

جبر و اختیار از دیدگاه قرآن و کلام اسلامی (قسمت نخست)

ایوب اکرمی

خاستگاه مسئله

اختلافها و نزاعها پیرامون اصول نظریات دینی که در تاریخ اندیشه الهی و بشری به ثبت رسیده است گواه این حقیقت انکارناپذیر است که معیار اصیل و بنیادین فهم دین و معارف پایه آن در حوزههای گوناگون، روش مندی و نیز استواری آراء دینی و فلسفی بر یک سلسله مبانی، اصول موضوعه و پیش فرضهایی است که مستدل، قاعدهمند و به شیوه‌ای مرتب، به بحث گذاشته شده و به اثبات رسیده باشد. روش مندی به این معنا که یک نظریه با رعایت متد علمی جامع‌نگر، اجزاء مسئله را شناسایی نموده و وحدت اجزاء و محور آن را حفظ کند، کارآیی روش برهانی و عقلی با روش نقلی و نسبت آن دو را به مذاقه بگذارد و از اصل ارجاع و ترتب پیروی نموده و موارد نقص و کمال و قوت و ضعف این معیارها را نشان دهد.

اگر از شتابزدگی‌های عامیانه و تلاش‌های ناصوابی که در تبدیل پرس و جوهای عالمانه به گفتگوهای نازل و ناشایست، صورت پذیرفته صرف‌نظر نمائیم، مشاهده می‌کنیم که در موضوع حساس و خطیری مانند جبر و اختیار به دلایل گوناگون از جمله فقدان روش مندی و عدم رعایت اصل ترتب در اثبات و نفی مسائل این موضوع و عدم ارجاع به اصول موضوعه و محکومات، حلقه‌های مفقوده بسیاری پدید آمده است.

مسئله جبر و اختیار که ساحت انسانی قضا و قدر است به پیش‌فرض‌هایی اساسی و قطعی مانند توحید افعالی، اراده عام ازلی و مهمتر از آن، چگونگی تعلق اراده به محیط موجودات سافل و نیز اصل اصیل عدل و حکمت الهی، حسن و قبح ذاتی و عقلی، مسئله علیت حقیقی، معنای خاص شرور در نظام احسن و... وابستگی کامل دارد.

گزینش برخی آیات قرآن و متون حدیثی با ظاهری متناسب با رأی جبرگرایان، متصوفه، وحدت وجودی‌ها و... و بی‌اعتنایی به گروه‌های دیگر که ظواهر آنها دلالتی متفاوت دارند، همچون نقیض این رفتار، به منزله بی‌اعتنایی به روش مندی و نفی اصول موضوعه و اصل ترتب و در نتیجه نابسامانی موضوع و توسعه حلقه‌های مفقوده خواهد بود.

مشابه این مشکل و بگونه‌ای متفاوت، وضعی است که این موضوع در فضای اندیشه مستشرقان به آن گرفتار شده است. آنان بدون اینکه صلاحیت اظهار نظر علمی درباره موضوعات اساسی را داشته باشند، به استناد برخی علائم از دوره‌های تاریخی که اندیشه‌های جبری رواج داشته، وجود فکر قضا و قدر را به منزله جبری بودن آئین اسلام معرفی کرده‌اند و از این رهگذر نقدهای بی‌پایه‌تری را سامان داده و مغالطه‌های بسیاری را مرتکب شده‌اند. این مشکل به گونه دیگر نیز خود را نمایان ساخته است. دخالت نظام‌های سیاسی و حکومت‌ها در حوزه مسائل فکری به فراخور ماهیت و منافع آنها و گره خوردن سرنوشت موضوعات علمی به جریان‌های سیاسی و فرهنگی، مشکل مضاعفی است که پیش روی ماست.

شاید مسئله جبر و اختیار از این منظر در درجه نخست موضوعاتی باشد که به چنین وضعی گرفتار آمده است. نمونه زیر مورد جالبی است که گویای عمق فاجعه است. هاشم معروف الحسینی می‌نویسد:

«و جاء فی الروایة ابن نباتة ان عمر ابن عبدالعزیز لمّا بلغه قول غیلان (بالاختیار استدعاه و قال له: ما تقول، قال: اقول ما قال الله. قال و ما قال الله. قال انه یقول: «هل اتی علی الانسان حین من الدهر لم یکن شیئاً مذکوراً» حتی وصل الی قوله تعالی: «انا هدیناه السبیل اما شاکراً و اما کفوراً.» قال له عمر اقرأ فقرأ حتی بلغ الی قوله سبحانه «و ما تشاؤون الا ان یشاء الله انه کان علیماً حکیماً» (دهر/ 30_3_1) قال یا ابن فلان تأخذ بالفرع و تدع الاصل.»¹

«در روایت ابن نباته آمده است که چون خبر رأی غیلان دمشقی در اختیار انسان به عمر بن عبدالعزیز رسید، وی را فراخواند و گفت: چه می‌گویی؟ گفت: آنچه خداوند فرموده است. پرسید خداوند چه گفته است؟ گفت او می‌فرماید: «آیا زمانی طولانی بر انسان گذشت که چیز قابل ذکری نبود؟!» تا رسید به این آیه که: «ما راه را به او نشان دادیم، خواه شاکر باشد) و پذیرا گردد (یا ناسپاس!» عمر به وی گفت ادامه بده و او قرائت کرد تا به این سخن الهی رسید که: «و شما هیچ چیز را نمی‌خواهید مگر این که خدا بخواهد» (در این جا) عمر به وی گفت: ای فلانی فرع را گرفته و اصل را رها می‌کنی؟!»

از نظر وی آیه «انا هدیناه السبیل اما شاکراً و اما کفوراً» که ظاهری مناسب با رأی اختیار دارد، فرع و آیه «و ما تشاؤون الا ان یشاء الله» که ظاهری مناسب با رأی جبر دارد اصل است.

از این نمونه و موارد مشابه آن که در تاریخ اسلام فراوان به چشم می‌خورد، می‌توان عمق تسلط امویان را تا لحظات آخر حکومت این نسل بر اندیشه‌های دینی استنباط نمود بخصوص اگر توجه کنیم که عمر بن عبدالعزیز شاید معتدل‌ترین خلیفه اموی بوده است. در زمان عباسیان و دیگر حکومت‌های ممالک اسلامی نیز همواره چنین بوده که برخی، از عقیده جبر حمایت کرده‌اند و برخی طرفدار تفویض معتزلی بوده‌اند. همین گونه دخالت عنصر زمان و نیازهای آن و رویکرد تجربی عصر حاضر در علوم، بگونه‌ای عمیق در دانش‌های خالص تأثیرگذار بوده است. مسئله شخصیت و اختیار انسان و عملکرد او از جنبه تأثیر عوامل محیطی و اجتماعی و وراثتی و زیستی که انسان‌شناسی اجتماعی و روان‌شناسی و علم وراثت و زیست‌شناسی به آنها می‌پردازد به ویژه به لحاظ کاربرد بیشتری که نسبت به دانش‌های صرفاً ذهنی قدیم دارد، قابلیت موضوع بحث را افزایش داده است.

اما از میان رهیافت‌های گوناگون چه فلسفی و نظری و چه جامعه‌شناختی و علمی و یا نقلی و روایی آنچه در نوشتار حاضر مورد نظر است رهیافت کلامی است که به رابطه اختیار با صفات خداوند نظر دارد و نیز اشاره‌ای به ساختار فلسفی موضوع که اختیار و اراده آزاد را از منظر اصول و قواعد فلسفی مورد توجه قرار می‌دهد.

نظریه‌های جبری

دلایل جبرگرایان

1 - علم ازلی خداوند

از میان گروه‌های کلامی جبرگرا، نظریه اشاعره و کسب مهمترین آنهاست. امروزه نیز برخی متکلمان از جنبه نظری به این عقیده گرایش دارند. اگر چه متکلمان اشعری چه پیشینیان و چه نواشعری‌ها از نسبت دادن نظریه جبر به خود دوری می‌جویند و خود را به دلیل تحفظ بر توحید افعالی، اهل توحید می‌شمارند. لیکن روشن است که دلایل و مؤیدهای آنان چیزی جز جبر محض را نتیجه نمی‌دهد و تلاش آنان در توجیه نظریه خود به عنوان نظریه‌ای غیر جبری، بیشتر مباحث لفظی و تشریفاتی است. اساسی‌ترین بهانه اشاعره در عقیده جبر و کسب، علم ازلی باری است. می‌گویند لازمه علم باری با وصف ازلیت، آن است که آنچه خداوند صدور آن را از بندگان با همه خصوصیاتش می‌داند به اقتضای آن علم واجب‌الصدور و آنچه که عدم صدور آن را می‌داند ممتنع‌الصدور باشد و جز این، به دلیل لزوم انقلاب در علم الهی استحاله خواهد داشت.

علم ازلی باری به خودش، عین حقیقت همان علم و نیز عین علم به موجودات و معلولات است و معلول، نزد علت محیط، حاضر است. پس واجب و ممتنع در نظر حق، عین علم حق به ذات خود خواهد بود و این مطلب البته با سلب صفات زائد بر ذات بهتر فهمیده می‌شود؛ یعنی همان چیزی که اشعری‌ها به آن دست نیافتند. نتیجه آن می‌شود که «هست» همان واجب به علم الهی و «نیست» همان ممتنع به علم الهی خواهد بود.

صدرالمتأهلین (ره) می‌نویسد:

«قد مضی... ان العلم التام بالعلّة التامة او بجهه کونها علّة یقتضی العلم التام بمعلولها»²
(در مبحث علم کلامی) گذشت که علم تام باری به علت تامه یا به جهت علت بودنش (علم ذات حق به خود و یا به جهت وجه علت بودنش) مقتضی علم تام به موجودات و معلولات است.»
و در جای دیگر می‌نویسد:

«فالعلم الذاتی الواجبی بذاته الذی هو نفس ذاته یقتضی العلم الواجبی بتلك الموجودات الذی لابد ان یکون عین تلك الموجودات.»³

«پس علم واجب تعالی بذات خود که آن (عین ذات اوست، مقتضی علم واجب تعالی به موجودات است که به ناچار عین همین موجودات خواهد بود.»

روشن است که مسئله علم ازلی حق به ویژه از جنبه فلسفی آن آن‌گونه که صدرالمتأهلین (ره) طرح کرده و علم الهی را علمی فعلی و ایجابی (علمی که معلوم از علم الهی ناشی می‌شود نه علم از معلوم) معرفی نموده بهانه و وسیله خوبی برای توجیه جبری حوادث و پدیده‌ها و افعال انسان است.

مسئله علم الهی و نسبت آن با پدیده‌های هستی، سطوح گوناگونی دارد. سطح نازل آن تا حدی آسان‌یاب بوده و در عرف مردم عادی نیز گاهی به چنین دلایلی تمسک می‌شود. لیکن این مسئله در سطوح عمیق‌تر و پیچیده‌تری نیز مطرح شده است و به تدریج قواعد فلسفی بر اساس آن تمهید گردیده است. حکیم الهی امام خمینی (ره) نظر آنان را چنین تصویر می‌کند:

«... ان علمه تعالی بالنظام الاتم مبدأ له فانه تعالی فاعل بالعیایة و التجلی فنفس تعلق مه مبدأ لمعلوماته و

هی تابعه لعلمه لالعکس.»⁴

«حقیقت این است که علم حق تعالی به نظام اتم مبدأ آن نظام است. زیرا فاعلیت حق تعالی فاعلیت به عنایت و تجلی است. بنابراین خود تعلق علم الهی (به موجودات) مبدأ معلومات حق تعالی است و معلومات تابع علم الهی اند و عکس این صورت صحیح نخواهد بود.»

فخر رازی که مسلک جبری دارد، پس از طرح این بحث و استناد اعمال آدمی به علم ازلی و ضرورتی که از آن بدست می آید، با اشاره به قاعده فلسفی و ضرورت برآمده از آن می گوید:

«لو اجتمع جمله العقلاء لم یقدروا علی ان یوردوا علی هذا الوجه حرفاً الا بالترام مذهب هشام و هو انه لایعلم الاشیاء قبل وقوعها»⁵

«اگر تمام خردمندان گرد هم آیند تا بر این قاعده (قاعده وجوب) ایرادی بگیرند، نخواهند توانست؛ مگر با پایبندی به مبنا و مذهب هشام که می گوید: خداوند قبل از تحقق اشیاء به آنها علم ندارد؟!»

مایه بسی شگفتی از کسانی چون فخر رازی است، نه از آنرو که وی امام المشککین لقب گرفته بلکه از آن جهت که با اعتماد به دلایل نظریه خود، مذهب امامیه را با عنوان «مذهب هشام» عقیده ای معرفی نموده که ویژگی آن نفی علم خداوند به اشیاء و حوادث قبل از تحقق و وقوع آنهاست و این نسبت، اشتباه آشکار و نارواست.

از جنبه دیگر، یکی از ریشه های خطا آن است که تصور شده است فرض اختیار به منزله نوعی تغییر در علم الهی است و تغییر با تمامیت و کمال ذات واجب الوجود ناسازگار است از این رو راهی جز ضرورت و جبر نمی ماند.

علامه مرتضی مطهری (ره) در تصویر استدلال آنان به علم الهی چنین می نویسد:

«چنین فرض شده که علم الهی مستقل از نظام سببی و مسببی جهان بوقوع یا عدم وقوع حوادث تعلق گرفته است و چون باید علم با معلوم مطابقت کند - باید نظام سببی و مسببی جهان (هم در بخش طبیعت و هم افعال انسان) کنترل گردد تا آنچه در علم ازلی الهی گذشته است با آنچه واقع می شود مطابقت نماید.»⁶

برخی از آیات قرآن که با ماده علم و یا اراده و مشیت الهی یا نوعی تعمیم مورد استناد جبرگرایان قرار می گیرند به شرح ذیل است:

«و عنده مفاتح الغیب التي لایعلمها الا هو و یعلم ما فی البر و البحر و ما تسقط من ورقه... الا فی کتاب مبین.» (انعام/ 59)

«کلیدهای غیب، تنها نزد اوست؛ و جز او، کسی آنها را نمی داند. او آنچه را در خشکی و دریاست می داند؛ هیچ برگی (از درختی) نمی افتد، مگر اینکه از آن آگاه است؛ و نه هیچ دانه ای در تاریکی های زمین و نه هیچ تر و خشکی وجود دارد، جز اینکه در کتابی آشکار [= در کتاب علم خدا] ثبت است.»

«ما اصاب من مصیبه فی الارض و لا فی انفسکم الا فی کتاب من قبل ان نبرأها.» (حدید/ 22)

«هیچ مصیبتی (ناخواسته) در زمین و نه در وجود شما روی نمی دهد مگر اینکه همه آنها قبل از آنکه زمین را بیافرینیم در لوح محفوظ ثبت است؛»

«تعلم ما فی نفسی و لاعلم ما فی نفسک انک انت علام الغیوب.» (مائده/ 116)

«تو از آنچه در روح و جان من است، آگاهی؛ و من از آنچه در ذات (پاک) توست، آگاه نیستم! بییقین تو از تمام اسرار و پنهانیها باخبری.»

«و هوالله فی السموات و فی الارض یعلم سرکم و جهرکم و یعلم ماتکسبون.» (انعام/ 3)
«اوست خداوند در آسمانها و در زمین؛ پنهان و آشکار شما را می‌داند؛ و از آنچه (انجام می‌دهید و) به دست می‌آورید، باخبر است.»

«الا یعلم من خلق و هواللطیف الخبیر.» (ملک/ 14)
«آیا آن کسی که موجودات را آفریده از حال آنان آگاه نیست؟! در حالی که او (از اسرار دقیق) باخبر و آگاه است!»

«و ما منا الاله مقام معلوم.» (صافات/ 164)
«و هیچ یک از ما نیست جز آنکه مقام معلومی دارد؛»
«و ان من شی الا عندنا خزائنه و مانزله الا بقدر معلوم.» (حجر/ 21)
«و خزائن همه چیز، تنها نزد ماست؛ ولی ما جز به اندازه معین آن را نازل نمی‌کنیم!»
«و لقد خلقنا الانسان و نعلم ماتوسوس به نفسه.» (ق/ 16)
«ما انسان را آفریدیم و وسوسه‌های نفس او را می‌دانیم.»

نقد و ارزیابی

کاربرد واژه علم و مشتقات مختلف آن و موارد و متعلقات گوناگون آن در آیات قرآن به‌ویژه موارد انتساب علم به خداوند در مقام خلق و ایجاد، و نیز نظارت و هدایت حوادث و پدیده‌ها، چنان فراوان و گسترده است که خود تحقیق جداگانه می‌طلبد؛ لیکن می‌توان به اصولی در این موارد اشاره نمود. نخست اینکه لحن و سیاق آیات قرآن در نسبت دادن علم به خداوند، البته دارای آن درجه از قاطعیت و تمامیت و اطلاقی هست که اعتماد به صرف ظواهر آنها (مشابه آیه نخست) قابل استناد برای جبرگرایان باشد.

دوم اینکه گوناگونی معانی و موارد موجود در آیات مربوط به علم الهی و نیز تعدد شأن نزول و مقام بیان و... هرگز چنین برداشت یکسانی را به سود جبرگرایان مقرون به صواب نشان نمی‌دهد. به‌علاوه بر هر محقق آگاه روشن است که این نوع برخورد با آیات قرآن با آنکه به‌دلیل گزینش‌های بدون ملاک صحیح نبوده و مردود به شمار می‌آید، ضمن آن قواعد شرح و تفسیر قرآن را نیز نادیده می‌گیرد و روشن است که احتمالات گوناگونی در فهم آیات قرآنی و معانی موجود در آنها قابل طرح است که در جای خود مدون می‌باشد.

این حقیقت که افعال صادره از بندگان به اقتضای علم ازلی و به اقتضای قاعده و ضرورت برآمده از آن، ضروری و حتمی بوده و عدم صدور فعل (تروک) نیز به اقتضای علم ازلی مستند به خداوند است، حقیقتی مسلم است؛ اما روشن است که علم الهی به صدور افعال و حوادث بدون ارتباط و همگونی با مقدمات و

شرایط آن افعال و حوادث تعبیر نمی‌شود؛ بلکه هر حادثه و فعلی به اقتضای ویژگی‌های علل و مقتضیات مناسب آن به فعلیت می‌رسد.

مشکل ضرورت از آنجا پدید آمده است که علم الهی و نظام سببیت و مسببیت دو نظام جداگانه فرض شده است و ارتباط حقیقی علم الهی با نظام علی و معلولی به این معنا که هر پدیده‌ای نقش ویژه و جایگاه منحصر به فردی دارد، نادیده گرفته شده است. در نظر نافدان نظریه‌های جبری، علم الهی به نظام‌های عالم، حوادث و افعال آن بی‌واسطه نیست؛ بلکه علمی است از مجرای وسائط گوناگون با حفظ خصوصیت علیت و تأثیر هر واسطه که منجر به تحقق یک حادثه و پدیده می‌شود.

علامه طباطبایی پس از توضیح درباره اینکه آیا علم الهی تابع معلوم است یا معلوم تابع علم الهی، و بیان تفاوت میان مرحله علم به ماهیت که تابع معلوم است و مرحله وجود ماهیت که معلوم تابع علم الهی است می‌نویسد:

«العلم الازلی بمعلومه فیما لایزال انما یکون علماً بحقیقته معنی العلم اذا تعلق به علی ما هو علیه بجمیع قیوده و مشخصاته و خصوصیات الوجودیه و من خصوصیات وجودالفعل انه حرکات خاصه ارادیه اختیاریه صادره عن فاعله الخاص مخالفه لسنائرالحرکات... و اذا کانت کذلک کانت الضروره اللاحقه للفعل من جهه تعلق العلم به صفة للفعل الخاص الاختیاری بما هو فعل اختیاری لاصفة للفعل المطلق اذ لاوجود له ای کان من الواجب ان یصدرالفعل عن اراده فاعله و اختیاره و الاتخلف المعلوم عن العلم لا ان یتعلق العلم بالفعل الاختیار ثم یدفع صفة الاختیار عن متعلقه و یقیم مقامها صفة الضروره و الاجبار.»⁷

«علم ازلی خداوند به معلوم علی اللوام علم به معنی حقیقی کلمه است. چرا که علم باری با تمام قیود و مشخصات و ویژگی‌های وجودی هر معلوم به آن تعلق گرفته است و از جمله ویژگی‌های وجود فعل این است که (فعل آدمی) حرکات ویژه ارادی و اختیاری برآمده از فاعل خاص است که با دیگر حرکات‌ها و افعال متفاوت است... در این صورت، ضرورت و ایجاب ملحق به فعل از جنبه تعلق علم الهی صفت فعل اختیاری با وصف اختیاریت آن است نه وصف فعل بدون این خصوصیت؛ زیرا چنین چیزی (فعل بدون خصوصیت) وجود خارجی ندارد. یعنی این که ضرورتاً هر فعل از اداره فاعل خاص آن و اختیار وی ناشی می‌شود. در غیر این صورت معلوم از علم تخلف خواهد کرد. اینگونه نیست که علم الهی به فعل اختیاری تعلق بگیرد، سپس وصف اختیاری بودن از فعل را سلب نماید و به جای آن وجوب و جبر بنشیند.»

توضیح آنکه ضرورت فعل «از جهت تعلق علم الهی به آن» ضرورتی است با خواستگاه هر فعل خاص با در نظر داشت مجموع مقدمات و اجزای آن نه ضرورت مطلق و بدون قید و گزاره و بی‌ارتباط با مقدمات و شرائط، که در آن صورت هرگز هیچ پدیده و حادثه‌ای واقعیت نمی‌یافت و شکل هستی به خود نمی‌گرفت.

نکته دیگر آنکه گرچه علم حق همان انکشاف حوادث و پدیده‌ها در محضر حق بوده و علم حق به ذات خود عین علم به معلومات است، اما هیچ یک از اینها انگیزه‌های کارهای انسان در مرحله فعلیت نیست. در میان فیلسوفان قدیم و جدید نیز این بحث همواره مطرح بوده است که محض علم الهی به معلومات بدون توجه به مجاری آنها، علت تعین حوادث و افعال نیست؛ بلکه اراده الهی است که علت است. زیرا به نظر

آنان اراده) نه در ذات حق (بلکه در مقام تحقق و جریان نظام خارج چیزی غیر از علم است و گرنه وصف اراده بی معنا خواهد بود. به دیگر سخن گرچه در مرتبه ذات و توحید صفاتی، علم و اراده و دیگر صفات خداوند واحدند ولی در مرحله تعین و فعلیت، اراده الهی همان علم به هستی نیست؛ بلکه خاصیتی به علاوه و همراه دارد و آن اینکه اراده الهی مجاری خاص و متعدد دارد. به هر حال فعلیت حوادث و افعال را چه با اراده الهی و چه به استناد علم الهی بدانیم باید آنها را با خصوصیات خودش یعنی واقعی بودن علل و وسائط و مجاری تحقق علم و اراده الهی تفسیر کنیم.

نکته دیگری که در خور تأمل است آنکه اگر علم الهی به افعال و حوادث در مرحله تعین ماهوی، علت آن افعال و حوادث باشد، علی القاعده باید مبدأ حق خود همواره مجبور باشد؛ در حالیکه چنین استلزامی باطل و مردود است. فهم درست و انتقال دقیق به این نکات می تواند در فهم بهتر نظریه سخیف جبر و پاسخ های آن راه دشوار را هموار سازد.

2 - خالقیت مطلقه خداوند

جبرگرایان می گویند خالقیت مطلقه و قدرت و نیز مالکیت عام الهی می طلبد که هر حادثه ای از حوادث و یا فعلی از افعال آدمی بی هیچ استثنایی خارج از محیط خالقیت و مالکیت او نباشد و گویا اگر بر این باور باشیم که انسان در افعال خویش مؤثر است، خالقیتی در عرض خالقیت خداوند قرار داده ایم و این نکته ای است که اشاعره آنرا پایبندی به توحید و دوری از شرک تلقی کرده و توحید افعالی می نامند.

آنچه که درباره کاربردهای قرآنی علم ازلی گفته آمد با همان ویژگی ها درباره خالقیت الهی نیز عیناً مطرح است؛ زیرا آیات حاوی معنای خلق و ملک و تدبیر نیز با همه گستردگی و تنوعش با تأکید افزونتری خالقیت را با همه شئون آن به خداوند نسبت می دهند. با اصول و معیارهای اشاعره و پیش فرضهای مورد قبول آنان، می توان با نوعی تعمیم، بسیاری از آیات قرآنی را که واژه علم و خلق و مشتقات آن دو را به کار برده، گواه بر دیدگاه آنان گرفت. ما در آغاز به برخی آیات قرآن با مفهوم خالقیت و مالکیت مورد استناد قرار گرفته اشاره خواهیم نمود و سپس به خلاصه ای از دلایل آنها نظری خواهیم افکند.

«و جعلوا لله شركاء الجن و خلقهم و خرقوا له بنین و بنات بغير علم... و خلق كل شیء.» (انعام / 100 -

101)

«آنان برای خدا همتیانی از جن قرار دارند، در حالی که خداوند همه آنها را آفریده است؛ و برای خدا، به دروغ و از روی جهل، پسران و دخترانی ساختند... و همه چیز را آفریده.»

«و الله خلقکم و ما تعملون.» (صافات / 96)

«با اینکه خداوند هم شما را آفریده و هم بتهایی که می سازید!»

«و لم یکن له شریک فی الملک و خلق کل شیء فقدره تقدیراً.» (فرقان / 2)

«و همتایی در حکومت و مالکیت ندارد، و همه چیز را آفرید و به دقت اندازه گیری نمود!»

«هل من خالق غیر الله یرزقکم من السماء و الارض لاله الا هو فانی یؤفکون.» (فاطر / 3)

«آیا آفریننده‌ای جز خدا هست که شما را از آسمان و زمین روزی دهد؟! هیچ معبودی جز او نیست؛ با این حال چگونه به سوی باطل منحرف می‌شوید؟!»

«و ما رمیت اذ رمیت ولكن الله رمى.» (انفال / 17)

«و این تو نبودی (ای پیامبر که خاک و سنگ به صورت آنها) انداختی؛ بلکه خدا انداخت!»

«يقولون هل لنا من الامر من شيء قل ان الامر كله لله يخفون في انفسهم ما لا يبذون لك... قل لو كنتم في

بيوتكم لبرزالذين كتب عليهم القتال الى مضاجعهم.» (آل عمران / 154)

«و می‌گفتند: «آیا چیزی از پیروزی نصیب ما می‌شود؟! بگو: «همه کارها) و پیروزیها) به دست خداست!»

آنها در دل خود، چیزی را پنهان می‌دارند که برای تو آشکار نمی‌سازند؛... بگو: «اگر هم در خانه‌های خود

بودید، آنهایی که کشته شدن بر آنها مقرر شده بود، قطعاً به سوی آرامگاههای خود، بیرون می‌آمدند) و آنها

را به قتل می‌رساندند.»

از جمله آیاتی که به حصر خالقیت تأکید دارند آیه «لا له الخلق و الامر» (اعراف / 54) و آیه «لا اله الا هو

خالق كل شيء» (انعام / 102) و آیه «نا خلقنا كل شيء بقدر» (فرقان / 49) و آیه «أنتم ترعونه ام نحن

الزارعون» (واقعہ / 64) و دیگر آیات مشابه می‌باشند.

جبرگرایان در مقام تبیین عقلی و استدلال به مفهوم خالقیت چنین می‌گویند:

الف - کافر و مؤمن ایجاد کننده کفر و ایمان نیستند؛ زیرا کفر در حقیقت و واقع قبیح است. در حالی که

کافر به نظر خود امر مطلوبی را قصد کرده است و مؤمن گرچه قصد ایمان کرده ولی وی ایمان بدون

مشقت قصد کرده است نه با مشقت. نتیجه آن می‌شود که ایمان و کفر با آن ویژگی‌های واقعی، توسط هیچ

یک از مؤمن و کافر ایجاد نگردیده است. پس توسط خداوند آفریده شده است.

ب - دیگر آنکه می‌گویند: بدیهی است حرکت‌های اضطراری منتسب به خداوند است و چون استثناء در

انتساب امور به خداوند در هر مرتبه موجب وهن به توحید و نوعی شرک است پس در حرکت‌های به

ظاهر اختیاری نیز ملاک استناد به خداوند که همان حدوث و ایجاد آنها باشد وجود دارد.

ج - و نیز می‌گویند: نسبت ذات حق به جمیع هستی‌ها و ممکنات برابر است. پس لازمه‌اش آن است که

خداوند بر همه مقدورات بندگان خود همانند دیگر موجودات و حوادث بی‌هیچ تفاوتی قادر و توانا باشد

و از این رو قدرت عبد به منزله استثناء در نسبت برابر خداوند با موجودات خواهد بود.

اشاعره متأخر مانند فخر رازی، تفتازانی، قوشجی و دیگران نیز دلایل دیگری تحت عنوان مسئله خلق

اعمال آورده‌اند که بررسی آنها با اختصار این مقال سازگاری ندارد و باید در منابع فلسفی و کلامی تفصیلی

جستجو شود.

د - مفهوم هدایت و ضلالت که در آیات بسیاری آمده است، نیز به استناد قدرت و خالقیت پروردگار، به

او نسبت داده شده است. پس از منظر این دو مفهوم نیز که از متعلقات خالقیت است باید گفت خالقیت از

جمله هدایت و ضلالت منحصر در مبدأ حق است.

نقد و بررسی

1- همانگونه که در بحث علم ازلی بیان کردیم اساسی‌تر از گزینش یکسویه آیات قرآن به بهانه تناسب دلالت ظاهری آنها که روش اشعری است، توجه به معانی آیاتی است که در نقطه مقابل تلقی اشعری از خالقیت قرار دارند. توجه به شأن نزول، خصوصیت مورد، نوع معانی و متعلقات مورد نظر در هر آیه که عنوان خالقیت در آن آمده است دخالت عمده‌ای در فهم دقیق آیات قرآن دارد که جبرگرا علاقه چندانی به این نوع نگاه به آیات قرآن نشان نمی‌دهد.

باید دقت نمود که آیات قرآن در موارد خاص چه هدف نهائی را مورد تأکید قرار می‌دهد برخی از آنها در مقام بیان توحید افعالی و نفی تأثیر استقلال موجودات دیگر است. برخی دیگر مربوط به بخش تکوین در نظام طبیعت است و بعضی در مقام ردّ و نفی شرک در آفرینش و... است و مواردی نیز ناظر به بیان دخالت و نظارت خداوند بر سلسله علل و معلولات است و نمی‌توان همه این موارد را به بهانه کاربرد اصطلاح خالقیت یکسان تفسیر نمود.

2- در همه مواردی که آیات قرآن حاوی صیغه جمع و یا متکلم مع‌الغیر مانند: انا و نحن و خلقنا و جعلنا و الفاظ همانند است⁸ و در مقام نسبت دادن علل و اسباب به خداوند و به علل طولی آن همزمان به کار گرفته شده‌اند، در نقطه مقابل نظر اشعری قرار دارند. زیرا برخلاف انتظار آنان معنای این گروه از آیات قرآن، تأیید تأثیر عرضی آن علل و اسباب نخواهد بود تا شرک لازم آید. از سویی می‌دانیم که احتمال تناقض در معانی آیات قرآن راه ندارد. پس راه دیگری جز صحت انتساب افعال و پدیده‌ها به علل و اسباب‌شان به صورت یک امر حقیقی نخواهد بود و گرنه لازم می‌آید که قرآن با به کار گرفتن این الفاظ صرفاً تعارف نموده و تشریفات را رعایت کرده باشد.

3- گرچه نسبت حق با موجودات برابر است لیکن معنای نسبت برابر حق با موجودات آن نیست که امور گوناگون و حرکت‌های متعدد به صورت مستقیم از خداوند صادر شود. کسی ادعا نکرده است که گروهی از افعال و حرکات به خداوند و گروهی دیگر به انسان و علل دیگر نسبت دارند تا بهانه‌ای برای جبرگرا فراهم آید و مدعی نسبت برابر خداوند باشد؛ بلکه می‌گوئیم راه انتساب زنجیره علل به خداوند گوناگون است و کسی که نظام علیت را درک کرده و منکر آن نباشد به آسانی این حقیقت را خواهد پذیرفت. همانگونه که در بخش علم ازلی یادآوری شد در مرحله فعلیت و جریان عینی، حوادث و افعال آدمی با وسائلی انجام می‌شود که به اقتضای تفاوت و حدود گوناگون آن وسائط و اسباب، نسبت حق تعالی تجلی‌های گوناگون می‌یابد و این مسئله با نسبت برابر حق تعالی ناسازگار نیست چون تفاوت نسبت، مربوط به سطوح و مراتب علل و اسباب است و انتساب افعال و حوادث به صورت مستقیم به خداوند عین جبر و نفی عالم و حوادث آن می‌باشد.

از طرفی مشاهده می‌کنیم که خود افراد انسانی و حوادث و پدیده‌ها یکسان نیستند پس نمی‌تواند مقصود از نسبت برابر، مفهومی باشد که به اقتضای آن هر نوع تعدد و اختلاف در سطح موجودات منتفی تلقی شود. نتیجه آنکه اگر مقصود از نفی تعدد نسبت خداوند با موجودات، مقام تجلی و ظهور علم و قدرت الهی باشد این مطلب باطل بوده و موجب محال است؛ زیرا به معنای نفی حقایق دارای مراتب هستی تفسیر خواهد شد.

علاوه بر این، اشاعره بدینوسیله باید نظام علیت را امری ذهنی و اعتباری تلقی نمایند (و چنین نیز کرده‌اند) زیرا نظام علیت نه به معنی لفظی و تشریفاتی آن بلکه به معنای نقش حقیقی و عینی در هر علت و معلول با ادعای نسبت برابر خداوند در مقام ارتباط با علل و اسباب سازگاری ندارد از این نظر آنها نظام علیت را به معنای عادت حق تعالی به جریان امور که هیچ حدود قطعی و ذاتی ندارد تعریف کرده‌اند؛ مانند آنچه که هیوم در اصل علیت ساخته و پرداخته است. نتیجه آنکه مفهوم خالقیت همانند علم، مطلب و دستاویز جدیدی را در اختیار جبرگرایان برای اثبات ادعای آنها قرار نمی‌دهد.

3 - مفهوم اراده و مشیت

در آغاز یادآوری این نکته بایسته است که برخی عالمان، عنوان اراده را جدای از اصطلاح مشیت مورد بحث قرار داده‌اند و این، از جهت بحث در صفات خداوند منطقی می‌نماید؛ اما از این جهت که جنبه متعلق آن دو، چندان تفاوت آشکاری ندارند طرح جداگانه آنها در این نوشتار ضروری نیست. گرچه تفاوت‌هایی در متعلقات اراده و مشیت در کاربردهای قرآنی مشاهده می‌شود. استدلال ایشان در مسئله اراده و مشیت عام، همانند استدلال آنها در علم ازلی و خالقیت است با این تفاوت که در موضوع اراده مسئله تفاوت یا عدم تفاوت آن با علم، همچنین تفاوت اراده و طلب⁹ و نیز قدیم یا حادث بودن اراده و متعلقات اراده بحث‌های گوناگونی میان متکلمان رخ داده است.¹⁰ در آیات قرآن بیش از 130 مورد واژه اراده و مشتقات آن حدود 200 مورد واژه مشیت و مشتقات آن به کار رفته است. حدود 40 مورد از مشتقات اراده به خداوند و بیش از 90 مورد آن به انسان و کارهای وی نسبت داده شده است. اما موارد و متعلقات مشیت نوعاً به خداوند نسبت و ارتباط پیدا می‌کند. آیاتی که حامل واژه اراده و مشیت هستند به متعلقات و موضوعاتی از این دست اشاره دارند: قطعیت اراده الهی در آفرینش و تکوین،¹¹ یادآوری نتیجه اراده آدمیان با اراده آنها،¹² تطبیق اراده الهی با استطاعت انسان و نیز نفی ظلم و نفی اراده شرک از انسانها توسط خداوند،¹³ تحقق برخی امور، پاداش و کیفر، هدایت و ضلالت با اراده الهی،¹⁴ و آیاتی که مشیت آدمیان را به مشیت خداوندی ارجاع می‌دهد.¹⁵ از جمله آیات مورد استناد جبرگرایان در عنوان اراده و مشیت و نیز عنوان اذن و عنایت الهی با نوعی تعمیم آیات ذیل‌اند:

«و لو شاء الله ما اقتتلوا و لكن الله يفعل ما يريد.» (بقره / 253)

«اگر خدا می‌خواست با هم بیکار نمی‌کردند؛ ولی خداوند، آنچه را می‌خواهد، (از روی حکمت) انجام می‌دهد (و هیچ کس را به قبول چیزی مجبور نمی‌کند).»

«و اذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها.» (اسراء / 16)

«و هنگامی که بخواهیم شهر و دیاری را هلاک کنیم نخست اوامر خود را برای «مترفین» (و ثروتمندان مست شهوت) آنجا، بیان می‌داریم...»

«و ان یردک بخیر فلا راد لفضله.» (یونس / 107)

«و اگر اراده خیری برای تو کند، هیچ کس مانع فضل او نخواهد شد!»

«نما قولنا لشيء إذا اردناه ان نقول له كن فيكون.» (نحل / 40)

«رستاخیز مردگان برای ما مشکل نیست؛ زیرا (وقتی چیزی را اراده می‌کنیم، فقط به آن می‌گوییم: «موجود باش!» بلافاصله موجود می‌شود.»

«و ما كان لنفس ان تؤمن الا باذن الله.» (یونس / 100)

«(اما) هیچ کس نمی‌تواند ایمان بیاورد، جز به فرمان خدا (و توفیق و یاری و هدایت او)»

«ماذا اراد الله بهذا مثلاً يضل به كثيراً و يهدى به كثيراً.» (بقره / 26)

«منظور خداوند از این مثل چه بوده است؟! آری (خدا جمع زیادی را با آن گمراه، و گروه بسیاری را هدایت می‌کند؛»

«ما قطعتم من لينة او تركتموها قائمة على اصولها فباذن الله... و لكن الله يسلم رسله على من يشاء.» (حشر / 6-5)

«هر درخت با ارزش نخل را قطع کردید یا آنرا به حال خود وا گذاشتید، همه به فرمان خدا بود؛... ولی خداوند رسولان خود را بر هر کس بخواهد مسلط می‌سازد؛»

«و ما تشاؤون الا ان يشاء الله رب العالمين.» (تکویر / 29)

«و شما اراده نمی‌کنید مگر اینکه خداوند - پروردگار جهانیان - اراده کند و بخواهد!»

«قل فلله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم اجمعين.» (انعام / 149)

«بگو: «دلیل رسا) و قاطع (برای خداست) (دلیلی که برای هیچ کس بهانه‌ای باقی نمی‌گذارد) (و اگر او بخواهد همه شما را) (به اجبار) (هدایت می‌کند) (ولی چون هدایت اجباری بی‌ثمر است، این کار را نمی‌کند).»

«فان الله يضل من يشاء و يهدى من يشاء فلا تذهب نفسك عليهم حسرات.» (فاطر / 8)

«خداوند هر کس را بخواهد گمراه می‌سازد و هر کس را بخواهد هدایت می‌کند؛ پس جانم به خاطر شدت تأسف بر آنان از دست نرود؛»

«و البلد الطيب يخرج نباته باذن ربه والذى خبث لا يخرج الا نكدا.» (اعراف / 58)

«سرزمین پاکیزه (و شیرین) (گیاهش به فرمان پروردگار می‌روید؛ اما سرزمینهای بدطینت) (و شوره‌زار) (جز گیاه ناچیز و بی‌ارزش، از آن نمی‌روید؛»

مشاهده می‌کنیم که عناوینی مانند هلاکت یک گروه که به دنبال شقاوت و گناه رخ می‌دهد و نیز ایمان آوردن و یا کفر ورزیدن، قتال، هدایت و ضلالت و دیگر عناوین همانند، افعال و حوادثی هستند که به خداوند نسبت داده شده‌اند.

نکته اساسی آن است که از نظر اشاعره اراده خداوند بدون واسطه اشیاء به آنها تعلق گرفته است و علل و اسباب هیچ نقشی در ایجاد آنها ندارند. آنان چنین می‌پندارند که تقدیس و تعظیم حق تعالی می‌طلبد که او در تأثیر نیازمند به این واسطه‌ها نباشد و از آن چنین نتیجه می‌گیرند که علل و واسطه‌ها اموری ذهنی‌اند. صدرالمتهلین (ره) عقیده و رأی اشاعره در موضوع اراده الهی را به خوبی تصویر نموده است:

«ذهب جماعة اخرى... الى ان كل ما يدخل في الوجود فهو بارادته من غير واسطة سواء كان من الامور القائمة بذاتها او من الصفات التابعة لغيرها من افعال العباد و ارادتها و اشواقها و حركاتها و طاعتها و معاصيها و غيرها... فلا موجد و لا مؤثر في الوجود و الابدان الا الله المتعال عن الشريك في الخلق و الابدان... و لا اراد لقضائه... و لا مجال للعقل في تحسين الافعال و تقييحها بل يحسن صدور كل منها عنه و الاسباب... لا يحسب حقيقة الامر في نفسه لكنه جرى عادته بانه يوجد تلك الاسباب اولاً ثم يوجد عقيبها تلك الاسباب ابتداءً»¹⁶

«گروه دیگری عقیده دارند... هستی و همه آنچه که هست بدون واسطه به اراده حق تعالی موجود شده است؛ چه پدیده‌های قائم به ذات و چه صفات و امور قائم به غیر مانند افعال بندگان، اراده‌ها، شوق‌ها، حرکات، فرمانبری و نافرمانی آنها و... همه اینگونه‌اند. بنابراین ایجادکننده و موثری جز خداوند برتر از انباز و شریک در آفرینش وجود ندارد و قضاء الهی را برگرداننده‌ای نیست و مجالی برای عقل در حسن و قبح وجود ندارد بلکه هر آنچه از او صادر می‌شود نیکوست... اما اسباب و علل اموری عینی و حقیقی نیستند؛ بلکه جریان عادت الهی به آن است که این اسباب را بوجود آورده و سپس به دنبال آن مسببات و معالیل را بوجود آورده است و گویا که مسببات ابتداءً (بدون نسبت با علل) وجود می‌یابند.»

چنانکه می‌بینیم پیش‌فرض اساسی نظریه اشعری انکار حسن و قبح ذاتی و انکار اصل اصیل علیت است. بر این اساس، چنان عقایدی که وجود واسطه‌ها و علل را امری ظاهری و تشریفاتی دانسته و خوب و بد پدیده‌ها چه هدایت و ضلالت و چه ایمان و کفر را کار شارع و اثر مبدأ حق تلقی کنند، طبیعی می‌نماید. درنگی در مفهوم اراده الهی

با اینکه جبرگرایان تلاش مضاعفی به کار بسته‌اند تا از عنوان اراده و مشیت و با نوعی تعمیم مفهوم اذن و عنایت، برای دیدگاه خود دلایلی جستجو کنند، اما می‌دانیم که شواهد مورد نظر آنان پیرامون مفاهیم و عناوین یاد شده در آیات قرآن نمی‌تواند در تأمین مقصود آنان سودمند باشد. زیرا با دقت در موارد فراوان و گسترده و کاربردهای اراده و مشیت، سطوح گوناگونی از معنای اراده الهی به دست می‌آید. یک سطح از این حقیقت آن است که اجزای نظام تکوین و تشریح هم در مرحله اقتضاء و هم فعلیت به اراده الهی شکل می‌گیرد، برگی که از درخت می‌افتد، کودکی که بدون آموزش به دنبال نیاز خود می‌رود، آدمی که حرکت می‌نماید، کشاورزی که دانه‌ای در دل زمین می‌کارد و مجاهدی که آهنگ دشمن می‌کند، یا ابری که از آسمان سایه می‌افکند، همه و همه به اراده عام و مشیت مطلقه حق حادث شده و واقعیت یافته‌اند.

سطح دیگر مشیت الهی آن است که علل و اسباب متعددی که در نظام تکوین به اقتضای رتبه وجودی‌شان با نتایج خود ارتباط می‌یابند. هر یک متناسب و متفاوت با رتبه وجودی خود با اراده الهی پیوند خورده‌اند. از همین جاست که اراده الهی در مقام فعلیت مجازی متعددی می‌یابد همانگونه که دست کشاورز برای کاشتن دانه مجرای اراده حق است و ریشه درخت مجرای افاضه است، اختیار و اراده میل و شوق و گزینش متناسب با ساختار وجودی هر فرد که برآمده از مجموعه علل درون ذاتی و برون ذاتی است، نیز مجرای تحقق اراده حق تعالی است و عمومیت اراده الهی با وجود این مجاری ناسازگار نیست و

نه هم این مجاری، موجب محدودیت اراده حق می‌شود، زیرا فرض بر این است که این مجاری و اسباب در حقیقت مجرا بودن و واقعیت سبب بودن مورد اراده الهی‌اند و این همان مفهوم طولی بودن علل و اسباب است. در این صورت پرسش از چگونگی جریان و فعلیت اراده الهی و علیت اجزاء آن را، پرسش صوری تلقی نخواهیم کرد، آنگونه که جبرگرایان عمل کرده‌اند.

علامه طباطبایی (ره) این مهم را چنین تقریر کرده است:

«تعلقت الارادة الالهية بالفعل الصادرة من زيد مثلاً لكن لامطلقاً بل من حيث انه صادر عن فاعل كذا بهذه الخصوصيات و الاجزاء و الموارد و في زمان كذا و ... فاذن تأثير الارادة الالهية في الفعل يوجب كونه اختيارياً و الا تخلف متعلق الارادة عنها فخطاء المجبرة في عدم تمييزهم كيفية تعلق الارادة الالهية بالفعل و عدم تفریقهم بين الارادة الطولية و الارادة العرضية.»¹⁷

«اراده الهی به طور مثال به فعل صادره از زید تعلق گرفته است نه به فعل مطلق (و بدون قید) یعنی اینکه آن فعل از فاعل خاص با خصوصیات و اجزاء ویژه و در زمان خاص صادر شده است... در این صورت تأثیر اراده الهی در فعل خاص سبب اختیاری بودن آن خواهد بود و گرنه متعلق اراده از خود اراده تخلف خواهد کرد. بنابراین خطای جبرگرایان در این است که آنان کیفیت تعلق اراده الهی به فعل خاص را فهم نکرده و میان اراده طولی پروردگار و اراده عرضی او فرق نگذاشته‌اند.»

اما درباره چگونگی تعلق اراده الهی به گناهان و شروری که از بندگان صادر می‌شود آنگونه که در برخی از آیات قرآن به آن استناد شده، می‌توان گفت گرچه نسبت فعل بندگان به خداوند نه به اعتبار و مجاز بلکه نسبتی حقیقی است؛ یعنی آنکه افعال آدمی هم از حیث آثار و نتایج دارای نقشی هستند که حقیقی و تکوینی‌اند و هم از حیث مبادی و علل از منشأ حقیقی که همان شأن و درجه وجودی فرد انسانی است صادر می‌شوند. لیکن مهم فهم این نکته است که در این نسبت حقیقی آن هنگام که اراده الهی در مرتبه نازل و سافل طبیعت و قوای گوناگون و خواسته‌ها و تمایلات و وسائلی که به آن خواسته‌ها جامعه عمل می‌پوشانند قرار می‌گیرد، به شکل اراده طاعت و اراده معصیت و یا ایمان و کفر و هدایت و ضلالت در می‌آید. یعنی اراده الهی متناسب با اجزاء هستی و مخلوقات جلوه می‌کند و این مطلب نه فقط در صفت اراده که در همه صفات خداوند بویژه صفات فعل صدق می‌نماید که نظام سافل محل تجلی صفات و عینیت او صاف اوست.

صدرالمتألهین (ره) به صورت شیوایی این حقیقت بلند را ترسیم نموده است.

«فاذن كما انه ليس في الوجود شأن الا و هو شأنه كذلك ليس في الوجود فعل الا و هو فعله لابعنى ان فعل زيد (طاعة كانت او معصية) ليس صادراً عنه بل بمعنى ان فعل زيد مع انه فعله بالحقيقة دون المجاز فهو فعل الله بالحقيقة فلاحكم الا الله و لاحول و لا قوة الا بالله العلي العظيم یعنی كل حول فهو حوله و كل قوة فهو قوته فهو مع غاية عظمته و علوه ينزل منازل الاشياء و يفعل فعلها كما انه مع غاية تجرّده و تقدسه لا يخلو عنه ارض و لاسماء كما في قوله تعالى «و هو معكم اين ما كنتم»¹⁸

«بر این مبنی در هستی چیزی (مرتبه‌ای) جز مرتبه او نیست. هم‌چنانکه هیچ فعلی جز فعل او محسوب نمی‌شود. نه به این معنی که به طور مثال فعل زید چه طاعت باشد و چه معصیت از باری صادر نشده

است؛ بلکه به این معنی که آن فعل با اینکه حقیقتاً فعل زید است (و نه مجازاً) در عین حال حقیقتاً فعل حق تعالی نیز هست. «لاحکم الا الله و لا حول و لا قوة الا بالله العلی العظیم» یعنی هر نیرویی، نیروی او و هر قدرتی، قدرت اوست. از این رو باری تعالی در غایت بزرگی و برتری در مراتب و منازل اشیاء فرود آمده و فعل آن مراتب را انجام می‌دهد. همانگونه که او در غایت تجرد و تقدس خویش همه زمین و آسمان را در برگرفته است. آنگونه که آیه کریمه می‌گوید: «و با شماسه هر جا که باشید.» آنچه وی بر آن تأکید می‌نماید همان است که با عبارت «ینزل منازل الاشیاء و یفعل فعلها» بیان نموده است که فهم آن، معنای چگونگی صدور افعال و انتساب آنها به خداوند را روشن می‌سازد. اما جبرگرا ناچار است که یا مانند معتزله برخی افعال و از جمله گناهان بندگان را از شمول اراده الهی بیرون بداند که چنین نمی‌کند و یا تلاش بی‌فایده‌ای را برای تنزیه حق به عمل آورد که چنین کوشش بی‌نتیجه‌ای را انجام داده است و نظریه کسب را از همین منظر تولید نموده است.

نکته دیگری که شایان یاد است آنکه با تأمل در می‌یابیم که آیات حامل معنای اراده الهی هرگز کارهای انسان را در تعریف و شمارش مصادیق خود نگنجانده است. یعنی افعال انسان را زیرمجموعه اراده بلاواسطه خداوند نشمرده است تا استفاده جبر بعمل آید. علامه محمدتقی جعفری (ره) می‌نویسد:

«آیاتی که اراده خداوند را بیان نموده است نمی‌توان به عنوان نمونه حتی یک آیه را در آنها یافت که اراده خداوند را به کارهای اختیاری انسان مربوط بداند.»¹⁹

از این رو همان گونه که صدر المتألهین (ره) یادآوری نموده است باید اذعان نمود که دلائل و شواهد موردنظر جبرگرایان و آیات و اشارات قرآنی و روایی آنها آمیخته با ابهامات بسیاری است و هرگز نمی‌توان عنوان اراده را که تناسب تامی با مراتب و منازل پدیده‌ها دارد شاهدی بر ضرورت و ایجاب دانست.

- 1 - معروف الحسینی، هاشم، الشیعه بین الأشاعره والمعتزله، 174/.
- 2 - صدر المتألهین شیرازی، محمد، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، قم، المكتبة المصطفوی، 1386 هـ سفر سوم، موقف 3، فصل 176/ 3.
- 3 - همان، فصل 230/ 8.
- 4 - موسوی خمینی، روح‌الله، طلب و اراده، ترجمه و شرح سید احمد فهری، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، 1362/ 125.
- 5 - فخر رازی، محمد ابو عبد الله، شرح المواقف، 156/ 8.
- 6 - مطهری، مرتضی، انسان و سرنوشت، قم، انتشارات صدرا، 128/.
- 7 - طباطبایی - محمد حسین، المیزان، الطبعة الثانية، بیروت، مؤسسه الاعلمی، 1391 هـ 254/ 15، از جمله علامه طباطبایی در جلد اول تفسیر المیزان ذیل آیه 26 بقره بحث مبسوطی در موضوع جبر و اختیار طرح نموده‌اند.

- 8 - مانند آیات 49 قمر و 57 واقعه، 2 و 28 انسان و 7 كهف و 86 نمل و 143 بقره و 13 حجرات و 66 نساء و 32 مائده و ديگر آیات قرآن كه با مضمون جمع، حوادث و پدیده‌ها را به خداوند نسبت می‌دهند.
- 9 - به مباحث تفصیلی طلب و اراده تألیف حضرت امام خمینی(ره) (مراجعه کنید).
- 10 - از جمله تفاوت‌هایی كه میان اراده و مشیت گفته شده آن است كه اراده مراتب شدت و ضعف دارد ولی مشیت چنین نیست.
- 11 - مانند آیات 83 و 17 مائده.
- 12 - مانند آیات 19 و 20 اسراء.
- 13 - مانند آیات 185 بقره و 108 آل عمران و 148 انعام.
- 14 - مانند آیات 69 كهف و 27 فتح و 248 بقره و 27 رعد.
- 15 - مانند آیات 29 و 30 انسان و 27 تكویر.
- 16 - صدرالمتألهین شیرازی، محمد، اسفار سفر سوم، موقف 3 فصل 11/370.
- 17 - طباطبایی، محمدحسین، المیزان 1/99. نیز به عبارت ص 254 ج 15 تفسیر المیزان مراجعه کنید.
- 18 - صدرالمتألهین شیرازی، اسفار، سفر سوم، موقف 4، فصل 11_ /374 و 375.
- 19 - جعفری، محمدتقی، جبر و اختیار، چاپ اول، تهران، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، 1379_ /234.