

بررسی تطبیقی جبر و اختیار از منظر امام خمینی و فخر رازی

جعفر شاه‌نظری* / محمود آهسته**

چکیده

امام خمینی و فخر رازی دو تن از اندیشمندانی هستند که هریک با رویکردی ویژه و اصول کلامی متفاوت مسئله جبر و اختیار را بررسی کرده‌اند و آرایسی متفاوت را ارائه داده‌اند. فخر رازی که تبخّر و مهارتی ویژه در قلمرو کلام دارد، با رویکرد کلامی اشعری، به جبر تمایل دارد؛ بیشتر به نقل استناد می‌کند و از براهین عقلی، کمتر بهره می‌جوید؛ از سوی دیگر امام خمینی، به دلیل اهمیتی که برای این مسئله قایل بوده، در مقام متکلمی شیعی، کوشیده است که ابعاد گوناگون این مسئله را تبیین و تحلیل کند و ریشه‌های فلسفی - کلامی و روایی آن را پی بگیرد. ارائه دیدگاه متعادل‌تر از جبر و اختیار از سوی امام که همان امر بین الأمرین است، بنا بر اصول اعتقادی و مبانی عرفانی او و با رویکرد عقلی و نقلی به اثبات می‌رسد. نوع تحقیق در این مقاله توسعه‌ای و روش انجام آن به صورت اسنادی و توصیفی با تأکید بر تحلیل محتواست. کلیدواژه‌ها: جبر، اختیار، تفویض، امر بین الأمرین، امام خمینی، فخر رازی.

jshanazari@yahoo.com

mahmood770@yahoo.com

* استادیار گروه الهیات دانشگاه اصفهان

** دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان

دریافت: ۹۰/۴/۱۳ - پذیرش: ۹۰/۶/۱۲

مقدمه

مسئله جبر و اختیار از آن جهت که در ارتباط با ضرورت و لاضرورت افعال آدمی در نظام کلی موجودات مطرح می‌شود با فلسفه ارتباط دارد و از جهتی که افعال آدمی جزو موجودات نظام هستی است و شمول اراده الهی همه امور عالم را فرامی‌گیرد به علم کلام مربوط می‌شود. در اخلاق نیز این مسئله مطرح است که آیا رفتار و گفتارهای اخلاقی و ملکات نفسانی تغییرپذیرند یا نه؟

در عالم اسلام فرقه‌های معتزله، زیدیه، اسماعیلیه، امامیه، ماتریدیه، اشاعره و جبریّه خالص، به ترتیب بیشترین تا کمترین حوزه اختیار را برای انسان قایل‌اند.^۱ از آنجاکه فخر رازی و امام خمینی به ترتیب متکلم اشعری و امامی به شمار می‌روند، بررسی آرای اشاعره و امامیه لازم به نظر می‌رسد. اشاعره بر این باورند که همه موجودات به گونه مستقیم و بی‌واسطه، با اراده الهی پدید می‌آیند و همه چیز فعل خداوند است؛ حتی افعال به ظاهر اختیاری انسان. در برابر نظر اشاعره، معتزله به تفویض و اختیار مطلق معتقدند و بر این باورند که فعل، آفریده شخص انسان است و خداوند در آن هیچ نقشی ندارد؛ گویی او آفرینش افعال را به انسان تفویض کرده است. در برابر این دو دیدگاه، دیدگاهی معتدل‌تر مطرح است که به امامیه تعلق دارد. آنان در مسئله خلق اعمال قایل به امر بین الامرین هستند. شیعیان امامیه بنابر آموزه‌های ائمه اطهار به‌ویژه امام صادق علیه السلام، راهی میان جبر و اختیار را برگزیده‌اند که هم اراده خدا و هم اختیار انسان حفظ شود. به عقیده ایشان معتزله و اشاعره در مسئله خلق اعمال راه افراط و تفریط را پیموده‌اند. آنان می‌گویند جبر و تفویض، نه نقیض هم، بلکه متضاد یکدیگرند؛ با این تعبیر که هم خداوند در انجام فعل نقش دارد و هم انسان؛ اما چگونه؟ این مسئله‌ای است که کانون اختلاف و تفسیرهای بسیار قرار گرفته است. درباره جبر و اختیار و فروع آن، تحقیقاتی صورت گرفته، اما تاکنون مقایسه تطبیقی میان آرای متفکران مورد نظر این مقاله انجام نشده است.

به برخی از تحقیقاتی که به جنبه‌هایی از این مسئله پرداخته‌اند، اشاره می‌کنیم:

کتاب *دو فیلسوف اسلامی (فخر رازی و خواجه نصیر طوسی)* نوشته سیدحسن حسنی، به بررسی و داوری در مسائل اختلافی بین این دو از جمله مسئله جبر و اختیار اختصاص

دارد. همچنین در مقاله «اراده خدا (جل جلاله) با تکیه بر آرای امام خمینی^ع»^۲ به همین موضوع پرداخته شده است. آیت‌الله جعفر سبحانی نیز در جلد دوم کتاب *فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی*، عقاید اشاعره از جمله فخر رازی را با عقاید معتزله و امامیه درباره جبر و اختیار مقایسه کرده است. در کتاب *عدل الهی از دیدگاه امام خمینی* نیز بخشی از آرای حضرت امام درباره جبر و اختیار بررسی شده است.

فخر رازی بیشتر از دیدگاه کلام به مسئله می‌نگرد و امام خمینی^ع علاوه بر رویکرد کلامی، نگاه فلسفی و عرفانی نیز به مسئله جبر و اختیار دارد. این دو اندیشمند هریک، از دو نظام فکری و اعتقادی متفاوت متأثرند و البته چندین قرن با هم فاصله زمانی دارند (در زمان فخر رازی کلام و فلسفه اسلامی، مراحل اولیه خود را پشت سر گذاشته و در دوره پختگی قرار گرفته؛ بر خلاف زمان امام که فلسفه و کلام دوران تکامل خود را سپری کرده است). نیز درخور توجه است که این دو، اندیشمندانی هستند که نسبت به دیگر صاحب‌نظران مکتب کلامی خود، دیدگاه خلاقانه‌تر و متفاوت‌تری را ارائه داده‌اند. با توجه به این نکات، خلأ بررسی دیدگاه این دو در مسئله جبر و اختیار چشمگیر است. در سیر بررسی جبر و اختیار از دیدگاه این دو متکلم، پرسش‌هایی مطرح می‌شود که ما به آنها پاسخ می‌دهیم. مهم‌ترین این مسائل بدین قرارند:

۱. اختلاف و تشابه آرای فخر رازی و امام خمینی در مسئله جبر و اختیار چیست؟
 ۲. رویکرد کلامی، فلسفی و یا تفسیری چه تأثیری در رأی نهایی و تجزیه و تحلیل مسئله جبر و اختیار از دیدگاه آن دو اندیشمند داشته است؟
 ۳. آیا مسئله جبر و اختیار، مسئله‌ای کاملاً عقلانی است یا در بعضی جوانب بایستی به صورت تعبدی و نقلی این مسئله را پذیرفت؟
- در این مقاله ضمن بیان دیدگاه‌های آن دو درباره جبر و اختیار و مقایسه آنها، تطورات و نتایج اعتقادات آنان را بیان و روش‌های برتر در برخورد با این مسئله را تحلیل می‌کنیم.

۱. عوامل اعتقاد به جبر از نظر فخر رازی و پاسخ به آنها

تحقیق و بررسی جامع درباره نظریه «جبر» از دیدگاه فخر رازی،^۳ در گرو این است که ما درباره همه عوامل و انگیزه‌های اعتقاد به جبر و یا دست‌کم مهم‌ترین آنها را از دیدگاه

جمهور اشاعره، که فخر رازی نیز آن اعتقادات را پذیرفته است، بحث کنیم؛ لیکن به مقتضای محدودیت مقاله، به طور فشرده به آنها اشاره می‌کنیم و اجمالاً به آنها پاسخ خواهیم داد.

۱-۱. توحید در خالقیت

فخر رازی با عنوان «الله تعالی قادر علی کل مقدرات فی مذهب اصحابنا»، برای نظر خود دلیل‌هایی آورده است. او دلیل عقلی را چنین بیان می‌کند: ملاک چیزی که نزد همگان مقدر خداست و همه طوایف در مقدر و مخلوق بودن آن برای خدا اتفاق نظر دارند، همان ممکن بودن آن است (امکان به معنای فقد کمال و داشتن حاجت و نیاز به فاعل است). این امکان میان همه ممکنات مشترک است؛ از این جهت باید همه ممکنات را در این مورد به گونه یک‌سان شناخت و گفت همه ممکنات و از آن جمله ذات انسان و فعل او، مخلوق و مقدر خدایند؛ در غیر این صورت به تبعیض بی‌جهت قایل شده‌ایم.^۴

نااستواری برهان رازی بر اثبات مدعای خود، به خوبی روشن است؛ زیرا استناد ممکن به واجب، بر دو گونه مفروض است: ۱. استناد مباشر، یعنی خداوند مستقیماً خلق و تدبیر امور را به عهده گیرد؛ ۲. اینکه با ایجاد عوالم امکانی به صورت نظام علی و معلولی، بر همه موجودات با حفظ مراتب، تأثیر و ربوبیت دارد. در فرض دوم، فعل انسان، مخلوق خود اوست و در عین حال مخلوق خدا نیز خواهد بود. به دیگر سخن، امکان حاکم بر اشیا، بیش از این ایجاب نمی‌کند که هر ممکن، متکی به واجب شود، خواه بدون واسطه و خواه باواسطه؛ اما اینکه هر موجود ممکنی باید به گونه مستقیم و بی‌واسطه از او صادر شود، مقتضای امکان نیست.^۵

بنابراین همان‌گونه که در اسناد باواسطه، نیاز ممکن برطرف می‌شود، توحید در خالقیت که اصلی عقلی و قرآنی است نیز کاملاً رعایت شده است؛ زیرا خالق اصیل و مؤثر مستقل در همه مراتب و سلسله‌ها یکی است و خالقیت غیر او، به اذن و مشیت خدا و به قدرت او انجام می‌گیرد. حال اگر فخر رازی از امکان اشیا، بی‌واسطه بودن خلق آنان برای واجب را نتیجه گرفته باشد - همان‌گونه که اعتقاد اشاعره چنین است که همه موجودات مستقیماً و بدون واسطه با اراده الهی به وجود می‌آیند؛ حتی افعال اختیاری انسان -^۶ به خطا رفته

است و نقد مزبور بر او وارد است. حقیقت توحید در خالقیت آن است که تنها خالق مستقلی که بدون نیاز به اذن و اجازه موجودات دیگر، دست به آفرینندگی می‌زند، خداوند سبحان است. از این رو توحید در خالقیت منافاتی با این مدعا ندارد که موجودات دیگر، با اذن الهی و در چارچوب قوانین و سنت‌هایی که او وضع کرده است، منشأ خلق و ایجاد باشند. در آیات فراوانی از قرآن کریم نیز ایجاد و تأثیر به مخلوقات خداوند نسبت داده شده است.

۱-۲. علم ازلی خدا

قاضی عضد الدین ایجی (متکلم اشعری) می‌گوید:

آنچه را که خدا می‌داند که بندگان او انجام نخواهند داد، انجام آن کار برای بندگان محال است؛ زیرا در غیر این صورت، علم او واقع‌نما نخواهد بود. پس آنچه را از اعمال بندگان که خداوند علم به تحقق آن دارد، برای آنان واجب و حتمی خواهد بود، و ترک آن محال است؛ در غیر این صورت علم خدا به جهل تبدیل خواهد شد. بنابراین افعال انسان‌ها پیوسته میان دو حالت دور می‌زند: ۱. ممتنع و محال، ۲. واجب و حتمی؛ و آنچه از دایره امتناع و وجوب بیرون نباشد، فعل اختیاری نخواهد بود. در نتیجه چیزی که دامن‌گیر قایلان به «خلق اعمال» شده بود، دامن‌گیر مخالفان این اصل نیز خواهد بود؛ هر چند نه از جهت خلقت اعمال، بلکه از جهت علم پیشین خدا که به افعال انسان رنگ امتناع یا وجوب می‌بخشد.^۷

این شبهه در نظر فخر رازی به اندازه‌ای استوار و پابرجا بوده که گفته است: «اگر همه خردمندان جهان دور هم گرد آیند، نمی‌توانند بر این استدلال خرده بگیرند؛ مگر اینکه مذهب هشام بن حکم شیعی را برگزینند که وی منکر علم پیشین خداست.»^۸ از نظر تحلیل فلسفی، سخن یادشده، پاسخی روشن دارد و محققان الهی، به رد آن پرداخته‌اند و برخلاف فخر رازی، خطا و مغالطه در استدلال را روشن کرده‌اند. فخر رازی در مبحث خلق اعمال کتاب *المطالب العالیه* می‌نویسد:

اگر خداوند بداند که شخص کافر ایمان نخواهد آورد، ایمان آوردن او مستلزم تبدیل علم خدا به جهل خواهد بود که بی‌شک امری محال است و از آنجا که امر مستلزم محال، خود محال است، صدور ایمان از شخص کافر در فرض بالا ممتنع خواهد بود.^۹

پاسخ: خدا از ازل می‌داند که فاعل‌های مختار و آزاد، کارهای خود را آزادانه و بر اساس انتخاب و اختیار انجام می‌دهند. چنین نیست که برای اینکه علم خدا به جهل تبدیل نشود،

انسان در افعالش مجبور و مضطر باشد. اگر افعالی که خدا می‌داند که با اختیار از انسان سر می‌زنند، بدون اختیار از انسان سربرزنند، در این صورت علم ازلی واقع‌نمایی خود را از دست می‌دهد.^{۱۰} طرف‌داران سخن مزبور، تنها به اصل تحقق فعل انسان توجه کرده و از مبادی دور و نزدیک آن غفلت ورزیده‌اند و این خود نشان‌دهنده نداشتن درک و معرفتی صحیح از چگونگی علم ازلی خداست که اختیار انسان را بی‌تأثیر انگاشته‌اند. با توجه به فقر وجودی و نیاز و وابستگی معلول به علت نیز اراده انسان در سایه اراده مطلق و فراگیر خداوند سبحان است. همان‌گونه که حکیم سبزواری می‌نویسد: «انسان مظهر اسما و صفات خدای قادر و مختار بالذات است، پس چگونه می‌شود مظهر او، فاعل مجبور باشد؟ (کیف وأنت وأمثالک أظلال القادر المختار).»^{۱۱}

حالا اگر بگوییم متعلق اراده او، همچون تعلق علم و خلقت او بر افعال بشر است و آن اینکه او خواسته هر فعلی از فاعل، با ویژگی‌هایی که در فاعل موجود است، صادر شود، چنین اصلی نه تنها موجب جبر نیست، پشتوانه اختیار است.^{۱۲} تشکیکی بودن وجود و وابستگی هر مرتبه به مرتبه پیشین، شاهدهی بر این مطلب است. اگرچه گستردگی اراده خدا مورد تصدیق عقل و نقل است، برداشتی که اشاعره از این اصل کرده‌اند، کاملاً ناستوار است؛ زیرا گرچه افعال بشر به منزله پدیده‌های امکانی متعلق قدرت و اراده خداست و آنچه مورد اراده تکوینی (اراده‌ای که متعلق آن واقعیت خارجی است و نه اراده‌ای که متعلق آن امر و نهی و فرمان باشد که اراده تشریحی‌اش می‌نامند) است، حتماً واقع می‌شود، باید دید اراده او به چه چیز تعلق گرفته است.

همچنین این سخن فخر رازی که هشام‌بن حکم به علم ازلی خداوند معتقد نبود و تنها راه‌هایی از شبهه علم ازلی، پذیرفتن نظریه اوست، مردود است؛ زیرا هشام‌بن حکم، هرگز به این اندیشه نادرست معتقد نبود؛ هرچند میان متکلمان اسلامی، جهم‌بن صفوان بدان گرایش داشته و طرف‌داری هشام‌بن حکم از این اندیشه نادرست، مربوط به زمانی است که از مکتب «جهمیه» پیروی می‌کرده است؛ ولی پس از آنکه به ملاقات با امام صادق علیه السلام مفتخر شد و به مکتب اهل بیت علیهم السلام گروید، دیگر به این عقیده نادرست پایبند نبود. موقعیت کلامی او در پیشگاه امام صادق علیه السلام به حدی بود که مورد احترام و عنایت ویژه آن

حضرت قرار داشت. بنابراین بعید نیست که مخالفان وی، او را به این گفتار متهم ساخته باشند تا از موقعیت اجتماعی او بکاهند.^{۱۳}

۳-۱. قضا و قدر

فخر رازی درباره قضا و قدر می‌گوید: «افعال بندگان به قضا و قدر الهی است و انسان ناچار مختار است؛ و این در واقع چیزی جز جبر نیست.»^{۱۴} فخر رازی در سخن خود دچار تناقض‌گویی شده است؛ زیرا اگر انسان به ناچار مختار باشد - که هست - دیگر نمی‌تواند افعالش را جبری دانست. جبری بودن اختیار انسان نه تنها اراده و اختیار را از او سلب نمی‌کند، بلکه مؤید آن است. اگر انسان در انجام افعالش اختیار نداشته باشد و افعالش به صورت جبری انجام شوند، لازم می‌آید اراده خداوند محقق نشده باشد؛ زیرا اراده خداوند به اختیاری بودن افعال انسان تعلق گرفته است.

به‌طور خلاصه انسان اگرچه در همه دوران زندگی خود محکوم به تقدیر الهی است و تدبیر ربوبی از هر طرف او را دربر گرفته است و او نمی‌تواند از مرز تقدیر الهی پا فراتر گذارد، هرگز نمی‌تواند به این بهانه از مسئولیت کارهای خود شانه خالی کند و طغیانگری و کفر خود را به حساب تقدیر الهی بگذارد؛ زیرا کارهای انسان با ویژگی اختیار و توانایی، تقدیر و اندازه‌گیری شده است.^{۱۵} روشن است که لازمه جدایی‌ناپذیر چنین تفسیر نادرستی از قضا و قدر، بیهوده بودن مسائلی همچون اصل بعثت پیامبران، تکلیف انسان‌ها، و قانون پاداش و کیفر است و این با حکمت خداوند حکیم منافات دارد.

۴-۱. ضلالت و هدایت

از آنجاکه بر پایه ظاهر برخی آیات قرآن، هدایت و ضلالت برخی از انسان‌ها امری بیرون از اختیار آنان است و خداوند برخی از انسان‌ها را هدایت و برخی دیگر را گمراه می‌کند، جبریون این مسئله را دستاویزی برای اندیشه جبر قرار می‌دهند؛ مانند آیه ۸ سوره فاطر که می‌فرماید: «فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ فَلَا تَذْهَبُ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسْرَاتٍ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَصْنَعُونَ.» برای پرهیز از تفسیرهای غلط، بایستی همه این آیات را یک‌جا و با هم مطالعه کرد.

فخر رازی در تفسیر کبیر در تبیین آیه «ولكن الله يفعل ما يريد» (بقره: ۲۵۳) می‌گوید:

خداوند هر کس را که خواهد، توفیق می‌دهد و هر کس را که بخواهد رها می‌سازد. هیچ اعتراضی بر او در کارش نیست و یاران ما به این آیه استدلال کرده‌اند که «خداوند تنها آفرینندهٔ ایمان مؤمنان است» و از آنجاکه این آیه دلالت بر این دارد که او هر کاری را که بخواهد انجام می‌دهد، پس اگر ایمان را از کفار می‌خواست، ایمان را در آنان ایجاد می‌کرد و آنان مؤمن می‌شدند و چون چنین نبوده، دلالت دارد بر اینکه خداوند، ایمان را از آنان نمی‌خواهد. پس این آیه دلالت دارد بر مسئلهٔ خلق اعمال و بر مسئلهٔ ارادهٔ کائنات.^{۱۶}

پذیرش جبر به بهانهٔ اینکه بر پایهٔ برخی آیات قرآن، هدایت و ضلالت انسان‌ها امری بیرون از اختیار آنان است و خداوند است که به صورت اضطرار و جبر برخی را هدایت و برخی دیگر را گمراه می‌کند، اندیشهٔ نآزموده و پوچی بیش نیست. باید همهٔ آیات مربوط به هدایت و ضلالت را جمع‌آوری و یکجا مطالعه کرد تا بتوان نظریهٔ نهایی قرآن را در این‌باره به دست آورد. اگر ظاهر برخی آیات بر جبر در انسان تأکید می‌ورزند، آیات فراوانی نیز اختیار انسان را مطرح می‌سازند و پاداش و عقوبت اخروی بر اساس همین اختیار انسان صورت می‌گیرد. بنابراین بایستی آیات مطلق و مقید را دربارهٔ ضلالت و هدایت کنار هم گذاشت و آن‌گاه به داوری نشست. همچنین قرآن در ادامهٔ بسیاری از آیاتی که هدایت و ضلالت را از آن خداوند می‌دانند، جهت دفع توهم جبری بودن مسئلهٔ هدایت و ضلالت، می‌فرماید: به‌زودی به‌سبب آنچه انجام می‌دهید مؤاخذه و بازخواست می‌شوید؛ یعنی استناد هدایت و گمراهی به خداوند سبحان، هرگز موجب باطل شدن تأثیر ارادهٔ انسان بر اعمال اختیاری او نمی‌شود و اگر چنین بود، اصلاً دعوت انبیا و اساس رسالت باطل می‌شد؛ بلکه هرچه را بشر خود با دست خویش برگزیند، خداوند او را برای آن فعل برگزیده است.

هدایت و ضلالت به مشیت خدای سبحان است؛ ولی خداوند نفرموده که هدایت و ضلالت بی‌حساب می‌کند؛ بلکه مشیت خداوند بر این امر تعلق گرفته که هدایت او شامل اهل ایمان و عمل صالح، و ضلالت او دربرگیرندهٔ ظالمان و کفار شود. حکمت خدای سبحان اقتضا می‌کند که سعادت و شقاوت بشر بر اساس اختیار باشد و خودش از میان راه و بیراهه یکی را برگزیند. به برخی از آیات با مضمون هدایت و ضلالت اشاره می‌کنیم.

«يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ». (مائده: ۱۶)؛ «إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ». (بقره: ۲۶)؛ «يَتَّبِعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ». (ابراهيم: ۲۷)

۲. تحلیل پیش فرض‌های فخر رازی و تحولات آن

۲-۱. اراده مستقیم خداوند در جهان آفرینش

آنچه از بررسی عوامل اعتقاد به جبر در آرای فخر رازی به دست می‌آید، این است که او همواره دغدغه تفسیر صحیح توحید افعالی و قدرت و اراده مطلق خداوند را داشته است و چنین تصور می‌کرده که اختیار انسان، قدرت و ربوبیت مطلق خداوند را خدشه‌دار می‌کند. او رابطه علت و معلول را در اراده مستقیم خداوند در خلق و ایجاد می‌شناخته؛ اعتقاد به اختیار انسان را زمینه‌ای برای اشتراک در توحید افعالی خداوند می‌دانسته و غافل از رابطه علت و معلول موجودات، در پی توجیه اعتقادات جبرآلود خود بوده است. از این رو وی هر آیه و روایتی را بر اساس جبر انسان تفسیر می‌کرده است؛ اما از آنجاکه به ظاهر آیات و روایات استناد جسته و می‌دانسته است که بسیاری از آیات قرآن، فعل را به خود انسان استناد داده‌اند، برای رهایی از ناسازگاری ظاهری آیات جبر و اختیار، به نظریه «کسب» تمسک می‌جسته است.

اشاعره درباره توحید در خالقیت و خلق افعال آدمی از سوی خداوند هم‌رأی‌اند؛ اما در اینکه انسان چه نقشی دارد و چگونه با فعل خود ارتباط برقرار می‌کند، دچار تشتت آرا شده‌اند. نظریه متکامل‌تر از نظریه کسب، اعتراف به قدرت انسان و تأثیر آن بر افعال اوست که قدرت خداوند را نیز نادیده نمی‌گیرد؛ همان‌گونه که فخر رازی می‌گوید: «المؤثر فی الوجود الفعل هو مجموع قدرة الله تعالى و قدرت العبد و یشبه هذا قول الاستاذ ابی اسحق الإسفراینی، فإنه نقل عنه إنه قال: قدرة العبد تؤثر بمعين.»^{۱۷} البته فخر رازی در انتخاب نظریه کسب، نخست نظری همانند دیدگاه اشعری را بیان کرده است که خود بعدها از ابهام آن تعریف سخن به میان می‌آورد. او در محصل می‌گوید:

کسب اشعری می‌گوید بنده چه گناه و چه ثواب را انتخاب کند، همان می‌شود. اصل حرکت برای انجام فعل به قدرت خداوند تعالی است؛ اما بنده آن فعل را به گناه و ثواب متصف می‌کند و کسب، نظریه بی‌مسئامی است و اشکال دارد.^{۱۸}

اشاعره با طرح نظریه کسب خواسته‌اند از جبر محض فرار کنند و بهره‌ای از اختیار را برای انسان قایل شوند؛ اما این تلاش ناموفق است. نظریه کسب، در واقع تلاشی متکلمانه است برای توضیح اراده بشری در چارچوب توحید. این نظریه هرچند در تحلیل نهایی سر از جبرگرایی درمی‌آورد، روزه‌ای بر اختیار انسان می‌گشاید و فرصتی را فراهم می‌آورد که در چارچوب توحید، به تحلیل اراده بشری پرداخته شود. نظریه کسب، به بستری درخور برای تفاسیر و قرائت‌های گوناگون تبدیل شد که سیری تحولی داشته و رفته‌رفته از جبرگرایی فاصله گرفته است.

۲-۲. دیدگاه فخر رازی از کسب تا امر بین الامرین

فخر رازی در دفاع از جبری بودن افعال انسان می‌گفت: «بنده موجد فعل خود نبوده و فرض قدرت بنده بر ایجاد (ایجاد فعل اختیاری) باید که محال باشد».^{۱۹} او در تفسیر کبیر استدلال می‌کند که اساساً اگر کارهای ارادی انسان به اراده او انجام شوند، کار به تسلسل اراده‌ها می‌انجامد، و نتیجه می‌گیرد که سلسله اراده‌ها به‌ناگزیر به اراده حق می‌انجامد.^{۲۰} او پس از مدتی نظریه کسب اشعری را که می‌گوید کردارهای ارادی انسان را خدا می‌آفریند، اما بنده آنها را کسب می‌کند، نیز نامعقول و محکوم به شکست می‌داند. فخر رازی از رأی خود در این باره عدول می‌کند و در جست‌وجوی راهی معتدل‌تر است؛ زیرا در نظریه کسب، اتصاف اگر امری واقعی باشد، پس خود یک فعل است و انسان در انجامش نقش دارد و اگر امری انتزاعی باشد، در این صورت نیاز به فاعل ندارد، تا آن را به انسان نسبت دهیم. او می‌گوید: چون قدرت و اراده انسان، مخلوق است، پس انسان توانایی صدور فعل را ندارد و صدور فعل از خداست. نقش انسان در این مورد، تنها این است که انجام فعل را بر اساس انتخابی که خداوند در او پدید آورده، قصد می‌کند؛ اگرچه انسان موجد افعال خودش نیست، بلکه قدرت و اراده خداوند است که افعال بندگان را ایجاد می‌کند.^{۲۱} البته راهکار به اصطلاح جدید فخر رازی تفاوت چندانی با نظریه کسب اشعری ندارد؛ جز اینکه

فخر رازی از طریق قدرت و اراده مخلوق انسان، برهان می‌آورد و انسان را در افعالش مجبور می‌داند.

اگر خوب بنگریم خواهیم دید که تفسیرهای اشعری مآبانه و رویکرد تعبدگرایانه که همانند آن در زمینه‌های دیگر نیز دیده می‌شود، اگر از پشتوانه‌ای عقلی برخوردار نباشند، نمی‌توانند کنه مطلب را دریابند و ابعاد مختلف مسئله را به‌طور صحیح تسخیر کنند و سرانجام راه به جایی نخواهند برد. بنابراین ناکارآمدی ادله اعتقاد به جبر از سویی، و وجدانی بودن اختیار نزد انسان، فخر رازی را به سوی طرح مسئله امر بین الامرین و اعتقاد به آن می‌کشاند.

۲-۲-۱. فخر رازی و امر بین‌الامرین

فخر رازی در مسئله امر بین‌الامرین، به شیوه‌ای ویژه اندیشیده است. او می‌گوید:

آن کس که باور دارد همه کردارهای انسان معلول توانایی‌های اوست، به ورطه قدر درافتاده است و آن کس که معتقد شود انسان را هیچ‌گونه توانایی در انجام دادن کارهای ارادی خود نیست، گرفتار جبر شده است. این دو باور، هر دو افراطی و این دو راه، هر دو کژند. راه راست آن است که انجام گرفتن کار ارادی را از سوی انسان بپذیریم و بدین حقیقت نیز اقرار کنیم که هر چه روی می‌دهد، معلول قضای الهی است.^{۳۲}

با توجه به این مطلب، فخر رازی با اعتقاد به قضای الهی که افعال انسان را رقم می‌زند، اختیار و آزادی انسان را نیز در افعال خویش نفی نمی‌کند و این چیزی جز امر بین‌الامرین نیست؛ اما این مطلب به معنای پذیرش امر بین‌الامرین آن‌گونه که امامیه و ائمه اطهار^ع بدان معتقدند نیست. از آنجاکه انتخاب‌های انسان بدون ترجیح بلامرجح، محال و با وجود مرجح و علت فاعلی، حتمی و ضرور است و فرضی برای آزادی و اختیار باقی نمی‌ماند، فخر رازی برای دفاع از آزادی انسان و با تأکید برتری مذهبش بر گروه قدریه می‌گوید:

«لا یترجح الممكن إلا بمرجح» یوجب انسداد باب اثبات الصانع ونحن نقول: الحق ما قال بعض ائمه الدین: «إنه لا جبر ولا تفویض ولكن امر بین الامرین» وذلك أن مبنی المبادی القریبه لافعال العبد علی قدرته واختیاره والمبادی البعیده علی عجزه واضطرار فالإنسان مضطر فی صورۃ المختار كالقلم فی ید الكاتب والوئد فی شق الحائط.^{۳۳}

ارزیابی استدلال فخر رازی

توضیحی که رازی در این‌باره داده است، بر ابهام نظرش می‌افزاید؛ به‌ویژه با جمله‌ای که در پایان آورده، حقیقت آن را به‌کلی مسخ کرده است؛ زیرا:

اولاً فخر رازی هیچ توضیحی نداده که مقصود از «مبادی بعیده و قریبه» فعل چیست؟ بنا به اصطلاح معروف «مبدأ بعید فعل انسان تصور فعل و تصدیق به فایده آن است» (مبدأ ادراکی) و مبدأ قریب آن قوای فعاله و تعبیه شده در عضلات و اندام انسان است. در این صورت چگونه می‌توان مبدأ قریب فعل را اختیاری به شمار آورد؟

ثانیاً اگر مبادی بعیده فعل انسان از اختیار و توانایی او بیرون‌اند، در این صورت چگونه فعل به گونه اختیاری از او صادر می‌شود؟ و همان‌گونه که خود او نیز تصریح کرده است، این نظریه همان نظریه «جبر» است و نه امر بین الأمرین.^{۲۴} فخر رازی با تصور استقلال حوزه علل قریب و علل بعید از هم، اراده را جزء علت قریبی تصور کرده که چون با فعل واسطه‌ای ندارد، اختیار انسان را حفظ می‌کند؛ اما از آنجاکه همان اراده به علل دیگری وابسته است، انسان را مجبور می‌داند. این انفکاک در مبادی و علل در نظریه صحیح امر بین الأمرین جایگاهی ندارد و دیدگاه درست، ارتباط علل قریب و بعید با هم به صورت امکان فقری‌ای است که در بیان دیدگاه امام خمینی به آن اشاره خواهیم کرد.

علم تفصیلی علت به معلول

با توجه به اینکه اصل ضرورت و امتناع اصل ترجیح بلامرجح از نتایج اصل علیت است، علتی باید موجود باشد تا معلول را ایجاد کند؛ اما فخر رازی در تناسب رابطه علی با اختیار انسان، دچار اشتباه شده است. برای نمونه، وی استدلال می‌کند که اگر انسان فاعل و علت افعال خویش باشد، باید در جایگاه فاعل موجود، به چگونگی تحقق آن و نقش اراده و نفس، علم تفصیلی داشته باشد؛ درحالی‌که چنین نیست و انسان از رابطه علی و معلولی کاملاً آگاه نیست و تنها این را می‌داند که پس از اراده، مثلاً می‌تواند دست خود را حرکت دهد.^{۲۵} پاسخ این شبهه آن است که انسان اگر علمی اجمالی و کلی به رابطه اراده و نیروی فاعل در انجام فعل داشته باشد، همان برای استناد فعل به فاعل کفایت می‌کند. همچنین اشکال فخر رازی در صورتی وارد است که انسان، علت تامه فرض شود؛ در صورتی که اراده انسان به گونه علت ناقصه در فاعلیت نقش دارد. از آنجاکه اشاعره اصل علیت را به گونه‌ای که در کلام امامیه مطرح است، انکار می‌کنند،^{۲۶} عدم درک صحیح فخر رازی از رابطه علی (طولی و عرضی، ناقصه و تامه) و فرض مستقیم و بی‌واسطه، او را به سوی جبر و یا اختیار جبری کشانده است.

شیوه اشاعره از جمله فخر رازی، در اینکه آیات را ملاک قرار داده و به نقل تکیه کرده‌اند و به تعبیری این مبحث را تعبدگرایانه پی گرفته‌اند و خدا را قادر مطلق انگاشته‌اند، درخور تحسین است؛ اما در اینکه از رویکرد عقلانی و درک نظام علی و معلولی به گونه صحیح محروم مانده‌اند، مرتکب خطا شده‌اند. در بیان شکاکیت فخر رازی، این مسئله نیز درخور توجه است که به علت مبنا بودن مسئله جبر و اختیار در بسیاری از مباحث کلامی دیگر، از جمله «حسن و قبح» و «چگونگی قدرت و اراده خداوند»، وی دچار تشتت و تکثر آرا شده است.

ابراهیمی دینانی در مقام تحلیل شخصیت فکری وی می‌نویسد:

فخر رازی تنها یک فلسفه‌دان نیست؛ بلکه از برخی جهات می‌توان او را یک فیلسوف نیز به شمار آورد. البته این واقعیت را نباید از نظر دور داشت که او تا پایان عمر خود یک متکلم تمام‌عیار باقی مانده است. کسانی بر این باورند که امام فخر رازی، در مقابل فیلسوف، متکلم و در مقابل متکلم، فیلسوف است. بر اساس همین نظر می‌توان گفت او در محفل اشاعره، یک معتزلی و در مجلس معتزلیان، یک اشعری به شمار می‌آید. با این همه رازی یکی از مفسران قرآن است که در عین حال می‌کوشد یک متشرع و پیرو سنت باقی بماند. تنوع فکر و دگرگونی اندیشه در آثار و زندگی پرفراز و نشیب فخر رازی پیش از هر چیز نتیجه طبع وقاد و ذهن تیز و جست‌وجوگر اوست.^{۲۷}

۲. دیدگاه امام خمینی در باب جبر و اختیار

به تعبیر امام خمینی^ع «شخص قایل به تفویض، ممکن را از حد خود خارج و در حدود واجب بالذات داخل نموده؛ بنابراین مشرک است و جبری، واجب‌تعالی را از مقام عالی خود به حدود عالم امکان سقوط داده؛ بنابراین کافر است»^{۲۸} این معنا که نه جبر است نه تفویض، بلکه امری است بین امرین، مسلم است و روایات شیعه در این باب به حد استفاضه می‌رسد و از ضروریات مذهب اثنا عشریه است. امام خمینی^ع نیز این مسئله را پذیرفته و از آن تفسیری را ارائه کرده که تمایز و لطافت آن مشهود است. پیش از بیان نظر امام می‌توان گفت مسئله جبر و اختیار را خواه با رویکرد فلسفی، خواه کلامی و خواه اخلاقی بررسی کنیم، نظر صحیح همان نظریه امر بین الامرین است؛ زیرا از نگاه فلسفی افعال صادره از انسان، امکان شدن دارند؛ یعنی نه ضرورت به طور

مطلق حکم فرماست و نه امتناع، بلکه امری است بین امرین؛ یعنی از حیثی ضرورت و وجوب حکم فرماست و از حیث دیگر، امکان؛ و هنگامی که از نگاه کلامی این مسئله را مطالعه می‌کنیم، نه چنین است که افعال انسان تنها مستند به اراده ذات باری باشند و انسان معزل از تأثیر، و نه چنین است که تنها مستند به خود انسان باشند و رابطه فعل با ذات باری منقطع باشد؛ بلکه امری است بین امرین و در عین اینکه فعل مستند به خود انسان است، مستند به اراده ذات باری نیز هست؛ نیز هنگامی که از جنبه اخلاقی مطالعه کنیم، باز می‌بینیم نه چنین است که سرشت‌های موروثی، ثابت و تغییرناپذیر باشند و نه چنین است که موضوع سرشت و طینت و اخلاق موروثی، به کلی بی‌پایه و بی‌تأثیر باشد؛ بلکه امری است بین امرین؛ یعنی برخی ویژگی‌های اخلاقی به رغم اینکه با عوامل وراثت از نسلی به نسلی دیگر منتقل می‌شوند، پذیرای تغییر و تبدیل و کاهش و افزایش‌اند.

به اعتقاد امام خمینی^{۳۹} در معنای امر بین‌الامرین، بین علما اختلاف است^{۴۰} و آنچه در بین همه مذاهب برتر، یقینی و سالم از مناقشات و سازگار با مسلک توحید است، مشرب عرفای شامخ و اصحاب قلوب است؛ ولی این مسلک در هریک از معارف الهیه از قبیل سهل ممتنع است که حل آن با طریقه بحث و برهان ممکن نیست و بدون تقوای تام قلبی و توفیق الهی، انسان از ادراک آن عاجز است.^{۴۱} امام خمینی^{۴۲} تفسیری متفاوت با دیگر صاحب‌نظران دارد. تفسیر ایشان از امر بین‌الامرین نه تنها بر برهان تکیه دارد، متأثر از مسلک عرفانی است و وی آن را با روایات و احادیث تقویت و مستحکم ساخته است. امام خمینی^{۴۳} زمانی نظر خود را در این باب ارائه داده که همه حوزه‌های کلامی - فلسفی، روایی و عرفانی را بررسی کرده و با توجه ویژه به انسان‌شناسی، نظر نهایی خود را با تفسیری زیبا از امر بین‌الامرین مطرح ساخته است. بهترین نمونه از این تبیین را می‌توان در تفسیر ایشان از آیه «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ جَسْتُ وَ جُو كَرْدَ . او با الهام از قاعده فقر وجودی حکمت متعالیه که حوزه‌های بسیاری را در درون خود جای داده است، این مسئله را ابهام‌زدایی می‌کند.

امام خمینی پس از رد نظریات اشاعره و معتزله، با دلیل و برهان‌های استوار می‌نویسد:

همان‌گونه که انسان در وجود خود همانند سایر ممکنات، مظهر و آینه وجود حق تعالی است، در افعال و حرکاتش نیز مجلی و مرآت فعل خداوند است. فعلی که از انسان صادر

می‌شود جلوه‌ای از فعل خداوند است، نه اینکه فعل انسان حقیقتی جدا از فعل الهی داشته باشد و متعلق اراده خداوند قرار گیرد. پس یک فعل، هم مستند به انسان است از آن‌رو که از انسان صادر شده است، و هم فعل خداوند است از آن جهت که جلوه‌گاه فعل خداوند است.

ان کل موجود من الموجودات بذواتها وقواها الظاهرية و الباطنية من شؤون الحق و اطواره و ظهوره و تجلیاته و هو تعالی و تقدس مع علو شأنه و تقدسه عن مجانسه مخلوقاته و تنزهه عن ملابس التعینات و ان به فی الظاهر الخلقیه ظاهر فی مرآة العباد و هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن، كذلك الأفعال و الحركات و التأثيرات كلها منه فی مظاهر الخلق. فالحق فاعل بفعل العبد، و قوة العبد ظهور قوة الحق « و ما رمیت إذ رمیت ولكن الله رمی » فجميع الذوات و الصفات و المشیات و الإرادات و الآثار و الحركات من شؤون ذاته و صفته و ظل مشیته و ارادته و بروز نوره و تجلیه و کل جنوده و درجات قدرته، و الحق حق و الخلق خلق و هو تعالی ظاهر فیها و هی مرتبة ظهوره.^{۳۲}

بنابراین می‌توان گفت از نظر امام^ع خدا خالق فعل انسان است؛ به این معنا که خدا به فعل انسان وجود می‌دهد؛ اما مجرای افاضه وجود به فعل ارادی انسان، وجود خود انسان است که اختیار عین آن است. لذا فعل ارادی او در عین اینکه مخلوق خداست، به اختیار خود او نیز هست.

ایشان در جای دیگر با استناد به آیه‌ای از قرآن بر همین نکته تأکید می‌کند:

باید دانست که جمیع مراتب وجود از غایت اوج ملکوت و نهایت ذروره جبروت، تا منتهی‌النهایات عالم ظلمات و هیولا، مظاهر جمال و جلال حق و مراتب تجلیات ربوبیت است و هیچ موجودی را از خود استقلالی نیست و صرف تعلق و ربط و عین فقر و تدلی به ذات مقدس حق علی‌الإطلاق است و تمام آنها علی‌الإطلاق مسخرات به امر حق و مطیع اوامر الهیه هستند؛ چنانچه اشاره به این معنا در آیات فرقانیه بسیار است: قال تعالی: «وما رمیت إذ رمیت ولكن الله رمی».^{۳۳}

این اثبات و نفی، اشاره به مقام «امر بین‌الامرین» است؛ یعنی تو، رمی کردی و در عین حال تو، رمی نکردی به انانیت و استقلال خود؛ بلکه به ظهور و قدرت حق در مرآت تو و نفوذ قدرت او در ملک و ملکوت از تو، رمی واقع شد. پس تو، رامی هستی و در عین حال حق - جل‌و‌علی - رامی است. این نظریه که بسیار دقیق است، بر این حقیقت فلسفی استوار است که ممکن از نظر وجودی نسبت به واجب‌الوجود، ربط و تعلق محض است؛ از این‌رو

نمی‌تواند جز جلوه‌گاه خداوند باشد. امام در یکی از آثار خود با الهام از مکتب صدرایی به این مبنا اشاره می‌کند:

فمن عرف حقيقة كون الممكن ربطاً محضاً عرف إن فعله مع كونه فعله فعل الله سبحانه، فالعالم بما انه ربط صرف وتعلق محض ظهور قدرة الله و ارادته وعلمه وفعله، وهذا عين المنزلة بين المنزلتين والأمر بين الأمرين ولعله إليه اشار في قوله تعالى وهو الحق. «وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى» حيث اثبت الرمي من حيث نفاه فقال: رميت وما رميت، فإن الرمي كونه منه لم يكن بقوته واستقلاله، بل بقوة الله وحوله، وقوله «وما تشاؤون إلا أن يشاء الله» (دهر: ۳۰) فأثبت المشيه من حيث كونها لهم لا بأن يكون الموثر مشيتين أو فعلين بالإشتراك بل بما أن مشيه الممكن ظهور مشيته تعالى وعين الربط والتعلق بها.^{۳۴}

سلسله موجودات ممکن، از آنجا که هستی، ذاتی آنها نیست، یک‌پارچه فقیرند و این فقر که لازم ذاتی آنهاست، همیشگی است.

تفسیر مختلف امام خمینی برای بیان اختیار انسان، از ابعاد گوناگون درخور بحث است؛ اما به نظر می‌رسد که تأکید امام بر اثبات و تحلیل این مطلب از راه امکان فقری کاینات، همان روشی است که خلقت بر آن بنا شده است؛ روشی که حدود آن بر کسی آشکار نیست و ائمه نیز از بیان دقیق و جامع آن خودداری می‌کرده‌اند. برای فهم و درک جزئیات امر بین‌الامرین، کشف و شهود شخصی امری ضرور است. از نظر روش‌شناسی، امام در سیر مباحث خود درباره جبر و اختیار، نخست با ادله عقلی اعتقاد به جبر و تفویض را مردود اعلام می‌کند و سپس با تبیینی کلامی که از قرآن الهام گرفته است، رمی انسان و رمی خداوند را با هم سازگار می‌سازد و از آن به امر بین‌الامرین تعبیر می‌کند. تأثر امام از حکمت متعالیه را در چنین تبیین و تفسیرهایی می‌توان نتیجه گرفت. او با اعتقاد به اصل «علیت و وجود رابط و مستقل»، هم اصول توحید را حفظ کرده و هم انسان را از صورت فاعل مستقل، قادر و مرید مستقل و همچنین جبر و پیامدهای آن در امان نگاه داشته است. سرانجام اینکه وی برای پذیرش دقیق و درک کامل امر بین‌الامرین، به گونه‌ای که همه جوانب آن برای انسان فهمیدنی باشد، معتقد است که انسان بایستی به مرتبه‌ای از توحید و عدل الهی و اخلاص در اعمال برسد تا بتواند به امر بین‌الامرین دست یابد. از دیدگاه محتوایی نیز تنها اعتقاد به امر بین‌الامرین است که می‌تواند مشکل جبر و یا تفویض انسان

را حل کند؛ زیرا اگر معتقد باشیم که در دایره خلقت الهی و قدرت بی‌نهایت خداوند، نمی‌توان از اختیار انسان سخن گفت و همه افعال را به خدا منسوب کنیم، به جبر انسان معتقد شده‌ایم و از سوی دیگر، افاضه کامل افعال به انسان نیز خداوند را از تأثیر معزل می‌کند. بنابراین اعتقاد به امری میان این دو اعتقاد درست است. جمهور اندیشمندان شیعی بر اساس آموزه‌های اهل بیت^ع این نظر را پذیرفته‌اند؛ اما آن را به گونه‌های مختلف تفسیر نموده‌اند. همه اصول و مطالب حقه الهیه به واسطه این مسئله حل می‌شود، و کسی نمی‌تواند آن را انشا کند، مگر آنکه در آبخوار معارف بنشیند و حقیقت را با دیدگان بصیرت خود مشاهده کند. به عبارتی پاسخ کامل و جامع به مسائل مربوط به جبر و اختیار و متعلقات آن را نمی‌توان از عقل و برهان درخواست کرد؛ به‌ویژه تفسیر صحیح از امر بین‌الامرین که نیاز به درک عمیق از توحید و عدل الهی دارد.

امام خمینی^ع در کتاب **چهل حدیث** می‌گوید:

همه هستی مخلوق، فقیر و وابسته به خداست و انسان به منزله جزئی از هستی مخلوق، وجودی فقیر و وابسته دارد. تنها تفاوت انسان با دیگر موجودات این است که انسان می‌تواند بر فقر خویش آگاهی یابد.^{۳۵}

امام عوامل محیطی و برونی را بر سرنوشت انسان مؤثر می‌داند؛ اما برای آنها مراتبی در نظر گرفته است که هیچ‌گاه موجب اضطراب انسان نمی‌شوند. این عوامل از نظر امام شروطی لازم‌اند که به اضافه اختیار، شرط کافی برای سعادت یا شقاوت انسان‌اند. امام از سوی دیگر، اشاره می‌کند مختار بودن انسان تعیین‌کننده جهت حرکت اوست. جهت حرکت انسان وابسته به شناختی است که او از خود دارد. اگر او به فقر همه‌جانبه خویش در برابر خدا معترف باشد، جهت حرکت او به سمتی است و اگر از فقر خویش غافل باشد جهت دیگری را برای حرکت خود برمی‌گزیند.^{۳۶} با توجه به تعبیر امام از امر بین‌الامرین و فقر وجودی، انتساب اعمال ناپسند انسان به خودش به‌درستی توجیه‌پذیر است؛ با این بیان که انسان به منزله یکی از تجلیات خداوند و برترین کاینات، با اختیار خود و با غفلت از تعلق به مبدأ غنای الهی، مسیر خطا را برگزیده و اراده انسان بر انجام آن کار با اختیار او تعلق گرفته است. بنابراین امام با تأکید بر اصل علیت، علل موجود در عالم را مانند اشاعره تقارن

دو رویداد نمی‌داند. از آنجاکه این مسئله در سه حالت تصورپذیر است، دو شق اول (جبر و تفویض) که باطل شوند، شق سوم اثبات می‌شود. حضرت امام نیز در سیر نظرات خود که در کتاب *طلب و اراده* جمع‌آوری شده‌اند، به همین منوال رفتار کرده است.

تطبیق مبانی نظرات فخر رازی و امام خمینی *

جست‌وجوی فخر برای یافتن راهی میانه از آن‌روست که اساساً نمی‌تواند تعارضات میان آیات وحی دربارهٔ اختیار انسان و دیدگاه اشعریان دربارهٔ افعال انسان را نادیده انگارد. اختیار انسان، ثواب و عقاب، علم پیشین و قدرت مطلق الهی، طولی بودن ارادهٔ انسان و اراده خداوند و... مسائلی هستند که فخر رازی را بر آن می‌دارند تا راه درست و صراط مستقیم را در امر بین الأمرین بیابد؛ به گونه‌ای که دلیل خود را در دفاع از راه میانه همان‌گونه که گذشت، با صراحت بیان می‌کند. از این‌رو وی در برخی از آثارش از اختیار انسان نیز سخن به میان آورده است.^{۳۷} اعتقاد امر بین الأمرین نیز بیانی سهل و ساده نیست که بتوان آن را با تفسیری عامیانه اظهار داشت و برای افرادی که به درجه‌ای ویژه از علوم عقلی و مکاشفات روحانی نرسیده‌اند، ارائه‌اش کرد.

اگر از نظر اخلاقی هم مبانی اعتقادی فخر رازی را کانون بحث و بررسی قرار دهیم، او به پیروی از اشاعره، دین (شرع) را میزان و معیار خوبی و بدی امور می‌داند و بر آن است که کردار ستوده در شرع، خوب و زیباست و کردار نکوهیده در آن، بد و زشت. به نظر او عقل نیز در تشخیص‌های خود از دین تأثیر می‌پذیرد. دلیل اینکه میزان و معیار، دین است، آن است که اگر زشتی و زیبایی در ذات و سرشت امور باشد، یک چیز همواره یا زشت است یا زیبا (مطلق بودن زشتی و زیبایی)؛ درحالی‌که برای مثال قتل، گناه زشت است مانند قتل ستم‌دیده بی‌گناه، و گناه زیبا، مانند قتل ستمگر گناهکار.^{۳۸} انکار حسن و قبح افعال انسان از سوی فخر رازی از این جهت بوده که وی انسان را فاعل مضطر می‌دانسته است. کار فاعل مضطر چون فاقد اراده و اختیار است. متصف به حسن و قبح نخواهد بود و چون فاعل همهٔ افعال نیز خداست، بنابراین نمی‌توان فعلی را در حد ذات خود قبیح دانست؛ وگرنه لازم می‌آید که خدا کار قبیح کند. از نظر فخر، شرع است که افعال را متصف به حسن و قبح می‌کند، نه عقل و این نیز از پیامدهای اعتقاد به جبر انسان است.

اظهارات او درباره مبانی اخلاقی افعال انسان نیز که بر حسن و قبح استوار بود، دچار تزلزل می‌شود و او سرانجام رویکردی متعادل‌تر را برمی‌گزیند. در هر صورت مجموعه‌ای از افکار او با اعتقاد به حسن و قبح شرعی در تألیفات او ارائه شده است. زمانی که وی امری میان جبر و اختیار را می‌پذیرد، حسن و قبح عقلی را هم می‌پذیرد. فخر در اثبات مدعای خود چنین دلیل می‌آورد: «مردم پیش از برانگیخته شدن پیامبران با خرد خود زشتی و زیبایی را بازمی‌شناختند و همین امر مثبت این مدعاست که خرد دریابنده زشتی و زیبایی (حسن و قبح) امور است.»^{۳۹}

در مقابل، امام خمینی^ع با الهام از مکتب شیعه اثناعشری و با پی‌ریزی مبنای نظری و معرفتی صحیح و سلوک عرفانی، به‌خوبی مسئله جبر و اختیار را با همه شرایط و تقییدات آن پیگیری می‌کند و انسان را موجودی ارزشمند، آرمان‌گرا و صاحب اختیار می‌داند. امام از همان آغاز با اعتقاد راسخ این مسئله را تبیین می‌سازد؛ رأی صحیح را امر بین الأمرین تشخیص می‌دهد و آن را بر اساس مبانی حکمت متعالیه تفسیر می‌کند.

وی اصل علی (فقر وجودی) را اصلی برهانی و بدیهی می‌داند که با اختیار تعارض ندارد. او خود علاوه بر کاربرد استحاله ترجیح بلامرجح در مسئله جبر و اختیار، اشتباه معتقدان به جبر و تفویض را ناشی از عدم درک صحیح اصل علیت می‌داند:

أما عدم منافاتها المختاربه الفاعل المختار فهو أيضاً بمكان من الواضح بعد فهم مفادها فإن مقتضى القاعدة ان الممكن ما لم يصر واجباً لم يصر موجوداً والعلة التامة باقتضا اوجب المعلول فواجده وهذا يؤكد اختياريه الفاعل.^{۴۰}

محصور داشتن مکتب فکری امام خمینی در یکی از شاخه‌های فلسفی، عرفانی و یا کلامی دشوار است و اساساً شاید ویژگی مهم ایشان، وجه جمع هوشمندانه‌ای باشد که میان عناصری از کلام، فلسفه و عرفان و قرآن پدید آورده است. دستیابی به این دیدگاه عرفانی، با گذر از معبر مضامین حکمت متعالیه تحقق پذیرفته و تجلی این دیدگاه در سطح اندیشه کلامی، پیوندی عمیق با عرفان یافته است، به گونه‌ای که نمی‌توان از تأثیر و تأثر فلسفه، کلام و عرفان امام بر یکدیگر چشم پوشید.

تفسیر امام خمینی^ع از امر بین الأمرین با توجه به سه عرصه برهان، عرفان و قرآن نتیجه تمسک به آموزه‌های حقه ائمه است که بی‌شک به همه شبهات مطرح شده در این

زمینه پاسخ می‌دهد. امام خمینی علیه السلام موجودات را با ذات و قوای باطنی‌شان، از شئون و جلوه‌های حق می‌داند و افعال و حرکات و تأثیرات در مظاهر موجودات را منسوب به خداوند به شمار می‌آورد. او با دیدگاهی جامع‌تر از کلام عدلیه و امامیه، بحث جبر و اختیار را با توجه به اختلاف سرشت‌ها و نفوس انسانی و فطرت آدمی تحلیل و بررسی می‌کند و می‌گوید فطرت انسان عاشق کمال است و آسان‌ترین راه رسیدن به کمال، خودشناسی در خداشناسی و خداشناسی در خودشناسی است.

نتیجه‌گیری

فخر رازی به منزله متکلمی اشعری با انکار علیت طولی مخلوقات، و به سبب مخلوق بودن اراده و قدرت انسان و عدم مبدئیت فاعلی برای انسان، نتوانست تصویری صحیح و معقول از اختیار و سهم انسان از فاعلیت ارائه دهد؛ اما در سیر تطورات خود، از جبری که اشاعره به آن اعتقاد داشته‌اند به سوی نظریه امر بین الامرین گرایش یافته است؛ هرچند آن را به درستی تفسیر نمی‌کند. شایسته است که اعتقاد فخر رازی به امر بین الامرین را تکمیل دیدگاه او بدانیم، نه تشکیک. از سویی امام خمینی علیه السلام موجودات را تجلی‌گاه و مظهر قدرت خداوند می‌داند. تأکید او بر فقر وجودی ماسوی‌الله نسبت به خداوند از آن‌روست که آن را گامی بنیادین در درک امر بین الامرین، و برای رسیدن به مرحله عدل الهی ضرور می‌داند. امام خمینی در مراحل اولیه دیدگاه خود و برای رد جبر و تفویض، از براهین فلسفی بهره می‌برد و دیگر مسائل را با رویکرد عرفانی تفسیر می‌کند. به یقین شمول و گستره تبیین او نسبت به نقل‌گرای فخر رازی، دیدگاه صحیح‌تری را در پی دارد.

پی‌نوشت‌ها

۱. حسین حیدری، «بررسی تطبیقی جبر و اختیار در آثار سنایی و متکلمان مسلمان»، *مطالعات عرفانی*، ش ۳، ص ۹۱.
۲. علی‌الله بداشتی، «اراده خدا (جل جلاله) با تکیه بر آرای امام خمینی»، *اندیشه نوین دینی*، ش ۹.
۳. البته فخر رازی کتابی مستقل در باب جبر و اختیار نوشته که به روزگار ما نرسیده است و در تفسیر کبیر از آن یاد کرده است " و اعلم إنا أطینا الکلام فی هذا الدلیل فی کتاب الجبر و القدر " (فخرالدین رازی، *التفسیر الکبیر*، ج ۱۳، ص ۱۲۲).
۴. ر.ک: خواجه نصیرالدین طوسی، *تلخیص المحصل*، به اهتمام عبدالله نورایی، ص ۲۹۸.
۵. جعفر سبحانی، *جبر و اختیار*، ص ۳۶.
۶. خواجه نصیرالدین طوسی، همان، ص ۳۲۵.
۷. میرسیدشریف جرجانی، *شرح الموافق*، ج ۸، ص ۱۵۴.
۸. همان، ص ۱۵۵.
۹. فخرالدین رازی، *مطالب العالیه*، ج ۹، ص ۲۳۲.
۱۰. جعفر سبحانی، همان، ص ۵۴.
۱۱. هادی سبزواری، *شرح المنظومه*، ص ۱۷۶.
۱۲. سیدمحمدحسین طباطبایی، *تفسیر المیزان*، ج ۱، ص ۱۰۹.
۱۳. جعفر سبحانی، همان، ص ۵۸.
۱۴. فخرالدین رازی، *المباحث المشرقیه*، ص ۵۱۶ و ۵۱۷.
۱۵. سیدمحمدحسین طباطبایی، همان، ج ۲۰، ص ۲۰۷.
۱۶. فخرالدین رازی، *التفسیر الکبیر*، ج ۶، ص ۲۲۱.
۱۷. فخرالدین رازی، *الأربعین فی اصول الدین*، ج ۱، ص ۳۲۰.
۱۸. قابل ذکر است که فخر رازی و اکثر پیروان او به نظریه کسب اعتقاد ندارند؛ آن‌چنان که اشعری از آن سخن می‌گوید و بسیاری از علمای اشعری از جمله تفتازانی و فخر رازی از آن رویگردان شده‌اند و در آثارشان به این مسئله اشاره کرده‌اند. هر یک از گروه‌های معتقد به کسب برای دفاع از تعریف خود، همدیگر را به گرایش به اعتزال یا جبرگرایی و خطا و انحراف متهم می‌کردند و این یکی از دلایلی بود که اشاعره را به عدول از نظریه خود به سوی امر بین الأمرین متمایل ساخت. ر.ک: محمدحسن قدران قراملکی، *نگاه سوم به جبر و اختیار*، ص ۲۴۳؛ نیز ر.ک: فخرالدین رازی، *محصل افکار المتقدمین و المتأخرین*، تعلیق الدكتور سمیح دغیم، ص ۴۷۰.
۱۹. فخرالدین رازی، *براهین در علم کلام*، تصحیح و نگارش سیدمحمدباقر سبزواری، ج ۱، ص ۲۲۲.
۲۰. فخرالدین رازی، *التفسیر الکبیر*، ج ۷، ص ۱۴۱.
۲۱. همان، ص ۱۲۷.
۲۲. همان، ج ۱، ص ۱۸۳.
۲۳. این دلیل را میرداماد در *مصنفات* (ج ۲، ص ۲۲۶)، مجلسی در *بحار الأنوار* (ج ۵، ص ۸۲) و عزالدین محمود

- کاشانی در *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه* (پاورقی ص ۳۲) بیان کرده‌اند و به تحلیل آن پرداخته‌اند. نیز ر.ک: خواجه نصیرالدین طوسی، همان، ص ۳۳۴.
۲۴. جعفر سبحانی، همان، ص ۲۸۱.
۲۵. فخرالدین رازی، *مطالب العالیه*، ج ۹، ص ۲۱.
۲۶. محمدحسن قدران قراملکی، همان، ص ۲۴۱.
۲۷. ابراهیمی دینانی، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، ج ۱، ص ۳۲۵.
۲۸. روح‌الله خمینی، *طلب و اراده*، ترجمه و شرح سیداحمد فهری، ص ۷۵.
۲۹. البته در روایات از تفسیر نظریه امر بین الأمرین تا حد امکان خودداری شده است و این امر، به دلیل آن است که این مسئله لطیف و عمیق بوده و فهم آن از افق افکار عمومی بیرون است و چه بسا موجب انحراف عقیدتی و کفر آنان گردد. واقع‌بینانه‌ترین تفسیر از امر بین الأمرین را در سخنان صدرالمتألهین و پس از او در میان پیروان حکمت متعالیه می‌توان جست‌وجو کرد. (جعفر سبحانی، *جبر و اختیار*، ص ۲۸۵ و ۲۸۶)
۳۰. روح‌الله خمینی، *شرح چهل حدیث*، ص ۶۴۶.
۳۱. همان‌طور که در این آیه از پیامبر نفی رمی شده است، در آیه دیگری "و قاتلوهم یعذبهم الله بأبدیکم؛ آنها را بکشید، خداوند آنان را با دست‌های شما عذاب می‌دهد" (توبه/۱۴)، قتل هم به مسلمانان و هم به خدا نسبت داده شده است.
۳۲. روح‌الله خمینی، *شرح دعای سحر*، ترجمه سیداحمد فهری، ص ۱۰۵ و ۱۰۴.
۳۳. همو، *شرح چهل حدیث*، ص ۵۸۷-۵۸۵.
۳۴. همو، *طلب و اراده*، ص ۷۳.
۳۵. همو، *شرح چهل حدیث*، ص ۲۲۲.
۳۶. همان، ص ۱۸۲.
۳۷. مثلاً در کتاب *معالم فی اصول الدین*، چنین اظهار عقیده می‌کند که کارهای ارادی انسان معلول پیوند داعی به قدرت آدمی است. بدین معنا که چون انسان به کمال بودن فعلی اعتقاد حاصل کند بدان متمایل می‌شود و فعل صورت می‌گیرد (فخرالدین رازی، *معالم فی اصول الدین*، ص ۵۳۲).
۳۸. فخرالدین رازی، *محصل افکار المتقدمین و المتأخرین*، ص ۴۷۹.
۳۹. همان، ص ۴۸۰.
۴۰. روح‌الله خمینی، *طلب و اراده*، ص ۱۲۲.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶.
- بداشتی، علی‌الله، «اراده خدا (جل جلاله) با تکیه بر آرای امام خمینی»، *اندیشه نوین دینی*، ش ۹، تابستان ۱۳۸۹، ص ۹-۳۲.
- جرجانی، میرسید شریف، *شرح المواقف*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۹ ق.
- حیدری، حسین، «بررسی تطبیقی جبر و اختیار در آثار سنایی و متکلمان مسلمان»، *مطالعات عرفانی*، ش ۳، بهار و تابستان ۱۳۸۵، ص ۹۱-۱۲۲.
- خمینی، روح‌الله، *شرح چهل حدیث*، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۱.
- ، *شرح دعای سحر*، ترجمه سید احمد فهری، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۴.
- ، *طلب و اراده*، ترجمه و شرح سید احمد فهری، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲.
- رازی، فخرالدین، *الأربعین فی اصول الدین*، قاهره، مکتبه کلیات الأزهریه، بی تا.
- ، *التفسیر الکبیر*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۰ ق.
- ، *المباحث المشرقیه*، قم، مکتبه بیدار، ۱۴۱۱ ق.
- ، *براهین در علم کلام*، تصحیح و نگارش سیدمحمدباقر سبزواری، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۱.
- ، *محصل افکار المتقدمین و المتأخرین*، تعلیق الدكتور سمیع دغیم، بیروت، دار الفکر اللبنانی، ۱۹۹۲ م.
- ، *مطالب العالیه*، قم، الشریف رضی، ۱۴۰۷ ق.
- ، *معالم فی اصول الدین (حاشیه محصل)*، المصر، المطبعه الحسینیه، ۱۳۲۳ ق.
- سبحانی، جعفر، *جبر و اختیار*، قم، موسسه تحقیقاتی سیدالشهداء، ۱۳۶۸.
- سبزواری، هادی، *شرح المنظومه*، قم، علامه، ۱۳۶۹.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، *تفسیرالمیزان*، تهران، دار الکتب الإسلامیه، ۱۳۶۲.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، *تلخیص المحصل*، به اهتمام عبدالله نورایی، تهران، مؤسسه اسلامی دانشگاه مکیل، دانشگاه تهران، ۱۳۵۹.
- قدران قراملکی، محمدحسن، *نگاه سوم به جبر و اختیار*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۴.
- کاشانی، عزالدین محمود، *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*، شرح و حواشی احمد رنجبر، تهران، امیر کبیر، ۱۳۸۱.
- مجلسی، محمدباقر، *بحار الأنوار*، دارالکتب الإسلامیه، تهران، ۱۳۷۵ ق.
- میرداماد، سیدمحمدباقر، *مصنفات*، به اهتمام عبدالله نورایی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۱.