

جایگاه اراده در ارزش‌دآوری انسان از دیدگاه قرآن کریم با تأکید بر فضیلت ایمان

محمدجواد دانیالی*

علی موحدیان عطار**

فتح‌الله نجارزادگان***

چکیده

در این مقاله ضمن اینکه اصالت اراده در ارزش‌دآوری انسان تبیین شده است، میزان توجه به این مسئله در قرآن کریم مورد بررسی قرار گرفته است؛ اینکه آیا از منظر قرآن کریم تنها اراده انسان‌ها معیار ارزیابی اخلاقی انسان است یا معیارهای غیرارادی نیز در این ارزیابی دخالت دارد. ایمان و کفر، علم و جهل، شک و یقین از جمله معیارهایی است که در قرآن برای ارزیابی اخلاقی انسان‌ها مطرح شده است. در برخی از این عناوین اراده نقش جدی و در برخی نقش کم‌رنگی دارد. در این مقاله به تفصیل جایگاه اراده در «ایمان» به عنوان یکی از محوری‌ترین فضایل اخلاقی انسان بررسی شده است. اراده در معیارهای دیگر سعادت و ارزشمندی قرآن نیز که به نوعی ذیل ایمان هستند، تحقیق شده است؛ در مجموع این نتیجه به دست آمده که اراده در تحقق «ایمان» جایگاه و نقش اصلی را دارد. در برخی امور دیگر مانند «شک» که زمینه‌ساز گمراهی انسان است، اراده در شرایط خاص نقش بسیار تعیین‌کننده‌ای داشته است. بنابراین در بررسی نقش اراده و کارآمدی آن باید شرایط آن را نیز در نظر گرفت.^۱

واژگان کلیدی

ارزش‌دآوری، معیارهای ارزش در قرآن، اراده، حسن و قبح، ایمان.

mjdaniali@semnan.ac.ir

*. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه سمنان.

** پژوهشگر حوزه علمیه.

*** استاد پردیس فارابی دانشگاه تهران.

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۰/۲۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۳/۲۰

۱. این مقاله برگرفته از رساله دکتری با عنوان «نظریه اراده تسلیم در برابر حقیقت مبنای قرآن برای همگرایی ادیان» است که در سال ۱۳۹۳ در پردیس فارابی دانشگاه تهران دفاع شده است.

طرح مسئله

یکی از اصول کمابیش مورد اتفاق در فلسفه اخلاق، تعلق انحصاری عناوین اخلاقی به «فعل ارادی» است؛ به این معنا که تنها بستر قابل طرح برای مباحث اخلاقی، بستر اراده است و در امور غیرارادی بحث از اخلاق بی‌معنا است. با تأمل در اراده و خالص کردن تصور مفهومی اراده از مفاهیم غیرارادی داخل در آن به این نکته خواهیم رسید که بسیاری از امور غیرارادی به اشتباه در حوزه امور ارادی تصور می‌شوند و در نتیجه به اشتباه مورد ارزیابی اخلاقی قرار می‌گیرند.

نگاه قرآن به‌عنوان کتابی معیار در تمام مباحث ارزشی، در تأیید جایگاه انحصاری اراده در ارزش‌گذاری‌ها نقش تعیین‌کننده دارد. این در حالی است که در نگاه ابتدایی به نظر می‌رسد قرآن تأکید زیادی بر جایگاه انحصاری اراده در ارزیابی‌ها ندارد و معیارهای معرفتی و عملی را که گاه اراده در آنها نقش ضعیفی دارد، به‌عنوان معیار ارزیابی خود مطرح کرده است.

برخی از آیات قرآن «شُرک» را که امری اعتقادی است گناهی نابخشودنی معرفی می‌کنند.^۱ درحالی که شرک به‌عنوان یک امر معرفتی تحت‌تأثیر شدید عوامل محیطی و آموزشی به وجود می‌آید. از کسی که در خانواده و جامعه‌ای مشرک به دنیا آید، انتظاری جز مشرک شدن نمی‌رود. برخی آیات حتی «شک» را به‌عنوان سبب ضلالت^۲ و ملاک تحقق عذاب الهی^۳ شمرده‌اند. «شک» نیز امری معرفت‌شناختی است که در صورت نبود قرائن کافی بر تصدیق در انسان به وجود می‌آید. در چنین تعریفی از شک جایی برای اراده باقی نمی‌ماند. با این وجود، چگونه قرآن ملاک‌هایی غیرارادی را به‌عنوان معیار حسن و قبح و به‌تبع مجازات و پاداش معرفی کرده است؟ آیا ملاک‌های قرآن برای ارزش‌گذاری کاملاً براساس اراده انسان‌هاست یا عوامل غیر ارادی نیز در آنها نقش دارند؟ اگر کسی به‌واسطه امور غیرارادی به خدا شرک بورزد، از نگاه قرآن چگونه ارزیابی می‌شود؟

در این مقاله ضمن توجه به جایگاه بی‌بدیل اراده در ارزیابی‌های اخلاقی، سهم آن در ارزیابی‌های قرآن خصوصاً در معیار قرآنی «ایمان» مورد بررسی قرار می‌گیرد.

بررسی مفهومی اراده

مفهوم اراده از مفاهیم روشنی است که تا پیش از دقت در ظرافت‌های آن، کسی در معنای آن اختلاف نمی‌کند. این تأملات عقلی است که ابهام در امثال این مفهوم را آشکار می‌کند. «اراده» از لحاظ لغوی

۱. نساء / ۱۱۶.

۲. غافر / ۳۴.

۳. سبأ / ۵۴.

مصدر باب افعال از ثلاثی «رَوَدَ» است که در تحولات إعلاالی تبدیل به «اراده» شده است. معنای لغوی آن «مشیت» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳ / ۱۹۱) و «اختیار» (فیومی، ۱۴۲۵: ۱۲۸) و در فارسی «خواستن»، خواسته، میل، قصد و آهنگ» (دهخدا، ۱۳۷۲: ۱ / ۱۳۶۳) است. در زبان لاتین نیز معادل این معنا دو واژه «Will» و «volunts» به کار می‌رود.

در اصطلاح فلسفی و کلامی اراده به معنای «شوق» گرفته شده است. فارابی اراده را شوق حاصل از احساس یا تخیل یا تعقل خوانده است. (فارابی، ۱۹۹۶: ۸) و برخی آن را شوق مؤکد خوانده‌اند و برخی شوق مؤکد حاصل از انگیزه‌ای که در نتیجه تصور علمی، تخیلی یا ظنی چیزی ملایم حاصل می‌شود. (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴: ۱۳۵؛ نیز ر.ک: فصیحی، ۱۳۸۴: ۱۱۶)

البته «شوق» ذکر شده در معنای اراده با توجه به مبانی خاص فلسفی است. به عبارت دیگر مقصود از شوق در این مبانی همان اراده و مقصود از اراده همان شوق است؛ به عنوان مثال ملاصدرا با مبنای وحدت و اصالت وجود خود، هر چهار کیف نفسانی علم، اراده، شوق و میل را یک حقیقت در عوالم مختلف می‌داند که متناسب با هر موطن شکلی خاص می‌یابد. با این مبنا اراده عین شوق، عین علم و عین میل است. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۶ / ۳۴۲)

تحلیل دقیق و منطقی مفهوم اراده به دلیل عدم امکان تعریف حد و رسمی منطقی و حضوری بودن درک آن ناممکن است.^۱ اما به هر حال فارغ از تعریف‌های خاص فلسفی که مبتنی بر مبانی نظری مختلف فیلسوفان است، به این نکته باید توجه داشت که اگر شوق امری احساسی دانسته شود از اراده که امری فعلی و عزمی است کاملاً مجزا است. اراده بیانگر مقطعی از تصمیم‌گیری و انتخاب است و در این معنا هر چند شوق، محرک، انگیزه و به عبارت فنی علت اراده است اما حقیقتاً خارج از خود اراده است.^۲

بنابراین مقصود از اراده در این مقاله «توان و انجام انتخاب انسان از میان امکان‌های پیش‌رو اطلاق می‌شود.» تعریف اراده براساس توان انتخاب در میان اندیشمندان سابقه دارد؛ از جمله ابن‌رشد اراده ظاهری را توانی معرفی می‌کند که در آن امکان فعل یکی از دو طرف موجود به طور یکسان وجود دارد. (ابن‌رشد، ۱۹۹۳: ۳۰) بر این اساس «اختیار» از همه عناوین دیگر قرابت بیشتری با «اراده» دارد.^۳

نکته دیگر در خصوص مفهوم اراده این است که شرط اصلی تحقق اراده، آزادی و استقلال آن است. در مقابل سه اصطلاح اضطرار، اکراه و جبر، تنها جبر است که در مقابل آزادی اراده قرار دارد؛ چراکه

۱. نظر ملاصدرا درباره دشواری تعریف دقیق اراده را ببینید در: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۶ / ۳۳۶.

۲. تحلیلی متفاوت از بیان بالا را در این کتاب ببینید: جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۲۸.

۳. برخی میان اختیار و اراده تفاوت قائل شده‌اند. (ر.ک: فارابی، ۱۴۱۳: ۳۴۰) اما مقصود این مقاله از اراده همان است که فارابی از اختیار مدنظر داشته است.

اضطرار و اکراه هر دو در عین آزادی اراده اتفاق می‌افتد و شخص با اراده خود در شرایط اضطراری یا اکراهی تصمیم به انجام یا ترک فعل می‌گیرد. عمل جبری به این معناست که اراده انسان در تحقق آن دخالتی نداشته و تحقق آن به دلیل فشار نیروهای درونی یا بیرونی باشد. (مصباح یزدی، ۱۳۸۱: ۱۲۶)

فشار نیروهای درونی و آزادی اراده در ظاهر با هم متعارضند، اما با نگاه موشکافانه و با توجه به اصل فراگیر علیت، بسیاری از فیلسوفان به این نتیجه رسیده‌اند که تحقق اراده نیز معلول علتی است. براساس این اراده نیز از موجوبیت علی مستثنا نیست. به همین دلیل برخی عملی را آزادانه دانسته‌اند که، نه مستقل از هرگونه علتی، بلکه با عامل ذهنی و روانی محقق شود.^۱ (استیس، ۱۳۸۰: ۱۵۵ - ۱۴۵) روشن است که این بیان نیز تعارض موجوبیت با آزادی را حل نمی‌کند و تنها موجوبیت را محدود به عوامل درونی می‌کند. در این مقاله وارد این نزاع بی‌پایان و حل‌ناشدنی نخواهیم شد اما این پیش‌فرض عام را داریم که اراده انسان مستقل و آزاد از هرگونه جبر درونی و بیرونی است. این پیش‌فرض که از تبیین کیفیت و جزئیاتش ناتوان هستیم، شرط لازم صحبت از اخلاق و ارزش است.

جایگاه اراده در ارزیابی اخلاقی

هر عمل منسوب به انسان دارای دو جنبه ارادی و غیرارادی است. جنبه ارادی آن برآمده از انگیزه و قصد درونی فاعل و قابل استناد مستقیم به خود شخص است؛ اما جنبه غیرارادی عمل، همه چیزهایی است که خارج از اراده به عمل، بروز عینی و خارجی می‌دهد. این امور شامل شناخت‌هایی که یک شخص دارد، تمایلاتی که برای وی حاصل شده است، شرایط فرهنگی و اجتماعی حاکم بر شخص و اجبار و اکراه‌های تحمیل شده بر وی می‌شود. با این تفکیک روشن است که در یک محکمه عدل، تنها جنبه ارادی افعال قابل استناد بی‌چون‌وچرا به وی است و مجازات عادلانه تنها ناظر به ارزیابی‌های مربوط به همین حوزه است. از لحاظ نظری کمتر کسی را می‌توان منکر اصالت اراده در ارزش‌شناسی یافت، این درحالی است که جایگاه اصیل اراده در ارزش‌شناسی، آنگاه که حوزه بحث از فضای فلسفه اخلاق دور می‌شود، به فراموشی سپرده می‌شود. اصالت اراده در برخی از نظریه‌های فلسفی، کلامی و ... که مبتنی بر اصول اخلاقی‌اند، مورد بی‌توجهی قرار می‌گیرد؛ به‌عنوان مثال در علم النفس فلسفه آنجا که ارزش انسان وابسته به میزان علوم عقلی او دانسته می‌شود؛ یا در علم کلام جایی که کفر و ایمان با معیارهای غیرارادی تعریف می‌شوند. حتی در اخلاق، فضیلت‌گرایی و کارکردگرایی از اراده محوری در اخلاق فاصله می‌گیرند.

۱. برای ملاحظه گزارشی از اختلاف میان فیلسوفان مسلمان در این مسئله (ر.ک: برنجکار، ۱۳۸۴) و میان فیلسوفان غربی. (ر.ک: پلانک، ۱۳۳۱)

دیدگاه اندیشمندان غربی

با نگاه به آثار اندیشمندان غیرمسلمان سابقه توجه به اصالت اراده در ارزش داوری اخلاقی را می‌توان تا آثار ارسطو پی گرفت. ارسطو در کتاب *اخلاق* خود تصریح دارد که فضیلت فقط مربوط به اعمالی است که از روی اراده انجام می‌شوند و علت آن را این می‌داند که ستایش و نکوهش مردم تنها شامل افعال ارادی می‌شود و مردم کسی را که از روی اضطرار عمل می‌کند با چشم اغماض و حتی گاهی به دیده ترحم می‌نگرند. (Aristotle, 1994: 8 / 355 (1109b) و ر.ک: برنجکار، ۱۳۸۰: ۱۳۸)

با وجود این سابقه، اراده میان اندیشمندان قدیم اخلاق به صورت منحصر به فرد و اصیل مورد توجه نبوده است. به نظر می‌رسد خود ارسطو چنان که کاپلستون نیز اشاره کرده است به اراده به معنای عمیق و درونی آن توجه نداشته است. (ر.ک: کاپلستون، ۱۳۶۸: ۳۸۶) تا پیش از کانت «اراده» مسئله‌ای بوده که در اکثر قریب به اتفاق مکاتب اخلاقی مغرب زمین مغفول مانده بود. همه فلاسفه اخلاقی پیشین تمام توجه‌شان معطوف به مسئله «حسن فعلی» بوده است و از «حسن فاعلی» غافل بودند. (مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۲۹۷)

شاید بتوان گفت آگوستین در میان مسیحیان جدی‌ترین و تفصیلی‌ترین بحث را در ارتباط با اراده و جایگاه آن در اخلاق مطرح کرده است. آگوستین در کتاب *اعترافاتش* سخن از نزاع میان دو اراده آورده است. اراده سابق وی برخلاف خدا و اراده جدید او که در طلب خدا است. فیلسوفانی از جمله ارسطو معتقد به تمایز میان دو نیروی عقلانی و غیرعقلانی نفس بودند و عقل را «خود حقیقی» انسان می‌دانستند؛ اما آگوستین نفس^۱ را دارای سه قدرت عقل، حافظه و اراده می‌داند و از آنجا که اراده را جای عقل در عنوان «خود حقیقی» قرار می‌دهد مسئولیت اخلاقی شخص به عنوان کسی که می‌داند، معتقد است، می‌اندیشد و استدلال می‌کند کم‌رنگ‌تر و به عنوان کسی که عشق می‌ورزد، می‌ترسد،^۲ تلاش می‌کند و انتخاب می‌کند جدی‌تر مورد توجه است. با این حال در آگوستین نیز می‌بینیم که وی میان عواطف و اراده تمایز قائل نمی‌شود و حتی عواطف را انواعی از امور ارادی می‌داند. (Kent, 2001: 220-221)

کانت در دوران جدید اروپا و شاید در مقابل نظریات کسانی مانند هیوم در باب اخلاق، با تمرکز ویژه بر اراده و وظایف برآمده از عقل عملی، کلیت و عدم نسبیت اخلاق را مطرح کرد. وی اراده را محور مباحث اخلاقی خود قرار داد و بدین وسیله اخلاق از معلولیت نسبت به شرایط اجتماعی و فرهنگی مؤثر بر عمل و رفتار انسان خارج شد و به ذات مختار انسان وابسته گردید.

تأکید کانت بر اراده چنان است که وی کتاب *بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق* خود را چنین آغاز کرده است:

1. Soul.

2. آگوستین میان عواطف و اراده تمایز قائل نمی‌شود و حتی عواطف را انواعی از امور ارادی می‌داند. (Kent, 2001: 221)

هیچ چیز را در جهان یا حتی بیرون از جهان نمی‌توان در اندیشه آورد که بی‌قیدوشرط خوب دانسته شود مگر اراده خوب.^۱ (kant, 2008: 11)

هرچند عقیده کانت درباره اراده خوب، گاه پیچیده و غیرمتعارف می‌نماید، اما به گفته بروس اونی^۲ مفسر دیدگاه‌های کانت اراده موردنظر وی از نگاه کلی همان متفاهم عرفی از اراده است. (اونی، ۱۳۸۱: ۲۲)

همین انحصار اخلاق در اراده را می‌توان در دیدگاه دیگر اندیشمندان غربی پس از کانت نیز دید. از جمله استیسی در تحلیل دیدگاه هگل مسئولیت - که عبارت دیگری از ارزش‌گذاری است - را منحصر در قصد (نیت و اراده) انسان دانسته است نه فعل خارجی.^۳ (ستیس، ۱۳۴۷: ۵۵۵)

دیدگاه اندیشمندان مسلمان

فلسفه اخلاق در فضای اسلامی گسترشی نداشته و به همین دلیل بحث از نقش اراده در ارزش‌گذاری از مباحث باسابقه و پربحث نبوده است. بحث‌های اخلاقی عمدتاً به بررسی ارزش افعال خارجی معطوف بوده است. امور درونی مانند نیت و عواطف ناظر به اعمال مانند حسادت و حلم نیز به تبع متون اسلامی مورد توجه قرار گرفته است.

در میان اندیشمندان مسلمان توجه به اصالت «اراده» در تحقق هرگونه ارزش اخلاقی، با تفکیک میان حسن فعلی و فاعلی مطرح شده است. حسن فعلی را به خوبی عمل خارجی، و حسن فاعلی را به خوبی اراده فاعل اطلاق کرده‌اند. این بحث در میان اصولیان کامل‌تر و تفصیلی‌تر مطرح شده است تا در میان متکلمان. شیخ انصاری در بحث تجری، استحقاق عقاب شرعی را منوط به قبح فعل کرده و استحقاق مذمت را تنها در صورتی که مربوط به فعل باشد ملازم با استحقاق عقاب شرعی دانسته است. این را برخی به این معنا گرفته‌اند که شیخ انصاری اصلاً منکر قبح در موارد تجری است و تجری را فقط سوء سریره منکشف از آن فعل می‌داند. اما مرحوم نائینی با توجه بیشتر به حسن و قبح ارادی، قبح فاعلی و فعلی را از هم تفکیک کرده و بدین ترتیب هر دو را دارای امکان ارزش اخلاقی مجزا دانسته است. در یک نگاه کامل‌تر شهید صدر تفکیک میان حسن و قبح فعلی و فاعلی را مورد انتقاد قرار داده است و گفته است:

تقسیم حسن و قبح به فاعلی و فعلی معنا ندارد؛ چراکه این تقسیم به معنای این است که فعل بدون در نظر گرفتن نسبتش با فاعل دارای حسن و قبح است. در حالی که واضح است که حسن و قبح به جهت صدور فعل از فاعل متصف به حسن و قبح می‌شود.

1. Good will.
2. Bruce Aune.

۳. ر.ک: Hegel, 2001: 102, 115-116 و نیز دیدگاه موافق آدام اسمیت را ببینید: Smith, 2002: 109.

گویا این تقسیم ناشی از خلط مصلحت و مفسده با حسن و قبح به وجود آمده است. موضوع مفسده و مصلحت خود فعل است اما موضوع حسن و قبح [که ناظر به ارزش اخلاقی است] فعل از جهت نسبتش با فاعل است و حسن و قبح بدون در نظر گرفتن فاعل معنایی ندارد. (صدر، ۱۴۱۷: ۸ / ۷۷)

در میان فقها نیز کسانی هستند که به صراحت تنها عامل تعیین کننده در ارزش داوری انسان را حسن فاعلی دانسته‌اند. این افراد به اصالت اراده در ارزش انسان توجه و تمام امور خارجی را در نسبت با اراده انسان ارزش گذاری کرده‌اند.^۱ مرحوم محمدحسین اصفهانی از بزرگان فلسفه و اصول نیز از کسانی است که صراحتاً بحث از حسن فعلی در سنجش حسن و قبح اشخاص را ناصحیح می‌داند و حسن و قبح را منحصر در حسن فاعلی می‌کند. وی در حسن فاعلی نیز تنها معیار در سنجش اخلاقی را نیت و قصد فاعل معرفی می‌کند. (اصفهانی، ۱۴۰۹: ۳۵)

بنابراین رشد توجه به اصالت اراده در سنجش و ارزیابی که با عنوان حسن فاعلی در ادبیات اسلامی مطرح شده، مشهود است.

استاد مطهری و پس از وی استاد مصباح یزدی مباحث کامل و مفصلی را درباره حسن فاعلی و فعلی و جایگاه هر یک در ارزش داوری انسان مطرح کرده‌اند. استاد مطهری حسن فاعلی را روح عمل و جلوه ملکوتی و باطنی عمل می‌داند که نقش اصلی را در ارزش ملکوتی انسان دارد. (مطهری، بی تا: ۱ / ۳۰۴ - ۲۹۵) استاد مصباح یزدی نیز ارزش‌های اخلاقی را اصالتاً تابع نیت می‌داند و می‌گوید:

... حسن فعلی و فاعلی هر دو ملاک است. اما حسن فعلی در طول حسن فاعلی است. اصالت، با حسن فاعلی است. ولی به هر حال، حسن فعلی را هم باید در نظر گرفت. (مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۳۴۱)

بنابراین در میان اندیشمندان مسلمان نیز با التفاتی که در دوره‌های جدیدتر به تمایز میان اراده درونی انسان و وقوع خارج افعال پیدا شده، اصالت دادن به اراده مورد توجه قرار گرفته است.

نکته قابل توجه اینکه برخی اندیشمندان مسلمان از اینکه ارزیابی اخلاقی را به طور کامل به حسن فاعلی منوط کنند و حسن فعلی را بی تأثیر در آن بدانند، ابا دارند. به همین دلیل پس از بحث از اهمیت حسن فاعلی، عبارت «حسن فاعلی و فعلی هر دو ملاک است» را به عنوان نتیجه مطرح می‌کنند. این درحالی است که همراه با عالمانی مانند شهید صدر و مرحوم اصفهانی تنها حسن فاعلی در ارزشیابی

۱. از کسانی که تصریح به اصالت حسن فاعلی در ثواب و عقاب داشته‌اند می‌توان در میان فقها به مرحوم منتظری (۱۴۰۹: ۴ / ۲۴۸) و محسنی (۱۴۲۴: ۲ / ۶۹) اشاره کرد.

انسان‌ها دخالت دارد. این بدین خاطر است که تنها حسن فاعلی مستقیماً منسوب به خود انسان است و سپس این در تماس با علل خارجی به حسن فعلی منجر می‌شود. به نظر می‌رسد اصرار بر سهم دادن به حسن فعلی در ارزش داوری، به دلیل نگرانی از ترویج تبدیلی و رها کردن تلاش و فعالیت و اکتفا به نیت و قصد محض باشد. درحالی که باید توجه داشت حسن فاعلی حقیقی منجر به تلاش، پشتکار و انتخاب بهترین و کاربردی‌ترین اقدامات می‌شود. درواقع حسن فاعلی کامل مستلزم اراده جدی و تلاش و سعی فراوان برای محقق کردن اراده‌ها در خارج نیز است. بنابراین عبارت استاد مصباح یزدی بسیار دقیق است که گفته اند: «حسن فعلی در طول حسن فاعلی است. اصالت با حسن فاعلی است». (همان)

ایمان و حسن فاعلی

بیشتر اندیشمندان از جمله استاد جوادی آملی «حسن فاعلی» و «حسن فعلی» را متفاوت بر ایمان و عمل صالح تطبیق داده‌اند و ایمان را «حسن فاعلی» و عمل صالح را «حسن فعلی» دانسته‌اند. (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۴۷۲)

این در حالی است که به نظر می‌رسد هر خُسنی که به‌طور مستقیم برآمده از اراده و اختیار انسان باشد به دلیل انتساب مستقیم و بدون واسطه آن به فاعل، «حسن فاعلی» و غیر آن به دلیل عدم امکان انتساب مستقیم آن به فاعل و دخالت عوامل بیرونی و غیرارادی، «حسن فعلی» است. به عبارت دیگر، آن بخش از ایمان و نیز عمل صالح که وابسته به اراده است «حسن فاعلی» و آن بخش که خارج از اراده و تحت تأثیر شرایط غیرارادی و خارجی از جمله علم و ... است «حسن فعلی» می‌باشد. توضیح اینکه اگر ایمان را اعتقاد به یکسری باورها تعریف کنیم، بخشی از ایمان «حسن فعلی» است. چراکه بخشی از آن وابسته به امور غیرارادی از جمله امور تربیتی، آموزشی و اجتماعی خواهد بود. در حقیقت ملاک حسن فاعلی و فعلی چیزی غیر از ملاک تمایز ایمان و عمل صالح است.^۱ و نسبت به آن، عموم و خصوص من وجه است.

۱. در برخی روایات نیز عمل به معنی عمل خارجی گرفته نشده و مقصود از آن، هر انتخاب ارادی است. در این معنا، ایمان نیز خود نوعی عمل محسوب می‌شود. در روایتی از کافی ایمان تماماً از جنس عمل دانسته شده است: «... الایمان عمل کله...» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲ / ۳۴) در این روایت برای تک‌تک اعضا و جوارح انسان از جمله قلب انسان که مسئول فهم و درک است، عملی بیان شده که به تعبیر روایت، عمل هر عضو ایمان آن عضو است. این نشان دهنده این است که مقصود از عمل در این روایت، هر اراده‌ای است که از انسان سر می‌زند نه اعمال خارجی؛ به همین دلیل است که حتی عمل قلب به‌عنوان عضو فهمنده نیز مورد اشاره قرار گرفته است. بنابراین بهتر است که هم در ایمان و هم در عمل صالح که هر دو لازمه دستیابی به سعادت بیان شده‌اند، اراده را دارای سهم اصلی بدانیم.

در واقع، تعبیر مختلفی که از ایمان و عمل و نسبت آنها با اراده وجود دارد، برخی اختلاف‌های نظری را در بحث اصالت اراده در ارزش به وجود آورده است؛ درحالی‌که با دقت در عبارات روشن می‌شود اختلاف قابل توجهی در اصل پذیرش اراده به‌عنوان ملاک ارزش و در نتیجه اجر و ثواب الهی و نیز سعادت و شقاوت وجود ندارد.

حاصل آنکه توجه به اراده و دقت در تفاوت آن با افعال خارجی انسان، از ابتدای تاریخ اندیشه تا زمان معاصر کمابیش نزد اندیشمندان مسلمان و غیرمسلمان مطرح بوده است و بعضاً با گذشت زمان این دقت عمیق‌تر و دقیق‌تر نیز شده است. نکته مهم این است که هیچ‌گاه تلازم اخلاق و اراده از یکدیگر گسسته نشده است.

حال با توجه به این اصل اخلاقی و عقلی (عقل عملی) که ارزیابی اخلاقی منحصرراً در فعل ارادی امکان‌پذیر است. باید دید آیا نظام ارزیابی قرآنی با این اصل اخلاقی هماهنگ است؟ آیا همه ارزیابی‌های قرآن دقیقاً براساس سنجش اراده خوب و بد افراد است؟ آیا قرآن تنها کافری را تقبیح می‌کند که عمل ارادی قبیحی از او سرزده باشد؟ آیا مؤمن را به‌دلیل عمل ارادی نیکوی وی تحسین می‌کند؟ آیا قرآن بر این اساس ثواب و عقاب آخرت را وابسته به اراده نیکو و اراده زشت افراد معرفی می‌کند؟

اصالت اراده در ارزش داوری قرآن

قرآن به موضوع اراده به‌عنوان یک بحث مستقل توجه نکرده است و هیچ‌گاه در بحث صریحی اراده‌ها را به‌عنوان ملاک اصلی ارزیابی افراد معرفی نکرده است. بنابراین باید مؤلفه‌هایی مورد بررسی قرار گیرند که ملاک ارزیابی قرآن هستند و ارزش‌های قرآن برآن اساس سنجیده می‌شوند.

اراده در ایمان به‌عنوان مهم‌ترین ملاک ارزش داوری قرآن

مهم‌ترین ملاک ارزش داوری قرآن، «ایمان به خدا» است. تأکید قرآن بر مقوله «ایمان» و در مقابل آن «کفر» برای هرکس که کوچک‌ترین آشنایی با قرآن داشته باشد، روشن است. این درجه از اهمیت علاوه بر اینکه حتی در یک نگاه اجمالی به قرآن قابل تصدیق است در بررسی اجمالی تعداد کلمات به‌کاررفته در قرآن این نتیجه حاصل می‌شود که ریشه «امن» بیشترین مشتقات را در میان کلماتی که ناظر به مخلوقات است، به خود اختصاص داده است. یعنی پس از برخی حروف، ضمائر، اسماء اشاره و موصول و ریشه‌هایی مانند قول و اسم الله، بیشترین سابقه تکرار مربوط به ریشه‌های «امن» است.^۱ به عبارت دیگر

۱. ر.ک: نرم‌افزار «جامع التفاسیر» مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی در بخش جستجوی ریشه‌ای کلمات قرآن.

هرچند قرآن اعمال صالح و تقوا را نیز مورد توجه دارد اما ملاک اصلی ارزیابی الهی را ایمان دانسته و به قول ایزوتسو ایمان در نگاه قرآن مرکزی است که همه خصایل اخلاقی مثبت و حمیده به دور آن در حرکت می‌باشند. (ر.ک: ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۳۷۳)^۱

در بسیاری از موارد نیز ملاکی جز ایمان برای دستیابی به هدایت بیان نشده است.^۲ عمل صالح یا تقوا نیز غالباً هم‌جوار ایمان به‌عنوان ملاک ارزیابی و سعادت در قرآن معرفی می‌شود، جایگاه پایین‌تری نسبت به ایمان داراست و در مرتبه پایین نسبت به ایمان آمده و لازمه لاینفک آن است. در آیاتی ایمان را ملاک پاداش بزرگ آخرت و کفر را عامل عذاب دردناک جهنم معرفی می‌کند.^۳

بنابراین مرز خوبی و بدی در نگاه قرآن ایمان است و این به معنی ایمان محور بودن قرآن در مقابل هر ملاک و معیار دیگری حتی «اراده خوب» داشتن است. از آنجاکه به‌عنوان مثال، موقعیت جغرافیایی افراد و زمان حضور ایشان در ایمان افراد تأثیر می‌گذارد، ایمان مقوله‌ای صرفاً ارادی نیست. مسلماً حضور شخص در زمان حیات پیامبر ﷺ و در موقعیت جغرافیایی شبه جزیره عربستان، در ایمان او تأثیرگذار است. هیچ‌گاه نسبت به کسی که در سال‌های اوج عزت اسلام یعنی سال‌های آخر حیات پیامبر اسلام ﷺ در چین زندگی می‌کرده، تصور ایمان آوردن او به خدا نیز نمی‌شود چراکه در موقعیتی نبوده است که هرگز ندای اسلام به وی رسیده باشد؛ اما نسبت به خویشان پیامبر ﷺ که از ابتدای بعثت ایشان در مواجهه دائمی با آن حضرت بوده است توقع ایمان امری عادی است. در اینجا عنصر زمان و مکان در به وجود آمدن ایمان به خدا، ایمان به پیامبر و ایمان به جهان آخرت نقش بسیار پررنگی دارد.

بنابراین نمی‌توان قرآن را با نگاه به آیات فراوانی که ایمان را محور اصلی ارزیابی و در نتیجه سعادت معرفی می‌کنند، اراده محور دانست. قرآن ایمان محور است و ایمان مقوله‌ای است که هرچند اراده در آن

۱. ایزوتسو در کتاب دیگر خود در تبیین جایگاه محوری مفهوم ایمان و کفر این دو اصطلاح را محور کل تفکر قرآن می‌داند و نظام قرآن را ساختار بسیار ساده‌ای معرفی می‌کند که مبتنی بر تمایز بارز مؤمنان و کفار است. همه مؤمنان اعضای امتاند و در تقابلی شدید با همه کسانی که از استماع جدی تعالیم پیامبر و ایمان به خدا امتناع می‌ورزند، قرار دارند. (ایزوتسو، ۱۳۸۰: ۴۰)

۲. فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ؛ و اگر آنان ایمان آورند به همانند آنچه [شما] بدان ایمان

آورده‌اید، پس به یقین رهنمون می‌شوند؛ و اگر روی بر تافتند، پس آنان فقط در جدایی [و ستیز] هستند. (بقره / ۱۳۷)

۳. «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا * وَأَنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ أَغْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا؛ در حقیقت، این قرآن، بدان [شیوه‌ای] که آن پایدارتر است، راهنمایی می‌کند؛ و به مؤمنانی که [کارهای] شایسته انجام می‌دهند، مژده می‌دهد که برای آنان پاداش بزرگی است و اینکه کسانی که به آخرت ایمان نمی‌آورند، عذاب دردناکی برای آنان آماده ساخته‌ایم» (اسراء / ۱۰ - ۹)؛ «إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ لَا يَهْدِيهِمُ اللَّهُ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ؛ در واقع، کسانی که به آیات خدا ایمان نمی‌آورند، خدا آنان را راهنمایی نمی‌کند؛ و برای آنان عذاب دردناکی است». (نحل / ۱۰۴)

نقش دارد اما اراده به‌طور مستقیم تنها تعیین‌کننده جنبه‌ای از ایمان است و ایمان محوری به معنی عدم قبول اراده به‌عنوان تنها عامل ارزیابی عادلانه و الهی است.

در ادامه به این خواهیم پرداخت که آیا با توجه به مطالب پیش‌گفته از دیدگاه قرآنی مبنای اراده‌گرایی مطرود است و به‌طور کلی قرآن انحصار ارزیابی اخلاقی در اراده را منکر است؟ آیا پذیرفتنی است که ارزیابی اخلاقی به مؤلفه‌های غیرارادی نیز وابسته باشد؟ آیا ایمانی که دارای مؤلفه‌های غیرارادی است می‌تواند ملاک کاملی برای ارزیابی باشد؟ دخالت عناصری از جمله موقعیت مکانی و جغرافیایی چه میزان در ارزیابی‌ها می‌تواند مؤثر باشد؟

بررسی لغوی ایمان

ایمان، مصدر باب افعال از ریشه «امن» به معنای لغوی ایجاد اطمینان و آرامش در قلب خویش یا دیگری است. تصدیق کردن خبر کسی بر اثر اطمینان یافتن از صحت و عدم کذب آن، و از بین رفتن ترس، اضطراب و وحشت، از دیگر معانی کاربردی آن است. (ر.ک: ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۱۳ / ۲۱؛ فراهیدی، ۱۴۱۰: ۸ / ۳۸۸؛ مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱ / ۱۵۰) در مجمع‌البحرین میان «الایمان باللّه» و «الایمان لله» تفاوت قائل شده و اولی را به معنای تصدیق باثبات بر وصف شایسته‌اش و دومی به معنای خضوع و قبول از وی گرفته است. (طریحی، ۱۳۷۵: ۶ / ۲۰۵)

مفهوم‌شناسی ایمان و جایگاه اراده در آن

در بررسی اصطلاح ایمان هرچند در برخی مباحث جانبی از جمله رابطه ایمان و گناه اختلافات شدیدی در گرفته است،^۱ اما تعریف شایعی از «ایمان»^۲ وجود دارد که عبارت است از: تصدیق به وجود خداوند و پیامبران و آنچه توسط ایشان ارائه شده است. (رازی، ۱۴۲۰: ۲ / ۲۷۱؛^۳ طوسی، ۱۴۰۵: ۴۰۲؛^۴ دغیم،

۱. ر.ک: روحی، ۱۳۸۶: ۱۸۹ - ۱۸۸؛ شبستری، ۱۳۸۰: ۷۱۴ - ۷۱۳.

۲. ایمان دارای دو معنای ظاهری و حقیقی است. این تفکیک معنایی را راغب اصفهانی در کتاب مفردات در ضمن بیان معنای اصلی و معنوی ایمان، مورد اشاره قرار داده است: «ایمان گاه به‌عنوان اسمی برای شریعت حضرت محمد ﷺ استعمال می‌شود چنان‌که در این آیه به کار رفته است: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ...» و با آن هر کسی که داخل در این شریعت شده باشد و اقرار به خدا و نبوت وی کرده باشد توصیف می‌شود. و گاه به‌منظور مدح استعمال می‌شود و از آن اذعان نفس به حق بر سبیل تصدیق، اراده می‌شود.» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۹۱) در این مقاله تنها معنای حقیقی آن مورد نظر است.

۳. الإیمان عبارة عن التصديق بكل ما عرف بالضرورة كونه من دين محمد ﷺ مع الاعتقاد.

۴. لا نزاع في أن الإیمان في أصل اللغة عبارة عن التصديق، وفي الشرع عبارة عن تصديق الرسول بكل ما علم مجيئه به.

۲۰۰۱: ۱۲۸) محور اصلی در معنای ایمان، همان مفهوم «تصدیق» است؛ چراکه باقی تعریف، بیان‌کننده متعلقات ایمان است؛ یعنی ایمان به خدا به معنی تصدیق به وجود خدا است و ایمان به روز قیامت به معنی تصدیق وجود روز قیامت می‌باشد. بنابراین ایمان به‌طور مطلق به معنی تصدیق است. حال این سؤال پیش می‌آید که آیا «تصدیق» در تعریف ایمان، امری ارادی است یا غیرارادی؟ تصدیق دو معنا دارد: یکی تصدیق منطقی به معنی علم پیدا کردن که در مقابل تصور قرار دارد و دیگری تصدیق به معنی پذیرش که یک امر ارادی است. علامه طباطبایی به این نکته توجه داشته است و در تعریف خود از ایمان علاوه بر تصدیق، اذعان و التزام را نیز افزوده است تا معنای دوم تصدیق را مورد تأکید و تصریح قرار دهد:

ایمان اذعان و تصدیق به چیزی با التزام به لوازم آن است.^۱ پس ایمان به خدا در عرف قرآن تصدیق به وحدانیتش، رسولانیتش و چیزهایی که رسولان آورده‌اند به همراه تبعیت فی‌الجمله است ... و مجرد اعتقاد به چیزی، حتی بدون التزام به لوازم و آثار آن، ایمان به آن چیز نیست. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۵ / ۶)

وی ضمن تأکید بر عدم کفایت مجرد علم و جازم بودن بر حقانیت چیزی در حصول ایمان بیان می‌دارد که:

در ایمان، التزام به مقتضای آن علم و تصمیم قلب بر تبعیت از محتوای آن، دست‌کم به‌طور اجمالی، ضروری است.^۲ (همان: ۱۸ / ۲۵۹)

بنابراین در نظر علامه ایمان، علم نیست و عنصر اصلی در ایمان علم همراه با التزام به لوازم آن است به‌گونه‌ای که آثار عملی هرچند اجمالاً بر آن مترتب باشد.

می‌توان مدعی شد بسیاری از کسانی که تصدیق را معنای اتفافی ایمان دانسته‌اند (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۱ / ۱۱۹) به حضور تمامی معانی التزام و پذیرش و خضوع و اذعان در تصدیق معتقد بوده‌اند.^۳ شاهد این مطلب، گفته‌ی برخی از کسانی است که ایمان را به معنای تصدیق گرفته‌اند و ضمناً به این نکته نیز اشاره کرده‌اند که ایمان با علم متفاوت است و ایمان را به معنای علم همراه با التزام

۱. الإیمان هو الإذعان والتصديق بشيء بالالتزام بلوازمه.

۲. فمجرد العلم بالشيء والجزم بكونه حقاً لا يكفي في حصول الإيمان واتصاف من حصل له به، بل لابد من الالتزام بمقتضاه وعقد القلب على مؤداه بحيث يترتب عليه آثاره العملية ولو في الجملة فالذي حصل له العلم بأن الله تعالى إله لا إله غيره فالتزم بمقتضاه وهو عبوديته وعبادته وحده كان مؤمناً ولو علم به ولم يلتزم فلم يأت بشيء من الأعمال المظهرة للعبودية كان عالماً وليس بمؤمن.

۳. برخی از اهالی لغت تصدیق را به معنی علم اتخاذ کرده‌اند و به همین دلیل آن را مناسب معنای ایمان ندانسته‌اند. (قرشی، ۱۳۷۱: ۱ / ۱۲۴)

معرفی کرده‌اند. (ر.ک: خمینی، ۱۴۱۸: ۲ / ۴۰۳) حتی برخی به دخول معنای انقیاد و تسلیم در تصدیق تصریح کرده‌اند. (ر.ک: آل‌سعدي، ۱۴۰۸: ۳۷ / ۸۱۸)

برخی اما برخلاف این، ایمان را از سنخ معرفت دانسته‌اند. صدرالمتهلین در اوایل تفسیر قرآن خود ذیل آیه «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ»^۱ به تفصیل به ایمان و ماهیت آن پرداخته است. وی در ابتدا ایمان و سایر مقامات شریعت پیامبر اسلام ﷺ را در سه طبقه معارف، احوال و اعمال دسته‌بندی می‌کند. مقصود وی از معارف، علم به خدا، صفات، افعال، کتب و رسولانش و روز قیامت است. مقصود وی از احوال نیز بریدگی از امیال طبیعی، وابستگی‌های نفسانی، وسوسه‌های دائمی مانند شهوت، غضب، کبر، عجب، محبت مقام و شهرت و امثال آن است. اعمال نیز در نظر او عبارت از نماز، زکات، روزه، حج، جهاد و به‌طور کلی انجام واجبات و ترک محرمات می‌باشد. انسان‌های کوتاه‌نظر علوم را مقدمه احوال و احوال را مقدمه اعمال می‌دانند و بنابراین اعمال را در میان این دسته‌بندی سه‌گانه اصل و افضل از دیگر موارد می‌بینند. درحالی‌که انسان‌های با بصیرتی که از آموزه‌های اصیل اسلامی کسب معرفت کرده و از اسرار حکمت الهی و معدن وحی مستفیض شده باشند، ترتیب فضیلت را به‌عکس می‌دانند. ایشان اعمال را زمینه‌ساز احوال و احوال را زمینه‌ساز دستیابی به معارف و علوم می‌بینند و از این‌رو برای علوم بالاترین رتبه را در نظر می‌گیرند. در نتیجه فایده اصلاح عمل، اصلاح قلب است و فایده اصلاح قلب انکشاف ذات، صفات و افعال الهی برای انسان است. این انکشاف در نظر ملاصدرا علم ایمانی است و این علم به الهیات است که در ایمان به خدا و رسولش اصل می‌باشد. به عبارت دیگر اصل در ایمان معرفت به غیب است و تمام اعمال برای حاصل شدن این معرفت اعتبار دارد. (صدرالمتهلین، ۱۳۶۶: ۲۵۰ - ۲۴۹)

نکته قابل توجه این است که صدرالمتهلین هرچند ایمان را از مقوله علم می‌داند، اما آن را کاملاً در گرو اراده قرار داده است. ایمان در نظر وی معرفتی از بالاترین سطح معارف بشری است که تنها در صورتی حاصل می‌شود که پیش از آن اراده انسان در مواجهه مدام با مواضع انتخاب، صحیح و نیکو عمل کرده باشد. بنابراین، برخلاف نظر استاد فیاضی که معتقد است ایمان در نظر ملاصدرا امری غیرارادی و مساوی با تصدیق منطقی است (فیاضی، ۱۳۸۴)، باید گفت هرچند ملاصدرا از تصدیق برای نشان دادن جنبه ارادی ایمان استفاده نکرده است و صراحتاً ایمان را به علم معنا کرده یا علم را اصل در ایمان دانسته است اما به‌صورت تأثیر پیشین در علم، با ظرافتی خاص اراده را در ایمان دخالت تام داده است.

نکته مهمی در تبیین ملاصدرا از ایمان و ارتباط آن با علم و عمل صالح باقی می‌ماند؛ آن اینکه در توضیح وی از ایمان، هیچ نقشی برای اراده در خود فعل ایمان آوردن گذارده نشده است. به این معنا که ایمان

۱. بقره / ۳.

به‌عنوان محصول قهری احوال و احوال به‌عنوان محصول قهری اعمال دانسته شده است. حال آنکه این تبیین با برداشت ظاهری از مقوله ایمان و امر به آن و امکان سرپیچی از آن منافات دارد. به عبارت دیگر، ایمان را باید در دیدگاه قرآنی امری ارادی دانست و یا دست‌کم اذعان کرد که اراده در آن تأثیر زیاد دارد، چراکه در قرآن مورد امر و نهی قرار گرفته است. از طرف دیگر مطابق با تبیین خود صدرالمتهلین ایمان متوقف بر احوال پاکیزه و احوال نیز متوقف بر طاعات است و توقف به معنی عدم دخالت اراده است.

تمام نکاتی که مورد اشاره قرار گرفت بدین‌صورت قابل جمع‌بندی است که ایمان از دو مقوله علم و پذیرش آن علم تشکیل شده است. پذیرش و خضوع نفس در مقابل معرفتی که انسان دارد، کاملاً ارادی است و حتی طبق بیان ملاصدرا خود علم و معرفت نیز در ایمان به‌طور غیرمستقیم تابعی از افعال ارادی است. از طرفی خود ایمان مساوی با پذیرش، خضوع، انقیاد و تصدیق معرفتی است که از خدا و پیامبر به دست آمده، و از طرف دیگر معرفت حاصل از خدا و پیامبر نیز به‌طور غیرمستقیم وابسته به اراده‌های پیشین انسان است که در صورت عمل به وظایف، حاصل می‌شود.

پس از این توضیح درباره معنای ایمان، به بررسی جایگاه اراده در ارزیابی‌های قرآن می‌پردازیم. همان‌طور که گفته شد ایمان به‌عنوان محور معیارهای ارزیابی در رأس قرار می‌گیرد و معیارهای دیگر ذیل آن تعریف می‌شوند.

جایگاه اراده در ارزیابی‌های قرآنی

در مفهوم‌شناسی ایمان گفته شد که «اراده»، محوری‌ترین جایگاه را در شکل‌گیری ایمان دارد. حال با مراجعه به آیات قرآن و تحلیل محتوای آنها جایگاه اراده را در ارزیابی قرآنی به‌طور کلی می‌سنجیم. همان‌طور که گفته شد تمام مطالب قرآن در ارزیابی انسان‌ها به‌نوعی به ایمان بازگشت دارد. در واقع تمام معیارهای قرآن یا مستقیماً به ایمان برمی‌گردد یا غیرمستقیم از ایمان برمی‌آید. در ادامه بدون تفکیک ایمان از غیر آن نقش اراده در معیارهای قرآنی سعادت به‌طور اجمال مورد اشاره قرار گرفته است.

۱. تصریح وابستگی کامل سعادت به اراده

در آیات متعددی اراده و خواست بنده، محور موفقیت در آزمون‌ها و ارزیابی‌های الهی معرفی شده است:

كَلَّا إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ * فَمَنْ شَاءَ ذَكَّرَهُ^۱

هرگز چنین نیست [که روش تو این‌گونه باشد]؛ در حقیقت، آن [آیات] یادآوری است، و هرکس بخواهد آن را به یاد آورد.

۱. عبس / ۱۲ - ۱۱؛ مدثر / ۵۵ - ۵۴.

در این آیات که با عبارات مختلف بیان شده‌اند،^۱ خواست و مشیت بنده منشأ کسب رضایت حق و در نتیجه سعادت و شقاوت وی معرفی شده است. این آیات به نوعی وابستگی ایمان به اراده را تأکید می‌کند. این آیات بر این تأکید کرده‌اند که اگر بنده «بخواهد» ایمان می‌آورد، راه سعادت را انتخاب و از هدایت الهی استفاده می‌کند و اگر نخواهد گمراه خواهد شد. در این آیات تأکید بر خواستن برای بهره‌مندی از هدایت نشان‌دهنده وابستگی کامل نجات و سعادت به «خواست» و «اراده» است.

۲. نفی اکراه و اجبار از دین

در آیات متعددی از قرآن دین و ایمان امری غیراجباری و اکراهی معرفی شده است: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ».^۲ علامه طباطبایی در این باره می‌گوید: به دلیل درونی و قلبی بودن ایمان و دین و اینکه اکراه و اجبار بر افعال خارجی واقع می‌شود، بنابراین اکراه و اجبار در دین و ایمان ممکن نیست. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲ / ۳۴۲) از آنجاکه اراده درونی‌ترین و عمیق‌ترین جنبه انسان است، این آیات اشاره به ارادی بودن دین و ایمان در عمیق‌ترین سطح دارند. به این معنا که هر قدر عوامل الزام‌ساز و اجباری بیرونی و حتی درونی وجود داشته باشند، نمی‌توانند ایمان را از حالت ارادی خارج و به حالت اکراهی و اجباری درآورند.

۳. هدایت و اضلال الهی وابسته به تلاش ارادی

در قرآن برای کسی که تلاش کند، وعده مؤکد داده شده است که هدایت الهی شامل حال او خواهد شد:

وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ.^۳

و کسانی که در [راه] ما تلاش کنند، قطعاً به راه‌های خود رهنمون‌شان خواهیم کرد؛ و مسلماً، خدا با نیکوکاران است.

مجاهده عملی کاملاً ارادی است و به علم و شناخت انسان یا موقعیت اجتماعی و زمانی او بستگی ندارد. هرکسی با هر پیش زمینه فکری و عقیدتی می‌تواند در راه خدا مجاهده کند. قرآن به چنین کسانی وعده قطعی هدایت داده است. در عبارت آخر آیه نیز از همراهی قطعی خدا با نیکوکاران که آنان نیز وابسته به دین و آیین خاصی نیستند، سخن گفته شده است.

۱. «وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ» (کهف / ۱۸): «إِنَّ هَذِهِ تَذَكُّرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا» (مزل / ۱۹؛ انسان / ۲۹)؛ «قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِلَّا مَنْ شَاءَ أَنْ يَتَّخِذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا» (فرقان / ۵۷)؛ «لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَّقِدَّمَ أَوْ يَتَّخِرْ» (مدر / ۳۷)؛ «لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ» (تکویر / ۲۸)؛ «ذَلِكَ الْيَوْمُ الْحَقُّ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ مَا بَاءً» (نبأ / ۳۹)

۲. بقره / ۲۵۶.

۳. عنکبوت / ۶۹.

۴. اضلال الهی و وابسته به سوء اراده

قرآن در آیات متعددی از اضلال و گمراه‌کنندگی خدا سخن گفته است. قرآن در توضیح اینکه چه کسانی را خدا گمراه می‌کند می‌فرماید خداوند تنها کسانی را گمراه می‌کند که از خود سوء اراده نشان داده‌اند. سوء اراده در فرهنگ قرآن به فسق تعبیر می‌شود:

وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ^۱

درحالی که جز نافرمانان را بدان گمراه نمی‌سازد.

استفاده از عبارات فاسق، ظالم، کافر و مسرف و مرتاب به‌عنوان صفاتی که مسبب گمراهی الهی هستند، نشان‌دهنده وسعت معنایی این اصطلاح‌ها حتی تا پیش از به وجود آمدن موقعیت گمراهی و هدایت یعنی پیش از عرضه هدایت الهی است. به عبارت دیگر فاسق، ظالم، کافر، مسرف و مرتاب خصوصیتی است که پیش از عرضه کامل هدایت الهی نیز ممکن است و کسانی که پیش از عرضه هدایت مصداق این صفات شوند، با آمدن پیامبر یا هدایت‌گر، دچار گمراهی الهی خواهند شد.

بنابراین صفات مذکور دلالت بر این دارند که پیش از نزول وحی و ارسال رسل، امکان محقق شدن صفت فاسق، ظالم، کافر، مسرف و مرتاب وجود دارد یا دست‌کم پدید آمدن این صفات با هدایت و اضلال الهی به صورت متقابل و اندک‌اندک در تعامل با یکدیگر محقق خواهند شد.

به عبارت دیگر در یک زمینه‌ای از هدایت اولیه، فسق، ظلم، کفر، اسراف و ریب محقق می‌شود و سپس در نتیجه همان، نسبت به هدایت بعدی و کامل‌تر اضلال و اهلاک بالاتری صورت می‌گیرد. بنابراین اضلال الهی نتیجه مستقیم و منحصر به فرد سوء اراده و انتخاب در مواجهه با هدایت اولیه الهی است. آیه زیر که تکبر به ناحق در زمین را عامل اضلال کافران می‌داند نتایج بالا را تأیید می‌کند:

سَأَصْرَفُ عَنْ آيَاتِي الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَإِنْ يَرَوْا كَلِمَةً لَا يُؤْمِنُونَ بِهَا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ^۲

به زودی، کسانی را که در زمین به ناحق تکبر می‌ورزند، از نشانه‌هایم، روی‌گردان می‌سازم؛ و اگر هر نشانه‌ای را ببینند، به آن ایمان نمی‌آورند؛ و اگر راه هدایت را ببینند آن را [به‌عنوان] راه بر نمی‌گزینند؛ و اگر راه گمراهی را ببینند، آن را [به‌عنوان] راه

۱. بقره / ۲۶ و نیز شبیه به این معنا در ابراهیم / ۲۷؛ غافر / ۳۴ و ۷۴.
۲. اعراف / ۱۴۶.

برمی‌گزینند. این [ها] بدان سبب است که آنان نشانه‌های ما را دروغ انگاشتند و از آنها غافل بودند.

در این آیه بیان کرده است که تکبر باعث منحرف ساختن متکبران از آیات الهی شده است. مشکل ارادی دیگری که در این آیه به کافران نسبت داده شده است این است که راه رشد را اتخاذ نمی‌کنند و راه گمراهی را تبعیت می‌کنند. این گمراهی به‌طور کلی ناشی از تکذیب نشانه‌های خدا و بی‌توجهی نسبت به آنها است.

۵. تکلیف به قدر وسع

نشانه دیگری از محوریت اراده در ارزش داوری الهی، توجه قرآن به ضرورت هماهنگی تکلیف با توان مکلف است. در قرآن تکلیف که امری ارادی است، به‌طور کامل متناسب با توان و وسع که از طرف خدا اعطا شده است وزن پیدا می‌کند. این نشان‌دهنده اراده محور بودن مطلق قرآن در ارزیابی‌های خود است. به این معنا که اگر کسی تنها براساس توان خود به بهترین انتخاب‌ها دست بزند قطعاً بهترین سعادت برای وی رقم خواهد خورد.^۱

مقصود از توان در قرآن تمام جنبه‌های قدرت انسان شامل توان علمی و عملی است. وابسته بودن تکلیف به توان علمی، از اشاره قرآن به علم کامل کفار به اشتباه خود فهمیده می‌شود؛ آنجا که قرآن می‌فرماید کفار شبهه علمی ندارند و کفرشان کاملاً معلول سوء اراده ایشان است:^۲

الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمُ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ.^۳

کسانی که کتاب [الهی] به آنان داده‌ایم، همان‌گونه که پسران خود را می‌شناسند، او [=محمد] را می‌شناسند؛ کسانی که به خودشان زیان رسانده‌اند، پس آنان ایمان نمی‌آورند.

در آیات فراوان دیگری قرآن به محدود بودن تکلیف به میزان قدرت عملی از جمله امکانات مالی هر شخص تصریح کرده است.^۴

۱. در برخی از آیات ارزیابی خداوند در جنبه مثبت رفتار بندگان وابسته به میزان هدایت الهی بیان شده است: «فَلَمَّا أَهْتَبُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَاِذَا يَأْتِيَكُمُ مِنَ الْبُرُوقِ فَمَا تَرَ إِلَّا لُجُجًا مِنَ السَّمَاءِ يَنزِلُ فِيهَا صُفْرٌ كَالْبَحْرِ وَأَسْوَابٌ كَالْأَشْفَارِ لَنُؤَذِّبَنَّهُمْ وَلَنُلَدِّغُنَّهُمْ وَلَهُمْ فِيهَا عَذَابٌ عَظِيمٌ» (بقره / ۳۸) و در برخی دیگر ارزیابی بندگان در جنبه منفی وابسته به میزان دریافت آنها از حق شده است: «وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُ» (عنکبوت / ۶۸)

۲. آیه دیگری دشمنی با حضرت موسی را ناشی از ظلم و علو می‌داند و علم ایشان به حقیقت را یقینی معرفی می‌کند: «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ» (نمل / ۱۴)

۳. انعام / ۲۰.

۴. «لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (اعراف / ۴۲)؛ «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا» (طلاق / ۷)

۶. اهمیت اراده در مقابل نام و آیین

در آیاتی از قرآن ابراز اهمیت تعلق به دینی خاص توسط مسیحیان و یهودیان انکار شده است و تأکید محوری برای دستیابی به سعادت و نجات، بر تسلیم وجه به خدا و نیکوکاری قرار گرفته است که هر دو مقوله‌هایی کاملاً ارادی هستند و تنها معرفت پیشین مورد نیاز برای آنها علم به وجود خداست:

بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ.^۱
 آری، کسی که چهره [وجود]ش را برای خدا تسلیم کند درحالی که او نیکوکار است، پس فقط برای اوست پاداشش نزد پروردگار او؛ و نه هیچ ترسی بر آنان است و نه آنان اندوهگین می‌شوند.

در آیه دیگری ضمن اینکه بیان می‌کند برای هر امتی منسکی برای یاد خدا قرار داده شده بوده است در سیاقی که به نظر مقصود کلی از جعل مناسک را بیان می‌کند، بر تسلیم در برابر خدا تأکید می‌کند و ملاک اصلی ارزیابی را اخبات معرفی می‌کند:

وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا لِيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَإِلَهُكُمُ اللَّهُ وَاحِدٌ فَلَهُ أَسْلِمُوا وَبَشِّرِ الْمُخْبِتِينَ.^۲
 و برای هر امتی مراسم عبادی قربانی قرار دادیم، تا نام خدا را [به هنگام قربانی] بر دام‌های زبان بسته که به آنان روزی داده‌ایم، ببرند؛ و معبود شما معبودی یگانه است؛ پس فقط تسلیم [فرمان] او شوید؛ و فروتنان را مؤذنه ده.

مخبت در این آیه به معنی متواضع است. تواضع نیز ضد تکبر معنا شده است و هر دو حالتی کاملاً ارادی و درونی‌اند و به شرایط غیرارادی از جمله سطح معرفت، شرایط اجتماعی و تربیتی وابستگی چندانی ندارند. روشن است که کم‌اهمیتی نام و آیین که از این آیات برداشت می‌شود، منافاتی با انحصار دین در اسلام نزد خدا ندارد. ایمان به اسلام برای کسانی که حقانیت اسلام بر ایشان ثابت شود، مصداق بارز اخبات، تواضع و تسلیم شدن در برابر خداست و برای چنین کسانی بدون اسلام آوردن تواضع و تسلیم شدن در برابر خدا محقق نخواهد شد. تأثیر غیرمستقیم اراده‌ها در امکان وقوع ایمان را از آیه‌هایی که فسق را مانع ایمان معرفی می‌کنند نیز می‌توان فهمید.^۳ در برخی آیات نیز ایمان آوردن کسانی که به واسطه اعمال بد، سوء اراده خود را

۱. بقره / ۱۱۲.

۲. حج / ۳۴.

۳. «كَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ فَسَقُوا أَنَّهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» (یونس / ۳۳)؛ «إِلَهُكُمُ اللَّهُ وَاحِدٌ فَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ قُلُوبُهُمْ مُنْكَرَةٌ وَهُمْ مُسْتَكْبِرُونَ». (نحل / ۲۲)

نشان داده‌اند امری غیرقابل انتظار معرفی کرده است.^۱

تا اینجا گفته شد که ایمان به‌عنوان معیار محوری قرآن در ارزیابی افراد اراده محور است و آموزه‌های دیگر قرآن نیز منطبق بر اصالت اراده در ارزیابی‌های اخلاقی‌اند. با این وجود معیارهایی در قرآن مورد توجه قرار گرفته است که اراده در آنها نقش اندکی دارد و در برخی موارد به‌طور کامل غیرارادی به نظر می‌رسد. در ادامه برای تکمیل بحث این معیارهای ظاهری، عینی و غیرارادی مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته است و به این پرسش پاسخ داده شده است که چگونه استفاده قرآن از ملاک‌هایی که اراده در آنها نقش اساسی ندارد، با اراده محور بودن معیارهای دیگر قرآن قابل جمع است؟

بررسی ملاک‌های غیرارادی قرآن برای ارزیابی اخلاقی

گفته شد که در قرآن آیاتی که در نگاه اول به نظر می‌رسد که ملاکی ظاهری برای ارزیابی ارائه کرده‌اند کم نیستند. برخی از این آیات شرک را گناهی نابخشودنی معرفی می‌کنند^۲، برخی دیگر دستور قتال با کسانی را می‌دهد که آنچه را خدا حرام کرده است حرام نمی‌کنند^۳ و برخی حتی شک را به‌عنوان سبب ضلالت الهی^۴ و ملاکی در عذاب الهی^۵ شمرده‌اند. شرک امری است که موقعیت اجتماعی افراد تأثیر بسیار بیشتری از اراده در آن دارد. حرام نداشتن آن چیزی که خداوند حرام کرده است، در موارد بسیاری ناشی از دین پیشینی است که فرد بدون اراده قبیحی به آن پایبند است. در شک نیز که مقوله‌ای معرفتی است، روشن است اراده دخالتی ندارد. انسانی که در صدق یک گزاره شک دارد نمی‌تواند با اراده مستقیم خود شک را از بین ببرد. با چه توضیحی قرآن ملاک‌هایی غیرارادی را به‌عنوان معیار حسن و قبح و به‌تبع مجازات و پاداش معرفی می‌کند؟

نکته‌ای که در نگاه به این نوع آیات باید مورد نظر داشت این است که قرآن در مجموعه‌ای از شرایط اجتماعی و خصوصیات تاریخی نازل شده است. نیز روشن است که این شرایط و ویژگی‌ها در محتوا، الفاظ و ساختار آن تأثیر گذاشته است.^۶

۱. أَقْتَضُمُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ قَرِيبًا مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ. (بقره / ۵۷)

۲. نساء / ۱۱۶.

۳. توبه / ۲۹.

۴. غافر / ۳۴.

۵. سبأ / ۵۴.

۶. چنان که خود قرآن در مورد این تأثیرگذاری می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنَ أَشْيَاءٍ إِن تَبَدَّلَ لَكُمْ تَشَوْكُمْ فَإِن تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبَدَّلَ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ» (مائده / ۱۰۱) اینکه سؤال هنگام نزول آیه باعث تغییر در نزول و روشن کردن حکمی می‌شود دلیل واضحی بر تأثیرپذیری نزول از شرایط، نیازها و اقتضانات جامعه است.

با این مقدمه در توضیح آیاتی که ملاک‌هایی ظاهری و گاهی کاملاً غیرارادی برای ارزشیابی انسان‌ها معرفی می‌کنند باید گفت که همان ملاک‌های ظاهری و غیرارادی در شرایط نزول قرآن حاکی از عمیق‌ترین ملاک‌ها و خالص‌ترین معیارهای ارادی است.

اسلام به‌عنوان حق محض در لسان پیامبری که کلام، عمل و رفتارش کاملاً بر دل پاکان می‌نشست یا آن قسمت از ضمیر انسان‌ها که بر اثر گناه‌ها آلوده نشده بود بر خلوص و پاکی آنها گواه بود، جاری شد. مجموعه دلایلی که پیامبر در عرضه دین خود در دست داشت به‌گونه‌ای بود که برای هیچ ضمیر روشنی شک و ریبی بر الهی بودن آموزه‌های وی باقی نمی‌ماند.

این مجموعه از دلایل را می‌توان متشکل از فضای منحن فرهنگی جاهلیت، قحطی مفاهیم اخلاقی و انسان‌های متعلق، آمیختگی دین‌داری با خودخواهی‌های متولیان دینی و اتحاد معنویت با اوهام و خیالات و خرافات دانست که در کنار اخلاق کریمانه حضرت محمد ﷺ، پاکی و خلوص رفتارش، دلنشینی و صفای تعالیم او، نفوذ تزکیه وی بر جان‌ها و از بین بردگی غل و زنجیرهای زائدی که فرهنگ زمانه بر دست‌وپای مردم زده بود و آزادی انسان را از بین برده بود، همه‌وهمه خصوصاً آن زمان که به تأیید معجزات نافذ پیامبر مَهر می‌خورد هیچ قلب غیر معاندی را در تردید باقی نمی‌گذاشت و حق، تمام‌رخ جلوه می‌نمود.

در چنین فضایی، شک، تردید، شرک و نپذیرفتن اسلام روشن‌ترین معیار برای نشان دادن سوء اراده می‌شود. به عبارت دیگر زمانی که حق بدرخشد و کاملاً روشن باشد نپذیرفتن آن و حتی ایجاد شک و تردید در آن بهترین ملاک برای زشتی اراده در همان مورد یا سوء اراده‌های سابق است. بنابراین می‌توان به‌صورت یک قاعده کلی چنین گفت که هر جا حق به‌وضوح و به‌قدر کفایت روشن بود و یا از دلایل و شواهد منطقی و روان‌شناختی کافی برخوردار بود، ایمان نیاوردن و تسلیم نشدن به آن، دلالت واضحی بر سوء اراده دارد و بنابراین ایمان مستحق عقاب تلقی کرد.

آیات بسیاری بر وجود علمی عام بر حقانیت اسلام در زمان حضور پیامبر برای اهل کتابی که کافر شدند و یا مشرکان دلالت دارد. عبارت «مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ»^۱ یا شبیه به آن^۲ و نیز عبارت «مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ»^۳ یا شبیه به آن^۴ در موارد مختلف تکرار شده است. این عبارات زشتی کفر کافران را به‌دلیل عالم بودن ایشان به حقانیت رسالت انبیا دانسته‌اند.^۵

۱. آل عمران / ۱۹؛ شوری / ۱۳؛ جاثیه / ۱۷.

۲. بینه / ۴؛ بقره / ۲۱۳.

۳. بقره / ۱۰۹.

۴. محمد / ۲۵.

۵. در آیات دیگری با سیاق متفاوت همین معنا مورد اشاره قرار گرفته است: «الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ». (بقره / ۱۴۶)

با وجود فراوانی آیات که بسیاری از آنها به دلیل رعایت اختصار ذکر نشده، شکی در اراده محوری قرآن باقی نمی‌ماند و آیاتی نیز که معیارهای غیرارادی در ارزیابی خود مطرح ساخته است به دلیل روشن بودن حقایق در زمان نزول قرآن است، و إلا معقول نیست که برخی امور که مانند شک، ویژگی غیرارادی دارند دلیلی بر شقاوت و عذاب الهی شوند. در حقیقت شک در جایی که بینات الهی ارائه شده‌اند اگر ظاهراً به صورت غیرارادی باشد نشان دهنده سوء اراده‌ای شدید در انتخاب‌های دیگر است. (ر.ک: موحدیان عطار، ۱۳۸۷: ۱۲۰ - ۱۰۹)

اسلام با توجه به چنین مستمسک استواری در برخی موارد، ظاهرگرا شده است و به صراحت دم از اراده‌گرایی نزده است. در حقیقت اسلام به دلیل در دست داشتن معیار روشنی که اراده سنجی را به طور کامل انجام می‌دهد، نیازی به صحبت مستقیم از اراده‌گرایی نداشته است. اتمام حجت الهی و ارائه بینات جایی برای تردید در سوء اراده منکران و مکذبان باقی نمی‌گذارد. به این معنا که تمام کسانی که با وجود حشرونشر با پیامبر و استماع کلام وی و رؤیت خلق و خو و عملکرد وی ریب قلب ایشان از بین نمی‌رفت، از نگاه قرآن، تردیدی در قبح اراده و فقدان حسن فاعلی ایشان وجود ندارد.

نتیجه

عقل، ارزیابی اخلاقی افعال انسان را منوط به ارادی بودن آنها می‌داند. حتی بیش از این، تنها چیزی که از منظر عقل در ارزیابی اخلاقی قابل بررسی است، اراده فاعل است. ارزیابی‌های اخلاقی قرآن نیز به‌عنوان کتاب نازل شده از حکیم، بر همین اصل استوار است. ایمان به‌عنوان محوری‌ترین آموزه قرآن کریم که تمام ارزیابی‌های قرآن حول آن می‌گردد، عنصری است که اراده در آن حضور بسیار تعیین‌کننده‌ای دارد. ایمان دو بعد دارد. بعد ارادی آن که حاکی از پذیرش، تصدیق و تسلیم است و بعد معرفتی آن که از شناخت درونی و بیرونی حقایق الهی حاصل می‌شود. بعد اول که ذاتاً ارادی است و بعد دوم نیز اراده به‌طور غیرمستقیم در آن دخالت بسیار دارد.

غیر از آنچه از مفهوم ایمان در اراده، محور بودن ارزیابی‌های قرآن است برمی‌آید، بیان‌ها و معیارهای دیگر قرآن نیز مؤید اصالت اراده در ارزیابی‌های قرآن است. به عبارت دیگر بررسی و تحلیل همه معیارهایی که قرآن برای ارزش داوری انسان‌ها ارائه کرده است، نشان دهنده این است که تمام معیارهای قرآنی بر محوریت اراده انسان هستند و برای تشخیص اراده خوب از اراده بد قرار داده شده‌اند. نکته قابل تأملی که در این بحث باقی می‌ماند وجود برخی معیارها در قرآن است که یا غیرارادی‌اند و یا امور غیرارادی در آنها نقش زیادی ایفا می‌کنند. بررسی این معیارها نشان می‌دهد که آن‌ها در تناسب

کامل با فضای نزول ارائه شده‌اند؛ و مناسب برای تمام شرایط نیستند. در واقع به دلیل شرایط خاصی که نزول وحی و حضور پیامبر و هدایت‌های وی ایجاد کرده بود، برخی معیارها با وجود ظاهر غیرارادی، حسن و قبح اراده را به خوبی نشان می‌دادند. بنابراین استفاده از چنین معیارهایی برای ارزش داوری، باید با توجه به شرایط نزول هر معیار باشد و در مواردی که همان شرایط صدق نمی‌کند از این معیارها استفاده نشود؛ چراکه در صورت استفاده در غیر شرایط خود نتیجه ارزیابی ناصحیح می‌شود و به کشف خوب از بد منتهی نمی‌گردد. نمونه این معیارها که در زمان کنونی امور غیرارادی در آنها نقش بسیاری دارد «پذیرفتن اسلام» و واضح‌تر از آن «شک نکردن در حقانیت اسلام» است. محدود کردن نگاه در ظاهر این معیارها، اراده را به عنوان محور همه ارزیابی‌ها به فراموشی می‌سپرد. مسئله نگران‌کننده این است که این ارزیابی‌ها که با معیارهای غیرارادی انجام می‌شوند، به دین منتسب می‌شوند و در نتیجه، ارزیابی‌هایی رسمیت می‌یابد که دینی اما غیراخلاقی به نظر می‌رسند. بنابراین لازم است با توجه به دو نکته «محوریت اراده در ارزیابی‌های الهی» و «شرایط خاص نزول قرآن»، از معیارهای غیرارادی که قرآن آنها را متناسب با شرایط خاص خود به کار گرفته است، برای ارزیابی انسان‌ها در غیر آن شرایط استفاده نکنیم.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. آل سعدي عبدالرحمن بن ناصر، ۱۴۰۸ ق، تيسير الكريم الرحمن، بيروت، مكتبة النهضة العربية.
۴. ابن رشد، ۱۹۹۳ م، تهافت التهافت، بيروت، دارالفکر.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ ق، لسان العرب، بيروت، دار صادر.
۶. استيس، والتر ترنس، ۱۳۸۰، برگزیده‌ای از مقاله‌های استيس، ترجمه آذرننگ عبدالحسين، تهران، هرمس، چ ۲.
۷. اصفهانی، محمدحسين، ۱۴۰۹ ق، کمپانی الاجارة (للاصفهانی)، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چ ۲.
۸. اونی، بروس، ۱۳۸۱، نظریه اخلاقی کانت، ترجمه علیرضا آل بویه، قم، بوستان کتاب.
۹. ایزوتسو، توشیهیکو، ۱۳۷۸، مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، فرزانه روز، چ ۲.

۱۰. _____، ۱۳۸۰، *مفهوم ایمان در کلام اسلامی*، ترجمه زهرا پورسینا، تهران، سروش، چ ۲.
۱۱. برنجکار، رضا، ۱۳۸۰، «اراده و تأثیر آن در کیفر جرم»، *مجله مجتمع آموزش عالی*، قم، ص ۱۴۹ - ۱۳۷.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۹، *تفسیر تسنیم*، تدوین علی اسلامی، قم، اسراء، چ ۶.
۱۳. خمینی، مصطفی، ۱۴۱۸ ق، *تفسیر القرآن الکریم*، بی جا، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۴. دغیم، سمیح، ۲۰۰۱ م، *موسوعة مصطلحات الامام فخرالدین الرازی*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
۱۵. دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۲، *لغت نامه دهخدا*، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۱۶. رازی، فخرالدین، ۱۴۲۰ ق، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ ق، *المفردات فی غریب القرآن*، دمشق - بیروت، دار العلم الدار الشامیة.
۱۸. روحی، ابوالفضل، ۱۳۸۶، *ایمان*، دایرةالمعارف قرآن کریم، مرکز فرهنگ و معارف، قم، بوستان کتاب.
۱۹. ستیس، و.ت.، ۱۳۴۷، *فلسفه هگل*، ترجمه حمید عنایت، تهران، شرکت سهامی کتاب های جیبی.
۲۰. شبستری، محمد، ۱۳۸۰، *مجتهد ایمان*، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، مؤلف کتاب بجنوردی کاظم موسوی، تهران، مؤسسه دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
۲۱. صدر، محمدباقر، ۱۴۱۷ ق، *بحوث فی علم الاصول*، مقرر حسین عبدالساتر، بیروت، الدار الاسلامیة.
۲۲. صدرالمثلهین، محمد بن شیرازی، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۲۳. _____، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن الکریم*، قم، انتشارات بیدار.
۲۴. _____، ۱۹۸۱، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، بیروت، دار احیاء التراث.
۲۵. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷ ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۶. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان*، ج ۱، تهران، ناصرخسرو.
۲۷. طریحی، فخرالدین، ۱۳۷۵، *مجمع البحرین*، تهران، کتابفروشی مرتضوی، چ ۳.
۲۸. طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۴۰۵ ق، *تلخیص المحصل*، بیروت، دار الاضواء.
۲۹. فارابی، ابونصر، ۱۹۹۶، *کتاب السیاسة المدنیة*، بیروت، مکتبه الهلال.
۳۰. فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۰ ق، *العین*، قم، هجرت، چ ۲.
۳۱. فصیحی، محمدحسین، تابستان ۱۳۸۴، «اراده» *کلام اسلامی*، شماره ۵۴، ص ۱۲۳ - ۱۱۵.

۳۲. فیاضی، غلامرضا، بهار ۱۳۸۴، «حقیقت ایمان از منظر ملاصدرا و علامه طباطبایی»، پژوهش‌های فقهی، ص ۲۰ - ۵.
۳۳. فیومی، احمد بن محمد بن علی، ۱۴۲۵ ق، *المصباح المنیر*، بیروت، المكتبة العصرية.
۳۴. قرشی، سید علی اکبر، ۱۳۷۱، *قاموس قرآن*، ج ۱، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
۳۵. کاپلستون، فردریک، ۱۳۶۸، *تاریخ فلسفه*، ج ۱، یونان و روم، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبیوی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.
۳۶. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ ق، *کافی*، ج ۲، تدوین علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
۳۷. محسنی، محمد آصف، ۱۴۲۴ ق، *فندهاری الفقه و مسائل طبیعه*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۳۸. مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۸۱، *فلسفه اخلاق*، تدوین احمدحسین شریفی، تهران، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
۳۹. _____، ۱۳۸۴، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۴۰. مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، ج ۵، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۴۱. مطهری، مرتضی، بی تا، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
۴۲. منتظری، حسین علی، ۱۴۰۹ ق، *کتاب الزکاة*، قم، مرکز جهانی مطالعات اسلامی، ج ۲.
۴۳. موحیدیان عطار، علی، ۱۳۸۷، *از شک تا یقین*، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
44. Aristotle Nicomachean Ethics, 1994, Great Books Of the Western World, ed. Adler Mortimer J, *Encyclopedia Britanica*, Vol. 8 (2).
45. Hegel G.W.F, 2001, *Philosophy of Right*, trans. Dyde S.W.- Kitchener: Batoche Book.
46. Kant, Immanuel, 2008, *Kant's fundamental principles of the metaphysic of moral*, trans. Abbott Thomas Kingsmill: arc manor LLC,.
47. Kant, Immanuel, 1998, *Kant: Groundwork of the Metaphysics of Morals*, ed. Gregor Mary J., trans. Gregor Mary J: Cambridge University Press.
48. Kent, Bonnie, 2001, *Augustine's ethics*, Cambridge Companion to Augustine, book auth. Eleonore Stump Norman Kretzmann: Cambridge University Press.
49. Smith, Adam, 2002, *The Theory of Moral Sentiments*, ed. Haakonssen Knud: Cambridge University Press.