

خارج، و تابع قوانین طبیعی یا اراده ازلی خداوندی است (شرح المواقف: ج ۸ ص ۱۴۵؛ گوهر مراد: ص ۲۳۴).

## معنای لغوی جبر و اختیار

### جبر

این فارس بر آن است که این واژه، دارای اصلی یگانه است به معنی گونه‌ای از عظمت، بلندی و اعتدال؛ «الجیم والباء والراء، اصل واحد، و هو جنس من العظمة والعلو والاستقامة» (معجم مقاییس اللغة: ج ۱ ص ۵۰۱).

راغب اصفهانی، درباره این واژه، دیدگاهش تا حدی با این فارس تفاوت دارد:

«اصل جبر، اصلاح شیء به گونه‌ای از قهر است... و گفته می‌شود که گاهی این واژه تنها درباره اصلاح است، مانند سخن امام علی: «یا جابر کل کسیر، ویا مسهل کل عسیر»؛ و از همین باب سخن عرب، درباره نان است: «جابر بن حبة»؛ و گاهی تنها در زمینه قهر است، مانند سخن حضرت: «لا جبر ولا تفویض». سلطان را جبر نام نهاده‌اند، چون او مردمان را، یا به دلیل اصلاح کارهایشان و یا بر آن چه می‌خواهد، و می‌دارد. و اجبار در اصل، و داشتن دیگری است به گونه‌ای که دیگری را مجبور سازد؛ اما کاربرد آن در «اکراه محض»، تداول یافته، سپس گفته شده: «أجبرته علی کذا»، مانند «اکراهه» (مفردات الفاظ القرآن: ص ۱۸۳).

### اختیار

اختیار، مصدر باب افتعال، از ماده «خیر» است. ابن فارس، درباره ریشه این واژه می‌گوید:

«فاء و یاء و راء، ریشه‌اش گرایش و میل است. سپس بقیة مشتقات به این ریشه بازگردانده می‌شود؛ از این رو، خیر، مقابل شر است؛ زیرا هر کس به سوی آن تمایل دارد و به سوی کسی که دارای آن است رو می‌کند. خیرة، به معنی انتخاب است، و خیر به معنای گرم، به کار رفته است. استخاره، آن است که بهترین دو شیء را بطلبی. همه این مشتقات از استخاره است و آن به معنی، استعطف (به سوی خود کشیدن) می‌باشد (معجم مقاییس اللغة: ج ۲ ص ۲۳۲).

راغب اصفهانی، نظری مشابه با مطلب فوق دارد:

خیر، چیزی است که همه به آن تمایل داشته باشند، مانند خرد، عدل، فضل و شیء سودمند؛ و ضد آن، شر است... و اختیار، طلب شیء برتر و انجام آن است، و گاهی به چیزی گفته می‌شود که انسان آن را خیر بیانگارد، گرچه خیر نباشد. و در عرف متکلمان،

۱. جبران کننده، فرزند دانه.

## جبری یا اختیاری بودن «ایمان و کفر»

از دیدگاه فخر رازی و علامه طباطبایی  
در مفاتیح الغیب و المیزان

عبدالحسین کافی

### چکیده

قدمت جبر و اختیار در افعال انسان، به دوره‌های آغازین مباحث کلامی در تاریخ بشر برمی‌گردد. در این میان، جبری یا اختیاری بودن ایمان و کفر، از جایگاهی بس رفیع برخوردار است. این موضوع، ذهن اندیشمندان بسیاری را به خود مشغول داشته و هنوز هم مَطْمَح نظر متکلمان می‌باشد. فخر الدین رازی و علامه طباطبایی، دو بزرگ اندیشه اشعری و امامی، در جای جای آثار خود، به این موضوع پرداخته، و ابعاد گوناگون آن را کاویده‌اند. آن چه را این دو، در تفاسیر خود، بیان کرده‌اند، از جامع‌ترین پژوهش‌های ژرف در این زمینه است. طبق مبانی این دو دانشمند، رسیدن فخر رازی به جبری بودن ایمان و کفر، و دستیابی علامه طباطبایی به «امر بین الامرین» در این زمینه، امری قابل پیش‌بینی است.

**کلید واژه‌ها:** جبر، اختیار، ایمان، کفر، قدرت، مشیت، قرآن.

### مقدمه

جبر و اختیار، از مسائل مهم علم کلام و فلسفه بوده و درباره افعال انسان است. موضوع بحث در این مسئله، افعال ارادی بندگان، مانند خوردن، خوابیدن و سخن گفتن است، نه امور تکوینی، مانند کوتاهی و بلندی قد؛ و نه افعال طبیعی بدن انسان، همچون جریان خون و ضربان قلب و حرکات پلک چشم؛ و نه افعال اضطراری، مانند حرکت دست مرتعش و سقوط بدون اراده و اختیار شخص از مکانی بلند؛ زیرا این افعال و امور، بنا بر اتفاق آرای متنازعان در این مسئله، از اختیار و اراده انسان

خارج، و تابع قوانین طبیعی یا اراده ازلی خداوندی است (شرح المواقف: ج ۸ ص ۱۴۵؛ گوهر مراد: ص ۲۳۴).

## معنای لغوی جبر و اختیار

### جبر

ابن فارس بر آن است که این واژه، دارای اصلی یگانه است به معنی گونه‌ای از عظمت، بلندی و اعتدال؛ «الجیم والباء والراء، اصل واحد، و هو جنس من العظمة والعلو و الاستقامة» (معجم مقاییس اللغة: ج ۱ ص ۵۰۱).

راغب اصفهانی، درباره این واژه، دیدگاهش تا حدی با ابن فارس تفاوت دارد:

«اصل جبر، اصلاح شیء به گونه‌ای از قهر است... و گفته می‌شود که گاهی این واژه تنها درباره اصلاح است، مانند سخن امام علی علیه السلام: «یا جابر کل کسیر، ویا مسهل کل عسیر»؛ و از همین باب سخن عرب، درباره نان است: «جابر بن حبة رضی الله عنه؛ و گاهی تنها در زمینه قهر است، مانند سخن حضرت علیه السلام: «لا جبر ولا تفویض». سلطان را جبر نام نهاده‌اند، چون او مردمان را، یا به دلیل اصلاح کارهایشان و یا بر آن چه می‌خواهد، و می‌دارد. و اجبار در اصل، و داشتن دیگری است به گونه‌ای که دیگری را مجبور سازد؛ اما کاربرد آن در «اکراه محض»، تداول یافته، سپس گفته شده: «أجبرته علی کذا»، مانند «اکرته» (مفردات الفاظ القرآن: ص ۱۸۳).

### اختیار

اختیار، مصدر باب افتعال، از ماده «خیر» است. ابن فارس، درباره ریشه این واژه می‌گوید:

«فاء و یاء و راء، ریشه‌اش گرایش و میل است. سپس بقیة مشتقات به این ریشه بازگردانده می‌شود؛ از این رو، خیر، مقابل شر است؛ زیرا هر کس به سوی آن تمایل دارد و به سوی کسی که دارای آن است رو می‌کند. خیرة، به معنی انتخاب است، و خیر به معنای کرم، به کار رفته است. استخاره، آن است که بهترین دو شیء را بطلبی. همه این مشتقات از استخاره است و آن به معنی، استعطف (به سوی خود کشیدن) می‌باشد (معجم مقاییس اللغة: ج ۲ ص ۲۳۲).

راغب اصفهانی، نظری مشابه با مطلب فوق دارد:

خیر، چیزی است که همه به آن تمایل داشته باشند، مانند خیرة، عدل، فضل و شیء سودمند؛ و ضد آن، شر است... و اختیار، طلب شیء برتر و انجام آن است، و گاهی به چیزی گفته می‌شود که انسان آن را خیر بیانگارد، گرچه خیر نباشد. و در عرف متکلمان،

## جبری یا اختیاری بودن «ایمان و کفر»

از دیدگاه فخر رازی و علامه طباطبایی  
در مفاتیح الغیب و المیزان

عبد الحسین کافی

### چکیده

قدمت جبر و اختیار در افعال انسان، به دوره‌های آغازین مباحث کلامی در تاریخ بشر برمی‌گردد. در این میان، جبری یا اختیاری بودن ایمان و کفر، از جایگاهی بس رفیع برخوردار است. این موضوع، ذهن اندیشمندان بسیاری را به خود مشغول داشته و هنوز هم مَطمح نظر متکلمان می‌باشد. فخر الدین رازی و علامه طباطبایی، دو بزرگ اندیشه اشعری و امامی، در جای جای آثار خود به این موضوع پرداخته، و ابعاد گوناگون آن را کاویده‌اند. آن چه را این دو، در تفاسیر خود، بیان کرده‌اند، از جامع‌ترین پژوهش‌های ژرف در این زمینه است. طبق مبانی این دو دانشمند، رسیدن فخر رازی به جبری بودن ایمان و کفر، و دستیابی علامه طباطبایی به «امر بین الامرین» در این زمینه، امری قابل پیش‌بینی است.

**کلید واژه‌ها:** جبر، اختیار، ایمان، کفر، قدرت، مشیت، قرآن.

### مقدمه

جبر و اختیار، از مسائل مهم علم کلام و فلسفه بوده و درباره افعال انسان است. موضوع بحث در این مسئله، افعال ارادی بندگان، مانند خوردن، خوابیدن و سخن گفتن است، نه امور تکوینی، مانند کوتاهی و بلندی قد؛ و نه افعال طبیعی بدن انسان، همچون جریان خون و ضربان قلب و حرکات پلک چشم؛ و نه افعال اضطراری، مانند حرکت دست مرتعش و سقوط بدون اراده و اختیار شخص از مکانی بلند؛ زیرا این افعال و امور، بنا بر اتفاق آرای متنازعان در این مسئله، از اختیار و اراده انسان

### معنای اصطلاحی جبر و اختیار

#### جبر

به نظر تهانوی:

مختار، به هر کاری گفته می‌شود که انسان آن را بدون اکراه انجام دهد. پس مقصود ایشان از این که «هو مختار فی کذا»، غیر از گفته «فلان له اختیار» است؛ زیرا اختیار، برگرفتن چیزی است که آن را بهتر بداند. کلمه مختار، گاهی برای فاعل و زمانی برای مفعول به کار می‌رود (مفردات الفاظ القرآن: ص ۳۰۰ - ۳۰۲).

جبر، از دیدگاه اهل کلام، در موارد زیادی، به معنای «تسبب دادن کار بنده به خداوند سبحان» کاربرد دارد و آن، خلاف «قتر» می‌باشد - که به معنای «تسبب دادن کار بنده به او است» - پس «جبر»، زیادمروری در «واگذاری کار به خدا» است، به گونه‌ای که بنده، به منزله جماداتی خواهد بود که اراده و اختیاری ندارند (کشف اصطلاحات الفنون: ج ۱ ص ۱۹۹).

به نظر شهرستانی، جبر، «تفی فعل از عبد و اضافه آن به پروردگار است» (الملل والنحل: ج ۱ ص ۸۵).

به گفته شیخ مفید (متوفی ۴۱۳)، متکلم امامی:

جبر، وا داشتن کسی بر عملی، و ناگزیر ساختن او به آن کار، با استفاده از قهر و غلبه است و حقیقت جبر، پدید آوردن فعل است، به وسیله خلق، بدون آن که برای رد این فعل قدرتی داشته باشد یا بتواند از وجود آن فعل، توسط خود، جلوگیری کند (تصحیح اعتقادات الإمامیه: ص ۱۴).

به نظر خواجه نصیر الدین طوسی:

مجبور، به کسی گفته می‌شود که فعل و عدم فعل او، به خواست او، نباشد، بلکه به خواست غیر باشد یا به گونه‌ای دیگر باشد، چنان که اگر بخواهد یا نخواهد، فعل از او محقق و موجود شود (رساله جبر و اختیار: ص ۲۶).

جبر، در اصطلاح اهل فلسفه، که می‌توان آن را جبر تکوینی یا موجبات نیز نامید، با ضرورت و اصل علیت و عدم تخلف معلول از علت تامه، ارتباط تام دارد؛ یعنی امکانی در عالم نیست و انسان نیز، مانند سایر کائنات، در افعال و اعمال و حرکات و سکانات خود، به خصوص اعمال و افعال به اصطلاح اختیاری، محکوم ضرورت و تحت تأثیر عوامل و علل داخلی و خارجی است، و چون آن عوامل، تحقق یابند، به اقتضا و ایجاب آنها، صدور اعمال و افعال از انسان، واجب و ضروری می‌گردند. در نهایت می‌توان گفت: جبر، همان ضرورت، و اختیار، عدم ضرورت افعال انسان، در نظام کلی هستی است که به علم اعلی، فلسفه کلی و حکمت متعالی مرتبط است.

### اختیار

اختیار، در برابر جبر، به معنی انتخاب و گزینش با اراده آزاد انسانی است. بنا به نوشته خواجه نصیر الدین طوسی، در اصطلاح متکلمان، به کسی مختار می‌گویند که اگر بخواهد، فعلی را انجام می‌دهد، و اگر نخواهد، انجام نمی‌دهد (رساله جبر و اختیار: ص ۱۶).

سید مرتضی، این واژه را چنین معنی می‌کند:

انجام گرفتن رفتار ارادی انسان، به این شرط که به اجبار و اکراه صورت نگیرد (الحدود

والحقیق: ج ۲ ص ۱۵۱).

به نظر قطب الدین نیشابوری، «اختیار، آن است که عالم، کاری را که اراده می‌کند، به آزادی، و نه به اجبار و اکراه، انجام دهد» (الحدود: ص ۹۷).

### جبری بودن ایمان و کفر از دیدگاه آیات

حداقل در دو مورد، از ظاهر آیات ممکن است برداشت شود که جبری بودن ایمان، برخاسته از مشیت خداست:

۱. «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْفِرُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ»

(یونس: آیه ۹۹)؛ و اگر پروردگار تو می‌خواست، قطعاً هر که در زمین است همه آنها یکسر ایمان می‌آوردند. پس آیا تو مردم را ناگزیر می‌کنی که بگردند؟

فخر رازی در تبیین این آیه چنین نگاشته است:

اصحاب ما، بر صحت سخن خود احتجاج کرده‌اند که همه کائنات به مشیت الهی به وجود می‌آید، پس گفته‌اند: کلمه «لو»، مفید انتفاء چیزی است، به دلیل انتفاء غیر آن. پس سخن خدای متعال که «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا»، می‌طلبد که آن مشیت، حاصل نشده و ایمان همه اهل زمین نیز پدید نیامده باشد. پس این مطلب، دلالت می‌کند که خدای تعالی، ایمان همه انسان‌ها را اراده نکرده است» (تفسیر الفخر الرازی: ج ۱۷ ص ۱۷۳).

فخر، سپس پاسخ جایی، قاضی، و غیر ایشان را آورده و استدلال آنها را به سه وجه ضعیف دانسته است.<sup>۲</sup>

۱. برای دیدن تعاریف دیگر اختیار، رجوع کنید به: دائرة المعارف تشیع: ج ۵ ص ۲۹۴.

۲. عصاره نظر جایی، قاضی، و برخی دیگر، این است که مقصود در اینجا، «اراده وادار کننده» می‌باشد، یعنی اگر خدا می‌خواست که آنان را وادار به «ایمان آوردن» کند، توان این کار را داشت و این کار از او روا بود، اما چنین نکرده است، زیرا ایمانی که عبد از روی اجبار حاصل کند، نه او را سودی می‌بخشد، و نه برایش فایده‌ای دارد. سپس جایی گفته: «معنی وادار کردن خدا، ایشان را به ایمان آوردن، این است که اجباراً به آنان بفهماند که اگر قصد ترک ایمان را داشته باشند، خداوند، بین آنان و ترک ایمان، مانع ایجاد خواهد کرد، و در این حال، چاره‌ای ندارند جز این که آن چه به آن وادار

علامه، با این مطلب موافق است که:

و اگر پروردگار تو می‌خواست، قطعاً هر که در زمین است، یکسره ایمان می‌آورد، اما این مطلب را نخواست است. پس همه آنان ایمان نیاوردند و ایمان نخواهند آورد. پس مشیت در این باره، موکول به خداوند است، و او، این را نخواست است. پس سزاوار نیست که تو در این مطلب، طمع کنی و برای آن تلاش نمایی؛ زیرا قدرت بر اکراه، و اجبار آنان بر ایمان، نداری» (المیزان: ج ۱۰ ص ۱۲۶).

اما علاوه بر آن، یادآور می‌شود که:

ایمانی که ما از آنان می‌خواهیم، ایمانی است که از حسن اختیار ناشی شود، نه از اکراه و اجبار، و به همین دلیل پس از آن، به صورت استفهام انکاری فرموده است: «پس آیا تو

شده‌اند را انجام دهند، همان گونه که هر یک از ما اگر بدانند که اگر بخواهد پادشاهی را بکشد، او به زور مانع این کار خواهد شد، ترک این قتل از سوی ما، بهانه‌ای برای سزاوار مدح و ثواب شدن نیست، اینجا نیز چنین است. به نظر فخر رازی، این نظر به سه دلیل، ضعیف است:

یک - کافر توان کفر ورزیدن داشته، پس آیا قادر بر «ایمان آوردن» بوده یا نه؟ اگر قدرت بر کفر ورزیدن داشته و قدرت بر ایمان آوردن نداشته است، در این صورت، قدرت بر کفر، مستلزم کفر است. پس اگر آفریننده آن قدرت، خداوند تعالی باشد، لازم‌هاش این است که خدای تعالی در او قدرتی را آفریده که مستلزم کفر است. پس این مطلب ثابت می‌شود که خداوند اراده کرده که او کافر شود. اما اگر قدرت صلاحیت ضدین [فعل و ترک] را داشته باشد، همان گونه که این گروه [عدلیه] می‌گویند، پس رجحان یکی از دو طرف بر دیگری اگر متوقف بر مرجح نباشد، رجحان بدون مرجح به وجود آمده، که باطل است، و اگر متوقف بر مرجحی باشد، پس آن مرجح، یا از سوی عبد است یا از سوی خدا؛ اگر از سوی بنده باشد، همین تقسیم در آن باز می‌گردد، و تسلسل لازم می‌آید که محال است. اگر از سوی خداوند متعال باشد، در این صورت، مجموع آن قدرت و آن داعی، سبب آن کفر خواهد بود. پس وقتی آفریننده قدرت و داعی، خدای تعالی باشد، در این صورت، «جبار» باز خواهد گشت.

دو - حمل «و لو شاه رنگ» بر «اراده جبر»، ممکن نیست؛ زیرا پیامبر ﷺ، در پی آن نبود که برای آنان ایمانی حاصل شود که در آخرت بر ایشان سودی نبخشند. پس خداوند تعالی بیان کرد که رسولان، قدرتی بر ایجاد این ایمان ندارند، سپس فرمود: «و اگر می‌خواست، همه افراد اهل زمین ایمان می‌آوردند». پس لازم است که مقصود از ایمان مذکور در این آیه، همین ایمان سود بخش باشد، تا این سخن، نظام مند گردد. اما حمل لفظ بر اراده «جبر و الجاء»، سزاوار این مقام نیست. سه - مقصود از این جبر، یا این است که برای فرد، نشانه‌هایی وحشت انگیز آشکار گردد که ترسش با دیدن آنها، فزونی گیرد، سپس در این حال، ایمان آورد، و یا این که مقصود، «آفرینش ایمان» در ایشان است. بخش نخست، باطل است؛ زیرا خدای تعالی، پیش از این آیه، بیان کرده که فرو فرستادن این نشانه‌ها، کارگر نیست و آن، این آیه است: «إِنَّ الَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ وَ لَوْ جَاءَتْهُمْ كُلُّ آيَةٍ حَتَّى يَنْظُرُوا بِرُؤْيَى الْأَنْفُسِ» (الأنعام: آیه ۱۱۱)؛ و اگر ما فرشتگان را به سویشان می‌فرستادیم و [اگر] مردگان با آنان به سخن می‌آمدند، و هر چیزی را دسته دسته، در برابر آنان گرد می‌آوردیم، باز هم ایمان نمی‌آوردند، مگر این که خدا بخواهد. ولی بیشترشان نادانی می‌کنند. و اگر مقصود، بخش دوم است این، وادار کردن به ایمان نخواهد بود، بلکه عبارت از «آفریندن ایمان در آنان» خواهد بود. سپس گفته می‌شود: «اما ایمان را در آنان نیافریده»، پس این مطلب می‌رساند که حاصل شدن ایمان را برای آنان اراده نکرده است و این، دقیقاً نظر مذهب ما هست. (تفسیر الفخر الرازی: ج ۱۷ ص ۱۲۶-۱۲۷).

مردم را ناگزیر می‌کنی که بگردند؟»، یعنی بعد از این که بیان کردیم که امر مشیت مربوط به خداست و او ایمان همه مردم را نخواست است، پس قطعاً به اختیار خود ایمان نمی‌آوردند، مگر این که تو آنان را مجبور و وادار به ایمان کنی و من این کار را نمی‌پذیرم. پس تو توان این کار را نداری و من ایمانی که چنین باشد را نمی‌پذیرم (همان).

از مقایسه نظرهای فخر رازی، معتزله و علامه، این گونه برداشته می‌شود که مرکز ثقل گفتار فخر و بقیه اشاعره، تثبیت قدرت مطلقه خداوند است (تفسیر الفخر الرازی: ج ۱۷ ص ۱۲۳)، و در نزد معتزله، نفی اجبار و بی‌فایده بودن ایمان جبری (همان)، و یا مشیت حکیمانه خداوند، در اعطای اختیار به انسان (الکشاف: ج ۳ ص ۳۹۸) می‌باشد. علامه، گرچه مشیت مطلقه خداوند را از این آیه استفاده می‌کند، اما این برداشت، او را به ورطه جبر، فرو نمی‌غلطاند، بلکه معتقد است، ایمانی که خداوند از انسان‌ها خواسته، ایمان ناشی از حسن اختیار است (المیزان: ج ۱۰ ص ۱۲۶).

**تحلیل و بررسی:**

به طور خلاصه، سه نظر در اینجا مطرح است: ۱. نظر معتزله ۲. نظر اشاعره ۳. نظر شیعه

**نظر معتزله:**

دومین اصل از «اصول معتزله»، «عدل» است و هدف از تأسیس این اصل، باز شناسی کارهایی است که بر خداوند رواست، از آنچه شایسته حق تعالی نیست. یکی از آثار مترتب بر اصل «عدل» این است که «فعل انسان»، کار خود اوست، نه فعل «خالق انسان»؛ زیرا کارهای بندگان، برخی، «حسن» و برخی دیگر، «قبیح» است، و اگر «فاعل»، خداوند باشد، لازم‌هاش این است که خداوند، «فاعل قبیح» باشد، سپس باید گفت: «با توجه به این که فاعل، خداوند است، مجاز است که کار قبیح، قبیح باشد» (رک بحوث فی الملل و انحل: ج ۳ ص ۲۹۳ - ۳۱۶). از این رو، بزرگان معتزله، مانند جایی و قاضی، در ذیل این آیه، مشیت را به معنی «جبر» ندانسته‌اند؛ زیرا لازم‌هاش آن است که ایمان صادر شده از عبد، «اجباری» باشد و چنین ایمانی، نفع و فایده‌ای برای چنین مؤمنی نخواهد داشت (رک تفسیر الفخر الرازی: ج ۱۷ ص ۱۲۳).

**نظر اشاعره**

اشاعره، و نیز اهل حدیث، معتقدند که همه موجودات، به مشیت خداوند حادث می‌شود (همان) و یک دسته از موجودات، افعال انسان است. اشعری و بقیه اشاعره، برای این ادعا، دلایلی را آورده‌اند (رکد همان: ج ۲ ص ۱۱۵ - ۱۲۵). یکی از دلایل عمده اشاعره، این است که اگر انجام افعال به بندگان نسبت داده شود، «توحید در خالقیت» مخدوش خواهد شد، و «قدرت خداوند»، محدود خواهد بود، در حالی که قرآن می‌فرماید: «خداوند شما و آنچه را انجام می‌دهید، آفریده است» (صافات: آیه ۹۶) و «آیا آفریننده‌ای جز خدا موجود هست؟!» (فاطر: آیه ۳).

۱. برای اطلاع بیشتر رجوع کنید به: الإبانة: ص ۲۰؛ فرهنگ عقائد و مذاهب اسلامی: ج ۲ ص ۸۳ - ۹۲.

از این رو، فخر رازی در تبیین این آیه معتقد است که «آن مشیت حاصل نگشته و ایمان همه اهل زمین حاصل نشده است، و این دلالت می‌کند که خداوند، ایمان همه افراد را اراده نکرده است.» (تفسیر الفخر الرازی: ج ۱۷ ص ۱۷۳).

**نظر شیعه**

شیعه، معتقد است که افعال بندگان از خود بندگان صادر می‌شود؛ صدور حقیقی، بدون مجاز گوئی؛ به عبارت دیگر، انسان، به کمک قدرتی که خداوند متعال به او داده، «انجام دهنده» کارهای خویش است، و قدرتی را که از سوی خدا کسب کرده، به اذن الهی، مؤثر است. از این رو نه جبر است، چنان که اشاعره و اهل حدیث گفته‌اند، و نه تفویض صحیح است، چنان که معتزله معتقدند، بلکه وضعیتی بین این دو می‌باشد.

از این رو، علامه در توضیح آیه می‌گوید:

ایمانی که ما از انسان‌ها می‌خواهیم، ایمانی است که از «حسن اختیار» ناشی باشد، نه ایمانی از روی اکراه و اجبار (المیزان: ج ۱۰ ص ۱۲۶).

۲. ﴿لَعَلَّكَ بِنِعْمِ نَفْسِكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ \* إِنْ نَشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ

أَعْيُنُهُمْ لَهَا خَضِيعِينَ (شعراء: آیات ۴ و ۳)؛ شاید تو از این که [مشرکان] ایمان نمی‌آورند، جان خود را تباه سازی. اگر بخواهیم، معجزه‌ای از آسمان فرود می‌آوریم، تا در برابر آن، گردن‌هایشان خاضع گردد.

فخر رازی، آیه سوم سوره شعراء را بیان کننده این مطلب می‌داند که قرآن، گرچه در تبیین، در قله واقع شده باشد، کافران را وارد حوزه ایمان نخواهد کرد؛ زیرا در علم الهی، خلاف آن، پیشی گرفته است. پس ای پیامبر! بسیار محزون و غمناک بر این موضوع مباش (رک تفسیر الفخر الرازی: ج ۲۴ ص ۱۱۹). پر واضح است که ریشه ایمان، نیاوردن قطعی کافران در نزد فخر، در علم ازلی الهی و تقدیر خداوند در این باره، جای دارد.

علامه، آیه سوم این سوره را درصدد بیان نپذیرفتن این گونه تلاش پیامبر دانسته و هدف از این آیه را تسلاً دادن پیامبر برشمرده است. ایشان، در بیان معنای آیه چهارم می‌گوید:

اگر بخواهیم آیه‌ای بفرستیم که آنان را به فروتنی وا دارد، و آنها را به ایمان مجبور کند، چنین آیه‌ای خواهیم فرستاد تا در برابر آن، چنان آشکار فروتن گردند که گردن‌هایشان متمایل گردد» (المیزان: ج ۱۵ ص ۲۵۰).

۱. برای اطلاع بیشتر رجوع کنید به: بحث فی الملل والنحل: ج ۶ ص ۲۷۹.

علامه، در ذیل این آیه، به همین میزان توضیح، اکتفا نموده است؛ اما در پایان این بخش، بحثی عقلی درباره علم خداوند مطرح کرده است. ایشان، ابتدا اشکال و جوابی را طرح نموده و سپس خود جواب داده شده را در بوته نقد نهاده است. وی، اشکال را از روح المعانی نقل کرده که خلاصه آن این است که «علم خداوند، علت عدم ایمان کافران نیست؛ زیرا علم، تابع معلوم است، نه بالعکس».

سپس، علامه جواب این اشکال را از صاحب روح المعانی نقل کرده و خود می‌فرماید: این دلیل پرکاربرد، در سخن مجبیره، به ویژه امام رازی در تفسیر کبیر، بر اثبات جبر و نفی اختیار است و خلاصه آن این است که حوادث - که افعال انسان بخشی از آن است - برای خداوند، در ازل معلوم بوده، پس ضروری الوقوع است، و الا علم خداوند، چهل خواهد بود. خداوند برتر از این نسبت است. پس انسان، مجبور بر افعال خویش است و مختار نیست، و اشکال بر این استدلال شده که علم، تابع معلوم است نه بالعکس، و جواب داده شده که علم خداوند در ازل، تابع ماهیت معلوم است، اما معلوم در وجود خود، تابع علم می‌باشد» (همان: ص ۲۵۳).

علامه، هم مقدمات این جواب را از جهت بنا و مبنا فاسد می‌شمارد، و هم خود، این استدلال را مغالطه‌ای آشکار می‌داند. سپس حداقل سه اشکال بر این استدلال مطرح می‌سازد:

فرض شکلی از ثبوت و وجود برای ماهیت در ازل، مقتضی تقدم ماهیت بر وجود است، در حالی که این اصالت و تقدم برای ماهیت، از کجا آمده است؟! مبنای این حجت، و اعتراض بر آن و جواب به آن، مبتنی بر آن است که علم خداوند به اشیاء، علم حصولی باشد، نظیر علوم ما که به مفاهیم تعلق می‌گیرد، در حالی که در جای خود، بر بطلان آن، برهان اقامه شده و این که اشیاء، معلوم خداوند متعال است، به علم حضوری و علم او دوتاست؛ علم حضوری به اشیاء، قبل از ایجاد، و آن علم، عین ذات اوست، و علم حضوری به آنها، بعد از ایجاد، که در عین وجود اشیاء است.

علم ازلی به معلوم، در ازل فقط در صورتی علم حقیقی است که به شیء تعلق گیرد، همان گونه که هست، با همه قیود، مشخصات و خصوصیات وجودی، و برخی از خصوصیات وجود فعل، آن است که فعل، حرکات ویژه ارادی و اختیاری است که از فاعل خاص، سر می‌زند و با بقیه حرکات اضطراری قائم به وجود او، متفاوت است، و اگر چنین است، ضرورت لاحق به فعل، از جهت تعلق علم خداوند به آن، ویژگی فعل خاص اختیاری است از آن جهت که فعلی خاص و اختیاری است، نه ویژگی فعل مطلق؛ زیرا چنین فعلی وجود ندارد، یعنی ضروری است که فعل، با اراده و اختیار فاعل، از او سر زند، وگرنه معلوم، از علم تخلف خواهد داشت، نه این که علم به فعل اختیاری تعلق گیرد. سپس ویژگی اختیار، از متعلق آن، ازاله شده و ویژگی ضرورت و اجبار، به جای آن نهاده شود.

پس آشکار شد که در استدلال مذکور، فعل مطلق، به جای فعل خاص نشانده و در نتیجه، ضروری انگاشته شده، با این که آنچه ضرورت دارد، تحقق فعل به وصف اختیار است، مانند

«ممکن بالذات، واجب بالغیر». سپس در این استدلال، با خلط میان «فعل مطلق» و «فعل مقید به اختیار» مغالطه شده است.

سپس علامه در توضیح بیشتر استدلال خود، همت گماشته است (همان: ص ۲۵۲ - ۲۵۴).

### تحلیل و بررسی

اختلاف دیدگاه فخر رازی و علامه طباطبایی در این آیه را نیز باید در اختلاف دیدگاه اشاعره و شیعه جستجو کرد:

### دیدگاه اشاعره

بزرگان اشاعره، با اشعری، بر سر این مطلب هم داستان هستند که «خیر و شر، قضا و قدر الهی است، و ما به خیر و شر، شیرین و تلخ تقدیر، ایمان داریم و می‌دانیم که آنچه به ما نرسیده، امکان نداشت که به ما برسد، و آنچه بر سر ما آمده است، امکان نداشت که از ما بازگردد. بندگان برای خود، زیان و سودی را مالک نمی‌شوند، مگر چیزی را که خدا بخواهد (مقالات الاسلامیین: ص ۳۲۰)».

البته اشعری در این نظر، پیرو پیشاهنگ اهل حدیث، احمد بن حنبل، است (طبقات الحنابلة: ج ۱ ص ۱۵ و رک السنه: ص ۴۰ - ۵۰). به نظر فخر رازی، خداوند، پیامبر ﷺ را از تأسف خوردن بر باقی ماندن کافران بر کفر خویش، باز می‌دارد؛ زیرا علم و قضاء پیشین الهی، به «کفر کافران» تعلق گرفته است. از این استدلال می‌توان نتیجه گرفت که سخن فخر رازی و تبیین وی، کاملاً با مبانی اشاعره مطابق است.

### دیدگاه شیعه

شیعه، معتقد به قضا و قدر الهی است و این اعتقاد را، مانع از «توحید در خالقیت» نمی‌بیند، بلکه یکی از چیزهایی را که خداوند اراده کرده، «مختار بودن انسان» در افعال خویش می‌داند. از این رو: یک- مجموع مقدرات انسان، مقدر خدا نیز هست؛ زیرا قدرتی را که انسان، با آن کاری را صورت می‌دهد، از آن خود او نیست، بلکه آن را از خدای واجب گرفته و هر آن از او، به انسان فیضی می‌رسد، طبعاً مقدر انسان، مقدر خود خدا نیز خواهد بود.

۱. علاوه بر جبر بر ایمان، جبر در زمینه توحید، دین، اعمال و هدایت، در قرآن مطرح است. از آنجا که این مقاله گنجایش استقصاء همه این مطالب را ندارد، می‌توان برای مشاهده اختلاف نظر فخر رازی با علامه طباطبایی به ذیل این آیات در تفاسیر آنان مراجعه کرد. فهرست آیات زیر در این زمینه کمک کار خواهد بود:

- ۱- جبر بر توحید - انعام: آیات ۱۰۷ و ۱۴۸؛ نحل: آیه ۳۵؛ زخرف: آیه ۲۰.
- ۲- جبر بر دین - بقره: آیه ۲۵۶؛ مائده: آیه ۴۸؛ هود: آیه ۱۱۸؛ نحل: آیه ۹۳؛ شوری: آیه ۸.
- ۳- جبر بر اعمال - انعام: آیه ۱۱۲ و ۱۳۷؛ بقره: آیه ۲۵۳؛ انعام: آیات ۱۱۲ و ۱۳۷؛ یس: آیه ۴۷.
- ۴- جبر بر هدایت - انعام: آیات ۳۵ و ۱۴۹؛ رعد: آیه ۳۱؛ نحل: آیه ۹ و ۹۳؛ سجده: آیه ۱۳.

دو - فعل ارادی انسان، فعل ارادی خدا نیز می‌باشد؛ زیرا اراده حق بر این تعلق گرفته که انسان مطابق اراده و اختیار خود، کاری را صورت دهد، در این موقع، انسان هر کاری را انجام دهد، به اراده خود و به یک معنی نیز، به اراده خدا انجام داده است. البته این، نه به آن معنا است که خدا اراده کرده است که انسان همین کار را انجام دهد و بس، بلکه اراده او بر این تعلق گرفته است که او در زندگی، فاعل مختار و آزاد باشد، و هر کاری را در پرتو اراده خود انجام دهد، همان را نیز خدا خواسته است.

شیعه، با اعتقاد به «اصالت علیت» در جانب خداوند، و قائل شدن به سلسله علل طولی که دارای خلقت و آفرینندگی، قدرت و توان و اراده و خواست هستند، هم اصول توحید را حفظ کرده و از شرک دور شده است، و هم انسان را از صورت فاعل مستقل، قادر مستقل، و مرید مستقل در آورده و از پیامدهای ناگوار نظریه اشاعره نیز در امان مانده است.

### اختیاری بودن ایمان و کفر از دیدگاه آیات

تعدادی از آیات، اختیار انسان در پذیرش ایمان یا کفر را بیان می‌کند:

۱. ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَقْتَلْنَا الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ وَلَكِنْ اٰخْتَلَفُوْا﴾

فَمِنْهُمْ مَنْ ءَامَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَقْتَلْنَا اللَّهُ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ (بقره: آیه ۲۵۳)؛ و اگر خدا می‌خواست، کسانی که پس از آنان بودند، بعد از آن [همه] دلایل روشن که برایشان آمد، به کشتار یکدیگر نمی‌پرداختند، ولی با هم اختلاف کردند. پس بعضی از آنان کسانی بودند که ایمان آوردند، و برخی از آنان کسانی بودند که کفر ورزیدند. و اگر خدا می‌خواست با یکدیگر جنگ نمی‌کردند، ولی خداوند آنچه را می‌خواهد، انجام می‌دهد.

فخر رازی، مطالبی در ذیل این آیه بیان کرده است که دو بخش آن، مرتبط به بحث ما است و در هر دو بخش، جبر بر داعی، و جبر بر ایمان را نتیجه گرفته است.

**الف - وی در تقریر خلق داعی، در انسان از سوی خدا، می‌گوید:**

اگر خدا می‌خواست، انسان‌ها اختلاف نمی‌کردند، و وقتی اختلاف نداشتند، به نبرد با یکدیگر نمی‌پرداختند، و وقتی که اختلاف کردند، به ستیز با یکدیگر پرداختند. این آیه دلالت می‌کند که فعل، واقع نمی‌شود، مگر پس از حصول داعی؛ زیرا آشکار است که اختلاف، مستلزم نبرد با یکدیگر است و مقصود این است که اختلافشان در دین، آنها را به سوی نبرد با هم می‌کشاند و این دلالت دارد بر این که مقاتله، جز به دلیل این داعی واقع نخواهد شد، و نیز بر این نکته دلالت می‌کند که وقتی این داعی به وجود آید، جنگ رخ خواهد داد، و از همین جهت دلالت دارد بر این که وقتی داعی نباشد، فعل ممتنع الوقوع

۱. برای اطلاع بیشتر رجوع کنید به: فرهنگ عقائد و مذاهب اسلامی: ج ۲ ص ۸۲ - ۹۳.

خواهد بود و هنگام حصول داعی، ضروری می‌باشد. وقتی این مطلب ثابت شد، آشکار می‌گردد که همه این‌ها به قضا و قدر الهی رخ می‌دهد؛ زیرا قطعاً دواعی مستند به داعی هست که آن را خدا در عید ایجاد می‌کند و این دلیل برای پرهیز از گرفتار آمدن در تسلسل است (تفسیر الفخر الرازی: ج ۶ ص ۲۲۰).

ب - در این بخش، فخر به دو مطلب پرداخته است. ابتدا برداشت خود و بقیه اشاعره را بیان نموده، و سپس نظر معتزله را نقل کرده و در رد آن کوشیده است.

وی در تبیین «وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ»، بر آن است که «خداوند هر کس را که خواهد، توفیق می‌دهد و هر کس را که خواهد، رها می‌سازد. هیچ اعتراضی بر او در کارش نیست و یاران ما به این آیه استدلال کرده‌اند که «خداوند تنها آفریننده ایمان مؤمنان است» و گفته‌اند: زیرا خصم با ما موافق است که خداوند ایمان را از مؤمن می‌خواهد و آیه دلالت دارد که او آنچه را بخواهد، انجام می‌دهد. پس لازم است که آفریننده ایمان مؤمن، تنها خداوند متعال است و نیز چون دلالت دارد بر این که او هر آنچه را بخواهد، انجام می‌دهد، پس اگر ایمان را از کفار می‌خواست، ایمان را در آنان ایجاد می‌کرد و آنان مؤمن می‌شدند و چون چنین نبوده، دلالت دارد بر این که خداوند، ایمان را از آنان نمی‌خواهد، پس این آیه دلالت دارد بر مسئله خلق اعمال و بر مسئله اراده کائنات».

فخر سپس به توضیح نظر معتزله می‌پردازد:

معتزله، مطلق را، مقید ساخته‌اند و می‌گویند: «مقصود این است که هر چه را از افعال خود بخواهد، انجام می‌دهد»، در حالی که این سخن معتزله به چند دلیل ضعیف است: اول این که تقیید مطلق است، و دوم این که بنا بر این تقیید، آیه، توضیح واضح‌تر خواهد بود؛ زیرا معنی آیه، این می‌شود که «آنچه را انجام می‌دهد، انجام می‌دهد» و سوم این که هر کسی چنین است، پس در توصیف خداوند به این وصف، دلیلی بر کمال قدرت و علو مرتبه او نخواهد بود (همان: ص ۲۲۱).

تحلیل علامه نسبت به این آیه، با آنچه فخر آورده است، تفاوت‌های بنیادی دارد. برخی از این اختلاف‌ها را در عبارات زیر می‌توان خلاصه کرد:

الف - اختلاف در آیه به انسان نسبت داده شده، نه به خدا؛ زیرا اختلاف به ایمان و کفر و در بقیه معارف اصیل که در کتاب‌های فرود آمده بر پیامبران خود دارد، تنها بر اثر ستم انسان حاصل گشته است، و دامن کبریایی خدا از انتساب به ظلم و ستم، دور است.

ب - خداوند، اختلاف جنگ برانگیز را نخواست است، اما هر آنچه را بخواهد، انجام می‌دهد و او خواسته که در کشاندن انسان‌ها به جنگ، بر اساس اسباب طبیعی رفتار کند.

ج - به طور خلاصه، خداوند برای هدایت بشر، کتاب‌ها و پیامبران فرستاده و در نتیجه، انسان‌ها باید رو به سوی وحدت آورند، نه تفرقه، اما اگر به دلیل ستم، به کافر و مؤمن تقسیم شوند و در بقیه امور زندگی نیز با هم تفاوت پیدا کنند، اگر خدا می‌خواست، می‌توانست ریشه این اختلاف را

بخشکند، اما نخواست است و این کار را مانند بقیه امور دیگر جهان، در مجراهای طبیعی خود قرار داده است (رک به المیزان: ج ۲ ص ۳۲۲ - ۳۲۳).

۲. ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ مِنْ رَبِّكُمْ فَآمَنُوا خَيْرًا لَكُمْ وَإِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ

لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا (النساء: آیه ۱۷۰)؛ ای مردم! آن پیامبر [موعود]، حقیقت را از سوی پروردگارتان برای شما آورده است. پس ایمان بیاورید که برای شما بهتر است و اگر کافر شوید، [بدانید که] آنچه در آسمان‌ها و زمین است، از آن خداست، و خدا دانای حکیم است.

فخر، با این که این آیه را توضیح داده، حتی اشاره‌ای اجمالی نیز به اختیاری یا جبری بودن ایمان و کفر، نکرده است (تفسیر الفخر الرازی: ج ۱۱ ص ۱۱۶). شایان ذکر است که وی، این آیه را در جای دیگری از تفسیر خود آورده، اما نکته‌ای درباره آنچه محل کلام ما می‌باشند، بیان ننموده است (همان: ج ۳ ص ۲۸).

علامه، نیز ابعدی از مضمون آیه را بیان کرده، و به آنچه درصددش هستیم، نپرداخته است و سپس فرموده:

آیه، عبارات جامعی است که هر چه بیشتر در تدبیر آن امان نظر کنی، معانی لطیف‌تری را آشکار می‌سازد، و گستردگی عجیبی در بیان دارد؛ زیرا احاطه ملک خداوند بر اشیاء و آثار آنها در زمینه کفر و ایمان و اطاعت و معصیت، مطالبی لطیف را افاده می‌کند. پس بر تو باد بر تدبیر افزون‌تر (المیزان: ج ۵ ص ۱۴۹).

۳. ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْفِرُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا

مُؤْمِنِينَ (یونس: آیه ۹۹)؛ و اگر پروردگار تو می‌خواست، قطعاً هر که در زمین است، همه آنها یکسر ایمان می‌آوردند. پس آیا تو مردم را ناگزیر می‌کنی که بگردند؟

نظر فخر رازی و علامه، در ذیل این آیه، در بخش جبری بودن ایمان گذشت (تفسیر الفخر الرازی: ج ۱۷ ص ۱۷۲؛ المیزان: ج ۱۰ ص ۱۲۶). فخر، در ذیل آیه بعد (یونس: آیه ۱۰۰)، توضیحی دارد که قابل توجه است:

اصحاب ما، بر صحت گفتارشان که آفریننده کفر و ایمان، خداوند است، به این آیه «وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ (یونس: آیه ۱۰۰)؛ و خدا بر کسانی که نمی‌اندیشند، پلیدی را قرار می‌دهد» استدلال کرده‌اند و تقریرش آن است که، مقصود از رجس، «کار زشت» است. خدای تعالی فرموده: «أَتَمَّا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا»، و مقصود از رجس در این جا، کار زشت است؛ کفر باشد یا معصیت، و مقصود از تطهیر، بردن عبد است از پلیدی کفر و نافرمانی، به پاک‌ی ایمان و فرمانبری. از آن جا که خداوند پیش از این آیه آورد که ایمان، جز به خواست و آفرینش

حاصل نمی‌گردد. پس از آن، ذکر کرد که پلیدی، جز به آفرینش و تکوین او به وجود نخواهد آمد، و پلیدی که مقابل ایمان است، جز کفر نخواهد بود. پس دلالت این آیه، بر این که کفر و ایمان از خداست، ثابت می‌شود (تفسیر الفخر الرازی: ج ۱۷ ص ۱۷۵).

بیان علامه در ذیل آیه ۱۰۰ این سوره، از سویی، قدرت مطلق پروردگار را تثبیت می‌کند، و از سوی دیگر، ایمان و هدایت‌یابی را اختیاری می‌شمرد، و ریشه اضلال خداوند را، در عملکرد بندگان می‌جوید:

ایمان اختیاری به خدا و راهیابی به سوی او، امری از اموری است که در تحققش نیازمند سبب ویژه خود است، و این سبب، به ایجاد مُسَبِّبِ آن در جهان، جز به اذن خداوند سبحان، اثر و تصرف ندارد، اما خداوند سبحان، پلیدی و گمراهی را برای اهل عناد و انکار نهاده، و اذن به ایمان آوردن آنان نمی‌دهد و امیدی برای خوشبختی آنان نیست، و اگر خداوند تعالی، درباره ایمان آوردن، به کسی اذن دهد، به ایمان آوردن غیر آن تکذیب‌کنندگان، اذن خواهد داد. پس آیه «وما كان لنفس ان تؤمن الا باذن الله»، حکمی عام و حقیقی است که تملک نفس‌ها را نسبت به ایمان به اذن خداوند موقوف می‌سازد، و «يجعل الرجس...» استعداد حاصل شدن اذن پروردگار را از کسانی که تعقل نمی‌کنند، سلب می‌کند. پس غیر آنان باقی می‌مانند (المیزان: ج ۱ ص ۱۲۷).

۴. «قُلْ ءَامِنُوا بِمِآءِ اَوْ لَا تُؤْمِنُوْا اِنَّ اَللّٰدِيْنَ اَوْتُوْا اَلْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِۦٓ اِذَا يُتْلٰى عَلَيْهِمْ يَخِرُّوْنَ لِاَلَّذِيْنَ سَجَدًا (اسراء: آیه ۱۰۷)؛ بگو: [چه] به آن ایمان بیاورید یا نیاورید، بی‌گمان کسانی که پیش از [نزول] آن دانش یافته‌اند، چون [این کتاب] بر آنان خوانده شود، سجده‌کنان به روی در می‌افتند.»

برداشت فخر، نسبت به صدر این آیه، آن است که: خطاب به کسانی است که آن معجزات بزرگ را پیشنهاد کردند، «از باب تهدید و انکار [رویکرد آنان]»، یعنی خداوند متعال بینات و دلایل را آشکار نمود، و عذرها را برداشت. پس هر چه را می‌خواهید، برگزینید!! (تفسیر الفخر الرازی: ج ۲۱ ص ۶۹).

همان گونه که معلوم است، به نظر فخر، این بخش از آیه، درصدد امر حقیقی نیست تا اختیار مخاطبان در ایمان آوردن از آن استنباط شود (رک همان: ج ۲۰ ص ۵۲). البته نظر فخر، درباره جبری بودن ایمان، در ذیل آیات پیشین، هنوز از خاطر ما پنهان نگشته است.

علامه، در ذیل این آیه، اصلاً متعرض آنچه درصدد آن هستیم، نگشته است. همچنین وی، در هیچ جای دیگر از المیزان به این آیه نپرداخته است.

۵. «وَقُلِ اَلْحَقُّ مِنْ رَّبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ... (کهف: آیه ۲۹)؛ و بگو: حق از پروردگارتان [رسیده] است. پس هر که بخواهد، بگردد و هر که بخواهد، انکار کند...».

فخر، سخن خود را درباره اجباری یا اختیاری بودن ایمان در این آیه، در سه بخش سامان بخشیده است. ابتدا نظر معتزله را بیان کرده و سپس جواب خود را تقریر نموده و در پایان، مطلبی را از غزالی آورده است. وی نظر معتزله را چنین به رشته تحریر کشیده:

معتزله گفته‌اند: فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَّمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ، صریح در آن است که ایمان و کفر و اطاعت و عصیان، به عید و اختیار او، وانهاده شده است و کسی که این مطلب را انکار کند، با صریح قرآن مخالفت می‌ورزد (تفسیر الفخر الرازی: ج ۲۱ ص ۱۲۰).

فخر سپس می‌گوید:

برخی از معتزله، از من درباره این آیه پرسیدند، و گفتم: «این آیه، از قوی‌ترین دلیل‌ها بر صحت گفتار ما است؛ زیرا آیه، صریح است در این که حصول ایمان و حصول کفر، متوقف بر حصول مشیت ایمان و حصول مشیت کفر است، و عقل صریح، نیز بر این مطلب دلالت دارد؛ زیرا عقل اختیاری، حصولش بدون قصد و اختیار، ممتنع است. وقتی این مطلب را دانستی، می‌گوییم: حصول این قصد و اختیار، اگر به قصد و اختیاری دیگر باشد که بر آن پیشی گرفته است، لازم است که هر قصد و اختیاری، مسبوق به قصدی دیگر باشد تا بی‌نهایت، و این محال است. پس این قصدها و اختیارها، پایان یابد به قصد و اختیاری که خداوند آن را در عید به اضطرار می‌آفریند که با حصول این قصد و گزینش اضطراری، سبب حصول فعل می‌گردد. پس انسان بخواهد یا نخواهد، اگر در قلبش، آن مشیت جازم بدون معارض حاصل نشود، فعل بر آن مترتب نمی‌گردد، و وقتی آن مشیت جازم حاصل شود، بخواهد یا نخواهد، ترتب فعل بر آن ضروری است. پس حصول مشیت، مترتب بر حصول فعل است و این که حصول فعل، مترتب بر مشیت باشد، پس انسان مضطر است به صورت مختار (همان).

فخر، سپس به بیان نظر غزالی در این باره پرداخته است:

شیخ ابو حامد غزالی، این مطلب را در باب توکل از کتاب احیاء علوم الدین، چنین تقریر نموده: «پس اگر بگویی به وجدان و ضرورتاً می‌یابیم که اگر فعل را خواهیم، توان بر فعل دارم و اگر ترک را خواهیم، توان بر ترک دارم، پس فعل و ترک وابسته به من است، نه به غیر من». غزالی از این سخن جواب داده که: «گیرم که تو در درونت این مطلب را وجدان می‌کنی، اما در درونت می‌یابی که اگر بخواهی خواستن فعل را، آن مشیت حاصل شود، و اگر نخواهی آن مشیت را حاصل نکرده، بلکه عقل شهادت می‌دهد که انسان، فعل را به پیشی گرفتن مشیتی دیگر بر آن مشیت می‌خواهد و وقتی فعل را خواهد، حصول فعل بدون توان و اختیار در این جایگاه حاصل شود. پس حصول مشیت در قلب، امری ضروری است و ترتب فعل بر حصول مشیت نیز، امری لازم است و این دلالت دارد بر این که همه [این‌ها]، از خداوند تعالی است (همان).

علامه این آیه را به گونه‌ای دیگر فهمیده و معنا نموده است:

جبری یا اختیاری بودن ایمان و کفر



«به کفار بگو: حق از پروردگارتان است» و بر آن چیزی میفزای. پس هر کس که خواهد کافر شود، پس کافر شود؛ از آن رو که، نه ایمانشان ما را سودی رساند و نه کفرشان ضرری، بلکه سود و زیان و ثواب و عقاب، به خود انسان باز می‌گردد. پس هر چه را خواهند، اختیار کنند که برای ظالمان، چنین و چنان و برای صالحان مؤمن، فلان فراهم ساخته‌ایم (المیزان: ج ۱۳ ص ۳۰۴).

علامه در ادامه، تخییر مخاطبان آیه را میان ایمان و کفر، تخییری صوری و تهدیدی واقعی، دانسته و می‌گوید:

مقصود این است که ما تو را نهی کردیم از تأسف خوردن، و امر نمودیم که به تبلیغ اکتفا کنی و به این عبارت قناعت ورزی که «الْحَقَّ مِنْ رَبِّكُم» و بس، و به اصرار و الحاح، توسل نجستیم؛ زیرا بر ایشان پیامدهای رد یا قبول این دعوت را فراهم آورده‌ایم و آنچه آماده کردیم، برای تشویق و بازداشت، بس است، و نیاز به بیش از آن نیست و بر ایشان است که برای خود، یکی از دو جایگاه را که خواهند، برگزینند (همان).

همان گونه که آشکار است، فخر، این آیه را «تخییر واقعی» مخاطبان، بیان ایمان و کفر دانسته و علامه، آن را «تخییری ظاهری و تهدیدی واقعی» برشمرده است.

#### حاصل نوشته

از مجموع توضیحات فخر و علامه، در ذیل آیات پیشین، دانسته می‌شود که برداشت‌های آنان یکسان نیست، و پیش‌فرض‌های کلامی هر یک در تحلیل آیات مؤثر بوده است.

تعدادی از مبانی فخر، در تبیین آیات را می‌توان در چند نکته تلخیص نمود:

۱. قدرت خداوند، مطلق است. پس غیر او، هیچ‌کس قدرت ندارد و همه مجبورند.

۲. گزینش ایمان یا کفر، نیازمند داعی است و اگر داعی، داعی دیگر بخواهد، منجر به تسلسل خواهد شد و پس منتهی به داعی می‌شود که خداوند آن را ایجاد می‌کند و از این رو، ایمان و کفر مستند به آفرینش داعی آن از سوی خدا در انسان است و از این رو، انسان در گزینش ایمان یا کفر، اختیاری ندارد.

ریشه‌های سخنان علامه را نیز می‌توان چنین برشمرد:

۱. خداوند دارای قدرت مطلق است و همه اشیاء را تنها او اراده کرده است. یکی از اشیاء، «صدور افعال اختیاری» از انسان است. پس هم قدرت خداوند مطلق است، و هم انسان در پذیرش ایمان یا کفر، صاحب اختیار و قدرت؛ به عبارت دیگر، قدرت انسان در طول قدرت خداوند است، نه در عرض آن، تا قدرت خداوند، مضیق شود و یا سلطنت او محدود گردد. به بیان دیگر، ارزش ایمان و زشتی کفر، به گزینش انسان، معنا می‌یابد و اگر به اراده مستقیم خداوند وابسته باشد، مدح مؤمن بر ایمان، و ذم کافر بر کفرش، چه معنا خواهد داشت؟!

۲. نه ایمان اجباری ارزش دارد، و نه کفر اجباری مذموم است.

۳. ایمان و کفر، همانند بقیه امور جهان، تابع علل و دارای آثار ویژه خویش‌اند. شایان ذکر است که «اراده» انسان در گزینش ایمان، و «عناد و لجاج» در کافر شدن، نباید در این بحث، از نظر دور داشته شود.

### كتابنامه

١٨. *المفردات في غريب القرآن*، راغب اصفهاني، مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي واولاده، ١٣٨١ ق.
١٩. *مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين*، علي بن اسماعيل الأشعري، بيروت: المكتبة العصرية، الدار النموذجية، ١٤١٩ ق.
٢٠. *الملل والنحل*، محمد بن عبد الكريم شهرستاني، القاهرة: مكتبة الحسين التجارية، ١٣٦٨ ق، ٣ جلد.
٢١. *الميزان في تفسير القرآن*، السيد محمد حسين الطباطبائي، قم: مؤسسة مطبوعاتي اسماعيليان، ١٣٩٣ ق.
١٠. *قرآن كريم*، ترجمه محمدمهدى فولادوند، تهران: دار القرآن الكريم، ١٤١٥.
١١. *اصول فلسفه و روش رئاليسم در مجموعه آثار شهيد مطهرى*، مرتضى مطهرى، تهران: انتشارات صدرا، ١٣٧١.
١٢. *بحوث في الملل والنحل*، جعفر سبحانى، قم: لجنة إدارة الحوزة العلمية بقم المقدسة، ١٤١٢ ق.
١٣. *تصحيح اعتقادات الإماميه*، محمد بن محمد مفيد، بيروت: دار المفيد، ١٤١٤ ق.
١٤. *تفسير الفخر الرازى المشتهر بالتفسير الكبير و مفاتيح الغيب*، محمد بن عمر فخر الدين رازى، بيروت: دار الفكر، ١٤١٠ ق، ٣٢ جلد.
١٥. *الحدود في علم الكلام*، قطب الدين نيشابورى، بى جا: بى نا، بى تا.
١٦. *الحدود والحقائق في شرح الفاظ المصطلحة بين المتكلمين من الإبريدى*، صاعد بن محمد، بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٧٠.
١٧. *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة*، محمد بن ابراهيم صدر الدين شيرازى، بى جا: شركة دار المعارف الإسلاميه، ١٣٨٧ ق، ٩ جلد.
١٨. *دائرة المعارف تشيع*، حاج سيد جوادى صدر، چاپ اول، تهران: نشر شهيد سعيد محبى، ١٣٧٥.
١٩. *رساله جبر و اختيار*، خواجه نصير الدين طوسى، قم: چاپخانه قم، بى تا.
٢٠. *السنة*، أبو عبد الرحمن عبد الله بن أحمد بن محمد بن حنبل الشيبانى، تحقيق و دراسة: محمد بن سعيد بن سالم القحطان، دمام: الرمادى للنشر، ١٤١٦ ق، ٢ جلد.
٢١. *شرح المواقف*، على بن محمد جرجانى، بيروت: دار الكتب العلميه، ١٤١٩.
٢٢. *طبقات الحنابلة*، أبد يعلى بن أبى يعلى الحنبلى، بى جا: مطبعة السنة المحمدية، ١٣٧١ ق.
٢٣. *فرهنگ عقائد و مذاهب اسلامى*، جعفر سبحانى، قم: انتشارات توحيد، ١٣٧٨ ش، ٢ جلد.
٢٤. *كشاف اصطلاحات الفنون*، محمد على بن على تهبانوى، بيروت: دار الكتب العلميه، ١٤٢٧ ق، ٤ جلد.
٢٥. *الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاريل فى وجده التأويل*، الزمخشري، بيروت: دار المعرفة، بى تا، ٤ جلد.
٢٦. *گوهر مراد*، عبد الرزاق بن على لاهيجى، تهران: سايه، ١٣٨٣.
٢٧. *معجم مقاييس اللغة*، أبو الحسين أحمد ابن فارس، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مصر: شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابى الحلبي واولاده بمصر، ١٣٨٩، ٥ جلد.

١٨. *المفردات في غريب القرآن*، راغب اصفهاني، مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي واولاده، ١٣٨١ ق.
١٩. *مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين*، علي بن اسماعيل الأشعري، بيروت: المكتبة العصرية، الدار النموذجية، ١٤١٩ ق.
٢٠. *الملل والنحل*، محمد بن عبد الكريم شهرستاني، القاهرة: مكتبة الحسين التجارية، ١٣٦٨ ق، ٣ جلد.
٢١. *الميزان في تفسير القرآن*، السيد محمد حسين الطباطبائي، قم: مؤسسة مطبوعاتي اسماعيليان، ١٣٩٣ ق.