



دوفصلنامه کلام اهل بیت علیهم السلام

سال دوم | شماره اول | بهار و تابستان ۱۳۹۹

Bi-Quarterly Kalam of Ahl al-Bayt (a)
Vol. 2, No. 1, Spring & Summer 2020

تردد در ساحت ربوبی از منظر مکتب اهل بیت علیهم السلام

سید جمال الدین موسوی *

چکیده

حدیثی قدسی در منابع روایی شیعه و اهل سنت وجود دارد که از آن به «حدیث تردد» یاد می‌شود. مضمون این روایت، تردد خداوند به هنگام قبض روح مؤمن در میراندن او یا باقی گذاردنش در دنیاست. تحلیل چگونگی راه یافتن تردد در ساحت ربوبی و همسویی آن با مبانی اسلامی، دغدغه بسیاری از دانشمندان مسلمان بوده است. نتیجه این تلاش‌ها در بیشتر موارد به تأویل این روایت - حتی از جانب حدیث‌گرایان - انجامید و پذیرش ظاهر حدیث و نسبت تردد حقیقی به خداوند، نفی و انکار شد. صفت اراده و علم از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین صفات در تبیین انتساب تردد به خداوند است. بر اساس دیدگاه آیات و روایات درباره این دو صفت، می‌توان تردد را به صورت حقیقی به خداوند نسبت داد و آن را به گونه‌ای تحلیل کرد که به نسبت دادنِ نقص و خلل در ذات الهی نینجامد.

کلیدواژه‌ها

بداء، تردد، علم، اراده.

* پژوهشگر پژوهشگاه قرآن و حدیث، پژوهشکده کلام اهل بیت علیهم السلام، قم، ایران. | sjm900979@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۷/۰۳ تاریخ تأیید: ۱۳۹۸/۱۱/۲۸

مقدمه

در یک نگاه کلی، معارف اسلامی را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد که برخی از آن‌ها مختص اهل سنت و برخی دیگر از ویژگی‌های شیعه به شمار می‌آیند و البته، پاره‌ای از آن‌ها نیز میان شیعه و اهل سنت مشترک‌اند. تردّد خداوند در پاره‌ای از افعال خود که از آن به «آموزه تردّد» یاد می‌شود، از آموزه‌های مشترک فریقین است.

حدیثی قدسی در منابع روایی شیعه و اهل سنت وجود دارد که از آن به حدیث «تردّد» یاد می‌شود. مضمون این روایت، تردّد خداوند به هنگام قبض روح مؤمن در میراندن او یا باقی گذاردنش در دنیا است.^۱ تحلیل چگونگی راه یافتن تردّد در ساحت ربوبی و هم‌سویی آن با مبانی اسلامی، دغدغه بسیاری از دانشمندان مسلمان بوده است. نتیجه این تلاش‌ها به تأویل این حدیث حتی از جانب حدیث‌گرایان انجامید و پذیرش ظاهر حدیث و نسبت تردّد حقیقی به خداوند، نفی و انکار شد. متکلمان و فیلسوفان نیز به تأویل این حدیث همت گماشتند. صفت آیات و روایات درباره این دو صفت، می‌توان تردّد را به صورت حقیقی به خداوند نسبت داد و آن را به گونه‌ای تحلیل کرد که به نسبت دادن نقص و خلل در ذات الهی نینجامد.

تردّد در ساحت ربوبی که نخستین بار در روایات اسلامی و در قالب حدیث قدسی مطرح شد، آغازی بر تبیین‌های کلامی و فلسفی از این آموزه معرفتی بود. این حدیث، در واقع، یک روایت است که از طرق گوناگون گزارش شده و در برخی از آن‌ها ابتدای روایت، متفاوت با برخی دیگر از گزارش‌هاست. مضمون مشترک تمامی این روایات یک نکته است و آن پدید آمدن تردّد در اراده پروردگار در هنگام قبض روح بنده مؤمن است. در این حالت، اراده خداوند و قضای حتمی بر مرگ انسان مؤمن تعلق گرفته است، اما به دلیل آرزوگی مؤمن از مرگ و احترام او نزد خداوند متعال، خداوند در قبض روحش تردّد می‌کند.

یافتن ردّ پایی از تبیین و تحلیل مفاد این حدیث گرچه تا اوایل قرن هفتم بسیار دشوار است، اما از این دوره به بعد مورد توجه متکلمان شیعه و محدثان اهل سنت قرار گرفت (برای نمونه، نک: علامه حلی، ۱۴۰۱ق، ص ۳۲ و مناوی، ۱۴۱۵ق، ج، ص ۶۴۰). به هر روی، بررسی سیر تاریخی مسئله تردّد خارج از رسالت این نوشته است و خود پژوهشی مستقل می‌طلبد.

۱. قسمتی از متن روایت چنین است: «مَا تَرَدَّدْتُ فِي شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ كَتَرَدَّدِي فِي مَوْتِ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ إِنِّي لِأَجِبُ لِقَاءَهُ فَيَكْرِهُ الْمَوْتَ فَأَصْرِفُهُ عَنْهُ» (اهوازی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۳).



بررسی چگونگی راه یافتن تردّد در ذات الهی، بی آن که سبب نسبت جهل، عجز و هر گونه نقص در خداوند شود، «مسئله تردّد» نامیده می‌شود. برای پاسخ به این پرسش، راه‌کارهای زیادی از سوی متکلمان، فیلسوفان و محدّثان ارائه شده که وجه مشترک تمامی آن‌ها دوری از معنای حقیقی و حمل بر معانی مجازی است.

این پژوهش در پی آن است تا با واکاوی مبانی کلامی‌ای که تردّد بر آن‌ها استوار است، و بررسی محتوای آیات و روایات ناظر به این مسئله، تحلیلی بر پایه مبانی برگرفته از آیات و روایات از «مسئله تردّد» ارائه کند. برتری این دیدگاه بر دیگر دیدگاه‌های رقیب را می‌توان در التزام به معنای ظاهری و حقیقی تردّد و پرهیز از هر گونه تأویل جست.

مفهوم‌شناسی تردّد

هر واژه‌ای که در قرآن و روایات به کار می‌رود دارای بار معنایی است که گاه مطابق با معنای لغوی به کار رفته و گاه معنای متفاوتی با معنای لغوی داشته و مفهوم‌سازی جدیدی به شمار می‌آید. واژه «تردّد» نیز از این امر مستثنا نیست. «تردّد» از ریشه «ردد» و ثلاثی مزید و از باب تفعّل است. ریشه «ردد» افزون بر باب تفعّل در باب‌های تفعیل، افتعال و استفعال نیز به کار رفته و مصدرهای شایعی دارد.^۱ بسیاری از لغت‌شناسان در ذیل ریشه «ردد» اشاره‌ای به واژه «تردّد» نموده‌اند و آنان که نامی از تردّد برده‌اند بسیار سطحی و گذرا از کنار آن عبور کرده‌اند. این در حالیست که درباره واژه‌های مرتبط و هم‌معنا با «تردّد» توضیح و تفصیل بیشتری داده‌اند. بنابراین، برای فهم معنای دقیق این واژه، بررسی واژه‌های مترادف با آن ضروری به نظر می‌رسد.

العین، «ردود الدرهم» را جمع «ردّ» دانسته و معنای آن را بازگرداندن درهم‌های ناخالص به ناقد آن ذکر کرده است (فرایدی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۷). بر اساس این معنا، بازگشت، معنای اصلی این واژه خواهد بود. ابن منظور، معنای ریشه «ردد» را روی گرداندن و بازگشت از یک شیء عنوان کرده است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۱۷۲) و در معجم مقاییس اللغة معنای روشن‌تری از این واژه ارائه شده است:

۱. این مصدرها عبارتند از تردید، ارتداد و استرداد.





الراء والدال أصلٌ واحدٌ مطَّردٌ منقاسٌ، وهو رَجَعُ الشَّيْءِ. تقول: رَدَدْتُ الشَّيْءَ أُرِدُّهُ رَدًّا. وسمي المرتدُّ لآثِهِ رَدًّا نَفْسَهُ إِلَى كُفْرِهِ. والرَّدُّ: عِمَادُ الشَّيْءِ الَّذِي يَرُدُّهُ، أَيْ يَرْجِعُهُ عَنِ السُّقُوطِ وَالضَّعْفِ (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۸۶).

بر اساس تصریح ابن فارس، معنای اصلی ریشه «ردد» بازگشت است. مرتد نیز به سبب این که به کفر خود باز می‌گردد، مرتد نامیده شده است. واژه «رد» نیز از همین ریشه و به معنای چیزی است که تکیه‌گاه یک شیء در حال سقوط قرار می‌گیرد و آن را حفظ می‌کند.

در مجموع و با توجه به گزارش‌های یاد شده، می‌توان «ردد» را به معنای «بازگشت» دانست و از آن جا که هر بازگشتی در رتبه پیش از خود به «رفت» نیاز دارد و اساساً مفهوم بازگشت با مفهوم رفت معنا پیدا می‌کند، می‌توان «رفت و برگشت» را معنای دقیق واژه «ردد» دانست که بر بازگشتن به دلالت مطابقی و بر رفتن به دلالت التزامی دلالت دارد، چنان‌که امروزه در زبان فارسی، «تردد» را به «آمد و شد» معنا می‌کنند.

لغت‌شناسان - چنان‌که پیش‌تر گذشت - بیش از موارد یاد شده، معنای تفصیلی تری برای این واژه ذکر نکرده‌اند و برای فهم دقیق‌تر و کامل‌تر معنای آن به‌ناچار باید به سراغ واژه‌های مترادف و مرتبط برویم. واژه‌هایی هم‌چون «حیر»، «لجج»، «لثلث»، «خجل» و «نوص». در ذیل تمامی این واژه‌ها، به واژه «تردد» و ترادف آن‌ها با «تردد» تصریح شده است.

الحاء والياء والراء أصلٌ واحدٌ، وهو التردّد في الشيء. من ذلك الحيرة، وقد حار في الأمر يحير، والحائر: الموضوع يتحير فيه الماء. ويقال لكل ممثلي مستحير وهو قياس صحيح، لأنه إذا امتلأ تردد بعضه على بعض، كالحائر الذي يتردد فيه [الماء] إذا امتلأ (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۲۳).

ابن فارس، «حیر» را به معنای تردد دانسته است و «حائر» نیز به مکانی گفته می‌شود که از آب پر گشته و آب در آن رفت و برگشت داشته باشد. بر اساس این معنا، تردد به همان معنای رفت و برگشت خواهد بود. واژه مترادف دیگر «لجج» است. این ریشه دلالت بر بالا و پایین شدن یک شیء و تردد آن می‌کند. به دریا نیز از همین باب وصف «لججی» اطلاق می‌شود؛ زیرا دارای موج بوده و آب آن بالا و پایین می‌شود (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۰۱).

«لثلث السحاب» به معنای رفت و برگشت ابر است؛ به گونه‌ای که انسان گمان می‌کند ابر رفت، اما بار دیگر بر می‌گردد. «رجل لثلاث» به معنای مردی است که در همه امور کند است و

کارها را با تأنی و تأمل انجام می‌دهد (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۲۱۳). «نوص» از دیگر واژه‌های مرتبط با «ردد» به معنای تردد و رفت و آمد است. «النون والواو والصاد أصلٌ صحيح يدلُّ علی ترددٍ ومجىء ذهاب» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۳۶۹).

با توجه به گزارش‌های فوق، می‌توان چنین نتیجه گرفت که معنای اصلی و مطابقی واژه «ردد» به معنای رفت و بازگشت از یک امر است و توقف، تأنی و مکث، مدلول التزامی این واژه به شمار می‌رود؛ زیرا رفت و برگشت سبب اتلاف وقت شده و در نتیجه، بر گذر زمان و توقف دلالت می‌کند. بنابراین، در هنگام نسبت دادن این واژه به موجود ذی‌شعور و دارای اراده، معنای آن، رفت و بازگشت از اراده خواهد بود.

اما واژه «تردد» که مصدر باب تفعُّل بوده و در متن احادیث تردد وارد شده است، معنایی افزون بر معنای لغوی دارد. معنای اصلی باب «تفعُّل» مانند باب‌های انفعال و افتعال، «مطواعه» است. در نتیجه، تردد به معنای راه یافتن رفت و برگشت و تأثیرپذیری نفس از آن می‌شود. تفاوت این باب با «تردید» که مصدر باب «تفعیل» است، در همین نکته است. باب تفعیل فعل را متعدی کرده و معنای آن به تردید انداختن است، اما «تردد» معنای لازم داشته و بر تصمیم نفس بر یک امر و سپس بازگشت از آن تصمیم دلالت دارد. در نتیجه، ابتدا یک عامل بیرونی، سبب پیدایش اراده‌ای جدید و بر خلاف اراده قبلی می‌گردد و پس از آن، نفس تأثیر پذیرفته و تردد روی می‌دهد. این پدیده چنان که گذشت، ملازم با تأنی و توقف است.

پس از روشن شدن معنای لغوی واژه «تردد»، باید به سراغ روایات رفته و به امکان‌سنجی حمل این روایات بر معنای لغوی پردازیم. آیا حمل روایات یاد شده بر معنای لغوی ممکن است تا در نتیجه، از دایره معنای ظاهری این روایات پافراتر نهیم و یا این که مانند بسیاری از دانشمندان چاره‌ای جز تأویل و حمل بر معنای خلاف ظاهر نداریم؟ در ادامه و پس از طرح دیدگاه‌های مختلف درباره این روایات، به بررسی این مهم خواهیم پرداخت.

مروری بر روایات تردد

پیش از ورود به مباحث فقه الحدیثی پیرامون این دسته از روایات، گزارشی اجمالی از آن‌ها ضروری به نظر می‌رسد. این روایات، به منابع شیعی اختصاص نداشته و در برخی از مصادر مهم حدیثی اهل سنت نیز یافت می‌شوند. از کهن‌ترین منابع شیعی این روایات می‌توان به کتاب





المؤمن حسین بن سعید اهوازی و سپس کتاب الکافی اشاره کرد. در میان اهل سنت نیز کهن ترین منابع این حدیثی عبارتند از صحیح بخاری و مسند احمد. همچنان که طرق و اسناد این حدیث فراوان است، به همان تعداد در نقل متن اصلی حدیث اختلاف وجود دارد و در ابتدا و انتهای این روایات تفاوت‌هایی جزئی به چشم می‌خورد. این دسته از روایات، در واقع، یک حدیث قدسی اند که به دلیل اختلافات موجود در نقل آن، به صورت دسته‌ای از روایات پدیدار گشته و به «احادیث تردّد» مشهور شده‌اند. در ذیل به چند نمونه از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. وَعَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: نَزَلَ جَبْرَائِيلُ عَلَى النَّبِيِّ صلى الله عليه وآله فَقَالَ يَا مُحَمَّدُ إِنَّ رَبَّكَ يَقُولُ مَنْ أَهَانَ عَبْدِي الْمُؤْمِنَ فَقَدْ اسْتَقْبَلَنِي بِالْمُحَارَبَةِ وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي الْمُؤْمِنُ بِمِثْلِ آدَاءِ الْفَرَاغِضِ وَإِنَّهُ لَيَتَنَفَّلُ لِي حَتَّىٰ أَحِبَّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَيَبْصَرَهُ الَّذِي يَبْصُرُ بِهِ وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا وَمَا تَرَدَّدْتُ فِي شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ كَتَرَدَّدِي فِي مَوْتِ [مَوْتِ] عَبْدِي الْمُؤْمِنِ يَكْرَهُ الْمَوْتَ وَأَنَا أَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ (اهوازی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۲).

۲. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ يَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مَنْ أَهَانَ لِي وَلِيًّا فَقَدْ أُرْصِدَ لِمُحَارَبَتِي وَأَنَا أَسْرَعُ شَيْءٍ فِي نُصْرَةِ أَوْلِيَائِي وَمَا تَرَدَّدْتُ فِي شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ كَتَرَدَّدِي فِي مَوْتِ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ إِنِّي لأُحِبُّ لِقَاءَهُ فَيَكْرَهُ الْمَوْتَ فَأَصْرِفْهُ عَنْهُ (اهوازی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۳).

۳. عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ مُعَلَّى بْنِ حُنَيْسٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مَنْ اسْتَدَلَّ عَبْدِي الْمُؤْمِنَ فَقَدْ بَارَزَنِي بِالْمُحَارَبَةِ وَمَا تَرَدَّدْتُ فِي شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ كَتَرَدَّدِي فِي عَبْدِي الْمُؤْمِنِ إِنِّي لأُحِبُّ لِقَاءَهُ فَيَكْرَهُ الْمَوْتَ فَأَصْرِفْهُ عَنْهُ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۵۴).

إِنَّ اللَّهَ قَالَ: مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ آذَنْتُهُ بِالْحَرْبِ، وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ، وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّىٰ أَحِبَّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ: كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يَبْصُرُ بِهِ، وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا، وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا، وَإِنْ سَأَلَنِي لِأَعْطِيَتَهُ، وَلَئِنْ اسْتَعَاذَنِي لِأَعِيذَنَّهُ، وَمَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ تَرَدَّدِي عَنْ نَفْسِ الْمُؤْمِنِ، يَكْرَهُ الْمَوْتَ وَأَنَا أَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ (بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۷، ص ۱۹۰).

در میان گزارش‌های فوق یک جمله کلیدی وجود دارد که تقریباً با الفاظی یکسان در منابع یاد شده آمده است. آن جمله عبارت «وَمَا تَرَدَّدْتُ فِي شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ كَتَرَدَّدِي فِي مَوْتِ عَبْدِي

المؤمنین» است و محل اصلی بحث نیز همین فقره می‌باشد. تفاوت نسخه‌های مختلف نیز به دیگر فرازهای این روایت باز می‌گردد.

این روایات، دارای اسناد مختلف و متعددی هستند. سند کتاب کافی (سومین روایت) سند صحیحی^۱ است و همین روایت با اسناد دیگری در کتاب کافی و برخی دیگر از منابع کهن انعکاس یافته است. در مصادر اهل سنت نیز وجود این روایت در صحیح بخاری - در نظر اهل سنت - گواه بر صحت سند آن است. در مجموع و با توجه به وجود این روایت در مصادر کهن شیعی و وجود آن در منابع اهل سنت می‌توان به طور جزم، اسناد آن را صحیح دانست و از روایات مقبول فریقین به شمار آورد. شیخ بهایی در کتاب الاربعون حدیثاً این روایت را با یک سند از کتاب کافی گزارش کرده و آن را صحیح و از احادیث مشهور میان عامه و خاصه دانسته است (شیخ بهایی، ۱۴۱۵ق، ص ۴۱۶).

دیدگاه اندیشمندان

به دلیل اختلاف در مبانی عقیدتی میان دانشمندان اسلامی که گاه عمق زیادی پیدا می‌کند، در تبیین روایات نیز بر اساس همان مبانی اختلاف پدید می‌آید. در این میان اگر حدیثی به ظاهر اولیه خود با این مبانی در تضاد بوده و از متشابهات به حساب آید، اختلاف یاد شده پررنگ‌تر می‌شود. در احادیث تردّد نیز وضع این گونه است. به دلیل پیراسته بودن ذات الهی از هر گونه نسبت جهل و نقص، انتساب تردّد به ذات الهی دشوار می‌نماید و به همین دلیل، غالب دانشمندان اسلامی و حتی اهل سنت که تأکید بیشتری بر معنای ظاهری روایات دارند، در تبیین معنای این روایات دست به تأویل و توجیه زده‌اند. در میان اندیشمندان امامیه نیز حتی افرادی که در تبیین معارف روش حدیثی را پیش گرفته و از استدلال‌های عقلی پرهیز می‌کنند، به ناچار از ظاهر اولیه این روایات دست کشیده و آن‌ها را تأویل کرده‌اند. در ادامه، گزارشی از دیدگاه‌های مختلف در مورد این دسته از احادیث ارائه می‌شود. به دلیل تنوع و گستردگی دیدگاه‌ها، بررسی آن‌ها در سه گرایش کلامی، فلسفی و حدیثی صورت گرفته و از طرح تمامی دیدگاه‌ها خودداری می‌شود.

۱. تمامی راویان این سند، افراد ثقه و مورد اطمینان هستند. در این میان تنها معلی بن خنیس از جانب نجاشی و ابن غضائری تضعیف شده که بر اساس تحقیقات انجام شده، اتهام غلو به او صحیح نبوده و ثقه است (نک: موسوی خویی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۸، ص ۲۴۷).





۱. دیدگاه‌های فلسفی

به دلیل پیچیدگی مضمون این روایات و ناسازگاری آن با مبانی فلسفی، کمتر فیلسوفی به تبیین این روایات پرداخته است. در این میان میرداماد و شاگردش ملاصدرا به میدان آمده و سعی در تبیین این روایات با مبانی حکمی خود را دارند (نک: بهشتی‌پور، ۱۳۹۱ش، ص ۸۷). میرداماد خود تصریح می‌کند که تبیین این روایات نزد اهل علم دشوار بوده و تا پیش از او سخنی قابل اعتماد در تفسیر و توضیح این روایات نیافته است (میرداماد، ۱۳۶۷ش، ص ۴۶۹).

وی بر اساس دیدگاهش در خصوص خیر و شر و نظام اصلح، تردّد خداوند در قبض روح مؤمن را به تعارض داعی بر فعل و ترک برگردانده و قبض روح مؤمن را نسبت به نظام هستی، خیر و نسبت به کراهت مؤمن، شرّ بالعرض می‌داند. در واقع، از تعارض میان خیر بالذات و شرّ بالعرض به «تردّد» تعبیر شده است.

سبب تردّد در یک امر، تعارض داعی مرجّح در دو طرف فعل و ترک است و در روایات یاد شده، مسبّب (تردّد) ذکر شده و سبب (تعارض داعی) اراده شده است. خیر بودن مرگ مؤمن اقتضای انجام آن را دارد و شر بودن کراهت مؤمن از مرگ، اقتضای ترک آن را دارد. در نتیجه، معنای حدیث چنین می‌شود: در میان شرور بالعرضی که ملازم با خیرات بسیاری‌اند، شرّی مانند «کراهت مؤمن از مرگ» را در افعال خود نیافتیم؛ در حالی که مرگ او از خیرات لازمی است که مقتضای حکمت الهی است (میرداماد، ۱۳۶۷ش، ص ۴۶۹).

انتساب تردّد به خداوند - بر اساس این تحلیل - انتساب مجازی است؛ زیرا در ظاهر، به مسبّب اسناد داده شده و در واقع، سبب اراده شده است.

ملاصدرا از دیگر فیلسوفانی است که شرح و توضیحی پیرامون احادیث تردّد بیان کرده است. او پس از بیان پاسخ استادش میرداماد در توضیح معنای تردّد، افزون بر نپذیرفتن آن، پاسخ میرداماد را سبب توسعه اشکال نیز دانسته است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۳۹۳). توسعه اشکال، به این صورت است که بیان میرداماد ثابت کرد که به دلیل تعارض داعی، در فعل و ترک آن تعارض پدید می‌آید. در چنین فرضی اگر یکی از دو طرف بر دیگری ترجیح نداشته باشد و یک طرف انجام شود، لازمه آن ترجیح بلا مرجّح است و اگر یک طرف مرجّح داشته باشد، به دلیل آگاهی ذات الهی از آن، صدورش واجب خواهد بود. نتیجه این که در هر دو صورت تردّد در کار نبوده و یک طرف انجام خواهد شد (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۳۹۳).

ابن عربی در کتاب فتوحات مکیه و در توضیح روایات تردّد، به نکته‌ای اشاره کرده است که

بعدها دستمایه ملاصدرا در توضیح و تفسیر هر گونه امر تغییرپذیر در شریعت مانند نسخ، بقاء و تردّد قرار گرفت. ملاصدرا خود به این نکته اشاره کرده و تبیین ابن عربی را شرح و بسط داده است (نک: ملاصدرا، ۱۳۸۳ش، ج ۴، ص ۱۹۸-۱۸۸).

خداوند در طبقات ملکوت آسمان و زمین و باطن آنها فرشتگانی دارد که مرتبه آنان از سابقین مقربین پایین تر است و هیچ گاه معصیت نکرده و اوامر الهی را انجام می دهند. همه اراده‌ها و افعال آنان بالحق و فی الحق است. قلوب ملائکه عماله و نفوس ملائکه مدبره، همان صحیفه‌های آسمانی و الواح قدری است که لوح محو و اثبات به شمار می‌رود. هر تقدیری که در لوح‌های آسمانی و صحیفه‌های قدری ثبت شده باشد، در «لوح محفوظ» هم ثبت است. ذات خداوند و صفات او و عالم امر و قضای سابق و علم ازلی او تغییرپذیر نیست و این که در برخی از روایات، ذات خداوند به «تردّد» توصیف شده است، به دلیل الواح قدریه و قلم‌هایی است که صورت تقدیرها را ثبت می‌کنند.

ملکی که موکل بر ثبت تقدیرهاست از جنس همان «کراماً کاتبین» است و خداوند املاءکننده بر آنهاست. اگر این ملائکه واسطه در افاضه علم الهی نبودند، تمامی امور به سبب علم ازلی و غیر قابل تغییر خداوند حتمی بود و هیچ گونه تغییری در آن راه نمی‌یافت. هر گونه تبدیل و تردّد در نفوس فلکی روی می‌دهد و از آن جا که این نفوس مرتبه‌ای از مراتب علم و اراده الهی و تنزل آن به‌شمار می‌آیند، ارتباط آن به ذات الهی که دارای علم و اراده قدیم و غیر قابل تغییر و تردّد است، اشکالی نخواهد داشت (ملاصدرا، ۱۳۸۳ش، ج ۴، ص ۱۸۹).

چنان که از سخنان ملاصدرا پیداست، او تردّد را به نفوس فلکی نسبت داده و به دلیل آن که اراده آنان همان اراده خداوند است، صحیح است که «تردّد» به خداوند نسبت داده شود. بر اساس این دیدگاه، اسناد تردّد به خداوند مجازی و به اصطلاح، اسناد به «غیر ما هو له» خواهد بود.

۲. دیدگاه‌های کلامی

در میان آثار کلامی از مدرسه‌های کلامی بغداد و ری، شرح و توضیحی پیرامون روایات تردّد وجود ندارد و نخستین ردّ پای این روایات در آثار مدرسه کلامی حله نمایان است. سید مهنی بن سنان حسینی در پرسش‌های خود از علامه حلی، به حدیث تردّد نیز اشاره کرده





و شرح و معنای آن را از علامه جويا می‌شود. علامه حلی در پاسخ به سؤالات او کتاب اجوبة المسائل المهنائية را نگاشت. علامه در پاسخ او عبارتی را به کار برده که نشان از تردید در صدور این حدیث دارد.^۱ به هر روی، علامه حلی همچون بسیاری از دانشمندان اسلامی، انتساب واژه «تردد» به خداوند را مجازی و آن را مانند آیه «وَمَكْرُوا وَ مَكَرَ اللَّهُ...» می‌داند. همان‌گونه که انتساب مکر به خداوند، صحیح نیست و در آیه «وَمَكْرُوا وَ مَكَرَ اللَّهُ وَ اللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ» (سوره آل عمران، آیه ۵۹). اسناد مجازی است و از باب مقابله با مکر کافران است، انتساب تردد به خداوند نیز مجازی است؛ بدین صورت که حکمت خداوند اقتضای مرگ مؤمن را دارد و در نهایت هم همین فعل انجام خواهد گرفت، اما به دلیل اکرام مؤمن و کراهت او از مرگ، خداوند به ضد فعل خود، یعنی تردد اشاره کرده و آن را به خود نسبت داده است (علامه حلی، ۱۴۰۱ق، ص ۳۲).^۲

علامه بیاضی در رساله‌ای با نام الرسالة البونسية فی شرح مقالة التکلیفیه متعرض روایات تردد شده و توضیحی پیرامون آن ارائه کرده است. اساس این توضیح بر حذف و تقدیر در متن روایت استوار است. خلاصه این دیدگاه از این قرار است:

تردد بر خداوند محال است؛ زیرا منشا آن ناآگاهی به مصالح (و مفساد) است. در نتیجه، باید ملتزم به اضرار و تقدیر در متن روایت شویم؛ به این صورت که در ابتدای روایت، جمله «لو كنت ممن يتردد» را در تقدیر بگیریم. پس از این تقدیر، معنای حدیث چنین می‌شود: «اگر تردد بر من جایز بود و از افرادی بودم که در افعالم تردد می‌نمودم، در چیزی مانند مرگ مؤمن تردد نمی‌کردم» (علامه بیاضی، ۱۴۲۲ق، ص ۲۲۷).

۳. دیدگاه‌های حدیثی

منظور از دیدگاه‌های حدیثی، دیدگاه کسانی است که سعی در تبیین مسائل کلامی در چارچوب روایات اعتقادی اهل بیت علیهم السلام دارند و از ورود به مبانی فلسفی پرهیز می‌کنند. بسیاری از شرح نگاران و حاشیه‌نگاران بر کتاب کافی که در مدرسه اصفهان شاهد رشد چشم‌گیر آن هستیم، در شرح اخبار، رویکرد حدیثی دارند. افرادی مانند علامه مجلسی، ملا صالح مازندرانی و

۱. عبارت او چنین است: «لو ثبت هذا الحديث لوجب حمله على المجاز» (علامه حلی، ۱۴۰۱ق، ص ۳۲).

۲. ملا اسماعیل خواجه‌ری - در کتاب جامع الشتات - در توضیح «حدیث تردد» عبارتی مشابه با علامه حلی دارد (نک: خواجه‌ری، ۱۴۱۸ق، ص ۱۷۵).

ملا خلیل قزوینی از این جمله‌اند.

علامه مجلسی در موارد مختلفی از کتاب بحار الانوار به روایات تردّد اشاره کرده و در ذیل برخی از آن‌ها بیان‌هایی را اضافه کرده است. در تمامی این موارد به سه دیدگاه در میان شیعه اشاره کرده است که تمامی آن‌ها به نقل از توضیحات شیخ بهایی در کتاب الاربعین است (نک: شیخ بهایی، ۱۴۱۵ق، ص ۴۱۷). خلاصه این سه دیدگاه بدین شرح است:

– در این روایت، حذف صورت گرفته و جمله «لو جاز علیّ التردّد» در تقدیر است.
– به دلیل تردّد افراد در ناراحت کردن دوستان صمیمی، صحیح است که از آزردن فرد مورد احترام به «تردّد» تعبیر شود. بر اساس این توضیح، معنای حدیث چنین است: «هیچ کدام از مخلوقات نزد من به اندازه بنده مؤمن عزت و احترام ندارند. در نتیجه، این تعبیر از باب استعاره تمثیلیه خواهد بود».

– در روایات بسیاری از فریقین به اظهار لطف و بشارت به بهشت از جانب خداوند در هنگام مرگ نسبت به بنده مؤمن اشاره شده است که سبب از میان رفتن کراهت او از مرگ می‌شود و به همین سبب رغبت به انتقال به سرای دیگر پیدا کرده و راضی به آن می‌شود. این کار مانند کار کسی است که در پی آزردن دوست خود است تا به دنبال آن نفع بزرگی به او برسد. چنین فردی در این که چگونه آزار یاد شده را کم‌تر به دوست خود وارد نماید، تردّد می‌کند و بر همین اساس پیوسته به او لطف و کرامت کرده تا تلخی مرگ در نزد او شیرین گردد (علامه مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵، ص ۲۸۴).

علامه مجلسی – در کتاب مرآة العقول – افزون بر نقل سه دیدگاه فوق، یک احتمال دیگر در معنای حدیث تردّد ذکر می‌کند که دیدگاه خود او به شمار می‌رود. بر این اساس، ممکن است تردّد اشاره تغییر در لوح محو و اثبات باشد. به این صورت که اجل انسان مؤمن در یک زمان خاص در لوح محو و اثبات ثبت می‌شود. سپس مؤمن برای به تأخیر انداختن اجل خود دعا کرده یا صدقه می‌دهد. در این هنگام تقدیر اولیه محو و تقدیر جدید جایگزین می‌شود. این فعل الهی شبیه تردّد بوده و از باب استعاره بر آن اطلاق شده است (علامه مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۰، ص ۳۸۵).

علی بن محمد بن حسن بن زین الدین عاملی از نوادگان شهید ثانی در کتاب ارزشمند الدر المشور من الماثور و غیر الماثور، به حدیث تردّد اشاره کرده و توضیحاتی پیرامون آن داده است. او نیز مانند بسیاری از دانشمندان این حدیث را مانند آیه «وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ...» (سوره زمر، آیه ۶۷) و حدیث «قلب المؤمن بین اصبعین من اصابع الرحمن» (سید مرتضی، ۱۲۵۰ق، ص ۱۲۵) دانسته





و نتیجه می‌گیرد که باید آن را تأویل کرده و از معنای ظاهری آن دست کشید.

بر اساس این دیدگاه، تردّد به دلیل تعارض دو امر پدید می‌آید که گاهی با کمترین التفات ترجیح پدید آمده و تردّد بر طرف می‌شود. در حدیث تردّد به سبب تعارض اراده خداوند مبنی بر مرگ مؤمن و کراهت خداوند از رنجاندن وی، فعل مرگ از جانب خداوند پس از کراهت مانند فعل فرد مردد است. سبب نسبت تردّد به خداوند در همین نکته نهفته است (عاملی، ۱۳۹۸ ق، ص ۵۵).

شیخ حرّ عاملی در ذیل حدیث تردّد، انتساب تردّد به خداوند را مجازی و کنایه از به تأخیر انداختن مرگ انسان مؤمن دانسته است (عاملی، ۱۴۰۹ ق، ج ۲، ص ۴۲۸).

دیدگاه‌های بسیاری درباره شرح و معنای این روایات وجود دارد که قدر مشترک تمامی آن‌ها دست کشیدن از معنای ظاهری و تأویل و توجیه آن‌ها و حمل بر معنای مجازی است. از همین رو، به همین مقدار بسنده شده و از گزارش دیگر اقوال خودداری می‌شود.

مبانی کلامی تردّد

چنان که پیش‌تر گذشت، تردّد در «اراده» روی می‌دهد و «اراده» نیز برخاسته از علم و قدرت است. در نتیجه، وقتی سخن از تردّد در ساحت ربوبی است، مباحث کلامی‌ای همچون اراده خداوند، علم و قدرت او در پس ماجرا قرار دارند. بر این اساس، برای بررسی چگونگی انتساب تردّد به خداوند، ابتدا باید به سراغ ریشه‌ها و مبانی تردّد رفته و پس از تبیین آن‌ها معنای صحیحی از تردّد ارائه دهیم.

۱. اراده

چنان که پیش‌تر گفتیم، تردّد در موجودات ذی‌شعور به معنای رفت و بازگشت اراده است؛ زیرا موطن آن یا نفس است و یا خارج نفس؛ در خارج تردّد وجود ندارد و هر چه هست وجود اشیاء با تمامی ویژگی‌های آن است و تردّد در وجود خارجی معنایی نخواهد داشت، اما در نفس و پیش از تحقق خارجی، رفت و برگشت تصور دارد که قهراً بر اراده منطبق خواهد شد. به این جهت، اراده مهم‌ترین مبانی کلامی تردّد به شمار خواهد آمد.

صفت اراده از مباحث چالش‌برانگیز کلام اسلامی است و از دیر باز میان متکلمان فرقه‌های مختلف اسلامی در چیستی و حقیقت آن اختلاف بوده و سرگذشت آن در طول تاریخ

کلام اسلامی قابل توجه است. در برخی دوره‌ها آن را صفتی جدا از علم، حادث و بدون محل می‌دانستند و در برخی دیگر از دوره‌ها آن را همان داعی و علم به مصلحت و مفسده عنوان کردند، اما در مکتب اهل بیت علیهم‌السلام اوضاع به شکل دیگری رقم خورده است (نک: شیخ طوسی، ۱۴۳۰ق، ص ۸۰؛ علامه حلی، ۱۳۸۲ش، ص ۳۰). در این مکتب، تأکید فراوانی بر حدوث اراده و صفت فعل بودن آن شده است. همچنین میان علم و اراده تفکیک شده و تمایز میان آن‌ها به روشنی بیان شده است.^۱ در این میان، برای فهم صحیح روایات تردّد باید به سراغ مبانی آن در منظومه آیات و روایات رفت؛ زیرا تبیین آموزه و حیانی تردّد بر اساس مبانی بیگانه با آیات و روایات، فرجامی جز به بیراهه رفتن و دور شدن از آن آموزه نخواهد داشت.

در حوزه روایات، با چند محور در مورد صفت اراده مواجه هستیم. محور اول اراده را مخلوق و امری حادث معرفی می‌کند. در نتیجه، قول به ازلی بودن و قدیم بودن اراده منتفی می‌شود. در بسیاری از روایات به حادث بودن اراده تصریح شده و علم و قدرت خداوند را ازلی و قدیم دانسته و اراده را امری حادث معرفی کرده‌اند (برای نمونه، نک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۰۹، ۱۱۰).

محور دوم، انفکاک اراده از حوزه صفات ذات و گنجاندن آن در زمره صفات فعل است، بدین معنا که اراده همواره ملازم با ذات الهی نبوده و از آن قابل انفکاک است. در نتیجه، سلب ذات از چنین وصفی صحیح است و می‌توان زمانی را تصور کرد که ذات وجود داشته، اما اراده نداشته است؛ بر خلاف علم و قدرت که سلب آن از ذات صحیح نبوده و سبب خلل و نقصان در ذات الهی است. بنابراین، از یک سو، حدوث اراده با صفت فعل بودن ملازم است و از سوی دیگر، با اثبات صفت فعل بودن، حدوث آن ثابت می‌شود. در روایات بسیاری تصریح بر صفت فعل بودن اراده شده است.^۲

محور سوم به بیان تفاوت اساسی میان علم و اراده می‌پردازد. بر اساس این تفکیک، علم بدون تحقق معلوم، تصور دارد، اما اراده این‌گونه نیست و اراده بدون مراد قابل تصور نیست. در روایات، از مطلب یادشده این چنین تعبیر شده است: نفی معلوم به معنای نفی علم نیست؛ در حالی که نفی مراد به معنای نفی اراده است (شیخ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۴۴۹).

از مجموع محورهای یادشده می‌توان اراده را صفتی جدای از علم تصور کرد؛ بر خلاف

۱. شواهد این نکته در ادامه، خواهد آمد.

۲. نک: شیخ صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۱۸۷؛ نک: شیخ صدوق، ۱۳۹۸، ص ۳۳۸. متن روایت چنین است: «المشیئة و الارادة من صفات الافعال...».





دیدگاه‌هایی که اراده را به علم بازگردانده و در نتیجه، هر گونه تغییر و تردّد در آن را محال می‌شمارند. بر اساس روایات اهل بیت (علیهم السلام) - به دلیل انفکاک علم از اراده - هر گونه تغییر و تبدل در اراده لزوماً به معنای تغییر در علم الهی نخواهد بود.

۲. علم

صفت علم از دیگر مباحث بحث‌برانگیز کلامی به شمار می‌رود. به دلیل آن که اراده برخاسته از علم و قدرت است، این دو صفت ذاتی در کنار اراده از مبانی کلامی تردّد به شمار می‌آیند. بنابراین، اراده به صورت مستقیم و علم و قدرت با واسطه از مبانی کلامی تردّد خواهند بود.

در دیدگاه رایج کلامی و فلسفی، علم صفت ذات و عین ذات خداوند است و در نتیجه، همواره همراه ذات حضور داشته است (نک: علامه حلی، ۱۳۸۲ش، ص ۴۶؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳ش، ص ۳۳۲)، اما در دیدگاه اهل بیت (علیهم السلام) علم در پاره‌ای موارد صفت ذات و در موارد دیگر صفت فعل معرفی شده است.^۱ برای تشخیص این دو گونه از علم، دو شاخصه اصلی در روایات وجود دارد. موارد علم به عنوان صفت فعل خواهد بود.^۲ بنابراین، در روایات هر جا سخن از علم خداوند به میان آمد و دو شاخصه یاد شده وجود داشت، مراد علم ذاتی خداوند است و هر جا این دو شاخصه وجود نداشت، مراد از آن، علم مخلوقی و حادث خواهد بود.

«علم ذاتی» علمی است که همواره از ازل همراه ذات حضور داشته و به لحاظ معناشناختی در روایات به معنای «نفی جهل» آمده است (شیخ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۴۰). این علم به هیچ وجه قابل سلب از ذات الهی نیست و حتی در زمانی که هیچ معلومی وجود نداشته، همراه ذات الهی بوده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۰۷).

منظور از «علم مخلوق» علمی است که در مرتبه‌ای خارج از ذات وجود داشته و ازلی نیست. این علم مسبوق به عدم بوده و قابل محو و اثبات است. مراتب وقوع فعل در خارج که در روایات در ضمن هفت مرحله بیان شده است، از مصادیق علم فعلی به شمار می‌آید.^۳ به تعبیری دیگر، تمامی

۱. برای نمونه، نک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۰۷، ۱۴۷ ح ۸ (صفت ذات)؛ صفّار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۰۹، ح ۳ (صفت فعل).

۲. متن روایت چنین است: «لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ رَبَّنَا وَالْعِلْمُ ذَاتَهُ وَلَا مَعْلُومٌ».

۳. «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ: لَا يَكُونُ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ إِلَّا يَهْدِيهِ الْخِصَالِ السَّبْعَ بِمَشِيئَةٍ وَإِزَادَةٍ وَقَدْرٍ

تقدیرها - اعم از مرحله مشیت، اراده، قدر و قضاء - معلوم خداوندند که از آن‌ها به «علم مخلوق» تعبیر می‌کنیم. اطلاق علم بر مراتب یادشده هم در پاره‌ای از روایات^۱ وجود دارد و هم به دلیل وجود و تحقق معلوم، این اطلاق در عرف و لغت نیز صحیح خواهد بود، اما نکته مهم این است که تمامی امور قابل تغییر مانند نسخ، بداء و تردد در این علم روی می‌دهند که تغییرپذیر بوده و به دلیل تفکیک حوزه اراده از حوزه علم، با علم ذاتی و پیشینی خداوند منافاتی نخواهند داشت.

۳. قدرت

«قدرت» به همراه علم، از صفات ذاتی خداوند به شمار می‌روند و خالی بودن ذات از آن‌ها محال است. این صفت در کنار علم ذاتی و هم‌پای آن از ازل در خداوند وجود داشته و اهل بیت علیهم‌السلام ضمن توصیف خداوند به داشتن قدرت بی حد و حصر، از اثبات هر گونه امر زائد بر ذات اجتناب ورزیده‌اند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۰۷).

قدرت، کمال وجودی است و تعریف آن در اصطلاح متکلمان و فلاسفه متفاوت است. متکلمان، قدرت را به صحت فعل و ترک معنا می‌کنند (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۴۸) و فلاسفه نیز کسی را قادر می‌دانند که اگر بخواهد انجام می‌دهد و اگر نخواهد انجام نمی‌دهد. این تعریف به دلیل وجود اشکال در تعریف متکلمان از دیدگاه فیلسوفان است؛ زیرا «صحة الفعل و الترك» به معنای امکان فعل و ترک است و جنبه امکانی در خداوند متعال راه ندارد (ملاصدرا، ۱۳۵۴ش، ص ۱۳۱). «قدرت» خداوند - بر اساس آیات و روایات - همان سلطنت بر فعل و ترک است که تعبیری دیگر از فاعل مختار است (ملکی میانجی، ۱۴۱۵، ص ۳۳۳). طبق این تعریف، مرجح برای تحقق فعل یا ترک، خود مشیت است و بستر مشیت نیز علم و قدرت‌اند. مشیت آزادانه دست به انتخاب می‌زند و خداوند قادر بر تمامی معلومات خود است، مگر مواردی که محال ذاتی باشد و در چنین مواردی عدم قدرت به دلیل نقصان در قدرت قادر نیست، بلکه به جهت قدرت‌ناپذیری محل است.^۲

بر این اساس، تردد در اراده روی داده و منشأ آن یک یا چند مورد از موارد زیر است:

→ وَقَضَاءِ وَإِذْنٍ وَكِتَابٍ وَأَجَلٍ فَمَنْ رَزَعَهُ مِنْ رَعْمِ أَنَّهُ يَقْدِرُ عَلَى نَقْضِ وَاجِدَةٍ فَقَدْ كَفَرَ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۴۹).

۱. برای نمونه، نک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۴۷؛ علی بن جعفر، ۱۴۰۹ق، ص ۳۲۶.

۲. برای کسب آگاهی بیشتر از نظریه سلطنت، نک: صدر، ۱۴۰۰ق، ج ۲، ص ۳۶-۳۷.





۱. ناآگاهی فاعل نسبت به جهات مصلحت و مفسده در یک فعل سبب تردّد در اراده می شود. از این قسم به «تردّد ناشی از جهل» تعبیر می شود.

۲. فاعل به مصالح و مفاسد در یک فعل آگاهی کافی دارد، اما در مقام ترجیح یکی بر دیگری دچار تحیر و سرگردانی شده و برای او تردّد حاصل می شود.

۳. فاعل هم به مصالح و مفاسد آگاهی کافی دارد و هم به مرجح آگاهی دارد، اما به دلیل وجود مزاحم در یک طرف، فاعل قادر بر اعمال اراده خود نیست و مرجح تأثیری نخواهد داشت.

۴. تمامی جهت‌های یاد شده در فاعل منتفی است و علم و قدرت هم وجود دارد، اما باز فاعل دچار تردّد می شود که در این صورت، تردّد به دلیل اراده آزاد و اختیار تام و کامل اوست (نک: بهشتی‌پور، ۱۳۹۱ش، ص ۹۴). از میان اقسام فوق تنها قسم چهارم قابل انتساب به خداوند است که در ادامه، به آن خواهیم پرداخت.

تردّد در دو مورد اول، ناشی از جهل و نقصان علم است که با توجه به مطالب گفته شده در مورد صفت علم، هر دو احتمال در ذات الهی منتفی خواهند بود. تردّد در احتمال سوم برخاسته از عجز فاعل است و با توجه به قادر بودن خداوند بر جمیع ممکنات، این احتمال نیز صحیح نخواهد بود. احتمال چهارم با دیدگاه آیات و روایات درباره «قدرت» سازگار بوده و حریت و سلطنت خداوند بر فعل و ترک را می‌رساند. بر این اساس، تردّد خداوند، ناشی از اراده آزاد و قدرت بر فعل و ترک خواهد بود. در ادامه، به اثبات این مطلب بر اساس آیات و روایات، خواهیم پرداخت.

تردّد در ساحت ربوبی از منظر کتاب و سنت و مطالعات فقهی

بر اساس مبانی رایج در باب علم و اراده، تردّد به معنای حقیقی آن در ساحت ربوبی ممکن نخواهد بود. دلیل این امر آشکار است؛ زیرا بر اساس مبنای مشهور درباره صفت اراده و برگرداندن آن به داعی و علم (علامه حلی، ۱۳۸۲ش، ص ۳۰)، بازگشت تردّد در اراده به تردّد در علم است و تردّد در علم به نسبت جهل خواهد انجامید، اما بر اساس مبانی آیات و روایات که تفکیک علم از اراده و قائل شدن صفتی مستقل و جدا از علم با عنوان «اراده» و صفت فعل دانستن آن است، می‌توان تردّد در اراده را در ذات الهی تصور کرد؛ بی‌آن که خلل و نقصانی در علم خداوند پدید آید.

بر اساس مطالب پیش گفته در باره معنای لغوی واژه «تردّد»، رفت و بازگشت اراده تعبیر

دیگری از تغییر در اراده خواهد بود و تفاوت ماهوی میان آن‌ها وجود ندارد. در نتیجه، تردّد با بداء که آن هم تغییر در اراده و مشیت خداوند است، از یک نوع و از یک سنخ خواهند بود. حال، باید دید که تفاوتی نیز میان آن‌ها وجود دارد یا این که تردّد همان بداء بوده و تنها لفظ و تعبیر روایات مختلف بوده و در معنا یکی است.

بر اساس آیه «يَمَحُورُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (سوره رعد، آیه ۳۹)، محور و اثبات حقیقی در تقدیرها روی می‌دهد که در روایات از آن به «بداء» تعبیر شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۴۶) در نتیجه، اراده خداوند در مرحله‌ای پیش از تحقق خارجی یک شیء قابل بازگشت و تغییر است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۴۹). بر همین اساس، تردّد نیز که حقیقت آن بازگشت اراده و یا به تعبیری، تغییر در اراده است، نوعی بداء خواهد بود و تغییر راه‌یافته در آن تغییری حقیقی است؛ در حالی که دیگر دیدگاه‌ها و حتی دیدگاه‌های حدیثی که پیش‌تر بدان اشاره شد، نتوانسته‌اند به ظاهر روایات تردّد ملتزم شده و تردّد حقیقی را در ساحت ربوبی بپذیرند و در نتیجه، معانی کنایی و استعاره‌ای برای آن قائل شده‌اند.

البته، این پرسش همچنان باقی است که اگر تردّد همان بداء است، چرا در این روایات به «تردّد» تعبیر شده و از واژه «بداء» استفاده نشده است؟ نقل این روایت از طرق مختلف در میان شیعه و اهل سنت و حدیث قدسی بودن آن و در مجموع عنایت ویژه روایات بر «تردّد»، احتمال یکی بودن آن با «بداء» را بسیار ضعیف می‌کند. در نتیجه، ضمن پذیرش هم‌سنخ بودن بداء با تردّد باید به دنبال وجه تمایز میان آن‌ها بود. تفاوت تردّد با بداء در چند نکته زیر نهفته است:

نخست آن که بر اساس مطالب پیش گفته، «بداء» تغییر پدید آمده در مراحل خلقت تقدیری اشیاء است که پیش از وجود خارجی و تکوینی یک شیء رخ می‌دهد. منشأ این تغییر گاهی خارج از ذات الهی و به دلیل یک عامل بیرونی است. این عامل بیرونی بر اساس روایات می‌تواند دعا، صدقه، صلوة رحم، زیارت امام حسین علیه السلام و اموری از این قبیل باشد،^۱ اما گاه منشأ تغییر یادشده، خود خداوند و علم ازلی و بی‌پایان اوست؛ بی‌آن که عامل بیرونی همچون دعای بندگان در کار باشد. فاعل مختار از میان تقدیرهای مختلف که همه آن‌ها حکیمانانه‌اند، یک تقدیر را انتخاب می‌کند و با همین اراده آزاد خود بی‌آن که عاملی بیرونی در کار باشد، می‌تواند تقدیر دیگری را که آن هم حکیمانانه است، برگزیند. در برخی از روایات مربوط به بداء، منشأ بداء،

۱. برای نمونه، نک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۵۰ و ۴۶۹؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۲.





علم ذاتی و ازلی خداوند عنوان شده است^۱ که در این صورت بدها می‌تواند توسط عامل بیرونی روی دهد و یا بدون سبب بیرونی پدید آید، اما در تردّد چنین نیست و تنها توسط یک عامل بیرونی به وجود می‌آید. دلیل و گواه این مدعا دو مطلب است. نخست آن که واژه «تردّد» از باب تفعّل است و معنای مطاوعه و پذیرش و قبول یک شیء را دارد. در واقع، تردّد یک واکنش است که در نهایت، به تأنی و تأمل می‌انجامد. بنابراین، ابتدا یک عامل بیرونی سبب پیدایش دو یا چند رأی شده که در نهایت، به تردّد می‌انجامد.

دلیل دیگر آن که در متن روایات تردّد، خواسته بنده مؤمن مبنی بر باقی ماندن در دنیا و کراهت و تلخی مرگ در نزد وی، سبب تردّد الهی و باقی‌گذارن او در دنیا می‌شود. عبارت «يَكْرَهُ الْمَوْتَ وَأَنَا أَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ» به خوبی گویای این واقعیت است. در نتیجه، به دلیل یک عامل بیرونی که خواسته قلبی انسان مؤمن است، تردّد حاصل می‌شود.

تفاوت دیگر بدها با تردّد آن است که بدها لزوماً مساوی با تغییر در اراده نیست تا در مرتبه پیش از آن اراده اولیه‌ای وجود داشته باشد و سپس با بدها تغییر کند، بلکه بر اساس روایات به نخستین تقدیر و اراده نخستین نیز «بدها» اطلاق می‌شود (شیخ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۴۴۳).^۲ بر اساس دیدگاه آیات و روایات مبنی بر حدوث مشیت و اراده، ممکن است اساساً تقدیر یک شیء یا بخشی از آن هنوز صورت نگرفته باشد؛ چنان‌که تعبیری همچون «وله فيه المشية» (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ص ۳۵۴) در برخی روایات گویای این حقیقت است. بر این اساس، در «بدها» وجود اراده سابق لازم نیست، اما در تردّد، وجود اراده مقابل لازم است و قوام تردّد به وجود آن است. در متن روایات تردّد نیز دو اراده وجود دارد. یک اراده بر قبض روح مؤمن است که تقدیر و مشیت خداوند است و اراده مقابل، رفع تقدیر نخستین به دلیل تقاضای بنده مؤمن است.

تفاوت دیگر تردّد با بدها در نوع و کیفیت تردّد نهفته است. جمله «ما ترددت في شيء انا فاعله كترددى...» نشان از آن دارد که تردّد در موارد متعددی روی می‌دهد، اما این تردّد (قبض روح مومن) ویژه است و خصوصیت خاصی دارد که آن را از دیگر موارد تردّد متمایز می‌کند.^۳ این فرد از تردّد، به دلیل تعارض آن با قضای الهی در قبض روح مؤمن، بازگشت سختی از اراده و تقدیر

۱. «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: إِنَّ لِلَّهِ عِلْمَيْنِ عِلْمٌ مَكْنُونٌ مَخْزُونٌ لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا هُوَ مِنْ ذَلِكَ يَكُونُ الْبَدَاءُ وَعِلْمٌ عَلَمُهُ مَلَأَ نَكْتَهُ وَوَسَّلَهُ وَأَنْبِيَاءَهُ فَنَحْنُ نَعْلَمُهُ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۴۷). تعبیر «من ذلك يكون البداء» گویای منشأ بدها است.
۲. در این روایت، امام رضا عليه السلام با آیاتی که دلالت بر ابتدای آفرینش دارد بر آموزه بدها استدلال کرده‌اند.
۳. برای آگاهی بیشتر، نک: احمدی زیدی، ۱۳۶۶ش، ص ۴۰.

نخستین است. بنای خداوند بر اعمال قضای خود در مرگ بندگان است، اما به دلیل اکرام مؤمن و جایگاه ویژه او نزد خداوند، در ذات الهی تردّد پدید می‌آید. در مجموع، تردّد بازگشت از اراده است، اما بازگشت سختی است؛ زیرا خداوند به دلیل حکمت خویش و منفعت داشتن مرگ برای بنده مؤمن و با علم و آگاهی از جهات حُسن آن - به دلیل کراهت مؤمن از آن - دچار تردّد می‌شود. این تفاوت اخیر میان بداء و تردّد، در حقیقت، تفاوت میان بداء و تردّد خاص (تردّد در قبض روح مؤمن) است و تفاوت میان بداء و مطلق تردّد نیست.

جمع‌بندی

۱. واژه «تردّد» - در لغت - به معنای رفت و برگشت است که در موجودات دارای اراده و شعور مانند انسان به معنای رفت و برگشت اراده خواهد بود. دیگر معانی همچون توقف، تأنی و حیرت، خارج از معنای لغوی و لازمه آن‌اند. معنای مطاوعه و پذیرش نیز در این واژه نهفته است که نشان از وجود سبب خارجی در پیدایش تردّد دارد.

۲. دانشمندان بسیاری از میان متکلمان، فلاسفه و محدّثان در پی ارائه تبیین و تحلیلی هم‌سو به فاصله گرفتن از معنای ظاهری تردّد انجامید و حتی محدّثان نیز نتوانستند از تأویل و حمل بر معانی مجازی و استعاره‌ای دست بردارند. علامه مجلسی با برگرداندن تردّد به تغییر سرنوشت در لوح محو و اثبات تا حد زیادی به معنای مدّ نظر روایات نزدیک شده است؛ هرچند در این دیدگاه بداء با تردّد یکسان خواهد بود و معنای روشنی از تردّد به دست نمی‌آید.

۳. مهم‌ترین مبنای کلامی و تأثیرگذار در آموزه تردّد، «اراده» است. علم و قدرت نیز در پشت اراده قرار داشته و از مبانی تردّد به حساب می‌آیند. به دلیل حدوث صفت اراده و انفکاک آن از صفت علم، تغییر در اراده ممکن بوده و مساوی با تغییر و حدوث علم ازلی نخواهد بود.

۴. تردّد از سنخ «بداء» به شمار می‌آید و در واقع، نوعی بداء خاص است. تردّد - همانند بداء نشان از اراده آزاد و بی‌قید خداوند درباره تقدیرها دارد که از آن به حرّیت و سلطنت تعبیر می‌کنیم. چنان‌که پیش‌تر بدان اشاره شد، تردّد خداوند نه از سر جهل است و نه از سر عجز و از میان احتمالات چهارگانه، تنها احتمال چهارم قابل قبول است و آن تردّد به سبب اراده آزاد خداوند و دست بسته نبودن او در تغییر تقدیرهاست.



فهرست منابع

* قرآن کریم.

- ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق). (۱۳۹۸ق). التوحید. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن فارس، (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرّم. (۱۴۰۴ق). لسان العرب. بیروت: دار الفکر- دار صادر.
- احمدی یزدی، محمد حسن. (۱۳۶۶ش). مفهوم تردّد در احادیث قدسی. دوماهنامه کیهان اندیشه. ش ۱۱. فروردین و اردیبهشت. ص ۳۷-۴۳.
- اهوازی، حسین بن سعید. المومن. (۱۴۰۴ق). قم: مؤسسه امام مهدی (عج).
- بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۰۱ق). الجامع الصحیح (صحیح بخاری). بیروت: دار الفکر.
- بهشتی پور، روح الله. (۱۳۹۱ش). معاشناسی حدیث تردّد. فصلنامه کتاب قیم. ۲ (۵). ص ۸۳-۱۰۴.
- حرّ عاملی، شیخ محمد بن حسن. (شیخ حر عاملی)، (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعة. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
- حلّی، حسن بن یوسف (علامه حلّی). (۱۳۸۲ش). کشف المراد (قسم الالهیات). قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- حلّی، حسن بن یوسف (علامه حلّی). (۱۴۱۳ق). کشف المراد (مع التعليقات). قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- حلّی، حسن بن یوسف (علامه حلّی). (۱۴۰۱ق). اجوبة المسائل المهنية. قم: انتشارات خیام.
- خواجویی، ملا اسماعیل. (۱۴۱۸ق). جامع الشتات. بی جا.
- سید مرتضی (مرتضی علم الهدی). (۱۲۵۰ق). تنزیه الانبیاء. قم: انتشارات شریف رضی.
- شیخ بهایی، (۱۴۱۵ق). الاربعین. بیروت: دار الثقلین.
- شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۵۴ش). المبدأ والمعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۶۳ش). مفاتیح الغیب. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۸۳ش). شرح اصول الکافی. تهران: مؤسسه مطالعات



و تحقیقات فرهنگی.

شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة. بیروت: دار احیاء تراث.

صدر. محمد باقر. (۱۴۰۰ق). بحوث فی علم الاصول. قم: مؤسسه دایرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام.

صَفَّار قُمِّی، محمد بن حسن بن فَرُوخ. (۱۴۰۴ق). بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد. قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.

طوسی، محمد بن حسن (شیخ طوسی). (۱۴۳۰ق). الاقتصاد فی ما یجب علی العباد. قم: دلیل ما.

عاملی، علی بن محمد بن حسن. (۱۳۹۸ق). الدر المنثور من الماثور و غیر الماثور. قم: بی جا. علامه بیاضی، علی بن یونس. (۱۴۲۲ق). اربع رسائل کلامیة (الرسالة الیونسیة). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

علی بن جعفر، (۱۴۰۹ق). مسائل علی بن جعفر و مستدرکاتها. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام. عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ش). تفسیر عیاشی. تهران: انتشارات علمیه.

فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). کتاب العین. قم: نشر هجرت.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: انتشارات اسلامیة.

مجلسی، محمد باقر (علامه مجلسی). (۱۴۰۴ق). مرآة العقول. تهران: انتشارات اسلامیة.

مجلسی، محمد باقر (علامه مجلسی). (۱۴۰۳ق). بحار الانوار. بیروت: دار احیاء تراث عربی.

ملکی میانجی، محمد باقر. (۱۴۱۵ق) توحید الامامیة. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

مناوی. محمد عبد الرئوف. (۱۴۱۵ق). فیض التقدير شرح الجامع الصغیر. بیروت: دار الکتب العلمیة.

موسوی خویی، ابوالقاسم. (۱۴۰۹ق). معجم رجال الحدیث. قم: منشورات مدینة العلم.

میرداماد. محمد باقر. (۱۳۶۷ش). القبسات. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.



