

اراده‌ی خدا نسبت به افعال انسان از منظر فخر رازی و طبرسی

دکتر حسن نقی زاده* اکرم ده پهلوان**

چکیده

دیری است که متکلمان مسلمان در خصوص تعلق اراده‌ی خداوند به افعال انسان به منازعه برخاسته‌اند و این نزاع در کاوش‌های تفسیری نیز به ظهور رسیده است. در این میان، رویکرد دو مکتب اشعری و شیعی در نگاه دو مفسر، «فخر رازی» و «طبرسی» نسبت به موضوع یادشده در خور تأمل است. از نظر فخر رازی، خداوند خالق همه‌ی کائنات و از جمله اعمال انسان و تحقق‌بخش همه‌ی آن‌هاست و بی آن‌که فرقی بین اعمال خوب یا بد انسان باشد، همه‌ی آن‌ها مشمول قضا و اراده‌ی الاهی واقع شده‌اند. اما طبرسی تعلق اراده‌ی خدا به شرور (و از جمله اعمال ناپسند انسان) را مطلقاً نفی می‌کند. جای این پرسش است که آیا اختلاف پدیدآمده لفظی است یا واقعی؛ اگر به فرض، مراد اشاعره از تعلق اراده‌ی خدا به کفر و ایمان، اراده‌ی تکوینی باشد و مراد طبرسی از عدم تعلق اراده‌ی خدا به کفر، اراده‌ی تشریعی، کلام هر دو در جای خود صحیح خواهد بود. این مقاله، ضمن بحثی کلامی - قرآنی، به تبیین و تحلیل دیدگاه‌های دو مفسر پرداخته است.

واژه‌های کلیدی: ۱- تفسیر کلامی ۲- خلق اعمال ۳- فخر رازی ۴- طبرسی ۵- ایمان و کفر

۱. مقدمه

پیش از ورود به اصل مطلب، یادکرد چهار نکته را مناسب می‌دانیم:
۱.۱. در عهد بنی‌امیه، موضوع قدر و قدرت انسان به طور گسترده مطرح بوده است.

e-mail: naghizadeh@un.ac.ir

e-mail: a.dehpahlawan@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۸۹/۱/۱۶

* استادیار دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

** کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم

تاریخ دریافت: ۸۸/۳/۶

برخی چنین پنداشته‌اند که انسان خالق افعال خویش نبوده، به هیچ وجه، اعمال آدمی به او نسبت داده نمی‌شود؛ او در افعالش مجبور و فاقد قدرت، اراده و اختیار است، بلکه خدا فعل را در او خلق می‌کند و مانند سایر جمادات و افعالش، فعل مجازاً به او اسناد داده می‌شود، مانند این که می‌گوییم درخت میوه داد و خورشید غروب کرد (۲، ص: ۱۰۴). اشاعره در تبیین اختیار انسان، اتفاق نظر ندارند و از جمله فخر رازی در مسأله‌ی ترجیح بلا مرجح، رأی اشاعره را رد می‌کند و آن را امری محال می‌شمارد (۲۰، ج: ۲، صص: ۴۷۸ و ۴۸۸). در این میان، امامیه با استناد به مبانی عقلی و روایات بسیاری که از معصومین در رد جبر و تفویض رسیده است، امر بین الامرین را اثبات می‌کنند (۲۴، ج: ۱، ص: ۱۶۰؛ ۲۶، ج: ۴، ص: ۱۹۷ و ۱۹۸، صص: ۲۰۶ و ۳۱۲).

۲.۱. شخصیت دو مفسر

ابوعبدالله محمد بن عمر فخرالدین الرازی (۵۴۴ - ۶۰۶ ق) امام مفسر و یگانه‌ی زمانش در علوم معقول و منقول بود. او در اصل، قرشی‌نسب و ریشه‌ی خانوادگی‌اش از طبرستان و محل ولادتش ری بود. به خوارزم و ماوراءالنهر و خراسان سفر نمود و در هرات وفات یافت. (۱۲، ج: ۷، ص: ۲۰۳). فخر رازی آثار علمی فراوانی دارد که مجال یادکرد آن‌ها نیست (ر.ک: ۱۵، ج: ۴، صص: ۱۷۹ و ۱۸۰). ابن تیمیه مبنا‌ی کلامی فخر رازی را برگرفته از ابوالمعالی و شهرستانی و مبنا‌ی فلسفی او را مأخوذ از ابن سینا می‌داند. مؤلفات فخر رازی در تفسیر، تفسیر کبیر (مفاتیح الغیب)، تفسیر صغیر، تفسیر فاتحه الکتاب، تفسیر سوره البقره علی الوجه العقلی لا النقلی است (۱۳، ج: ۲، صص: ۲۷۸ - ۲۸۳).

اما شیخ ابوعلی فضل بن حسن بن فضل طبرسی، متوفی ۵۴۸ هجری قمری، صاحب سه تفسیر مجمع البیان (کبیر) و جوامع الجامع (وسیط) و الکاف الشاف (صغیر) است (۵، ج: ۲۰، ص: ۲۴). او در عین شهرتی که در وادی تفسیر دارد، در علم حدیث، کلام، فقه، اصول، ادبیات و علوم قرآن هم از سرآمدان بوده و بر همین اساس، تفسیر خود را به گونه‌ای جامع نگاشته و خود را به یک گرایش خاص محدود نساخته است، بلکه به همه‌ی دیدگاه‌ها در همه‌ی مطالب اسلامی پرداخته است (۱۱، ص: ۶۳). هرچند موضوعات کلامی در مجمع البیان، در بیشتر موارد، کوتاه و فشرده است، طبرسی تقریباً در بیشتر مباحث سخن گفته است و طبق یک بررسی اجمالی، حدود ۳۳۵ مورد بحث کلامی در آن دیده می‌شود (۱۴، ص: ۸۸).

۳.۱. پیشینه‌ی بحث

هرچند در باب مسأله‌ی اراده‌ی خداوند و پیوند آن با اختیار انسان، چندین کتاب و مقاله به رشته‌ی تحریر درآمده است، از جمله «آرا و نظرات کلامی طبرسی در مجمع» از

صفوی، «آرای کلامی طبرسی در مجمع البیان» از یعقوب جعفری، «آرای کلامی فخر رازی» از اصغر دادبه و «جبر و اختیار در تفسیر رازی» از روژه آرنولد، تا کنون این مسأله به صورت تطبیقی بین دو شخصیت یادشده، در کتاب یا مقاله‌ای دیده نشده است.

۱.۴. مفهوم اراده

کلمه‌ی اراده مشترک است و به دو معنای متفاوت به کار می‌رود: یکی پسندیدن و دیگری خواستن تحقق چیزی (۴، ج: ۱، ص: ۱۳۲). اشاعره معتقدند که همه‌ی اعمال انسان، از نیک و بد، مشمول اراده‌ی خدا واقع شده است. ابوالحسن اشعری گوید: «ما برآنیم که خدا بر کفر به عنوان امری ناپسند قضا رانده است و ماهیت آن را به عنوان فعلی خطا و نادرست تعیین کرده است. اظهار خشنودی ما به قضای الهی لزوماً بدین معنا نیست که به خود کفر خشنودیم، زیرا کفر چیزی است که خدا انسان را از آن منع کرده است» (همان، ص: ۴۵). حال به پرسش اصلی‌تری می‌رسیم: آیا اشعری با این سخن موافق است که خدا بر اعمال عصیان‌آمیز انسان قضا رانده و از پیش، آن‌ها را تعیین کرده است؟ وی به این پرسش پاسخ مثبت می‌دهد، بدین معنا که خداوند آن‌ها را آفریده و از پدید آمدنشان خبر داده است، اما در عین حال، از این باب که ما را به انجام آن‌ها امر کرده باشد، بر آن‌ها قضا نرانده است و آن‌ها را از پیش تعیین نکرده است (همان، ص: ۴۵). فخر رازی نیز، چنان‌که بعداً خواهد آمد، بر همین رأی است و رضا به قضا را غیر از رضای به مقضی می‌خواند. اما پرسش‌هایی که در این نوشتار مد نظر است از این قرار است: ۱- آیا اراده‌ی خداوند به تحقق همه‌ی افعال اختیاری انسان (اعم از خیر و شر) تعلق گرفته است؟ ۲- آیا مراد فخر رازی از تعلق اراده‌ی خدا به اعمال شر انسان اراده‌ی تشریعی و امر خداست که به اعمال تعلق گرفته است؟ ۳- مقصود طبرسی از انکار تعلق اراده‌ی خدا به اعمال شر انسان چیست؟ ۴- آیا این اراده تکوینی است یا تشریعی؟ و این دو چه تفاوتی با هم دارند؟ این مقاله روش استناد مفسرین یادشده را به آیات، برای اثبات نظریه‌ی مسلم خود در باب مسأله‌ی اراده‌ی خدا نسبت به افعال انسان، تبیین نموده و تا حدودی به تحلیل آن‌ها می‌پردازد و تلاش در صدد است با زبانی فلسفی، پاسخی دقیق‌تر به این مسأله بدهد.

۲. اراده از منظر فخر رازی و طبرسی

معنای اراده نزد فخر رازی را از بیتی که از «ابن درید» شاهد آورده است می‌توان فهمید. ابن درید گفته است: رضیت قسرا و علی القسر رضا / من کان ذا سخط علی صرف القضاء». این بیت تأییدی است بر جدا بودن مفهوم «رضا» و «اراده»، ضمن آن‌که می‌فهماند «رضا» با قسر و اجبار نیز می‌سازد. از منظر وی، «رضا» عبارت از ترک سرزنش و

اعتراض است که غیر از اراده می‌باشد. اما طبرسی اراده را هم‌معنا با «رضا» می‌داند (۱۷، ج: ۶، ص: ۶۴۲).

۳. اراده‌ی خدا از منظر فخر رازی و طبرسی

فخر رازی در تعریف اراده‌ی خداوند، از مبتنی بودن نظام کلی وجود بر خیر، که نشأت‌گرفته از ذات باری است، سخن به میان آورده است (۲۰، ج: ۲، ص: ۴۹۰). او بر این باور است که کفر به اراده‌ی خدا بسته است نه به رضای او، زیرا «رضایت» حاکی از مدح و ستایش فعل و فاعل است، چنان که فرمود: «لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ» (فتح/۱۸). خداوند از مؤمنان - هنگامی که در زیر آن درخت با تو بیعت کردند - راضی و خشنود شد. حتی اگر به فرض، «رضا» همان «اراده» باشد، آیاتی از قبیل «ولا يرضى لعباده الكفر؛ و هرگز کفران را برای بندگانش نمی‌پسندد» (زمر/۷) عام بوده و توسط آیاتی که دلالت دارد بر این‌که خداوند کفر را از کفران اراده فرموده است تخصیص خورده‌اند، مانند آیه‌ی «وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ؛ شما هیچ‌چیز را نمی‌خواهید مگر این‌که خدا بخواهد» (انسان/۳۰) (۱۹، ج: ۲۶، صص: ۴۲۵ و ۴۲۶).

طبرسی با استناد به آیه‌ی «تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ؛ شما متاع ناپایدار دنیا را می‌خواهید (و مایلید اسیران بیشتری بگیرید و در برابر گرفتن فدیة آزاد کنید، ولی خداوند سرای دیگر را (برای شما) می‌خواهد و خداوند قادر و حکیم است!» (انفال/۶۷)، مبنای نظری خویش را تعارض میان اراده‌ی خدا و اراده‌ی بندگان قرار می‌دهد و آن را دلیل بر ابطال قول اشاعره در این باب دانسته، علت آن را چنین بیان می‌کند: «اگر چنین بود که هر آن‌چه خدا اراده کند ایجاد شود، تقابل اراده‌ی خدا و بنده که در آیه آمده است بی‌مورد می‌گردید (۱۷، ج: ۴، ص: ۸۵۸).

در واقع، طبرسی معتقد است که اراده‌ی خدا به معاصی انسان تعلق نمی‌گیرد. وی در تفسیر آیه‌ی «كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا؛ همه‌ی این‌ها گناهش نزد پروردگار تو ناپسند است» (اسراء/۳۸)، با استناد به ناپسند بودن معاصی در نزد خدا، بر این باور است که تعلق اراده‌ی خدا به آنان نیز محال است (۱۷، ج: ۶، ص: ۶۴۲). چنین برداشتی به ظاهر و دست‌کم در نگاه ابتدایی، دو مفهوم اراده‌ی تکوینی و تشریحی را در هم آمیخته است، در حالی که وقوع شیء با وجود اراده و امر تشریحی مخالف آن، محال نیست؛ زیرا این اراده به افعال بشر، با عنایت به اختیار انسان، تعلق گرفته است و از آن‌جا که تحقق یا عدم تحقق آن مشروط به اختیار انسان است، تخلف از آن خدش‌های به عظمت ذات حق وارد نمی‌کند؛ اطاعت و معصیت، هر دو، مقضی خدا و تحت مشیت اوست، همان‌طور که در آیه‌ی «فَإِنَّ

اللَّهِ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ؛ خداوند هر کس را بخواهد گمراه می‌سازد و هر کس را بخواهد هدایت می‌کند» (فاطر/۸)، گمراهی و هدایت، هر دو، به مشیت خدا اسناد یافته است (۳، صص: ۱۴۹-۱۵۰). بدین ترتیب، افعال انسان از حیث اراده نیز صورت بین‌الامرینی پیدا می‌کند؛ یعنی در عین حال که فعل مستند به انسان است، مستند به اراده‌ی ذات باری نیز هست، منتها در طول یک‌دیگر و نه در عرض هم (۲۵، ص: ۶۸). ولی طبرسی این دو اراده را از هم تفکیک نمی‌کند، لذا در انکار عدم تعلق اراده‌ی خدا، از بیان او نوعی اطلاق استنباط می‌شود که جای تأمل دارد.

۴. تعلق اراده‌ی خدا به تمامی افعال انسان از منظر فخر رازی

از منظر فخر رازی، خداوند خالق همه‌ی کائنات و پدیده‌هاست و او وجود همه‌چیز، از جمله اعمال و کفر و ایمان انسان‌ها، را اراده فرموده است (۲۲، ص: ۴۷۲). وی بر اثبات این مدعا که همه‌ی آنچه واقع می‌شود به مشیت خدا تحقق می‌یابد تعدادی از آیات را شاهد گرفته است:

۱. «وَ قَالَ يَا بَنِيَّ لَا تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَ ادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ وَ مَا أَعْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَ عَلَيْهِ فَلَيْتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ؛ گفت: فرزندان من! از یک در وارد نشوید، بلکه از درهای متفرق وارد گردید (تا توجه مردم به سوی شما جلب نشود)؛ و (من با این دستور)، نمی‌توانم حادثه‌ای را که از سوی خدا حتمی است، از شما دفع کنم! حکم و فرمان، تنها از آن خداست! بر او توکل کرده‌ام و همه‌ی متوکلان باید بر او توکل کنند» (یوسف/۶۷). به گمان فخر رازی، تعبیرهای «لَا تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَ ادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ» حاکی از لزوم رعایت اسباب ظاهری و معتبر در این جهان است، ولی جمله‌ی «وَ مَا أَعْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ» به طور تلویحی، توصیه به عدم التفات به اسباب ظاهری و توجه به توحید محض و دوری جستن از ما سوی الله دارد. اگر کسی اشکال کند که چگونه باید میان این دو گزاره جمع کنیم، پاسخ مفسر مزبور این است که: این مسأله اختصاص به این‌جا ندارد، چنان‌که سعادت یا شقاوت افراد سعید یا شقی از زمانی که در شکم مادر خود بوده‌اند، محرز بوده است و با وجود این، آن‌ها ناگزیر از به پا داشتن طاعات و دوری جستن از معاصی‌اند و نزاعی هم در این مورد نیست، همان‌طور که از مهلکات دوری می‌کنیم با این‌که می‌دانیم که مرگ و حیات به دست خداست. فخر رازی بدین ترتیب، نتیجه می‌گیرد که اشکال یادشده تنها متوجه این مقام نیست و در حقیقت، به سرّ مسأله‌ی جبر و قدر مربوط می‌شود. حق آن است که بر عبد واجب است نهایت سعی خویش را به کار برد و در مرحله‌ی بعد بداند که هرچه در عالم وجود دخالت دارد، ناگزیر، از

قضا و مشیت و حکم سابق خداوند گذشته است. وی «إِن الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ» را که در ادامه‌ی آیه آمده است تأکیدی بر مدعای خویش دانسته، آن را از مهم‌ترین دلایل بر صحت عقیده‌ی خود در باب قضا و قدر می‌خواند. وی هم‌چنین با استناد به معنای لغوی «حکم» که عبارت از الزام و منع از نقیض است و در اصل لغت، برای بازداشتن چهارپا از حرکات بی‌جا استعمال شده است، نتیجه می‌گیرد که علت تسمیه‌ی «حکم» این است که طرفِ ممکنِ دیگر را ممتنع الحصول می‌گرداند و بر این معنا دلالت دارد که همه‌ی ممکنات مستند به قضا و قدر و مشیت و حکم اویند و عبارت پایانی آیه را دال بر این معنا می‌داند که وقتی انتساب همه‌چیز به خداوند ثابت شد، قطع حاصل می‌شود که حصول همه‌ی خیرات و دفع همه‌ی آفات تنها از ناحیه‌ی او امکان‌پذیر است و همین عقیده است که عبد را به سوی مقام توکل می‌رساند (۱۹، ج: ۱۸، صص: ۴۸۳ و ۴۸۴).

۲. «إِنَّ هَذِهِ تَذَكُّرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا وَ مَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ؛ این یک تذکر و یادآوری است و هرکس بخواهد (با استفاده از آن) راهی به سوی پروردگارش برمی‌گزیند و شما هیچ‌چیز را نمی‌خواهید، مگر این‌که خدا بخواهد» (انسان/ ۲۹ و ۳۰). فخر رازی این آیه را از جمله آیاتی خوانده است که امواج جبر و قدر در آن به تلاطم افتاده است، چراکه این آیه از نظر جبرگرایان، وقتی به جمله‌ی «وَ مَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» ضمیمه شود، صراحت در جبر دارد، زیرا تعبیر «فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا» اقتضا می‌کند که صرف مشیت عبد مستلزم فعل او باشد و آیه «وَ مَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» هم اقتضا می‌کند که مشیت خدا مستلزم مشیت عبد است و بنا به قاعده‌ی «مستلزم المستلزم مستلزم»، مشیت خدا مستلزم فعل عبد بوده و این جبر است. او هم‌چنین «وَ مَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» را دلیل بر این می‌گیرد که همه‌ی آن‌چه که از عبد سر می‌زند به مشیت خداست (۱۹، ج: ۳۰، صص: ۷۶۲ و ۷۶۳).

۵. تفکیک اراده‌ی تشریحی و تکوینی از منظر فخر رازی

فخر رازی معتقد است که منافاتی بین امر خدا به چیزی (اراده تشریحی) با اراده‌ی خداوند بر وقوع خلاف آن در خارج (اراده تکوینی) وجود ندارد و در این مورد، به آیاتی از جمله موارد ذیل نیز استشهاد می‌کند:

۱. «قَالَ سَتَجِدُنِي إِِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَ لَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا؛ (موسی) گفت: «به خواست خدا، مرا شکیباً خواهی یافت و در هیچ کاری مخالفت فرمان تو نخواهم کرد» (کهف/ ۶۹). وی با توجه به مفاد آیه، که تحقق صبر در وجود متکلم، یعنی حضرت موسی، را منوط به

اراده‌ی خداوند نموده است؛ این عقیده را تثبیت کرده است که خداوند گاه به چیزی امر می‌کند در حالی که وقوع آن را اراده نمی‌کند (۱۹، ج: ۲۱، ص: ۴۸۵).

۲. «وَلَا تَقُولَنَّ لِشَئٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» و هرگز در مورد کاری نگوی: من فردا آن را آن‌جام می‌دهم مگر این‌که خدا بخواهد» (کهف / ۲۳). وی در بیان معنی آیه می‌نویسد: برای تو سزاوار نیست که درباره‌ی خویش گزارش کنی که فلان کار را آن‌جام خواهی داد، مگر این‌که خدا نسبت به خبر دادن تو از خودت اذن داده باشد یا مفهوم آیه چنین است که اگر کسی بگوید فلان کار را فردا آن‌جام می‌دهم ولی پیش از آن، مرگ او فرابرسد، آن شخص کاذب تلقی خواهد شد و این امر مناسب شأن انبیا نیست؛ لذا خداوند بر زبان آوردن «إِنْ شَاءَ اللَّهُ» را بر حضرت واجب ساخت. هم‌چنین فخر رازی از این آیه استفاده کرده است که اراده‌ی خدا بر بنده غالب است و هر آن‌چه او بخواهد قطعاً واقع می‌شود (همان، ج: ۲۱، ص: ۴۵۰) و نیز می‌گوید در این آیه، استعانت از خدا و تفویض امر به ذات اقدس او و اعتراف به قدرت و نفوذ مشیت الهی نهفته است (همان، ج: ۳، ص: ۵۴۹).

او هم‌چنین با کمک گرفتن از یک حکم شرعی، در اثبات عقیده‌ی مزبور کوشیده است و مدعی است که اگر کسی به خدا قسم یاد کند که فردا دین خود را ادا می‌کند و در پی آن، «إِنْ شَاءَ اللَّهُ» بگوید، حنث قسم ننموده و کفاره‌ی سوگند دروغ بر او لازم نیست و هرگاه اجماع بر عدم حنث باشد، می‌توان نتیجه گرفت که خدا آن فعل را اراده نکرده است، هرچند به آن (ادای دین) امر نموده است. او این مسأله را تأییدی بر اثبات عقیده‌ی خویش می‌داند مبنی بر این‌که چه‌بسا خدا به چیزی امر می‌کند ولی آن را نمی‌خواهد و یا از آن نهی می‌کند، در حالی که آن‌جام آن را اراده فرموده است (همان، ج: ۲۱، ص: ۴۵۱).

۳. «فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ» خداوند گروهی را هدایت کرد و گروهی ضلالت و گمراهی دامانشان را گرفت» (نحل/۳۶). فخر رازی این آیه را دال بر این معنا دانسته است که امر خدا با اراده‌ی او (که در خارج محقق شده است) لزوماً تطابق ندارد و در مقام تأیید این عقیده، تصریح می‌کند که امر به ایمان نسبت به همگان عمومیت دارد، اما اراده‌ی ایمان تنها به بعضی تعلق می‌گیرد (همان، ج: ۲۰، ص: ۲۰۵).

۶. تعلق مشیت خدا به کفر و ایمان از منظر فخر رازی

۱. ۶. مستندات عقلی

وقتی اشاعره پذیرفتند که همه‌ی آن‌چه واقع می‌شود به مشیت خداوند صورت گرفته است، به تبع آن، کفر و ایمان انسان را هم، که یکی از حوادث عالم است، مستند به مشیت

الاهی دانستند. فخر رازی نیز همسو با سایر اشاعره، فاعلیت انسان را وابسته به قضای الاهی می‌داند، زیرا معتقد است که هم ذات و هم فاعلیت انسان دائمی نبوده و مستند به ذات کبریایی اوست (۲۰، ج: ۲، ص: ۵۱۸).

از نظر فخر رازی، آن‌جا که خداوند به علم ازلی می‌داند ایمان از کافر هرگز سر نخواهد زد، محال است ایمان او را اراده فرموده باشد؛ زیرا کسی که به محال بودن امری آگاهی دارد آن را اراده نمی‌کند (۲۲، ص: ۴۷۲). بنا به اظهار وی، اشاعره در مورد مسأله‌ی قضا و قدر، به سه مفهوم «استدراج» و «املاء» و «کید متین»، که در قرآن آمده است، احتجاج کرده‌اند که دلالت بر آن دارد که خداوند آن‌چه را که بنده را به سوی کفر سوق می‌دهد اراده کرده است (۱۹، ج: ۱۵، ص: ۴۱۸).

معتزله بر این مدعای اشاعره سه اشکال وارد نموده‌اند: اول این‌که خداوند کافر را به ایمان امر نموده است و امر دلالت بر اراده دارد، دوم این‌که طاعت یعنی موافقت با اراده‌ی خدا، پس اگر خدا از کافر، کفر را اراده کند، کافر با کفر خود در واقع، اطاعت خدا نموده است، سوم آن‌که رضای به قضای الاهی واجب است، اگر کفر کافر به قضای خدا باشد باید بدان راضی بود، حال آن‌که رضایت به کفر، خود، کفر است (۲۳، صص: ۷۷۱، ۴۵۸ و ۴۵۹). فخر رازی به این سه اشکال، این‌گونه پاسخ می‌دهد:

الف) طبق آن‌چه در اصول فقه آمده است، امر دلالت بر اراده ندارد؛ ب) طاعت موافقت با امر است، نه موافقت با اراده؛ و ج) کفر نفس قضای خدا نیست، بلکه متعلق قضاست و ما به قضا راضی هستیم، نه به آن‌چه که درباره‌ی آن قضا جریان یافته است (۲۲، ص: ۴۸۲).
واقعیت این است که امر دلالت بر اراده‌ی تشریحی دارد نه تکوینی؛ یعنی خداوند رفتاری را که بدان فرمان داده است به عنوان وظیفه‌ی مکلف، از او خواسته است، نه بیش از این؛ پس اشکال معتزله وارد نیست.

۲.۶. مستندات قرآنی

۱. «وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَقْتَلَ الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ؛ و اگر خدا می‌خواست، کسانی که بعد از آن‌ها بودند، پس از آن همه نشانه‌های روشن که برای آن‌ها آمد، جنگ و ستیز نمی‌کردند» (بقره/۲۵۳). فخر رازی معتقد است طبق این آیه، اگر - به فرض محال - خدا می‌خواست، کافران قتال نمی‌کردند. حال، هر جا که قتال محقق شد، معلوم می‌شود خدا عدم قتال را نخواست است و اگر جنگی رخ نداده، به این دلیل بوده است که علت آن، یعنی مشیت خدا بر تحقق جنگ، وجود نداشته است. وی در این راستا با استناد به قاعده‌ی منطقی «عدم‌اللازم یدل علی عدم‌الملزوم» و این‌که جنگ و درگیری، با این‌که معصیت است، اراده‌ی خدا به وقوع آن تعلق می‌گیرد، نتیجه گرفته است که کفر و

ایمان یا طاعت و عصیان، همگی، به قضا و مشیت خدا صورت می‌گیرد (۱۹، ج: ۶، ص: ۵۲۹).

۲. «كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ؛ این‌گونه خداوند بر دل هر متکبر جباری مهر می‌نهد» (غافر/۳۵). اشاعره با تکیه بر مسایلی چون «طبع» و «رین» و «قسوه» و «غشاوه»، آن‌ها را دلیل بر این می‌دانند که این قبیل مفاهیم دلالت دارد بر این‌که همه چیز از جانب خداست (همان، ج: ۲۷، ص: ۵۱۴).

۳. «ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَكُنْتُمْ مِنَ الْخَاسِرِينَ؛ سپس شما پس از این، روگردان شدید و اگر فضل و رحمت خداوند بر شما نبود، از زیان‌کاران بودید» (بقره/۶۴). وی با استناد به ذکر «لو» در آیه، که در این‌جا چنین مفهومی را به دست می‌دهد که نبودن خسران و زیان از لوازم وجود فضل خداست، نتیجه می‌گیرد هر جا پای خسران در میان آید، درمی‌یابیم که لطف خدا حاصل نشده است و به این ترتیب، از جانب خدا نسبت به کافر، هیچ نوع از الطاف مربوط به ساحت دین عطا نشده است (همان، ج: ۳۰، ص: ۵۴۰).

۴. «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ؛ ما هیچ پیامبری را نفرستادیم، مگر برای این‌که به فرمان خدا، از وی اطاعت شود» (نساء/۶۴). بنا به تفسیری که فخر رازی از این آیه به دست می‌دهد، منظور از «اذن» نمی‌تواند امر به طاعت باشد، زیرا در این صورت، معنا چنین می‌شود: ما اذن ندادیم در طاعت کسانی که ارسال نمودیم، مگر به اذن ما و این تکرار قبیح است؛ پس بایستی «اذن» را به معنای توفیق و یاری رساندن و معنای‌ای از این قبیل فرض کرد. وی از این مقدمه نتیجه می‌گیرد که خداوند فقط نسبت به کسانی که به آنان توفیق اطاعت از رسول عطا فرموده است اراده‌ی اطاعت نموده است نه از همگان؛ اما اطاعت کسانی که محروم از توفیق خدایند اراده نشده است و این تقریر را از نیرومندترین ادله‌ی مذهب خویش می‌شمارد (همان، ج: ۱۰، ص: ۱۲۶). گفتنی است عدم تعلق مشیت خدا به اطاعت کافران از منظر فخر رازی را نباید به معنای التزام وی به رفع تکلیف از کفار پنداشت؛ بلکه فخر رازی نیز چنان‌چه پیشتر گفتیم (نک: ص: ۲)، همه‌ی مردمان را، سعید باشند یا شقی، ناگزیر از انجام طاعات و اجتناب از سیئات می‌داند. بدین ترتیب، تنها راهی که برای رفع این تعارض به نظر می‌رسد این است که اراده‌ی الاهی به کفر را از نوع اراده‌ی تکوینی بدانیم. در این صورت، مزاحمت امر و اراده‌ی تشریحی با وقوع فعل خلاف آن نیز از بین خواهد رفت.

۵. «وَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُ مِنَ اللَّهِ شَيْئاً أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرْ قُلُوبَهُمْ؛ کسی را که خدا (بر اثر گناهان پی‌درپی او) بخواهد مجازات کند، قادر به دفاع از او

نیستی؛ آن‌ها کسانی هستند که خدا نخواستہ دل‌هایشان را پاک کند» (مائده/۴۱). فخر رازی این آیه را از محکم‌ترین آیات بر علیه قدریه (منظور او معتزله است)، معرفی نموده و می‌گوید: این آیه بر این مدعا دلالت دارد که خدا اسلام آوردن کافران را نخواستہ و قلوبشان را از شک و شرک پاک نمی‌کند و اگر چنین می‌فرمود ایمان می‌آوردند. او وجوهی را که معتزله در توجیه و تفسیر «فتنه» آورده‌اند برمی‌شمارد و بدون هیچ‌گونه نقدی، از کنار آن‌ها عبور می‌کند، گویی آن‌ها را لاطائلاتی بیش نمی‌پندارد (۱۹، ج: ۱۱، ص: ۳۶۰).

۶. «قُلْ هَلْ أَنْبَأُكُمْ بِشَرِّ مِمَّنْ دَلِكَ مَثُوبَةٌ عِنْدَ اللَّهِ مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَ غَضِبَ عَلَيْهِ وَ جَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَ الْخَنَازِيرَ وَ عَبَدَ الطَّاغُوتَ أُولَئِكَ شَرٌّ مَكَانًا وَ أَضَلُّ عَن سَوَاءِ السَّبِيلِ؛ بگو: آیا شما را از کسانی که موقعیت و پاداششان نزد خدا برتر از این است با خبر کنم؟ کسانی که خداوند آن‌ها را از رحمت خود دور ساخته و مورد خشم قرار داده (و مسخ کرده) و از آن‌ها میمون‌ها و خوک‌هایی قرار داده و پرستش بت کرده‌اند موقعیت و محل آن‌ها بدتر است و از راه راست، گمراه‌ترند» (مائده/۶۰). رازی با عنایت به کلمه «جعل»، که در صدر آیه آمده و با توجه به این که همین فعل (که فاعل آن خداست) برای «عَبَدَ الطَّاغُوتَ» نیز در تقدیر گرفته می‌شود و اگر فاعل آن انسان بود، باید می‌فرمود «جعلوا انفسهم كذلك»، نتیجه گرفته است که کفر منتسب به قضای خداوندی است (همان، ج: ۱۲، ص: ۳۹۱).

۷. «مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ؛ هرگز ایمان نمی‌آوردند مگر آن که خدا بخواهد» (انعام/۱۱۱). فخر الدین مراد از آیه را چنین تبیین می‌کند که اگر خداوند همه‌ی آن درخواست‌های عجیب و غریب کافران را برای آنان ظاهر کند، آن‌ها ایمان نمی‌آورند مگر این که خدا بخواهد. وی از قول اصحاب خویش گوید به کار رفتن تعبیر «مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا» درباره‌ی آنان به منزله‌ی این است که خداوند از آن‌ها ایمان را اراده نکرده است و این آیه نص در این مسأله به شمار می‌رود. (همان، ج: ۱۳، ص: ۱۱۸)

۸. «وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَ لَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ؛ و اگر می‌خواستیم، (مقام) او را با این آیات (و علوم و دانش‌ها) بالا می‌بردیم (اما از آن‌جا که اجبار، بر خلاف سنت ماست او را به حال خود رها کردیم). او به پستی گرایید و از هوای نفس پیروی کرد» (اعراف/۷۶). فخر رازی از قول اشعریان، آیه را بدین گونه تفسیر می‌کند: اگر می‌خواستیم، بلعم باعورا را توفیق به اعمال صالحه عطا می‌نمودیم و او را - چنان که قبلاً به واسطه‌ی آن اعمال به منزلتی والا رسیده بود - رفعت می‌دادیم و لفظ «لو» دلالت بر انتفای شیء به دلیل انتفای غیر دارد. به هر حال، معنی آیه چنین است که خدا نخواستہ است که او را رفعت دهد و در نتیجه، رفعتی هم تحقق نیافته است و مدلول آیه این خواهد شد که خداوند گاهی ایمان را از فرد اراده نمی‌کند، بلکه از او کفر را می‌خواهد (همان، ج: ۱۵، ص: ۴۰۵).

۹. «كَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ فَسَقُوا أَنَّهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ؛ این چنین فرمان پروردگارت بر فاسقان مسلم شده که آن‌ها (پس از این همه لجاجت و گناه)، ایمان نخواهند آورد» (یونس/۳۳). مجبره به این آیه احتجاج کرده‌اند که کفر به قضا و اراده‌ی خداست و از آن جا که خدا از حال آن‌ها مبینی بر عدم ایمانشان گزارش می‌دهد، لاجرم اگر این خبر به واقعیت نپیوندد، کذب محسوب خواهد شد و این امری محال است؛ پس صدور ایمان از ایشان نیز محال است و خدا محال را اراده نمی‌کند؛ در نتیجه، ثابت می‌شود که خدا از ایشان کفر را اراده فرموده است ولی ایمان را نخواست است (۱۹، ج: ۱۷، ص: ۲۴۸).

۱۰. «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ؛ و اگر پروردگار تو می‌خواست، تمام کسانی که روی زمین هستند، همگی (به اجبار) ایمان می‌آوردند؛ آیا تو می‌خواهی مردم را مجبور سازی که ایمان بیاورند؟! (ایمان اجباری چه سودی دارد؟)» (یونس/۹۹). در این جا نیز فخر رازی با تمسک به کاربرد «لو»، که توضیح آن گذشت، معتقد است مفهوم آیه اقتضا می‌کند که خداوند ایمان را از همگان اراده نکرده باشد. البته جبایی و قاضی عبدالجبار گفته‌اند که مراد از آن مشیت الجاء است که خدا آن را نخواست، چون فایده‌ای در آن نبوده است؛ ولی فخر رازی به آنان پاسخ می‌دهد که حمل مشیت در آیه بر مشیتی که به نحو الجاء و اضطرار باشد جایز نیست، زیرا با توجه به آیات پیشین، پیامبر ایمانی را که در آخرت سودمند نباشد برای کافران طلب نمی‌کرد و از این جا مشخص می‌گردد که مراد از ایمان در این آیه همان ایمان نافع است تا بدین صورت، کلام منتظم باشد. مراد از الجاء در این جا از دو حال خارج نیست: ۱. با آشکار ساختن معجزات رعب‌آور، آنها را به ایمان وادار کند، ۲. ایمان را در دل ایشان خلق فرماید.

فرض نخست باطل است و آیات ذیل آن را نفی می‌کند:

الف) «إِنَّ الَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لَيُؤْمِنُونَ؛ (و بدان) آن‌ها که فرمان پروردگار تو بر آنان تحقق یافته (و به جرم اعمالشان، توفیق هدایت را از آن‌ها گرفته است هرگز) ایمان نمی‌آورند» (یونس/۹۷).

ب) «وَلَوْ جَاءَتْهُمْ كُلُّ آيَةٍ حَتَّى يَرَوْا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ؛ هر چند تمام آیات (و نشانه‌های الاهی) به آنان برسد، تا زمانی که عذاب دردناک را ببینند! (زیرا تاریکی گناه، قلب‌هایشان را فراگرفته و راهی به روشنایی ندارند!)» (یونس/۹۸).

ج) «وَلَوْ أَنَّا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ وَ كَلَّمَهُمُ الْمَوْتَى وَ حَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلُّ شَيْءٍ قُبُلًا مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ؛ (و حتی) اگر فرشتگان را بر آن‌ها نازل می‌کردیم و مردگان با آنان سخن می‌گفتند و همه چیز را در برابر آن‌ها جمع می‌نمودیم، هرگز ایمان نمی‌آوردند، مگر آن که خدا بخواهد» (انعام / ۱۱۱).

پس فرض دوم صحیح است و این به معنای الجای آنان به ایمان محسوب نخواهد شد، بلکه عبارت از خلق ایمان در قلوب کافران است و گویا خداوند فرموده است: لکن ما ایمان را در آنان نیافریدیم. نتیجه آن که آیه به این مقصود دلالت دارد که خداوند از کافران حصول ایمان را اراده ننموده است و رازی این مدعا را عین مذهب خویش می‌شمارد (۱۹)، صص: ۳۰۴-۳۰۵.

۱۱. «وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ؛ (اما چه سود که) هرگاه خدا بخواهد شما را (به خاطر گناهانتان) گمراه سازد و من بخواهم شما را اندرز دهم، اندرز من سودی به حالتان نخواهد داشت! او پروردگار شماست و به سوی او بازگشت داده می‌شود» (هود/۳۴). اشاعره به این بخش از متن آیه که می‌گوید اگر خدا بخواهد شما را گمراه کند، خیر خواهی من (رسول) به حال شما سودی ندارد، احتجاج کرده و گفته‌اند که گاه می‌شود که خدا از بنده‌اش کفر را اراده فرموده باشد (همان، ص: ۳۴۲).

۱۲. «وَلَوْ لَا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ؛ چرا هنگامی که وارد باغ خود شدی، نگفتی این نعمتی است که خدا خواسته است؟! قَوْت (و نیرویی) جز از ناحیه‌ی خدا نیست» (کهف/۳۹). فخر رازی دو وجه اعرابی برای «ما شاء الله» ذکر می‌کند: ۱. «ما» شرطیه و جواب شرط آن محذوف باشد، که با این فرض، آیه در تقدیر، چنین خواهد بود: «ای شیء شاء الله کان»؛ ۲. «ما» موصوله و در محل خبر برای مبتدای محذوف و تقدیر آن «الأمر ما شاء الله» باشد. سپس در اثبات این که هرچه خداوند بخواهد واقع می‌شود و آن چه نخواستہ باشد رخ نمی‌دهد، به این آیه استناد کرده و آن را دلیل بر این مدعا دانسته است که چون ایمان از کافر صادر نمی‌شود، پس می‌توان دریافت که خداوند از او ایمان را طلب نکرده است (همان، ج: ۲۱، ص: ۴۶۴).

اما «قفال» به این اظهارات این‌گونه جواب داده است که سخن مؤمن مبنی بر این که چرا «ما شاء الله» نگفتی از این باب است که مثلاً ایجاد اشیای پدیدآمده در باغ را به اراده‌ی تکوینی خدا بدانند. اما به گمان فخر رازی، پاسخ مزبور چالش را از پیش روی معتزله برنمی‌دارد، زیرا چه‌بسا عمارت این بستان از طریق ظلم و غصب حاصل شده باشد و این فرضی مخالف عقیده‌ی معتزله است که در این فرض، گفته شود این‌ها به مشیت خدا واقع شده است، مگر آن که دامنه‌ی اشیای موجود را محدود به پدیده‌ی به ثمر نشستن میوه‌ها بدانیم که این تخصیص بدون دلیل ظاهر نص است (همان، ص: ۴۶۵). در این‌جا به نظر می‌رسد قفال مسأله‌ی اراده تکوینی را پیش کشیده است که در حل اختلاف بین اشاعره و معتزله می‌تواند سودمند باشد، بدین بیان که با جدا ساختن اراده‌ی تکوینی و تشریحی

خداوند نسبت به پدیده‌ها و از جمله اعمال انسان، دیگر محذور تعلق اراده‌ی خداوند به سیئات انسان برداشته خواهد شد. متأسفانه فخر رازی بدون توجه به این نکته، با پرداختن به تعارض آن با عقیده‌ی معتزله، این راه حل را از دست داده است.

۱۳. «وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَ لَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَ النَّاسِ أَجْمَعِينَ؛ و اگر می‌خواستیم، هدایت لازم را به هر انسانی (از روی اجبار بدهیم) می‌دادیم ولی (من آن‌ها را آزاد گذارده‌ام و) سخن و وعده‌ی من حق است که دوزخ را (از افراد بی‌ایمان و گنه‌کار) از جنّ و انس، همگی، پر کنم» (سجده/۱۱). فخر رازی مدعی است این آیه به صراحت بر مذهب او دلالت دارد: خدا از کافر ایمان را اراده نکرده و چیزی جز کفر از او نخواسته است (۱۹، ج: ۲۵، ص: ۱۴۴). وی در مقام تأکید بر این معنا تا آنجا پیش می‌رود که حتی آیه‌ی «لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ؛ تا آن‌ها که هلاک (و گمراه) می‌شوند، از روی اتمام حجت باشد» (انفال/۴۳) را از ظاهر خود به علت وجود دلایل عقلی منصرف می‌داند (همان، ج: ۱۵، ص: ۴۷۸).

۱۴. «قَالَ فَأَخْرُجُ مِنْهَا فَيَأْتِكَ رَجِيمٌ وَ إِنَّ عَلَيْنِكَ لَعْنَتِي إِلَى يَوْمِ الدِّينِ؛ فرمود: «از آسمان‌ها (و صفوف ملائکه) خارج شو، که تو رانده‌ی درگاه منی! و مسلماً لعنت من بر تو تا روز قیامت خواهد بود» (ص: ۷۷ و ۷۸). اشاعره این آیه را حاکی از آن دانسته‌اند که همه‌چیز به قضای الهی است و چنین استدلال کرده‌اند که: ۱. صدور ایمان از ابلیس به دلیل اخبار الهی محال شده است، چون اگر ابلیس ایمان بیاورد خبر خدا کذب می‌شود؛ ۲. ابلیس گفت: «فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ؛ به عزتت سوگند، همه‌ی آنان را گمراه خواهم کرد» (ص: ۸۲). بنابراین خدا می‌دانست که ابلیس بندگان را گمراه می‌کند و این ادعا را از او شنید و در حالی که بر منع ابلیس قادر بود، او را منع نفرمود. اگر آن که قادر بر منع از فعلی است بنده را از آن باز ندارد، دلیل بر راضی بودن او به آن فعل است و اگر گفته شود عدم منع ممکن است به این جهت بوده که اعمال آن باعث فساد می‌شود، گوییم این گفته باطل است، زیرا این منع می‌توانست ابلیس را از اضلال و بنی‌آدم را از ضلالت نجات دهد و این امر، خود، عین مصلحت است؛ ۳. خداوند خبر داده است که جهنم را از کفار پر می‌کند و اگر چنین نشود، کذب و جهل به ساحت ربوبی راه می‌یابد که امری محال است؛ ۴. اگر خدا چنین می‌خواست که کافر کفر نوزد، واجب بود که انبیا و صالحان را نگاه دارد و ابلیس و شیاطین را فانی سازد؛ حال آن‌که امر برعکس است؛ پس می‌توان دریافت که گزاره‌ی «خدا نمی‌خواهد که کافران کفر ورزند» باطل است (همان، ج: ۲۶، ص: ۴۱۵).

۷. تعلق اراده‌ی خدا به دو پدیده‌ی هدایت و ضلالت از منظر فخر رازی

فخر رازی با تکیه بر این که در افعال الاهی چرایی راه ندارد و اصولاً سخن از چرایی در مورد افعال الاهی بی‌معناست، می‌گوید: خداوند هر که را اگر بخواهد، هدایت می‌کند و اگر بخواهد، گمراه می‌سازد و به هیچ روی، اعتراضی بر افعال ربوبی وارد نیست (۱۹، ج: ۱۹، ص: ۹۳). فخر الدین آیات ذیل در اثبات گفته‌ی خود، به شهادت می‌خواند:

۱. «وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلُ؛ و دل‌های آن‌ها بر اثر کفرشان، با محبت گوساله آمیخته شد» (بقره/۹۳). فخر رازی با استناد به فعل مجهول «أَشْرَبُوا» نتیجه می‌گیرد که فاعل اشراب باید کسی غیر از خود بنی اسرائیل باشد و مشخص است که هیچ‌کس جز خداوند قادر بر این امر نیست (همان، ج: ۳، ص: ۶۰۴)؛ و به این ترتیب، گمراه ساختن یهود را به خدا نسبت می‌دهد.

۲. «لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ؛ هدایت آن‌ها (به‌طور اجبار)، بر تو نیست (بنابراین، ترک انفاق به غیر مسلمانان، برای اجبار آنان به اسلام، روا نیست) ولی خداوند هر که را بخواهد (و شایسته بداند)، هدایت می‌کند» (بقره/۲۷۲). اشاعره برای اثبات این که هدایت خدا موهبتی همگانی نبوده، بلکه مخصوص مؤمنان است، بدین آیه احتجاج کرده‌اند، زیرا عبارت «وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» در واقع، اثبات هدایتی است که توسط جمله «لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ» نفی شد و بنابراین گزاره‌ی «وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» اقتضا می‌کند که هدایت حاصل‌شده به طریق اختیاری، در حقیقت، به خلق و تقدیر و تکوین خداوند حاصل می‌شود (همان، ج: ۷، ص: ۶۶). از ظاهر سخن فخر رازی پیداست که او قائل به هدایت انسان‌ها از سوی خداوند بر سبیل الزام و اجبار نیست، بلکه به گمان او، این هدایت از سوی خدا خلق و ایجاد می‌گردد، همان‌طور که در جایی دیگر، لفظ «اضلال» در آیات قرآنی را به خلق آن توسط خدا در انسان تعبیر می‌کند و مدعی است معنای حقیقی «اضلال» همین است (۲۱، ج: ۹، ص: ۳۸۹).

۳. «فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَ مَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا؛ آن کس را که خدا بخواهد هدایت کند، سینه‌اش را برای (پذیرش) اسلام، گشاده می‌سازد و آن کس را که به خاطر اعمال خلافش بخواهد گمراه سازد، سینه‌اش را آن‌چنان تنگ می‌کند که گویا می‌خواهد به آسمان بالا برود» (انعام / ۱۲۵). اشاعره به این آیه در این که هدایت و ضلالت از جانب خداست تمسک جست‌ه‌اند. فخر رازی ضمن این که لفظ آیه را دال بر معنای مورد نظر معرفی می‌کند، دلیل قاطع عقلی - یعنی محال بودن انگیزه‌های نامتناهی بر فعل - را نیز مؤید این مطلب می‌داند (۱۹، ج: ۱۳، ص: ۱۲۵).

۴. «إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتِكَ تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ وَ تَهْدِي مَنْ تَشَاءُ؛ این جز آزمایش تو چیز دیگری نیست که هر کس را بخواهی (و مستحق بدانی)، به وسیله‌ی آن گمراه می‌سازی و هر کس را بخواهی (و شایسته ببینی)، هدایت می‌کنی» (اعراف/۱۵۵). فخر رازی به نقل از «واحدی»، این آیه را از جمله ادله‌ی واضح و آشکار علیه معتزله می‌شمارد و آیه را این‌گونه تبیین می‌کند که فتنه‌ای که در میان سفیهان قوم افکنده شد، (اشاره به فتنه‌ی گوساله سامری) جز از ناحیه خداوند، که گروهی را بدان گمراه ساخته و عده‌ای را ثابت قدم گردانید، صورت نپذیرفت (۱۹، ج: ۱۵، ص: ۳۷۸).

۵. «أَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهْدَى النَّاسَ جَمِيعًا؛ اگر خدا بخواهد، همه‌ی مردم را (به اجبار) هدایت می‌کند (اما هدایت اجباری سودی ندارد)» (رعد/۳۱). رازی با استناد به لفظ «لو»، که منتفی بودن چیزی را به جهت فقدان امری دیگر افاده می‌کند، به این نتیجه رسیده است که خداوند هدایت همگان را اراده نفرموده است (همان، ج: ۱۹، ص: ۴۳).

۶. «فَلَوْ شَاءَ لَهْدَاكُمْ أَجْمَعِينَ؛ و اگر او بخواهد، همه‌ی شما را (به اجبار) هدایت می‌کند (ولی چون هدایت اجباری بی‌ثمر است، این کار را نمی‌کند)» (انعام/۱۴۹). وی در این‌جا نیز با استناد به مفهوم لفظ «لو»، آیه را دال بر این معنا دانسته است که مشیت خدا به هدایت همگان تعلق نگرفته و او همگان را هدایت ننموده است (همان، ج: ۱۳، ص: ۱۷۶).

۷. «فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ؛ خداوند گروهی را هدایت کرد و گروهی ضلالت و گمراهی دامانشان را گرفت» (نحل/۳۶). بنا بر آنچه فخر رازی از این آیه استنباط نموده است، خداوند همه را به ایمان دعوت کرده، از کفر نهی نموده است، مگر این‌که در بعضی ایمان و در بعضی کفر را خلق نمود. این سنت دیرین خدا درباره‌ی همه‌ی امت‌ها و انبیای گذشته است و چنین سنتی، به موجب این‌که ساحت خداوند منزّه از اعتراض و چون و چراست، حسن و نیکوست. بدین ترتیب، ثابت می‌شود که در آیه‌ی قبل، «لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ نَحْنُ وَ لَا آبَاؤُنَا؛ اگر خدا می‌خواست، نه ما و نه پدران ما، غیر او را پرستش نمی‌کردیم» (نحل/۳۵)، حکم خداوند مبنی بر استحقاق لعن کفار از این‌جا ناشی نمی‌شود که گفتند؛ بلکه به این علت بوده است که می‌گفتند وقتی که امر چنین باشد (پرستش خدای یکتا وابسته به اراده‌ی خدا باشد) فرستادن پیامبران بیهوده است و این سخن گزاف و باطل بوده است، چنان‌که در ادامه‌ی همین آیه آمده است: «كَذَلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ»، یعنی کفار پیشین نیز به این شبهه متمسک می‌شده‌اند و فخر رازی این کلام را جوابی صحیح می‌شمارد که می‌توان در این باب بدان استناد نمود (همان، ج: ۲۰، ص: ۲۰۵).

بدین ترتیب، فخر رازی با حجیت بخشیدن به ظواهر آیات، در صدد آن بر آمده است که کفر و ایمان، بلکه انگیزه‌ی انسان نسبت به تمامی افعال اختیاری خود را مستند به اراده‌ی خدا عنوان کند. از این‌رو معتزله و برخی از امامیه تفاسیری مشابه آن‌چه را که از فخر رازی بیان شده است، تلقی به جبر کرده و به معنای انکار اختیار انسان دانسته‌اند؛ در نتیجه، بدین نظر روی آورده‌اند که اراده‌ی فعل قبیح از ناحیه‌ی خدا را مطلقاً انکار کنند.

۸. انحصار تعلق اراده‌ی خدا به ایمان از منظر طبرسی

گفتیم که از نظر اشاعره و از جمله فخر رازی، اراده‌ی خداوند به کفر و ایمان - هر دو - تعلق گرفته است. اما طبرسی در رد این نظریه و اثبات این مطلب که اراده‌ی خداوند تنها به خیر و ایمان و مواردی از این دست تعلق می‌گیرد به آیاتی چند استشهدا نموده است:

۱. «وَ إِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَ يُهْلِكَ الْخَرْثَ وَ النَّسْلَ وَ اللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ؛ (نشانه آن، این است که) هنگامی که روی برمی‌گردانند (و از نزد تو خارج می‌شوند)، در راه فساد در زمین کوشش می‌کنند و زراعت‌ها و چهارپایان را نابود می‌سازند (با این که می‌دانند) خدا فساد را دوست نمی‌دارد» (بقره/۲۰۵). طبرسی ذیل این آیه، با بیان دو مقدمه، به ابطال سخن قائلان به جبر - در این مورد که قبیح نیز داخل در مشیت و اراده‌ی خدا هستند - پرداخته است. او مقدمه‌ی اول را از مضمون آیه اخذ کرده است که خداوند محبت فساد را از خود نفی نموده است. اما مقدمه‌ی دوم را این‌گونه بیان می‌کند که «محبت» همان «اراده» است و برای اثبات آن می‌گوید: از آن‌جا که هرچه محبت خدا به وجود آن تعلق گرفته است قطعاً واقع می‌شود (پیش‌تر به اشکال این مقدمه اشاره شد). وی با مسلم فرض کردن این دو مقدمه، نتیجه می‌گیرد که قبیح از قلمرو مشیت و اراده‌ی خدا بیرون‌اند (۱۷، ج: ۱، ص: ۵۳۵).

۲. «قَالَتْ رُسُلُهُمْ أ فِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَ يُؤَخِّرَكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى؛ رسولان آن‌ها گفتند: «آیا در خدا شک است؟! خدایی که آسمان‌ها و زمین را آفریده. او شما را دعوت می‌کند تا گناهانتان را ببخشد و تا موعد مقرر شما را باقی گذارد» (ابراهیم/۱۰). وی معتقد است که آیه دلالت بر این معنا دارد که خداوند تنها خیر و ایمان را می‌خواهد و کفر و شرک را اراده نمی‌کند و تنها از روی فضل و انعام بوده است که پیامبران را به سوی کفار مبعوث ساخته است تا ایمان بیاورند (همان، ج: ۶، ص: ۷۱).

۳. «يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذَيِّبَنَّ لَكُمْ وَ يَهْدِيَكُمْ سُنْنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ؛ خداوند می‌خواهد (با این دستورها، راه‌های خوشبختی و سعادت را) برای شما آشکار

سازد و به سنت‌های (صحیح) پیشینیان رهبری کند؛ و خداوند دانا و حکیم است» (نساء/۲۶). مفسر ما با توجه به مضمون آیه و دو احتمالی که در معنای «يَتُوبَ عَلَيْكُمْ» (که در محل مفعول به برای فعل «یرید» است) می‌شمارد، یعنی قبول توبه و یا آسان گردانیدن راه بر ایشان با فراخواندن به سوی خود، نتیجه می‌گیرد که تنها امور خیر متعلق اراده‌ی خداوند قرار گرفته‌اند و این آیه را دلیلی بر ابطال عقیده‌ی اشاعره در تعلق اراده‌ی خدا به قیابح قلمداد می‌داند (۱۷، ج: ۳، ص: ۵۸).

۴. «فَلَوْ لَا إِذْ جَاءَهُمْ بَأْسُنَا تَضَرَّعُوا وَ لَكِنْ قَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَ زَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ؛ چرا هنگامی که مجازات ما به مردم رسید، (خضوع نکردند و) تسلیم نشدند؟! بلکه دل‌های آن‌ها قساوت پیدا کرد و شیطان هر کاری را که می‌کردند، در نظرشان زینت داد» (انعام/۴۳). طبرسی با تکیه به عبارت «فَلَوْ لَا إِذْ جَاءَهُمْ بَأْسُنَا» که می‌گوید خدا با کفار چنین معامله نمود (منظور مجازات ایشان توسط خداست) که تضرع و خضوع کنند و از راه باطل خویش بازگردند و تسلیم شوند، نتیجه می‌گیرد که سخن مجبره در این خصوص که می‌گویند خدا از کفار ایمان اراده کرده است باطل است و خداوند کفر و گمراهی کفار را نمی‌خواهد (همان، ج: ۴، صص: ۴۶۷ و ۷۱۹).

۵. «هَذَا بَلَاغٌ لِلنَّاسِ وَ لِيُنذَرُوا بِهِ وَ لِيَعْلَمُوا أَنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَ لِيَذَّكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ؛ این (قرآن) پیام (و ابلاغی) برای (عموم) مردم است تا همه به وسیله‌ی آن انذار شوند و بدانند او خدا یکتاست و تا صاحبان مغز (و اندیشه) پند گیرند» (ابراهیم/۵۲). طبرسی از تعلیل موجود در آیه (که از لام «لِيُنذَرُوا» به دست آمده است) در جهت ابطال سخن مجبره استفاده کرده است که می‌گویند خداوند از همگان باور توحیدی نخواست، بلکه از نصاری تثلیث و از زنداقه دوگانگی را اراده کرده است (همان، ج: ۶، ص: ۵۰۰).

۶. «وَ مَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ؛ و خداوند ظلم و ستمی بر بندگانش نمی‌خواهد» (غافر/۳۱). طبرسی (ظاهراً با تکیه بر نفی اراده‌ی ظلم از ساحت ربوبی) این آیه را روشن‌ترین دلیل بر ابطال قول مجبره دانسته است که می‌گویند هر ظلمی در عالم به اراده‌ی الهی محقق می‌شود (همان، ج: ۸، ص: ۸۱۳).

۷. «إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَ مُبَشِّرًا وَ نَذِيرًا لِّتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ تَعَزَّوهُ وَ تَوْقَرُوهُ وَ تُسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَ أُصِيلاً؛ به یقین، ما تو را گواه (بر اعمال آن‌ها) و بشارت‌دهنده و بیم‌دهنده فرستادیم، تا (شما مردم) به خدا و رسولش ایمان بیاورید و از او دفاع کنید و او را بزرگ دارید و خدا را صبح و شام تسبیح گویند (فتح/۹ و ۸). امین الاسلام با استناد به تصریح آیه نسبت به این‌که خدا از همه‌ی مکلفان، ایمان و فرمان‌برداری را اراده نموده است - لام تعلیل در «لِتُؤْمِنُوا» و افعال بعدی که معطوف به آن است، دال بر این مدعاست - آن را

مخالف با عقیده‌ی اشاعره دانسته است که معتقدند خدا از کافران، همان کفر را اراده کرده است (۱۷، ج: ۹، ص: ۱۷۲).

۸. «هُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ عَلَىٰ عَبْدِهِ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ؛ او کسی است که آیات روشنی بر بنده‌اش [محمد] نازل می‌کند تا شما را از تاریکی‌ها به سوی نور برد» (حدید/۹). طبرسی با استناد به مفهوم لام در عبارت «لِيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ»، که متفرع بر نزول قرآن شده است، نتیجه گرفته است که بر خلاف قول مجبره، غرض از تنزیل قرآن ایمان مردم به این کتاب است (نه آن که پس از نزول آن، اراده‌ی کفر برخی نیز از آنان هم‌چنان پابرجا باشد. مؤلف مجمع‌البیان با این سخن، تلویحاً به ابطال عقیده‌ی مجبره نظر دارد که مدعی‌اند خدا از کفار، کفر می‌خواهد (همان، ج: ۹، ص: ۳۵۰).

۹. «وَمَا أَمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَ ذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ؛ و به آن‌ها دستوری داده نشده بود جز این که خدا را بپرستند در حالی که دین خود را برای او خالص کنند و از شرک به توحید بازگردند، نماز را برپا دارند و زکات را بپردازند و این است آیین مستقیم و پایدار» (بینه/۵). طبرسی یادآور می‌شود که طبق مفاد این آیه، آدمی تنها به این منظور آفریده شده است که خدا را عبادت کند (با توجه به حصری که در «إِلَّا لِيَعْبُدُوا» وجود دارد). وی این مطلب را دلیل بر ابطال رأی مجبره می‌داند که می‌پندارند خدا از همگان ایمان اراده نکرده است، بلکه از بعضی کفر می‌خواهد (همان، ج: ۱۰، ص: ۷۹۵).

۱۰. «وَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُ مِنْ اللَّهِ شَيْئاً أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَ لَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ؛ (ولی) کسی را که خدا (بر اثر گناهان پی‌درپی او) بخواهد مجازات کند، قادر به دفاع از او نیستی؛ آن‌ها کسانی هستند که خدا نخواستہ دل‌هایشان را پاک کند؛ در دنیا، رسوایی و در آخرت، مجازات بزرگی نصیبشان خواهد شد» (مائده/۴۱). پیش از این گفته شد که آیه‌ی فوق از مهم‌ترین دلایل اثبات اراده‌ی کفر کافران از سوی خدا نزد مجبره بود. اما برخوردی که طبرسی در مقام رد این برداشت از آیه دارد حائز اهمیت است؛ او ابتدا وجوهی را درباره‌ی معنای «فتنه» برمی‌شمارد و یک وجه را به عنوان صحیح‌ترین معرفی می‌کند. طبرسی بر این باور است که «فتنه» به معنی «عذاب» است و در تأیید این وجه، به آیات «عَلَى النَّارِ يُفْتَنُونَ؛ آنها را بر آتش می‌سوزانند» (ذاریات/۱۳) و «ذُوقُوا فِتْنَتَكُمْ؛ بچشید عذاب خود را» (ذاریات/۱۴) اشاره می‌کند (همان، ج: ۳، ص: ۳۰۲). مفسر ما برای ابطال سخن مجبره، به ذیل این آیه، یعنی «لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَ لَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ»، که عیناً در آیه‌ی ۱۱۴ سوره‌ی بقره

نیز تکرار شده، استناد نموده است که در آن، از مذمت کفار در دنیا و آخرت سخن می‌رود، در حالی که اگر سوی خدا برای آن‌ها اراده‌ی کفر صورت گرفته بود، معقول نبود که این نكوهش به عنوان جزای عملشان متوجه آن‌ها گردد (۱۷، ج: ۳، ص: ۳۰۳).

۱۱. «وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ؛ (به معبود) کسانی که غیر خدا را می‌خوانند دشنام ندهید، مبدا آن‌ها (نیز) از روی (ظلم و) جهل، خدا را دشنام دهند! این‌چنین برای هر امتی عملشان را زینت دادیم» (انعام / ۱۰۸). طبرسی از مفاد این عبارت که: خدا نمی‌خواهد سببی ایجاد شود که کافران در کفر خود، با ناسزاگویی به خداوند، اصرار ورزند، نتیجه گرفته است که وقتی خدا سبب کفر اینان را نمی‌خواهد، به طریق اولی، نفس کفر آن‌ها را نیز اراده نخواهد فرمود و این نکته دلیل بطلان قول مجبره است (همان، ج: ۴، ص: ۵۳۸).

۱۳. «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ؛ ما هیچ پیامبری را نفرستادیم، مگر برای این‌که به فرمان خدا، از وی اطاعت شود» (نساء / ۶۴). طبرسی این آیه را محکم‌ترین دلیل بر ابطال عقیده‌ی مجبره می‌شمارد که طبق مفاد آن، خدا نمی‌خواهد که گروهی از مردمان پیامبران را اطاعت کنند و گروهی سرباز زنند، چراکه هدف از فرستادن پیامبران صرفاً اطاعت، و آن هم با ادات حصر «إِلَّا» عنوان شده است (همان، ج: ۳، ص: ۱۰۵).

۱۴. «وَلَقَدْ أَخَذْنَا آلَ فِرْعَوْنَ بِالسِّنِينَ وَ نَقْصِ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَدْخَرُونَ؛ و ما نزدیکان فرعون (و قوم او) را به خشکسالی و کمبود میوه‌ها گرفتار کردیم، شاید متذکر گردند» (اعراف/۱۳۰). طبرسی با استناد به تعلیلی که در عبارت «لَعَلَّهُمْ يَدْخَرُونَ» وجود دارد، در رد ادعای مجبره - که می‌گویند خدا کفر را از کافر می‌خواهد - می‌گوید این عبارت نشان می‌دهد که خدا می‌خواهد که آنان (آل فرعون) متنبه شده و به سوی خدا بازگردند (همان، ج: ۴، ص: ۷۱۹ و ج: ۶، ص: ۵۵۸).

در این آیات، طبرسی کوشیده است با استفاده از قراین لفظی و غیر لفظی، اعم از قراین متصل و منفصل، سخن جبرگرایان در تعلق اراده‌ی خدا نسبت به کفر را ابطال کند.

۹. دلیل اصلی نزاع و نقد آرا

در نگاه نخست، ریشه‌ی اختلاف دو مفسر به تفاوت در تعریف هرکدام از آن‌ها از واژه‌ی «اراده» برمی‌گردد، اما از منظر عمیق‌تر، اختلاف آن‌ها ریشه در تفاوت مبانی کلامی ایشان دارد.

اصولاً در هر نزاع و اختلافی که پای سماجت، پافشاری و جدل در میان باشد و تعصبات خشک مذهبی بروز نماید، هر یک از متخاصمین به براهین و ادله‌ی مختلف و ناستوار

متمسک می‌شوند و ادامه‌ی این امر به دور شدن از ادراک صحیح و بیان نسبت‌های ناروای طرفین به یک‌دیگر خواهد انجامید (۱۸، ص: ۲۰).

فخر رازی امکان طرفین ترک یا انجام افعال اختیاری انسان را انکار می‌کند و با تمسک به آیه‌ی «إِنَّ الْحُكْمَ لِلَّهِ»، طرف دیگر را که واقع نشده است ممتنع الحصول می‌خواند. از دیگر تندروی‌های مفسر مزبور در مسأله‌ی علم پیشین الاهی است که وقوع خلاف آن و یا اراده‌ی خدا بر خلاف آن را - هرچند وقوع خیر و تحقق ایمان نسبت به فردی باشد که خدا از کفر او خبر داده است - محال می‌داند، زیرا دانای به محال بودن یک امر مرید آن نخواهد بود. وی همچنین با تمسک به قاعده‌ی محال بودن تسلسل در مورد اراده‌های موجودات ممکن، بدون این‌که به اراده‌ی واجب (اراده‌ی الاهی) ختم شود، همه‌ی اراده‌ها را ناگزیر از منتهی شدن به اراده‌ی الاهی می‌داند. او در تبیین این مطلب که این خداست که در اراده‌ی انسان نقش اصلی دارد، به محال بودن ترجیح بلا مرجح استناد می‌کند که به موجب آن، موجود ممکن (انسان) در نهایت، ترک را بر فعل و یا برعکس ترجیح می‌دهد؛ اما در باب این‌که ترجیح از کجا حاصل می‌شود، وی معتقد است بنا بر محال بودن تسلسل و ممکن بودن ما سوی الله، که عدم ترجیح ذاتی اوست، این ترجیح، ناگزیر، از ناحیه‌ی خدا روی می‌دهد. فخر رازی در پاسخ به خدشه‌ای که از ناحیه‌ی مدعایش بر عدل الاهی وارد می‌شود - که چطور خداوند برای برخی هدایت و برای برخی ضلالت را می‌خواهد - به محال بودن چون و چرا در افعال الاهی متمسک می‌شود که ریشه در انکار حسن و قبح عقلی از سوی اشاعره دارد و بطلان آن واضح است.

اما طبرسی با یک جبهه‌گیری تند علیه اشاعره، در صدد ابطال نظریات آنان بر آمده است. او مفاهیم «اراده» و «مشیت» خدا را، که با قضا و قدر الاهی مرتبط است، گویا با مفاهیم «رضا» و «حب تشریحی» خلط کرده است و از این‌رو بر اشاعره تاخته است که چرا کفر و اعمال ناشایست انسان را متعلق اراده و رضای خدا می‌شمارند. وی ضمن استشهاد به آیات، با استفاده از تقابلی که بین اراده‌ی خدا به خیر و اراده‌ی انسان به شر رخ داده است و با توجه به این‌که در جهان خارج، شر وقوع پیدا کرده، نتیجه گرفته است که نباید هرچه را واقع می‌شود متعلق اراده‌ی خدا دانست. اما حق این است که او می‌بایست اراده‌ی تکوینی را از اراده‌ی تشریحی تفکیک می‌کرد و نتیجه را به اراده‌ی تشریحی منحصر می‌ساخت، و الا چنین مدعایی، به طور مطلق، صحیح نیست، زیرا «ما شاء الله کان و ما لم یشأ لم یکن».

در بعضی از موارد، در بیان صاحب مجمع‌البیان، شاهد خلط لوازم و احکامی هستیم که بر اوامر تشریحی و تکوینی بار می‌شود؛ از جمله‌ی آن‌ها می‌توان به این دو مورد اشاره کرد:

۱. طبرسی از عبارات «وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ؛ خدا فساد را دوست نمی‌دارد» (بقره/۲۰۵) و «فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ؛ خداوند کافران را دوست نمی‌دارد» (آل عمران/۳۲)، با توجه به بیزاری خدا از فساد و از کافران- به جهت کفرشان نه ذات وجودشان - ضمن این که «محبت» را مرادف «اراده» گرفته است، می‌گوید: نمی‌شود محبت خدا به چیزی تعلق گیرد و ایجاد نشود و یا برعکس، محبت خدا به چیزی تعلق نگیرد و ایجاد شود. با این مقدمه، نتیجه می‌گیرد که اراده‌ی کفر و فساد از جانب خدا محال است (۱۷، ج: ۲، ص: ۵۳۴، ۷۳۴ و ۷۳۵). او هم‌چنین در جای دیگری با استناد به مضمون آیه‌ی «لَكِنَّ اللَّهَ حَبِيبٌ إِلَيْكُمْ الْأِيمَانَ وَ زَيْنَتُهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَ كَرَّةٌ إِلَيْكُمْ الْكُفْرَ وَ الْفُسُوقَ وَ الْعِصْيَانَ؛ ولی خداوند ایمان را محبوب شما قرار داده و آن را در دل‌هایتان زینت بخشیده و (به عکس)، کفر و فسق و گناه را منفورتان قرار داده است» (حجرات/۷)، نتیجه می‌گیرد که خدا چیزی را که خودش دوست ندارد برای دیگران هم محبوب نمی‌گرداند و آنچه خود می‌پسندد برای دیگران ناپسند جلوه نمی‌دهد (همان، ج: ۹، ص: ۲۰۰).

البته در توجیه این گونه برداشت طبرسی باید این نکته را مد نظر داشت که منظور از محبتی که در این آیات از آن سخن رفته است محبت به معنای اراده‌ی تشریحی است و وقوع چیزی بر خلاف اراده‌ی تشریحی (نه تکوینی) خداوند محال نیست؛ وگرنه در عالم، هیچ معصیتی از انسان نباید صادر می‌شد، حال آن‌که در واقع چنین نیست و بنابراین مدعای طبرسی فقط در بخش دوم، که مربوط به حب تشریحی است، می‌تواند صحیح باشد.

۲. در آیه‌ی ما أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ؛ هیچ مصیبتی رخ نمی‌دهد مگر به اذن خدا «(تغابن / ۱۱)، از آن‌جا که طبرسی معاصی و ستم‌ها را از ناحیه خدا نمی‌داند و معتقد است که خدا به ظلم و ستم اذن و اجازه نمی‌دهد، اذن خدا را در قالب یک تشبیه چنین توصیف می‌کند که ذات احدیت به ملک موکل خود ابلاغ فرموده که از وقوع ظلم ممانعت نکند و یا اذن عبارت از همان اعطای قدرت بر وقوع معصیت است که از آن به اذن تعبیر شده است (همان، ج: ۱۰، ص: ۴۱۵)، در صورتی که این‌گونه تقریرها با معنای «اذن» خداوند فاصله دارد. در واقع، «اذن» در آیه‌ی مزبور، همان «اذن تکوینی» است نه تشریحی و این مصیبت در وقوع خارجی با اذن خدا همراه است، هرچند که از نوع ظلم ممنوعی باشد که در شریعت، از آن نهی شده است. ممنوعیت ظلم از ناحیه‌ی تشریح است نه تکوین، و از همین‌جاست که در برابر ستم‌هایی که اختیار انسان در آن دخیل است سفارش به صبر نشده است، بلکه صبر در برابر آن مصائبی پسندیده است که از محدوده‌ی اختیار انسان فراتر باشند (۱۶، ج: ۱۹، ص: ۳۰۴). بدین ترتیب، با در نظر گرفتن دو سنخ از اذن

(تکوینی و تشریحی)، دیگر نیازی به تأویلاتی که ما را از معنای لفظی «اذن» دور می‌کنند احساس نخواهد شد.

۱۰. ملاحظات

مسأله‌ی جبر و تفویض، اگرچه در خصوص انسان مورد بحث بوده است، مبتنی بر یک نزاع گسترده‌ی عقلی درباره‌ی علل و معلول‌ها است که آیا علل و معلول‌ها استقلال دارند یا خیر (۸، ص: ۵۵). اشاعره رابطه‌ی علیت را بین ممکنات انکار کرده و از مکرر آمدن شیئی به دنبال شیئی دیگر به «عادت» تعبیر نموده‌اند (۱۰، ص: ۲۰ و صص: ۶۰ تا ۶۵). اینان سپس نتیجه گرفته‌اند که همه‌ی افعال انسان اضطراری است و انسان‌ها اختیاری در انجام یا ترک ندارند و این عقیده را التزام به توحید و فرار از شرک پنداشته، از تالی فاسدهای این نظر غفلت ورزیده‌اند (۹، ص: ۲۳). اما نزد متکلمان شیعه، قدرت بر فعل از سوی خداست، ولی به کار بستن و اعمال آن از ناحیه بنده است. پس به خدا منتسب است، چون قدرتش از ناحیه‌ی خدا بوده است، اما به انسان نیز منتسب است، زیرا او بوده که آن قدرت را در عملی خاص اعمال نموده است و این همان امر بین الامرین و منزله بین المنزلتین است که حضرات معصومین نیز بدان تصریح فرموده‌اند (۲۴، ج: ۱، صص: ۱۵۹ - ۱۶۳؛ ج: ۱، صص: ۲۰۵ و ۳۵۹؛ ج: ۷، ص: ۲۳۱). گاهی نیز خلاصه‌ی عقیده شیعه در مسأله‌ی جبر و اختیار عبارت «بحول الله و قوته اقوم و اقعده» معرفی شده است. بدین ترتیب، می‌توان هم توحید را حفظ نمود و هم از تالی فاسدها در امان بود (۹، ص: ۲۵). اما این نکته نیز حایز اهمیت است که جواهر و اعراض و معانی و اضافات و لوازم و خصوصیات و اختصاصات و فعل و انفعال و هرچه می‌توان بدان عنوان «معلوم» اطلاق کرد و قابل ادراک برای عقل باشد به ایجاد خداوندی موجود می‌شود (۱۰، ص: ۱۹). چنانچه در آیه‌ی «أَسْبِرُوا قَوْلَكُمْ أُوْجِهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ؛ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ؛ كَفْتَارِ خُودِ رَا پَنهَانِ كَنِيد يَا أَشْكَارِ (تفاوتی نمی‌کند)، او به آن چه در سینه‌هاست آگاه است. آیا آن کسی که موجودات را آفریده از حال آن‌ها آگاه نیست؟! در حالی که او (از اسرار دقیق) با خبر و آگاه است» (ملک/۱۳ و ۱۴)، اگرچه «قول» به ضمیر «کم» اضافه شده است، به حسب وجود و ایجاد، مخلوق فاعل وجود (خدا) است، چراکه «أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ» یعنی «من خلق قولکم» و بدین ترتیب، خلق فعل انسانی (در این جا با توجه به آیه، سخن گفتن انسان) به خدا اسناد می‌یابد (۱۰، صص: ۲۰ و ۶۵ - ۶۵).

البته چنان‌که گذشت، طبرسی افعال ناپسند انسان را مشمول این قاعده‌ی کلی نمی‌داند، که جای تأمل دارد و احتمال می‌رود مراد وی این باشد که چنین افعالی مقصود بالذات خداوند نیستند.

اما به لحاظ فلسفی، در ابطال قول جبرگرایان که همه‌ی اعمال انسانی را از ناحیه‌ی خدا و به خلق مستقیم او مربوط می‌دانند، باید گفت خداوند بسیط است و اگر امور متعدد از ناحیه‌ی خدا، بدون واسطه صادر شوند، لازمه‌اش این است که تغییر و زوال به ذات حق و صفاتش، که عین ذات او هستند، راه یابد و این امری محال است؛ از سوی دیگر، صادر شدن کثرت از خداوند، که از هر جهت بسیط است، مستلزم راه یافتن ترکیب و کثرت به ذات خداست و این خلف است (۸، ص: ۷۰).

فخر رازی، اگرچه کاملاً جدای از اشاعره نیست، گاه از رویه‌ی متکلمان پیشین اشعری عدول کرده است (۱۳، ج: ۲، ص: ۲۷۸). شاهد مدعا این‌که در نظریه‌ی کسب (که ارتباط تنگاتنگی با بحث جبر و اختیار نیز دارد)، با متکلمانی چون ابوالحسن اشعری اختلاف نظر دارد. معنایی که او از کسب ارائه می‌دهد مجموعه‌ی قدرت به علاوه‌ی داعیه و انگیزه است که موجب فعل می‌گردد (۱۹، ج: ۱۷، ص: ۲۶۴). اما او نظریه‌ی کسب را به عنوان واسطه‌ای برای گریز از جبر و تفویض بر نمی‌تابد و در واقع، بازگشت آن را به یکی از دو عقیده‌ی جبر و تفویض می‌داند. وی در رد نظریه‌ی مزبور، با محور قرار دادن خلق اعمال، می‌گوید: در صورتی که بپذیریم خلق از سوی خدا و کسب از سوی بنده است، این فرض از سه وجه خارج نیست: ۱. ابتدا خدا عمل را خلق می‌کند و بنده آن را کسب می‌کند؛ ۲. خلق و کسب هم‌زمان با هم رخ می‌دهند؛ ۳. ابتدا بنده کسب می‌کند و سپس خدا آن را خلق می‌کند. هر سه صورت به جبر و یا تفویض بازمی‌گردد و نظریه‌ی جدیدی را تولید نمی‌کند. اگر خدا اول عمل را خلق کند، در این صورت، عبد مجبور به کسب آن است و این توافق برای ما نامعلوم است، علاوه بر این‌که این توافق چون باز هم از مقوله‌ی کسب و فعل است، نیاز به توافقی دیگر، تا بی‌نهایت، دارد و اگر اول بنده آن را کسب کند، خدا مجبور به خلق آن می‌شود و اگر هم‌زمان فرض شود، باید بین خدا و عبد توافق حاصل شود و این محال است (همان، ج: ۲، ص: ۳۷۳؛ ۱۹، ج: ۱، ص: ۷۴ و ج: ۴، صص: ۶۹ و ۷۰).

از نظر فخر رازی، اعمال انسان اگرچه مستند به قدرت و اراده و انگیزه‌ی خود اوست، همه‌ی این عوامل و هم خود آن عمل، که معلول این عوامل است، با تأثیر و قدرت و مشیت خدا وجود پیدا می‌کند (۶، ص: ۲۱۲).

۱۱. نتایج

فخر رازی با استفاده از ادله‌ی لفظی، مانند ظواهر آیات، کاربرد الفاظ، ناموجه خواندن تقيیدات معنایی و نیز با تکیه بر مبانی و پیش‌فرض‌هایی چون علم پیشین‌الاهی، عقلی نبودن حسن و قبح (که خدشه‌پذیر نیز هستند)، به دفاع از عقیده‌ی خویش برخاسته است. طبرسی نیز با تکیه بر مفاهیم آیاتی که از عدم تعلق محبت و رضایت خدا به اعمال ناپسند انسان سخن می‌گوید و غرض از بعثت پیامبران را هدایت انسان معرفی می‌کند و نیز برخی توجیهات لغوی، در صدد اثبات مدعای خویش برآمده است.

۱. دو مفسر (فخر رازی و طبرسی) در تعلق اراده‌ی خدا به تمامی افعال اختیاری انسان اختلاف نظر دارند.

۲. فخر رازی معتقد است که اراده‌ی خدا به تمامی افعال خیر و شر انسان تعلق گرفته است، اما طبرسی تعلق اراده‌ی خدا به شرور و از جمله کفر و معاصی انسان را انکار می‌کند و به ابطال نظر اشاعره می‌پردازد.

۳. در نگاه نخست، ریشه‌ی اختلاف به تفاوت تعریفی که هر یک از دو مفسر از «اراده» دارند بازمی‌گردد و از منظری عمیق‌تر، ریشه در اختلاف مبانی کلامی هر یک دارد.

۴. هر دو مفسر، گرچه در اثبات مدعای خویش، به ادله‌ی عقلی و نقلی متمسک شده‌اند، متأسفانه مراد خود را از «اراده» شفاف و منقح نساخته‌اند و هریک، بدون تلقی درست از معنایی که خصم از «اراده» قصد کرده است، به نقادی او پرداخته است.

۵. احتمال دارد که فخر رازی در صدد اثبات تعلق «اراده‌ی تکوینی» خداوند به همه‌ی اعمال انسان (اعم از خیر و شر) باشد و منحصر دانستن اراده‌ی خداوند به اعمال خیر انسان از سوی طبرسی نیز مربوط به «اراده‌ی تشریحی» بوده باشد، هرچند که دلیلی بر اثبات این مطلب نیست و بعید است که اختلاف بین شیعه و اشاعره صرفاً لفظی باشد.

۶. با شواهد ارائه‌شده نظیر تعابیر تنزیه‌ی طبرسی نسبت به تعلق اراده‌ی خداوند به افعال شر انسان، احتمال می‌رود که انکار وی نسبت به تعلق اراده‌ی خداوند به افعال شر صادرشده از انسان، از این‌جا ناشی شده است که وی افعال شر را مقصود بالذات خداوند نمی‌داند و با توجه به اذعان فخر رازی به نظام کلی وجود و خیر بودن کلیت آن، احتمال می‌رود که وی در اثبات تعلق اراده‌ی خداوند به اعمال شر، مقصود بالعرض بودن آن را در نظر دارد.

منابع

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۹۸ ق)، *التوحید*، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۲. ابوزهره، محمد، [بی تا]، *تاریخ المذاهب الاسلامیه فی السیاسه و العقائد و تاریخ المذاهب الفقہیہ*، [بی جا]: دار الفکر العربی.
۳. اله بداشتی، علی، (۱۳۸۱)، *اراده‌ی خدا از دیدگاه فیلسوفان و متکلمان و محدثان*، قم: بوستان.
۳. تهانوی، محمد علی، (۱۹۹۶ م)، *کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم*، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
۴. تهرانی، محمد حسن (آقا بزرگ)، [بی تا]، *الذریعه إلی تصانیف الشیعه*، بیروت: دار الأضواء، چاپ دوم.
۵. جعفری، محمد تقی، [بی تا]، *جبر و اختیار*، تهران: انتشارات ولی عصر (عج).
۶. حرانی، حسن بن شعبه، (۱۴۰۴ ق)، *تحف العقول*، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۷. خمینی، روح الله، (۱۳۶۲)، *طلب و اراده*، ترجمه و شرح سید احمد فهری، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۸. خوئی، ابوالقاسم، [بی تا]، *الامر بین الامرین*، محمد تقی تبریزی، نجف: مطبعه الحیدریه.
۹. دهدار، محمد، (۱۳۷۲)، *قضاء و قدر*، با حاشیه‌ی حسن حسن زاده آملی، قم: انتشارات قیام.
۱۰. ربانی، محمدحسن، (بهار - تابستان ۸۱)، «نظرسگاه‌های ویژه‌ی علامه طبرسی»، پژوهش‌های قرآنی، ش ۲۹ - ۳۰.
۱۱. زرکلی، خیر الدین، (۱۳۸۹ ق)، *الأعلام*، قاهره.
۱۲. صبحی، احمد محمود، (۱۴۰۵ ق)، *فی علم الکلام دراسه فلسفیه لأراء الفرق الإسلامیه فی اصول الدین*، بیروت: دار النهضه العربیه.
۱۳. صدر، سیدموسی، (بهار - تابستان ۸۱)، «کاوشی در مسایل کلامی مجمع البیان»، پژوهش‌های قرآنی، ش ۲۹ - ۳۰.
۱۴. صفدی، خلیل بن ایبک، (۱۴۲۰ ق)، *الوافی بالوفیات*، تحقیق أحمد أرناؤوط و ترکی مصطفی، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۵. طباطبایی، محمدحسین، (۱۴۱۷ ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه‌ی علمیه‌ی قم.

۱۶. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو، چاپ سوم.
۱۷. فاضل (یزدی مطلق)، محمود، (۱۳۶۲)، معتزله، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۸. فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰ ق)، مفاتیح الغیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۹. _____، (۱۴۱۱ ق)، المباحث المشرقیه، قم: مکتبه بیدار.
۲۰. _____، (۱۴۰۷ ق)، المطالب العالیه من العلم الاهی، تحقیق دکتر احمد حجازی السقاء، بیروت: دار الکتب العربی.
۲۱. _____، (۱۴۲۰ ق)، کتاب المحصل و هو محصل افکار المتقدمین، مقدمه و تحقیق حسین اتای، قم: انتشارات شریف رضی.
۲۲. قاضی عبد الجبار بن احمد، (۱۳۸۳ ق)، شرح الاصول الخمسه، با حاشیه‌ی احمد بن حسین بن ابی هاشم، تحقیق دکتر عبد الکریم عثمان، قاهره: مکتبه وهبه.
۲۳. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۵)، الکافی، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۲۴. گرجیان، محمدمهدی، (۱۳۷۵)، قضاء و قدر و جبر و اختیار، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه‌ی مدرسین حوزه‌ی علمیه‌ی قم.
۲۵. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۴ ق)، بحار الأنوار، بیروت: مؤسسه الوفاء.