

## مشیت و اختیار در فلسفه و کلام شیعه امامیه

### ارجاع به مرجع

مباحث اصولی علم و فلسفه کلام، درست پس از رحلت پیامبر اسلام (ص) و خاصه به اقتضای شرایط سیاسی که دوران خلافت امام علی (ع) موجب و درگیر آن بود، از زمان خلافت وی در جهان اسلامی بروز و ظهور یافت.<sup>۱</sup> اگرچه مفاد آیات متشابه در قرآن زمینه اصلی گشایش مباحث کلامی را در خود مستتر می داشت، ولی عامل سیاسی محرک عمده رویکرد به آن مباحث و لذا تعیین کننده و مبنای شکل بندی و ظهور فرق و مذاهب گوناگون فکری در دوران نخستین اسلامی بود. انبوهگی بسیاری از مسائل که بعدها در وجه تعمیق شده اش در آراء متکلمین معتزلی و اشعری مورد توجه قرار گرفت، در خطب و بیانات امام علی بن ابیطالب مؤید این واقعیت است که پیش از همه متکلمین، او پیشوا و پیشاهنگ پاسخگویی به مسائلی بوده است که در ارتباط با دغدغه های سیاسی که در میان پاره ای از مسلمانان، خاصه خوارج وجود داشت، موضوع طرح و بحث قرار می گرفته است. اطلاق عنوان «عالم ربانی امت اسلامی» از سوی حسن بصری به امام علی، به روشنی ناظر بر این سنت است.<sup>۲</sup> به این اعتبار می توان گفت که سهم پیروان و اصحاب نزدیک امام و خوارج در پیدایی و شکل بندی فلسفه کلام اسلامی، به خصوص در تبویب آموزه شیعه در باب امامت و باور خوارج در باب «ایمان و کفر» که از بنیاد، مسائلی سیاسی و ناظر بر شکل حکومت است، سهمی اساسی ست. مادلونگ (Madelung) به درستی توضیح می دهد که دونهضت متقدم اسلام، یعنی تشیع و

خارجی گری، بر سر مسأله رهبری در جامعه اسلامی به وجود آمدند. مواضع مربوطه آنها در بررسی مسأله امامت، همیشه برای هر دو جنبش اساسی باقی ماند.<sup>۳</sup>

چنان که از اسناد تاریخی مربوط به روند فلسفه کلام بر می آید، مسائل تابعه ای چون ذات و صفات، قدم و حدوث قرآن، جبر و تفویض و مبدأ و معاد، لزوماً با به میان آمدن مسأله امامت و ایمان و کفر موضوع بحث قرار گرفت و این نکته ای است که منابع اولیه و کتب فرق شیعه و اسناد منقول در کتب اخبار و حدیث به روشنی از آن حکایت می کنند. همه این احوال مؤید قدمت تاریخی علمی ست که از باب تعلق آن به شیعه به نحو غیر منصفانه ای نادیده گرفته شده است. کوتاهیهای تحقیقات معاصر در باب تاریخ و سرگذشت فلسفه کلام اسلامی، به ویژه از نظر عدم اقبال به میراث و نقش شیعه در پیدایی آن کوتاهی غافلانه ای ست. ناآشنایی با منابع اساسی کلام شیعه، کسانی چون مادلونگ را واداشته است تا ضمن ناروشن دانستن نقش شیعه در مورد دو موضوع عمده کلامی یعنی «وحدت خداوند» در برابر «کثرت صفات» و «مشیت» در برابر «آزادی اراده» برای بیان آراء شیعه به منابعی رجوع کند که نه تنها شیعی نیستند، بلکه قویاً بر سر تحریف نظریات متکلمین شیعه کوشیده اند.<sup>۴</sup>

تردید نمی توان داشت که شیعه در زمینه بحث کلامی با استفاده از حجت منطقیه و برهان عقلمیه مقدم بر دیگر فرق اسلامی ست و خلاف باور کسانی چون آدام متز که افکار کلامی شیعه را با آراء معتزلیان مربوط می دانند و یا آنها را وارث معتزله تلقی می کنند، در اقوال و اشارات و تقریرات ائمه شیعه قبل از ظهور معتزله، به بسیاری از اقوال کلامی که در میان معتزلیان شیوع یافت اشاره رفته است.<sup>۵</sup> چنین اشاراتی نه تنها از لحاظ زمانی مقدم بر عصر معتزله، بلکه در بسیاری از موارد مقدم بر کسانی ست که ابن خلدون و شهرستانی آنها را متکلمین «سلف» یعنی فرزندان اوائل اسلام می خوانند. درست است که بسیاری از دلایل عقلی و کلامی معتزله، بعد از مکتب معبد جهنمی و غیلان دمشقی، قائلین به قدر، به آراء شیعه بسیار نزدیک است، ولی اصولی که از امامان اهل البیت نقل شده و همانها پیش شیعه اعتبار دارد، به هیچ وجه با مذاق معتزله سازش نداشت.<sup>۶</sup> مادلونگ نیز با ذکر این نکته که مفاهیم امامیه درباره خداوند را به خوبی می توان مقابل با نظریات معتزله قرار داد بر این واقعیت صحه می گذارد.<sup>۷</sup> علاوه بر این موارد، مسائل و اصولی که معتزله در آنها با شیعه مشترکند نیز همان گونه که سید مرتضی تصریح می کند، عمده آنها از خطب علی بن ابیطالب گرفته شده و آنچه آنها گفته اند، تفصیل و شرح کلمات مجمل آن امام است.<sup>۸</sup> اشعری در اشاره به تعلق نسبی معتزلیان

به شیعه تصریح می کند که ابن مرتضی، تاریخ آنان را به زمان پیامبر اسلام منتهی می کند و می گوید، واصل بن عطا و عمرو، مذهب اعتزال را از ابوهاشم و او از محمد بن حنفیه و او از علی بن ایطالب و او از پیغمبر اکرم گرفته است.<sup>۱۱</sup> ابن ابی الحدید معتزلی شارح نهج البلاغه تأکید می کند که «اشرف علوم علم الهی است و آن از کلام امام علی اقتباس شده و از او نقل گردیده و از او آغاز شده است».<sup>۱۲</sup> هم او در بیان تاریخ معتزله تصریح می کند که «معتزله که اهل توحید و عدل و ارباب نظرند، بزرگ آنها، واصل بن عطا است که شاگرد ابی هاشم عبدالله بن محمد الحنفیه و ابوهاشم تلمیذ پدرش و او شاگرد امام علی علیه السلام بوده است».<sup>۱۳</sup> و به همین نحو ابتدای مکتب اشعری را نیز به امام علی می رساند و نتیجه می گیرد که «اساس علم کلام از شیعه و ائمه آنهاست».<sup>۱۴</sup> چنان که همه این دواعی را معتبر تلقی کنیم و به هر ترتیب مرجع تمامی مباحث کلامی یا دست کم اهم آنها را به شیعیان اوائل و امام علی ناظر سازیم در این صورت گزیری از این واقعیت نداریم که بر منشأ سیاسی آن مباحث و مسائل تأکید کنیم و از لحاظ تاریخی مقطع پیدایی آنها را با خوارج و ایام آنها مقارن بدانیم.

### مضمون سیاسی کلام

به طور کلی «اهم فرق اسلامی ... در آغاز کار بیشتر رنگ سیاسی داشتند»<sup>۱۵</sup> و به همین اعتبار بخش عمده عقاید کلامی نیز که در میان آنان شیوع یافت از مسأله جانیشینی نشأت یافت. واقعه «حکمیت» بیش از پیش بر این خصوصیت صراحت بخشید. «بعد از داستان حکمیت مخالفت سختی از جانب دسته ای از طرفداران علی بن ایطالب علیه السلام نسبت به رأی حکمین اظهار شد و بر اثر این اختلاف دسته خاصی به نام خوارج ظهور کردند که آنها را حروریه و محکمه و شراطه نیز خواندند».<sup>۱۶</sup> این واقعه بخش عظیمی از پیروان بیعت کنندگان با امام علی را در موضوع تعلیق امامت و خلافت به نص که باور شیعیان بود دچار دغدغه ساخت. این رویداد مشخصاً سیاسی چون شالوده ای برای تمامی جریانهای فکری قرار گرفت که بعدها در امپراطوری اسلامی رویدند. از میان این جریانها تشیع نیز خود به وجه اخص یک جریان سیاسی بود. چنان که، همان گونه که در واقعیت است، مسأله رهبری را محور تمامی جدا ییها و کشمکشهای خونین جهان تشیع قرار دهیم، در این صورت مشخص ساختن جریانهای چون شیعه امامیه، خوارج، زیدیه، کیسانیه اسمعیلیه و جز آنان با نشان بارز سیاسی بودن عملی به صواب است و تصریح بطروشفسکی بر این باور که از اواسط قرن سوم هجری رهبری نهضت‌های

خلق را فرق گوناگون شیعه از امامیه و خوارج و زیدیه و قرامطیان و اسمعیلیان به عهده داشته اند ناظر بر همین سرشت سیاسی دواعی آن فرق است.<sup>۱۵</sup>

از میان این فرق دینی - سیاسی، خوارج در ارتباط با موضوع ما مهمترین آنان در صورت بندی آیین سیاسی خویش در لفافه مسائل عقیدتی - کلامی اند. اینک می دانیم که خوارج پیش از همه به دست ساکنان دو شهر بزرگ بصره و کوفه به وجود آمده و ساخته و پرداخته شدند. از دیرزمانی در این دو شهر، عربها، ایرانیها، آرامیها و سایر اقوام با یکدیگر زندگی می کردند و از این رو در زمینه تعیین ارزشهای مذهبی و مراتب و درجات ناشی از دین، به خوبی در این جا می توانست تبلیغاتی در مورد بی اثر بودن نژاد و ملیت، چیزی که بعدها چون اصلی در عقیده خوارج درباره خلیفه طرح شد، مثمر ثمر واقع گردد.<sup>۱۶</sup> از میان مسائل سیاسی که در چهارچوب عقاید کلامی آنان به نحو سامان یافته ای طرح شد دو مقوله قدر و مشیت جایگاهی اساسی به خود اختصاص دادند. به تأکید شهرستانی در *ملل و نحل*، نافع بن ازرق نخستین کسی است که بحث از «قضاء» و «قانون الهی» را به صورت دو بحث کلامی مطرح ساخت. صاحب بیان *الادیان* متن گفتگویی را که بین متکلمین خوارج و امام علی گذشته است نقل می کند که خود حکایت از این مهم دارد که دغدغه خوارج در موارد قدر و مشیت به تبع از بحث کفر و ایمان از روزگار آن امام وجود داشته است.<sup>۱۷</sup> طرح این مقوله نمی توانست همچنان که از مایه ای سیاسی سرچشمه می گرفت به روندی سیاسی نیز نینجامد. مسائلی که از سوی خوارج عنوان می شد، تنها گروه مقابل آنان، یعنی شیعیان را به واکنش و می داشت. در مواجهه با نخستین مسأله سیاسی مورد اختلاف، یعنی رهبری و جانشینی است که از سوی شیعه مواردی چون مشیت و اراده و عصمت نیز به میان کشیده شد. برخلاف خوارج که بر اجماع در امر جانشین اصرار می ورزیدند، شیعیان بر این قول بودند که قدرت امام و رهبر منبعث از خداست. امام را امت تعیین نمی کند و پیامبر است که برحسب مشیت و اراده خداوند او را تعیین می کند.<sup>۱۸</sup>

تدارک عناصر استدلالی، در مقابله با خوارج از یک سو و درگیری با پیروان مذاهب و ادیان غیر اسلامی، نظیر زرتشتی، یهودی، مانوی، مسیحی و جز اینها که پاره ای از آیات قرآن در رد بر آنان، آنها را به واکنش بر می انگیزد از سوی دیگر، بزرگان شیعه را به ورود در مجادلات و می داشت، درگیری این کسان نه تنها از سوی متکلمینشان و از جمله افرادی از حوزه امام صادق تا پایان روزگار امامان و غیبت کبری ادامه یافت، بلکه پس از آن ایام نیز در چهارچوب فلسفه و ضمن تأثر از آراء یونانیان با واسطه معلمان

یهودی و مسیحی و عقاید ایرانیان و هندیان و مکتب نو افلاطونی و آثار یحیی نحوی و یحیی دمشقی و انعکاس آن در آثار و دستگاه فلسفی کسانی چون فارابی، ابن سینا، و هم در نظام کلامی اسمعیلیه نظیر ناصر خسرو، حمیدالدین کرمانی و ابوحاتم رازی، و از شیعیان، کلینی، صدوق، شیخ مفید، علامه حلی، سید مرتضی و شیخ طوسی، نظم و قاعده ای به سامان یافت.

### مشیت و اختیار - طرح مسأله

وضع فلسفه کلام شیعه از اواخر قرن اول هجری تحولی عظیم یافت. در این جریان، دو مقوله «مشیت» و «اختیار» به خصوص به مثابه دو مسأله عمده مقامی دیگر یافت. حقیقت این که طی فاصله زمانی ۹۵ تا ۱۴۸ هجری، شیعه امامیه الزاماً از سویی با فرق مختلف شیعه، مثل کیسانیه و زیدیه و اسمعیلیه و از طرفی با اصحاب حدیث و سنت و طرفداران ابوحنیفه و زنادقه و دهریون از همه سخت تر با معتزله در مخاصمه بودند. توقف متکلمین شیعه بر احتجاجات ائمه با زنادقه و دیصانیه و اصحاب ابوحنیفه و زیدیه و ملل مسیحی و یهودی و زرتشتی، بر کلام آنان غنی و عمقی دیگر بخشید.<sup>۱۱</sup> گسترش امپراطوری اسلامی و تحقق ترکیب پیچیده اجتماعی که از اقوام و مذاهب گوناگون به وجود آمده بود، مسائل گوناگونی را طرح بحث می ساخت، درست است که آیات مختلفی از قرآن که پاره ای مؤید تشبیه و پاره ای مؤید تنزیه، پاره ای مؤید جبر و پاره ای دال بر اختیار بود، منشأ بروز و ظهور مکاتب و آراء مختلف کلامی گردید، ولی عناصر غیر قرآنی فراوانی نیز وجود داشتند که از آراء ملل و نحل دیگر، خاصه زرتشتیان، یهودیان و مسیحیان و به ویژه مفسرین یهودی مکتب اسکندریه اخذ شده بودند و همانها در انسجام استدلالی آن نحل تأثیری چشمگیر اعمال کردند. ولفسن (Wolfson) به نقل از شراینر (Schreiner) و بر اساس دید موسی بن میمون تصریح می کند که نفوذ مسیحیت را باید در معتزله متأخر جستجو کرد. هم او قول دوبور (De Boer) را نقل می کند و می افزاید که نخستین مسأله ای که درباره آن میان دانشمندان مسلمان مبارزه فراوان صورت گرفته، مسأله آزادی اراده بوده است. آزادی اراده تقریباً به صورت عام مورد قبول همه مسیحیان شرقی بوده و هم این که اشارات مستقل دیگری وجود دارد حاکی از این که، بعضی از مسلمانان قدیمتر که مذهب آزادی اراده و اختیار را تعلیم می دادند معلمان مسیحی داشته اند. ولفسن برای بیان نحوه تأثیر یهودیان بر دو مکتب کلامی معتزله و اشعری عمده به منابع اسلامی رجوع می دهد و جایی به روایت از اسفرائینی می نویسد که

تشبیه فرقه‌هایی از مسلمانان از جهودان گرفته شده و به نقل از شهرستانی تصریح می‌کند که بیشتر تشبیه ایشان، از جهودان به عاریت گرفته شده است. او سپس تأکید می‌کند که در میان پژوهندگان جدید، شراینر در اثبات این امر می‌کوشد که گفته‌ی واصل بن عطا درباره‌ی اختیار و آزادی اراده، تقریباً لفظ به لفظ ترجمه‌ی گفته‌ی ربانیان است. نویمارک (Neumark) نیز با شراینر از این نظر توافق دارد و قائل است که اعتقاد به آزادی اراده در تحت نفوذ جهودان وارد اسلام شد.<sup>۲۰</sup>

فکر جبر و اختیار، محققاً از مسائل قدیم مورد بحث اقوام تابعه حکومت اسلامی بود که عیناً به دوره اسلامی انتقال یافت. ظهور معتزله نتیجه مستقیم مکتب معبد الجهنی و غیلان دمشقی از قدریه و جهم بن صفوان از مجبره است که بحث آنها از مقوله آزادی اراده و نتایج عملی ناشی از آن که جلوه‌ای سیاسی داشت، چون حربه‌ای برای القاء حریت به انسان و برانگیختن او علیه ستم به کار گرفته شد و دوران پر شر و شوری را در حیات سیاسی و فکری ایران گشود.<sup>۲۱</sup> متکلمین معتزلی از نخستین کسانی اند که به آزادی اراده و اختیار مطلق انسان باور آوردند و تأثیر مشیت و تقدیر را در افعال انسانی بی اثر دانستند. در مقابل معتزله، مکتب اشعری قرار داشت. مهمترین مسائلی که ابوالحسن اشعری پایه گذار این مکتب، برای آن اهمیتی خاص قائل بود، موقع و مقام افعال بندگان بود. ولی خلاف معتزله بر این باور بود که قدرت و اراده انسان در وجود افعال او مؤثر نیست. این که دیده می‌شود، افعال ما مسبوق به قدرت و اراده ماست و فعل بعد از خواستن به وجود می‌آید، نه از این جهت است که اراده ما در تحقق آن فعل مؤثر است، بلکه فعل، مخلوق خداست و عاده الله برای این جاری شده که اراده و قدرتی در بندگان بیافریند و فعل را مقارن قدرت و اراده ایشان خلق و ایجاد کند. خداوند خسالق افعال عباد است و انسان در افعال خود به جز «اکتساب» آن دخالتی ندارد، به این معنی که فاعل حقیقی همان خداوند است و انسان فقط «کاسب» فعلی است که خداوند به وسیله انسان آفریده است. باور اشعری بیگمان دو نتیجه صریح سیاسی و اخلاقی دربر داشت که از لحاظ اجتماعی واپس‌نگهدار و از لحاظ عقلی علیل بود. چنان باوری از یک سو برای مشروعیت حاکمیت سیاسی محملی استدلالی ارائه می‌کرد و موجودیت آن را به قضاء الهی معلق می‌ساخت و از سوی دیگر بار مسؤولیت انسان را در مقابل افعال و اعمال او از دوشش برمی‌گرفت و ضمن تحمیل اجتماعی، آدمی را، با رها ساختن در میدان لهر و لعبی بی پاسخ و نامحدود از پرداختن به چند و چون اعمال حکام و صاحبان زور و ایادی ظلم باز می‌داشت.<sup>۲۲</sup>

## تعبیر کلامی - فلسفی شیعه

هیچ یک از استدلالهای معتزله و اشعریان، به طور مطلق با مذاق شیعه سازگار نبود. اخبار مؤکد دایر بر حاکمیت مشیت و تأیید اختیار، شیعه را بر آن می داشت تا به راه سومی برای مسأله بیندیشد. چنین شقی اگرچه از سوی امامان توضیح صریح نشده بود، اما در چهارچوب قاعده «بین الامرین» به مثابه الگویی در اختیار متکلمین و فلاسفه شیعه قرار داشت. کلینی و صدوق، هر دو گروه روایات مربوط به مسأله را تحت عناوین «باب مشیت و اراده و جبر و قدر» تدارک دیدند و نظریه شیعه در باب مقوله «امر بین الامرین» بر اساس مضمون آن روایات سامان یافت. تأکید مکرر این نکته که «نه در زمین و نه در آسمان چیزی نباشد، مگر آن که متوقف بر مشیت و اراده و قدر و قضا و اذن و کتاب و اجل باشد» و این که «در عالم چیزی نیست جز آنچه خدا خواهد و اراده کند و مقدر سازد و مجری دارد.»<sup>۲۳</sup> از یک سو و بیان امام علی مبنی بر این که «آیا قضا خدا بر بنده حتم است؟ و قدر او بایست است و از بنده سلب اختیار می کند؟ ... به راستی خدای تکلیف را مقرون به اختیار ساخته»<sup>۲۴</sup> از سوی دیگر نیاز به شرح مطول داشت که اگرچه در بیان امام ششم دایر بر این که «نه جبر است و نه تفویض بل مرحله ای است میان این دو»<sup>۲۵</sup> به صورت سرمشقی برای فلسفه و کلام شیعه قرار گرفت، مع الوصف حل واقعی آن به زمانی طولانی نیاز داشت.

تا آن جا که می دانیم از میان ائمه شیعه، تنها کسی که رساله مستقلی در باب جبر و تفویض نوشت امام ابوالحسن هادی علی بن محمد عسکری است که شیخ حسن بن علی بن شعبه، تمامی آن را تحت عنوان «رسالته علیه السلام فی الرد علی اهل الجبر و تفویض» در کتاب خود تحف العقول آورده است. جز این، نقش عمده فلسفه و کلام شیعه اوائل در بحث از موضوع فی نحن فیه به عهده هشام بن الحکم است.

اشاره به این نکته ضروری است که اساساً در آثار شیعه از قاعده بین الامرین دو تفسیر فلسفی و کلامی مشخص به عمل آمده است. تعبیر فلسفی حاکی از این معنی است که اعمال ارادی انسان نه صرفاً ممکن است و نه صرفاً واجب، بلکه با قطع نظر از اراده، «ممکن» و با ملاحظه اراده «واجب» و حتمی است. بدین جهت فعل در کنترل انسان و اختیار اوست و وجوب و ضرورت بالاختر از جهت این که ضرورت بالغیر است، منافات با امکان ذاتی ندارد و از جهت این که ضرورت بالاختر است منافات با اختیار ندارد. و اما تعبیر کلامی از مسأله حکایت از این معنی است که اعمال انسان نه صرفاً مستند به اراده خداست، به نحوی که انسان به کلی منزحل از کار باشد و در امور به هیچ وجه تأثیر و

دخالتی نداشته باشد و نه صرفاً مستند به اراده انسان است، به نحوی که خدا به کلی منعزل از کار تلقی شود، بلکه امری بین الامرین است. به این معنی که در عین آن که اعمال مستند به اراده و اختیار انسان است، اما چنین نیست که به هیچ وجه نیازمند به اراده خدا و مساعدت او نباشد.

نخستین بیان مشخصی که از متکلمان شیعه امامیه در باب امر بین الامرین، در اختیار ماست به هشام بن الحکم (۱۱۳-۱۹۹ ق) متعلق است.<sup>۳۶</sup> او از میان متکلمان شیعه امامیه نخستین کسی است که برخلاف اشاعره، بشر را در کارهای خود آزاد و افعال را مستند به انسان و از صفات آنان می دانسته است. او در عین حال با قول معتزله نیز که راه افراط در آزادی اراده پیموده اند سر توافق نداشت و به این اعتبار به حد وسطی که همان امر بین الامرین است قائل بود. بنا بر قول او، افعال انسان از این بابت که به اراده واقع می شود اختیاری است و از این نظر که یکی از مقدمات افعال سبب مہیج است اضطرابی است. هر فعلی از افعال ارادی انسان محصول و نتیجه مقدمات عدیده ای است که یکی از آنها میل و رغبتی است که انسان را تہیج به فعل می کند و این فعل خداست. فعل اخیر فعل انسان و انتخاب و اختیار خود اوست و چنان که این دو جهت را در افعال انسان مورد توجه قرار دهیم باید به قول امر بین الامرین قائل شویم.

پس از هشام، صدوق به نحو مشخصی در رأس فقها از متکلمین شیعه از پایان دوران ائمه قرار دارد که به نحو صریحی به موضوع ما اشاره دارد. او علاوه بر اخبار مربوط به جبر و تفویض و مشیت و اراده که در آثاری چون «توحید»، «خصال» و «عیون» فراهم آورده است در رساله اعتقادات به نحو مستقل به گفتگوی از آنها اقدام کرده است. او معتقد است که خداوند، از پیش به افعال انسان عالم است و خالق «قدر» آن افعال است. حاصل این قول لزوماً این است که زمانی متصور نیست که خداوند به مقادیر افعال موجودات آگاه نبوده باشد. وی ضمن اشاره به رای امام موسی الکاظم در باب استطاعت توضیح می دهد که انسان ضمن برخورداری از چهار خصلت واجد استطاعت برای انجام فعل است: نخست آن که در تحقق فعل خود آزاد باشد، دیگر این که در صحت مزاج مطلوب قرار داشته باشد و اعضاء و جوارحش کامل باشند و دیگر آن که از استطاعتی که خداوند به او عنایت کرده است برخوردار باشد. به باور او، چنان که این شرایط فراهم آمد، انسان قادر به انجام فعل است. او تصریح می کند که استطاعت و تواناییهای انسان، فطری طبیعت انسانی است و چیزی است که بنا بر فطره الله آفریده شده و همین فطرت است که راه خیر و شر را می نمایاند و زمانی که طبیعت انسان به اقتضای



استطاعت به انجام فعلی در پرتو عنایت خدا مبادرت می ورزد، در همان آن مسؤل عمل و فعل خویش است.

وضع شیخ مفید (محمد بن محمد بن نعمان ابو عبد الله معروف به «ابن معلم») در برخورد با مسأله، نسبت به صدوق و البته کلینی نیز، از سرشتی انتقادی برخوردار است. مفید در توجیحات خود، به خصوص در تفسیر از مسائل عام کلامی، یا منکر پاره ای از ستهاست و یا از آنها تعابیری می آورد که با آراء پیشینیان سراسر متفاوت است. شیخ مفید از بزرگان و از اجله روسای مذهب امامیه و یکی از سامان دهندگان فلسفه کلام شیعه با صبغه ای معتزلی ست. جمع جامع انتقادات مفید نسبت به عقاید صدوق، خاصه در باب بداء و سهو النبی و افعال در کتاب او بنام تصحیح آمده است. چنان که گذشت صدوق به وجه خفای ملیحی نفوذ خداوند را در اعمال انسان تأکید می کرد. مفید بر نفی چنین نفاذی استدلال می کند و استطاعت را به صحت وضع جسمانی محدود می سازد و اعمال شرایط خارجی لازم را برای آن منتفی می داند. وی برخلاف صدوق که از لحاظ استدلال کلامی به مکتب اعتزال بصره متعلق بود، از سیاق کلام معتزلیان بغداد پیروی می کرد.<sup>۲۷</sup> وی در تبیین آزادی یا اختیار، پس از شرح و ابطال جبر و تفویض تأکید می کند که واسطه بین این دو قول است که خداوند به بندگان قدرت و توانایی عنایت کرده و آنان متمکن از اعمال خود می باشند. لکن برای ایشان حدود و مقررات، آیین و رسومی معین کرده است. پس با اعطای قدرت به بندگان، جبر منتفی و با نهی از زشتیها و وضع حدود و مقررات تفویض منتفی ست و این معنی بین الامرین است.

با آن که استدلالهای صدوق و کلینی در باب مسائل و معضلات دینی سراسر سرشتی کلامی داشت، میراث شیخ الطائفه طوسی در این باب جمع فلسفه و کلام بود. به اعتباری می توان گفت که او از مقام واسطی میان متقدمان و متأخران برخوردار بود. شیخ ابو جعفر محمد بن حسن بن علی طوسی (۳۸۰ - ۴۶۰) پس از سید مرتضی رهبری حوزه های علمی شیعه در بغداد و نجف را عهده دار شد. کتاب تلخیص شافعی او که خلاصه عالمانه ای از کتاب شافعی اثر سید مرتضی در رد المغنی اثر قاضی عبدالجبار همدانی معتزلی ست و همچنین شرح او بر *جمل العلم والعمل* از همان سید مرتضی، نمونه مطلوب کار یک متکلم شیعه است: در بحث از مقوله اختیار و مشیت اگر کار عمده قاضی نورالله شوشتری در مجلدات اول و دوم *احقاق الحق* را ندیده بگیریم، این دو اثر شیخ عمده ترین کار کلامی از آثار متکلمین میانه شیعه به شمار می آید. شیخ در موضوع فی مانحن فیه نخست دو اصل کلام معتزلی را مبنی بر این که: ۱- قدرت و اراده خاصیتهای

ذاتی معینی دارند که فقط در موجود زنده و ادراک کننده یافت می شود و قوانین علیت به طبیعت اجسام بیجان اختصاص دارد؛ ۲- منشأ افعال بر شالوده سه جبر دینی، خلقی و علی مبتنی هستند و مبادی افکار فکوران اصلاً با جبر علی سازگاری ندارد، مورد تقطیع و تکمیل قرار می دهد و در نهایت به دو قانون علیتی دست می یابد که متوقف بر دومین آنها، طبیعت همیشه قرین با جبر است. به این معنی که صادر شدن اثر از علت طبیعی، حتمی، معین و مسلم است و این امر برخلاف کارهایی است که به وسیله قدرت انجام می شود و امکان فعل و ترک فعل هر دو با آن همراه است. شیخ طوسی سپس با توسل به این قانون، جبر را از مقام خالفیت حذف می کند و معتقد می شود که جبر مربوط به طبیعت است، لیکن موجود زنده و توانا هیچ گونه جبری در کارش نیست. به این ترتیب او بر اساس مبانی معتزله جبر دینی را در مورد حوادث جسمانی انکار کرد و بر این باور رفت که اعمال انسان مربوط به خود انسان است، خداوند آدمی را صاحب قدرت و جسم را صاحب اثر آفرید و آدمی با قدرت «خداداده» کارها را به میل خود انجام می دهد و مسؤول کار خویش است.<sup>۲۸</sup>

پس از متکلمین اوائل شیعه، از لحاظ رعایت تقدم و تأخر زمانی، از میان فیلسوفان فارابی نخستین و مهمترین چهره شیعی است که در ارتباط با موضوع ما، باید به آن پرداخت.<sup>۲۹</sup> ارجاع مبانی افعال به عملکردهای قانونمند و ضروری اشیاء که به وجه ظریفی بدون دست آویختن به عوالم مجرد و مآلاً بیرون از عالم عینی که دست تأمل عقلی را باز می گذاشت به تفکر فارابی سرشتی علمی بخشید. حاکمیت ضرورت و شرایط بیرونی وجود انسان و از جمله محیط در سمت گیری افعال و اعمال انسان جوهر اساسی تفکر فارابی در باب مشیت و اختیار، یا عدم آزادی انسان در افعال اوست. در تبیین این نکات است که او بحث خود درباره افعال آدمی را، از مبدأ وجود و آفرینش آغاز می کند و با تعبیری دقیقاً این جهانی از مفاهیم قضا و قدر و قلم و جز اینها و البته با رویکردی نو افلاطونی به طرح مسأله می پردازد. فارابی از میان آثار خود، بیش از هر جای دیگری در *فصوص الحکم* به موضوع مورد مطالعه ما می پردازد و در فص پنزدهم ضمن مقدماتی تصریح می کند که نخستین صادر قلم است که از آن به عقل اول تعبیر می آورد و توسط آن، لوح که در مرتبه دوم است پدید آمده و در اثر جریان قلم بر لوح ایجاد خلق تحقق می یابد. بنا بر تصریح او عالم قضا که عبارت است از علم به وجود جمیع ممکنات به طریق اجمال، بر سیل ابداع منبعث از قلم است و عالم قدر که عبارت است از خروج ممکنات از عالم علمی به وجود عینی از لوح پدید می آید. فارابی پس از این توضیحات،

به بحث کلامی در باب اختیار و چگونگی افعال و اعمال انسان می پردازد و می نویسد «آنچه که از عالم غیب با به دایره وجود و عالم شهود می گذارد، مسلماً برای او سببی ست و هیچ موجودی از این موجودات نمی تواند بدون سبب موجود گردند و برای آن سبب هم سبب دیگری ست، زیرا که سبب، واجب لذاته نیست، چه اگر واجب لذاته باشد، باید سببیت آن دائم و ثابت باشد و حال آن که چنین نیست. از امور ممتنع هم نیست به جهت آن که اگر ممتنع بود نمی توانست احراز مقام سببیت کند. پس به ناچار باید از امور ممکنه باشد و سببیت آن مستند به سبب دیگری تا آن که منتهی شود به یک مبدئی که کلیه اسباب ممکنات منوط به علم اوست. پس تو نمی یابی در این عالم کون و فساد هیچ موجود حادثی اعم از آن که موجود به طبع باشد و یا به اختیار، مگر آن که برای او سببی ست تا منتهی گردد به مسبب الاسباب. پس انسان نمی تواند بدون استناد به اسباب خارجی مقدم در کاری شود.»<sup>۳</sup> فارابی پس از رد و نقضی که بر رأی معتزله دایر بر اصالت اختیار وارد می آورد و در نهایت قولی را تثبیت می کند که بنا بر آن بازگشت تمام اختیارات به اختیاری ازلی ست که آن علم قدیم حق است که علت است برای ایجاد کلیه موجودات. در همین فرصت که سخن از فارابی به مثابه یک فرزانه عقل گرا رفت بگویم که گنجایش پذیرش این ایمان تعبدی به ضرورت مستلزم نبود آزادی و خودمختاری عقل است، که با اقتدای به آن، در برابر یک نیروی برتر بی یار و یاور می ماند. زیرا که درست در همین موضع است که دین تعبدی محکم و استوار می ایستد و به عقل هیچ امتیازی نمی دهد.

ورود ابن سینا در بحث از مسأله نیز در کلیات شبیه معتقد فارابی ست، با این تفاوت که او ضمن کاربرد مفهوم «تسخیر» به موضوع، بیانی تعین گرایانه بخشید. شیخ در شفا و اشارات و نجات مسأله جبر و اختیار را به کرات مطرح می کند و به خصوص در رساله حکمة و طبیعیات جایی که به اخلاق اشاره دارد به این مهم نیز التفات نشان می دهد. وی برای اصطلاحاتی چون «قضاء»، «تقدیر»، «قَدْر» و «عنایت» معانی خاص قائل است و از آن میان به «قضاء» با تفصیل بیشتری می پردازد. وی در شفا قضاء را عمل ابتدائی و بسیط وضع اشیاء از جانب خدا می داند و آن را «القضاء من الله هو الوضع الاول البسيط» تعریف می کند و «تقدیر» را چیزی می داند که «قضاء» تدریجاً به سوی آن متوجه است. بنا به رأی او اشیاء و یا امور از آن جا که بسیط اند با فرمان و امر نخستین خداوند ارتباط دارند. و اما «قَدْر» عبارت است از اجرای فرمان یعنی قضاء خداوند در جزئیات. ابن سینا در اشارات در بیان «تقدیر» تصریح می کند که خداوند

باید همه چیز را بداند، زیرا که همه اشیاء هر کدام بنفسه «عینی» دارند که همان تفصیل جزئیات «قضاء» نخستین است. به این اعتبار هر موجودی در جهان سهمی از قضاء الهی دارد که همان «قدر» اوست. شیخ در رساله حکمه بحث خود از اخلاق را با این جمله آغاز می کند که «خداوند نفس آدمی را که متوجه فضایل و اعمال است و وسائلی را که انسان به موجب آنها قادر به کسب آن فضائل و انجام آن اعمال است می آفریند.»<sup>۳۱</sup> در این مقام است که او اصطلاح «تسخیر» را چون قاعده ای عمومی در زمینه افعال انسانی نیز به کار می برد. بنا بر قول او حرکات و سکونات انسان تسخیری است و در دست اغراض و مقاصد او مسخر است و لذا مختاریت تنها برای واحد اول ممکن است و بس.<sup>۳۲</sup>

خواجه نصیرالدین طوسی در امر تدارک تبیینی معقول از مبانی نظری ائمه شیعه و اصول قدما از مشائین برجسته تر و متین تر است. وی تغییرات زیادی در فن کلام وارد آورد و ضمن تلفیق آن با حکمت یونانی مبانی و اصولی از آن حکمت را که با آموزه های شرعی سازگاری نداشت با طرح استدلالهای جدیدی به صورتی درآورد که سازگاری استواری با آن آموزه ها بیابند. وی در رساله جبر و اختیار به تفصیل در باره وجوب و امکان و امتناع سخن می گوید و در انواع اسباب و علل و معنی جبر و اختیار بحث کرده و مآلاً به این نتیجه می رسد که وجوب فعل از فاعل منافی اختیار او نیست. وی پس از نقض و ردهای متعدد بر خود و دیگران نتیجه می گیرد که «مراد ما از آن که مردم مختار است آن است که قادر است بر آن که بعضی افعال از او به حسب ارادت او و جهد او صادر شود. و ظاهر شد که فائده تکلیف و امر و نهی و مدح و ذم و صواب و عقاب آن است که او را شوقی انگیزخته شود به طلب کمالی که از آن شوق مبدأ ارادت او باشد و آن ارادت باعث او بر طلب و جهد و سعی کردن در آن. و دانسته آمد که وجود او و قوی و افعال ارادی و غیر ارادی او در سلسله معلولات واجب الوجود تعالی ذکره مرتب و منظم است... پس اگر کسی به سبب آن که صدور فعل ارادی ایشان، از قدرت و ارادت او بر سیل و جوب است او را مجبور خوانند و سلب اختیار کنند از او، یا به سبب آن که این افعال در سلسله معلولات، مستندند به علت اولی آنها را فعل خدای تعالی دانند... مضایقتی نیست. اما اگر گویند این افعال تابع قدرت و ارادت انسانی نیست و فعل خداست بیواسطه اسباب... حاشا و کلاً، این اعتقاد مخالف حق است.» تلاش خواجه به هر ترتیب که توجیه شود، او را از جرگه قاتلین به تأصل مشیت خارج نمی سازد و آنچه که جوهر اعتقاد او بر سر تصریح آن است این که، آنچه در این عالم لباس هستی می پوشد، در عالمی فوق این عالم نقشه اش با تمام خصوصیات کشیده شده و تقدیر شده است و هیچ موجودی

از دایره مصلحت و علم و قدرت و ایجاد او بیرون نیست و همه امور به تأثیر علم و اراده و مشیت او منتهی می شوند.

ترتیب منطقی بیان ایجاب می کند که در این فرصت پیش از پرداختن به آراء چهار تن از متفکرین متأخر شیعه یعنی ملاصدرا، عبدالرزاق لاهیجی، ملاهادی سبزواری و شیخ احمد احسائی، به عقاید دو تن از متکلمان از علمای شیعه، یعنی قزوینی رازی و محمد باقر مجلسی اشارتی به عمل آوردم.

عبدالجلیل قزوینی رازی صاحب کتاب *النقض* به نحو علی الاطلاق یکی از مهمترین متکلمین متأخر شیعه است. او که کتاب خویش را در ۵۶۰ هجری در رد کتاب *منقذ شیعی* به تسنن گراییده ای نوشته است ضمن نقل سخنان آن منقذ دایر بر این که روافض به «ما شاء الله کان و ما لم یشاء لم یکن» قائل نیستند و به توفیق و خذلان باور ندارند و هر که ایمان آورد گویند خود موفق است و هر که نیاورد گویند به خودی خود مخذول است و خدای را هیچ توفیقی و لطفی و خذلانی نیست، بحث خود را آغاز می کند و در پاسخ می آورد که بنا بر مذهب عدل که از آن اعتقاد شیعه را قصد می کند، خداوند قادر است بر آن که همه کفار را به جبر و قهر بر ایمان بدارد و همه عاصیان را به قهر به طاعت وادارد... اما گردن نهادن به چنین ایمانی حقیقی نیست و تعلق ثواب و مدح بر آن عبث است. ایمان حقیقی آن است که مکلف در عرصه تکلیف آن را به اقتضای دلیل، به مشقت حاصل کند و با عمل خود به آن نایل آید.<sup>۳۳</sup> او پس از این مقدمات به مسأله توفیق و خذلان اشاره و همان روایی را تصریح می کند که پیشینیان بر آن رفته اند و بنا بر آن، بدون توفیق و لطف خداوند هیچ انسانی نمی تواند اختیار ایمان و طاعت کند. به این اعتبار، نصب ادله و ازالة علت و اثبات دلالت و فعل آلت همه از فعل خداوند است، اما مانعی در این نیست که خداوند همه این علل و دلایل و افعال را ایجاد و انجام دهد و مع الوصف انسان اختیار ایمان و طاعت نکند، زیرا که اساساً مکلف مخیر است.<sup>۳۴</sup>

مجلسی در تأکید بر گستردگی وجه مشیتی مسأله از دیگران فراتر می رود و ضمن آن که او نیز در چنبر معضل هم این و هم آن گرفتار است، کوتاهی قول پیشینیان در امر مسأله مشیت را یادآوری می کند و می نویسد «حق آن است که مدخلیت حق تعالی در اعمال عبد زیاده از این است. وی در *مرآت العقول* بر این باور تأکید می ورزد که «تمام موجودات جهان، حتی اعمال بندگان متوقف بر اراده و مشیت و قدرت و قضای خداوند است. اما هم او بلافاصله می افزاید که اساساً تعلق اراده خداوند به فعل در صورتی است

که اراده بنده بدان تعلق گیرد و الا اراده و مشیت خداوند هم منتفی است.<sup>۳۵</sup> معنای واقعی چنین لفاظیهای معضل آفرینی چیزی جز مهار زدن بر عقل و تحدید ماهیت واقعی انسان، یعنی آزادی نیست. لازمه نهایی چنین باوری، قبول موجود بیگانه ای است که نظارت بر طبیعت در ید قدرت اوست. در چنین فلسفه ای ایمان به معنی فقدان آگاهی بر این امر است که عقل، مطلق است و برای خودش کامل است و انسان برای آن که با توسل به این خرد آزاد، جهان آزادی خویش را متحقق سازد باید بگذارد که آن از هر چیز بیگانه ای آزاد باشد.

صدر المتألهین ملا صدرا شیرازی نمونه کاملی از تلفیق نظرات فلاسفه از مشائین و اصحاب اشراق و محققین از اهل کلام در تبیین قاعده بین الامرین است. فلسفه تلفیقی که در دوران صفویه، ملا صدرا نماینده بارز آن است و در دوران قاجاریه ملا هادی سبزواری به وجه اخص و آقا علی حکیم و زنوزی ادامه دهنده آن به شمار می آیند، برخلاف آنچه گمان می رود، تماماً از نظرات افلاطون و فلوطین متأثر نیست. صرف نظر از پاره ای ابداعات، مکاتب متعدد یونانی و هندی و ایرانی و گنوستیکی متداول در خاورمیانه نیز بر آن مؤثر بوده اند. به هر ترتیب ملا صدرا در بحث از دو مقوله مشیت و اختیار، پس از ذکر مقدماتی به این نکته می پردازد که قدرت واجب الوجود، عین فعل و مشیت است و مشیت او عین ذات و هویت اوست، بنابراین فاعل مختار تام الاختیار منحصر است در واجب الوجود و سایر موجودات همگی «مجبور» در فعل و مسخر در اراده اویند و لذا در عین اراده و اختیار مجبور و مقهورند.<sup>۳۶</sup> توسل به اسباب، به قصد گریز از جبر و توصیه حقانیت «قضاء» الهی، کاری که ملا صدرا به خصوص در شرح اصول کافی و ضمن اقتداء به محیی الدین ابن عربی انجام می دهد چیزی به صراحت رأی او نمی افزاید، سهل است غموض دیگری را در فهم روشن مسأله موجب می شود. زمانی که او تصریح می کند «منکر اسباب، نسبت به خداوند بی ادب است و کسی که... ترک کند آنچه را که حق مقرر فرموده، همانا منازعی ست و نه بنده و نادانی نه عالم... ادیب الهی و عالم کسی ست که معتقد شود به آنچه خداوند مقرر فرمود.»<sup>۳۷</sup> جز گشودن بابهای جهانی که انسان در آن اسیر سرنوشتی از پیش مقدر است و راه هرگونه تلاشی برای ساختن آزادانه جهانش بر او بسته تأثیر دیگری را اعمال نمی کند.

ملا عبد الرزاق لاهیجی نیز، ضمن تلاشی که در تبیین فلسفی- کلامی تر مسأله به عمل می آورد، گرده کارش به روال پیشینیان است. او در موضع مربوط به مسأله در گوهر مراد به بیان رأی خویش که آن را مذهب محققین علمای امامیه و جمهور حکما می خوانند

می پردازد و بر این قول می رود که فعل بنده مخلوق بنده بی واسطه و مخلوق خدا با واسطه است. توضیحات تفصیلی او در نفی رأی کسانی که در امر بین الامرین معنایی از جبر یافته اند به روشنی تأثیر خواجه طوسی را نشان می دهد.<sup>۳۸</sup>

طرفه آن که حاج ملا هادی سبزواری نیز که کوشیده است به مسأله رنگ و بویی فلسفی بر قاعده وحدت وجود بیخشد، مضمون حکمش از چهار چوب بیان خواجه فراتر نمی رود، جز آن که در بیان خود از مفاهیم و اصطلاحات حکمت نوریه و شیخ اشراق بهره گرفته است. اشتغال استدلال علمی - کلامی خواجه بر جهان طبیعی و انسانی، در قول ملا هادی سبزواری، تحت قاعده «توحید ذاتی» و «توحید صفاتی» عنوان شده و همه آن با آیات و احادیثی چاشنی گرفته است. به وجه اجمال، به باور او «هر موجود ممکن، زوج ترکیبی است. وجودی دارد و مہیتی و آن وجود را دو وجه است: وجهی الی الله و وجهی الی المہیة الامکانیہ. هر موجودی مبدأ اثر است... و اثر نیز دو جهت دارد، جهت نورانیه و جهت ظلمانیہ... جهت نورانی اثر مستند است به وجه الله... و جهت ظلمانی اثر مستند است به وجه الی المہیت.» بنا بر این قاعده، هر فعل و اثری که از انسان صادر می شود طبعاً «از وجه الله خالی نیست. زیرا که مقید بی مطلق و مرکب بدون بسیط وجود ندارد.<sup>۳۹</sup>

تلاشی که پیشینیان در حل معضل مشیت و اختیار به عمل آوردند، در جهان بینی شیخیه، نه به مثابه مقوله ای که صرفاً در قلمرو اخلاق و افعال عباد مطرح است، بلکه به مثابه قاعده ای شامل کل جهان وجود و لذا مقوله ای جهان شناختی مورد توجه قرار گرفت و مقام موضوعی را یافت که نه زاده انتزاع ذهنی است و نه درک آن به کشف و شهود نیازمند است. بلکه واقعیستی است عینی که حقیقتش به همان نسبت که در کل جهان کبیر صادق است، در جهان صغیر و وجود خود انسان محسوس و مشهود است.

مفتاح بحث شیخیه از مسأله اساساً بر کیفیت هستی و خلق آن ناظر است، زیرا که تنها با گشودن رمز این دقیقه است که راز واقعیت اختیار نیز بر ملا می گردد و بر مدار آن باوری آراسته می شود که قویاً متوجه اثبات اختیار نه تنها در افعال، بلکه در تمامی قلمرو وجود است. در توضیح از رأی مشایخ شیخیه، در باب مشیت و اختیار، بدو ذکر این نکته اساسی است که آنان در بحث از رابطه حادث با قدیم به مشیت به عنوان «خلق اول» که بنفسه آفریده شده است قائلند و آن را واسطه بین خالق و مخلوق، و دیگر موجودات عالم کون را مخلوق مشیت تلقی می کنند. طبیعی است که در حل و توضیح از مسأله، نخست معضل مشیت حل شود و گره از این دشواری بیهوده در رمز پوشانده شده

گشاده شود و این دقیقه افشا شود که این داعیه که مشیت خلق بنفسه است، به چه معنی است. بنا به رأی شیخیه، هیچ بیانی برای توضیح این مطلب رساتر از این نیست که جایگاه آن را در خود انسان بیایم و به همین منظور مثل آن به «فعل» انسانی زده می شود. توضیح آن که، به همان معنی که هر انسانی واجد «فعل مطلق» است که آن را نه با هیچ ماده خارجی دیگری بلکه با نفس خود آن فعل می سازد، برای مثال «اراده» را با خود «اراده» ایجاد می کند و افعال جزئی دیگر خود را با واسطه آن «فعل مطلق» محقق می سازد، خداوند نیز واجد فعل مطلق است که همان «مشیت» اوست. به همان معنی که نسبت انسان و فعل مطلق او نسبت به افعال جزئی اش مساوی و علی السواء است، خداوند نیز نسبتش به مشیت و مشائات که اثر فعل اویند علی السواء است. در میان همه افعال حادث خداوند، آن فعل اولی که پیش از همه قرار دارد، مشیت است. به همان نسبت که فعل مطلق انسان فی حد نفسه «جامع» همه افعال جزئی و صورتهای آنهاست، مشیت نیز فعل جامع است و همه آنچه که در جهان وجود «قرار فعلی» و «امکانی» دارند «از او» و «در او» بند. از صفات ذاتیه چنین فعل جامعی، مختار بودن آن است. زیرا چنان که دیدیم، او قادر است که تمامی افعال جزئی خویش را به همان نحو که فعل مطلق انسان نیز چنین است بنا به اختیار خویش ایجاد کند. چنین اختیاری «اختیار فعلی» است. بنا به قول مشایخ شیخیه، اگر عرصه وجود تنها زیر سیطره این اختیار قرار داشته باشد، در این صورت معنای آن مؤید صرف «جبر» است لذا توضیح داده می شود که «اختیار فعلی» که از سوی مشیت و فعل مطلق انسان نسبت به افعال جزئی و موجودات تحت مشیت معمول می گردد، در مقابل خویش اطاعت جبری آن افعال را ندارد، بلکه از سوی آن افعال جزئی نیز اختیاری در جهت پذیرش قصد فعل به عمل می آید. تفاوت بین اختیار فعلی، مثلاً با اختیار افعال جزئی در این است که اختیار آنان، اختیاری انفعالی است. از آن جا که تفرّد هر شیء در عالم، به اقتضای «تعیین» خاصی است که در زمانی خاص و مکانی معین از آن برخوردار است، بنا بر این «تعیین» هر شیء از اشیاء عالم ناظر بر اختیار خود آن شیء است.<sup>۴</sup>

سالت لیک سیتی . یوتا

۲۸ فوریه ۱۹۹۶

#### یادداشتها:

۱- در کتب متقدمین عموماً در معنای علم کلام تعاریف مختلفی به عمل آمده است که چهار تعریف از آن میان شیوع بیشتری یافته است. برای تفصیل این تعاریف دیده شود، قاضی عضالدین ایجی: مواقف، میرسید شریف:



تعریفات، تفتازانی: شرح مقاصد، محقق لاهیجی: شوارق الالهام. ابن خلدون: مقدمه. جلد اول، جمال الدین علامه حلی: انوار السکوت فی شرح یا قوت.

Goldziher. *Introduction to Islamic Theology and Law*. p. 125 - ۲

W. Madelong. *The Shiite and Kharijite Contribution to Pre-Asharite* - ۳

*Kalam* in Religious Schools and Sects in Medieval Islam. VIII P120.

- ۴ - مادلونگ در مرجع شماره ۳ اساس رسیدگی به نظریات کلامی متکلمین شیعه را بر کتاب مقالات اسلامیین اثر ابوالحسن اشعری قرار داده است. چنان که می دانیم، کتاب اشعری، از آن جا که عمده بر سر معارضه با معتزله و امامیه است، از لحاظ انتساب اقوال خلاف به آنان واجد اعتبار نیست. تحقیق در کم و کیف معتقدات متکلمین شیعه، چون تحقیق درباره هر مذهب و قوم دیگری لزوماً باید مبتنی بر آثار خود آن متکلمین انجام شود. رویه خلاف این به نتایجی نادرست خواهد انجامید.
- ۵ - علامه شیخ عبدالله نعمه، *فلسفه الشیعه: حیاتهم - آدابهم*. منشورات دارالمکتبه الحیاء. بیروت ص ۳۹.
- ۶ - سید محمد حسین طباطبایی، *تفسیر المیزان*، جلد پنجم. ترجمه محمد جواد حجتی کرمانی و محمد علی گرامی. چاپ بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی. ص ۴۲۹.
- ۷ - دیده شود مادلونگ مرجع شماره ۳.
- ۸ - علی بن شریف مرتضی، *امالی*، دارالاحیاء الکتب العربیه. ۱۳۷۳ ص ۱۰۳.
- ۹ - احمد بن مرتضی - *طبقات المعتزله*، بیروت، جمعیه المستشرقین الالمانیه. ۱۳۸۰ ص ۷.
- ۱۰ - عبدالله نعمه، *فلسفه الشیعه* - ۳۹ - ۴۰.
- ۱۱ - همان، همان صفحه.
- ۱۲ - همان، همان صفحه.
- ۱۳ - دکتر ذبیح الله صفا، *تاریخ ادبیات در ایران*، جلد اول، ص ۴۳.
- ۱۴ - همان جلد، ص ۴۴؛ عباس اقبال آشتیانی، *خاندان نوبختی*، چاپ کتابخانه طهوری ص ۲۴ - ۹۵؛ احمد صفایی، *هشام ابن الحکم؛ عبدالله نعمه*. *فلسفه الشیعه؛ شهرستانی*. *تقدم شیعه در علم کلام در اندیشه های بزرگ فلسفی، گزینش و انتخاب دکتر ح. بابک*، انتشارات شرق؛ *نامه دانشوران ناصری*. جزء سوم، ص ۳۷۴، جزء چهارم ص ۲۸۲؛ صدوق. *اکمال الدین و تمام النعمه*.
- ۱۵ - ایلیا پاولوویچ پتروشفسکی، *اسلام در ایران*، ترجمه کریم کشاورز، ص ۲۶۵.
- ۱۶ - برتولد. اشپولر، *تاریخ ایران در قرون نخستین*. ترجمه جواد فلاطوری جلد اول. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم ۱۳۶۴؛ همچنین Goldziher. *Arabs*. 138 F 1330. WIET. 103.
- ۱۷ - برای متن این گفتگو رجوع شود به ابوالمعالی محمد بن الحسین العلوی، *بیان الادیان*، چاپ رضی، ص ۵۶-۴۵.
- ۱۸ - دکتر عبدالحسین زرین کوب، *تاریخ ایران بعد از اسلام*، از انتشارات اداره کل نگارش وزارت آموزش و پرورش، طهران، ۱۳۴۳، ص ۴۳۰.
- ۱۹ - برای آشنایی با نظریات امام علی، درباره بدعت گذاران و مقولات قضا و قدر و اختیار، رجوع شود به نهج البلاغه. به قلم حاج سید علی تقی فیض الاسلام.
- ۲۰ - Harry. Austryn. Wolfson. *The Philosophy of Kalam*, pp.43-69

## هشیت و اختیار در فلسفه و کلام شیعه امامیه

۱۲۳

درباره نظر مسیحیت مربوط به آزادی اراده و اختیار رجوع شود به اتین ریلسون، روح فلسفه قرون وسطی، ترجمه نخ داوودی، چاپ مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، فصل پانزدهم.

۲۱- دکتر ذبیح الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران، ج اول، ص ۵۱-۵۳. درباره مبانی سیاسی و اجتماعی پیدایش معتزله، رجوع شود به بلیغ، ادب المعتزله. ص ۱۱۸ به بعد؛ زهدی جار الله، المعتزله. ص ۲۱؛ علی سامی النشار، نشأة الفكر الفلسفی فی الاسلام. قاهره. دائره المعارف. ج ۱ ص ۴۲۱؛ احمد امین، پرتو اسلام. ترجمه عباس خلیلی، ج اول، ص ۳۲۹. درباره ریشه های سیاسی فرق اولیه اسلامی دیده شود:

William Thompson. "The Character of Early Islamic Sects" in *Goldziher Memorial*, vol 1. Budapest.

۲۲- ایلیا پاولوویچ بطروشفسکی. اسلام در ایران. ترجمه کریم کشاورز، انتشارات پیام، ص ۲۳۱. علاوه بر کتب ملل و نحل اسلامی، برای مطالعه نظریه کسب اشعری به خصوص دیده شود، دکتر شیخ الاسلامی، تحقیق در مسائل کلامی.

M. Schwartz. "Acquisition (Kasb) in Early Kalam," in *Islamic Philosophy and Its Classical Tradition*. Ed. S.M. Stern. A. Hurani, Bruno. Cassirer (1972.)

و هم از او:

"Qadi Abdal Gabbar's Refutation of the Asarite Doctrine of Acquisition," in *Israel Oriental Studies*. vol. VI pp 229-293.

۲۳- ابی جعفر محمد بن یعقوب بن اسحق الکلینی، الاصول من الکافی، شرح و ترجمه محمد باقر کمره ای، کتابفروشی اسلامی، ۱۳۸۲، ج اول، ص ۲۷۴-۲۷۵.

۲۴- همان، ص ۲۸۷، ۲۹۷.

۲۵- همان، همان صفحه.

۲۶- برای آراء هشام دیده شود؛ احمد صفایی، هشام بن الحکم، از انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۲.

۲۷- دیده شود، دکتر ذبیح الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران، ج اول، ص ۵۳-۶۳.

۲۸- برای تفصیل آراء کلامی شیخ طوسی دیده شود «اصول فلسفی مورد استفاده در کلام» عبدالمحسن مشکوه الدینی و «مکتب کلامی شیخ الطائفه الطوسی. زمین الدین جعفر زاهدی، در هزاره شیخ طوسی، تهیه و تنظیم علی درانی، ج دوم، ص ۱۳۸-۱۵۷؛ همچنین

Waheed Akhtar. *Early Shiite Imamiyyah Thinkers*, Ashish Publishing House. Punjabi Bagh. New Delhi.

۲۹- در مورد تشیع فارابی رجوع شود به عبدالله نعمه، فلاسفه الشیعه. ۵۱۱-۵۱۴؛ صدر، تأسیس الشیعه؛ عبدالمحسن مشکوه الدینی. «نظام فلسفی در جوامع انسانی به عقیده فارابی، در، ابونصر فارابی. ۴۳-۴۶.

۳۰- فارابی، فصوص الحکم، ترجمه و شرح ضیاء الدین دری، در کتر المسائل فی اربع رسائل، کتابفروشی خیام، ۱۳۷۰-۱۳۳۰ فص ۵۴.

۳۱- ابن سینا، رسائل فی الحکمه و طبیعیات، چاپ بیثی، ۱۳۱۸، ص ۹۸-۱۰۱؛ الشفا.

۳۲- الاسیات، ج ۱، راجع و قدم له، الدكتور ابراهیم مذکور، ۱۳۸۰، ص ۴۱۴-۴۲۲؛ علامه حائری مازندرانی، حکمت بوعلی. ج ۲/۱ ص ۳۹۲.

۳۳- نصیرالدین عبدالجلیل قزوینی رازی. کتاب النقص. تصحیح محدث ارموی ص ۵۳۵-۵۳۷.

- ۳۴- علامه مجلسی، حق یقین، مبحث سیم از باب سوم؛ مرآت العقول. به نقل از صفایی. مرجع ۲۶، ص ۲۹.
- ۳۶- صدرالدین محمد شیرازی، استغفار، ج ۳، ص ۸۴.
- ۳۷- ملا صدرا، شرح اصول کافی. باب جبر و اختیار، چاپ تهران.
- ۳۸- ملا عبدالرزاق لاهیجی، گوهر مراد، اسلامیه، ص ۲۳۴-۲۳۷.
- ۳۹- حاج ملا هادی سبزواری، اسرار الحکم، ص ۱۱۱-۱۱۵.
- ۴۰- حاج محمد خان کرمانی. دروس لب اللباب. ج اول، ص ۳۸. و همچنین به خصوص دیده شود، حاج محمد کریم خان کرمانی، فطره السلیمه، مهدویه، لب اللباب؛ حاج میرزا محمد باقر همدانی. رساله در بیان مسئله جبر و تفویض و سر معرفت اختیار.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی