به تعبیری ظالم می‌دانند؛ زیرا گمان می‌کنند از آنجا که همهٔ کارهای بد را خداوند انجام داده است و این کارها هیچ ربطی به بنده ندارد، فرد گنه‌کاری که به جهنم می‌رود، مستحق سوختن و جهنم رفتن نبوده است، اما با این حال خداوند بندهٔ مظلوم بیچاره را - نعوذ بالله - به عذاب و جهنم دچار می‌نماید. اثر تربیتی چنین تلقی‌ای، افسردگی انسان جبری در برابر تکالیف مولا است؛ زیرا انسان جبری

چنین مواخذهای را ناعادلانه و نامعقول می‌پندارد و برای خود اختیاری قائل نیست تا بتواند ظلم مولا را دفع کند، در حالی که اگر جبری قائل به اختیار بود، ظالم بودن مولا شاید او را تحریک می‌کرد تا به اوامر مولا توجه نماید.

اما این نگاه جبرمآبانه قابل قبول نیست، چون خداوند در نهایت کمال است و هرگز فعل غیرعادلانه انجام نمی‌دهد و هر چه درباره هر کس می‌کند، بر اساس لیاقت و قابلیت و استحقاق آن فرد است. (سجادی، ۱۳۷۹، ص ۹۷-۹۶)

تنها نکته مثبتی که در این نظریه یافت می‌شود، توجه به قدرت فراگیر الهی در سرتاسر عالم خلقت است، اما از آنجا که انسان جبری خود را منشأ اثر نمی‌داند و اراده‌ای برای خود در طول اراده الهی قائل نیست، این نکته مثبت نیز نمی‌تواند در سعادت انسان منشأ اثر باشد. همچنین از جمله ثمرات تربیتی ناپسند این نظریه می‌توان به استناد دادن نقایص به خداوند و بردن نقایص از مخلوقات اشاره نمود که به دنبال آن، برخی از جبریان پس از ارتکاب بزرگ‌ترین جنایات، آن را بر عهده خداوند انداخته و خود را مبرا فرض می‌کردند، در حالی که براساس نص صریح برخی از آیات و روایات، نمی‌توان نقایص را به خداوند نسبت داد و خداوند متعال از صفات سلویه منزّه است.

۴-۲- آثار تربیتی نظریه تفویض

بر اساس نظریه تفویض، افعال، برخاسته از اراده انسان است (ربط سابق دارد)؛ از این رو فعل از نفس انسان می‌جوشد و با وی مرتبط است، به گونه‌ای که کارهای خوب و بد نشان‌دهنده خوبی و بدی انسان است؛ افعال انسان در وی اثرگذار است (ربط لاحق دارد) و بخشی از فعل به نحو مستقل از انسان سر می‌زند، بدون آن که خداوند در آن، منشأ اثر باشد. از آنجا که فعل، اثر اراده است و اراده، معلول مستقل انسان می‌باشد، در نتیجه، عمل در نفس انسان اثر می‌گذارد و موجب رشد یا سقوط می‌شود. (عمل در رتبه بعد از خود نیز با نفس انسان مرتبط است) بنابراین، انسان به خاطر کارهای خوب و بد، مستحق ثواب و عقاب الهی می‌گردد و عذاب‌های اخروی حق خود انسان است که به او داده می‌شود و ظلمی در عالم نیست و خداوند متعال منزّه از آن است که بدی‌ها به وی نسبت داده شود. (محمدی گیلانی،

۱۴۲۱ق، ص ۳۸)

محور اصلی تفویض باطل که موجب تحقق زیان‌بارترین آثار تربیتی می‌گردد، استقلال دادن به مخلوق در برخی از امور (لااقل در نیت و اراده) و محدود کردن سلطنت خالق متعال است. نتیجه عملی این دیدگاه آن است که چون ربط سابق دارد، مسئولیت‌پذیری به همراه دارد و چون ربط لاحق دارد، تلاش و کوشش در پی می‌آورد، اما چون بخشی از فعل را به نحو مستقل، از آن خود می‌داند، اولین اثر تربیتی منفی آن پدید آمدن حالت عجب است. شاید چنین انسانی به تکبر دچار نشود و یا اگر شد با روش‌های دیگر درمان شود، اما حداقل از لحاظ نظام فکری هیچ‌گاه از عجب و خودپسندی بیرون نمی‌آید؛ زیرا هنگام انجام خیرات از افعال خود خشنود می‌گردد، بدون آنکه برای خداوند در اصل انجام چنین افعالی، جایگاهی قائل باشد. چنین فردی خود را در انجام خیرات، مستقل می‌داند و این که خداوند مقدمات انجام عمل و توفیق انجام آن را به او داده است، موجب نمی‌گردد از حالت عجب خارج گردد. البته چنین آثاری از نظر نظام فکری بر این دیدگاه بار می‌شود، و گرنه ممکن است خداوند با کار معنوی و غیبی، عجب را از قلب چنین کسی نیز بیرون بکشد.

یکی دیگر از آسیب‌های این دیدگاه، ترک توکل در رفتار است؛ زیرا زمانی که انسان عملی را به نحو مستقل انجام می‌دهد، بدون آن که در انجام آن خود را محتاج غیر بداند، ضرورتی در توکل و سپردن امور خود به خداوند نمی‌بیند و توکل جایی مطرح می‌گردد که انسان نتواند کاری را انجام دهد و برای انجام آن به دیگری متوسل شود. نظریه اعتماد به نفس از دل نظریه تفویض به دست می‌آید که در بهترین حالت، در زمینه‌ها و مقدمات به خدا تکیه می‌کند و در بخش دیگر که فعل خود انسان است به نفس خود تکیه می‌زند. به طور کلی می‌توان گفت از مجموع آثار اخلاقی که در علم اخلاق گفته می‌شود، در نظام معارف توحیدی ارائه شده در کتب متکلمین تفویضی خبری نیست. (طوسی، ۱۳۷۴، ص ۶۴)

البته روشن است معتقدان به این دیدگاه از جهت رفتاری وضعیت بسیار بهتری از معتقدان به جبر دارند؛ زیرا این افراد هیچ‌گاه بی‌مسئولیت و لایالی نخواهند بود و تلاش و کوشش را بیهوده نمی‌دانند و همیشه به دنبال صفات حسنه و کارهای خوب حرکت می‌کنند و از کارهای بد دوری می‌جویند، اما در دامن عجب و عدم توکل گرفتار می‌آیند.

۴-۳- آثار تربیتی نظریه «امر بین الامرین»

بر اساس تقریر صحیح نظریه «امر بین الامرین»، عمل، برخاسته از انسان است و انسان واقعاً در سلسله علل قرار می‌گیرد؛ عمل در انسان اثر می‌گذارد و بنده در هیچ فعلی خود را مستقل نمی‌داند و همیشه اراده خود را در طول اراده پروردگار می‌داند و هیچ‌گاه به عجب دچار نمی‌شود. فرد معتقد به این دیدگاه، اول و آخر کمالات را برگرفته از خداوند متعال می‌داند و در هیچ مسئله‌ای احساس استقلال و بی‌نیازی نمی‌کند تا به روحیه عجب و به تبع آن عدم توکل دچار شود. این فرد پیوسته خود را در محضر خداوند متعال، فقیر برمی‌شمارد و مجدانه می‌کوشد، بتواند با توکل تام بر خداوند و سپردن تمام امور خود به او، در مسیر الهی به سیر و سلوک پردازد و کمالاتی را کسب نماید. بنابراین اگر کار خوبی انجام دهد، آن را نشانه خوبی و کمالی می‌داند که خداوند در او به شکل عاریتی به ودیعت نهاده است؛ از این رو در قاموس تربیتی اهل بیت (علیهم‌السلام) چیزی با نام اعتماد به نفس وجود ندارد؛ زیرا نفسی که از همه جهت فقر محض و در دست قدرت ربّ است، قابل اعتماد نیست. چنین فردی حتی اگر کار اشتباهی از وی سر بزنند، آن را نشانه نقص و بدی خود می‌داند، نه خداوند؛ زیرا به واسطه نقص خود، نتوانسته است از فیض و رحمت خداوند بهره‌مند گردد؛ از این رو احساس پشیمانی و عزم بر توبه می‌کند تا با یاری از مدد‌های الهی دوباره به شاهره هدایت باز گردد. بر اساس این نظریه نه اختیار و اثرگذار بودن عمل انسان نفی می‌گردد و نه ذره‌ای از دایره قدرت و ملک خداوند کاسته می‌شود، چنان‌که در روایتی از پیغمبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) در تبیین صحیح نظریه «امر بین الامرین» آمده است: کسی که بپندارد خیر و شر بدون مشیت الهی است، خداوند را از سلطنتش خارج نموده است و کسی که بپندارد معاصی بدون قوت الهی انجام می‌شود، بر خداوند دروغ بسته و هر کس بر خداوند دروغ ببندد، خداوند او را در آتش می‌افکند. (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۳۵۹)

نتیجه‌گیری

نظریه «امر بین الامرین» نظریه‌ای التقاطی و برگرفته از جبر و تفویض نیست، بلکه نظریه‌ای مستقل می‌باشد، به گونه‌ای است که هیچ یک از آثار سوء نظریات جبر و تفویض را دربر ندارد. بر اساس این نظریه، نه خللی به گستره قدرت الهی وارد می‌شود و نه اصل اختیار داشتن انسان، زیر سؤال می‌رود. بر این اساس، هدایت الهی لغو نمی‌گردد، نظام ثواب و عقاب پایرجا می‌ماند و درعین حال نه نقصی به خداوند متعال نسبت داده می‌شود و نه انسان می‌تواند از پذیرش عواقب اعمال خود سرباز زند؛ زیرا اعمال برخاسته از اوست، به گونه‌ای که در وی اثر می‌گذارد و در این زمینه هیچ ضرورتی ندارد که انسان حتماً در انجام عمل، مستقل باشد تا مدح و ذم یا ثواب و عقاب او معنا پیدا کند. با توجه به قرار دادن اراده انسان در راستا و طول اراده الهی، آیات دال بر اختیار نیز با آیاتی که در جبر ظهور دارند، قابل جمع خواهند بود و تعارضی بین این آیات وجود نخواهد داشت تا نیاز به تأویل بردن دسته‌ای از آیات باشد.

از جمله آثار تربیتی منحصر به فرد این نظریه در مقابل نظریات جبر و تفویض آن است که انسان همیشه و در همه امور خود را به خداوند وابسته می‌داند و درعین حال اعمال را منقطع از خود بر نمی‌شمارد. فرد معتقد به این دیدگاه با توجه به مشاهده سریان لطف الهی در سرتاسر زندگی، هیچ‌گاه در برابر اعمال خود دچار عجب نمی‌شود و از پذیرش بار مسئولیت عواقب اعمال خود سرباز نمی‌زند، بلکه پیوسته می‌کوشد تا رضایت الهی را در پرتو عنایات خداوند متعال کسب نماید. البته از آنجا که در مکتب تفویض به انسان استقلال بخشیده می‌شود، ممکن است این گونه توهم شود که در چنین فضایی، انگیزه برای سعادت‌طلبی بیشتر است، درحالی که در فضای توحید، انگیزه برای کمال کمتر است. اما چنین توهمی صحیح نیست و در فضای توحید بیشتر است؛ زیرا در فضای تفویض، اعمال انسان ظاهراً کمال و باطناً استکبار می‌باشد و هیچ ارزشی ندارد و بر فرض که از لحاظ کمیت بیشتر باشد، اما کیفیت آن به گونه‌ای خواهد بود که ثمره‌ای جز عذاب الهی را در پی ندارد. این در حالی است که بر مبنای نظریه امر بین الامرین از سویی، انگیزه‌ای در نقص کمی افعال انسان پدید نمی‌آید و از سوی دیگر، کمترین افعال انسان به جهت کیفیت نورانی که دارند، مستوجب جلب پاداش‌های الهی می‌گردد.

منابع و مأخذ

* قرآن کریم

۱. آمدی، سیف‌الدین (۱۴۲۳ق)، أبنكار الأفكار في أصول الدين، تحقيق احمد محمد مهدي، قاهره، دارالكتب.
۲. ابن شعبه حراني، حسن بن علي (۱۴۰۴ق)، تحف العقول، قم، انتشارات جامعه مدرسين حوزه علميه قم.
۳. ابن بابويه (صدوق)، محمد بن علي (۱۴۱۴ق)، الاعتقادات، قم، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد.
۴. _____، (۱۳۹۸ق)، التوحيد، قم، انتشارات جامعه مدرسين حوزه علميه قم.
۵. _____، (۱۴۰۳ق) معاني الأخبار، قم، دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم.
۶. استرآبادي، محمد تقی (۱۳۵۸)، شرح فصوص الحکم، به كوشش محمد تقی دانش پزوه، تهران، دانشگاه تهران.
۷. استرآبادي، محمد جعفر (۱۳۸۲)، البراهين القاطعة في شرح تجريد العقائد الساطعة، قم، مكتب الأعلام الإسلامی.
۸. جامی، عبدالرحمن (۱۳۵۸)، الدرّة الفاخرة، اهتمام نيكولا هير و علی موسوی بهبهانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامي.
۹. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۹)، خير الأثر در رد جبر و قدر، قم، انتشارات دفتر تبليغات اسلامي.
۱۰. حلبی، علی اصغر (۱۳۷۶)، تاريخ علم كلام در ايران و جهان، تهران، انتشارات اساطير.
۱۱. حلبی، حسن بن يوسف (۱۴۱۸ق)، استقصاء النظر في القضاء و القدر، مشهد: دارالانبياء الغيب.
۱۲. _____، (۱۴۴۰ق)، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، قم، انتشارات مؤسسه نشر اسلامي.

۱۳. دوانی، جلال‌الدین؛ میرداماد، محمدباقر (بی‌تا)، الرسائل المختارة، به اهتمام سيد احمد تويسرکانی، اصفهان: مكتبة الامام اميرالمؤمنين.
۱۴. راغب اصفهانی، حسين بن محمد (۱۳۶۹)، ترجمه و تحقيق مفردات الفاظ قرآن با تفسير لغوی و ادبی قرآن، مترجم: غلامرضا خسروی حسینی، تهران، انتشارات مرتضوی.
۱۵. ربانی گلپایگانی، علی (۱۴۱۸ق)، القواعد الکلامية، قم، مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام).
۱۶. سبحانی، جعفر [بی‌تا]، بحوث في الملل و النحل، قم، مؤسسة النشر الإسلامي - مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام).
۱۷. سبزواری، هادی (۱۳۸۳)، اسرار الحكم، تصحيح كريم فيضی، قم، انتشارات مطبوعات دينی.
۱۸. سجادی، سيد جعفر (۱۳۷۹)، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي.
۱۹. صانعی دره بیدی، منوچهر؛ صلیبا، جميل (۱۳۶۶)، فرهنگ فلسفی، تهران، انتشارات حکمت.
۲۰. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۳۶ق)، بداية الحكمة، تعليقات عباسعلی زارعی سبزواری، قم، مؤسسه نشر اسلامي.
۲۱. فاضل موحدی لنکرانی، محمد (۱۳۸۱)، اصول فقه شيعه، تقرير ملكی محمود اصفهانی، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار (عليه السلام).
۲۲. عامری، ابوالحسن (۱۴۱۷ق)، إنقاذ البشر من الجبر و القدر، تصحيح سحبان خليفات، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۲۳. عبدالجبار (۱۹۷۲)، المنية و الأمل، تحقيق سامی نشار و عصام الدين محمد، اسکندريه، دارالمطبوعات الجامعية.
۲۴. کلینی، محمد بن يعقوب (۱۴۰۷ق)، الكافي، تهران، انتشارات دارالکتب الإسلامية.
۲۵. طبرسی، ابو منصور (۱۴۰۳ق)، الإحتجاج، مشهد، انتشارات المرتضی.
۲۶. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۴)، آغاز و انجام، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد

اسلامی.

۲۷. _____، (۱۴۰۵ق)، تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل، بیروت،

دارالأضواء.

۲۸. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار الجامعه لدرر اخبار الاثمه،

بیروت، دار إحياء التراث العربی.

۲۹. محمدی گیلانی، محمد (۱۴۲۱ق)، تکملة شوارق الألهام، قم، مكتب الأعلام

الإسلامی.

۳۰. مرعشی، قاضی نورالله (۱۴۰۹ق)، إحقاق الحق و إزهاق الباطل، قم، مكتبة آيةالله

المرعشی النجفی.

۳۱. میرداماد، محمدباقر؛ علوی، سید احمد (۱۳۷۶)، تقویم الايمان و شرحه كشف

الحقائق، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.

۳۲. میبدی، احمد بن محمد (۱۳۵۲)، خلاصه تفسیر ادبی و عرفانی قرآن مجید از

كشف الاسرار، تهران، انتشارات اقبال.