

انتساب هدایت و اضلال به خدا در قرآن از دیدگاه علامه طباطبائی و فخر رازی

محمد شعبان پور*

استادیار دانشگاه علامه طباطبائی، تهران

طیبه یزدان مدد**

دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه علامه طباطبائی، تهران

(تاریخ دریافت ۱۳۹۴/۰۶/۲۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۲/۱۴)

چکیده

علامه طباطبائی هدایت را به دو قسم هدایت اولی و هدایت ثانی تقسیم می‌کند. وی هدایت اول را به انسان و هدایت دوم را به خدا منتسب نموده است و با تبیینی که درباره هر یک انجام می‌دهد، هیچ یک از آنها را خارج از اراده الهی قلمداد نمی‌کند و در عین حال، نقش اختیار انسان را در هر یک به وضوح نمایان می‌نماید. در باب اضلال الهی نیز باید گفت که وی اضلال منتسب به خداوند را اضلال مجازاتی دانسته است و به شیوه‌ای آن را به خدا نسبت می‌دهد که در عین حال که اراده خداوند در آن وجود دارد، نقش اختیار بشر نیز در آن غیرقابل انکار است. فخر رازی نیز با استفاده از دلائل عقلی و نقلی، هدایت و اضلال الهی را تنها مستند به خداوند کرده است و فعل او معرفی می‌کند، بدون اینکه در این میان، نقشی برای اختیار انسان قائل شود.

واژگان کلیدی: هدایت الهی، اضلال الهی، اختیار، علامه طباطبائی، فخر رازی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

* E-mail: mohamadshabanpour@gmail.com

** E-mail: yazdan.t.2013@Gmail.com (نویسنده مسئول)

مقدمه

یکی از موضوعات مهم در قرآن، هدایت و ضلالتی است که در آیات به خداوند نسبت داده شده است. راغب می‌گوید: «الضَّلَالُ: العدول عن الطَّرِيقِ المستقیم و یضادّه الهدایة» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ج ۱: ۵۰۹). در لسان‌العرب نیز آمده است: «الضَّلَالُ وَالضَّلَالَةُ: ضِدُّ الْهُدَى وَالرَّشَادِ» (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۱: ۳۰۹). همچنین، در مجمع‌البحرین درباره این کلمه می‌خوانیم: «الضَّلَالُ وَالضَّلَالَةُ: ضِدُّ الرَّشَادِ» (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵: ۴۱۰).

بنابراین، معنای «اضلال» در لغت، «انحراف از راه حق و راستی» است. البته برای این لغت معانی دیگری چون «هلاکت» و... نیز بیان شده است. اما آنها معنی ثانویه این لغت هستند. در قاموس آمده است: «اینکه بعضی هلاکت و گم‌شدن و باطل و فضحیت را از معنای ضلال شمرده‌اند، اینها لازم معنای اولی است که همان انحراف می‌باشد. در قرآن مجید نیز گاهی به کار رفته است» (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۴: ۱۹۲). با توجه به آنچه بیان شد، معنای هدایت نیز روشن می‌شود.

درباره هدایت و اضلال الهی بحث‌های زیادی انجام شده است. با توجه به اینکه آراء و نظریات در این باب زیاد است، در این مقاله، قصد داریم که نظر فخر رازی و علامه طباطبائی را در این موضوع به صورت تطبیقی مورد بررسی قرار دهیم و چگونگی انتساب هدایت و ضلالت به خدا را از دیدگاه آنها به دست آوریم.

۱- دیدگاه علامه طباطبائی درباره هدایت و اضلال الهی

دیدگاه علامه درباره هدایت و اضلال و نیز چگونگی انتساب آن به خداوند، یکسان نیست. به این دلیل، ضروری است که دیدگاه وی در این باب به صورت جداگانه بررسی گردد. از این رو، ابتدا به بررسی هدایت الهی از دیدگاه او پرداخته، سپس نظر وی را درباره اضلال الهی مورد بررسی قرار خواهیم داد.

۱-۱) هدایت الهی

علامه هدایت را به دو قسم هدایت اولی و هدایت ثانی تقسیم کرده، برای هر یک خصوصیات خاصی قائل است.

الف) هدایت اول

از دیدگاه علامه، هدایت اولی آن است که منشاء و علت آن، فطرت سالم و پاک باشد. این نوع هدایت، بسیار مهم و حیاتی است و پایه و اساس هدایت ثانی به شمار می‌آید. کسی که فطرت پاک خود را تاریک نگرداند، می‌تواند بدان نائل آید.

ایشان دربارهٔ اینکه چگونه فطرت سالم چنین هدایتی را ایجاد می‌کند، می‌گوید: این وجدانی همه ما است که اگر فطرت کسی سالم باشد، ممکن نیست که به این حقیقت اعتراف نکند، که من موجود محتاج هستم و احتیاج به چیزی دارم که خارج از ذات خودم است و همچنین، غیر من تمامی موجودات و آنچه که به تصور و وهم یا عقل درآید، محتاج به امری خارج از ذات ایشان هستند و آن امر و آن چیز، امری است که سلسلهٔ همهٔ حوائج به او منتهی می‌شود. پس شخصی که سلامت فطرت داشته باشد، خواه‌ناخواه ایمان به موجودی غایب از حسّ خود دارد؛ موجودی که هستی خودش و هستی همهٔ عالم، مستند به آن موجود است» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۴۵).

ایشان ادامه می‌دهد:

«شخص سلیم‌الفطره بعد از آنکه به چنین موجودی غیبی ایمان آورد و اعتراف کرد، فکر می‌کند که این مبدأ که حتی دقیقه‌ای از دقائق، از حوائج موجودات غافل نمی‌ماند و برای هر موجودی آنچنان سرپرستی دارد که گویی غیر از آن دیگر مخلوقی ندارد. چگونه ممکن است از هدایت بندگان غافل بماند و راه نجات از اعمال و اخلاق مهلک را به آنان نشان ندهد؟» (همان).

علامه معتقد است همین افکار و پرسش‌های ناشی از فطرت سالم است که باعث می‌شود، شخص سلیم‌الفطره به سوی توحید، نبوت و معاد رهنمون شود و در نتیجه، خود را ملزم کند که در برابر مبداء یکتا خضوع نماید و در جستجوی هدایت او درآمده، به آن نائل گردد. این همان هدایتی

است که علامه آن را هدایت نخستین می‌نامد و آن را بسیار مهم و حیاتی تلقی می‌کند (ر.ک؛ همان).

آنچه روشن است، اختیار و اراده انسان در این نوع هدایت آشکارا قابل مشاهده است. از این رو، ایشان این نوع هدایت را به بشر نسبت می‌دهد و آن را هدایتی می‌شمارد که فرد با اختیار خویش آن را برمی‌گزیند. البته ذکر این نکته ضروری است که ایشان معتقدند این نوع هدایت نیز خارج از اراده و فعل خداوند نیست، بلکه اراده خداوند بر این تعلق گرفته است که بشر با آزادی و اختیار خویش به چنین هدایتی نائل گردد. این خواستن و رسیدن با اراده خداوند مغایرت ندارد و خارج از آن نیست. از این رو، از یک سو، این نوع هدایت به بشر قابل استناد است و از سوی دیگر، می‌توان آن را به خداوند نسبت داد. به هر حال، دخالت اراده و اختیار بشر در آن قابل انکار نیست (ر.ک؛ همان: ۱۰۰-۱۰۱).

باید دانست که از دیدگاه علامه، هدایت اول اثر خاصی دارد و موجب ایجاد اعمال و عقایدی در انسان می‌شود؛ اعمالی که نه کتاب الهی، بلکه فطرت فرد آن را بر گردنش می‌گذارد و او نیز آن را می‌پذیرد و بدان عمل می‌کند؛ زیرا وقتی انسان سلیم الفطره به هدایتی رسید که فطرت او به آن دعوت می‌کند، آنچه در توان دارد - از مال، علم، فضیلت و... - همه را در احیاء و نشر آن هدایت به کار می‌برد. ایشان این اعمال و عقاید ایجاد شده از هدایت نخست را بسیار مهم و سرنوشت‌ساز دانسته، آنها را واسطه رسیدن انسان به هدایت دیگری می‌شمارد، به گونه‌ای که اگر بعد از هدایت نخست، آن اثر ایجاد نشود، آن هدایت به دست نخواهد آمد (ر.ک؛ همان، ج ۱۸: ۲۳۶).

ب) هدایت ثانی

چنان که بیان شد، هدایت نخست اثری دارد که موجب اعطای هدایت دیگری به فرد می‌شود؛ هدایتی که زائد بر هدایت نخست بوده، سگوی پرش انسان به کمال شایسته بشریت به شمار می‌آید. علامه این نوع هدایت را هدایت ثانی می‌نامد و وجود هدایت اول و اعمال و عقاید ناشی از آن را شرط اصلی اعطای این هدایت می‌شمارد. در حقیقت، این هدایت، پاداشی و کرامتی است که خداوند در قبال هدایت اولی به انسان ارزانی می‌کند. از این رو، از دیدگاه وی، این نوع هدایت منتسب به خداوند است و تنها از ناحیه اوست که به بشر اعطا می‌شود (ر.ک؛ همان، ج ۱: ۴۵ و

همان، ج ۵: ۲۴۶). علامه دلیل این انتساب را آیات بی‌شماری می‌داند که در زیر به آنها اشاره می‌گردد.

﴿يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ: خداوند کسانی را که

ایمان آوردند، به خاطر گفتار و اعتقاد ثابتشان، استوار می‌دارد؛ هم در این جهان، و هم در سرای دیگر﴾ (ابراهیم/۲۷).

مقصود از «قول ثابت» بیان کلمه است، البته نه هر کلمه‌ای که لفظ باشد، بلکه کلمه از این جهت که بر اساس اعتقاد و عزم راسخ استوار است و صاحب آن پای آن می‌ایستد و عملاً از آن منحرف نمی‌گردد (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲: ۵۱). در حقیقت، آن هدایت ثانی است که شامل حال افراد خاصی شده، خداوند به عنوان پاداش چنین نعمتی را به آنها مرحمت می‌نماید؛ یعنی همان کسانی که هدایت نخست را پذیرفته‌اند. پس این نوع هدایت تنها به او منتسب می‌شود. این مطلب چیزی است که در آیه به‌وضوح قابل مشاهده است؛ زیرا خداوند به افرادی وعده اعطای این نوع هدایت را می‌دهد که از ایمان قبلی برخوردار باشند. این ایمان که به خود افراد نسبت داده شده، همان هدایت اول و فطری است.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَأَمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيَجْعَلْ لَكُمْ

نُورًا تَمْشُونَ بِهِ: ای کسانی که ایمان آورده‌اید! تقوای الهی پیشه کنید و به رسولش ایمان بیاورید تا دو سهم از رحمتش به شما بیخشد و برای شما نوری قرار دهد که با آن (در میان مردم و در مسیر زندگی خود) راه بروید﴾ (الحديد/۲۸).

این آیه نیز ایمان آوردگان را دعوت به تقوا و ایمان می‌کند، پس ایمان اول، همان هدایت نخست است که عامل هدایت انسان به ایمان دوم، یعنی ایمان به رسول خدا^(ص) می‌شود؛ ایمانی که باعث می‌گردد، خداوند نوری که مایه هدایت بشر بوده، گمراهی در آن راه ندارد، به وی ارزانی نماید.

* ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَنصُرُوا اللَّهَ يَنصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ﴾ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! اگر (آیین) خدا را یاری کنید، شما را یاری می‌کند و گامهایتان را استوار می‌دارد ﴿(محمّد/۷)﴾

چنان‌که مشاهده می‌شود، در آیه فوق، اعطای نصرت الهی و ثبات قدم که خود هدایت دومی و زائد بر اولیاست، منوط شده به یاری کردن دین خدا که همان هدایت اولی است. پس اینجا نیز هدایت الهی به دو قسم هدایت نخست و ثانی تقسیم شده است که هدایت اول را منتسب به خود انسان، و دومی را به خدا منتسب می‌کند.

پس این آیات و آیات نظیر آن تأییدکننده نظر علامه هستند و تأکید دارند که انسان دو هدایت دارد: یکی از آنها منتسب به خود او و دیگری به خداوند می‌باشد.

شاید اینجا این پرسش مطرح شود که از دیدگاه علامه، این هدایت با چه ابزار و وسیله‌ای در انسان ایجاد می‌شود؟ دیگر اینکه این هدایت به چه صورت و چگونه در انسان به وجود می‌آید؟

درباره پرسش نخست باید گفت که ایشان قرآن را ابزار این نوع هدایت معرفی می‌کنند؛ زیرا در ذیل آیه ۲ و ۳ سوره بقره، بعد از اشاره به این مطلب که پنج صفتی که در این آیه بیان شده است، صفاتی هستند که فطرت سالم در انسان ایجاد می‌کند، می‌فرماید: «در آیات مورد بحث، به دارندگان چنین فطرتی وعده می‌دهد که به‌زودی به وسیله قرآن آنان را هدایت می‌کند، البته هدایتی زائد بر هدایت فطرت ایشان می‌باشد» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۴۵).

لازم به ذکر است که علاوه بر این آیه، آیات دیگری نظیر آیه ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ (الأنفال/۲) که در آن سخن از افزایش ایمان مؤمنان در اثر شنیدن تلاوت قرآن است، تأییدکننده نظر علامه در این باب می‌باشد. بنابراین، می‌توان گفت قرآن به عنوان کتاب الهی، ابزار مهم ایجاد هدایت دوم، در انسان است.

اما درباره سؤال دوم باید گفت با بررسی آیات مختلف در این باب، دیدگاه علامه در مورد این سؤال چنین به نظر می‌آید:

الف) شرح صدر

شرح و گشادگی سینه مؤمنان از راهایی است که موجب ایجاد هدایت دوم در انسان می‌شود. ایشان ذیل آیه ﴿أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (البقره/۵)، در توضیح و تفسیر هدایتی که در آیه به خداوند نسبت داده شده است، آیه ﴿فَمَن يُّرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ﴾: آن کس را که خدا بخواهد هدایت کند، سینه‌اش را گشاده می‌سازد ﴿(الأنعام/۱۲۵)﴾ را ذکر کرده، می‌گویند: گشادگی سینه، به معنای وسعت آن است، وسعتی که هر تنگی و تنگ‌نظری و بخل را از آن دور می‌سازد و چون در جای دیگر فرموده است: ﴿وَمَن يُوقَ شَحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾: کسانی که از بخل و حرص نفس خویش باز داشته شده‌اند رستگارانند! ﴿(الحشر/۹)﴾، لذا می‌بینیم در آخر آیه مورد بحث هم نامی از رستگاری برده است (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۴۶). پس می‌توان گفت از دیدگاه ایشان ایجاد شرح صدر از سوی خداوند از راه‌های ایجاد این نوع هدایت در انسان است.

ب) ارتقای درجه ایمان

یکی دیگر از راه‌های ایجاد هدایت دوم، افزایش ایمان بندگان از سوی خداوند سبحان است، چنان‌که علامه در ذیل آیه ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ﴾ با توجه به مقابله‌ای که بین این آیه و آیه قبلی که در آن از طبع در قلب سخن گفته است، «اهتداء» را به تسلیم شدن و پیروی کردن هر حقی که فطرت سالم به سوی آن هدایت می‌کند، تفسیر کرده است و ﴿زَادَهُمْ هُدًى﴾ را عبارت از این می‌داند که خدای سبحان درجه ایمان شخص را بالا ببرد (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۲۳۶). بنابراین، از نظر او زیادی هدایت که همان هدایت دوم است، در اثر افزایش ایمان از سوی خداوند در اشخاص به وجود می‌آید و نیز در ذیل آیه ۱۳ کهف درباره عبارت ﴿زَادَهُمْ هُدًى﴾ می‌گوید: «هدایت بعد از اصل ایمان ملازم با ارتقای درجه ایمانی است که باعث می‌شود انسان به سوی هر چیزی که منتهی به خشنودی خدا است، هدایت گردد» (همان، ج ۱: ۲۵۱).

چنان‌که قبلاً نیز اشاره شد، با توجه به آیات مختلف که در آن از زیاد شدن ایمان به‌وسیله تلاوت قرآن سخن به میان آمده، می‌توان گفت که به نظر می‌آید در اینجا نیز این افزایش ایمان به‌وسیله قرآن صورت می‌گیرد.

۲-۱) هدایت ثانی و ارتباط آن با آزادی و اختیار انسان

چنان‌که بیان شد، هدایت دوم از دیدگاه علامه تنها منتسب به خداوند است. اعطاء و کرامتی است که از روی رحمت بی‌نهایت خویش آن را نصیب انسان مؤمن می‌کند. اما این سخن به این معنا نیست که اختیار و آزادی بشر در آن نقشی ندارد، بلکه از دیدگاه علامه، این هدایت هم از نظر ایجاد و هم از لحاظ بقای کاملاً به اختیار و اراده فرد بستگی دارد؛ زیرا اولاً چنان‌که بیان شد، این هدایت پاداشی است که خداوند در مقابل هدایت اول، به فرد ارزانی می‌دارد و هدایت اول نیز منتسب به خود بشر و اعمال اوست. این انسان است که با اختیار خود این نوع هدایت را برمی‌گزیند و شایستگی عطای هدایتی دیگر را در خود به وجود می‌آورد. ایشان در ذیل آیه ۳۶ نحل درباره هدایت الهی می‌گوید: هدایت تنها و تنها از ناحیه خدای تعالی است و احدی با او شریک نیست و جز او به هیچ کس دیگری منتسب نمی‌شود، مگر به تبع او، همچنان‌که خود او در قرآن مجید خود خطاب به پیغمبر گرامی فرموده است: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ (القصص/۵۶)... و ادامه می‌دهند:

«این مطلب مستلزم جبر و اضطرار نیست، که بنده هیچ دخالتی در آن نداشته باشد، بلکه مقدمات آن به اختیار خود عبد است، همچنان‌که آیه ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ به آن اشاره نموده و افاده می‌کند که هدایت الهی طریقی است در دسترس خود انسان و آن طریق عبارت است از احسان در عمل که اگر احسان کند، خدا با اوست و نمی‌گذارد، گمراه شود» (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲: ۲۴۲).

ثانیاً علاوه بر نقش اختیار در اصل ایجاد هدایت دوم، بقاء و ماندگاری آن نیز باز به اختیار انسان بازمی‌گردد؛ زیرا از دیدگاه علامه، از خصوصیات هدایت دوم این است که وقتی برای انسان باقی می‌ماند که شکر آن را به‌جا آورده شود، وگرنه از چنگ انسان خارج می‌گردد و آدمی را دچار ضلالت می‌گرداند. در حقیقت، خداوند وقتی این هدایت را به کسی عطا کرد، چنین نیست که دیگر خودش

در آن سلطنت و دخل و تصرفی نداشته باشد، چون عطایای خداوند، برخلاف عطایای بشر، نعمت مورد عطار از تحت ملکیت و سلطنت خدا بیرون نمی‌کند. پس این طور نیست که این هدایت بعد از اینکه به دست انسان آمد، برای او باقی بماند؛ چه اینکه شکرش را به جا بیاورد، چه نیابد. بلکه باقی ماندنش موقوف بر این است که به لوازم توحید و عبودیت عمل نماید (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۷: ۲۴۹).

با توجه با آنچه بیان شد، روشن می‌شود که اگرچه این هدایت به دست خداوند ایجاد می‌شود و در حقیقت، فعل او به شمار می‌آید، ولی چنین نیست که آزادی و اختیار بشر در آن نقشی نداشته باشد. از این رو، دیدگاه علامه درباره انتساب هدایت دوم به خداوند، نمی‌تواند موجب ایجاد شبهه جبر گردد.

ب) ضلالت الهی

علامه طباطبائی ضلالت را همچون هدایت دومرحله‌ای می‌داند و آن را به دو قسم تقسیم می‌کند. در زیر به توضیح هر یک می‌پردازیم:

۱- ضلالت اول

علامه معتقد است ضلالت اول، آن ضلالتی است که در قرآن به خود کفار، منافقین و... نسبت داده شده است. این نوع از ضلالت، در اثر نبود هدایت نخست در انسان به وجود می‌آید. در حقیقت، وقتی انسان استعداد فطری را که برای هدایت داشت، در اثر پیروی از هواهای نفسانی و... از بین برد، این نوع ضلالت در او ایجاد می‌شود. همچنان که هدایت نخست اثر و اعمالی دارد، بی‌شک این نوع از ضلالت نیز اثری را ایجاد می‌کند و عامل ایجاد اوصاف خبیثه و اعمال زشت در انسان می‌باشد (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۴۵).

در هر حال، در ضلالت اول، همچون هدایت اول نقش اختیار و آزادی انسان غیرقابل انکار است؛ زیرا خود اوست که هوای نفس خود را پیروی نموده، پروردگار خود را نافرمانی می‌کند و به تدریج

استعداد فطری را که برای هدایت داشت، باطل می‌سازد. از این رو، ایشان این نوع ضلالت را به خود شخص نسبت داده، معتقد است این اشخاص هستند که آن را در خود ایجاد می‌کنند.

۲- ضلالت دوم

ضلالت اول، عامل انتقال انسان به ضلالتی دیگری است که علامه آن را ضلالت مجازاتی و مقید می‌نامد. او معتقد است که این ضلالت به دنبال کارهای زشت به عنوان مجازات در انسان گناهکار پدیدار می‌گردد و این غیر آن ضلالت و کوری اولی است که گناه کار را به گناه واداشته است (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۹۱).

علامه این نوع ضلالت را عامل افزایش ضلالت اول دانسته است و آن را منتسب به خداوند می‌کند و معتقد است که این خداوند است که از باب مجازات آنان را دچار چنین ضلالتی می‌نماید. ایشان دلیل این سخن را آیات مختلفی می‌داند که در آنها از ضلالت دو جور تعبیر شده است. مانند آیات زیر:

* ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ﴾ (البقره/ ۷) که در آن خداوند «غشاوة» را به خود آنان نسبت داد و مهر زدن بر دل‌های ایشان را به خودش نسبت می‌دهد.

آیه ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا﴾ (البقره/ ۱۰) که در آن، مرض اولی را به خود منافقین نسبت می‌دهد و مرض دومی ایشان را به خودش منتسب می‌نماید. آیه ﴿فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾ (الصف/ ۵) وقتی خودشان از راه راست منحرف شوند، خدا هم دل‌هایشان را منحرف می‌کند (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۴۵).

همچنین، آیه ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ﴾: خدا بر دل‌ها و گوش‌های آنان مهر نهاده؛ و بر چشم‌هایشان پرده‌ای افکنده شده ﴿(البقره/ ۷). در این آیه، خداوند نخست مهر زدن بر دل‌ها را به خودش و پرده بر گوش و چشم داشتن را به خود کفار نسبت داده است. ایشان از اختلاف تعبیر در آیه چنین نتیجه می‌گیرد که یک مرتبه از کفر، از ناحیه خودشان بوده است و آن این مقدار بوده که زیر بار حق نمی‌رفته‌اند و یک مرتبه شدیدتری را خدا به عنوان مجازات بر دل‌هایشان افکنده،

از این رو، اعمال آنان در وسط دو حجاب قرار دارد، یکی حجاب خودشان، و یکی حجاب خدا (ر.ک؛ طباطبائی، ۴۱۷ق، ج ۱: ۵۲).

وی در توضیح ضلالت مجازاتی، ذیل آیه ۳۶ سوره نحل می‌گوید: ضلالت مجازاتی که منسوب به خدای تعالی است، این است که خدای تعالی در اصل خلقت بشر، استعداد هدایت و امکان رشد را در او نهاده است به طوری که اگر بر طبق فطرت خود قدم بردارد و استعداد هدایت خود را با پیروی از هوی و ارتکاب گناهان باطل نکند و بر فرض هم که گناهی از او سر بزند، نقیصه‌ای که از این راه بر فطرتش وارد شده با ندامت و توبه جبران نماید، خدای تعالی او را هدایت می‌کند، این هدایت، هدایت پاداشی و از ناحیه خدای تعالی است، همچنان که استعداد اولی و فطریش هدایت اولی او بود و اگر هوای نفس خود را پیروی نموده، پروردگار خود را نافرمانی کند و به تدریج استعداد فطری را که برای هدایت داشت، باطل سازد خداوند هم هدایت را بهوی افاضه نمی‌فرماید و این آن ضلالتی است که به سوءاختیار خود برای خود درست کرده، حال اگر ندامتی به وی دست ندهد و توبه نکند، خداوند هم او را بر حالی که دارد، باقی گذارده، ضلالتش را تثبیت می‌کند و این آن ضلالت خدایی و مجازاتی است (ر.ک؛ طباطبائی، ۴۱۷ق، ج ۱: ۲۴۳-۲۴۴).

در مرحله بعد، وی «ضلالت» را امر عدمی معرفی می‌کند؛ یعنی چیزی که وجودی ندارد تا گفته شود آن را خدا ایجاد کرده است، بلکه آن به معنی نبودن هدایت در انسان است. او در این باب می‌گوید: «ضلالت امر وجودی نیست که آن را به خدا نسبت دهیم و بگوییم انسان، چه راه هدایت را انتخاب کند و چه راه ضلالت را، در هر دو حال، خدا او را چنین و چنان کرده است. پس ضلالت از این جنبه، ضلالت است که نبود هدایت است و اگر آن را امری وجودی و ثبوتی بگیریم، دیگر عدم هدایت و ضلالت نخواهد بود...» (همان).

بنابراین، از دیدگاه علامه مقصود از انتساب ضلالت به خداوند، به معنی نبود ایجاد هدایت ثانی در انسان، به سبب اعمال خود اوست و آن چیز وجودی نیست که بگوییم آن را خدا ایجاد می‌کند؛ مانند تاریکی که به معنایی نبود روشنایی است، نه اینکه خداوند تاریکی را ایجاد کرده است، بلکه به معنی نبود روشنی است. از این رو، نقش اراده و اختیار انسان را در ضلالت دوم یا مجازاتی که منتسب به خداست، نمی‌توان نادیده گرفت.

برخی از مفسران، اضلال منتسب به خداوند را به معنی «خذلان» در نظر گرفته‌اند (ر.ک؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ۶۰۵ و همان: ۲۲؛ طوسی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۱۶۷ و ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱: ۱۸۰). «خذلان» به معنی واگذردن و به حال خود رها کردن است. در این صورت، منظور از اضلال الهی، به معنی محروم شدن از رحمت و عنایت خاص خداوند می‌باشد. چنان‌که روشن است، این تفسیر نزدیک به نظر علامه است و هر دو به یک معنا برمی‌گردند. علامه مجلسی نیز اضلال الهی را به معنی تخلیه بر وجه عقوبت و منع الطافی می‌داند که خداوند به عنوان پاداش به مؤمنان عطا می‌فرماید (ر.ک؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵: ۱۷۰).

۲- هدایت و ضلالت الهی از دیدگاه فخر رازی

فخر رازی در انتساب هدایت و ضلالت به خداوند، فرقی قائل نیست. هدایت را همان طور به خدا نسبت می‌دهد که ضلالت را به او منتسب می‌کند. از دیدگاه او، هدایت و ضلالت فعل و مخلوق خداوند است. این خداست که هدایت و ضلالت را در انسان ایجاد می‌کند و انسان در این زمینه نقشی ندارد. او با توجه به اینکه اشعری مسلک است و اعتقاد به جبر دارد، ناگزیر چنین نظری را درباره هدایت و اضلال الهی برمی‌گزیند و در تأیید آن به دلایل عقلی و نقلی متمسک می‌شود. در زیر به این دلایل می‌پردازیم.

۲-۱) دلایل نقلی

فخر رازی در تفسیر آیات مختلفی که درباره هدایت یا ضلالت الهی سخن می‌گوید، در اغلب موارد در کنار نظریات مختلفی که از دیگران نقل می‌کند، دیدگاه خود را نیز در باب تفسیر آیات بیان می‌کند. در تفسیر این آیات، وی همواره بر این موضوع تأکید دارد که ظاهر آیات بیانگر این هستند که هدایت و ضلالت فعل خداوند است. مهم‌ترین آیه که به‌راحتی می‌توان دیدگاه وی را در این باره فهمید، آیه ۳۶ نحل است که در ذیل آن می‌گوید: «عبارت ﴿فَمِنْهُمْ مَّنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ﴾ در این آیه، دلالت بر نظر ما دارد؛ زیرا خداوند در این آیه خبر می‌دهد که او ضلالت را برای شخص تحقق داده است و اگر ضلالت از خداوند صادر نشود، این خبر کذب خواهد بود. حال اینکه آن، امر محالی می‌باشد. در نتیجه، هدایت و ضلالت تنها از سوی خداست.

وی آیات ﴿إِنَّ الَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (یونس/۹۶) و ﴿لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَىٰ أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (یس/۷) را نظیر آیه مورد بررسی می‌داند که آنها نیز هدایت و ضلالت را فعل خدا معرفی می‌کنند (ر.ک؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۰: ۲۰۵).

همچنین، ذیل آیه ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَارَكُمْ وَخَتَمَ عَلَىٰ قُلُوبِكُمْ مَنُ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِهِ انْظُرْ كَيْفَ نَصَرَفُ الْآيَاتِ ثُمَّ هُمْ يَصُدُّونَ﴾ (الأنعام/۴۶) بعد از ذکر دیدگاه مخالفان و احتجاج هم‌مسلمانان خود به این آیه، مبنی بر اینکه هدایت و ضلالت جز از سوی خدا حاصل نمی‌شود، دلالت آیه را به دیدگاه ایشان را قوی‌تر و نزدیک‌تر می‌شمارد (ر.ک؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۲: ۵۳۶).

همچنین، ایشان در آیه ﴿ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾ (الأنعام/۸۸) ﴿هُدَى اللَّهِ﴾ را به معرفت توحید و تنزیه خدا از شرک تفسیر کرده است و با توجه به ادامه آیه می‌گوید: «خداوند تعالی در این آیه به این نکته تصریح می‌کند که آن هدایت از سوی خداست و ثابت شده که ایمان جز به خلق و فعل خدا حاصل نمی‌شود» (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۳: ۵۴). افزون بر این، در تفسیر آیه ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرُّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (الأنعام/۱۲۵)، تمسک هم‌مسلمانان خود را به این آیه، درباره فعل خدا بودن، هدایت و ضلالت خاطر نشان کرده است و بیان می‌کند که علاوه بر الفاظ آیه، دلایل عقلی نیز بر این دیدگاه تأکید دارند (ر.ک؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۳: ۱۳۸).

۲-۲) دلایل عقلی

فخر رازی برای اثبات دیدگاه و تفسیر مورد نظر خویش در کنار دلایل نقلی به دلایل عقلی نیز استناد می‌کند. به عنوان نمونه، ایشان ذیل آیه ۳۹ سورة انعام، بعد از ذکر نظریات مختلف درباره آیه، با استناد به دلیل عقلی، آنها را رد کرده، هدایت و ضلالت را به خدا نسبت داده است و آنها را تنها از سوی خدا قلمداد می‌نماید. این دلیل عقلی از سه مقدمه تشکیل شده است: ۱- فعل جز هنگام حصول انگیزش حاصل نمی‌شود. ۲- خالق آن انگیزش، خداست. ۳- هنگام حصول آن، فعل

واجب می‌شود. بعد از ذکر این مقدمات سه‌گانه چنین نتیجه می‌گیرد که کفر و ایمان از سوی خداوند است.

همچنین، ذیل آیه ۱۵۵ سوره اعراف، برای اثبات نظریه خود به چند دلیل عقلی متمسک می‌شود. در یکی از این دلایل با توجه به مقدمات سه‌گانه دیگر، چنین نتیجه‌ای را می‌گیرد، به این صورت: ۱- قدرت بر کفر و ایمان مساوی است و یکی بر دیگری ترجیح داده نمی‌شود، مگر به هنگام آمدن داعی و انگیزش مرجح. ۲- خالق آن داعی و انگیزش، تنها خداست. ۳- هنگام حصول آن داعی، فعل واجب می‌شود. بعد از ذکر این مقدمات می‌گوید: «وقتی این مقدمات ثلاثه ثابت شد، ثابت می‌شود که هدایت و ضلالت از سوی خداست» (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۵: ۳۷۸). ایشان در بیان دلیل عقلی دیگر چنین می‌گویند: «همه عقلاء جز ایمان و حق و راستی را نمی‌خواهند. پس اگر کارها به اختیار و قصد شخص باشد، در این صورت همه مؤمن می‌شوند، در صورتی که امر چنین نیست. در نتیجه، ثابت می‌شود که همه چیز از سوی خداست» (همان).

نظریه فخر رازی درباره فعل خدا بودن اضلال و هدایت، اشکالات فاحشی دارد که بارها از سوی منتقدان مورد نقد قرار گرفته است و دلایلی که وی برای اثبات نظریه خویش می‌آورد، قابل نقد است که در زیر بدان پرداخته می‌شود.

۲-۲-۱) نقد دلیل عقلی

در ردّ و جواب دلایل عقلی فخر رازی باید گفت، درست است که ایجاد انگیزه و فعل از سوی خداست، ولی این گونه نیست که بنده در انجام کارها نقشی نداشته باشد، بلکه هم خدا و هم بنده در انجام هر کاری، حتی رفتن به سوی گناه نقش دارند، اما باید دانست که اراده بشر در طول اراده خدا قرار می‌گیرد. نسبت فعل به خدا از این روست که خدا نیرو و توان و... را در انسان به وجود می‌آورد. خدایی که امکانات و اسباب هدایت و ضلالت را فراهم آورده، خلق‌کننده اختیار و اراده در بنده نیز است. در حقیقت، مشیت و اراده خدا بر این تعلق گرفته که بنده اختیار داشته باشد و سرنوشت خویش را با اختیار خود رقم بزند. این مطلب نه تنها برخلاف عقل و نقل نیست، بلکه دلایل روشن و آشکار عقلی و نقلی به آن صحت می‌گذارند. همچنین، درست است که برخلاف معلوم خدا، ممتنع‌الوقوع است ولی علم خدا از نوع علم بشر نیست که مصور در زمان و مکان باشد. اینکه

خداوند از سرنوشت انسان آگاه و احیاناً به کفر و ایمان فردی در حال و آینده، عالم باشد، به این معنا است که خداوند با علم نامحدود خویش، می‌داند آن شخص با اختیار خودش کافر می‌شود یا بالعکس، آن فرد با اختیاری که خدا به او داده است، مؤمن می‌گردد. پس دلایل عقلی فخر رازی نمی‌تواند درست باشد، بلکه برعکس، دلایل عقلی قاطع، خلاف نظر او را ثابت می‌کنند.

۲-۲-۲) نقد دلیل نقلی

دلیل نقلی که فخر رازی برای نظر خود نقل کرده، به راحتی قابل ردّ است که در ادامه بدان می‌پردازیم.

آیه مورد استناد وی، در سیاق مذمت و توبیخ مشرکان وارد شده است و آیه قبل از آن، مشرکان را به سبب داشتن عقیده‌ای نظیر آنچه که فخر رازی آن را بیان می‌کند، سرزنش می‌نماید. توضیح اینکه در آیه قبل آمده است: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ نَحْنُ وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَهَلْ عَلَى الرُّسُلِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ مشرکان گفتند اگر خدا می‌خواست، نه ما و نه پدران ما، غیر او را پرستش نمی‌کردیم؛ و چیزی را بدون اجازه او حرام نمی‌ساختیم! (آری)، کسانی که پیش از ایشان بودند نیز همین کارها را انجام دادند؛ ولی آیا پیامبران وظیفه‌ای جز ابلاغ آشکار دارند؟! ﴿(النحل/۳۵) چنان‌که آشکارا در این آیه بیان شده، مشرکان هدایت و ضلالت خود را به دست خدا می‌دانند و خداوند آنها را به دلیل داشتن این اعتقاد مذمت می‌فرماید. چگونه ممکن است خداوند در آیه‌ای گروهی را به سبب داشتن چنین عقیده‌ای سرزنش کند، ولی به دنبال آن، در آیه بعد، عقیده آنها را تأیید نماید؟!﴾

از سوی دیگر، این نظر برخلاف صدر و ذیل خود آیه مورد استناد است. در این آیه آمده است: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ﴾ (النحل/۳۶).

چنان‌که مشاهده می‌شود، در صدر آیه، خداوند امر به عبادت خود کرده است و پیروی از طاغوت را نهی می‌نماید و در انتهای آیه نیز بندگان را دعوت به عبرت گرفتن می‌کند. چگونه ممکن است، خداوند در صدر و ابتدای آیه‌ای امر و نهی نماید و در انتها عبرت‌آموزی را گوشزد کند، ولی در میان این دو مطلب، هدایت و ضلالت را امری اجباری معرفی نماید؟ چگونه این تضاد و دوگانگی قابل توجیه است؟ چگونه این سخن متضاد از گوینده عالم قابل تصور است؟! این دوگانگی آشکار، حتی از سوی بشر که جایز الخطا می‌باشد، قابل تصور نیست، چه برسد به خداوند عالم و بلندمرتبه‌ای که از هر نقص بری است. بنابراین، آیه مورد استناد فخر رازی به راحتی قابل نقد بوده، نمی‌تواند بر نظریه وی صحه بگذارد، بلکه برعکس، دلیلی است که می‌توان با آن نظر وی را رد کرد.

۳- بررسی تطبیقی دیدگاه علامه و فخر رازی

با توجه به آنچه بیان شد، مشخص می‌شود که دیدگاه علامه به عنوان نماینده امامیه و فخر رازی به عنوان نماینده اشاعره درباره هدایت و اضلال الهی، اشتراک‌ها و اختلاف‌هایی دارد که در زیر بدان پرداخته می‌شود.

۳-۱) اشتراک‌ها

با توجه به مطالب بیان شده، می‌توان گفت نظریات دو مفسر بزرگ نامبرده اشتراک‌هایی دارد. این اشتراکات مخصوصاً در زمینه هدایت الهی بیشتر است. همان‌گونه که بیان شد، فخر رازی هدایت را به خداوند منتسب کرده است و فعل او می‌شمارد. علامه نیز هدایت الهی را به طریقی منتسب به خداوند می‌کند. البته به گونه‌ای که لایق ساحت الهی باشد. به این صورت که ایشان هدایت دوم را منتسب به خداوند کرده، آن را عطایی از سوی او می‌پندارد. اما هدایت اول را هرچند فعل عبد معرفی می‌کند، ولی از آنجا که معتقد است مالک علی‌الإطلاق همه عالم خداست، هر موجودی از موجودات و هر حال از احوالی که موجودات به خود می‌گیرند، همه از ناحیه خدای سبحان تقدیر و اندازه‌گیری شده، اراده الهی بر این تعلق گرفته است که انسان، اعمال اختیاری را به اختیار خویش و در شرایط خاصی انجام دهد. در نتیجه، هدایت نخست و کل افعال اختیاری از یک طرف نسبتی به اراده ازلی الهی دارد و در عین حال نسبتی با اراده خود فاعل مختار نیز دارند.

از این رو، ایشان حتی هدایت اول را با اینکه جزء افعال اختیاری انسان است، از سویی فعل خدا می‌داند (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق.، ج ۱: ۱۰۰-۱۰۱).

اما درباره ضلالت الهی باید گفت که هرچند نظریات آنها در این زمینه اختلافات فاحشی دارد، اما می‌توان اشتراک‌هایی بین دیدگاه‌های آنها در این باب نیز یافت؛ زیرا هر دوی آنان، این امر را منتسب به خداوند می‌کنند؛ به این ترتیب که فخر رازی اضلال را مانند هدایت منتسب به خداوند می‌کند. علامه نیز ضلالت دوم را به شیوه‌ای که لایق ساحت الهی باشد، به خدا نسبت می‌دهد. اما انتساب ضلالت اول به خدا از این نظر است که مطابق بحث‌های پیشین، از دیدگاه وی، هر چیزی در عالم خارج از مشیت و اراده خدا نیست، حتی ضلالت ابتدایی نیز از سویی قابل انتساب به خداست؛ زیرا خداوند است که به بشر اراده و اختیار داده، تمام امکانات را خلق نموده است.

۲-۳) اختلاف‌ها

هرچند اشتراک‌هایی را می‌توان میان نظریات علامه و فخر رازی مشاهده کرد، اما اختلافات زیادی نیز بین نظریات آنها وجود دارد. درست است که علامه همچون فخر رازی هدایت الهی را به خداوند نسبت می‌دهد، اما ایشان هدایت را به دو قسم هدایت اول و دوم تقسیم کرده، هدایت اول را منتسب به انسان می‌کند و انتساب آن را به خداوند از این نظر می‌داند که آن خارج از اراده و مشیت الهی نیست؛ زیرا خداوند تمام شرایط ایجاد فعل اختیاری را در بنده ایجاد می‌کند و اوست که چنین اختیاری را به بشر داده است. در حقیقت، اراده انسان در طول اراده خداست و از این نظر، می‌توان آن را به خدا نسبت داد. ایشان در جای ندانستن این موضوع را خطای جبریون دانسته است و می‌گوید:

«معلوم می‌شود که خطای جبری مذهب‌ان از کجا ناشی شده، از اینجا که نتوانستند تشخیص دهند که اراده الهی چگونه به افعال بندگان تعلق گرفته است و نیز نتوانستند میان دو اراده طولی با دو اراده عرضی فرق بگذارند و نتیجه این اشتباه ایشان این شده که بگویند: به سبب اراده ازلی خدا، اراده بنده از اثر افتاده است» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق.، ج ۱: ۱۰۰).

در هدایت دوم نیز با اینکه آن را به خدا منتسب کرده است و فعل او می‌داند، اما با تبیینی که انجام می‌دهد، این انتساب سر از جبر درنیاورده، بلکه نقش اراده انسان در آن اثبات می‌شود؛ زیرا وی هدایت دوم را به هدایت نخست مرتبط کرده است و هدایت اول را وسیله رسیدن به آن معرّقی می‌کند و ماندگاری این هدایت را منوط به اعمال عبد می‌شمارد. برخلاف دیدگاه علامه، فخر رازی در منتسب کردن هدایت به خداوند در دام جبر گرفتار شده، به گونه‌ای که بدون پذیرفتن آن، بیان چنین نظری برای وی محال می‌گردد. در واقع، این چیزی است که با مسلک اشعری او هماهنگ است.

اشاعره معتقد به جبر هستند و می‌گویند: «الجبر هو نفی الفعل حقيقة عن العبد و اضافه إلى الربّ تعالى: جبر همان نفی فعل حقیقی از بنده و انتساب فعل به خدای تعالی است» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۹: ۴۹).

در حقیقت، اشعری منکر اصل علیّت و معلولیّت در سلسله موجودات بوده و احکام الهی را مبتنی بر مصالح و مفاسد در اشیاء نمی‌داند؛ آنها همه چیز را بدون واسطه به باری تعالی نسبت می‌دهد. آنها درباره افعال انسان می‌گویند: افعال انسان از خود انسان نیست، بلکه مکسوب آنان است. لذا ثواب و عقاب دارند و این ثواب و عقاب از کسب بنده بر او مترتب می‌شود (همان).

آنها برای رفع برخی اشکالات موجود در این مسلک، نظریه کسب را مطرح کرده‌اند، نظریه کسب به این معناست که خالق افعال بندگان خداست و افعال بندگان، مکتسب از خود آنهاست و صدور آن افعال را خدا خواسته است و خلق و اختراعی که خدا کرده، از روی احسان است (ر.ک؛ شبلی نعمانی، ۱۳۲۸: ۴۳). در حقیقت، آنها وقوع قبیح از سوی خداوند را جایز می‌دانند. از این رو، خلق اضلال از سوی خداوند، از نظر ایشان محال نخواهد بود (ر.ک؛ حلی، ۱۴۱۰ق: ۶۳).

درباره انتساب ضلالت الهی به خداوند بین علامه و فخر رازی تفاوت آشکاری وجود دارد. فخر رازی آن را فعل خدا می‌داند و در انتساب آن به خداوند، توضیح و قید خاصی ندارد، اما علامه برخلاف فخر رازی در این باب نیز به گونه‌ای آن را به خدا نسبت می‌دهد که لایق ساحت الهی باشد و با دلایل عقلی و شرعی متناسب باشد؛ زیرا او ضلالت منتسب به خدا را نه اضلال ابتدایی، بلکه اضلال مجازاتی می‌شمارد؛ امری که نقش اختیار در آن صراحت دارد. مهم‌تر اینکه ایشان در

نسبت دادن آن به خدا، همچون انتساب هدایت به خداوند عمل نمی‌کند، بلکه مقصود از آن را قطع هدایت دوم می‌شمارد. بنابراین، از دیدگاه وی، اضلال و هدایت خاص، در مقابل هم قرار گرفته‌اند، با این تفاوت که هدایت، خاص امر وجودی است و خداوند آن را در قبال امر اختیاری و به عنوان پاداش به بشر عطا می‌فرماید، اما اضلال، امر عدمی است؛ به این معنی که مقصود از اضلال الهی این نیست که خداوند در قبال امر اختیاری، ضلالت را که به معنی انحراف از راه حق است، نسبت به بندگان ارزانی کند، بلکه مقصود از آن، محروم نمودن بنده از هدایت دوم است. وقتی بشر از عنایت و رحمت خدا محروم شود و به حال خود رها گردد، نتیجه آن ضلالت و گمراهی دور خواهد بود.

چنان که مشاهده می‌شود، وی با آوردن چنین قیودی در نسبت دادن ضلالت به خدا، نقش اراده و اختیار را در ضلالت الهی به روشنی نمایان می‌کند و از به وجود آمدن شبهه جبر دور می‌شود؛ مطلبی که ندانستن آن موجب شده امثال فخر رازی گرفتار جبر شوند و سخنانی را بیان کنند که برخلاف وجدان آگاه انسان است.

۳-۳) نظر برگزیده

با توجه به آنچه بیان شد، می‌توان گفت که دیدگاه علامه با توجه به دلایل عقلی و نقلی صحیح است؛ زیرا نظریه علامه درباره هدایت الهی، همان‌گونه که قبلاً ذکر شد، مورد تأیید آیات قرآنی است و وجدان انسان نیز بر آن صحه می‌گذارد و درباره اضلال الهی نیز نظر علامه صحیح‌تر به نظر می‌آید و علاوه بر عقل، آیات الهی نیز آن را تأیید می‌کنند؛ چراکه در بررسی آیاتی که اضلال را به خدا نسبت می‌دهند، مشاهده می‌شود که قبل یا بعد این آیات، سخن از کافران، ظالمان و فاسقان است. در واقع، آیات به روشنی بیان می‌کند که این اضلال نوعی خاص از اضلال است؛ اضلالی که بشر مقدمات آن را خود با اختیار خویش به وجود آورده است؛ مثلاً در آیه ﴿وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِّن رَّبِّهِ قُلْ إِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَن أُنَابَ﴾ (الرعد/۲۷)، چنان که مشاهده می‌شود، قبل از اضلال الهی، سخن از کفر است و در آخر آیه نیز عبارت ﴿يَهْدِي إِلَيْهِ مَن أُنَابَ﴾ به روشنی می‌فهماند که ضلالت الهی برای کسانی است که انابه نکنند و گرنه خداوند چنین افرادی را از روی رحمت خود هدایت می‌نماید. یا در آیه ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا

فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ ﴿۲۶﴾
 الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ ﴿البقره/۲۶-۲۷﴾، قبل از اضلال، از کافران سخن به
 میان آمده است و مهم‌تر اینکه در آخر آیه خداوند آشکارا بیان می‌کند: ﴿مَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا
 الْفَاسِقِينَ﴾. این عبارت می‌فهماند که اضلال فقط برای فاسقین انجام می‌گیرد؛ کسانی که با
 اختیار خود و پیروی از هوای نفسانی و لجاجت به فسق روی می‌آورند. همچنین، در آیه ﴿وَالَّذِينَ
 كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا صُمْ وَبُكِّمُوا فِي الظُّلُمَاتِ مَنْ يَشَاءُ اللَّهُ يُضِلُّهُ وَمَنْ يَشَاءُ يُجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ
 مُسْتَقِيمٍ﴾ (الأنعام/ ۳۹)، چنان که مشاهده می‌شود، قبل از اضلال، از تکذیب کافران سخن گفته
 شده است.

نتیجه‌گیری

علامه هدایت را به دو قسم هدایت اول و هدایت دوم تقسیم کرده، هدایت اول را به انسان و
 هدایت دوم را به خدا منتسب نموده است و با تبیینی که درباره هر یک انجام می‌دهد، هیچ یک از
 آنها را خارج از اراده خداوند قلمداد نمی‌کند و در هر یک، نقش اختیار انسان را به‌وضوح نمایان
 می‌نماید. در باب اضلال الهی نیز باید گفت که وی اضلال منتسب به خدا را نه اضلال ابتدایی، بلکه
 اضلال مجازاتی می‌شمارد. اما فخر رازی هدایت و اضلال را فعل خداوند دانسته، به او منتسب
 می‌کند و با استفاده از دلایل عقلی و نقلی، سعی در اثبات آن دارد و در این میان، نقشی برای
 اختیار انسان قائل نمی‌شود. اما نظر علامه متناسب با آیات الهی است و عقل و شرح بر آن صحه
 می‌گذارند، در حالی که نظریات فخر رازی با اصول عقلی و شرعی نمی‌تواند متناسب باشد.

منابع و مآخذ

قرآن مجید.

- آلوسی، سید محمود. (۱۴۱۵ق.). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*. بیروت: دارالکتب العلمیة.
 ابن‌منظور، محمدبن مکرم. (۱۴۱۴ق.). *لسان العرب*. ج ۳. بیروت: دارصادر.
 ابوالفتوح رازی، حسین‌بن علی. (۱۴۰۸ق.). *روض الجنان*. بیروت: بنیاد پژوهش‌های اسلامی رضوی
 دارالکتب العربی.

- شبلی نعمانی، محمد. (۱۳۲۸). *تاریخ علم کلام*: ترجمه سید محمدتقی فخرداعی گیلانی. تهران: رنگین.
- حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۶۹ق.). *خیر الاثر در جبر و القدر*. تهران: قبله.
- حلی، احمد بن محمد. (۱۴۱۰ق.). *الرسالة السعدية*. قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق.). *المفردات فی غریب القرآن*. ج ۱. دمشق - بیروت: دارالعلم الدار الشامیة.
- زمخشری، محمد. (۱۴۰۷ق.). *تفسیر الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*. بیروت: دارالکتب العربی.
- طباطبائی، محمد حسین. (۱۴۱۷ق.). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، محمد حسین. (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر قرآن*. تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- طریحی، فخرالدین. (۱۳۷۵). *مجمع البحرین*. ج ۳. تهران: کتابفروشی مرتضوی.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۷۲). *التبیین فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار احیاء التراث.
- فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد. (۱۴۲۰ق.). *مفاتیح الغیب دارالاحیاء التراث العربی*. بیروت: بی نا.
- قرشی، علی اکبر. (۱۳۷۱). *قاموس قرآن*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدتقی. (۱۴۰۳ق.). *بحار الأنوار*. بیروت - لبنان: دار احیاء التراث العربی.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی