

«امر بین الامرین» در ترازوی براهین عقلی و آیات قرآن

ایوب اکرمی

«امر بین الامرین»

در مقاله نخست به دو گروه از دلایل نظریه‌های جبری اشاره کرده و آن‌ها را بررسی کردیم بخصوص گروه نخست از مستندات جبرگرایان را که ناظر به مفاهیم دینی بویژه صفات خداوند مانند توصیف خاص از علم ازلی، خالقیت مطلقه، مشیت و اراده عام هستند، به نقد گذاشتیم و پیش فرضهای این نظریه مانند توحید در خالقیت، اعتباری بودن اصل علیت، انکار عدل الهی و حسن و قبح عقلی و نیز اعتقاد به صدور مباحثی افعال و حوادث از خداوند را ناصواب دانسته و با مفروضات آن گفتار خطای آنها را روشن ساختیم.

در ادامه و در این مقال نویسنده بر آن است تا به صورت اجمالی و در حد ضرورت و نه به تفصیل، به تبیین کلامی و قرآنی نظریه مختار پرداخته و با بهره‌گیری از برخی قواعد و روش فلسفی حکمت متعالیه واز رهگذر ارجاع به پیش فرضها و اصول محکم مانند: 1- توحید افعالی و تأثیر استقلال خداوند 2- اصل علیت و فاعلیت مجاری و وسایط و 3- مراتب تشکیکی وجود و نیز بررسی گروههای آیات قرآن، ضمن اشاره به ضعف و نقصان نظریه تفویض به نظریه قویم امر بین الامرین دست یابد و وجاهت آن را نشان دهد.

عقیده امر بین الامرین بر پایه اصولی نظری مانند حسن و قبح ذاتی و مستقلات عقلیه و نیز حکمت و عدل الهی و توحید صفاتی استوار است هم چنانکه بر اصولی و حیانی مانند توحید افعالی و خالقیت استقلال خداوند، مشیت مطلقه و علم ازلی مبتنی است که هیچ یک را به بهانه دیگری مورد نفی یا تردید قرار نمی‌دهد. از این نظر همه آنها در یک نظام فکری ریاضی گونه که هر یک مترتب بر دیگری و مکمل و مقوم اجزاء این نظریه است پایه ریزی شده‌اند.

الف - تأثیر استقلال خداوند

از جمله اجزاء اساسی اندیشه امامیه در مسئله امر بین الامرین باور به تأثیر استقلال خداوند است. با این توضیح که حوادث نظام مند هستی و نیز افعال آدمی و مقدمات و شرایط آنها به خالقیت و دوام فیض از سوی خداوند وابسته‌اند و همه آنها در هر سطحی به خدوند انتساب داشته و فعل او به شمار می‌آیند. بخشی از هستی و علل و اسباب و مقدمات و نتایج آنها که در حال تأثیر و تأثرند به ضرورت و جبر و تعیین در نظام خلقت جریان دارند، مانند طبیعت مادی¹ و یا نظامات مافوق طبیعی «که مصداق قدر و قضا تکوینی اند».

و نیز ارسال رسولان، دعوت و اقامه معجزات و برهان و جعل احکام و قوانین «که از مصادیق قضاء تشریحی اند» همه مستند به اراده و فیض باری بوده و پیوسته به استناد همان فیض، دوام و بقاء می‌یابند. اما بخشی دیگر از هستی که مربوط به حیات انسان است، وضع متفاوتی دارد. همه جنبه‌های مربوط به حیات انسان از جمله اندیشه‌ها، میل‌ها و غرائز و... هم چنانکه استطاعت و قدرت وی گرچه به اراده و فیض الهی

وابسته است و خداوند فاعل مستقل نسبت به همه آنهاست اما شایسته است که بدانیم فعلیت همه جنبه‌های انسانی از مجاری اسباب و علل خاص به خود فراهم آمده و از رهگذر تمهید و ترتیب شرایط لازم مانند تعلیم و تربیت «اندیشه و انتخاب و در مرحله‌ای بالاتر، درک و پالایش موانع و عناصر مزاحم رشد و کمال که همه گی امور اختیاری اند بدست می‌آیند. گرچه مواد اولیه و حدود تأثیر هر یک از آنها نیز به اراده الهی اندازه‌گیری شده و به عنایت و فیض او فراهم شده است.

به تعبیر دیگر خداوند یک نظام ناظر و اجزاءکنترل کننده که دربخش تشریح، ارسال رسل و لوازم آن است، پیش بینی نموده همچنانکه در بخش تکوین و در آفرینش انسان این نظام ناظر را از قبیل خوف و رجاء و گرایش‌های متضاد تعبیه کرده است که خود مصداق فاعلیت و هدایت الهی و به دیگر سخن مصداق سنت الهی است. فهم مجمل و بسیط از این اصل همان است که همه سطوح تأثیر استقلالاً از خداوند است، لیکن خداوند خود اراده کرده است که یکی از مجاری تأثیر، اختیار و فاعلیت ارادی انسان باشد. در مقام تفصیل باید گفت که اولاً بساطت و علو رتبه حق که نقطه ضعف نظریه اشعری است اقتضاء می‌کند که افعال و حوادث عالم به صورت مستقیم از خداوند صادرنشوند و ثانیاً جریان اختیار به صورت ارگانیکی و سازمان یافته بوسیله ترتب امیال و گرایش‌ها بر همدیگر، تأثیر دریافت‌های برونی بر ادراکات درونی و تأثر آنها و مجموعه حدود و شئون وجودی که سطوح مختلف علت و معلول و سبب و مسبب هستند با همه مقدمات ریز و درشت آن به گونه قضاء تکوینی از سوی خداوند به نظام عینی سرازیر می‌شوند. این مطلب، سطحی از معنای آیه شریفه: «یسئله من فی السموات و الارض کل یوم هو فی شأن» (الرحمن 29) را پیش روی ما قرار داده و آن را تبیین می‌کند. نتیجه آنکه به عقیده پیروان «امر بین الامرین» همه سطوح تأثیر علل، بالاصاله از خداوند است و سببیت و علیت هر حلقه با افاضه الهی و اذن او در تأثیر و علیت، همراه با فقر ذاتی آن است.

ب- سنت علیت

چنان که پیداست خداوند به جهت اوصافی مانند علو ذات و بساطت و اطلاق و سبوحیت در ایجاد و اصدار اشیاء، نظامی را پیش‌بینی نموده است تا به اراده و فاعلیت خود فعلیت بخشد. در این نظام برای هر موجود و پدیده نقشی ویژه ساخته و پرداخته شده است. معنای این حقیقت نغز آن است که ساحت الهی به دلیل همان اوصاف یادشده از نسبت و ارتباط با موجودات، بدون جریان سببی و مسببی مبرا است. پس نظام سببی و مسببی مجرای تحقق اراده اوست.

توضیح آنکه: قضای هر پدیده به وسیله پدیده و سبب دیگر که علت اوست می‌باشد و خود او نیز هستی خود را از سطح اسباب و علل پیشین کسب نموده و وامدار آنهاست و این سلسله هم چنان ادامه دارد تا به خداوند می‌رسد. پس باید هر نتیجه‌ای را از راه سبب آن و آن را از راه سبب سبب... انتظار داشت اما هر سبب و علتی در جای خود وجودی حقیقی دارد نه صوری و اعتباری تا قابل تغییر باشد. این نکته جای تأمل بسیار دارد که اعتقاد به نظارت و مالکیت خداوند و ربوبیت او بر مجموعه علل و اسباب و به طور خاص پیش بینی نظامی در درون همین نظام برای مالکیت الهی بر آن علل و اسباب و هدایت آنها نه تنها به

معنای سلب اثر هر پدیده در جای خود و تبدیل آن به علیتی صوری و در الفاظ و تشریفات نیست که اساساً معنای فاعلیت الهی، دادن و رساندن نقش هر یک از پدیده‌ها به آنهاست. در نظر پیروان «امر بین الامرین» این نظام، نظامی حقیقی و عینی است؛ یعنی برای هر یک از علل و اسباب و معلومات و مسببات نقش خاص و ویژه پیش بینی شده که آن را به عهده دارند و از آن تفکیک ناپذیرند و در واقع هستی هر واقعیتی با همان نقش و جایگاه ویژه‌ای که دارد شکل پذیرفته و وجود می‌یابد. اقتضای حقیقی بودن هر حلقه‌ای از علل و نیز لازمه تناسب و هم شأن بودن علل افعال آدمی با درجه و رتبه وجودی وی آن است که اراده و استطاعات آدمی که طبق فرض از حلقات علت است، وجودی حقیقی و عینی داشته باشد و به صورت یک امر واقعی منشأ اثر گردد؛ زیرا وجود انسان برآمده از مجموع علت هاست، ذهنی و صوری دانستن هر حلقه از علت لزوماً به معنای غیر واقعی دانستن انسان است. در اینجا اشعری نمی‌تواند بگوید نفس رابطه آن علل و اسباب با خداوند به منزله حقیقی بودن آنهاست؛ زیرا رابطه علل و اسباب با خداوند به معنای صرف ایجاد و احداث آنها بدون تعیین نقش و موقعیت آنها و تناسبی که دارند حقیقی و عینی بودن وجود آنها را نشان نمی‌دهد. ضمن آنکه این مطلب در جای خود به اثبات رسیده است که ایجاد و احداث هر شیء از مرحله تأثیر و علیت و نقشی که آن شیء دارد جدا نیست یعنی اینگونه نیست که در آغاز شیء را بوجود آورند و بعد او را در جایی همانند آجری که در دیوار می‌گذارند قرار دهند؛ بلکه رتبه وجودی و علیت و تأثیر هر علت مساوی با بودن و ایجاد آن است همانند اعداد ریاضی که هویت و هستی هر عدد با جایی که دارد یکسان است. سهم بسزایی که فهم این اصل اصیل در نظریه «امر بین الامرین» از جنبه تقریر فلسفی آن دارد، بسیار اساسی می‌نماید. علامه مرتضی مطهری (ره) می‌نویسد:

«از ممتنع‌ترین ممتنعات است که ذات حق بلاواسطه در حوادث جهان مؤثر باشد؛ زیرا ذات حق هر موجودی را فقط از راه علل و اسباب خاص او ایجاد می‌کند. قضا و قدر الهی چیزی جز سرچشمه گرفتن نظام سببی و مسببی جهان از علم ازلی و اراده الهی نیست و... چنانکه سرنوشت هر موجودی با علل متقدمه خود رقم می‌خورد.»²

این حقیقت بلند را آیات قرآن به درستی مورد تأکید قرار داده و سنت قطعی ترتب و علیت را به روشنی معرفی نموده‌اند و در پرتو آن نظام و قوانین ثابت و غیرقابل تخلفی را تصویر نموده‌اند:

«سنة الله في الذين ظلموا من قبل و لن تجد لسنة الله تبديلاً.» (احزاب/ 62)

«و لا تجد لسنننا تحويلاً - فلن تجد لسنة الله تبديلاً.» (اسراء/ 77، فاطر/ 43، فتح/ 23)

طرح قوانین ضروری حیات و علیت حقیقی در آیات قرآن از جمله در موضوع حیات اجتماعی، شکست‌ها و پیروزی‌ها که از علل مسلم خود پیروی می‌کنند، و نیز موضوع کیفیت حیات در این جهان و تناسب آن با آن جهان، آن هم با واژه‌های «وعد - کتبنا - لقد» که دلالت بر تأکید دارند و نیز واژه‌های «کن» و «لا» که دلالت بر نفی قطعی و ابدی دارند، نموده‌ایی از سنت علیت‌اند که قرآن بر آنها صحه

گذاشته است.³

بی نیازی خداوند و نظام علیت

اگر با ژرفکاری بیشتر به دنبال معنایی معقول از نسبت علیت با خداوند باشیم تصدیق خواهیم نمود که خداوند در فعلیت حوادث و افعال عالم، محتاج کمک و مساعدت علل و اسباب نیست و عینیت نظام سببی و مسببی به معنی اضطرار خداوند به آن نظام نمی‌باشد. اگر فرشتگان مدبرات امرند⁴ و اگر ابرها وسیله و حامل باران‌اند⁵ و زمین وسیله کشت،⁶ خود به اذن و عنایت الهی است. اذنی که یک کفّه آن تبرّی حق تعالی از اصدار و ایجاد بلاواسطه اشیاء است و کفّه دیگر آن مخلوق بودن خود حلقات علت‌هاست.

آیات متعدد قرآن که در مقام تعلیم و تفهیم توحید افعالی هستند، همین آموزه‌های متین را در ترازوی قوه عقل آدمی قرار می‌دهند که چه فاعل‌های طبیعی و چه غیرطبیعی همگی در یک نظام طولی به خداوند تکیه دارند و هیچگاه فقر ذاتی آنها برطرف نمی‌شود؛ لیکن نسبت خداوند با علل و اسباب باقتضاء تعدّد و کثرتشان و ذاتی بودن کثرت و حدود گوناگونی است که دارند. اراده و فاعلیت مبدأ حق از طریق امور متعدد و متکثّر که به فاعلیت و تأثیر تبعی مشغولند، جریان می‌یابد و نه بیرون از آنها و این تعبیر دیگری از عینی و حقیقی بودن آنهاست. خلاصه آنکه فقر ذاتی علل و اسباب مبین خالقیت استقلال‌باری است که با ذاتی بودن کثرت و حدود اشیاء سازگار است.

باید بیفزاییم که کاربرد ضمیر جمع و متکلم مع‌الغیر مانند انا، نحن، خلقنا، کتبنا، جعلنا و انزلنا و... در آیات قرآن هنگام انتساب پدیده‌ها به خداوند شاهد تصدیق نقش و فاعلیت آنهاست؛ فاعلیتی که به اقتضای مبدأ فیض و علو رتبه حق تعالی تبعی است و به اقتضای آثاری که بر آن مترتب است و تأثیری که در فعلیت حوادث دارد و منشأ انتزاع حسن و قبح نیز هست، حقیقی و عینی است پس فاعلیت تبعی به یک نسبت با واقعی بودن به نسبت دیگر منافات ندارد هم‌چنانکه واقعی بودن با استقلال‌باری بودن تلازم ندارد. مولوی نیز در مثنوی در مواردی تصریح می‌کند که افعال انسان از یک سو به خود انسان مستند است و از سوی دیگر به خداوند:

کرد حق و کرد ما هر دو ببین

کرد ما را هست دان پیداست این⁷

و در جای دیگر نیز می‌گوید:

نفی آن یک چیز و اثباتش دو است

چون جهت شد مختلف نسبت دوتا است⁸

مقدمات و علل مقوم انسان، مانند امیال، ادراکات، عواطف و انفعالات که به علیت و تأثیر مشغولند و هر یک سهمی در فعلیت حالات انسان و شخصیت او دارند همگی مصادیق فیض و ربوبیت الهی‌اند که به صورت طولی فیض الهی را دریافت و منتقل می‌نمایند و به گفته عارفان نمود جباریت و معیت پروردگار با اشیاء و حوادث‌اند. به تعبیر اهل فن انتساب انسان و افعال او به خداوند از درون همین نظام علی و

معلولی است؛ یعنی از مجرای تعاقب و توالی علل و اسبابی است که هر یک با همان حدود ویژه خود به تأثیر مشغولند و بدون تأثیر این علل و مقدمات که یاد شد، هیچ فعل و حادثه‌ای و بلکه هیچ انسانی لباس واقعیت و وجود به خود نمی‌گیرد و هیچ ترتیبی رخ نمی‌دهد.

حاصل آنکه تعلق فیض الهی و تأثیر استقلال خدایوند در انسان و افعال او نه به هر صورت و به طور گزافه و بدون ارتباط با رتبه وجودی هر علت و سبب بلکه از مجرای آنها و از حدود وجودی آنها جریان می‌یابد. در حقیقت استناد فعل به فاعل قریب و مباشر و استناد آن به خدایوند متعال در دو سطح است. اختیار و کارهای اختیاری که از انسان سر می‌زند، در سطح بالاتری که همان ایجاد و اراده الهی باشد مستند به خدای متعال است که اگر اراده الهی به ایجاد علل و کیفیت تأثیر آن علل نباشد اختیار و فعل اختیاری هم وجود نخواهد داشت؛ یعنی آنکه خدایوند اراده کرده است که انسان کارهای اختیاری داشته باشد و فعل اختیاری انسان متعلق اراده الهی است، از این رو اساس عقیده جبر که اسناد فعل به خدایوند به طور مطلق است مردود می‌نماید، آنگاه نه اختیار به معنای عاملی در مقابل اراده الهی یا علل و اسباب مذکور است و نه هیچ علتی دیگر در نظام خلقت در مقابل تأثیر علل دیگر و متضاد با آنهاست.

«کار اختیاری انسان با وصف اختیاریت، مورد قضا و اراده الهی است و اختیاری بودن آن از مشخصات و از شئون تقدیر آن است. پس اگر به صورت جبری تحقق یابد اراده و قضای الهی تخلف یافته است.»⁹

پس هرگز مقصود از اختیار انسان این نیست که عامل مستقلمانند اختیار، علم و مشیت مبدأ حق و عمومیت آنرا جابجا نماید و در نقطه مقابل آن بایستد بلکه استطاعت و قدرت انسان خود حلقه‌ای از حلقه‌های تحقق اراده الهی است و این تقریر اختیار در عین عمومیت سنت علی و معلولی است که پیروان امر بین‌الامرین آنرا با عیار خرد و انطباق با متون دینی سنجیده و بهائی افزون به آن بخشیده‌اند.

ج- مراتب تشکیکی وجود

گواه دیگر حقیقت یاد شده اصل تشکیک وجود است به این معنا که میان وجود واجب و وجود امکانی از حیث اطلاق عنوان وجود تباین و تمایزی وجود ندارد و اصطلاح وجود در ممکن غیر از معنای وجود در واجب نیست در حقیقت کاربرد عنوان وجود بر این دو نوع وجود، اطلاق بر دو امر یا دو مفهوم متباین نیست همانگونه که به وضع‌های متعدد نیست؛ بلکه عنوان وجود به یک وضع بر همه مراتب وجود اطلاق گردیده و صدق می‌نماید. این مسئله در جای خود به صورت شایسته‌ای بررسی و تقریر شده است که نتایج معین و پرباری بر آن مترتب است. در پرتو این اصل هرگاه برای مرتبه عالی وجود اثری مانند خالقیت، تأثیر و فاعلیت و یا ربوبیت و رزاقیت و... ثابت باشد، از این رو که همان حقیقت و عنوان بر مراتب نازل‌تر وجود نیز صدق می‌نماید باید وجود، دارای همان آثار «گرچه در مرتبه سافل» بوده باشد. واجب الوجود که مرتبه اقوی و اشد وجود است و هیچ جنبه عدمی در او تصور ندارد، صفات علم و حیات و قدرت و رحمت و حکمت و... در او متناسب با شدت و مرتبه وجودی‌اش می‌باشد. همین آثار در مراحل نازل هستی چه طبیعی و چه غیرطبیعی به تناسب درجه وجودی آنها سریان خواهد داشت. مشاهده

می‌کنیم که مطابق این اصل اصیل، وجود، هر چند در مرتبه نازل، از قدرت و فاعلیت و استطاعت فعل و ترک در آدمی و دیگر صفات برخوردار خواهد بود.

این اصل هم چنین می‌تواند تعریض دیگری بر نظریه اشاعره باشد چرا که به نظر آنها تأثیر و فاعلیت، اختصاص به واجب الوجود داشته و مراتب نازل هستی هیچ یک از صفات وجود در مرتبه اشدّ و اقوی را ندارند و از این نظر هستی‌ها آیات و ظهورات او نیستند؛ همچنانکه در پرتو این اصل، نظریه تفویض و اعتزال و در واقع تصور حوادث و افعال مستقل از تأثیر واجب الوجود که منقطع از معیت او هستند نیز نادرست می‌نماید؛ زیرا ویژگی تأثیر و فاعلیت برای وجود در مرتبه اقوی و اشدّ، امری ذاتی است که هرگز و در هیچ سطحی از آن انفکاک ندارد و گرنه وصف وجود یا وجوب وجود بر آن اطلاق نمی‌شد. از همین رو است که متون دینی بر ازلیت و ابدیت صفات الهی تأکید می‌ورزند و از طرف دیگر چون مراتب نازل هستی از مرتبه اشدّ و اقوی آن ریشه می‌گیرند، صفات و ویژگی‌های وجود اشدّ را در مرتبه خود دارا هستند و به تعبیری هستی‌های امکانی هستی‌های تعلقی اند و این به معنی تحقق صفات قدرت و علم و اختیار در وجود مرتبه انسانی است.¹⁰

برخی این اصل بنیادین رفاعلیت تسبیبی الهی و فاعلیت بالمباشره عبد نامیده‌اند. برخی دیگر گفته‌اند: «الفعل فعل الله و فی الوقت نفسه فعل العبد»¹¹ یعنی فعل با نسبت و جهتی به خداوند ارتباط می‌یابد و با جهت و لحاظ دیگری به بنده نسبت داده می‌شود.¹²

صدر المتألهین (ره) ضمن تمثیل زیبایی به این مضمون که قوای جداگانه حسی بدن که هر یک فعل همان قوه مربوط به شمار می‌آیند و در همان حال، فعل نفس نیز بحساب می‌آیند، نشان می‌دهد که انتساب افعال آدمی به خداوند از همین قبیل است و در پایان نتیجه می‌گیرد که:

«فالانسان فاعل لما یصدر عنه و مع ذلك ففعله احد افاعیل الحق الاول علی الوجه اللائق بذاته سبحانه»¹³
«بنابراین انسان فاعل آن چیزی است که از وی صادر شده و در عین حال فعل انسان یکی از افعال مبدأ حق است آنگونه که شایسته ذات اوست»

صورت لائق و شایسته به ذات حق، نه صدور مباحثی بلکه صدور سببی و مسببی اشیاء است که از مرتبه حق اول بر مرتبه‌های پایین‌تر یعنی ملکوت و عقل فعال و... تا پایین‌ترین مراتب هستی جریان می‌یابد. به نظر وی آیات زیر تعبیر از همین حقیقت‌اند.

«وله المثل الاعلی فی السموات و الارض و هو العزیز الحکیم» (روم / 27)

«یا ایها الناس انتم الفقراء الی الله و الله هو الغنی الحمید» (فاطر / 15)

معنای حرفی و معنای اسمی

می‌توان این اصل فلسفی را به تعبیر روشن‌تر، اینگونه تقریر نمود که رابطه علت و معلول در قلمرو ممکنات، رابطه به معنای حرفی آن است و در مرحله رابطه معلولات با علل، این رابطه به معنای اسمی آن است. معنای حرفی معنای ضمنی و تعلق به غیر است و معنی اسمی معنای قیام به ذات و تعلق غیر به اوست.

در پرتو این رهیافت می‌توان نتیجه گرفت که اشیاء و پدیده‌ها در رابطه اسمی خود، دارای هویت و واقعیت می‌شوند؛ همانگونه که حروف در یک جمله به اتکای معنای اسمی موقعیت و هویت ویژه‌ای می‌یابند و بدون وجود اسم و معنای اسمی، حروف هر چند هم بسیار باشند به موقعیت و معنای مستقلی دست نمی‌یابند. از این نظر رابطه حرفی همان تعلق اشیاء و علل و معلولات به یکدیگر و رابطه اسمی همان تعلق محض اشیاء به مصدر تعلق است که خود او اسم و معنای اسمی است. تأثیرپذیری اشیاء از مبدأ حق که معنای اسمی است مبدأ انتقال و ویژگی‌های معنای اسمی به معنای حرفی است همانگونه که حروف در جمله بدون اسم وجود حقیقی ندارند به همان‌گونه که اتکاء معنای اسمی وجود می‌یابند و با تکیه به اسم ویژگی‌های معنای اسمی را در خود کسب می‌کنند. از این رو وجود در مرتبه معلولات باید دارای ویژگی‌های وجود در مرتبه اسمی یعنی *عله العلل* باشند که از آن جمله علم و قدرت و استطاعت است و این تعبیر دیگری از «*امر بین الأمرین*» است که از سنجش عقلی و فلسفی بدست می‌آید.

جمع‌بندی

از رهگذر بررسی فلسفی و عقلی به ترتیبی که به عمل آمد و برخی از آنها با روش‌های کلامی و قرآنی درآمیخته است، نظریه «*امر بین الأمرین*» چه از منظر اصل تأثیر استقلالی خداوند و چه از منظر اصل اصیل علیت به گونه‌ای که نسبت آن با خداوند تبیین شد، نظریه‌ای قویم و متین خواهد بود؛ همچنانکه به اعتبار اصل تشکیک در وجود و نیز تطبیق مسئله با تفاوت میان معنای اسمی و حرفی و مسئله فقر ذاتی ممکن چنین است.

گروه‌های آیات قرآن و دلالت آنها

آنچه را که در ذیل عنوان‌های سه‌گانه توحید افعالی و خالقیت استقلالی خداوند، اصل علیت و نیز مراتب تشکیکی وجود گفته آمد می‌توان در گروه‌های مختلف آیات قرآن به شکل مبسوط‌تر، و دقیق‌تر مشاهده کرد. از این رو شایسته است در بخش دوم این مقال به طور اجمال اشاره‌ای به اقسام آیات قرآنی و احادیث نمائیم و آنها را در دسته‌بندی منسجم‌تری قرار داده و تعاطی و تسالم آیات و روایات را با نظریه قویم «*امر بین الأمرین*» نشان دهیم.

1 - گروه نخست آیاتی هستند که در مواضع و موارد فراوان کارهای اختیاری آدمیان را به صورتی روشن و متقن به خود آنها نسبت می‌دهند مانند:

«کل نفس بما کسبت رهینه» (مدثر/38)، «لا یكلف الله نفساً الا وسعها لها ما کسبت و علیها ما اکتسبت» (بقره/286)، «فالهמה فجورها و تقواها. قد افلح من زکّاه و قد خاب من دساها» (شمس/8-10)

2- گروه دوم آیاتی هستند که با واژه‌ها و بار معنایی آن واژه‌ها مانند کسب، عمل، سعی، جزاء، مشیت و... و مشتقات آنها علاوه بر خود کار، نتایج آنها را نیز به انسان نسبت می‌دهند. این گروه بالغ بر حدود 200 آیه می‌باشند که با تعمیم و ملاحظه مشابهت برخی لغات موجود در آیه مواردی بیش از این را شامل

می‌شوند: «و لكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم» (بقره/ 225)، «ظهر الفساد في البرّ و البحر بما كسبت ايدي الناس» (روم/ 41)، «فمن شاء فليؤمن و من شاء فليكفر انا اعتدنا للظالمين ناراً» (كهف/ 29)، «اليوم تجزي كل نفس بما كسبت» (غافر/ 17)، «ولئك لهم نصيب مما كسبوا» (بقره/ 202)، «و اما من امن و عمل صالحاً فله جزاء الحسنى» (كهف/ 88)، «و وفيت كل نفس ما عملت» (زمر/ 70)

فراوانی این دسته از آیات قرآن نسبت به گروههای دیگر بیشتر است و در مجموع دو اصل اساسی از آنها قابل استخراج است که به برخی آیات به اقتضاء منطوق و برخی به اقتضاء مفاد و مفهوم چنین‌اند. الف) نخست آنکه آیات مذکور با تصریح بر مسئولیت انسان و آثار تکوینی و حقیقی (و نه قراردادی) که بر اعمال صادره از انسان مترتب است، صوری بودن اصل علیت و نظام سببی و مسببی را نفی می‌نمایند و بر اراده آزاد و اختیار انسان تأکید می‌نمایند.

ب) دیگر آنکه چون این گروه از آیات قرآن نوعاً در مقام بیان روابط علی و معلولی بوده و ناظر به توحید افعالی نیستند، نباید تصور شود خالقیت استقلالاً خداوند هرگز نادیده گرفته شده است بخصوص که در برخی از آیات یاد شده گروه دوم با انتساب سطحی از حوادث به خداوند ضمن تحفظ بر توحید افعالی بر نظریه امر بین الامرین تصریح شده است. 14

3- گروه دیگر آیاتی هستند که نسبت‌های ناروا از جمله همه مراتب ظلم و تعدی را از پروردگار سلب می‌کنند که در قرآن فراوانند. مانند:

«فما كان الله ليظلمهم و لكن كانوا انفسهم يظلمون» (توبه/ 70) و به همین مضمون (عنكبوت/ 40) و (روم/ 9) و (يونس/ 44) و (نحل/ 33 و 118).

«كمثل ريح فيها صرّ اصاب حرث قوم ظلموا انفسهم» (آل عمران/ 17)

قابل توجه آنکه بسیاری از آیاتی که واژه ظلم و واژه‌های هم معنای آن و مشتقات آنها را در بردارند، نوعاً ستم‌ها و پدیده‌های مشابه را به انسان و اعمال او نسبت می‌دهند و نمی‌توان گفت که این انتساب صرفاً صوری و مجازی است؛ زیرا که اولاً آمیخته با تأکید است و دیگر آنکه به صورت مکرر و در قالب‌های گوناگون صورت پذیرفته است. فراوانی این آیات ضمن آنکه در خصوص نفی جبر و تفویض دارای وجه اشتراکند، نکته نغز دیگری را پیش روی ما قرار می‌دهد. توضیح آنکه نفی ظلم و تبری ساحت حق از همه مراتب آن بنا به مفاد گروه سوم در کنار انتساب ظلم و دیگر سطوح مسئولیت به انسان بنا به مفاد گروه اول و دوم و نیز یادآوری برخی حالات روانی انسان مانند پشیمانی، زاری، شرمساری، عهد و پیمان، شکر در آیات متعدد قرآن مانند: (مؤمنون/ 100) و (ابراهيم/ 7) و (انعام/ 27) نشان می‌دهد که انتساب فعل و اثر آن به انسان که مصدق اتم اصل علیت است حاق حقیقت بوده و هیچ تردیدی را بر نمی‌تابد. آنگاه اگر مفاد گروه چهارم و پنجم آیات الهی را به این چند گروه اضافه کنیم و آنها را در یک منظومه ریاضی گونه قرار دهیم چیزی جز توحید در خالقیت و «أمر بین الأمرین» بدست نخواهد آمد.

4- گروه چهارم آیات دیگری هستند که تصریح در نظریه «أمر بین الأمرین» بوده و دلالت واضحی بر آن دارند. مانند آیاتی که فعل معینی را به خداوند و در مرتبه‌ای دیگر همان فعل یا مشابه آن را به مخلوقات نسبت می‌دهند و تحلیلی جز «أمر بین الأمرین» را بر نمی‌تابند مانند:

«ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة أو أشد قسوة» (بقره/ 74)
«ولكن قست قلوبهم و زين لهم الشيطان» (انعام/ 43) که قساوت را به عامل انسانی نسبت داده‌اند.
«فبما نقضهم ميثاقهم لعناهم و جعلنا قلوبهم قاسية» (مائده/ 13)
«و ما رميت اذ رميت و لكن الله رمى» (انفال/ 17) که فعل خير انسان را توفيق الهی می‌داند.
«و جعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه و فى آذانهم وقرأ» (اسراء/ 46) که قساوت در این دو آیه به خداوند و
علل دیگر با لحاظ واژه متکلم مع الغير اسناد داده شده است.

البته در آیات قرآن غیر از عنوان قساوت عناوینی مانند سلب نعمت، رنج و گرفتاری، پیروزی و شکست
در برخی مراتب حیات در یک سطح به انسان و در سطح دیگر به خداوند نسبت داده شده است.
5- بخشی از آیات قرآن حوادث و پدیده‌های هستی و نیز افعال انسانی را به طور خاص به علم و اراده
باری نسبت می‌دهند و برخی دیگر به صورت مشترک، ضمن انتساب آنها به علم الهی آنها را به علل و
اسباب خاص خودشان در نظام طولی مرتبط می‌دانند مانند:

«و يعلم ماجرحتم بالنهار ثم يبعثكم فيه ليقضى اجل مسمى» (انعام/ 60)
«ذلك بانهم استحبوا الحياة الدنيا على الآخرة... اولئك الذين طبع الله على قلوبهم و سمعهم» (نحل/ 107-
108)

«الم تر الى ربك كيف مد الظل و لو شاء لجعله ساكناً ثم جعلنا الشمس عليه دليلاً» (فرقان/ 45)
«واتبعوا اهلوتهم... والذين اهتدوا زادهم هدى... اولئك الذين لعنهم الله فاصمهم و اعمى ابصارهم»
(محمد/ 14_17_23)

مشاهده می‌کنیم که در این آیات پدیده‌هایی مانند دوستی دنیا و وابستگی به آن، به عامل انسانی و در نقطه
مقابل، کوری دل و چشم و گوش به خداوند نسبت داده شده است؛ همان گونه که در آیه دیگری، حرکت
ابرها به جعل الهی، ولی دلیل و راهنما بودن آفتاب ضمن انتساب به جعل الهی به علل طولی آن هم نسبت
داده شده است و در آیه بعد تبعیت از هوای نفس و به موازات آن قبول و انتخاب هدایت و افزایش و
کمال آن به عامل انسانی و در نقطه مقابل لعن الهی و کوری و نیز هدایت و ضلالت به خداوند اسناد داده
شده است.

این مطلب و مفاد مشابه بسیاری از آیات قرآن نشان می‌دهد که اولاً نظام اسباب و مسببات امر واقعی و
شناخته شده در قرآن است و ثانیاً علی القاعده در این موارد باید آنها را به اقتضای شأن نزول، به خصوص
سیاق آیه، خصوصیت موضوع، مقام بیان و ارتباط مفهومی با آیات دیگر، مورد مذاقه قرارداد. و از جمله
باید عام و خاص و مطلق و مقید و مجمل و مبین و... آنها را روشن ساخت.
برای نمونه نسبت دو گروه آیات ذیل با یکدیگر قابل تأمل است:

«و ان من شى الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم... انا كل شى خلقناه بقدر» (حجر/ 21 و قمر/ 49)
«وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو و يعلم ما فى البر و البحر...» (انعام/ 59)
«ما اصاب من مصيبة فى الارض و لا فى انفسكم الا فى كتاب...» (حدید/ 22)
«يقولون هل لنا من الامر من شىء قل ان الامر كله لله...» (آل عمران/ 154)

6- آیاتی که با تقسیم به ظاهر دوگانه امکان ارتباط آنها در یک سطح با علم و اراده و تقدیر الهی را منتفی دانسته‌اند مانند:

«قل هل يستوى الذين يعلمون و الذين لا يعلمون» (زمر/ 9)

«قل لا يستوى الخبيث والطيب» (مائده/ 100)

«لا تزر وازرة و زر اخرى و ان ليس الانسان الا ما سعى» (نجم/ 38-39)

«ضرب الله مثلاً قرية كانت امنة... يأتيها رزقها رغداً... فكفرت بانعم الله فاذاقها الله لباس الخوف» (نحل/ 112)

«ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم» (رعد/ 11)

«نا هديناه السبيل اما شاكرًا و اما كفورًا» (انسان/ 3)

ضمن آنکه دو آیه چهارم و پنجم از جهت مفهوم دوبعدی یعنی انتساب ایمان و کفر به عامل انسانی و نیز انتساب نعمت و نعمت به پروردگار در گروه دیگر (چهارم) قرار می‌گیرند، ولی به لحاظ اشتراک در مفهوم و عنوان یاد شده در این گروه جای می‌گیرند.

7- گروه خاصی از آیات قرآن با عنوان اراده و مشیت و عناوین مشابه که معنای اراده و مشیت را افاده می‌نمایند، رابطه حق تعالی با موجودات را متذکر می‌شوند که خود انواعی دارند.

نخست: آیاتی که نتیجه اراده آدمی را مصداق اراده حق تعالی شمرده و به نوعی تطبیق و یگانگی ارجاع داده‌اند مانند:

«من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد و من اراد الاخرة و سعى لها... كلاً نمده هولاء و هولاء» (اسراء/ 18-20)

دوم: آیاتی که بدون تطبیق و اشاره به ارتباط خاصی بین اراده انسان و اراده باری، اراده حق و تحقق آن را یادآوری نموده و بر آن تأکید ورزیده‌اند مانند:

«قل من ذا الذي يعصمكم من الله ان اراد بكم سوءاً او اراد بكم رحمة» (احزاب/ 17)

«قل فمن يملك من الله شيئاً ان اراد بكم ضرراً او اراد بكم نفعاً» (فتح/ 11)

«فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام و من يرد ان يضلّه يجعل صدره ضيقاً حرجاً» (انعام/ 125)

«و لا ينفعكم نصحي ان اردت ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم» (هود/ 34)

درباره دو نوع اخیر آیات از گروه یاد شده این توضیح لازم است که مطابق سنت جاری قرآن، فاعل اصلی خداست و انسان وسیله‌ای برای انجام فعل است ولی این سیطره الهی بر فعل انسان و تبعیت اراده آدمی از اراده الهی به معنای جبر نیست؛ بلکه به معنای جبری خداوند است و جبرایت همان معیت حق تعالی با موجودات است؛ معیتی که یک سطح آن آفرینش مقدمات و اسباب و ترتیب و تنسيق علل با معلولات است.

و از این دو جبرایت با جبر تکلیفی مورد نظر اشاعره متفاوت است.

سوم: آیاتی که اراده الهی را در نتیجه و به تبع نوع اراده آدمی معرفی می‌کنند مانند دو آیه مورد اشاره در تقسیم قبل یعنی آیه: «ان الله لا يغير ما بقوم» و آیه «وضرب الله مثلاً قرية...» و به معنای عام‌تر آن آیه: «يوم

تَبَيُّضٌ وَجَوْهٌ وَ تَسْوَدٌ وَجَوْهٌ... فذوقوا العذاب و... ففي رحمة الله... و ما لله يرید ظلماً للعالمین» (آل عمران/ 106-108)

بدیهی است نفی ظلم در آیه به تبع تفرقه و اختلاف اختیاری و خوشبختی و شقاوت اختیاری آمده است که در این چند آیه به روشنی عنوان شده است. و اینها جز نفی تفویض و جبر نتیجه نمی دهد. با کاوش مفاهیم موجود در اقسام آیات این گروه مانند نسبت تعجیل و اضلال و اراده سوء و اغواء و یا اراده ضرر، به خداوند، در کنار اراده نصیحت و خیر و یا اراده نفع و رحمت و هدایت و مقایسه آنها در می یابیم که نمی توان قسم دوم از این گروه را حاکم و ناظر بر دو قسم دیگر و یا ناسخ آنها دانست؛ هم چنانکه نمی توان به عکس داوری کرد بلکه برای سازگاری آیات گروه به اعتبار سیاق آیات و مقام بیان و نیز با لحاظ اصول موضوعه و محکمت آیات، باید اراده انسان و نوع افعال او را در ارتباط با اراده الهی تحلیل نمود همانگونه که اراده باری را باید در رابطه با مقدمات و علل انسانی و طبیعی آن جستجو کرد؛ یعنی مقدمات و علل طبیعی و انسانی را باید مجاری نازله تحقق اراده الهی دانست و به فهم درآورد و هر یک را در سطحی متفاوت با سطح دیگری ارزیابی نمود. و به تعبیر دیگر اسناد فعل به خداوند در یک گروه و اسناد فعل به علل طبیعی آن در گروه دیگر اسناد طولی است نه عرضی. مولوی گوید:

ما رمیت اذ رمیت گفت حق

کار حق بر کارها دارد سبق. 15

آیات زیر نیز مشابه مفاهیمی را که در سه گروه اخیر یاد شد، در بردارند.

«والذین جاهدوا فینا لنهذینهم سبلنا» (عنکبوت/ 69)

«من اهتدی فانما یهتدی لنفسه و من ضلّ فانما یضلّ علیها و ما کنا معذبین» (اسراء/ 15)

«ان هذه تذکره فمن شاء اتّخذ الی ربّه سیلاً» (انسان/ 29)

همچنین آیاتی که با مضمون هم خوانی و هم آهنگی اراده الهی با توانایی و سطح انتظار انسان وارد شده اند، بطور خاصی معنای مورد اشاره را اثبات می نمایند مانند:

«یرید الله بکم الیسر و لایرید بکم العسر» (بقره/ 185)

و نیز آیاتی که اراده آدمی را به صورت مستقل یادآوری نموده و اراده الهی را در کنار آن متذکر نمی شوند که تأکید فزونتری بر اراده آزاد انسان تلقی می شود مانند: «فمن یعمل مثقال ذره خیراً یره و من یعمل مثقال ذره شرّاً یره» (زلزال/ 7-8)، «کل نفس بما کسبت رهینه» (مدثر/ 38)، «لکل امری منهم ما اکتسب من الاثم» (نور/ 11).

برخی آیات قرآن نیز با لحن ویژه و مؤکدی تردیدهای ناشی از دوگانگی سطوح حیات طبیعی و انسانی را نفی کرده و در مواضع مختلف به دخالت دو عامل و دو سطح از علل و اسباب (علت الهی و علت انسانی) اشاره دارند. مانند آیات زیر که در حال نسبت دادن افعال به بندگان از آنها عبور کرده و گویا (تنزیلاً) آنها را اصیل و واقعی ندانسته و سپس صریحاً آنها را در سطح دیگری به خداوند نسبت می دهند: «هم یقسمون رحمة ربک نحن قسمنا بینهم» (زخرف/ 32)، «و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی» (انفال/ 17)، «أأنتم تزرعونہ ام نحن الزارعون. لونشاء لجعلنا حطاماً فظلمتم تفکھون» (واقعہ/ 64-65).

و چون این آیات نوعاً در مقام بیان توحید افعالی اند نمی‌توان آن‌ها را به لحاظ معنای متن ناظر بر آیات مقابل دانست. بلکه همانند گروه چهارم و برخی آیات یاد شده ذیل گروه هفتم، قدر متیقن معنای آیات مذکور آنگونه که نشان داده شد امر بین الامرین خواهد بود.

حال اگر همه این گروه‌ها را در کنار آیاتی که به گونه عام اراده قطعی خداوند در آفرینش و وقوع حوادث و افعال را یاد کرده و مصادیق جزئی آنها را به اراده و مشیت عام الهی نسبت می‌دهند قرار دهیم، چاره‌ای نخواهیم داشت جز آنکه چندگانگی ظاهری آیات قرآن را به سطوح متفاوت و چندگانه انتساب حوادث و افعال به علل طولی از علت مباشر گرفته تا سبب اول تفسیر کنیم و هر گروه را با لحاظ نمودن واژه‌ها و مواد هر آیه و مقام بیان و نیز سیاق آن به سطح ویژه خود ارجاع دهیم.

آیات قرآن که با واژه اراده و مشیت و یا واژه‌هایی هم معنی، مشیت مطلقه حق تعالی را یادآوری می‌کنند، فراوان‌اند. از جمله: «انما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له کن فيكون» (یس / 83)، «قل لا املك ل نفسي ضراً و لانفعاً الا ما شاء الله» (یونس / 49)، «و لا تقولن لشيءٍ ائني فاعل ذلك غداً الا ان يشاء الله» (کهف / 23)، «ان لو يشاء الله لهدى الناس جميعاً» (رعد / 31)

حقیقت آن است که گروه‌های آیات قرآن که تا کنون یاد شده و مورد بررسی قرار گرفتند ناظر، مفسر و مبین این آیات عام‌اند؛ بخصوص این عمومیت از آن جهت موضوعیت دارد که در آیات مذکور نوعاً مصادیق خاصی از سطوح علل و معالیل موجود ذکر نشده است، در حالی که در آیات ناظر مصادیق و موارد متعددی از تأثیر و نقش علل و اسباب و افعال انسانی یادآوری شده است.

8- در شماری دیگری از آیات قرآن که دو اصطلاح سیئه و حسنه را در خود دارند نیز به خصوص برخی از آنها منشأ نیکی (حسنة) را از خداوند و سیئه را از عامل انسانی می‌شمارند. مانند: «ما اصابك من حسنة فمن الله و ما اصابك من سيئة فمن نفسك» (نساء / 79)، «فاصابهم سيئات ماكسبوا و الذين ظلموا من هولاء سيصيبهم سيئات ماكسبوا و ما هم بمعجزين» (زمر / 51).

آیات بسیار دیگری به خصوص با شقوق واژه سوء، بدیها و زشتیها و هم چنین دیگر حالات روانی از جمله حالات مثبت را به انسان نسبت می‌دهند. بطور مثال کفران و تفاخر و شتابزدگی و نسیان و خسران را که مصادیق سوء‌اند به علت انسانی اسناد می‌دهند مانند:

«فمن زين له سوء عمله فرآه حسناً فان الله يضل من يشاء» (فاطر / 8)

«و ان تصبهم سيئة بما قدمت ايديهم فان الانسان كفور» (شورا / 48)

در این گروه آیات دیگری به چشم می‌خورند که اختیار را امری وجدانی دانسته و چندان نیازمند ارجاع به آیات دیگر نمی‌باشند.

در این آیات یادآوری حالات مثبت روانی و برخی در قالب تمثیل نشان دهنده مسئولیت و اختیار انسان است مانند: استغفار انسان هنگام بیماری و نشانه‌های مرگ و یا حالت امید و آرزوگرایی در انسان و یا شکر و سپاس‌گزاری و در نقطه مقابل آن کفران نعمت.

«حتى إذا جاء احدهم الموت قال رب ارجعون لعلى اعمل صالحاً» (مؤمنون / 99 و 100)

«فقالوا يا ليتنا نرد و لا نكذب بايات ربنا» (انعام / 27)

«و من شکر فانما يشکر لنفسه و من کفر» (نمل / 40)

«و ان لم تغفر لنا و ترحمنا لنكوننّ فی الخاسرین» (اعراف / 23)

بخشی از این آیات پس از یادآوری بدیها و خطاهای انسان، بطور عمدۀ وعده غفران الهی را عنوان می‌کنند ولی آنگاه که از خوبیها نام برده می‌شود، ضمن وعده جزای نیک، آنها را به خداوند نسبت می‌دهند. فراوانی این گروه از آیات قابل توجه است.

در این گروه از آیات قرآن «حسنه» و «سئئه» نسبت به مبادی و ریشه‌های آن دو به کار برده شده‌اند و مستقیماً به خداوند اسناد داده نشده‌اند. بدیهی است که نسبت «حسنه» به خداوند از آن جهت است که انسان فقر محض است. از این رو هرگونه ایجاد و اعطاء و امهال و مصادیق دیگر حسنۀ مستند به باری تعالی است و لیکن نسبت بدی و «سئئه» به انسان به لحاظ سوء اختیار بندگان و نقض غرض حیات، متناسب با ظرفیت و زمینه‌هایی است که از آنها بهره برده است. آیه شریفه ذیل تعبیر دیگری از مطلب یادشده را با اندک تفاوتی نشان می‌دهد:

«لو ان اهل القرى آمنوا و اتقوا لغفرتنا علیهم برکات... و لکن کذبوا فاخذناهم» (اعراف / 96)

گر چه این آیه و آیاتی نظیر آن در یک سطح یعنی حسن انتخاب بندگان، نیکی‌ها را به انسان نسبت می‌دهند ولی از آن رو که ایمان و آثار آن به لحاظ مقدمات و وسائل و تمهید شرایط از آن خداوند است، هم ایمان و هم فتح و گشایش‌های دیگر بالاصالة از خداوند بوده و به او نسبت داده می‌شوند.

برخی دیگر از آیات قرآن هر دو گروه خوبی‌ها و بدی‌ها را به خداوند نسبت می‌دهند که در سطحی متفاوت و به اعتبار توحید افعالی، نسبت کلی‌تری است که برخی از آنها تحت تقسیم دیگری در قسمت‌های قبل مورد اشاره قرار گرفتند. برخی دیگر از آیات مانند آیات زیر وجود دارند:

«فاذا جائتهم الحسنه قالوا لنا هذه و ان تصبهم سئئه یطیروا بموسی و من معه» (اعراف / 131) «قل کلّ من عند ربنا» (آل عمران / 7، با اندک تفاوتی در آیه)

و به همین مضمون با ذیل: «فما لهؤلاء القوم لا یکادون یفقهون.» (نساء / 78) نیز وارد شده است.

توضیح آنکه در این گروه از آیات قرآن به تأثیر استقلالی و مقام توحید افعالی نظر شده است؛ یعنی اینکه در نهایت همه علل و اسباب، حتی آن گروه از مقدماتی که منتج به بدی و زشتی می‌شوند، از این رو که به

اراده حکیمانه پیش‌بینی شده‌اند، به خداوند بر می‌گردند و فعل او محسوب می‌شوند و روشن است که لازمه حکیمانه بودن فعل انسان نیز به اعتبار هدف آفرینش، کمال اختیاری است و کمال اختیاری بدون امکان انتخاب و آگاهی (هر چند محدود) و مقدمات مناسب آن میسر نیست، همانگونه که اختیار بدون وجود گرایشهای متضاد که خود فعل الهی محسوب می‌شوند ممکن نیست.

دیگر آنکه با شمارش موارد کاربرد واژه «خیر» و «حسن» و واژه‌های هم گروه و مشتقات آنها در قرآن می‌بینیم که خیر و حسن به صورتی دقیق، جزئی و گوناگون به خداوند و نیز به عامل انسانی نسبت داده شده و بر آن دو تطبیق یافته است و این نشان می‌دهد که چون فعل خیر از مبادی خاص آن که به اراده تکوینی الهی فراهم آمده‌اند حاصل می‌شود مصداق توفیق الهی است و نه مصداق جبر.

اما در طرف دیگر مسئله یعنی انتساب «سینه» به پروردگار باید دانست به اعتبار آیات عام توحید و آیاتی که صفات کامله الهی را مطرح می‌نمایند، خداوند خیر محض بوده و از او جز خیر محض نشأت نمی‌گیرد؛ به ویژه که تأمل کنیم او صرف الوجود است و از صرف الوجود جز خیر صادر نمی‌شود و لذا «سینه» اگر امر عدمی باشد اراده الهی بالاصالة به آن تعلق نمی‌گیرد؛ بلکه منشأ انتزاع آن (سینه) ماهیات و محدودیت‌های مربوط است. توضیح آنکه هستی ممکن محفوف به تعدد و گوناگونی است و آن بدون فقدان و اختلاف و مراتب شدت و ضعف موجودات متصور نیست. 16 و اگر امر وجودی باشد از این جهت که مقدمات و ظروف و اسباب آن (مانند اصل خلقت، امهال و...) (را خداوند به اقتضاء حکمت بالغه در اختیار انسان قرار داده «من عندالله» است و لیکن «من الله» نیست یعنی متعلق اراده بالاصالة حق تعالی نیست.

معیارهای تحلیل آیات

در تناسب و سازگاری معانی که از آیات قرآن به دست می‌آید نمی‌توان با معیار واحد یا چند معیار نامتجانس و غیرمنعطف مانند ملاحظه صرف منشأ عمل انسان و مقدمات فعل اختیاری و یا صرفاً توجه به مقام توحید افعالی و فاعلیت مطلقه و یا صرف تنزیه و توحید صفاتی و یا منحصراً حسن و قبح عقلی و یا عدل و حکمت و یا صحت تکلیف و یا فقر وجودی اشیاء و... به همه این آیات نظر کرده و آنها را تفسیر نمود. در این صورت قرآن مجمع الجزایری از عناصر پراکنده غیرمرتبط و بی‌معنی خواهد بود.

بلکه باید همه عناصر یادشده را منظور نموده و به معیارهای اساسی مانند محکم و متشابه بودن برخی آیات، اجمال و تفصیل آنها نسبت به هم، اطلاق و تقیید، خصوصیت مورد و به خصوص صدر و ذیل آیات و شأن نزول و سیاق و مقام بیان و جهاتی دیگر توجه کرد تا در پرتو آن، تعیین موضوع و حدود دقیق معنا و ارتباط آیات با یکدیگر، شمول و فراگیری هر بخش و دامنه شمول هر حکم و موضوع را بهتر و کامل‌تر بدست آوریم. بخصوص در مسائل حساس و بنیادینی مانند جبر و اختیار ضروری است موارد ظاهر و نص و موارد تداخل و شیوه‌های تعمیم و تخصیص و در نتیجه تغییر معنای آیات با کلمات آن آیه و صدر و ذیل آنها را به درستی بشناسیم.

از این نظر آیات قرآن موضوعاتی را که بازگو می‌نمایند و لغاتی را که دربر دارند، مانند خانه‌های جدول متناوبی هستند که کوچکی و بزرگی اعداد هر خانه کاملاً مرتبط با کوچکی و بزرگی اعداد خانه‌های دیگر می‌باشند.

باید توجه کرد که بخش وسیعی از آیات قرآن، ناظر به تکالیف بندگان و امر و نهی و وعد و وعید و بیان حدود و حقوق اجتماعی‌اند. مانند گروه اول و دوم از آیات همان گونه که برخی دیگر در مقام تبیین حکمت آفرینش و نیز بزرگداشت تلاش رسولان و مربیان و ارزش‌گذاری نسبت به آنها هستند و بر همین مبنا سنت‌هایی را یادآوری می‌کنند اینها نه تنها با اختیار منافاتی ندارند که خود شاهدهی روشن بر آنهاست مانند گروه دوم و سوم از آیات.

از سویی، آیاتی ناظر به تعلیل و ریشه‌یابی حوادث و پدیده‌های انسانی، اجتماعی و حتی اعتقادی‌اند که بر اساس نظام علیت، تأثیر علل طولی در آنها یادآوری شده است مانند گروه دوم و چهارم از آیات.

از طرفی آیاتی ناظر به رابطه باری با موجودات و تبیین مقام افاضه و اذن و اراده عام الهی هستند و نیز بخشی بر فقر و جودی اشیاء و از جمله انسان تکیه دارند که این گونه آیات هیچ نظری به کارهای اختیاری انسان و نفی آن ندارند. مانند گروه پنجم و ششم از آیات.

در عین حال تعدادی از آیات قرآن بر انواع اراده‌ها و قوایی که در انسان تعبیه شده و بر افعال و نتایج آن تأکید می‌نمایند گاهی به شکل مختص و گاهی به صورت مشترک به علل طولی خود و یا به علت الهی و مشیت باری نسبت داده می‌شوند که مربوط شدن آنها به علت الهی نه برای این است که به جهت دخالت مشیت باری، افعال انسان جبری باشند، بلکه این آیات ضمن تبیین توحید افعالی و فقر و جودی اشیاء، همواره گواه بر علیت آورده و در برخی موارد همراه با آن و جوهر از ویژگی‌های انسانی مانند متربی بودن انسان و تضرع و زاری و بازگشت آدمی را یاد کرده‌اند. مثل گروه هفتم از آیات قرآن.

آیات ناظر به مشیت الهی نسبت به هدایت و ضلالت نیز هیچ یک مبین جبری بودن آن دو نیست بلکه آشکار شدن و فعلیت گمراهی یا رستگاری به سبب وسایلی است که انجام گرفته و چون وسیله بودن آن وسایل، فعل خداوند بوده به خداوند اسناد داده شده است. به ویژه که در برخی آیات مشیت الهی در پی نوع انتخاب انسان از حق یا باطل و هوی و هوس آورده شده است که شاهدی بر مدعای ماست. حاصل آنکه آیات قرآن ضرورتاً در محیط چنان مجموعه مرتبط که فهم هر یک وابسته به فهم دیگری است قرار می‌گیرند و نتیجه‌ای را که ضمن تحفظ بر محکومات، مناسب با روح و کل قرآن است به دست می‌دهند. ارتباط حوادث و اعمال در یک سطح عالی به مبدأ حق و در سطوح دیگر به علل طولی آنها و نتایجی که بار می‌آورند جامعی است که از نظر کلامی اثبات کننده «امر بین الأمرین» و واقعی بودن نظام علیت و نیز فعلیت مشیت و علم الهی در مجاری علل و اسباب است.

نقد نظریه تفویض

با صرف نظر از آنچه که در شکل‌گیری نظریه اعتزال و مباحث تاریخی و کلامی معتزله نقش آفرینی کرده و بدون اینکه بخواهیم دلایل نظریه تفویض را به تفصیل یادآوری کرده و به بوته نقد بگذاریم، از این رو که «امر بین الأمرین» بخصوص در آیات قرآن بیش از آنکه ناظر به نفی جبر باشد ناظر به ردّ تفویض است، از شهادت آیات قرآنی بهره برده و دو نکته اساسی را یادآوری می‌کنیم.

اول - باید تأمل کرد که عناوینی از قبیل قبح ظلم از خداوند و شائبه انتساب خداوند به بدی در صورت خالقیت استقلالی او یا طبیعی بودن تفاوت بین بدی و خوبی و نیز درستی پرسش از خوبی و بدی اعمال و یا بطلان حکمت و تکلیف در صورت التزام به جبر که مستندات نظریه تفویض اند¹⁷، دلتلی نیستند که بتوانند نظریه اعتزال را اثبات نمایند؛ بلکه فقط می‌توانند جبر را نفی نمایند از همین جهت در مقام نقد تفویض مناسب و صحیح آن است که بحث را معطوف به بنیان‌های فکری عقیده تفویض نموده و آنها را مورد ارزیابی قرار دهیم.

جهت نیاز به علت

این مسئله فلسفی که جهت احتیاج ممکن به علت و یا متأثر به مؤثر حدوث است یا جهت امکانی آن، خود از مسائل مهم فلسفی است که در موضوع مورد بحث نقش بسزایی دارد. مفوضه معتقدند افعال آدمی در مرحله تحقق و ایجاد نیازمند به علت و فاعلند همان گونه که در نظام تکوین معلولات در مرحله ایجاد نیازمند علت اند اما پس از وجود معلول، دیگر نیاز به علت باقی نبوده و علت نقشی ندارد و در این مورد به مثالهای عامیانه‌ای مانند بنا و ساختمان و پدر و فرزند که پس از ارتفاع علت فاعلی باقی می‌مانند استشهاد می‌نمایند. این مسئله را خواجه در تجرید الاعتقاد¹⁸ و دیگران نیز متعرض شده و مسلم گرفته‌اند که جهت احتیاج به علت امکان است و از این رهگذر نادرستی و خبط رای مفوضه را روشن ساخته‌اند و می‌دانیم که حکمای اسلامی عمدتاً جهت نیاز به علت در ممکنات را وجه امکانی آنها می‌دانند و نه حدوث و جهت امکان همیشه در موجودات امکان باقی است. سخن معتزله در اینکه خداوند پس از خلق انسان در افعال و حرکات او نقشی ندارد مانند برخی از انواع معلولات که به ظاهر نیازی به علت پس از ایجاد ندارند سخن کودکانه است.

بوعلی (ره) نظریه مفوضه را در این خصوص چنین معرفی می‌نماید:

«وقد يقولون انه اذا وجد فقد ارتفعت الحاجة الى العلة حتى انه لو فقد الفاعل جاز ان يبقى المعلول موجوداً و حتى كثيراً منهم لا يمتا شي ان يقول لوجاز على الباري العدم لما ضرّ عدمه وجود العالم لان العالم احتاج الى الباري في أن اوجد»¹⁹

با این فرض هیچ مانعی نخواهد داشت که خداوند مفوضه همانند خدای یهود پس از آفرینش هستی به کناری نشسته و فقط به تماشای جهان بایستد به یقین به جهت همین شباهت هاست که نسبت یهود امت بر برخی از این گروه‌ها در متون روایی تطبیق شده است.

«قالت اليهود يدالله مغلوله غلت ايديههم و لعنوا بما قالوا» (مانده / 64)

بر اساس نظریه مفوضه افعال و حرکات انسان از هیچ قاعده و نسبتی با خداوند، تبعیت و حکایت نکرده و ارتباط خود را با خداوند بطور کلی قطع نموده است و البته می‌دانیم که ممکن پس از دخالت علت وجوب می‌یابد ولی وجوب بالغیر با امکان ذاتی منافات ندارد و بهر حال واجب بالغیر همیشه ذاتاً ممکن خواهد ماند.

خالقیت استقلالی انسان

نظریه تفویض به علاوه آنچه گفته شد شکل دیگری از شرک نیز هست؛ زیرا اعتقاد به خالقیت مستقل که یکی علت اول و مفیض وجود و دیگری علت مقارن باشد تعبیر دیگری از شرک است و مجبره بر این نقطه ضعف اساسی رای تفویض انگشت گذاشته‌اند.

توجیهاات مفوضه در رفع ایراد خالقیت استقلالی انسان با استمداد از تعابیری مانند خالقیت تفویضی مشکل را برطرف نمی‌سازد؛ زیرا در هر حال راه اعمال اراده الهی در مصادیق تفویض بسته است. توحید صفاتی مورد نظر معتزله نیز مشکلی را برطرف نمی‌سازد.

مفاهیم قرآنی نفی تفویض

نکته در خور تأمل آنکه در گروههای مذکور از آیات قرآن با عده‌ای از مفاهیم برخورد می‌کنیم که در نقطه مقابل نظریه تفویض قرار دارند. اصطلاحاتی مانند: غناء ذات حق، فقر مطلق موجودات²⁰ نسبت دادن همه نیکی‌ها به خداوند²¹ و تکرار و تأکید بر عنوان اذن الهی در حوادث و جریانهای هستی از جمله در افعال انسان²² و نیز عنوان رزاقیت دائمی باری و شأن فاعلیت دائمی او²³ و ارسال رسل و وعده و وعید و تحریص بر دعوت و هدایت آدمیان و عنوان سببیت و مانعیت و صفاتی مانند مالکیت مهیمن بودن خداوند همه از شواهدی هستند که در نقطه مقابل نظریه تفویض قرار دارند و موقوفه هیچ توجیه و تفسیر قانع کننده و منسجم در تبیین آنها ارائه نمی‌دهند اما اشاره آنها به اینکه خالقیت خداوند در افعال آدمی به خلق اختیار صورت پذیرفته گرچه نقطه روشن نظریه آنان است لیکن می‌دانیم که این مقدار کافی نیست و این بنای آن ساختمان بهم ریخته را دوباره نخواهد ساخت.

تنبیهات حول المبدء و المعاد می‌نویسد:

«الحق ان لهدایته تعالی و توفیقاته (و منها اللدواعی) مدخلاً فی افعالهم و طاعاتهم من غیر ان تصل الی حد الالغاء كما ان للخذلان و ترک النصره و ایکالها الی انفسهم مدخلاً فی فعل المعاصی و ترک الطاعات من غیر ان تصل الی حد الالغاء.»²⁴

در حدیث زیر این حقیقت به روشنی چنین بیان شده است:

«روی الصدوق عن حریز عن ابی عبداللّه 7: «الناس فی القدر علی ثلاثه اوجه: رجلٌ زعم ان اللّه عزوجل اجبر الناس علی المعاصی فهذا قد ظلم اللّه فی حکمه و هو کافر و رجل یزعم ان الامر موقوف الیهم فهذا و هن اللّه فی سلطانه فهو کافر و رجل یقول ان اللّه عزوجل کلف العباد ما یطبقون فاذا احسن حمد اللّه و اذا اساء فاستغفر اللّه فهذا مسلم.»²⁵

باید اذعان نمود که بسیاری از شبهات و نقطه‌های تاریک ناشی از خلط مبحث‌ها و بی اعتنائی به فهم نظام‌مند و مرتبط آیات قرآن می‌باشد که سطح استناد حوادث و افعال به فاعلهای طبیعی و علل انسانی با سطح استناد آنها به خداوند تفکیک و تقویم نشده است.

جمع بندی حاصل آنکه دخالت اراده‌ای که در سطح مشیت الهی تقدیر شده مانند اصل وجود انسان، تهیه مقدمات، اراده هدایت و فراهم آوردن عوامل پیرامونی به مصداق قاعده لطف و... همه به اراه عام حق است ولی دخالت اراده‌ای که در سطح فاعلیت انسان تقدیر شده مانند شناخت و بهره بردن از آن مقدمات، و به دنبال آن فعل خیر و یا شرّ وابسته به اراده انسان است که در طول اوّلی و لیکن در دو سطح است. از همین روست که هیچ یک از آیات قرآن در گروههای یادشده اراده آدمی و عمل ناشی از آن و نتایج آن را تحت تأثیر اراده الهی، خنثی و بی نتیجه معرفی نکرده است. از میان تمثیل‌های گوناگون یکی از رساترین آنها نمونه‌ای است که در اجود التقریرات آمده است. خلاصه آن چنین است:

«لو فرض شخصاً مرتعش الید فاقد القدره فاذا ربط رجل بیده المرتعشه سیفاً قاطعاً وهو یعلم انّ السیف سیقع علی اخر و یهلكه فاذا وقع و قتل ینسب القتل الی من ربط دون صاحب الید لانه مسلوب القدره... و

امالو فرضنا ان رجلاً اعطى سيفاً لمن يملكه حركة يده و تنفيذ ارادته فقتل هو به رجلاً فالامر على العكس» 26

وی سپس چنین نتیجه می‌گیرد که در فرض دوم هر دو استناد یعنی اسناد فعل به مالک و دهنده شمشیر و نیز اسناد آن به فرد دوم اسناد حقیقی است (کل من الاسنادین حقیقی) (وی پس از آن مثال دیگری مشابه این تمثیل آورده و آن را عین معنای جمله مستفاد از آیه قرآن «لا حول و لا قوة الا باللّٰه العلی العظیم» دانسته است. 27

- 1 - مقصود حیات و هستی همه موجودات غیر از انسان می‌باشد.
- 2 - مطهری، مرتضی، انسان و سرنوشت، / 56.
- 3 - مضمون این آیات در آیه 55 نور و 105 انبیاء نیز به چشم می‌خورد.
- 4 - اعراف / 57.
- 5 - نازعات / 5.
- 6 - بقره / 61 و یونس / 24.
- 7 - مثنوی، دفتر اول، 1483.
- 8 - مثنوی، دفتر سوم، 3658.
- 9 - مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، چاپ سوم، سازمان تبلیغات اسلامی، 2/412_1368.
- 10 - این تعبیر از صدرالمتألهین در آثار مختلف وی از جمله در اسفار است که در ضمن همین بحث و مسئله برهان صدیقین آن را به کار برده است.
- 11 - ملاصدرا شیرازی محمد، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، قم، المکتبۃ المصطفوی، 1386، سفر سوم، 6/ 377.
- 12 - که همان جهت وجود است.
- 13 - همان.
- 14 - مانند آیه 29 و 88 کهف.
- 15 - مثنوی مولوی، دفتر دوم، 1307 - به دفتر اول 618 و 1466 و نیز دفتر دوم 1307 و دفتر سوم 3658. و نیز دفتر پنجم، 2967 و 3024 مراجعه کنید.
- 16 - به نهاییه الحکمه علامه طباطبائی مرحله 12 فصل 18 ص 313 مراجعه کنید.
- 17 - به نقل از شهرستانی، عبدالکریم، الملل و النحل، بیروت، دارالمعرفة، 1402 ه، 1/85؛ سبحانی، جعفر، الالهیات، چاپ چهارم، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیة، 2/323.
- 18 - مقصد اول، مسئله 29.
- 19 - ابن سینا، حسین ابن علی، الاشارات و التنبیها، قم، بوستان کتاب، 3/67_1381.
- 20 - فاطر 15.
- 21 - نساء / 79.

22 - یونس 100 - انعام / 125.

23 - الرحمن 29 و...

24 - مروارید، میرزا حسنعلی، تنبیہات حول المبدأ و المعاد، چاپ دوّم، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی،
1418 هـ، / 168.

25 - مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، (کتاب العدل) چاپ دوّم، بیروت، مؤسسه الوفاء، 1403 هـ، 5/10 و
11. در این بخش احادیث متعددی پیرامون این مسئله گرد آمده است.

26 - خوئی، ابوالقاسم، اجود التقریرات، قم، چاپخانه مهر، 1/90.

27 - «ولولا اذ دخلت جنتک قلت ما شاء الله لا قوة الا بالله» (کهف / 39)