

نقش و تأثیر الهیات اسلامی بر الهیات یهودی در شکل‌گیری و انسجام بحث جبر و اختیار*

- مهدی حسن زاده^۱
□ زهره قادری^۲
□ سید حمیدرضا رفوف^۳

چکیده

مسئله جبر و اختیار از عمده‌ترین مسائل کلامی است که زمینه‌های تنوع آراء را در میان الهی‌دانان ایجاد نموده است. این مسئله در میان ادیان توحیدی جایگاه خاصی دارد؛ زیرا اصل توحید شؤون متعددی از یگانگی خداوند در حوزه‌های خالقیت، فاعلیت، ربوبیت و مانند آن را شامل می‌شود. در این میان، مسئله جبر و اختیار به عنوان تولید فعل یا عدم آن از سوی مخلوق در مواجهه با مسئله فاعلیت مطلق خداوند، می‌تواند زمینه مناسبی را برای مباحثات کلامی فراهم آورد.

در این مقاله با بررسی رویکرد متألهان مسلمان و یهودی درباره موضوع کلامی جبر و اختیار، زمینه‌ها، گرایش‌ها و رویکردهای غالب هر یک را در

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۰/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۳/۱۵.

۱. استادیار دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

۲. دانشجوی دکتری دین‌پژوهی دانشگاه ادیان و مذاهب قم

۳. پژوهشگر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی (نویسنده مسؤول)

hasanzadeh@um.ac.ir

zo.ghaderi@gmail.com

ha.raoof@ihss.ac.ir

مواجهه با این طرح کلامی مشخص نموده و با توجه به مسبوقیت مسلمانان در پرداخت و واکاوی عمیق این مسأله در مقایسه با یهودیت، رویکرد اسلامی را رجحان داده‌ایم. همچنین به این دلیل که بررسی مسأله جبر و اختیار نزد متکلمان مسلمان ناظر به بررسی و تناسب آن با دیگر شاخصه‌های توحیدی است، این ترجیح انجام گرفته است. کلید واژه: جبر و اختیار، ادیان ابراهیمی، توحید افعالی، مشیت مطلق خداوند.

مقدمه

موضوع جبر و اختیار انسان، از آنجا که پیوندی تنگاتنگ با صفات الهی (قدریت و علم مطلق الهی) از یکسو و فرجام‌گرایی، نظام جزا و پاداش و حتی اشاره به صفت عدل الهی از سوی دیگر دارد، از جمله مباحث مناقشه‌انگیز در همه ادیانی است که واجد این دو خصوصیت عمده (صفات متعدد الهی و نظام جزا و پاداش) می‌باشند. هر چند که هر یک از دستگاه‌های الهیاتی به مقتضای زمانی و مکانی و مسائل و موضوعات مبتلابه، به این موضوع با رویکردهای متعددی نگریسته‌اند؛ اما بروز و نمود آن در نظام کلامی و عقیدتی متفاوت است. تا آنجا که می‌توان درک و بسط شوون و زوایای این باور را در دوره‌هایی متأخرتر از شکل‌گیری نظام الهیاتی برخی ادیان ردیابی نمود. هم‌چنان که در مسیحیت، مسأله آزادی و جبر انسان بسیار متأخرتر از متقدمان کلامی این دین و نزد آگوستین پی‌گیری شد. در دوره تثبیت مسیحیت، باورهای دینی رو به پیچیدگی نهادند؛ زیرا تمام عقاید کاتولیکی به اعتبار الهام الهی باید به طور مسلم پذیرفته شوند. تثلیث، تجسد، افتدء و تمام نتایج حاصل از این سه موضوع باید بی‌گفتگو قبول گردد. تکلیف فلسفه از آن به بعد این بود که روش خود را برای تفسیر صحیح و دقیق مفروضات الهی به کار گیرد (ایلخانی، ۱۳۸۲، ص ۸۸-۸۷؛ فرمانتل، ۱۳۴۵، ص ۲۴-۲۳).

بر این اساس، می‌توان از تأثیر عمده مباحث کلامی یک دین، در مباحث کلامی دین دیگری سخن گفت. به واسطه گسترش فیزیکی یک دین (مانند

اسلام) و هم‌جواری آن با آراء و افکار ادیان دیگر (به ویژه مسیحیت)، انتقال باورها، نگرش‌ها و حتی نزاع‌های کلامی حول مباحث متعدد دینی صورت گرفت و علمای کلامی دین مجاور (یهود و مسیحیت)، با طرح سؤالاتی که به واسطه ارتباط و هم‌جواری بروز کرده است، روبرو شدند. این امر به واکاوی مجدد متون دینی و استخراج رویکردهای نو یا تعمیق باورهای کلامی کهن و بازنگری در نقاط ضعف و قوت آنان می‌انجامد. نتیجه چنین فضایی، رشد گفتمان درون دینی (در قالب رشد مباحث کلامی) و برون دینی (ارزیابی رویکردهای کلامی دین دیگر و نقد آن) است. اما از خلال این نزاع‌های کلامی و جدال‌های دینی، می‌توان با رویکردی محققانه به بررسی ریشه‌های اثرگذاری و اثرپذیری جریان‌های کلامی و دینی نیز اشاره نمود. به ویژه جریان‌هایی که در سایه نزاع‌های برون دینی رشد و گسترش مضاعفی یافته‌اند.

جبر و اختیار در الهیات اسلامی

مسأله جبر و اختیار از نخستین مسائلی است که در حوزه اندیشه‌های کلامی جهان اسلام مطرح شده است و نخستین مناظره‌های کلامی مسلمانان، درباره آن صورت گرفته است (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۱، ص ۲۳۶؛ امین، ۱۳۸۰ق، ص ۲۸۴). نخستین صورت‌بندی آموزه‌ای درباره عمل بشری، مبتنی بر دسته‌ای از آیات قرآن بود که در آنها قضای الهی و تقدیر مورد تأکید قرار می‌گرفت (ولفسن، ۱۳۶۸، ص ۶۴۸؛ سوردل، ۱۳۴۰، ص ۴۲). به طور کلی، آیات بسیاری در قرآن دلالت بر اختیار انسان یا اراده مطلق الهی دارد که می‌تواند مبنایی برای هر کدام از گروه‌های کلامی گردد و ایشان را به فراخور توجه‌شان به اراده الهی یا اختیار انسانی، به بحث بر سر دسته‌ای از آیات جلب کند. البته این توجه به اراده الهی یا اختیار انسانی، محوری قابل توجه است؛ زیرا بستری است که متکلم را در تأویل و تفسیر هر دسته از آیات مربوط به جبر یا اختیار جهت می‌دهد. به این معنا که در مرتبه استدلال و حجت، متکلم را بر آن می‌دارد تا به تناسب رأی خود، از

کتاب و سنت دلیل اقامه کند.

پیشینه طرفداران اندیشه اختیار نیز به گروه‌های نخستین مسلمانان و به عصر صحابه پیامبر بازمی‌گردد (بغدادی، [بی‌تا]، ص ۲۰ و ۱۹؛ قدردان قراملکی، ۱۳۸۴، ص ۶۳). در دوره‌های بعد نیز می‌توان از افرادی نام برد که به طرفداران اندیشه اختیار در برابر اندیشه جبر شهرت یافته‌اند. معبد جهنی (م. ۸۰ق)، غیلان دمشقی (م. پیش از ۱۲۵ق) و حسن بصری از نخستین داعیان اندیشه اختیار بوده‌اند (صابری، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۵۶). نخستین کسی که در میان مسلمین از اندیشه اختیار سخن به میان آورد، معبد جهنی بود. به نقل از ذهبی، این اندیشه را اولین بار مردی مسیحی به نام سوسن در عراق مطرح نمود. او در ابتدا اسلام آورد، اما پس از مدتی به دین خود بازگشت. معبد جهنی اندیشه‌های خود را از او اخذ نمود و غیلان دمشقی نیز از معبد کسب علم کرد (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۷-۱۸۶). انتصاب عقیده اختیار به فردی مسیحی، بیشتر در جهت تخریب و نفی این عقیده صورت گرفته و منشأ و آثار وی در پرده‌ای از ابهام نهفته است (النشار، ۱۹۶۶م، ج ۱، ص ۳۳۷). صورت اولیه این اندیشه، به دلیل ناسازگاری‌های آشکار با بحث قضای الهی، با مخالفت‌های جدی از سوی صحابه و تابعین پیامبر (ص) روبرو شد (بغدادی، [بی‌تا]، ص ۲۰-۱۹؛ ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۸، ص ۶۸، ۱۰۰؛ سبکی، ۱۹۹۲م، ج ۲، ص ۹۹).

به طور کلی در واکنش به طرح قادریت مطلق خداوند و توحید در فاعلیت مطلق او، این اندیشه که انسان چگونه می‌تواند در حوزه عمل، جدای از خداوند مرتکب افعال شود؛ می‌توانسته اندیشه‌های نخستین مسلمانان را به سوی این باور گمراه کرده باشد که فرض قدرت و اراده برای انسان در تضاد با اوصاف قدرت و اطلاق فاعلیت مطلق برای خداوند می‌باشد، و لذا ساده‌ترین صورت در پاسخ به این چالش فکری، انکار فاعلیت و اثرگذاری برای انسان است. با این حال، قبول اندیشه جبر نیز زمینه‌های بسیاری از مخالفت صریح را در متون دینی دارا

بود و لذا گرایش به هر یک از دو سو، چالش‌هایی فکری را به همراه داشت. در الهیات اسلامی، ریشه بحث جبر و اختیار به مسأله توحید افعالی و ارتباط خداوند با عالم بازمی‌گردد. به این معنا که در عالم خالق‌ی جز خداوند نیست و موجودات امکانی، همه مخلوق خداوند هستند؛ و افعال و آثار آنها نیز مستند به خداوند است. در تأیید توحید افعالی نیز دلایل متعددی در کلام اسلامی ارائه شده است:

دلیل عقلی: خداوند واجب غنی است، و غیر خداوند ممکن بالذات است؛ معقول نیست که ممکن فی ذاته غنی باشد و فعلش نیز غنی از واجب باشد، پس همان‌گونه که ذاتش قائم به خداوند است، فعلش نیز قائم به او است و این همان چیزی است که از آن تعبیر به توحید افعالی می‌شود (سبحانی، ۱۴۱۴ق، ص ۶۳).

دلیل نقلی: آیات بسیاری بر این که فقط خداوند خالق است و غیر او خالق نیست، وارد شده است. همانند آیات زیر:

(وَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ) (انعام/۱۰۱)؛ و همه چیز را آفریده.

(قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَ هُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ) (رعد/۱۶)؛ بگو: خدا خالق همه

چیز است؛ و او است یکتا و پیروز!

(ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ لَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَانِي تُؤْفَكُونَ) (غافر/۶۲)؛ این

است خداوند، پروردگار شما که آفریننده همه چیز است؛ هیچ معبودی جز او

نیست؛ با این حال چگونه از راه حق منحرف می‌شوید؟

(اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَ هُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ) (زمر/۶۲)؛ خداوند آفریدگار

همه چیز است و حافظ و ناظر بر همه اشیاء است.

در این آیات اطلاق عام خالقیت خداوند شامل همه چیز، حتی افعال و آثار

نیز می‌گردد. به این معنا که خالقیت منحصر در خلق اشیاء و موجودات نیست،

بلکه شامل افعال و آثار آنان نیز هست. البته توحید افعالی در این معنا، اصل علیت

را نفی نمی‌کند؛ زیرا در اصل علیت، هر حادثه‌ای که پیدا می‌شود، احتیاج به موجد و پدید آورنده‌ای دارد که علت آن تلقی می‌شود. به عنوان مثال، زمانی که روز پدیدار می‌شود، ذهن انسان علت آن را برآمدن خورشید می‌داند. وجود این علت‌ها با اینکه می‌گوییم همه افعال در جهان فعل خداست، منافاتی ندارد.

مطابق با این تعریف از توحید افعالی، موجودات در مقام تأثیر و علیت، همانند ذات استقلال ندارند. به بیان دیگر، توحید افعالی همانند توحید ذاتی است که در تعریف آن می‌گوییم: توحید ذاتی یعنی شناختن ذات حق به وحدت و یگانگی. توحید ذاتی یعنی این حقیقت «دوئی» بردار و تعددپذیر نیست، همچون و مانند ندارد (کَیْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ)، در مرتبه وجود او موجودی نیست (وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ) (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۰۴). پس خداوند در فاعلیت نیز شریک ندارد و هر فاعلی، حقیقت و وجود و تأثیر و علیت خود را از او دارد و این همان معنای (لَا حَوْلَ وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ) می‌باشد.

به نظر می‌رسد که معنای توحید افعالی بسیار نزدیک به نظر اشاعره است. اشاعره معتقدند که هر شیئی که موجود می‌شود، در ذات، صفت و فعل، همه به اراده خداوند خلق می‌شود و واسطه‌ای در کار نیست و اسبابی هم که به نظر ما می‌رسد، حقیقی نیستند، بلکه عادت خداوند به این تعلق گرفته است که معلول و مسبب را همراه وجود علت ایجاد نماید. بنابراین، جز سبب واحدی در میان نیست. همه کارها را خداوند انجام می‌دهد و موجودات مجرای فعل‌اند، نه مصدر آن. ابوالحسن اشعری تلاش کرد تا با آموزه کسب در انجام افعال، هم برای خدا و هم برای بشر سهمی قائل شود. این نظریه پیش از او توسط ضراریه (ضرار بن عمرو) مطرح شده بود (ر.ک: شهرستانی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۹۱-۹۰؛ صابری، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۸۲).

«کسب» یک واژه قرآنی است و در آیات زیادی این لفظ و مشتقاتش به

انسان نسبت داده شده است. به عنوان نمونه: (بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ) (بقره/۸۱). اشعری نیز برای بیان نظر خود از این کلمه استفاده کرد و ضمن بیان معنای خاصی برای کسب، آن را محور نظریه خود در جبر و اختیار و توصیف فعل اختیاری قرار داد. پس از او، متکلمان دیگر اشعری مسلک، تفاسیر متفاوتی از «کسب» بیان کردند. تفسیر کسب در دیدگاه اشعری به شرح زیر است.

الف - قدرت دو نوع است: یکی «قدرت قدیم، که تنها از آن خداست و در خلق و ایجاد فعل مؤثر است، و دیگری «قدرت حادث»، که اثری در ایجاد فعل ندارد و تنها فایده‌اش ایجاد احساس آزادی و اختیار در صاحب قدرت است.

ب - فعل انسان مخلوق خداست. زیرا در نظر اشعری «خالقی جز خداوند نیست»، او با صراحت بیان می‌کند: «فاعل حقیقی افعال، خداست» (اشعری، ۱۹۵۵م، ص ۳۹).

پ - نقش انسان کسب کردن فعل است. خداوند افعال انسانی را می‌آفریند و انسان آنها را کسب می‌کند.

ت - کسب یعنی وقوع فعل همراه با قوه حادث. پس کسب کننده فعل کسی است که فعل همراه با قدرت در او ایجاد شده است (اشعری، ۱۴۱۹ق، ص ۱۹۹).

ث - تفاوت فعل اختیاری و غیر اختیاری در این است که در فعل اختیاری چون انسان در هنگام فعل دارای قدرت حادث می‌شود، احساس آزادی می‌کند؛ اما در فعل غیر اختیاری، احساس جبر و ضرورت می‌کند (اشعری، ۱۹۵۵م، ص ۴۱).

ج - کسب در افعال نیز مخلوق خداست؛ زیرا اولاً هر چیز مخلوق خداست و ثانیاً کسب به معنای مقارنت فعل و قدرت حادث در انسان است و چون هر دو را خدا خلق می‌کند، پس مقارنت این دو نیز آفریده خداست. او این آیه از قرآن را شاهد مثال خود ذکر می‌کند: «خداوند شما و هر آنچه را عمل می‌کنید، خلق

کرده است» (صافات/۹۶).

چ - ملائک مکتسب و کاسب بودن، محل کسب بودن است، نه ایجاد کسب. پس به انسان، که محل کسب است، کاسب می‌گویند و در نتیجه، با وجود اینکه کسب مخلوق خداست، آن را به انسان نسبت می‌دهیم و می‌گوییم: عمل از انسان است (اشعری، ۱۹۵۵م، ص ۴۰).

به نظر اشعری، انسان دارای قدرت حادث است. همچون قدرت عَرَض است و اعراض در دو آن باقی نمی‌مانند و پیاپی از سوی خداوند آفریده می‌شوند. لذا این قدرت، صفت حدوث دارد و قدرت حادث در ایجاد فعل تأثیری ندارد. بنابراین وقتی انسان فعلی را اراده می‌کند، خدا آن فعل را در انسان ایجاد می‌کند. خالق که دارای قدرت قدیم است، فعل را خلق می‌کند و انسان با قدرت حادث خود، فعل را کسب می‌کند (اشعری، ۱۴۱۹ق، ص ۹۶).

اما باقلانی روایت دیگری از کسب ارائه نمود. در نظر او، جنس فعل را (بی‌شکل و رنگ) خدا ایجاد می‌کند و نوع فعل را بنده شکل می‌دهد. به عنوان مثال ذات حرکت را خدا ایجاد می‌کند و نوع فعل را (که امری زائد بر ذات حرکت است) بنده شکل می‌دهد. مانند نشستن، برخاستن و امثال آن. قول اشعری و باقلانی در این اشتراک دارد که در هر دو مورد انسان محل و قابل فعل است و قیام فعل به انسان به نحو حلولی است، نه صدوری. جوینی نگاه بازتری به مسأله داشته و می‌گوید: باید میان بنده و قدرت او نسبت حقیقی وجود داشته باشد و این نسبت نباید از حیث خلق و احداث باشد (شهرستانی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۳۴).

اعتقاد اشاعره منجر به جبر می‌گردد و تمام این اختلافات از آنجا ناشی می‌شود که اشاعره اعتقاد راسخ به عمومیت قدرت الهی داشتند و دغدغه اصلی ایشان «توحید افعالی» بود (جرجانی، [بی‌تا]، ج ۴، ص ۱۲۳؛ سبحانی، ۱۴۱۴ق، ص ۳۳۹). به خلاف آنچه مشهور است، آنها منکر اصل علیت به طور مطلق نیستند؛ زیرا اگر این‌گونه باشد، نباید خداوند را نیز علت موجودات بدانند.

اشاعره علیت خداوند را نسبت به موجودات، حقیقی می‌دانند و علیت دیگر اشیاء را نسبت به یکدیگر از باب «جری عادت» تلقی می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۲، بخش ۴، ص ۴۹).

عادت به این معناست که فاعلی کاری را بارها همچون افعال سابق انجام دهد و اجباری برای تکرار فعل و وحدت رویه وجود نداشته باشد. واژه عادت در مقابل ضرورت به کار می‌رود. امر ضروری، امری است که هرگز قابل تخلف نباشد. اشاعره گمان کرده‌اند پذیرش نظریه ضرورت در مورد رابطه موجودات با یکدیگر، یک نوع جبر و حتمیت است و با «فعلال ما یشاء» بودن خداوند منافات دارد. به این معنا که اگر قائل باشیم که هر زمان آتش با پنبه برخورد کند، ضرورتاً آن را می‌سوزاند، بدین معناست که جهان هستی نظام خاصی دارد و خدا مجبور است که از این نظام تبعیت کند. لذا برای اثبات این مطلب که خداوند در انجام کارهای جهان هستی مختار است، قانون‌مند بودن جهان هستی را انکار کرده و به جای آن از نظریه «عادت الله» استفاده کرده‌اند. هیچ موجودی دارای هیچ اثری نیست و همه آثار مستقیماً از جانب خداست (لا مؤثر فی الوجود الا الله) و در نتیجه خالق مستقیم افعال بندگان را نیز خدا می‌دانند. چنین عقیده‌ای منجر به جبر شد.

در تقابل با اندیشه اشاعره، نگاه کلامی معتزله وجود دارد. معتزله در بیان توحید، خداوند را خالق اجسام، اعراض و اجزای موجود می‌دانستند، اما منکر توحید افعالی بوده و توحید مورد تعریف نزد ایشان، توحید صفاتی بود، نه افعالی (مطهری، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۳۲). همچنین خالقیت مورد بحث در تعریف آنها، در دایره صفت قرار داشت و نه در دایره فعل. البته ایشان منکر خالقیت مطلق خداوند نبودند، اما این خالقیت مطلق را به صفات برمی‌گرداندند (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۵۰).

انکار توحید افعالی نزد معتزله، پیامد اصل دوم مورد قبول ایشان به نام «اصل

عدل» است که در آن، رویکردی بر مبنای غایت‌مندی فعل خداوند دارند. همچنین پافشاری بر تنزیه خداوند از هر گونه بدی و پاک بودن دامن الهی از معاصی انسان، آنها را تشویق به قول تفویض می‌نمود و سبب شد انسان را در تمام افعال خود مستقل بدانند.

با این حال، شیعه توانست با حفظ دو اصل توحید و عدل با هم، راه سوم را برگزیند و آن مذهب «أمرٌ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ» است. حکمای شیعه عدل را به عنوان حقیقتی واقعی تفسیر کرده‌اند، بدون اینکه مستلزم این باشد که خداوند، محکوم به جبر و قانون باشد و بر قاهریت علی الاطلاق ذات باری، خدشه‌ای وارد شود. همچنین تمام گرایش‌های مکتب شیعی، توحیدی بوده و نظام علیت را نفی نکرده‌اند. بنابراین می‌توان نظر شیعه را در این زمینه، تلفیقی از دو نظر و در عین حال مخالف با هر دو تلقی کرد (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۵۲-۵۴).

بر اساس نظر شیعه، وجود ملازم با عمومیت تأثیر است. پس در نظر شیعه نظام اسباب و مسببات اصالت دارد و هر اثری در عین قیام به علت قریب خود، قائم به ذات حق است و این دو قیام در طول یکدیگرند، نه در عرض هم. امر بین الامرین، وجود دو نسبت و دو اسناد بر فعل بنده، نسبت به خداوند سبحان و نسبت به بنده است، بدون اینکه یکی با دیگری تراحمی پیدا کند. مرجع این قول آیات و روایات زیادی است که بیان‌کننده اختیار انسان و نیز اراده و اذن خداوند در همه امور است. وجه جمع بین آنها این امر است که هر دو نسبت محفوظ بوده و بنده در انجام یا ترک هر کاری اختیار دارد، اما با قدرت و تمکین از جانب خداوند. بنابراین بنده در انجام و ترک فعل از خداوند بی‌نیاز نیست. بر اساس نظر شیعه، افعال انسان در عین اسناد به خداوند و با توجه به این که خداوند خالق همه چیز است، به فاعل طبیعی خود نیز اسناد داده می‌شوند.

همچنین توحید افعالی، مستلزم یک ارتباط دائمی و مستمر بین خدا و جهان است. به این معنا که اثرگذاری فاعل‌های طبیعی در طول فاعلیت خداوند، معنا

می‌یابد؛ زیرا تحقق فعل توسط فاعل منوط به توانایی می‌باشد که فاعل از علت خود دریافت کرده است. در نتیجه قبول فاعل‌های طبیعی منجر به نقض توحید افعالی نخواهد شد. همان‌طور که قبول توحید افعالی منتج به جبر نیست. در نتیجه رویکرد شیعه به عنوان رویکردی جامع، که مانع از بروز صرف جبر یا صرف اختیار می‌شود، توانست راه میانه‌ای را در سیر اندیشه کلام اسلامی بگشاید؛ رویکردی که بعدها نزد تمامی متکلمان مسلمان مورد توجه و استفاده قرار گرفت.

اندیشه جبر و اختیار در الهیات یهودی

در اندیشه و کلام یهودی آموزه اختیار انسان نوعی میراث دینی محسوب می‌شود و تفاسیر دینی آنها از کتاب مقدس در دوره‌های اولیه شکل‌گیری، دلالت بر پذیرش اصل اختیار آدمی و توانایی او در اعمال خیر و شر دارد. ربانیون یهودی در بیان چگونگی آفرینش انسان و خلق ویژگی‌های او از سوی خداوند، روایات بسیاری را مطرح کرده‌اند که مشخصه اصلی آنها، طرح مسأله اختیار به عنوان امری پذیرفته شده و قابل قبول است و لذا هرگز بر سر این مسأله و تقابل آن در قالبی کلامی با مسأله جبر به جدال یا استدلال‌های کلامی نپرداخته‌اند:

«اگر تو عادل باشی، برای قادر مطلق خوش رخ می‌نماید یا اگر خود را راست سازی، او را فایده می‌شود؟ (ایوب: ۲۲/۲)»

«یوحنا گفت: [...] یگانه مقدس، تبارک و تعالی، به فرشته مأمور بارداری که نامش لیلاه است ندا می‌دهد که امشب مردی / زنی از نطفه فلان و فلان به وجود می‌آید. برای خیر خودت این را بدان و مراقب این قطره باش [...] سسپ فرشته قطره را برمی‌دارد و آن را به حضور او می‌برد که با کلمه‌اش دنیا را به وجود آورده است، به او می‌گوید: همه آنچه را که فرمان دادی به انجام رسانیدم؛ ولی اکنون درباره این قطره چه فرمان می‌دهی؟ و یگانه اقدس درباره آن هر چه

را که باید بشود [...] فرمان می‌دهد. ولی این فرمان را نمی‌دهد که درستکار باشد یا بدکار؛ چه این اختیار را، چنان که مکتوب است، در قدرت خود انسان قرار داده است (ماکتوس، ۱۹۸۰م، ص ۵۰۴). بین، امروز حیات و نیکویی، و موت و بدی را پیش روی تو گذاشتم (تنییه: ۱۵/۳۰)».

اگرچه در ساختار این گفتارها، به شکلی ضمنی، با تأکید بر اختیار انسان و ذکر سندی از کتاب مقدس بر حتمیت آن، خبر از نوعی اندیشه متقابل (باور به جبر) را آشکار می‌سازد؛ اما براساس متون تفسیری یهود، خبری از این اندیشه به شکل فراگیر، مشاهده و ثبت نشده است و یهودیان در این متون به همان صورتی که دیگر باورهای دینی را نه با رویکردی تأکیدی و اثباتی، بلکه به نحو مباحثه‌ای و به عنوان یک مسأله مورد بررسی قرار می‌دهند. با این حال ابن میمون، از برخی ناآگاهان سخن گفته است که در میان یهود، معتقدند که خدا درباره انسان در آغاز صورت پذیرفتن او، فرمان می‌دهد که صالح و نیکوکار باشد یا طالح و بدکار (مشنه تورا، تشویه پنجم؛ به نقل از ولفسن، ۱۳۶۸، ص ۶۵۷).

در سنت اسلامی نیز به یهودیانی با باور جبرگرایی اشاره شده است. قرآن کریم از یهودیانی جبرگرا خبر می‌دهد که توانایی خداوند را (حداقل) در برخی امور منکر بوده‌اند (وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ) (مائده/۶۴). در میان مورخان مسلمان نیز گزارش شده است که برخی یهودیان شام، قائل به جبر بوده و جهم بن صفوان نیز مسلک خود را از ایشان گرفته است (ابوزهره، [بی تا]، ص ۱۰۰). البته چنان که می‌دانیم مکتب جهم در خراسان بوده و ارتباط او با یهودیان شام، نامعتبر به نظر می‌آید. علاوه بر این، وجود این اندیشه در میان یهودیان را باید از حیث تاریخی و ارتباط با مسلمین و یا اعراب جزیره العرب بررسی نمود؛ زیرا باور به تقدیرگرایی علاوه بر سده‌های نخستین اسلامی، به دوره اعراب پیش از اسلام نیز بازمی‌گردد (ر.ک: قدردان قراملکی، ۱۳۸۴، ص ۳۸۴۳).

نخستین آشنایی یهودیان با مسأله جبر و اختیار به عنوان یک مسأله مناقشه

برانگیز، به واسطه تماس با مسلمانان بوده است (شرباک، ۱۳۸۳، ص ۷۷؛ ولفسن، ۱۳۸۷، ص ۲۸۷). از آنجا که یهودیان به آزادی اراده انسان معتقد بودند، پس از مواجهه با مباحث و مجادلات عمیق کلامی مسلمانان درباره جبر و اختیار و با توجه به برخی از تعارضات درباره این مطلب در کتاب مقدس، سعی در توجیه آنها نموده‌اند. این تعارض، تعارض در برخی از آیات کتاب مقدس در مورد فرعون از زبان خداوند، همچنین آیاتی در دیگر بخش‌های کتاب مقدس است:

«من دل فرعون را سخت خواهم کرد (خروج: ۷/۳)؛ خداوند دل فرعون را سخت گردانید (خروج: ۱۰/۲۰)؛ خداوند دل فرعون را سخت ساخت (خروج: ۹/۱۲)؛ [خدا] روح او را به قساوت و دل او را به سختی وا گذاشت (تثیبه: ۲/۳۰)؛ ای خدا، چرا ما را از راه‌های خود گمراه ساختی و دل‌های ما را سخت گردانیدی تا از تو نترسیم (اشعیا: ۶۳/۱۷)».

سعدیا ابن یوسف فیومی گائون (۹۴۲-۸۸۲م)، ابراهیم ابن عزرا (۱۱۶۴-۱۰۹۸م) و ابن میمون (۱۲۰۴-۱۱۳۵م) به این تعارضات پرداخته و کوشیدند تا تعارضات کتاب مقدس را به گونه‌ای توجیه نمایند که با اندیشه اختیار آدمی سازگاری یابد. سعدیا گائون معتقد بود هنگامی که فعل انسان به خدا نسبت داده می‌شود، یا هنگامی که خدا به صورت انسان ظاهر می‌شود؛ همه این‌ها را باید به مضامینی و رای مضامین تحت اللفظی تفسیر نمود. او در گزینش افعال، انسان را مختار دانسته و در تأیید این مطلب (به شکل ضمنی) به صورتی از بحث حسن و قبح عقلی و شرعی متوسل می‌شود (شرباک، ۱۳۸۳، ص ۷۹-۸۰). به اعتقاد او اگر انسان‌ها مختار نباشند، اعتقاد به ارسال اوامر و نواهی از سوی خداوند برای انسان‌ها بی‌معنا خواهد بود. او در ادامه می‌افزاید که خداوند از قبل نتیجه‌گزینش‌های انسان را می‌داند، ولی چنین علمی به هیچ وجه افعال انسان را متعین نمی‌سازد و علم پیشین خداوند علت عمل فرد نیست (گودمن، ۱۳۸۵، ص ۶۲). او در این اندیشه خود به شدت متأثر از اندیشه متکلمان معتزلی است و

همان تفسیری را ارائه می‌دهد که مسلمانان قائل به اختیار، در مورد آیات مشابهی در قرآن ارائه کرده‌اند.

ابن عزرا نیز در بیان رفع ابهام از برخی آیات کتاب مقدس رویکردی مشابه با رویکرد سعدیا در پیش می‌گیرد. او پیشینه اندیشه خود را به پیش از سعدیا و مربوط به فیلون اسکندرانی (متوفی ۵۰م) و سایر فیلسوفان کتاب مقدسی ارجاع می‌دهد (ولفسین، ۱۳۸۷، ص ۲۹۶). البته باید این مطلب را یادآور شد که ابن عزرا توجه نکرده است که طرح مسأله اختیار به صورت یک مسأله کلامی، طرحی است که در مواجهه با مسلمانان مطرح شده و قبول تأیید اختیار نزد متکلمان و فیلسوفان متقدم یهودی، همانند سایر مسائل و مباحث دینی و بدون تأکیدات کلامی یا فلسفی بوده است (همان، ص ۲۸۹).

ابن عزرا در تفاسیر خود بر رفع تعارض از کتاب مقدس کوشیده است تا رویکرد افراد را در مواجهه با متن مقدس تغییر دهد. او با طرح مباحث کلامی همچون وجود مدد الهی خداوند در تحقق امور خیر و عدم اعطای آن به همه افراد می‌کوشد تا تعارضات کتاب مقدس را ظاهری و به واسطه نگاه نادرست به متن معرفی کند (همان، ۹۹-۲۹۷). با طرح این مطلب که اعطای خیر به واسطه موهبت الهی به انسان تعلق می‌گیرد، فرض این مطلب که انسان مجبور به انجام امور باشد، منتفی خواهد بود؛ زیرا در یک ساختار جبری طرح اعطا و موهبت الهی و هدایت خداوند به سوی خیر بی‌معنا خواهد بود. علاوه بر آن، در یک ساختار جبری، همسانی تمامی انسان‌ها در مقوله جبر در عمل، سبب می‌شود تا سخن از هدایت خاص الهی به برخی از افراد و به واسطه برتری و تقرب نامعقول باشد و حال آن که این مطلب به صراحت در تعالیم دینی مطرح شده است.

ابن میمون، که از کلام اسلامی و نزاع‌های دو گروه معتزله و اشاعره درباره جبر و اختیار آگاهی کامل دارد (ابن میمون، [بی‌تا]، ص ۲۰۳ به بعد)، در تبیین و توضیح تعارضات کتاب مقدس همچون فیلسوفان مسلمان رویکردی استدلالی -

عقلی را در پیش می‌گیرد. در تبیین نظر ابن‌میمون باید به این مسأله اشاره نمود که او با قبول قدرت آزادانه انسان در انتخاب بین ارتکاب گناه و ترک آن، میان قدرت آزادانه انسان در انتخاب عمل و قدرت آزادانه انسان در انتخاب توبه، تمایز قائل می‌شود و نمونه‌هایی همچون داستان فرعون و پادشاه حبشون را مربوط به مرتبه دوم می‌داند. او در بیان عقلی این استدلال خود تأکید می‌کند این افراد، به این دلیل که با قدرت اختیار خود به گناهان شنیع دست زده‌اند، از قدرت انتخاب توبه، که مشمول عفو و بخشش از گناه می‌باشد، محروم مانده‌اند و این مراد خداوند از سخت گرداندن دل‌های ایشان است. او همچنین در تأیید و تأکید بر اختیار انسان از استدلال‌هایی استفاده می‌کند که پیش از او نزد متکلمان مسلمان مطرح بوده است. همانند این استدلال که عدم قبول اختیار سبب می‌شود تا امر و نهی الهی و شریعت بی‌معنا باشد و یا اینکه عدم قبول اختیار، مسأله ثواب و عقاب الهی را بی‌محتوا و بی‌معنا خواهد ساخت (ولفسن، ۱۳۸۷، ص ۲۹۹-۳۰۱). این پایه‌های استدلال برای رفع تعارض در کتاب مقدس درباره تأیید و تأکید بر مسأله اختیار، که توسط متکلمان یهودی دوره میانه و به تأثیر از متکلمان مسلمان طرح‌ریزی شد، در ادوار بعدی یهود به عنوان سندی در تأیید مقوله اختیار‌گرایی انسان در برابر باور به جبر‌گرایی او مورد توجه و تأکید قرار گرفت.

نتیجه‌گیری

با توجه به بررسی سیر اندیشه جبر و اختیار و رویکردهای انتخابی در اسلام و یهودیت، نتایج قابل توجهی در مورد این اندیشه کلامی به دست می‌آید. در الهیات یهودی اولین زمینه مواجهه یهودیان با این اندیشه کلامی، مواجهه ایشان با مسلمین است. اگرچه برخی از متقدمان در تاریخ کلام اسلامی، برای بی‌اهمیت جلوه دادن و یا مردود شمردن رویکرد مقبول خود در حوزه جبر و اختیار، این اندیشه‌ها را به اشخاصی یهودی یا مسیحی نسبت داده‌اند، اما این

توجه خاص به بحث جایگاه فاعلیت انسان و یا قادریت مطلق خداوند، در حوزه تمدن اسلامی شکل گرفته است.

از سوی دیگر، با ترجیح رویکرد اسلامی در قدم اول، به واسطه بررسی عمیق تر سطوح ممکن اندیشه اختیار یا عدم اختیار آدمی (رویکرد جبرگرا و رویکرد اختیارگرا)؛ و ترجیح رویکرد شیعی در قدم دوم، به واسطه جمع میان نزاع کلامی موجود در الهیات اسلامی و تأیید مبانی عقلی فلسفی (اصل علیت)، می توان نگاه کلامی اسلامی - شیعی را به عنوان رویکرد دقیق تر، منطقی تر و مبتنی بر شئون کلامی - عقلی بیشتر ممتاز دانست. به ویژه که این رویکرد نهایی کلام اسلامی، در کلام یهودی نمود کامل یافته است.

نکته مهم دیگر در این بررسی، توجه به این مطلب است که یهودیت با وجود پیشینه تاریخی بیشتر نسبت به اسلام، در مبحث جبر و اختیار متأخر بر متکلمان مسلمان به بررسی این مسأله پرداخته است. به عبارت دقیق تر، بررسی این اندیشه در الهیات یهودی، به واسطه مواجهه با متکلمان مسلمان بوده و این مسأله زمینه های گزینش رویکرد کلام اسلامی - شیعی را در بحث جبر و اختیار تقویت و تأیید می نماید.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. کتاب مقدس (عهدین).
۳. ابن میمون، موسی بن میمون (بی تا)، دلالة الحائرين، تحقیق حسین آتای، قاهره: مکتبه الثقافة الدینیة.
۴. ابوزهره، محمد (بی تا)، تاریخ المذاهب الاسلامیه فی السیاسة و العقائد و تاریخ المذاهب / الفقهیة، القاهرة: دارالفکر العربی.
۵. اشعری، علی بن اسماعیل (۱۹۵۵م)، اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع، تصحیح حموده غرابه، مصر: شرکة مساهمة مصرية.
۶. اشعری، علی بن اسماعیل (۱۴۱۹ق)، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، تحقیق محمد محی الدین عبدالحمید، بیروت: المکتبه العصریة.

۷. ایلخانی، محمد (۱۳۸۲)، *تاریخ فلسفه قرون وسطی و رنسانس*، تهران، انتشارات سمت.
۸. امین، احمد (۱۳۸۰ق)، *فجر الاسلام*، قاهره: مکتبه النهضه المصریه.
۹. بغدادی، عبدالقادر بن طاهر تمیمی (بی تا)، *الفرق بین الفرق*، تحقیق و تصحیح محمد محی الدین عبدالمجید، مصر [قاهره]: مکتبه محمد صبیح و اولاده.
۱۰. جرجانی، علی بن محمد (بی تا)، *شرح المواقف*، قم: شریف رضی.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۲)، *رحیق مخنوم*، قم: اسراء.
۱۲. ذهبی، محمد بن احمد (۱۴۱۳ق)، *سیر اعلام النبلاء*، تحقیق شعبان ارناؤوط، محمد نعیم عرفسوسی، بیروت: مؤسسه الرساله.
۱۳. سبحانی، جعفر (۱۴۱۴ق)، *محاضرات فی الالهیات*، تلخیص علی ربانی گلپایگانی، قم: نشر اسلامی.
۱۴. سبکی، عبدالوهاب بن علی بن عبدالکافی (۱۹۹۲م)، *طبقات الشافعیه الکبری*، تحقیق عبدالفتاح محمد حلوی، محمود محمد طنابی، جیزه، هجر للطباعه و النشر و التوزیع و الاعلان.
۱۵. سوردل، دومینیک (۱۳۴۰)، *اسلام*، ترجمه حسینقلی حسینی تهرانی، تهران: کتابفروشی علی اکبر علمی.
۱۶. شریاک، دن کوهن (۱۳۸۳)، *فلسفه یهودی در قرون وسطی*، ترجمه علی رضا نقدعلی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۱۷. شهرستانی، محمد (۱۳۶۷)، *الملل و النحل*، قم: منشورات رضی.
۱۸. صابری، حسین (۱۳۸۳)، *تاریخ فرق اسلامی*، فرقه های نخستین، مکتب اعتزال، مکتب کلامی اهل سنت، خوارج، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم اسلامی دانشگاهها (سمت).
۱۹. قدردان قراملکی، محمد حسن (۱۳۸۴)، *نگاه سوم به جبر و اختیار*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، سازمان انتشارات.
۲۰. فرمانتل، آن (۱۳۴۵)، *عصر اعتقاد*، ترجمه احمد کریمی، تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات امیر کبیر.
۲۱. گودمن، لن ای (۱۳۸۵)، «سعدیا جائون القیومی»، در: *سنت فلسفی یهود در جهان اسلام*، ویراست الیور لیمن، ترجمه مهدی وهابی و مرتضی کربلایی لو، تهران: انتشارات آستانه.
۲۲. ماکنتوس، تشارلز (۱۹۸۰م)، *شرح الکتاب*، ج ۵ (سفر التثیبه)، ترجمه ناشید ساویرس، جزیره بدران، مطبعه کنیسه الأخوه.
۲۳. مطهری، مرتضی (۱۳۷۱)، *کلیات علوم اسلامی*، قم: صدرا.
۲۴. ----- (۱۳۷۶)، *مجموعه آثار*، قم: صدرا.
۲۵. ----- (۱۳۷۲)، *مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی*، تهران: صدرا.

۲۶. النشار، علی سامی (۱۹۶۶م)، نشأة الفكر الفلسفی فی الإسلام، ج ۱، قاهره: دارالمعارف.
۲۷. ولفسن، هری اوسترین (۱۳۸۷)، بازتاب‌های کلام اسلامی در فلسفه یهودی، ترجمه علی شهبازی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۲۸. ----- (۱۳۶۸)، فلسفه علم کلام، ترجمه احمد آرام، تهران: انتشارات الهدی.