

Journal of Religious Thought of
Shiraz University
Vol.20, No.4, Winter 2021, Ser. 77,
PP: 79-98, ISSN: 2251-6123
ISSN online: 2717-2686

فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز
دوره ۲۰، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۹، پیاپی ۷۷،
صفحات ۷۹-۹۸، شاپا چاپی: ۶۱۲۳-۲۲۵۱
شاپا الکترونیکی: ۲۶۸۶-۲۷۱۷

The Rule of Divine Attributes in History from the Perspective of Nahj al-Balaghah

Masoumeh Haji Maghsoudi* Mohsen Alviri**

Abstract

Divine Attributes and their reflection in the flowing of history and its stages is one of the most important issues in the theoretical philosophy of history that has attracted the attention of philosophers of history. This issue has become doubly important because it relates to human free will and the extent and manner of his role in history. This article has tried to examine the three attributes: "Lordship", "Knowledge" and "Will" along with a description of the concept of "Fate and Destiny" (Ghadza' and Ghadar) based on the words of Amir al-Mu'menin Ali (AS), especially in Nahj al-Balaghah, and besides explaining the concept of their sovereignty over the history, proves its incompatibility with determinism. The findings of this study indicate that in the view of Amir al-Mo'menin Ali (AS), if these attributes do not rule over the history, history will decline, and since according to the teachings of Islamic revelation, the free will of man, itself is one of the elements of historical events, believing in the dominance of these attributes does not limit the scope of human free will and formative authority.

Key Words: Divine lordship, Divine knowledge, Divine will, Theoretical philosophy of history, Nahj al-Balagha.

*Ph. D University of Quran and Hadith, Qom ma.maghsoudi0@gmail.com

** Associate Prof. of Baqir Al-Uloom University, Qom alvirim@gmail.com

Date of Receive: 18/4/99

Date of Accept: 11/6/9

حاکمیت صفات الهی در جریان تاریخ از دیدگاه نهج البلاغه

معصومه حاجی مقصودی* محسن الویری**

چکیده

صفات الهی و بازتاب آن در حرکت و مراحل حرکت تاریخ، از مباحث مهم فلسفه‌ی نظری تاریخ است که نظر فیلسوفان تاریخ را به خود جلب کرده است. این مسأله از آن رو که در پیوند با اختیار انسان و میزان و چگونگی نقش آفرینی او در تاریخ است، اهمیتی مضاعف یافته است. نوشتار پیش رو کوشیده است سه صفت ربوبیت، علم و اراده را همراه با تقریری از مفهوم قضا و قدر الهی، به استناد سخنان امیرمؤمنان علی(ع)، به ویژه در نهج البلاغه، بررسی کند و ضمن تبیین مفهوم حاکمیت آن‌ها بر تاریخ، تلازم‌نداشتن آن با جبر را اثبات کند. یافته‌های این پژوهش نشان‌دهنده‌ی آن است که در دیدگاه امیرالمؤمنین علی(ع)، اگر این صفات بر جریان تاریخ حاکمیت نداشته باشد، تاریخ روبه‌زوال می‌رود و با توجه به اینکه براساس آموزه‌های وحیانی، اراده‌ی انسان، خود یکی از عناصر رویدادهای تاریخی است، باور به حاکمیت این صفات، به محدود کردن دامنه‌ی اختیارات تکوینی انسان نمی‌انجامد.

واژگان کلیدی: ربوبیت الهی، علم الهی، اراده‌ی الهی، فلسفه‌ی نظری تاریخ، نهج البلاغه.

۱. مقدمه

در جهان‌بینی توحیدی، صفات خدا بر همه‌ی عالم حاکم است و ذره‌ای در عالم به وجود نمی‌آید یا تغییر نمی‌یابد، مگر آنکه در حیثه‌ی ربوبیت، علم و مشیت و اراده‌ی الهی است. از طرفی، انسان هم در وجدان خود، خود را آزاد می‌پندارد و در درون خود، قدرت بر انجام کارها را می‌یابد؛ زیرا خدا او را آزاد آفریده و به او قدرت انتخاب و اختیار عنایت کرده است. از آنجاکه تاریخ، انسان‌های در گذر زمان هستند، حاکمیت این صفات الهی بر انسان، نشان از حاکمیت این صفات بر جریان تاریخ است. بنابراین یکی از مباحث مهم در جریان حرکت تاریخ، تبیین حاکمیت این صفات بر جریان تاریخ است.

* ma.maghsoudi0@gmail.com

* دانش آموخته دکتری دانشگاه قرآن و حدیث قم

** alvirim@gmail.com

** دانشیار دانشگاه باقرالعلوم قم

تاریخ پذیرش: ۹۹/۶/۱۱

تاریخ دریافت: ۹۹/۴/۱۸

۱.۱. بیان مسأله

امیرمؤمنان علی(ع) در نهج البلاغه به دنبال مباحث عمیق معرفتی در زمینه‌ی شناخت خدا و توجه به احاطه‌ی صفات الهی بر تاریخ و تهدید مستکبران که قدرت خود را فوق قدرت‌ها می‌دانستند، مطالب بسیار ارزشمندی درباره‌ی حاکمیت صفات الهی از جمله ربوبیت، علم و اراده‌ی الهی بیان داشته‌اند. پژوهش حاضر در صدد است به مسائلی نظیر حاکمیت صفت ربوبیت، علم و اراده‌ی الهی بپردازد و به تناسب آن، به حاکمیت قضا و قدر الهی بر تاریخ را از دیدگاه امیرمؤمنان علی(ع) و با تکیه بر کتاب شریف نهج البلاغه بررسی کند.

۱.۲. پیشینه‌ی پژوهش

گروهی از فلاسفه‌ی غربی در تفسیر تاریخ، به تأثیر جبری اراده‌ی الهی قائل شدند. از طرفداران معروف این نظریه بوسوئه است که تاریخ را جلوه‌گاه اراده‌ی خدا می‌داند. ویکو که یکی از فیلسوفان تاریخ در عصر جدید است نیز مفهوم سنتی مشیت الهی را مطرح می‌کند و در نظریه‌اش معتقد می‌شود که جریان تاریخ مسیرش را بدون توجه به تلاش و اقدام افراد طی می‌کند (ملائی‌توانی، ۱۳۹۰، صص ۱۵۲-۱۵۳)، اما فلاسفه‌ی اسلامی به تبعیت از قرآن و پیشوایان دین، حاکمیت صفات الهی بر تاریخ را با در نظر گرفتن اختیار انسان‌ها تبیین کرده‌اند. از جمله‌ی پیشوایان دین، امام علی(ع) است که در ضمن فرمایش‌هایش، به نقش صفات الهی، همراه با در نظر گرفتن اختیار انسان‌ها، در تاریخ پرداخته است. بنابراین تبیین حاکمیت صفات الهی بر تاریخ، اهمیت ویژه‌ای دارد.

در زمینه‌ی پیشینه‌ی پژوهشی این مسأله باید گفت در کتب کلامی و فلسفی شیعه، به صورت عام، به تبیین صفات الهی حاکم در جریان تاریخ پرداخته شده است؛ از جمله در آثار متقدمینی مانند شیخ مفید و شیخ طوسی و در آثار متأخرینی مانند شهید مطهری، آیت‌الله مصباح‌یزدی، آیت‌الله سبحانی و آیت‌الله جوادی‌آملی. مقالاتی هم در این زمینه نگاشته شده است؛ از جمله مقاله‌ی «ولایت، تجلی توحید ربوبی» (۱۳۸۸) از عبدالله حاجی‌صادقی، مقاله‌ی «علم الهی و اختیار انسان با توجه به مشکل پدیده‌های شر» (۱۳۹۱) از مرصاد حاج‌ایلیچ و ابوالفضل کیاشمشکی، مقاله‌ی «مسأله‌ی جبر و اختیار در رویکردهای میانه‌گرای غربی و اسلامی» (۱۳۹۲) از فخرالسادات علوی و محمدعلی اژه‌ای و مقاله‌ی «رابطه‌ی ربوبیت توحیدی و عنایت الهی در نظام اندیشه‌ی قرآن» (۱۳۹۵) از یدالله ربیعی و حمید نگارش. گرچه در همه‌ی این آثار مطالب مفیدی در این زمینه آمده است، اما درباره‌ی تبیین حاکمیت صفت ربوبیت، علم، اراده و قضا و قدر الهی در مسیر حرکت تاریخ بشریت از منظر امام علی(ع)، بحث جامعی صورت نگرفته است. این تحقیق در صدد بیان این مسأله و چگونگی آن است.

۱.۳. اهمیت و ضرورت پژوهش

شناخت چگونگی سلطه‌ی صفات الهی بر تاریخ، تأثیرات مهم علمی و عملی در زندگی انسان‌ها داشته است؛ زیرا برای مؤمنان موجب اطمینان نفس و ترغیب به استقامت در مسیر حق است و به فاجران و کافران در خصوص سرانجام مخالفت با انبیا و اوصیا و فرامین الهی هشدار می‌دهد. در میان اوصاف الهی، صفت ربوبیت، علم و اراده اهمیت ویژه‌ای دارد. در طول تاریخ، هر زمان که شرک بر جامعه حاکم بوده، مشرکان ربوبیت الهی را نادیده گرفته‌اند و توجه‌نکردن به علم و اراده‌ی الهی، به فاجران و منحرفان جرئت داده که با حق مخالفت کنند و از مسیر توحید منحرف شوند؛ بنابراین علم و آگاهی از کیفیت و قلمروی تأثیرگذاری این صفات در تاریخ، اهمیت ویژه‌ای دارد.

۲. نقش صفات الهی در حرکت تاریخ

۱.۲. حاکمیت ربوبیت الهی

ربوبیت از صفات کمالی خداست که از واژه‌ی رب گرفته شده است. اصل واژه به معنای اصلاح چیزی و قیام برای آن است و رب، به مالک، خالق و صاحب گفته می‌شود؛ همچنین رب، اصلاحگر چیزی است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۸۱). برخی فقط معنای مالک را برای آن بیان کرده‌اند (جوهری، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۳۰). یکی از لغت‌دانان هم گفته است: الرب، دراصل به معنی تربیت و پرورش است؛ یعنی ایجادکردن حالتی در چیزی، پس از حالتی دیگر، تا به حد نهایی و تمام‌وکمال آن برسد و می‌گوید: الرب به‌طور مطلق، جز برای خدای تعالی گفته نمی‌شود؛ زیرا او متکفل مصالح موجودات و آفریده‌هاست (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۳۳۶). در تفاوت واژه‌ی رب و مالک گفته شده که وصف رب از وصف مالک فخیم‌تر است؛ زیرا در معنای رب، محقق‌شدن قدرت بر تدبیر مملوک نهفته است (عسکری، بی‌تا، ص ۱۸۰). پس می‌توان گفت رب، مالکی است که امر تدبیر و اصلاحگری مملوک را برعهده دارد. مالکیت بر دو قسم حقیقی و اعتباری است که مالکیت حقیقی به خدا نسبت داده می‌شود؛ زیرا مالکیت خدای تعالی در قبال عالم، باطل‌شدنی نیست و مالکیت اعتباری، با بطلان اعتبار، باطل می‌شود. پس روشن است که مالکیت حقیقی، جدای از تدبیر تصور نمی‌شود؛ زیرا ممکن نیست زمین و آسمان با همه‌ی موجودات زنده و غیرزنده‌ی روی و درون آن‌ها، در هستی خود محتاج به خدا باشند؛ ولی در آثار هستی از او مستقل و بی‌نیاز باشد، پس تدبیر امر همه‌ی عالم هستی از او خواهد بود، پس او رب تمامی هستی به‌جز خویش است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، صص ۲۱-۲۲).

از تجلیات ربوبیت خدای سبحان این است که هرچه را در عالم است، به همه‌ی اموری که شایسته‌ی آن است، تجهیز می‌کند و از طرفی، تعیین استعداد خاص و هدایت همه‌ی امور و اشیاء، برای رسیدن به غایتی است که مناسب با شأن آن‌هاست که با همان، تمام امور نظام عالم تکوین می‌یابد. این تدبیر، بدون هیچ توقفی، در تمام لحظات جاری است و این همان هدایت تکوینی است (قنادی، ۱۴۳۳ق، ص ۱۷۲). امام علی(ع) هم در کلام خویش برای استمداد از خدا، به ربوبیت عام الهی اشاره می‌فرماید:

«بارالها! ای پروردگار آسمان برافراشته و فضای نگاه‌داشته که آن را جایگاه فروشدن شب و روز قرار دادی و مسیر حرکت خورشید و مکان آمدو شد ستارگان ساختی و جماعتی از فرشتگان را در آن ساکن کردی!» (شریف‌رضی، ۱۳۹۰، خطبه‌ی ۱۷۱، ص ۳۶۶).

از طرفی مالکیت و ربوبیت الهی از خالقیت او جدا نیست؛ زیرا کسی که خالق نیست، نمی‌تواند مالکیت حقیقی و سلطه‌ی تکوینی و تشریحی بر مخلوقات داشته باشد و از طرفی، خالق موجودات است که بر حدود و جهات درونی و بیرونی و هدف و مصحلت و مفسده‌ی آن‌ها آگاهی دارد و توانایی ربوبیت و تدبیر آن‌ها را دارد (جوادی‌آملی، ۱۳۹۳ الف، صص ۴۲۶-۴۲۷)؛ امام علی(ع) می‌فرماید:

«جز این نیست که من و شما بندگان و مملوک خداوندی هستیم که پروردگاری جز او نیست، مالک چیزی از ماست که ما خود مالک آن نیستیم، خداوندی که ما را از آنچه در آن بودیم، بیرون آورد و به آنچه صلاحمان بود درآورد، هدایت را جایگزین گمراهی ساخت و بینایی را پس از کوری به ما ارزانی داشت» (شریف‌رضی، ۱۳۹۰، خطبه‌ی ۲۱۶، صص ۵۲۶-۵۲۸).

از بُعد دیگر هم می‌توان گفت ربوبیت الهی، عین و نحوه‌ی از خالقیت او یا ملازم با آن است و غیر خدا، نه به‌طور استقلالی، نه با مشارکت و پشتیبانی و نه با شفاعت، در خلقت و در نتیجه، در ربوبیت سهمی ندارد (جوادی‌آملی، ۱۳۹۶ ب، ج ۴۵، ص ۴۱۷)؛ زیرا رب کسی است که امور مربوط خود را تدبیر می‌کند و با اعطای کمال، آن را می‌پرورد و گام‌به‌گام، او را به‌سوی هدف پیش می‌برد و اعطای کمال که امر وجودی است، نوعی از خلق است (جوادی‌آملی، ۱۳۹۳ الف، صص ۴۲۶-۴۲۷). امام علی(ع) هم در کلام خود، به این ملازمه اشاره می‌فرماید: «نه آفرینش آنچه پدید آورد و تدبیر آنچه خلق کرد، خسته و درمانده‌اش ساخته و نه ناتوانی از ایجاد کائنات او را متوقف نموده» (شریف‌رضی، ۱۳۹۰، خطبه‌ی ۶۵، ص ۱۰۲). تسویه (پردازش)، تقدیر (اندازه‌گیری) و هدایت تکوینی و تشریحی که ملازم آفرینش هستند، جلوه‌هایی از ربوبیت خالق هستند (الاعلی: ۱-۳) و ربوبیت در همه‌ی ابعاد تکوین و تشریح، از آن خدای خالق است (جوادی‌آملی، ۱۳۹۳ الف، صص ۴۲۹-۴۳۰)؛ همان‌گونه که

امام (ع) می‌فرماید: «رَبِّ إِذْ لَأَ مَرْبُوبٌ» (شریف‌رضی، ۱۳۹۰، خطبه‌ی ۱۵۲، ص ۳۰۸)؛ زیرا گفته شده یکی از معانی رب، مالک است و خدای سبحان مالک همه‌ی حوادث امکانی است و آن‌ها را آن‌گونه که بخواهد و هر وقت که اراده کند، از عدم به وجود و از وجود به عدم تبدیل می‌کند (خوئی، ۱۳۵۸، ج ۹، ص ۱۸۱). البته ربوبیت الهی به‌طور مستقیم و مباشر نیست، بلکه از طریق ملائکه، انسان کامل (شریف‌رضی، ۱۳۹۰، نامه‌ی ۲۸، ص ۶۰۸) و علل و اسباب عادی و ظاهری صورت می‌گیرد. به‌لحاظ فلسفی، هر مؤثری در اثر خود حضور دارد. تمام عالم هستی که آفریده‌ی خداست، محل حضور و ظهور خداست، ولی حضور خدا در هستی، از نوع تشکیکی است (عبدالهی، ۱۳۹۳، ص ۲۴) و ربوبیتی که به ملائکه یا انسان کامل و اسباب دیگر اسناد داده می‌شود، به اذن خداست و مظهر و نشانه‌ی ربوبیت الهی است (جوادی‌آملی، ۱۳۹۳ الف، صص ۴۲۹-۴۳۰) و به دلیل آنکه ربوبیت الهی در هستی، از طریق انسان کامل و ولی و حجت خدا در زمین صورت می‌گیرد، زمین لحظه‌ای از وجود حجت خالی نمی‌ماند (عبدالهی، ۱۳۹۳، ص ۲۴).

خدا زمینه‌ی تقرب همه‌ی آفریدگان را به تناسب اراده و اختیاری که دارند، فراهم می‌کند. ربوبیت خدا حتی شامل کسانی می‌شود که راه حق را نپیموده‌اند؛ بدین‌گونه که گاهی اسباب و مقدمات راه برای آن‌ها فراهم می‌شود و گاه فرصت‌گزینش و ادامه‌ی راه، از طریق سنت استدراج برایشان فراهم می‌شود (همان، صص ۲۲-۲۳). پس ربوبیت انسان کامل در هستی، باید به عبودیت خدا در هستی منجر شود و تنها خدا پرستیده شود و شرک به تمام وجوه خود از تاریخ رخت بریندد و این امر در دروان حضور ائمه، به علت غلبه‌ی جبهه‌ی باطل، در تعداد کمی تحقق یافت که در برابر دشمن درون و برون خود مقاومت کردند و در جبهه‌ی حق استقامت ورزیدند. ولی با ظهور حجت الهی، امام مهدی (ع)، در کل جامعه، عبودیت الهی تحقق تام پیدا می‌کند.

۲.۲. حاکمیت علم الهی

علم یکی از صفات خدای متعال است که بین صفت ذات و فعل مشترک است. علم ذاتی به مقام ذات و عین ذات متعلق است. خدا خالق هستی امکانی است و به ذات خود علم دارد؛ بنابراین وقتی علتی خالق موجودی باشد، به معلول خود نیز علم پیدا می‌کند؛ پس خدا به تمام هستی علم دارد. به عبارتی، درباره‌ی خدا، علم به ذات، مستلزم علم به صفات و افعال است. پس خدا به مخلوقات جهان که فعل اوست، علم دارد (جوادی‌آملی، ۱۳۹۳ الف، صص ۳۲۱-۳۲۲)؛ براین‌اساس امام علی (ع) می‌فرماید:

«سپاس خدای را که با آفرینش خود بر آفریدگان تجلی کرد و با حجتش بر دل‌های آنان آشکار گشت. موجودات را بی‌آنکه بیندیشد، آفرید؛ زیرا که اندیشه‌ها شایسته‌ی کسانی است

که دارای ضمیرند و خدا در نفس خود ضمیری ندارد. دانش او درون پرده‌های غیب را شکافته و بر پیچیدگی‌ها و دقایق عقیده‌های رازناک احاطه یافته است» (شریف‌رضی، ۱۳۹۰، خطبه‌ی ۱۰۸، ص ۲۰۴).

اینکه «علم خدا اعماق پرده‌های غیب را می‌شکافد»، اشاره به این مطلب است که دانش او هر پنهان و نادیده‌ای را فرامی‌گیرد؛ به‌گونه‌ای که هیچ چیز از او پوشیده نیست و هیچ حاجبی مانع نفوذ علم او نیست و اینکه بر اندیشه‌های پیچیده و نهفته‌های باطن موجودات احاطه دارد، به این معناست که دقیق‌ترین رازهای درون دل‌ها را می‌داند (بحرانی، ۱۳۶۲، ج ۳، ص ۳۹).

ربوبیت خدا با عالم‌بودن او بر موجودات متلازم است؛ زیرا کسی که موجودات را می‌پروراند، از درون و برون، یعنی از ذات و عرض آن‌ها باخبر است (جوادی‌آملی، ۱۳۹۶ الف، ج ۴۲، ص ۲۳۹). پس خدا به تمام جزئیات عالم هستی علم دارد؛ هم قبل از ایجاد، هم هنگام ایجاد و هم در هر لحظه‌ای از لحظات و مراحل تطور آن‌ها. همچنین علم خدا عین معلوم است، به‌گونه‌ای که اگر به چیزی علم نداشته باشد، یعنی آن چیز موجود نیست (قنادی، ۱۴۳۳ ق، ص ۱۰۷). امام علی (ع) هم در این باره می‌فرماید: «بلکه علمش در آن‌ها نافذ است و بر عددشان واقف است» (شریف‌رضی، ۱۳۹۰، خطبه‌ی ۹۱، ص ۱۶۸). پس خدا از برون و درون انسان‌ها هم آگاهی دارد. امام (ع) می‌فرماید: «خداوند رازها را می‌داند، بر درون‌ها بیناست، بر هر چیز احاطه دارد و بر هر چیز چیره است» (شریف‌رضی، ۱۳۹۰، خطبه‌ی ۸۶، ص ۱۳۶)؛ زیرا خدا به هر چیز کلی و جزئی و کوچک و بزرگی علم دارد و علم خدا به هر چیزی در هنگام حدوث آن، بالذات همان علم خدا به آن چیز، قبل از حدوث و ایجاد آن است (مغنیه، ۱۳۵۸، ج ۱، ص ۴۲۳).

جمله‌ی «له الاحاطة بكل شیء» در واقع از قبیل ذکر عام، بعد از خاص است؛ زیرا در جمله‌های قبل، سخن از احاطه‌ی علمی خدا به اسرار درون انسان‌ها به میان آمده و در این جمله، سخن از آگاهی او بر همه‌ی اشیای عالم است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۵۰۶). در سخنی دیگر می‌فرماید: «هیچ چیز از خداوند پنهان نیست، نه نگاه خیره‌ی بندگان، نه تکرار سخن آنان، نه نزدیک شدن به تپه‌ها، نه گام برداشتن در شبی تار و نه در شامگاهی آرام که ماه درخشان بر آن سایه می‌افکند... و نه دگرگونی زمان‌ها» (شریف‌رضی، ۱۳۹۰، خطبه‌ی ۱۶۳، ص ۳۴۴).

امام (ع) برای اینکه مشخص کند پنهان‌ترین حرکات و اشیاء، از علم خداوند مخفی نمی‌ماند، مسافری را فرض کرده که در شبی تاریک از بیابانی می‌گذرد، چشم‌های او به بیابان خیره شده و زمزمه‌هایی زیر لب دارد، به تپه‌هایی نزدیک می‌شود و از آن‌ها بالا می‌رود و برای

رسیدن به مقصد، با عجله گام‌های بلند برمی‌دارد و در آن ظلمت و تاریکی به پیش می‌رود. خدایی که حرکات چشم و لب‌ها و پاهای چنین مسافری بر او مخفی نیست، به یقین اعمال بندگانش در روزهای روشن و در شهرها و آبادی‌ها بر او پنهان نمی‌ماند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۶، ص ۳۱۲)؛ زیرا تمام اعضا و جوارح انسان مأمور الهی هستند. امام (ع) می‌فرماید: «از کارهای ریز و ناپیدایشان آگاه است و دانشش آنان را فراگرفته. اعضای شما گواهان خدایند و اندام‌هایتان سپاهیان حق‌اند، ضمیرهایتان جاسوسان اوست» (شریف‌رضی، ۱۳۹۰، خطبه‌ی ۱۹۹، ص ۴۹۶).

بنابراین امام علی (ع) به انسان‌ها هشدار می‌دهد که باتوجه‌به گستره‌ی علمی خدا بر همه چیز و بر درون و برون، انسان باید مراقب اعمال خویش باشد: «ای مردم! از خدایی پروا کنید که اگر بگویید، بشنود و اگر در دل نهفته دارید، بداند. به‌سوی مرگ پیشی گیرید که اگر از آن بگریزد، شما را دریابد و اگر بایستید، شما را بگیرد و اگر آن را از یاد ببرید، شما را به یاد آورد» (شریف‌رضی، ۱۳۹۰، حکمت ۲۰۳، ص ۸۳۴) گستره‌ی علم خدا فقط محدود به گذشته و حال نیست، بلکه آینده‌ی جهان و انسان را نیز می‌داند. امام در فرمایشی، یکسان‌بودن علم خدا به گذشته و حال را چنین توصیف می‌فرماید: «آگاهی‌اش به مردگان گذشته، همچون آگاهی‌اش به زندگان باقی است و علم او به آنچه در آسمان‌هاست، همچون علم اوست به آنچه در لایه‌های پایین زمین است» (شریف‌رضی، ۱۳۹۰، خطبه‌ی ۱۶۳، ص ۳۴۶). در فرمایشی دیگر، از علم خدا به آینده سخن می‌گوید:

«خدایی که بردباری‌اش فراوان است. پس بخشود و در هرچه حکم کرد، عدالت نمود و آنچه سپری می‌شود و سپری شده، می‌دانست. آفریدگان را به علم خود آفرید و به حکمت خویش پدید آورد» (شریف‌رضی، ۱۳۹۰، خطبه‌ی ۱۹۱، ص ۴۳۴).

نکته‌ی دیگری که باید اشاره کرد، این است که علم خدا ذاتی و استقلالی است و علم سایر بندگان، غیراستقلالی و از نزد خداست. حال، گاهی بدون واسطه‌ی مادی یا طبیعی است که علم لدنی نام دارد و گاهی به‌واسطه‌ی اشیا یا با استمداد از گوش و چشم و دهان است (قنادی، ۱۴۳۳ق، ص ۱۰۹). پس علم انسان‌ها محدود است و امام علی (ع) با استناد به آیات قرآن، محدودیت علم انسان و گستردگی علم خدا را با ذکر نمونه‌هایی، چنین بیان می‌دارد: «علم غیب، آگاهی از قیامت و چیزهایی است که خداوند در این آیه برشمرده است: «علم قیامت نزد خداوند است و اوست که باران فرومی‌فرستد و آنچه را در رحم‌هاست، می‌داند و کسی نمی‌داند فردا چه خواهد اندوخت و کسی نمی‌داند در چه سرزمینی خواهد مرد...» (لقمان: ۳۴)؛ خداوند سبحان آنچه را در رحم مادران است، می‌داند: که پسر است یا دختر،

زشت است یا زیبا، باسخاوت است یا بخیل، شقاوتمند است یا سعادت‌مند، هیزم آتش دوزخ است یا در بهشت، دوست و هم‌نشین پیامبران است. این است علم غیبی که فقط خدا آن را می‌داند» (شریف‌رضی، ۱۳۹۰، خطبه‌ی ۱۲۸، ص ۲۶۲).

باید دانست مراد از علم غیب، نسبت به انسان‌هاست؛ درحالی‌که سراسر عالم، مشهود خداست و چیزی برای او غیب نیست؛ زیرا حقیقت علم، شهود و حضور معلوم است و حضور معلوم، با غایب‌بودن آن سازگار نیست (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۲۹۲).

واضح‌ترین دلیل بر احاطه‌ی علمی خدا، خالق‌بودن است (قنادی، ۱۴۳۳ق، ص ۱۰۷) و این خالقیت و آفرینش هم امری مستمر است؛ زیرا مخلوقات به افاضه‌ی وجود مداوم خالق نیاز دارند؛ ازاین‌رو دائم در محضر خالق خود هستند. لازمه‌ی پذیرش این ارتباط، مشاهده‌ی دائمی خالق است. گستردگی علم خدا نیز از همین حقیقت ریشه می‌گیرد. هرگاه خالق هستی افاضه‌ی حیات کند و این حیات را استمرار بخشد، تمام لایه‌های وجودی موجودات در محضر او و در حیطه‌ی علم او خواهند بود. چون خدای متعال، هم ظاهر و باطن موجودات را آفریده و هم به‌طور مستمر به آن‌ها حیات می‌بخشد، بر همه‌ی موجودات، در هر زمان و هر مکان، احاطه‌ی گسترده‌ی علمی دارد (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۴، صص ۹۴-۹۳). حضرت (ع) درخصوص احاطه‌ی علمی خدا به همه‌ی موجودات، چنین سخن می‌گوید: «خداوند بانگ و فریاد وحوش را در بیابان‌ها و گناهان بندگان در خلوتگاه‌ها و آمدوشد ماهیان را در دریا‌های ژرف و تلاطم امواج آب را در اثر وزش تندبادها می‌داند» (شریف‌رضی، ۱۳۹۰، خطبه‌ی ۱۹۸، ص ۴۸۶).

پس تکاملی‌بودن جریان تاریخ در خط صالحان و هدفمندبودن تاریخ و همچنین قانونمندی آن، دلیل علم گسترده‌ی الهی بر انسان‌ها (که اجزای تاریخ‌اند) و بر کل جریان تاریخ است. پس انسان‌ها با همه‌ی شئون خود، و سرتاسر تاریخ بشریت، در احاطه‌ی علمی خدا و محضر اوست. البته باید توجه داشت که علم خدا درباره‌ی افعال انسان و حوادث تاریخی مرتبط با او، همراه با مبادی تحقق و علل موجهه و مبقیه‌ی آن معلوم است؛ بنابراین مستلزم جبر نیست (جوادی‌آملی، ۱۳۹۳ الف، ص ۳۲۷).

۳.۲. حاکمیت اراده و اختیار الهی

نگرش تاریخی مرسوم در غرب که برگرفته‌ی از آیین مسیحیت است و از آن با عنوان سنت تاریخی لاهوتی یاد می‌شود، پیش از رنسانس، خدا را در کنار تمام رویدادها و حوادث قرار داده بود. این مفهوم لاهوتی، نظمی را برای جامعه و تاریخ به ارمغان می‌آورد که بیشتر به این می‌ماند که این نظم به تاریخ تحمیل شده است (چایلد، بی‌تا، ص ۴۷). در این نگرش، تمام رویدادهای تاریخی، همراه با نابسامانی‌ها و ناکارآمدی‌های جامعه و تاریخ، تنها با مشیت

الهی تفسیر می‌شد. هر رویدادی که با ادراکات عقلی فهم‌پذیر نبود، به اراده‌ی برتری برگشت داده می‌شد. این سنت فکری، پایه و اساس نگرش لاهوتی تا رنسانس به حساب می‌آمد (رادمنش، ۱۳۷۵، ص ۷۵). در این میان، گروهی از متفکران مسلمان نیز تاریخ را تابع مطلق سنت‌ها و اراده‌ی الهی دانسته‌اند (سجادی و عالم‌زاده، ۱۳۸۲، ص ۱۶).

واژه‌ی اراده دراصل از ماده‌ی الرود به معنای رفت‌وآمد با مدارا، در طلب چیزی است. ولی واژه‌ی اراده یعنی در طلب چیزی سعی و کوشش کردن است و دراصل، قدرت و نیروی است که از شهوت و نیاز و آرزو ترکیب شده است و اسمی است که برای تمایل نفس به چیزی قرار داده شده و با حکم به سزاواربودن یا نبودن انجام آن چیز همراه است؛ این‌گونه اراده، گاهی میل موجود در آغاز چیزی است و گاهی نتیجه و حکم درخصوص روایی انجام یا ترک چیزی است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۳۷۱). اگر واژه‌ی اراده درباره‌ی خدای تعالی به کار رود، مراد، حکم و نتیجه‌ی آن است، نه تمایل نفسانی به مبدأ؛ زیرا خدا از معنی دل‌بستن متعالی است. در انسان گاهی مراد از اراده، قصد و هدف است؛ مانند آیه‌ی «لَا يَرْيَدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَ لَا فُسَادًا» (القصص: ۸۳) و گاهی برحسب نیروی جبری به کار می‌رود؛ همان‌طور که براساس نیروی اختیاری به کار می‌رود؛ از این‌روست که در جماد و حیوان هم به کار می‌رود؛ مانند آیه‌ی «جِدَارًا يَرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ» (الکهف: ۷۷) (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۳۷۲). پس انسان پیش از انجام هر کاری، ابتدا آن کار و فوایدش را در ذهن خود ترسیم می‌کند (مبادی علمی) و اگر در کنار این علم، میل و شوق به انجام کار هم در او پدید آمد (مبادی کیفی نفسانی)، تصمیم بر انجام آن می‌گیرد، ولی خدا در افعال خود، به ترسیم در ذهن نیاز ندارد؛ همچنان‌که امیرمؤمنان علی (ع) می‌فرماید:

«به هر چیزی که می‌خواهد پدید آورد می‌گوید: «باش! پدید می‌آید» (یس: ۸۲). اما این گفتن با آوازی نیست که گوش‌ها را بکوبد و با صدایی نیست که شنیده شود، بلکه سخن خدا همان فعلی است که ایجادش کرده و چنان فعلی پیش از آن وجود نداشته و اگر قدیم بود، همانا خدای دوم بود» (شریف‌رضی، ۱۳۹۰، خطبه‌ی ۱۸۶، صص ۴۱۸-۴۲۰).

ازسوی‌دیگر، ذات الهی جایگاه انفعالات نفسانی نیست؛ چنان‌که امام علی (ع) می‌فرماید: «لَمْ تَسْبِقْ لَهُ حَالٌ حَالًا» (شریف‌رضی، ۱۳۹۰، خطبه‌ی ۶۵، ص ۱۰۰)؛ زیرا سبقت، حدوث را می‌طلبد؛ درحالی‌که خدا در ذات و صفات، قدیم است (مغنیه، ۱۳۵۸، ج ۱، ص ۳۳۰). عقل وقتی ذات الهی و فعل صادر از او را در نظر می‌گیرد، درمی‌یابد که کسی او را مجبور نکرده و خدا آگاهانه و آزادانه کارش را انجام داده است؛ بنابراین اراده را به خداوند نسبت می‌دهد و می‌گوید این کار، طبق اراده‌ی الهی صورت گرفته است. پس اراده‌ی خدا بدون تصمیم‌گیری واقع می‌شود؛ همچنان‌که امام علی (ع) می‌فرماید: «(خدا) اراده‌کننده است، نه با تصمیم»

(شریفرضی، ۱۳۹۰، خطبه‌ی ۱۷۹، ص ۳۸۸)؛ این سخن نیز حق تعالی را تنزیه می‌کند از اینکه اراده‌اش مانند اراده‌ی ما، به تفکر و تصمیم‌گیری قبلی مسبوق باشد (بحرانی، ۱۳۶۲، ج ۳، ص ۳۷۵)؛ زیرا اراده‌ی خالق از مراد جدایی‌ناپذیر است و به مجرد وجود اراده‌ی الهی ایجاد می‌شود، بلکه اراده‌ی الهی هر آن چیزی است که خدا بخواهد و اگر مشیت خدا به چیزی تعلق نگیرد، هستی آن چیز شکل نمی‌گیرد. خلاصه اینکه مراد انسان، ممکن، و مراد خدای متعال، واجب است؛ یعنی جز اراده‌ی الهی هیچ سببی ندارد (مغنیه، ۱۳۵۸، ج ۳، ص ۱۳).

برخی از لغت‌شناسان، اراده و مشیت را مترادف دانسته‌اند (جوهری، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۴۷۸)، اما به نظر می‌رسد مفهوم مشیت و اراده اندکی با هم تفاوت داشته باشند. مشیت همان خواست درونی، پیش از تحقق فعل است و اراده هنگام عمل تحقق می‌یابد. درباره‌ی خدا هم مشیت، پیش از تحقق فعل، و اراده، در مقام صدور فعل جریان دارد. البته باید توجه داشت که این مفاهیم همه انتزاعی‌اند و در ذات خدا یا خارج از آن، موجود مستقلی به نام مشیت یا اراده وجود ندارد، بلکه این‌ها به وجود منشأ انتزاعشان موجودند. تقدم و تأخر زمانی نیز در ذات الهی راه ندارد: «لَمْ تَسِيقْ لَهُ حَالٌ حَالاً»، اما می‌توان برحسب تحلیل عقلی، صفات الهی را رتبه‌بندی کرد. عقل درک می‌کند که کار صادر از خدا، با کمالات ذات او موافقت و هماهنگی دارد و این کار را طبق مشیت الهی می‌داند و وقتی درک می‌کند که خدا در مقام عمل و صدور فعل مجبور نیست، می‌داند کار به اراده‌ی خدا انجام گرفته است (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۹، ص ۵۷).

پس یکی از معارف مهمی که فلسفه‌ی اسلامی هم آن را تأیید می‌کند، این است که در کل نظام آفرینش، تنها یک مشیت و اراده حکومت می‌کند و آن، مشیت و اراده‌ی خداست و از آنجا که جوامع بشری نیز جزئی از کل نظام آفرینش است، باید این مسأله را به تاریخ بشری نیز تعمیم داد. اصبع‌بن‌نباته از امام علی(ع) نقل می‌کند که حضرت فرمود: «خدای عزوجل به داوود(ع) وحی کرد که ای داوود! تو چیزی می‌خواهی و من چیزی می‌خواهم و نمی‌باشد مگر آنچه من می‌خواهم؛ پس اگر تسلیم آنچه من می‌خواهم شوی، آنچه می‌خواهی به تو عطا می‌کنم و اگر تسلیم آنچه من می‌خواهم نشوی، تو را در آنچه می‌خواهی در رنج می‌افکنم. بعد از آن، جز آنچه من می‌خواهم، رخ نمی‌دهد» (ابن‌علی‌بن‌بابویه (شیخ صدوق)، ۱۳۹۸ق، ص ۳۵۳). البته باید دانست که گرچه مشیت و اراده‌ی خدا حاکم است، اما جاری‌مجرای حکمت و مصلحت است و حکمت او در دار تکلیف اقتضا می‌کند که انسان آزاد باشد و این از مظاهر مشیت خداست (قنادی، ۱۴۳۳، ص ۲۹۶).

اگر اراده‌ی خدا در حرکت تاریخ دخالتی نداشت، در دامان ستمگران، تاریخ به زوال و نابودی کشانده می‌شد و سقوط آن، زیر قدم‌های آن‌ها حتمی بود؛ مانند ماجرای نمرود که قصد سوزاندن حضرت ابراهیم (ع) را داشت (الانبیا: ۶۸) یا ماجرای فرعون و حضرت موسی (ع) و قومش، در خروج از سرزمین مصر (الصافات: ۱۱۵)؛ همچنین قضیه‌ی پیامبر اکرم (ص) که جباران قریش در دارالندوه اجتماع کردند و تصمیم بر قتل ایشان گرفتند (الانفال: ۳۰؛ یس: ۹) و اگر اراده الهی نبود، نور تابناک توحیدی در هر عصر خاموش می‌شد و جریان باطل غلبه می‌یافت.

نمونه‌ی مهمی از افعال خدا در تاریخ، امدادهای غیبی است که گاهی به صورت الهام ربانی به انسان بوده است؛ مانند دستور خدا به مادر حضرت موسی (ع) درباره‌ی انداختن او به رودخانه (القصص ۷)؛ گاهی به صورت قراردادن بعضی از نیروهای طبیعی، در زمان یک شخص است؛ مانند حضرت سلیمان (ع) (النمل: ۱۶ و ۱۷)؛ گاهی به صورت یاددادن راه نجات از یک بلاست؛ مانند داستان حضرت نوح (ع) که به دستور خدا کشتی ساخت (هود: ۳۶ و ۳۷)؛ گاهی هم به صورت فرستادن ملائکه به باری مؤمنان است که در بعضی از جنگ‌های صدر اسلام، از جمله بدر، اتفاق افتاد (الانفال: ۹؛ رکابی، ۱۴۱۳، صص ۳۷-۳۹) که هدف از امدادگری ویژه‌ی الهی، عملی شدن قضای الهی بود (جوادی‌آملی، ۱۳۹۳، ج ۳۲، ص ۵۱۷).

۴.۲. حاکمیت قضا و قدر الهی

قضا و قدر یکی از مسائل اساسی حاکم بر جریان تاریخ بشریت است. صرف‌نظر از معنای لغوی قضا و قدر، باید گفت در یک دسته‌بندی، قضا و قدر به دو دسته‌ی علمی و عینی؛ و در دسته‌بندی دیگر، به دو دسته فردی و عمومی تقسیم می‌شود. باتوجه‌به ارتباط هر دو دسته با فلسفه‌ی تاریخ، به شرح همه‌ی آن‌ها پرداخته می‌شود.

در قدر علمی، خدا پیش از آفرینش هر پدیده‌ای، به ویژگی‌ها و حدود آن‌ها علم دارد. این ویژگی‌ها در مجردات به ویژگی‌های ذاتی و ماهوی آن‌ها و در موجودات مادی، علاوه بر آن، به مختصات زمانی، مکانی، ابعاد، مقادیر و سایر اعراض و علل و اسباب آن‌ها برمی‌گردد. در قضای علمی، خدا از ضرورت وجود اشیا در ظرف تحقق علل آن‌ها آگاه است؛ یعنی خدا از ازل می‌داند که هریک از اشیا، در شرایط خاصی، تحت تأثیر علل و اسباب خاصی موجود می‌شوند؛ بنابراین قضا و قدر علمی، علم پیشین خدا به ویژگی‌های اشیا و ضرورت وجود آن‌هاست (سعیدی‌مهر، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۲۷).

در قدر عینی، خدا ویژگی‌های ذاتی و عرضی موجودات را تعیین و مرزبندی می‌کند و در قضای عینی، ضرورت وجود را به مخلوقات اعطا می‌کند و از طریق نظام اسباب و مسببات، به وجود موجودات تعیین می‌بخشد. پس این نوع قضا و قدر با وجود موجودات همراه است و

بر آن‌ها مقدم نیست و از طرفی، به صفت خالقیت خدا برمی‌گردد (همان، صص ۳۲۷-۳۲۸). هرآنچه در بالا ذکر شد، قضا و قدری است که به موجودات خاص تعلق می‌گیرد، ولی می‌توان قضا و قدر عینی را به قوانین و سنن کلی الهی درباره‌ی جوامع و تاریخ جریان داد؛ براین اساس خدا در علم ازلی خویش، سنت‌های خاصی را با ویژگی‌ها و احکام خاصی مقرر کرده و آن‌ها را در بستر جامعه و تاریخ انسانی جاری ساخته است؛ مثلاً قانون علیت یکی از سنن عام الهی است که متعلق قضا و قدر الهی قرار گرفته است (سعیدی‌مهر، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۳۰).

به عبارت ساده‌تر می‌توان گفت خدای متعال سلسله‌ای از قوانین کلی و جزئی را آفریده که قوانین کلی قضا و قوانین جزئی قدر است؛ مثلاً قانون مرگ، قضای الهی است، این قانون کلی، درخصوص اشخاص مختلف، به صورت متفاوت اجرا می‌شود؛ یعنی برای هرکس اندازه‌ای خاص در نظر گرفته می‌شود که آن را قدر می‌نامند. قدر تغییرپذیر است، ولی قضای الهی تغییرناپذیر است. براین اساس، مرگ برای همه‌ی انسان‌ها قضای الهی و تخلف‌ناپذیر است، اما چگونگی مرگ هر شخص، قدر و تغییرپذیر است (جوادی‌آملی، ۱۳۹۱، ج ۲، صص ۴۸-۴۹). در بحث حرکت تاریخ نیز (چنان‌که از روایات برمی‌آید) در آخرالزمان، انحطاط اخلاقی و طبیعی و سیاسی-اجتماعی رخ می‌دهد (شریف‌رضی، ۱۳۹۰، خطبه‌ی ۱۰۸، ص ۲۰۸) و قضای الهی بر این قرار گرفته که جهان بعد از پرشدن از ظلم و جور، به عدل و قسط آراسته شود (طوسی، ۱۴۱۴، ص ۳۸۲)، اما در این میان، برخی از نشانه‌های ظهور عدل، جزء قدر الهی است. در روایتی آمده که امیرمؤمنان علی(ع) روزی از کنار دیواری مایل به خرابی می‌گذشت، هنگامی که نزدیک آن رسید، به سرعت رد شد و کسی عرض کرد: «یا امیرالمؤمنین! آیا از قضای الهی فرار می‌کنی؟» امام(ع) فرمود: «بله، از قضای الهی به‌سوی قدر او فرار می‌کنم» (ابن‌علی بن بابویه (شیخ صدوق)، ۱۳۹۸، ج ۳۹، ص ۳۹)؛ اشاره به آن است که افتادن چنین دیواری قضای تکوینی است، ولی افتادن روی انسانی مانند من، نوعی قدر است. من از قضای الهی، به‌سوی قدر الهی فرار کردم (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۱۲، ص ۴۷۴).

در فرمایشی از امام علی(ع) آمده است: «رویدادها چنان رام تقدیرهای الهی است که گاهی چاره‌جویی خود انسان، موجب مرگ او می‌شود» (شریف‌رضی، ۱۳۹۰، حکمت ۱۶، ص ۷۴۶). هدف از بیان این نکته آن است که گرچه انسان در همه‌ی امور سعی دارد کارها را از روی دوراندیشی انجام دهد، اما از لطف خدا بی‌نیاز نیست. گاهی خدا برای بیدار ساختن انسان و شکستن غرور و غفلت او اموری تقدیر می‌کند که برخلاف تمام تدبیرها و پیش‌بینی‌های انسان است، تا به او بفهماند که در پشت این دستگاه، دست نیرومندی است که هیچ‌کس بی‌نیاز از لطف و محبت آن نیست (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۱۲، ص ۱۵)؛ زیرا خدا قانون

۹۲ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۲۰، سری ۴، زمستان ۹۹، شماره ۷۷، صص: ۷۹-۹۸
حکمت است و دست نیرومندش هدمند و نتیجه‌دار است (جوادی‌آملی، ۱۳۹۳، ج ۳۲، ص ۵۰۱).

۲. ۵. عدم منافات حاکمیت صفات الهی با اختیارات تکوینی انسان

اینکه گاه خدا افعالی را به خود نسبت می‌دهد و گاه به اسباب انسانی نسبت می‌دهد، برای این است که روشن شود سببیت آن‌ها به دست خداست و او مسبب‌الاسباب است (جوادی‌آملی، ۱۳۹۳، ج ۳۲، ص ۶۷۵-۶۷۶) و همه‌ی اسباب، هرچند در ظاهر به غیر خدا منتسب باشد، در واقع و سرانجام، با حفظ اختیار، به خدا برمی‌گردند (همان، ص ۵۱۸). پس همه‌ی افعال انسان، در اصل منسوب به خداست؛ زیرا خدا زمینه‌ی انجام آن افعال را پدید می‌آورد و هر کار انسان به حول و قوه‌ی الهی است. براساس توحید افعالی، انسان مظهر تام اراده و فعل الهی است (همان، ص ۱۱۷).

به عبارتی، تفویض امور به انسان محال است؛ زیرا خدا با قدرت نامحدود خود، در همه‌ی کارهای انسان حضور و ظهور دارد و از طرفی، انسان موجودی فقیر است که نمی‌توان کارهایش را به خودش واگذار کرد. این مطلب در عبارات پرمعنایی از امیرمؤمنان علی (ع) آمده است که فرمود: «آنچه را خدا به شما داده (از قدرت و اختیار) مالک حقیقی‌اش اوست و او قادر واقعی بر قدرت‌هایی است که دارید. آیا این سخن بندگان را نمی‌شنوید که به هنگام تقاضای حول و قوه الهی می‌گویند: «لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ» (امام رضا، ۱۴۰۶، ص ۴۰۸). همچنین مجبور دانستن انسان در امور هم محال است؛ زیرا همه‌ی انبیا در دعوت خود به پرستش خدا، طبق قاعده‌ی عدل الهی، وعده‌ی پاداش و کیفر و بهشت و دوزخ را داده‌اند و در صورت مجبور بودن انسان، برپایی بهشت و جهنم بی‌معنی است و بهشت و جهنم در صورت اختیار و انتخاب انسان توجیه‌پذیر است. از سوی دیگر، قدرت تصمیم‌گیری انسان در کارها و پشیمانی او از انجام برخی امور و ستایش دیگران از او، دلیل دیگری بر آزادی و اختیار انسان است (جوادی‌آملی، ۱۳۹۱، ج ۲، صص ۵۲-۵۳). این همان مسأله‌ی «امر بین الامرین» است که امام علی (ع) در پاسخ فردی فرمودند که از قدر سؤال کرد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۵۷).

حاکمیت علم الهی نیز به جبر در زندگی انسان و درنهایت، در تاریخ، نمی‌انجامد؛ زیرا خدای متعال حتی از ازل می‌داند که فلان شخص کار خیر یا شری انجام می‌دهد که به گناه یا ثواب منجر می‌شود، یا توانایی انجام کار خیر یا شری را دارد، ولی انسان با میل و اراده‌ی خود از آن دوری می‌کند، خدا به همه‌ی جوانب آن کارها احاطه‌ی علمی دارد و تصمیم انسان بر انجام یا ترک کارها، دلیل اختیار اوست (جوادی‌آملی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۵۴).

از سوی دیگر، اعتقاد به اینکه هر حادثه‌ای، از جمله اعمال و افعال بشر، به قضا و قدر الهی وابسته است، مستلزم جبر نیست. وقتی اعتقاد به قضا و قدر مستلزم جبر است که خود بشر و اراده‌ی او در کار نادیده گرفته شود و قضا و قدر جانشین قوه و نیرو و اراده‌ی بشر شود و حال آنکه از ممتنع‌ترین ممتنع‌ات این است که خدا بدون واسطه، در حوادث جهان مؤثر باشد؛ زیرا خدا وجود هر موجودی را از راه علل و اسباب خاص آن واجب می‌کند. قضا و قدر الهی چیزی جز سرچشمه‌گرفتن نظام سببی و مسببی جهان از علم و اراده‌ی الهی نیست؛ خواه نظام اسباب و مسببات، قائم به غیر و منبعث و متکی به مشیت الهی دانسته شود، خواه این نظام، مستقل و قائم به ذات فرض شود (مطهری، ۱۳۹۳، ص ۵۶).

۳. نتیجه‌گیری

ربوبیت از صفات کمالی خداست. مالکیت حقیقی جدای از تدبیر تصور نمی‌شود؛ زیرا ممکن نیست همه‌ی موجودات زنده و غیرزنده در هستی خود به خدا محتاج باشند، ولی در آثار هستی، از او مستقل و بی‌نیاز باشند. در همه‌ی ابعاد تکوین و تشریح، ربوبیت از آن خدای خالق است؛ ربوبیتی که به ملائکه یا انسان کامل و اسباب دیگر اسناد داده می‌شود، به اذن خدا و مظهر و نشانه‌ی ربوبیت الهی است.

علم یکی از صفات خدای متعال است. خدا خالق هستی امکانی است؛ وقتی علتی خالق موجودی باشد، به معلول خود نیز علم پیدا می‌کند؛ پس خدا به تمام هستی و به مخلوقات جهان که فعل اوست، علم دارد. هرگاه خالق هستی حیات را افاضه کند و این حیات را استمرار بخشد، تمام لایه‌های وجودی موجودات در محضر او و در حیطة‌ی علم او خواهند بود. پس انسان‌ها با همه‌ی شئون خود و سرتاسر تاریخ بشریت، در احاطه‌ی علمی خدا و محضر اوست. یکی از معارف مهم که فلسفه‌ی اسلامی هم آن را تأیید می‌کند، این است که در کل نظام آفرینش، تنها یک مشیت و اراده حکومت می‌کند و آن، مشیت و اراده‌ی خداست و از آنجاکه جوامع بشری نیز جزئی از کل نظام آفرینش است، باید این مسأله را به تاریخ بشری نیز تعمیم داد. اگر اراده‌ی خدا در حرکت تاریخ دخالتی نداشت، تاریخ در دامن ستمگران به زوال و نابودی کشانده می‌شد و سقوط آن زیر قدم‌های آن‌ها حتمی بود. قضا و قدر هم یکی از مسائل اساسی حاکم بر جریان تاریخ بشریت است.

البته باید توجه داشت که علم خدا و اراده و قضا و قدر الهی درباره‌ی افعال انسان و حوادث تاریخی مرتبط با او، همراه با مبادی تحقق و علل موجد و مبقیه‌ی آن معلوم است؛ بنابراین مستلزم جبر نیست.

منابع

* قرآن مجید

- *** شریف رضی، (۱۳۹۰)، نهج البلاغه، ترجمه‌ی علی شیروانی، قم: دفتر نشر معارف.
- *** امام رضاع، (۱۴۰۶)، الفقه المنسوب إلى الامام الرضا، تحقیق مؤسسه آل‌البیت، مشهد: مؤسسه آل‌البیت.
۱. ابن‌علی بن‌بابویه، (شیخ صدوق)، (۱۳۹۸ق)، التوحید، تحقیق هاشم‌حسینی، قم: جامعه‌ی مدرسین.
 ۲. ابن‌فارس، ابوالحسین احمدبن‌فارس، (۱۴۰۴)، معجم المقاییس اللغه، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
 ۳. بحرانی، میثم‌بن‌میثم، (۱۳۶۲)، شرح نهج‌البلاغه، چاپ دوم، بی‌جا: دفتر نشر کتاب.
 ۴. جمعی از نویسندگان، (۱۳۹۴)، تفسیر موضوعی قرآن کریم، چاپ شصت‌وچهارم، قم: دفتر نشر معارف.
 ۵. جوادی‌آملی، عبدالله، (۱۳۹۳الف)، تفسیر موضوعی قرآن کریم؛ توحید در قرآن، چاپ هفتم، قم: اسرا.
 ۶. جوادی‌آملی، عبدالله، (۱۳۹۳ب)، تفسیر تسنیم، ج ۳۲، قم: اسرا.
 ۷. جوادی‌آملی، عبدالله، (۱۳۸۷)، تفسیر تسنیم، ج ۵، قم: اسرا.
 ۸. جوادی‌آملی، عبدالله، (۱۳۹۶الف)، تفسیر تسنیم، ج ۴۲، قم: اسرا.
 ۹. جوادی‌آملی، عبدالله، (۱۳۹۶ب)، تفسیر تسنیم، ج ۴۵، قم: اسرا.
 ۱۰. جوادی‌آملی، عبدالله، (۱۳۹۱)، نسیم/اندیشه، قم: اسرا.
 ۱۱. جوهری، اسماعیل‌بن‌حماد، (۱۴۰۴)، الصحاح: تاج اللغه و صحاح العربیه، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، بیروت: دار العلم للملایین.
 ۱۲. چایلد، ویر گوردون، (بی‌تا)، تاریخ (بررسی نظریه‌هایی درباره‌ی تاریخ‌گرایی)، ترجمه‌ی محمدتقی فرامرزی، تهران: مازیار.
 ۱۳. خوئی، حبیب‌الله، (۱۳۵۸)، منهاج‌البراعه فی شرح نهج‌البلاغه، تصحیح سیدابراهیم میانجی، چاپ چهارم، تهران: مکتبه الاسلامیه.
 ۱۴. رادمنش، عزت‌الله، (۱۳۷۵)، کلیات عقاید ابن‌خلدون، تهران: قلم.

حاکمیت صفات الهی در جریان تاریخ از دیدگاه نهج البلاغه ۹۵

۱۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲)، *مفردات الفاظ القرآن*، تصحیح صفوان عدنان داوودی، بیروت - شام: دار القلم - الدار الشامیه.
۱۶. رکابی، ایاد، (۱۴۱۳)، *السنن التاريخیه فی القرآن المجید*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۱۷. سجادی، صادق و عالمزاده، هادی، (۱۳۸۲)، *تاریخ نگاری در اسلام*، تهران: انتشارات سمت.
۱۸. سعیدی مهر، محمد، (۱۳۸۳)، *آموزش کلام اسلامی*، چاپ سوم، قم: کتاب طه.
۱۹. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۴۱۶)، *نهایة الحکمه*، قم: مؤسسه النشر الاسلامیه.
۲۰. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۹۰ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه الاعلمی.
۲۱. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۱۴)، *الأمالی*، تحقیق مؤسسه البعثه، قم: دار الثقافه.
۲۲. عبدالهی، یحیی، (۱۳۹۳)، *فلسفه ی تاریخ شیعی*، قم: کتاب فردا.
۲۳. عسکری، حسن بن عبدالله، (بی تا)، *الفروق فی اللغة*، بی جا: دار الافاق الجدیده.
۲۴. قنادی، صالح، (۱۴۳۳)، *اسماء الله الحسنی و تجلیاتھا فی القرآن الکریم*، قم: انتشارات اسوه.
۲۵. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۲۹)، *الکافی*، قم: دار الحدیث.
۲۶. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳)، *بحار الأنوار*، تحقیق جمعی از محققان، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۷. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۸۹)، *خداشناسی (مجموعه کتب آموزشی معارف قرآن)*، تحقیق امیررضا اشرفی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۸. مطهری، مرتضی، (۱۳۹۳)، *انسان و سرنوشت*، چاپ چهل و ششم، تهران - قم: صدرا.
۲۹. مغنیه، محمد جواد، (۱۳۵۸)، *فی ظلال نهج البلاغه*، چاپ سوم، بیروت: دار العلم للملایین.
۳۰. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۶)، *پیام امام امیرالمومنین*، ج ۱۲، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۳۱. ملائی توانی، علیرضا، (۱۳۹۰)، *درآمدی بر روش پژوهش در تاریخ*، چاپ چهارم، تهران: نشر نی.

References

**The Holy Quran*

** *Nahj al-Balagha*, Sharif Razi, (2012), Translated by Ali Shirvani, Qom: Maaref Publishing Office.

***. Imam Reza^{Peace be upon him}, (1986), *Al-Figh Attributed to Imam Reza^{Peace be upon him}*, Research of Al-Bayt^{Peace be upon them} Institute, Mashhad: Al-Bayt Institute^{Peace be upon them}.

1. A Group of Writers, (2016), *Thematic Interpretation of the Holy Quran*, Ch. 64, Qom: Maaref Publishing Office. [In Persian]
2. Askari, Hassan Ibn Abdullah, (n.d.), *Al-Farooq Al-Logha*, s.l.: Dar Al-Afaq Al-Jadeedah. [In Arabic].
3. Bahrani, Meysam Ibn Maysam, (1983), *Sharh Nahj al-Balaghah*, Ch II, No place: Book Publishing O Abdollahi, Yahya, (1973), *Philosophy of Shiite History*, Qom: Tomorrow's Book. [In Arabic].
4. Child, Weir Gordon, (n.d.), *History (A Study of Theories of Historiography)*, translated by Mohammad Taghi Faramarzi, Tehran: Maziar. [In Persian].
5. Ghanadi, Saleh, (2012), *The Vames of Allah Almighty and their Manifestations in the Holy Qur'an*, Qom: Osveh Publications. [In Arabic].
6. Ibn Ali Ibn Babawiyyah (Sheikh Saduq), (1978), *Al-Tawhid*, Research by Hashem Hosseini, Jameeh Modarresin. [In Arabic].
7. Ibn fares, Abu al-Hussein Ahmad ibn Faris, (1984), *Dictionary of Comparative Language*, Research of Abdul Salam Mohammad Haroon, Qom: Islamic Media School. [In Arabic].
8. Javadi Amoli, Abdullah, (2018), *Breeze of Thought*, Qom: Esra. [In Persian].
9. Javadi Amoli, Abdullah, (2009), *Interpretation of Tasnim*, vol. 5, Qom: Esra. [In Persian].
10. Javadi Amoli, Abdullah, (2015b), *Interpretation of Tasnim*, vol. 32, Qom: Esra. [In Persian].
11. Javadi Amoli, Abdullah, (2018a), *Interpretation of Tasnim*, vol. 42, Qom: Esra. [In Persian].
12. Javadi Amoli, Abdullah, (2018b), *Interpretation of Tasnim*, vol. 45, Qom: Esra. [In Persian].
13. Javadi Amoli, Abdullah, (2015a), *Thematic Interpretation of the Holy Quran*; Tawhid in the Qur'an, Ch. 7, Qom: Esra. [In Persian].

14. Javadi Amoli, Abdullah, (2015a) , *Thematic Interpretation of the Holy Quran*; Tawhid in the Qur'an, Ch. 7, Qom: Esra .[In Persian].
15. Johari, Ismail Ibn Hammad, (1984), *Al-Sahah: Taj al-Lingha and Sahah al-Arabiya*, research by Ahmad Abdul Ghafoor Attar, Beirut: Dar al-Alam for the People. [In Arabic].
16. Khoei, Habibullah, (1980), *Minhaj al-Bara'a fi Sharh Nahj al-Balaghah*, edited by Seyyed Ibrahim Mianji, Ch. 4, Tehran: Islamic Library. [In Arabic].
17. Kolyni, Mohammad ibn Ya'qub, (2008), *Al-Kafi*, Qom: Dar al-Hadith.
18. Majlisi, Mohammad Baqir, (1983), *Bihar Al-Anwar*, Collective research by researchers, Beirut: Dar Ihyaa Al-Torath Al-Arabi. [In Arabic].
19. Makarem Shirazi, Nasser, (2007), *Message of Imam Amir al-Mu'minin*, vol. 12, Tehran: Islamic Library. [In Persian]
20. Mesbah Yazdi, Mohammad Taghi, (2010), *Theology (collection of educational books on the teachings of the Qur'an)*, research by Amir Reza Ashrafi, Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
21. Moghniyeh, Mohammad Javad, (1980), *In the Shadow of Nahj al-Balaghah*, Ch III, Beirut: Dar Al-elm for the people. [In Arabic]
22. Mollai Tavani, Alireza, (n.d.), *An Introduction to Research Methods in History*, Ch 4, Tehran: Published by Ney. [In Persian]
23. Motahari, Morteza, (2015), *Man and Destiny*, Ch 46, Tehran-Qom: Sadra. [In Persian]
24. Radmanesh, Ezatullah, (1996), *Generalities of Ibn Khaldun's Beliefs*, Tehran, pen. [In Persian]
25. Ragheb Isfahani, Hussein Ibn Muhammad, (1992), *Vocabulary of the Quran*, correction of Safwan Adnan Davoodi, Beirut - Sham: Dar al-Qalam - Al-Dar Al-Shamiya. [In Arabic]
26. Rekabi, Ayad, (1993), *Historical Sunnah in the Holy Quran*, Qom: Islamic Media School. [In Arabic]
27. Saeedi Mehr, Mohammad, (2004), *Teaching Islamic Theology*, Ch III, Qom: Taha Book. [In Persian]

۹۸ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۲۰، سری ۴، زمستان ۹۹، شماره ۷۷، صص: ۷۹-۹۸

28. Sajjadi, Sadegh and Hadi, Alamzadeh, (2003), *Historiography in Islam*, Tehran: Samt Publications. [In Persian]

29. Tabatabaei, Mohammad Husayn, (1970), *Balance in the Interpretation of the Qur'an*, Beirut: Scientific Institute. [In Arabic]

30. Tabatabaei, Mohammad Husayn, (1995), *Nahit Al -Hikma, Qom*: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]

31. Tusi, Muhammad ibn Hassan, (1994), *Al-Amali*, research of Albesat Institute, Qom: Dar al-Thaqafah. [In Arabic]