

Islamic Knowledge and Insight

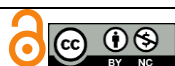
Analysis of Life Events Based on Divine Will and Human Free Will from the Perspective of the Holy Qur'an

1. Masoumeh Ahmadi Motamayel: Department of Sciences Quran and Hadith, Ha.C., Islamic Azad University, Hamedan, Iran
2. Ali Hossin Ehteshami*: Department of Sciences Quran and Hadith, Ha.C., Islamic Azad University, Hamedan, Iran. (Email: A.H.Ehteshami@iau.ac.ir)
3. Seyed Hamid Hoseini: Department of Sciences Quran and Hadith, Ha.C., Islamic Azad University, Hamedan, Iran

Abstract

This study aims to explain the extent of dominance of divine will and human volition over life events. The primary objective of this research is to examine the degree of influence and role of divine will and human free will in the course of human life. The central research question is: Based on the Holy Qur'an, to what extent do divine will and human free will affect an individual's life? The findings of this study indicate that, according to the Holy Qur'an, the scope of divine will encompasses all beings and creations. All entities, including human beings and the events that occur in their lives, are subject to the divine will and power. Consequently, human free will in the occurrence or non-occurrence of life events is considerably restricted. The methodology of this research is descriptive-analytical and is based on library sources.

Keywords: *Life Events, Divine Will, Human Free Will, Holy Qur'an*



How to cite: Ahmadi Motamayel, M., Ehteshami, A. H., & Hoseini, S. H. (2024). Analysis of Life Events Based on Divine Will and Human Free Will from the Perspective of the Holy Qur'an. *Islamic Knowledge and Insight*, 2(1), 222-247.

© 2024 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

Submit Date: 25 February 2024

Revise Date: 27 April 2024

Accept Date: 05 May 2024

Publish Date: 14 June 2024

معرفت و بصیرت اسلامی

تحلیل حوادث زندگی بر اساس مشیت الهی و اختیار انسان از منظر قرآن کریم

۱. معصومه احمدی متمایل: گروه علوم قرآن و حدیث، واحد همدان، دانشگاه آزاد اسلامی، همدان، ایران
۲. علی حسین احتشامی*: گروه علوم قرآن و حدیث، واحد همدان، دانشگاه آزاد اسلامی، همدان، ایران. (پست الکترونیک: A.H.Ehteshami@iau.ac.ir)
۳. سید حمید حسینی: گروه علوم قرآن و حدیث، واحد همدان، دانشگاه آزاد اسلامی، همدان، ایران

چکیده

این پژوهش به تبیین میزان سیطره مشیت الهی و اختیار انسان در حوادث زندگی می‌پردازد. هدف اصلی تحقیق عبارت از بررسی میزان تأثیر و نقش مشیت الهی و اختیار انسان در زندگی انسان بوده است. سوال اصلی تحقیق عبارت بوده از: با عنایت به قرآن کریم مشیت الهی و اختیار انسان تا چه میزان در زندگی او تأثیر گذار هستند؟ یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که دایره مشیت الهی در قرآن کریم همه موجودات و مخلوقات را در بر می‌گیرد و همه موجودات از جمله انسان و حوادثی که در زندگی او رخ می‌دهد، مقهور مشیت و قدرت الهی هستند و اختیار انسان در وقوع و یا عدم وقوع حوادث زندگی اختیاری کاملاً محدود است. روش پژوهش حاضر روش توصیفی تحلیلی و متکی بر منابع کتابخانه‌ای بوده است.

کلیدواژه‌ها: حوادث زندگی، مشیت الهی، اختیار انسان، قرآن کریم

شیوه استناددهی: احمدی متمایل، معصومه، احتشامی، علی حسین، و حسینی، سید حمید. (۱۴۰۳). تحلیل حوادث زندگی بر اساس مشیت الهی و اختیار انسان از منظر قرآن کریم. *معرفت و بصیرت اسلامی*، ۲(۱)، ۲۲۲-۲۴۷.

© ۱۴۰۳ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.

تاریخ ارسال: ۶ اسفند ۱۴۰۲

تاریخ بازنگری: ۸ اردیبهشت ۱۴۰۳

تاریخ پذیرش: ۱۶ اردیبهشت ۱۴۰۳

تاریخ چاپ: ۲۵ خرداد ۱۴۰۳

مقدمه

در قرآن کریم همه افعال موجودات به خداوند نسبت داده شده و همه کائنات تحت تصرف اراده و مشیت حق تعالی هستند اما این به معنی جبر حاکم بر عالم و آدم نیست؛ بلکه این مشیت را می توان از رهگذر حقیقت موجودات در علم حضرت حق (= اعیان ثابته) تأویل و تفسیر نمود. به این معنی که عین ثابت بعضی از مخلوقات اقتضای سعادت داشته و عین ثابت بعضی اقتضای شقاوت و سپس در عالم خلق عمل متناسب با این سعادت و شقاوت از ایشان سر می زند و این مطلقاً به معنی جبر و نفی اراده و اختیار انسان نیست؛ بلکه آنچه در عین ثابت انسان ثبت شده ناظر به قابلیت ها و ظرفیت های وجودی او بوده و هیچ ظلمی از ناحیه حق تعالی نسبت به او صورت نگرفته است. همچنین باید دانست که مشیت از صفات ذاتیه حق تعالی و ازلی است در حالی که اراده از صفات فعلی حق تعالی و ازلی نیست لذا مشیت حق تعالی وسیع تر از اراده حق تعالی است و ارتباط دو سویه اراده حق تعالی با اراده انسان تابع و پیرو مشیت اوست؛ به این معنی که هر چه انسان اراده می کند در حقیقت خداوند اراده کرده است؛ منتها اگر اراده خیر کند، خداوند برای او خیر می خواهد و اگر اراده شر کند، خداوند برای او شر می خواهد و این خیر و شر منسوب به انسان است و عوارض و آثار آن هم به خود او بر می گردد. مشیت حق تعالی نافی اراده او نیست و اراده حق تعالی هم نافی اراده انسان نیست و تمام افعال انسان در سلسله طولی به افعال الهی ختم می گردند، هر چند انسان از این امر اطلاع داشته باشد یا نداشته باشد. در این پژوهش بر آنیم تا به تحلیل حوادث زندگی بر اساس مشیت الهی و اختیار انسان از منظر قرآن کریم بپردازیم.

معنی لغوی مشیت

تقریباً تمامی واژه های به کاررفته در آیات «وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكُمْ غَدًا * إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» معنای روشنی دارند؛ و تنها فعل یشاء نیازمند تبیین به نظر می رسد. این فعل از مصدر مشیئة^۱ به معنای خواستن و اراده نمودن می باشد (Ibn al-Athīr al-Jazarī, 1988) و تفاوت آن با عزم در آن است که دومی تنها در مورد اراده فعل از جانب فاعل به کار می رود. برخی متکلمان آن را به معنای ایجاد کردن و اصابت دانسته اند (Raghib Isfahānī, 1991). تفاوت مشیئة و اراده در آن است که اولی - برخلاف دومی - قطعاً مقتضی وجود شیء می شود (Raghib Isfahānī, 1991). به همین جهت گاه اراده در مورد اموری استعمال گشته که تحصیل نمی گردد؛ مانند آنجا که خداوند فرمود: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (بقره/۱۸۵)^۲، در حالی که بسیار مشاهده می شود که بندگان خداوند به سختی دچار می گردند.^۳ می توان احتمال داد که برابر دانستن مشیت الهی با ایجاد شیء - از جانب برخی متکلمان - ناشی از عنایت ویژه به روایت «ما شاء الله كان و ما لم يشأ لم يكن» بوده. عنایتی که به نوبه خود ناشی از انعکاس گسترده این روایت در کتب فریقین و کاربرد فراوان - و بلکه بیرون از شمار - آن از جانب دانشمندان بوده است (Sijistānī, 1989). آنچه در مورد اعراب آیات باید دانست آنکه واو استثنایه، لا ناهیه و نون در تقولن نون تأکید ثقیله می باشد. لشی نیز جار و مجرور است و متعلق به فعل تقولن (Du'ās et al., 2004). غداً (در اصل غدو) نیز ظرف زمان بوده، مراد از آن زمان آینده می باشد (Zamakhsharī, 1986). آن یشاء الله را برخی منصوب به استثنای منقطع (Zamakhsharī, 1986)، برخی منصوب به استثنای مفرغ و یا منصوب به نزع خافض

- باید در نظر داشت که در چنین حالتی، آیه ناظر به اراده تشریعی است؛ زیرا تخلف از اراده تکوینی خداوند محال است.

^۱- و شیناً و مشاء و مشایة (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۰۳/۱).

^۲ و باز خداوند می فرماید: ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾ (غافر/۳۱) و یا: ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَالَمِينَ﴾ (آل عمران/۱۰۸)؛ و این در حالی است که بسیاری از بندگان خداوند گرفتار ظلم می گردند.

(Darwish, 1994) و برخی منصوب به حال دانسته‌اند (Du'ās

(et al., 2004)

ریشه لغت «مشیت»، عبری، آرامی، تلمود است (مشکور، ۱۳۵۷: «ذیل مشیت»، ۴۶۸). اسم ذات مشیت، «شیء» هر چیزی است که علم به آن تعلق می‌گیرد و از آن خبر داده می‌شود؛ اعم از موجود و معدوم، واجب و ممکن، مذکر و مؤنث (قرشی، ۱۳۷۱: «ذیل شیء»، ۹۳/۴). هر چیزی که مورد طلب قرار می‌گیرد؛ اعم از موضوع یا حکم یا عمل (مصطفوی، ۱۳۶۰: «ذیل شیء»، ۱۵۵/۶). اما در خصوص معنای لغوی آن باید گفت: «شیء» مصدر است به معنی خواستن و اراده کردن (قرشی، ۱۳۷۱: ۹۱). «مشیت» خداوند متعال، همان ایجاد است؛ پس مشیت او مقتضی وجود شیء است و به همین دلیل است که گفته شده: «ما شاء الله کان و ما لم یَشَأْ لم یکن؛ هر آنچه خدا بخواهد می‌شود و هر آنچه خداوند نخواهد نمی‌شود» (راغب، ۱۴۱۲: «ذیل شیء»، ۴۷۱). با توجه به «اسم ذات» و «معنای لغوی» این واژه می‌توان گفت ریشه اولیه و نقطه آغازین «مشیت»، «شیء» است. این مفهوم به تدریج به ایجاد و خلق شیء و سپس به برنامه‌ریزی برای شیء تبدیل گشته است؛ بنابراین نظام و اعمال کلی برای ایجاد و رشد شیء در هستی، «مشیت» خوانده می‌شود و مؤلفه معنایی [+ قانون‌مندی ایجاد و مدیریت اشیای هستی] برای این واژه به اثبات می‌رسد.

معنی اصطلاحی مشیت

مسئله «مشیت الهی» یکی از مباحث مهم کلامی و نیز تفسیری است که بحث‌های متکلمین و مفسرین را به همراه داشته است. «مشیت» از ماده «شیء» مصدر «شاء، یشاء» است که در لغت از آن به اراده تعبیر شده؛ و در اصطلاح به معنی تمایل یافتن به سوی چیزی است تا حدی که به طلب آن چیز منجر شود. از آن جا که این لفظ در نزد متکلمین از الفاظ مشترک بین خدا و خلق می‌باشد، راغب آن را به معنی «ایجاد

کردن شیء» و «اصابت کردن» معنا نموده با این تفصیل که مشیت در مورد خدا به معنی ایجاد و وجود شیء است و در صورتی که برای انسان‌ها استعمال گردد، به معنی اصابت می‌باشد. و لازم به ذکر است که قرآن از مشیت الهی با تعابیری از قبیل «شاء» و «أراد» و مشتقات آن دو یاد نموده که ماده «شاء» ۲۲۷ بار و ماده «أراد» ۱۴۷ بار در قرآن به کار رفته است. این کثرت کاربرد، نشانی از اهمیت ویژه این موضوع از دیدگاه توحیدی اسلام می‌باشد.

در قرآن، آیات فراوانی دال بر تسلط کامل خداوند بر تمام امورات هستی است که همه اتفاقات عالم را بر اساس مشیت الهی معرفی نموده و انسان را فاقد هیچ گونه اختیاری نشان می‌دهند: «قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُدْلِلُ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» «بگو: بار خدایا، تویی دارنده ملک. به هر که بخواهی ملک می‌دهی و از هر که بخواهی ملک می‌ستانی. هر کس را که بخواهی عزت می‌دهی و هر کس را که بخواهی ذلت می‌دهی؛ همه نیکی‌ها به دست توست و تو بر هر کاری توانایی.» اما در کنار این آیات، آیاتی نیز هستند که انسان را صاحب اختیار معرفی کرده و او را عامل تغییر در سرنوشت خود می‌داند و لذا برای انسان مسئولیت‌هایی معین شده و ثواب و عقاب بر آن‌ها مترتب شده است: «وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا...» «بگو: این سخن حق از جانب پروردگار تست.

معنی لغوی اختیار

اختیار مصدر باب افتعال بوده و از ماده خیر گرفته شده است. اختیار را در لغت به: «برگزیدن، انتخاب کردن» (ابن منظور، لسان العرب، ج ۴، ماده خیر)^۱، رجحان دادن چیزی (بطرس البستانی، ۱۸۷۷، ج ۲، ص ۶۲۲)^۲، آزادی و تسلط داشتن بر عمل (عمید، فرهنگ عمید،

^۱ در لسان العرب می‌خوانیم: «الاختیار فی اللغة الاصطفاء والانتفاءای طلب خیر الامرین او الامور...» ترجمه: «اختیار در لغت به معنی برگزیدن و انتخاب کردن آمده است یعنی از بین دو یا چند چیز بهترین آن را جستن...»

^۲ لبستانی ذیل کلمه «اختیار» می‌نویسد: «اختیار عبارت است از رجحان دادن چیزی، تخصیص و مقدم داشتن آن بر دیگری..»

۹۵)، قدرت بر انجام دادن کار به اراده خویش مقابل اضطرار، اجبار (دهخدا، لغت نامه، ج ۴، ص ۱۵۰۱؛ معین، فرهنگ فارسی، ج ۱، ص ۱۶۹/ و در معنای مصدری مقابل اکراه^۱ «معنا نموده اند.

در کلیه کاربردهای لغوی، معنای اقتدار و تسلط بر عمل و آزادی تصمیم تصریحاً یا تلویحاً استنباط می‌شود و لازمه این اقتدار و تسلط بر عمل آن است که فرد توانایی انتخاب یا عدم انتخاب اعمال مختلف را در حین ارتکاب عمل داشته باشد. پس آنجا هم که اختیار به برگزیدن و انتخاب کردن معنا می‌شود در واقع به معنای برگزیدن از سر آزادی اراده است و نه تحت تاثیر عامل غیر ارادی. موید این برداشت عبارت لغت نامه دهخدا و لسان العرب است که اختیار را به معنای تسلط داشتن بر عمل در مقابل اکراه و اضطرار قرار می‌دهند.

معنی اصطلاحی اختیار

۱- اختیار از منظر متکلمان

۱-۱- اشاعره

ابوالحسن اشعری در دو اثر مهم *الایبانه* و *اللمع* خود، به مسئله جبر و اختیار پرداخته و دلایلی نقلی و عقلی درباره نظریه خود ارائه داده است. اشعری با توجه به نگرش کلامی‌اش، به اشکالات و ایرادات احتمالی پاسخ داده است. اشعری در زمانی ظهور کرد که مجادلات و مباحثات کلامی فرقه قدریه و جبریه به اوج خود رسیده بود. او با هر دو گروه جبریه و قدریه مخالفت کرد. از نظر اشعری این دو دیدگاه درباره افعال آدمی، مایل به افراط و تفریط است. ابوالحسن اشعری در جست‌وجوی نظریه‌ای بینابین و تاحدی معتدل بود که چونان حد وسط آن دو نظریه عمل کند؛ ازاین‌رو در تتبع‌های خود سرانجام نظریه کسب را نقطه اعتدال و به‌دور از افراط و تفریط جبریه و قدریه در پاسخ مسئله جبر و اختیار ارائه داد. او به‌صراحت اعلام کرد که خداوند خالق (مبدع) همه‌چیز است و بندگان فقط کاسب اعمال خویش‌اند (اشعری، ۱۹۵۵: ۶۹؛ نیز همان، ۱۹۹۰: ۲۳).

باقلائی نیز که فاصله‌زمانی اندکی با اشعری دارد، همان نظریات اشعری را تکرار کرد و به بسط و توضیح آن‌ها پرداخت. او پس از ارائه ادله نقلی و عقلی خود مبنی بر خلق افعال از خدا و کسب آن‌ها توسط انسان (al-Bāqillānī, 1987) به وجوه مختلف مسئله قضا و قدر و به‌صورت تلویحی به معنای «مقضی» نیز اشاراتی می‌کند (al-Bāqillānī, 1987).

غزالی نیز در آثار خود همان نظریات متکلمین اشعری پیش از خود را با بیانی دقیق‌تر تأیید کرده است. او هر دو جانب جبر مطلق و اختیار مطلق را مردود می‌شمرد و در یک تقسیم‌بندی، اعمال آدمی را به دو دسته اضطراری (جبری) و اختیاری تقسیم می‌کند. غزالی با هدف ارائه مدخلی بر نظریه کسب به تبیین این نظریه می‌پردازد. او بر این معنا تأکید می‌ورزد که ماسوی‌الله و ازجمله کردارهای انسان، ممکن‌الوجود است و هر ممکنی لاجرم مقدور قدرت خداست؛ در نتیجه افعال ارادی انسان نیز بسان هر وجود امکانی دیگر، فعل حق و مخلوق اوست؛ چنانکه به تصریح قرآن کریم آفریدگاری جز خدا در کار نیست: «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» (زمر: ۶۲) و «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ» (صافات: ۹۶). در پایان، غزالی با تکیه بر همین استدلال نتیجه می‌گیرد که خداوند آفریدگار موجودات و نیز کردارهای ارادی آنان است.

فخرالدین رازی از دیگر متکلمان اشعری است که برخلاف غزالی - بی‌آنکه بکوشد سخن خود را درآمدی بر نظریه کسب ابوالحسن اشعری جلوه دهد - جبری خالص را به ابوالحسن اشعری نسبت می‌دهد (رازی، ۱۳۵۳ ق، ج ۱: ۲۲۸). او تصریح می‌کند که از دیدگاه ابوالحسن اشعری، «فعل بنده به ذات و جمله صفات به قدرت خدای تعالی واقع می‌شود و قدرت بنده در ایجاد و کسب این فعل هیچ نقشی ندارد» (رازی، ۱۳۴۱: ۲۱۷؛ لاهیجی، ۱۳۷۳: ۳۲۶).

۹- ابن منظور، همان. «...الاختیار بالمعنی الوصفی یقابل الاکراه» ترجمه: «اختیار در معنای وصفی در نقطه مقابل اکراه قرار می‌گیرد».

متکلمان اشعری در تبیین و تفسیر این نظریه کوشیده‌اند. مبنای تفسیرهایی که از کسب به دست داده‌اند، تقسیم البته نامساوی قدرت و اراده، بین خدا و انسان و به‌نوعی شرکت دادن انسان در پدید آوردن فعل ارادی اوست. برای تحقق این امر، اشعریان مفسر در تفسیرهای خود نظریه کسب و اصل تفکیک میان خالق فعل و فاعل آن را پیش چشم داشته‌اند. به اعتقاد باقلانی اصل افعال ارادی انسان، آفریده خداست (خالق)؛ اما اتصاف فعل ارادی آفریده خدا به صفت نیک و بد، و طاعت یا معصیت به‌شمار آمدن آن، معلول قدرت کسب انسان (فاعل) است (Rāzī, 1934, 1957, 1987; al-Bāqillānī, 1961; Shahristānī, 1962).

۱-۲- معتزله

در مقابل جبریه، قدریه قرار می‌گرفتند. آنان معتقد بودند که بندگان خالق افعال خود هستند و بر این اساس کفر و معصیت را به تقدیر خدا نمی‌دانستند (Jarjānī, 1907, 1985). مطابق شواهد تاریخی، این عقیده که انسان مجبور و اسیر تقدیر نیست و خود سرنوشتش را تعیین می‌کند و در انجام دادن افعال ارادی خویش، صاحب اختیار است، با جنبش قدریان یا قدریه در عصر اموی آغاز شد و آنان که از قدرت انسان در خلق افعال ارادی خود سخن گفتند، قدری یا قدرگرا خوانده شدند. پیشوا و پیشرو قدرگرایی مَعْبِدِ جُهَنی (م ۸۰ ق. / ۶۶۹ م.) است. جبرگرایی مقبول امویان و به سود حاکمیت آنان بود و به همین سبب آن را ترویج می‌کردند؛ جهنی در برابر جبرگرایی ایستاد و نسبت افعال خیر و شر را به قضا و قدر انکار کرد. او اعلام داشت که انسان آزاد است و پیش از آنکه به کاری دست زند، قادر و در انجام دادن کردارهای خود مختار و مستطیع است؛ خداوند نیز افعال و اعمال بندگان را به خود ایشان وا گذاشته و به سبب همین تفویض قدرت به انسان، او را در قبال اعمال خود مسئول دانسته است (al-Jarjānī, 1907, 1988; Baghdādī, 1988). غیلان دمشقی، یونس اسواری و جعد ابن درهم نیز از جمله کسانی بودند که از نظریه قَدَر گرایی مَعْبِدِ جُهَنی پیروی کردند. قدرگرایی روزبه‌روز طرفداران بیشتری یافت و پذیرش این نظریه از واصل بن عطا (۸۰-۱۳۱ ق.)

۷۴۹-۶۹۹ م.)، پیشوای ایرانی‌نژاد معتزله، نهضتی عظیم در عالم اسلام پدید آورد؛ اختیارگرایی با واصل و نهضت او، تحت عنوان نظریه تفویض به گسترش خود ادامه داد.

معتزله برخلاف اشاعره، انسان را در انجام همه اعمال و افعال خویش مختار می‌دانند. قاضی عبدالجبار، از دانشمندان معتزلی، به صراحت اعلام می‌کند که اعمال بندگان آفریده خداوند نیست؛ بلکه مخلوق خود بندگان است و اگر افعال بندگان آفریده خدا باشد، در آن صورت دیگر آنان شایسته مدح و ذم و ثواب و عقاب نخواهند بود؛ نیز اگر همه افعال بندگان به قضای خداوند باشد، مستلزم آن خواهد بود که خداوند به همه آن‌ها راضی باشد؛ حتی به کفر و الحاد؛ درحالی که رضا به کفر، کفر است (Jābir, 1987). تأکید معتزله بر این معانی با این هدف صورت می‌گیرد که از دیدگاه آنان اگر انسان در انجام افعال ارادی قادر، آزاد و مستقل نباشد و به اختیار خویش اعمال خود را انجام ندهد، امر و نهی و ثواب و عقاب و ارسال رسل و انزال کتب باطل و در یک کلام، مسئولیت اخلاقی و دینی بی‌معنا خواهد بود (Rāzī, 1934, 1962).

از نظریه اختیارگرایی معتزله، دو متفکر برجسته در حوزه کلام شیعه امامیه، یعنی نصیرالدین طوسی و علامه حلی دفاع کرده‌اند و بدان گرویده‌اند و حتی بر نظریه ابوالحسن بصری تأکید ورزیده‌اند، مبنی بر اینکه علم ما به استقلال انسان در انجام افعال ارادی خویش، علمی بدیهی و ضروری است (Hillī, 1984, 2006). علامه حلی در این باره می‌گوید: کارهایی که از بنده سر می‌زند و صفات آن و حتی کسب که اشاعره گفته‌اند، همگی با قدرت و اختیار بنده صورت می‌گیرد و انسان در کارهایش مجبور نیست؛ بلکه می‌تواند کاری را انجام دهد چنانکه می‌تواند همان کار را ترک کند (Hillī, 1959, 1979). با این حال در گرایش متکلمان امامیه به نظریه میانه «امر بین الأمرین» تأیید شده اهل بیت (ع) و تفسیر و دفاع آنان از این نظریه، تردید نیست؛ به همین سبب به نظر می‌رسد تأیید آنان از اختیارگرایی به معنای تأیید نظریه تفویض، آنگونه که معتزله از آن سخن می‌گویند، نیست؛ بلکه به‌نوعی اختیارگرایی مدّ نظر آنان با نظریه میانه

«امر بین الأمرین» پیوند دارد؛ این از آن روست که نظریه بین الأمرین، برزخی میان نظریه جبر و اختیار است و طرفداران آن همانند معتزله از قدرت انسان برای انجام افعال ارادی به طور مطلق سخن نمی گویند.

پیشینه پژوهش

در مورد بررسی و تحلیل حوادث زندگی براساس مشیت الهی و اختیار انسان از منظر قرآن کریم و نهج البلاغه مطالعه ی جامعی صورت نگرفته است.

مطالعه اکبر نژاد (۱۳۹۶) در مورد واکاوی رابطه مشیت الهی و اراده انسان در تفسیر آیات ۲۳ و ۲۴ سوره کهف به این نتیجه رسید که باور به تحقق مشیت الهی در عالم هستی می تواند به تقویت اراده انسان در انجام دستورات دینی نقش بسیار مهمی ایفا نماید و این دقیقاً عکس برداشتی است که گروهی از این آیات و آیات مشابه داشته اند. آنان که از حاکمیت اراده خداوند بر جهان به این نتیجه اشتباه رسیده اند که انسان نمی تواند نقشی در سرنوشت خویش داشته باشد و اگر خداوند برای او کفر و عصیان مقدر فرموده، ناچار باید به آن گردن نهاده، در آخرت نیز به گناهی که در واقع خود مرتکب نگشته؛ معذب گردد! بدیهی است چنین شخصی هرگز به این نخواهد اندیشید تا با چاره سازی راهی برای نجات خود بیابد؛ زیرا وی می پندارد انجام هیچ کاری در قدرت او نیست! و اراده قاهر دیگری سرنوشت وی را رقم می زند! و آن قادر مطلق؛ کفر، عصیان و شوربختی برایش مقدر نموده! اما اگر انسان چنین بیندیشد - و چنین باور داشته باشد- که اختیاردار و حاکم مطلق عالم، خداوندی است که مقدر فرموده که غلبه با رسولان و ابلاغ کنندگان پیامش باشد، یقیناً به این نتیجه خواهد رسید که با اطاعت از پیام آوران او - و تنها با اطاعت از پیام آوران او- می توان به فلاح و رستگاری دست یافت و این امر او را راغب تر خواهد ساخت که به حزب خدا بپیوندد. حزبی که پروردگار عالم پیروزی اش را مقدر فرموده (Akbarnejad & Tohidi, 2017).

مطالعه رفعت نژاد (۱۳۹۵) با عنوان بررسی تطبیقی رابطه مشیت و اراده الهی در تفسیر کبیر و المیزان نشان داد:

وجود آیات به ظاهر متفاوت در قرآن کریم پیرامون مسأله هدایت و ضلالت، و آیاتی که بیانگر عمومیت مشیت و اراده الهی و حاکمیت آن بر نظام آفرینش می باشد، آن را به یک دل مشغولی فکری و دینی میان متکلمان، و مفسران اسلامی تبدیل نموده و موجب پیدایش آرای متفاوتی در این خصوص شده است و این امر در تفاسیری که با صبغه کلامی به نگارش در آمده اند از نمود بیشتری برخوردار بوده است و در این میان، فخر رازی و علامه طباطبایی به عنوان نمایندگان دو مکتب تفسیری اشاعره و امامیه براساس مبانی، قواعد، و پیش دانسته های مبانی، ابزاری و محتوایی تفسیری، مانند اعتقاد یا عدم اعتقاد، به نقش آیات قرآن در تفسیر یکدیگر، نقش سیاق آیات در فهم صحیح دیگر آیات، برخورداری قرآن از زبان خاص، حجیت سخنان اهل بیت علیهم السلام در تفسیر که به نص حدیث ثقلین همتای قرآن دانسته شدند، حجیت عقل در تفسیر قرآن و حسن و قبح عقلی، برداشت های متفاوتی پیرامون آیات مرتبط با مسأله هدایت و ضلالت و رابطه آن با اراده و مشیت الهی داشته اند، به طوری که فخر رازی با تکیه بر مبانی کلامی اشعری وقوع همه حوادث عالم و صدور تمامی افعال انسان در زندگی فردی و اجتماعی، از جمله مسأله هدایت و ضلالت انسان، امری حتمی و جبری و تخلف از آن را محال دانسته، در حالی که علامه طباطبایی با استدلال به آیات قرآن و روایات معصومین علیهم السلام و دلایل عقلی ضمن اعتقاد به عمومیت مشیت و اراده الهی، نه تنها از آیات مربوطه استنباط جبر ننموده بلکه آیات مربوط به مشیت و اراده الهی را مبین و مؤید اختیار انسان نیز دانسته است. مقاله حاضر جستاری تطبیقی است از آیات تفسیر شده پیرامون موضوع فوق از دو مفسر مذکور، براساس تفسیر کبیر و المیزان تا وجوه اختلاف ادله و آرای تفسیری آنها باز نموده شود (Rafat-nejād et al., 2016).

تحلیل حوادث زندگی بر اساس مشیت الهی و اختیار انسان از منظر قرآن کریم

۱- تحلیل حوادث زندگی بر اساس مشیت الهی از منظر قرآن کریم

۱-۱- رابطه مشیت الهی و خلق انسان

رابطه مشیت الهی و خلق انسان این گونه است که خلق انسان در دایره مشیت الهی است در نتیجه افعال و اقوال او هم از بدو خلق تا ختم آن در این دایره است و علم خداوند به این افعال منافای اختیار انسان نیست بلکه افعال انسانی مطابق با عین ثابت او در لوح محفوظ و همچنین استعداد و ظرفیت‌های وجودی او واقع می‌گردد لذا حق تعالی می‌فرماید:

الم نخلقکم من ماء مهین فجعلناه فی قرار مکین. الی قدر معلوم. فقدرنا فنعم القادرون (مرسلات/ ۲۳-۲۲)

ترجمه: آیا ما شما را از آبی پست خلق نکردیم. پس آن را در قرارگاهی استوار قرار دادیم. تا مدتی معین و ما تقدیر (مدت رحم و تعیین سرنوشت او تا ابد) کردیم که نیکو مقدر (حکیمی) هستیم.

۱-۲- رابطه مشیت الهی و رزق آدمی

خدای تعالی در قرآن کریم متذکر می‌شود که رزق دنیوی را برای هر که بخواهد وسیع و یا تنگ می‌گرداند و دلیل آن هم این است که بعضی از آدمیان به واسطه رزق وسیع و فراخی که خداوند در اختیارشان قرار داده در برابر حق تعالی قد علم کرده و سر به طغیان بر می‌دارند لذا افزایش رزق به صلاحشان نیست، دلیل دیگر در تقدیر رزق و روزی بندگان از جانب خداوند آنست که بندگان خالص او به دنیا و متاع آن دل نبندند و از یاد حق تعالی غافل نگردند و اعطای رزق و روزی به اعداء الله همگی از مقوله مکر و استدراج الهی است که فرمود: فاملی لهم ان کیدی متین. در اینجا به آیات مرتبط با این عنوان اشاره می‌کنیم:

الله یبسط الرزق لمن یشاء و یقدر و فرحوا بالحویه الدنیا و ما الحیاة الدنیا فی الآخرة الا متاع. (رعد/ ۲۶)

و یا خداوند در جای دیگر از قرآن کریم بسط و ضیق رزق بندگان را به علمی که ذات اقدسش به مکنونات خلق دارد نسبت می‌دهد و می‌فرماید:

ان ربک یبسط الرزق لمن یشاء و یقدر انه کان بعباده خبیرا بصیرا. (اسراء/ ۳۰)

مشابه مضمون این آیه در سوره دیگر هم آمده است:

الله یبسط الرزق لمن یشاء من عباده و یقدر له. ان الله بکل شیء علیم. (عنکبوت/ ۶۲)

در جای دیگر خداوند این بسط و ضیق رزق بندگان را آیات و نشانه‌هایی برای اهل ایمان دانسته است:

او لم یروا أن الله یبسط الرزق لمن یشاء و یقدر ان فی ذلک لآیات لقوم یؤمنون. (روم/ ۳۷)

در جای دیگر خداوند به آثار و عواقب بسط رزق در حق قارون که داخل در دایره سنت استدراج و استمهال و مکر الهی بوده و به سبب طغیانش در برابر حق خودش و گنجش در زمین فرو رفته اشاره می‌کند و از زبان قوم موسی این آثار و عواقب را بازگو می‌فرماید: واصبح الذین تمنوا مکانه بالأمس یقولون ویکأن الله یبسط الرزق لمن یشاء من عباده و یقدر لو لا أن من الله علینا لخصف بنا ویکأنه لا یفلح الکافرون. (قصص/ ۸۲)

در جای دیگر حق تعالی شکرانه تقدیر الاهی در بسط رزق بنده را انفاق فی سبیل الله دانسته و می‌فرماید:

قل ان ربی یبسط الرزق لمن یشاء من عباده و یقدر له و ما انفقتم من شیء فهو یخلفه و هو خیر الرازقین. (سبأ/ ۳۹)

۱-۳- رابطه مشیت و تقدیر الهی با مرگ آدمی

دایره مشیت الهی توأمان خلق و موت و بعث و حشر و حساب آدمی را در بر می‌گیرد، لذا نمی‌توان خلق انسان را منبعث از مشیت الهی دانست؛ ولی مرگ او را از دایره مشیت الاهی خارج دانست. مرگ توأم با عذاب یکی از اقسام مشیت‌هایی است که حق تعالی در حق اعداء خویش مقرر می‌دارد، همچنان که مرگ توأم با شهادت مخصوص اولیاء الهی است و مرگ طبیعی هم مشمول عامه و کافه موجودات من جمله آدمیان. لذا حق تعالی در بعض آیات خویش می‌فرماید:

ألا آل لوط انا لمنجوهم اجمعین ألا امرأته قدّرنا آنها لمن الغابرین. (حجر/ ۶۰-۵۹)

مشابه همین آیه می‌فرماید:

فَأُنْجِيَنَاهُ وَأَهْلَهُ أَلَّا امْرَأَتُهُ قَدَرْنَاهَا مِنَ الْغَابِرِينَ. (نمل/ ۵۷)

یا در جای دیگر به عجز آدمی از دفع مرگ از خود اشاره نموده می‌فرماید:

نحن قدرنا بينكم الموت وما نحن بمبوقين. (واقعہ/ ۶۰)

۱-۴- رابطه مشیت الاهی و حوادث زندگی

چون خداوند شمس و قمر و حرکات آن‌ها را مقدر فرموده است به طریق اولی تقدیر آثار مترتبه از شمس و قمر که عبارت از لیل و نهار هم باشد هم در ید قدرت اوست فلذا فرمود:

والله یقدر الیل والنهار (مزمل/ ۲۰)

جمله حوادث زندگی بشر از شمس و قمر و تقدیراتی که خداوند برای این دو مخلوق مقدر فرموده است ناشی می‌گردد فلذا خداوند می‌فرماید:

فالق الإصباح وجعل الیل سکنا والشمس والقمر حسبانا ذلک تقدیر العزیز العلیم. (انعام/ ۹۶)

یا در جای دیگر به تقدیر الاهی در خلق شمس و استقرار آن در مدار خویش اشاره نموده و می‌فرماید:

والشمس تجری لمستقر لها ذلک تقدیر العزیز العلیم. (یس/ ۳۸)

و یا در جای دیگر به تقدیر الاهی در خلق نجوم و مصابیح - که در حوادث زندگی بشر دخیل اند - اشاره نموده و می‌فرماید:

و زینا السماء الدنیا بمصابیح و حفظا ذلک تقدیر العزیز العلیم. (فصلت/ ۱۲)

۱-۵- رابطه امر و مشیت الاهی با سنت الاهی

سنت الاهی زیر مجموعه مشیت الاهی است به این معنی که هر سنتی از سنت‌های الاهی که تبدیل و تحویل در آن‌ها راه ندارد و در عالم خلق رخ می‌دهند و آدمیان از این سنت‌ها متأثر یا به آن‌ها متخلق می‌گردند همگی، در ظل مشیت و قضاء الاهی قرار دارند لذا ترک سنت، وهن مشیت الاهی است و شخصی که به مشیت الاهی توهین کند، در دایره عذاب و عقاب الاهی قرار می‌گیرد. بر همین اساس خداوند می‌فرماید:

ما کان علی النبی من حرج فیما فرض الله له سنه الله فی الذین خلوا من قبل و کان امر الله قدرا مقدورا. (احزاب/ ۳۸)

ترجمه: پیغمبر را در حکمی که خدا (در نکاح زنان پسر خوانده) برای او مقرر فرموده گناهی نیست، سنت الاهی در میان آنان که در گذشتند هم این است (که انبیاء را توسعه در امر نکاح و تحلیل برخی محرمات است) و فرمان خدا حکمی نافذ و حتمی و به اندازه و حساب شده است.

۱-۶- رابطه بلاهای طبیعی با مشیت و عدل الاهی

شروع امور عدمی هستند و آنچه در ظاهر بلا می‌پنداریم در جای خود خیر است. مثلاً سمومی که حیوانات سم دار دارند شر نیست؛ چون از یک سو وسیله دفاعی آن حیوان در مقابل خطرات مختلف است و از سوی دیگر، با این سموم، بسیاری از داروهای حیات بخش ساخته می‌شود. باران زیاد نیز باعث پر شدن سفره‌های زیرزمینی می‌گردد، اما بخاطر ساخت و سازهای غیر اصولی انسان، یا مدیریت نکردن مسیر باران، ممکن است منجر به سیل مرگباری گردد که خانه‌های فراوانی را تخریب کرده و عده‌ای را به سوی مرگ بکشاند. از طرفی حوادث طبیعی از اسباب و مسببات پیروی می‌کنند. اگر انسان خود را در معرض این امور قرار دهد و اتفاقی برای او بیفتد نباید نظام آفرینش را مقصر بداند. بلاهای طبیعی با منشاء ساده؛ حوادثی که بیش قابل پیش بینی هستند و اقدامات پیش گیرانه مناسب و مدیریت حادثه را می‌طلبند. در مورد زلزله که قابل پیش بینی نیست نیز راه چاره‌ای که در همه زمان‌ها مطرح بوده است، ساختن خانه‌هایی با استحکام بالاتر می‌باشد.

خداوند برای پیشگیری از حوادث طبیعی و آسیب ندیدن بشر، ابزار فراوانی در اختیار او قرار داده است. یکی از این ابزارها عقل است و انسان با مطالعه درباره عواملی که منجر به حادثه می‌گردد به خوبی می‌تواند از آن‌ها پیشگیری کند. نه اینکه به قضا و قدر الاهی شکایت کند و به عدل خدا شک کند. قرآن کریم در آیه ۷ سوره سجده می‌فرماید: «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ»؛ (خدا کسی است که هر چه را آفرید، به نیکوترین وجه آفرید). با این حال، گاهی شاهد

حوادث تلخ و بلاهای طبیعی مانند سیل و زلزله یا شیوع بیماری و ... در جهان هستیم که منجر به مرگ انسانها و بی خانمان شدن بازماندگان می‌گردد. آیا وجود چنین اموری با نظام احسن و مساله مشیت و عدل الهی منافات ندارد؟ در پاسخ به این اشکال، لازم است چند نکته مورد توجه قرار گیرد:

۱-۶-۱- عدمی بودن امور شر و خیر بودن بلا در جای

خویش

علاوه بر آفرینش نیکویی که در تک تک موجودات مشاهده می‌کنیم، بر سرتاسر جهان آفرینش نیز قوانین هماهنگ و منظمی به نحو احسن حکمفرما است. اما اینکه چرا برخی اوقات شاهد حوادث ناگواری در جهان هستیم بخاطر تعارض بین اموری است که در جای خود خیر بوده اند اما در جای دیگر، نه. به عبارت دیگر خیر و شر را می‌توان به اقسامی تقسیم کرد: ۱. خیر مطلق؛ ۲. شر مطلق؛ ۳. خیر و شر نسبی. خیر مطلق آن است که هیچ جنبه منفی نداشته باشد، و به عکس شر مطلق آن است که: هیچ جنبه مثبت نداشته باشد، و در خارج کمتر مصداقی برای این دو می‌توان یافت؛ غالباً به اشیاء یا حوادث و پدیده‌هایی برخورد می‌کنیم که ترکیبی از جنبه‌های مثبت و منفی است. این جنبه‌های مثبت و منفی ممکن است نسبت به اشخاص یا اقوام فرق کند، آنچه مهم است آن است که برای داوری نهایی، باید مجموعه آثار آن پدیده را در کل جهان، و در مجموعه زمان و مکان در نظر گرفت.

به عبارتی، جهان مانند یک بدن است که تمام اجزای آن با یکدیگر هماهنگ می‌باشند؛ حتی بر فرض ایجاد نقصی در یکی از اجزاء - به هر دلیلی - به هماهنگی مجموعه اجزاء و بدن خللی وارد نمی‌گردد؛ چرا که آنچه ما به عنوان نقص می‌بینیم بذاته نقص نیست و اگر درست با آن‌ها مواجه شویم خیر محض خواهد بود. مثلاً سمومی که حیوانات سم دار دارند نیز شر نیست؛ چون از یک سو وسیله دفاعی آن حیوان در مقابل خطرات مختلف است و از سوی دیگر، با این سموم، بسیاری از داروهای حیاتبخش ساخته می‌شود. بسیاری از شرکت‌های داروسازی در دنیا، انواع حیوانات سمی را پرورش می‌

دهند و از سموم آن‌ها دارو تهیه می‌کنند. باران زیاد نیز باعث پر شدن سفره‌های زیرزمینی می‌گردد و فواید فراوانی دارد اما بخاطر ساخت و سازهای غیر اصولی انسان یا مدیریت نکردن مسیر باران ممکن است منجر به سیل مرگباری گردد که خانه‌های فراوانی را تخریب کرده و عده‌ای را به سوی مرگ بکشاند. در نتیجه حوادث طبیعی بذاته شر نیستند و با عدل الهی منافات ندارند.

حوادث جهان از جمله این حوادث مانند حلقه‌های زنجیر به هم پیوسته اند. طوفان یا خشکسالی در یک منطقه حلقه‌ای از این سلسله طولانی است که با حوادث پر برکت نقاط دیگر کاملاً به هم مربوط است، کما اینکه با حوادث پر برکت «گذشته» و «آینده» نیز ارتباط دارد. حال به علت تضاد با منافع جزئی؛ انگشت گذاشتن روی یک قسمت کوچک و درباره کلیت آن قضاوت منفی و قطعی کردن از منطق و عقل به دور است. آنچه در آفرینش الهی نیست، «شر مطلق» است، و در تمام پدیده‌ها این خیر است که غلبه دارد، کما اینکه، عمل جراحی از جهتی ناراحت کننده و از جهات بسیاری مفید است بنابراین خیرش غالب است، زلزله، طوفان، سیل... شاید در یک نقطه ویرانی‌هایی به بار آورند اما اگر ارتباط زنجیره‌ای آن‌ها را با مسائل دیگر در نظر بگیریم چه بسا قضاوت ما عوض شود.

۱-۶-۲- پیروی حوادث طبیعی از اسباب و مسببات و قرار

گرفتن مختارانه انسان در مسیر این حوادث

حوادث طبیعی از اموری نشأت می‌گیرد که وجود آن‌ها در جای خود خیر است و سنت الهی بر این است که جریان امور دنیوی به طور عادی و طبیعی پیش رود؛ چنانکه در حدیثی از امام صادق (علیه السلام) می‌خوانیم: «أَبَى اللَّهُ أَنْ يَجْرِيَ الْأَشْيَاءُ إِلَّا بِأَسْبَابِهَا» (کلینی، ۱۴۰۷ هـ.ق، ج ۱، ص ۱۸۳)؛ (خداوند از جریان و تحقق اشیا جز از راه اسباب و علل ابا دارد). لذا اگر انسان خود را در معرض این امور قرار دهد و اتفاقی برای او بیفتد، نباید نظام آفرینش را مقصر بداند. به عبارت دیگر انسانها را زلزله، طوفان، سیل... نمی‌کشد، بلکه سکنی گزیدن در مناطق حادثه خیز و خانه‌های سست بنیاد خودشان می‌کشد. بلاهای طبیعی با منشاء ساده؛ حوادثی کما بیش قابل پیش

پناه ببرم؛ یعنی با عقل خود چنان محل نشستن را اندازه گیری کنم که اگر دیوار سقوط کند روی من نیفتد.

۱-۶-۴- مصائبی که انسان را متنبه و بیدار می سازند

بخشی از حوادث ناراحت کننده، اثر مثبتی در پاره کردن پرده های غرور، و بیدار ساختن انسان از خواب غفلت، و نجات او از چنگال خود کامگی و هوسرانی دارد، و بسیاری از آن ها نقطه عطفی در زندگی انسان هایی که آمادگی دارند محسوب می شود. در آیات و روایات نیز به این نکته در مورد برخی از حوادث اشاره شده است. به عنوان مثال در آیه ۹۴ سوره اعراف می خوانیم: «وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَاءِ لَعَلَّهُمْ يَضُرَّعُونَ»؛ (و ما در هیچ شهر و آبادی پیامبری نفرستادیم مگر این که اهل آن را به سختی ها و رنج ها گرفتار ساختیم؛ شاید [به خود آیند، و به سوی خدا] بازگردند و تضرع کنند). از این آیه به خوبی استفاده می شود که یکی از فلسفه های حوادث ناراحت کننده، در مورد اقوامی که غرق انواع گناه بودند هشدار و بیداری بوده و تقارن این حوادث با دعوت انبیاء از این جهت صورت می گرفته که زمینه را برای پذیرش دعوت آن ها آماده سازد، و هماهنگی «تکوین» و «تشریع» تأثیر اندر زهای آن ها را قوی تر سازد. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۵۴۰-۵۴۳). در حدیثی از امیرمؤمنان علی (علیه السلام) نیز می خوانیم: «إِنَّ الْبَلَاءَ لِلظَّالِمِ أَدَبٌ، وَ لِلْمُؤْمِنِ امْتِحَانٌ، وَ لِلْأَنْبِيَاءِ دَرَجَةٌ، وَ لِلْأَوْلِيَاءِ كَرَامَةٌ» (مجلسی، ۱۴۰۳ هـ ق، ج ۶۴، ص ۲۳۵)؛ (بلا برای ظالم ادب است، و برای مؤمن آزمایش، و برای انبیاء درجه، و برای اولیاء کرامت است)

۱-۶-۵- جبران رنج حاصل از حوادث از ناحیه حق تعالی

به «اثر پروانه ای» مشهور است، مثلاً در بلایای طبیعی مثل طوفان گفته شده یک بار بال زدن پروانه می تواند طوفان بزرگی را در گوشه دیگری از جهان ایجاد نماید، کما اینکه در بلاهای انسانی نیز چنین است، مثلاً؛ جنگ جهانی اول با ده ها میلیون کشته، تنها با شلیک یک نوجوان به نام «گاوریلو پرنسپ» آغاز شد. لذا حوادث و بلاها هرچند وسیع و عظیم باشند چون منشاء ساده ای دارند می توان آن ها را با اقدامات پیشگیرانه مدیریت نمود.

بینی هستند و بالطبع اقدامات پیش گیرانه مناسب و مدیریت حادثه را می طلبند^۱. در مورد زلزله که قابل پیش بینی نیست نیز راه چاره ای که در همه زمان ها مطرح بوده است ساختن خانه هایی با استحکام بالاتر می باشد. حتی در خانه های با استحکام پایین نیز نقاطی وجود دارد که احتمال آسیب دیدن کمتر است؛ لذا برای مواجه شدن با این حوادث طبیعی نیاز به آگاهی داریم.

۱-۶-۳- یاری انسان توسط عقل در کنار عوامل حادثه ساز

خداوند برای پیشگیری از حوادث طبیعی و آسیب ندیدن بشر، ابزار فراوانی در اختیار او قرار داده است. یکی از این ابزارها عقل است و انسان با مطالعه درباره عواملی که منجر به حادثه می گردد به خوبی می تواند از آن ها پیشگیری کند. به عنوان مثال هر عقل سلیمی زندگی در خانه ای که فرسوده شده و ممکن است خراب شود را خطرناک تشخیص می دهد؛ لذا اگر کسی در چنین خانه ای زندگی کند و بر اثر افتادن بخشی از آن دچار حادثه گردد باید خود را ملامت کند نه اینکه به قضا و قدر الهی شکایت کند و به عدل خدا شک کند. چنانکه امیرالمؤمنین (علیه السلام) از کنار دیوار شکسته و کجی برخاست. پرسیدند: از قضای الهی فرار می کنی؟ فرمود: «از قضای الهی به قدر او پناه می برم»

یعنی درست است که تا قانون علیت که منتهی به فرمان خداست، نباشد، دیوار شکسته سقوط نخواهد کرد، اما همان خداوند به من عقلی داده که آن خود یک حلقه از سلسله قانون علیت است و یک عامل بازدارنده در برابر این گونه حوادث. البته دیوار عقل و شعور ندارد و بدون اعلام قبلی سقوط می کند. اما من می توانم به قدر الهی

^۱ جهان هستی، جهان سیستم هاست» وجه اشتراک همه پدیده های عالم این است که همه آن ها سیستم با معادلات مشخص هستند کما اینکه بلاهای طبیعی مثل خشک سالی، سیل، زلزله... و بلاهای انسانی مثل جنگ ها، کودتاها، بحران های اجتماعی... فرآیندی با معادلات طبیعی است که در «سیستم های آشوب ناک» اتفاق می افتد؛ چون تغییری اندک در شرایط اولیه چنین سیستم هایی باعث تغییرات بسیار در آینده خواهد شد، این پدیده

اگر انسان وظیفه دینی خود را انجام داده باشد و تمام تلاش خود را برای در امان بودن از حوادث نیز بکند و با وجود این در بلاهای طبیعی گرفتار شود، از آنجا که خداوند فضل بی کران به بندگانش دارد رنج‌ها و مصائب این افراد را با پاداش‌های عظیم جبران می‌نماید؛ چنانکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: «إِنَّ عَظِيمَ الْبَلَاءِ يَكْفَأُ بِهِ عَظِيمُ الْجَزَاءِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۵۳، ح ۸)؛ (حقیقتاً بلای بزرگ به اجر بزرگ، پاداش داده می‌شود). امام صادق (ع) نیز می‌فرماید: «ثُمَّ لِلَّذِينَ يَنْزِلُ بِهِمْ هَذِهِ الْبَلَايَا مِنَ الثَّوَابِ بَعْدَ الْمَوْتِ إِنَّ شُكْرًا وَ اَنَابُوا مَا يَسْتَصِرُّونَ مَعَهُ مَا يَنَالُهُمْ مِنْهَا حَتَّى إِنَّهُمْ لَوْ خَيْرُوا بَعْدَ الْمَوْتِ لَاخْتَارُوا أَنْ يَرُدُّوا إِلَى الْبَلَايَا لِيَزِدَادُوا مِنَ الثَّوَابِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۵۷)؛ (برای آنان که بچنین بلاها دچارند اگر شکر کنند و بخدا بازگردند پس از مرگ ثوابی است که فائده دنیوی آن را کم شمارند و اگر پس از مردن مخیر شوند، برگشت به همان بلاها را برگزینند تا ثواب بیشتر یابند)

۱-۷- رابطه مشیت الاهی و سرنوشت انسان

در سوره «نور»، سخن از مشیت الاهی و عموم و شمول آن، نسبت به هرگونه خلقت در عالم آفرینش است (مشیت عامه تکوینی). قرآن می‌فرماید: (خداوند آنچه را بخواهد می‌آفریند؛ زیرا خدا بر همه چیز توانا است)؛ «يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (نور، آیه ۴۵)

این سخن را قرآن مجید بعد از اشاره به آفرینش اصناف مختلف جنبندگان می‌فرماید که خداوند همه آن‌ها را از آبی آفریده؛ بعضی بر شکم خود راه می‌روند، بعضی بر دو پای خود، و گروهی بر چهار پا، و امروز ما می‌دانیم که تنوع جانداران به قدری زیاد است، که فقط در جهان حشرات، چند صد هزار نوع حشره، مورد بررسی دانشمندان قرار گرفته و صدها هزار نوع گیاه با ساختمان‌های متفاوت و ویژگی‌های مختلف، بررسی شده که همه آن‌ها بازگو کننده وسعت مفهوم آیه فوق است. جالب این که با گذشت زمان نیز انواع تازه‌ای به وجود می‌آید که سابقاً نبود، یعنی آفرینش گیاهی و

حیوانی، لحظه‌ای تعطیل بردار نیست! اصولاً تنوع در پدیده‌ها دلیل بر اراده و اختیار در مبدأ پدید آورنده است؛ زیرا مبدئی که اختیار ندارد آثاری یکسان از خود ارائه می‌دهد در حالی که وقتی پای اراده و اختیار به میان می‌آید تنوع مطرح می‌شود (قرطبی، ۱۳۶۴ ش، ج ۱۳، ص ۲۹۲؛ نور، آیات ۴۵ الی ۴۶)

در سوره کهف، باز سخن از مشیت الاهی است، ولی این بار در مورد سرنوشت انسان‌ها و اعمال آن‌ها است، روی سخن را به پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) کرده و مؤکداً از او می‌خواهد که: هرگز در مورد کاری نگو: من فردا آن را انجام می‌دهم، مگر این که خدا بخواهد؛ «وَلَا تَقُولَنَّ لشيءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَالِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ». (کهف، آیات ۲۳ و ۲۴) یعنی هرگاه از تصمیم به انجام کاری در آینده سخن می‌گویی حتماً تکیه بر مشیت خدا کن و جمله «إِنْ شَاءَ اللَّهُ»؛ (اگر خدا بخواهد) را فراموش مکن، اشاره به این که مشیت الاهی مافوق همه مشیت‌ها است و تا او چیزی را اراده نکند واقع نمی‌شود. واضح است که این سخن کمترین اشاره‌ای به مسأله جبر ندارد؛ بلکه ناظر به مشیت قاهره الهیه است که می‌تواند هرکس را از وصول به هدف اش باز دارد، و اگر آزادی به انسان داده برای آزمایش و امتحان و تربیت و تکامل است؛ و مفهوم آزادی اراده، هرگز سلب قدرت از خدا نیست. افزون بر این برای وصول به هدف‌های مورد نظر، اراده و انتخاب انسان یکی از عوامل است، و صدها عامل دیگر بیرون از وجود انسان قرار دارد که از حوزه قدرت او خارج، و تنها به خدا مربوط می‌شود. اینجا است که هم ادب سخن، و هم توجه به واقعیت‌ها، ایجاب می‌کند که انسان جمله: «اگر خدا بخواهد» را هرگز در برنامه‌های خود فراموش نکند.

در اینجا باز به تأثیر معرفت در اعمال انسان توجه شده است که اگر به مشیت قاهره الهیه مؤمن باشد هرگز خود را مستقل و مستغنی از او نمی‌بیند، هرگز مغرور نمی‌شود و بر مرکب خودخواهی سوار نمی‌گردد، همان گونه که در برابر انبوه مشکلات گرد و غبار یأس و نومیدی بر آئینه قلب او نمی‌نشیند و در برابر حوادث سخت، زانو

نمی زند؛ چرا که او مشیت الهی را بالاتر از همه چیز می داند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶ ش، ج ۴، ص ۱۶۲)

۱-۲- تحلیل حوادث زندگی بر اساس اختیار انسان از منظر قرآن کریم

۲-۱-۱- جبر و اختیار در قرآن

قرآن کریم یک جا درباره انسان می فرماید: ﴿أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ * وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ * وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ آیا برای او دو چشم قرار ندادیم، * و یک زبان و دو لب؟! * و او را به راه خیر و شر هدایت کردیم! ﴿(البلد/۸۱۰). مقصود از «النَّجْدَيْنِ: دو ارتفاع»، دو راه حق و باطل است؛ مانند دو راهی که به طرف کوه بالا می رود و یکی از آن دو، آدمی را از گردنه عبور می دهد و دیگری به پرتگاه منتهی می گردد. در جای دیگر می فرماید: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا * إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ ما انسان را از نطفه مختلطی آفریدیم، و او را می آزماییم؛ (بدین جهت) او را شنوا و بینا قرار دادیم. * ما راه را به او نشان دادیم، خواه شاکر باشد (و پذیرا گردد) یا ناسپاس! ﴿(الإنسان/۲-۳)؛ یعنی راه را به او نشان دادیم، اما او را طوری آفریدیم که مجبور نیست از طبیعت یا غریزه اطاعت کند. او آزاد، حُرّ و مختار آفریده شده است و باید خودش راه خویش را انتخاب کند.

این اراده آزاد انسان است که هزاران قانون، مقررات، تعلیمات، فلسفه ها، اخلاق و آداب ضدّ و نقیض به وجود آورده است و صدها هزار رشته به این اضافه کرده است. همین آزادی و خودمختاری است که احتیاج او را به هزار برابر افزون کرده است. اگر همان گونه که نَفَس می کشد، قلب و نبض او منظم کار می کند، خونس جریان دارد و سلول های اعصاب و روان، بافت ها و استخوانش به صورت طبیعی و جبری کارهای خود را انجام می دهند، خود آدمی هم نسبت به وظایف اجتماعی همین طور بود، دیگر احتیاج به قانون، مقررات، پاداش، کیفر و این همه دستور و فرمان، کتاب، نطق و خطابه نبود. همه این احتیاج ها را آزادی طبیعی و فطری انسان به وجود آورده است و باز همین آزادی است که مبنای فضیلت و تقدّم انسان بر

فرشتگان است؛ زیرا فرشتگان به گونه ای آفریده شده اند که جز یک راه نمی شناسند و جز یک راه نمی پویند و آن راه، راه قدس، عبادت و طهارت است، اما آدمی هم استعداد بالا رفتن و پیوستن به ملاء اعلی را دارد و هم استعداد فرو رفتن در طبیعت و افتادن در پستی و ذنات. حال اگر راه کمال و ترقی را گرفت و با مجاهدات و سعی و عمل با هواپرستی مبارزه کرد، ارزش بیشتری دارد که باید با نیروی تصمیم، راه صحیح خود را انتخاب کند. برخی افراد با تمسّک به آیه شریفه ﴿إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ (الفاتحه/۶) گفته اند این آیه نشان می دهد که انسان باید هدایت را از خدا بخواهد. پس گویا هدایت باید از جانب بالا انجام گیرد، نه آنکه شخص خود بتواند هدایت شود. بنابراین، گویا «جبر در هدایت» بازگو می نماید (M.-H. Tabātabā'i, 1996; Tabātabā'i, 1987; S. M.-H. Tabātabā'i, 1996).

در میان همه راه های موجود، یک راه است که راه مستقیم و شاهراه است؛ راه سعادت و راه اختیاری یعنی راهی که انسان باید آن را برگزیند و از آنجا که گزیده انسان از نوع راه است، در نتیجه، انسان نوعی حرکت و طیّ طریق به سوی مقصدی را برمیگزیند و به عبارت دیگر، به سوی کمال حرکت می کند. پس انسان یک موجود تکامل یافته است و معنای ﴿إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ این است که «خدایا ما را به راه راست هدایت فرما». باید توجّه داشت که راه تکامل کشف کردنی است نه اختراع کردنی، برخلاف نظریه اگزیستانسیالیسم که مدّعی است هیچ راه و مقصدی وجود ندارد، بلکه انسان خود برای خود مقصد، ارزش و راه می آفریند.

از نظر قرآن کریم، مقصد، راه و نیز کمال مقصد و ارزش بودن ارزش ها در متن خلقت و آفرینش تعین پیدا کرده است و انسان باید آن ها را کشف کند و مقصد را بجوید و راه را پیماید. انسان در عین اینکه مجهّز به استعداد فطری است، نیازمند به راهنما و هادی است؛ زیرا انسان با همه موجودات دیگر که استعدادی طبیعی برای کمالات خود دارند، یک تفاوت اساسی دارد و آن اینکه راه موجودات دیگر در طبیعت مشخص شده است و هر یک بیش از یک راه نمی توانند

داشته باشند، ولی انسان این گونه نیست و به اصطلاح فلسفی امروزی می گویند: «هر موجود واجد طبیعت است، مگر انسان که فاقد طبیعت است.»

اختیار انسان در تعیین و تغییر سرنوشت

خداوند متعال در دو آیه ﴿ذَلِكْ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (الأنفال/۵۳) و ﴿...إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ...﴾ (الرعد/۱۱) بیان کرده است که مردم تا زمانی که خود در سرنوشت خویش تغییر ایجاد نکنند، او سرنوشت آن‌ها را تغییر نخواهد داد.

طبق این آیات، خدا آن اوضاع و احوالی را که در یک قوم وجود دارد، هرگز عوض نمی کند، مگر آنکه خود آن قوم آنچه را که مربوط به خودشان است (یعنی مربوط به روح، فکر، اندیشه، اخلاق و اعمال) را عوض کنند؛ یعنی اگر خداوند قوم‌هایی را به عزت می رساند و یا از اوج عزت به خاک ذلت فرو می نشاند، به دلیل آن است که آن اقوام آنچه را که مربوط به خودشان است، تغییر دادند. پس این آیات با آیاتی که همه چیز را به اراده خدا می داند، مغایرتی ندارد؛ مانند آیه ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ يَدُكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (آل عمران/۲۶)، همه چیز به دست خداست، اما کار خداوند به گراف نیست، بلکه با حساب و قانون است.

خداوند در این آیه می فرماید عزت و ذلت فقط به دست اوست و در آن دو آیه قبل می گوید ما عزت و ذلت را از روی حساب و قانون می دهیم و نگاه می کنیم به اوضاع و احوال روحی، معنوی، اخلاقی، اجتماعی مردم و به هر چه که در حوزه اختیار و اعمال خود مردم است و تا وقتی که خوبند، به آن‌ها عزت می دهیم، وقتی که خودشان را تغییر دادند، ما هم آنچه را که به آن‌ها دادیم، تغییر می دهیم. اگر بی حساب باشد، خدا حکیم نیست. حساب در کار است؛ یعنی تابع جریان‌های منظم و قطعی است.

مطلب دیگر اینکه آیه ﴿...إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ...﴾ عام است؛ یعنی هم شامل این است که قومی از نعمت و

عزت به نعمت و ذلت برسند، و هم برعکس، اما آیه ﴿ذَلِكْ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ اختصاص به وضعیّت اول دارد؛ یعنی تبدیل نعمت به نعمت. البته نکته‌ای ظریف در این آیه وجود دارد و آن اینکه می خواهد سنت و قانون خدایی را مطرح نماید که خدا بودن ما چنین ایجاب می کند و غیر از این محال است و این قطعی و لایتخلف است. امثال این تعبیر را در موارد دیگر نیز آورده است، آنجا که بخاوند قانون و ناموس خداوندی را مطرح نماید؛ مانند موارد زیر:

- ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلِهَا مُصْلِحُونَ﴾ و چنین نبود که پروردگار آبادی‌ها را به ظلم و ستم نابود کند، در حالی که اهل آن در صدد اصلاح بوده باشند؛ (هود/۱۱۷)
- ﴿...وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ و ما هرگز (قومی را) مجازات نخواهیم کرد، مگر آنکه پیامبری مبعوث کرده باشیم (تا وظایف ایشان را بیان کند)؛ (الاسراء/۱۵)

پس در آیه ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ صرفاً می گوید خداوند سرنوشت مردم را تغییر نمی دهد، مگر آنکه خودشان بخواهند، اما در آیه ۵۳ سوره انفال می فرماید: «هرگز چنین نبوده است، نیست و نخواهد بود. خدایی خدا چنین اقتضا نمی کند که نعمتی را از مردم سلب کند، پیش از آنکه آن مردم خودشان سرنوشت خویش را عوض کرده باشند».

اختیار انسان و عموم مشیت الهی

در سراسر قرآن، عموم مشیت الهی به چشم می خورد که برای مثال می توان به آیه ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ (التکویر/۲۹) اشاره کرد. قرآن یک کتاب توحیدی عجیب است؛ یعنی همیشه بشر را از شرک دور می کند و این را که کسی خیال کند در عالم حادثه‌ای رخ می دهد که از علم یا قدرت و یا مشیت خدا بیرون باشد، هرگز نمی پذیرد. این است که می بینیم عبارت ﴿مَنْ يَشَاءُ﴾ و ﴿مَا يَشَاءُ﴾ در قرآن زیاد به چشم می خورد؛ یعنی جز آنچه خدا بخواهد، چیز دیگری در عالم وقوع نمی یابد، ولی اینکه همه چیز به مشیت خداست و چگونگی آن، تفسیر می خواهد.

جبر یون یا به اصطلاح کلامی، «اشاعره»، از این آیات چنین نتیجه‌گیری می‌کنند که در عالم هیچ چیزی شرط چیز دیگری نیست. بنابراین، اگر قومی در دنیا سعادت پیدا می‌کند، سعادت او مشروط به هیچ شرطی نیست، بلکه خدا خواسته است و اگر قومی در دنیا بدبخت شد نیز باید بگوییم، خدا خواسته است. همچنین در آن دنیا اگر مردمی اهل بهشت شدند، فقط به خاطر این است که خدا خواسته اینها اهل بهشت باشند، نه اینکه به‌خاطر کار خوب ایشان است. در نتیجه، هیچ مانعی ندارد که خدا یک بنده صالح متقی مطیع را به جهنم برود و یک بنده عاصی گناهکار مشرک را به بهشت، چون خودش می‌خواهد و هیچ چیز در جهان هستی شرط چیز دیگری نیست! این گروه پنداشته‌اند که اگر غیر از این بگوییم، با توحید و مشیت عام خدا منافات دارد.

مشیت الهی مندرج در عذاب و اختیار انسان در رفع عذاب

عذاب به معنای مجازات و عقوبت (لسان العرب، ابن منظور، ج ۹، ص ۱۰۱) و نیز به معنای ایجاد درد شدید است (Raghib Isfahānī, 1991) در اصل ریشه لغوی عذاب اختلاف است. برخی آن را از «عَذَب» دانسته که بنابراین «عَذَّبَهُ» یعنی لذت زندگی را از او گرفتم و برخی گفته‌اند: اصل تعذیب، زیاد زدن با انتها و بند شلاق است. (همان) پس کسی که دچار عذاب می‌شود، گرفتار شکنجه با تازیانه الهی است یا آن که خداوند زندگی‌اش را چنان سخت می‌گیرد که دیگر لذتی از آن نمی‌برد و شیرینی زندگی برایش تلخ و جانکاه می‌شود. بر این اساس باید گفت که عذاب نوعی خاص از مصیبت است؛ زیرا مصیبت‌هایی که انسان در زندگی دنیوی بدان دچار می‌شود، ممکن است از مصادیق ابتلائات و آزمون‌های الهی باشد که هیچ ارتباطی به کیفر و مجازات نداشته باشد؛ چرا که خداوند در آیات بسیاری می‌فرماید که نظام دنیوی مبتنی بر ابتلاء و آزمون است و همگان بی‌استثنا در زندگی با خیر و شر و نعمت و مصیبت آزموده می‌شوند تا هر که آنچه هست بنمایاند و ظرفیت و توانمندی‌هایش را آشکار کند. (عنکبوت، آیه ۲) از همین رو

دست کم هر انسانی در زندگی‌اش با مصیبت مرگ والدین، خویشان و دوستان و مانند آن مواجه می‌شود (بقره، آیات ۱۲۴ و ۱۵۵ و ۱۵۶؛ فجر، آیات ۱۵ و ۱۶).

در آیات قرآن دو عامل مشیت الهی (انعام، آیات ۴۰ و ۴۱) و دعا (همان؛ زخرف، آیات ۴۶ تا ۵۰) به عنوان عوامل رفع عذاب معرفی شده‌اند. به این معنا که اگر عذابی بر شخص یا قومی وارد شده می‌توان با این دو عامل آن را برداشت. البته استغفار نیز همین نقش را ایفا می‌کند؛ زیرا استغفار کارکردهای سه‌گانه‌ای چون رفع و دفع عذاب و جلب منفعت دارد. (بقره، آیه ۲۲۲؛ هود، آیه ۹۰) به هر حال، انسان‌ها می‌بایست مواظب باشند تا گرفتار عذاب الهی در دنیا و آخرت نشوند و با استفاده از عوامل مصونیت‌یابی از عذاب، خود را در دژی قرار دهند که دافع عذاب باشد. اگر عذابی آمد آن را با این روش‌ها بردارند و از خود رفع نمایند.

عذاب همواره به سبب خطا و اشتباه و گناهی است که انسان مرتکب می‌شود و خداوند به عنوان مجازات، او را دچار مصیبت و رنج می‌کند. در حقیقت این کیفر اعمال اوست که در شکل عذاب، وبال کردن او می‌شود.

فلسفه و هدف مجازات انسان در دنیا، ایجاد زمینه بازگشت و توبه به سوی خدا و قرار گرفتن در صراط مستقیم عبودیت است تا این گونه انسان وقتی دچار کیفر اعمال خود شد، دست از آن و عصیان بردارد و با تضرع و توبه و استغفار به سوی خداوند برود (مومنون، آیات ۷۴ تا ۷۶).

البته فلسفه مجازات الهی در آخرت، هدفمندی آفرینش است. به این معنا که آفرینش از جمله آفرینش انسان دارای هدفی است که اگر کسی در آن مسیر حرکت نکرد و برخلاف دستورات الهی عمل کرد، باید مجازات و کیفر شود؛ زیرا انسان دارای اراده و اختیار و حق انتخاب آزادانه است و چون دنیا ظرفیت آن را ندارد تا کیفر خوب و بد اعمال انسانی در آن داده شود، به جهانی دیگر موکول می‌شود تا در ظرف دیگر به شکل تمام و کمال پاداش خوب و بد اعمال داده شود (ص، آیات ۲۷ و ۲۸؛ جاثیه، آیه ۲۲).

باید توجه داشت که انسان در آخرت دیگر نمی‌تواند کاری کند که از عذاب رهایی پیدا کند؛ بنابراین اگر بخواهد از عذاب الهی در آخرت در امان بماند باید در همین دنیا به فکر آخرت خویش باشد؛ چرا که هنگام مشاهده عذاب‌های الهی در آخرت دیگر فرصت رهایی و فرار و مصونیت نیست. خداوند در آیات قرآن بیان می‌کند که در قیامت انسان‌ها وقتی با عذاب‌های الهی مواجه می‌شوند دچار ندامت و پشیمانی (یونس، آیه ۵۴؛ نساء، آیه ۳۳)، فرار بی‌فایده (انبیاء، آیات ۱۱ تا ۱۳)، حزن و اندوه (ملک، آیات ۲۵ و ۲۷)، تبری از پیشوایان باطل و طاغوتی خود (بقره، آیه ۱۶۶)، ایمان بی‌فایده (یونس، آیات ۹۰ و ۹۱؛ شعراء، آیات ۱۹۲ و ۲۰۰ و ۲۰۱)، اعتراف به حقانیت وعده‌های الهی (احقاف، آیه ۳۴) و قدرت مطلق خداوندی (بقره، آیه ۱۵۶)، آرزوی هدایت در دنیا (قصص، آیه ۶۴)، حزن از خسران آشکار در زندگی (غافر، آیه ۸۵)، آرزوی مهلت (شعراء، آیات ۲۰۱ تا ۲۰۴) (و آرزوی بازگشت به دنیا و ایمان و انجام کار خیر می‌شوند که البته بی‌فایده و بی‌نتیجه است. (بقره، آیات ۱۶۶ و ۱۶۷؛ زمر، آیه ۵۸)

آخرت بستری برای ایمان و توبه و استغفار و عمل نیست؛ چرا که در آخرت دست عمل انسان بسته است و تنها باید پاسخگوی اعمال باشد و در جایگاه حسابرسی اعمال قرار گیرد، ولی در دنیا می‌تواند با اعمالی چون ایمان و عمل صالح، خود را از عذاب‌های دنیوی و اخروی حفظ کند. او می‌تواند در زندگی دنیا کاری کند که از عذاب‌های دنیوی و اخروی در امان ماند و گرفتار مجازات و کیفر نشود.

خداوند در قرآن بیان می‌کند که بهشتیان از عذاب الهی به طور همیشگی مصون خواهند ماند. (صافات، آیات ۴۳ تا ۵۹) این بهشتیان کسانی هستند که با عناوینی چون اولیای الهی (انفال، آیه ۳۴)، ابرار و نیکان (انسان، آیات ۵ و ۱۱)، اهل تقوا (طور، آیات ۱۷ و ۲۶ و ۲۷) و مانند آن در آیات قرآن معرفی شده‌اند. پس کسانی که گرفتار کفر (مزل، آیه ۱۷)، گمراهی (رعد، آیات ۳۳ و ۳۴)، گناه (هود، آیه ۶۳)، نافرمانی و عصیان (جن، آیات ۲۲ و ۲۳) و مانند آن هستند،

نمی‌توانند خود را مصون از عذاب‌های الهی حتی در دنیا بدانند، با آنکه خداوند مهلت می‌دهد و حسابرسی کامل را به آخرت می‌اندازد ولی گاه به علل و اهدافی در همین دنیا افراد را گرفتار عذاب استیصال می‌کند و ریشه آنان را می‌کند. برای این که از عذاب‌های الهی در دنیا و آخرت مصون باشیم باید به این علل و عواملی که خداوند در قرآن بیان کرده توجه پیدا کرده و از آن غفلت نورزیم. از مهم‌ترین علل و عوامل مصونیت‌یابی می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱- اجابت دعوت خدا: خداوند پیامبران را فرستاده تا مردم را به دین اسلام دعوت کنند و در صراط مستقیم هدایت قرار داده و آنان را به کمال برسانند. از مهم‌ترین علل مصونیت‌یابی از خشم و عذاب الهی، اجابت این دعوت الهی است. (ابراهیم، آیه ۴۴؛ احقاف، آیه ۳۱)

۲- احسان: احسان و نیکوکاری نسبت به دیگران از دیگر عوامل مصونیت‌بخش است که در قرآن از جمله آیه ۵۸ سوره زمر به آن اشاره شده است. خداوند در این آیه بیان می‌کند که وقتی کافران عذاب الهی را مشاهده می‌کنند از خداوند می‌خواهند تا آنان را به دنیا بازگرداند تا با احسان، خود را از عذاب برهانند

۳- استغفار: طلب غفران از خداوند زمانی معنا پیدا می‌کند که انسان به گناه و خطای خود آگاه باشد و آن را بپذیرد و درصدد برطرف کردن آن باشد. خداوند در آیاتی چند از جمله ۳۳ سوره انفال بیان می‌کند که یکی از مهم‌ترین عوامل مصونیت‌یابی انسان از هر گونه عذاب الهی استغفار است؛ به این معنا که اگر خطایی کرد توبه کرده و استغفار نماید تا عواقب گناه گریبانگیر او نشود. خداوند در آیات دیگر قرآن به انسان‌ها هشدار می‌دهد تا پیش از وقوع عذاب از هر گونه خطا و گناهی استغفار کنند تا از عقوبت الهی مصون شوند. (مائده، آیات ۷۳ و ۷۴؛ کهف، آیه ۵۵)

۴- اطاعت از پیامبران: از دیگر عوامل مصونیت‌بخش از عذاب الهی، اطاعت از پیامبران است. کسانی که سر تسلیم در برابر پیامبران فرود می‌آورند و به دستورهای آنان گوش می‌دهند از عذاب‌های الهی مصون خواهند ماند. (ابراهیم، آیه ۴۴؛ طه، آیه ۱۳۴؛ قصص، آیه ۴۷؛ احزاب، آیه ۶۶)

۵ - اطاعت از قرآن: پیروی از بهترین کتاب الهی یعنی قرآن، عامل حفظ انسان از عذاب ناگهانی است که خداوند در آیه ۵۵ سوره زمر به آن توجه داده است.

۶ - تسلیم و انابه: بازگشت همراه با تضرع و انابه به سوی درگاه پروردگار و تسلیم در برابر امر و مقدراتش از دیگر عوامل محفوظ ماندن شخص از عذاب الهی است. (زمر، آیه ۵۴)

۷ - ایمان: شکی نیست که از مهم ترین و اصلی ترین عوامل مصونیت انسان از عذاب و عقوبت الهی ایمان و اسلام است. خداوند در آیات بسیاری به ایمان، به عنوان مهم ترین عامل مصون ماندن از عذاب الهی توجه داده است. (نساء، آیه ۱۴۷؛ انعام، آیات ۸۲ و ۱۵۸؛ اعراف، آیه ۹۶)

۸ - تقوا: از آیه ۹۶ سوره اعراف این معنا به دست می آید که ایمان و تقوای جوامع انسانی، سبب حفظ آنان از عذاب الهی خواهد بود.

۹ - توبه: کسی که گناهی کرده می بایست توبه و استغفار کند تا عواقب گناه گریبان او را نگیرد. از این رو در قرآن، استغفار و توبه به درگاه خداوند به عنوان یکی از اسباب حفظ انسان از گرفتار شدن به عذاب پروردگار مطرح شده است. (مائده، آیات ۷۳ و ۷۴) همچنین از آیات ۸۸ و ۸۹ سوره آل عمران و ۱۱ سوره نمل به دست می آید که توبه بعد از نافرمانی و اصلاح رفتار نادرست نیز سبب محفوظ ماندن از عذاب الهی خواهد بود.

۱۰ - دعا: نقش دعا در محفوظ ماندن مؤمنان از عذاب الهی در آیاتی چون ۲۰۱ سوره بقره و ۱۶ و ۱۹۱ سوره آل عمران مورد تاکید قرار گرفته است.

۱۱ - عمل صالح: هر چند که از نظر آموزه های قرآنی خود ایمان یک عمل صالح است که حافظ انسان از عذاب الهی است، ولی عمل صالح دامنه وسیعی دارد که شامل هر کار خیر و نیک به هدف تقرب و نیت خوب می شود. از این رو در قرآن عمل صالح، عامل حفظ انسان از کیفر معرفی و بر آن توجه داده شده است. (کهف، آیات ۸۷ و ۸۸؛ فرقان، آیات ۶۹ و ۷۰؛ صافات، آیات ۵۹ تا ۶۱)

۱۲ - فضل و رحمت الهی: فضل و عنایت پروردگار و رحمت بی پایان و مستمر او، سبب محفوظ ماندن متقیان و مومنان از عذاب خواهد بود. (دخان، آیات ۵۱ تا ۵۵؛ نور، آیات ۱۴ تا ۲۰)

۱۳ - نهی از گناه: از آیات قرآن این معنا به دست می آید که بازداشتن دیگران از بدی ها و نهی از منکر سبب در امان ماندن از عذاب الهی است؛ چنان که گروهی از مومنان نسبت به عملکرد برخی از یهودیان که معروف به اصحاب سبت بودند و ماهی گیری در روز شنبه را ترک نمی کردند، هشدار می دادند و آنان را از عمل خلاف قانون الهی باز می داشتند. همین امر باعث شد که آنان از عذاب مصون شوند ولی گناهکاران و ساکتین، گرفتار عذاب الهی شدند. پس نهی از منکر عامل مصونیت یابی از عذاب الهی است. (اعراف، آیات ۱۶۴ و ۱۶۵)

رابطه مشیت الهی با افعال تأثیر گذار انسان در حوادث زندگی او

نخست باید جواب این سوال مشخص گردد که در آیه «شما نمی خواهید مگر آنچه الله که پروردگار جهانیان است، بخواهد»، آیا تمایل انسان به بدی خواست خداوند است؟! و آیا این مانع هدف الاهی نیست؟ در جواب باید گفت: آیه ای که می فرماید: «و شما نمی خواهید مگر آنچه را که پروردگار جهانیان خواسته باشد»، و آیات مشابه این تعبیر را باید با توجه به آیات پیشین آن ها مورد توجه قرار داد. این آیه و شبیه آن (و شما جز آن نمی خواهید که خدا خواسته باشد)، در مورد قرآن و آیات الاهی است که تحت عنوان "تذکره" و "ذکر" از آن یاد شده، سخن از تذکره (پندنامه) بودن آیات الاهی است و این که هر کس می خواهد به سوی پروردگارش راهی در پیش گیرد، تا خدا نخواهد، شما نیز نخواهید خواست؛ زیرا ممکن است با بیان «لن شاء منکم ان یستقیم»، و «ان هذه تذکره فمن شاء اتخذ الی ربه سبیلا»، این توهم پیش آید که "خواستن استقامت" و "ثبات در طاعت و عبودیت" به نحو استقلال در اختیار افراد است؛ از این رو، دفع توهم نموده، مشیت و خواست آنان را متوقف و متفرع بر مشیت و خواست خداوند و پروردگار جهانیان می داند، اگرچه این

مشیت در راه عبودیت و سلوک الی الله باشد؛ یعنی انسان در اراده‌ی انجام هر آنچه که می‌خواهد، مستقل نیست و اراده او به اراده‌ی خداوند است. هرچند که "کار اختیاری انسان" متوقف و مستند به "اراده و اختیار خود" او است.

در نتیجه، اولاً: اراده و انجام کار بد و ناپسند، مستقیماً به اراده‌ی خداوند نیست. ثانیاً: مشیت و اراده انسان بدون مشیت و اذن (تکوینی) الاهی، تأثیری نخواهد داشت؛ زیرا اصل هستی انسان از او است و خواه ناخواه، اراده‌ی او نیز از پروردگار جهانیان خواهد بود، و نه تنها در پیمودن راه به سوی پروردگار و استقامت در صراط مستقیم و... از خود استقلال ندارد، بلکه در تمام شئون هستی خود، محتاج او است و "کل من عندالله" و "لا عطاء الا عطاءه".

به سخن دیگر، اراده و مشیت الاهی یا ذاتی است یا فعلی، و اراده‌ی فعلی نیز گاه تکوینی است، گاه تشریعی. در مرتبه‌ی اراده ذاتی، که عین سایر صفات ذاتی حق است، کسی و چیزی راه نداشته و هیچ رابطه‌ای با موجودات خارجی یافت نمی‌شود. و در مرحله‌ی اراده فعلی تکوینی، که همان آفرینش جهان خارج و تحقق خارجی و عینی اراده (و علم) الاهی است، هیچ موجودی از خود وجودی ندارد تا بتواند استقلال و مشیت و اراده‌ی داشته باشد. تنها در مرتبه‌ی اراده‌ی فعلی تشریعی (ارسال رسل و انزال کتب الاهی) است که انسان‌ها بر اساس همان اراده‌ی فعلی و اذن تکوینی، مختار و مرید و مأذون می‌باشند و در انتخاب راه حق و رشد و سعادت و یا راه باطل و غی و شقاوت آزادند، که در صورت اول به سوی بهشت و در صورت دوم به جهنم خواهند رفت.

از این‌رو در تمایل به بدی و انجام کار ناپسند، هماهنگی میان اراده‌ی فعلی تکوینی و اراده‌ی فعلی تشریعی وجود ندارد، و خداوند تشریعاً مرید و راضی به انجام آن نیست، اگرچه تکویناً اذن و مشیت الاهی همراه آن است و بدون آن، توان انجام هیچ عملی، برای هیچ فردی وجود ندارد، حتی تمایل و اراده.

گفتنی است که برخی تفرع مشیت انسان (بنده مؤمن) بر مشیت خداوند را به معنای توقف رضایت بنده بر رضایت پروردگار دانسته

و به تفصیل و توضیح "رضا" و اقسام و مراتب و... آن پرداخته‌اند، لکن آنچه مناسب با سیاق آیات و مفهوم اولی آیه‌ی مورد سؤال است، مطالبی است که بیان گردید.

پاسخ مناسب به این سؤال، با بررسی و دقت اجمالی در آیات پیشین این آیه، و نیز آیات مشابهی که در سوره‌های دیگر، مانند آیات ۲۹ و ۳۰ سوره‌ی دهر (انسان) و آیه‌ی ۱۹ سوره‌ی مزمل، ذکر گردیده است، آسان‌تر و شیوه‌ای نیکوتر خواهد بود.

اینک به بررسی این سه دسته آیات می‌پردازیم:

آیه‌ای که در سؤال مطرح شد، آیه‌ی ۲۹ سوره‌ی تکویر است. دو آیه‌ی قبل از آن، آیات: «ان هو الا ذکر للعالمین. لمن شاء منکم ان یستقیم» می‌باشد. که خداوند می‌فرماید: "این سخن قرآن به جز پندی برای جهانیان نیست. برای هر یک از شما که خواهد به راه راست برود". و سپس در آیه‌ی ۲۹ می‌فرماید: «وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» و نمی‌خواهید، مگر خدا، پروردگار جهانیان، بخواهد. خلاصه‌ی این آیات، این خواهد بود که قرآن کریم که سخن الاهی و حق است، به جز پند و ذکر و یادآوری برای جهانیان نیست. البته برای هر یک از آن‌ها که بخواهد در راه مستقیم قرار بگیرد، پند و ذکر خواهد بود. در این جا ممکن است مخاطبان، از آیه‌ی «لمن شاء منکم ان یستقیم»، چنین برداشت نمایند که خواستن استقامت و در راه راست بودن و پیمودن راه خدا، و تلبس به ثبات در طاعت و عبودیت، به نحو استقلال در اختیار افراد است که اگر خواستند، در راه راست قرار می‌گیرند و اگر نخواستند،... از این‌رو خداوند در استقامتی که از آنان می‌خواهد، نیازمند و محتاج آنان است! بدین سبب، خداوند برای دفع چنین توهمی، می‌فرماید مشیت (خواست) آنها، متوقف بر مشیت خداوند سبحان است. آنان استقامت را نمی‌خواهند (و نمی‌توانند و اجازه و قدرت خواستن ندارند)، مگر این که خداوند بخواهد که آنان استقامت را بخواهند (M.-H. Tabatabā'i, 1996).

به عبارت دیگر، کارهای اختیاری انسان - حتی خود اراده‌ی انسان - با واسطه و از طریق اراده‌ی او، مراد و مطلوب خداوند متعال است؛

اراده نموده است که انسان کارهای "اختیاری" خود را که متوقف بر اراده و اختیار انسان است، با اراده‌ی خودش انجام دهد. البته در این آیات، سخن از مؤمنانی است که قصد دارند در راه الاهی و رسیدن به نجات و سعادت قدم بردارند، لکن پیام قرآن کریم اختصاصی به آن‌ها ندارد و شامل تمام انسان‌ها می‌گردد.

آیه‌ی دیگری که از جهاتی شبیه آیه‌ی مورد بحث (آیه‌ی ۲۹ سوره‌ی تکویر) است، بخشی از آیه‌ی ۳۰ سوره‌ی دهر (و آیات قبل از آن) است. در آیات ۲۹ و ۳۰ این سوره می‌فرماید: «إِنَّ هَذِهِ تَذَكُّرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا، وَمَا تَشَاوُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا»؛ این اندرزی است. پس هر کس بخواهد، می‌تواند راهی به سوی پروردگار خویش برگزیند. و شما جز آن نمی‌خواهید که خدا خواسته باشد؛ زیرا خدا دانا و حکیم است. این بخش از آیات پایانی سوره‌ی دهر (انسان)، سیاقی شبیه سیاق آیات مکی دارد که با قبول این نظر، اوایل این سوره، مدنی و بخش پایانی آن (نه آیه) مکی خواهد بود (Tabātabā'i, 1987).

توضیح آیه‌ی «ان هذ تذكرو...» در قسمت سوم بحث خواهد آمد. ولی مفهوم و مراد آیه‌ی «و ما تشاؤون...» شبیه همان آیه‌ی ۲۹ سوره‌ی تکویر می‌باشد. این که خداوند ابتدا به صورت منفی (و ما...) و سپس با آوردن استثنا (الا...) کلام را کامل می‌نماید، از یک سو بیانگر این است که وجود و تحقق مشیت انسان (بنده) متوقف بر مشیت خداوند است؛ از این رو مشیت آن ذات مقدس از راه تعلق به مشیت بنده، در کار او تأثیر می‌گذارد و مستقیماً و بدون واسطه به آن تعلق نمی‌گیرد، تا این شبهه به میان آید که اراده‌ی انسان تأثیری در کارهای او ندارد و هر آنچه انجام می‌دهد، با اختیار او نیست؛ از این رو اگر انسان کار بدی انجام می‌دهد و یا تمایل و اراده به بدی می‌کند، به اراده‌ی مستقیم خداوند بوده؛ لذا نسبت اراده‌ی انجام کارهای بد به خداوند جایز خواهد بود!

از سوی دیگر، می‌فهماند که انسان در اراده‌ی انجام هر آنچه که می‌خواهد، مستقل نیست و اراده‌ی او، به اراده‌ی خداوند است و کار اختیاری بنده مستند به "اختیار" خود او است، اگرچه این اراده و

اختیار، مستند به اراده و اختیار دیگری" نیست. در نتیجه، مشیت و خواست بنده، بستگی به مشیت و خواست الاهی دارد و بدون اذن الاهی (اذن تکوینی)، تأثیری نخواهد داشت؛ زیرا که اصل هستی انسان از او است و خواه ناخواه، اراده‌ی او هم از آن ذات هستی‌بخش خواهد بود.

در آیه‌ی ۱۹ سوره‌ی مزمل، می‌فرماید: «ان هذ تذكرو فمن شاء اتخذ الي ربه سبيلا» که عیناً در آیه‌ی ۲۹ سوره‌ی دهر آمده است. ضمیر "هذه" یا اشاره به آیات پیشین دارد که در مقام زجر و موعظه می‌باشند و تناسب خاصی با مکی بودن این سوره نیز دارد. بویژه آن که از آیات سوره‌ای است که در اوایل بعثت نازل گردید. یا مانند آیه سوره دهر، اشاره به آیات مربوط به بیداری و تهجد در شب باشد، آن گونه که در سوره‌ی دهر نماز شب راه، راه خاصی برای هدایت بنده به سوی پروردگار معرفی می‌نماید. به هر حال، چه در سوره‌های مزمل و دهر که سخن از "تذکره" بودن آیات (و یا تهجد و نماز شب) برای افرادی است که به دنبال راهی برای تقرب الی الله می‌باشند (اتخاذ سبیل)، و چه در سوره‌ی تکویر که قرآن و سخن الاهی را برای عالمیان و کسانی از مؤمنان که می‌خواهند مستقیم باشند و در صراط حق گام بردارند (شاء ان يستقيم)، "ذکر" می‌داند، از یک سو، این پیام الاهی کاملاً آشکار و نمایان است که راه رسیدن به قرب و جوار الاهی و در مسیر حق بودن نیز جز از راه قرآن و اهتدای به هدایت و مشیت الاهی امکان پذیر نخواهد بود، از سوی دیگر، بیانگر این مطلب است که حتی مقاصد و اراده‌های الاهی و رحمانی نیز با عنایت و خواست او است و اگر فضل و احسان و کرم و امتنان آن ذات اقدس نباشد، هیچ چیز و هیچ کس از خود هستی و نوری ندارد؛ زیرا که «الله نور السموات والارض» (نور، ۳۵) و "قابل" و "قابلیت" هر دو از او است؛ (همان، ص ۶۹) از این رو حکما گفته‌اند: "القابل من فيضه الاقدس" (آشتیانی، تعلیقه بر شرح منظومه، ص ۲۷) از ضمیمه نمودن این سه دسته آیات به یکدیگر و نیز آیات فراوان دیگری که در قرآن کریم وجود دارد، "توحید افعالی" را استفاده می‌نماییم و هنگامی که اراده و خواست انسان در

تمامی طاعات تابع و متوقف بر اراده‌ی حق تعالی بود، و علم خداوند احاطه بر علم او داشت، افعال و آثار انسان، آثار و افعال الاهی خواهند شد. و نه تنها رمی او رمی الاهی است: «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى»، (انفال، ۱۷) بلکه افزون بر این که دیگر کارهای خویش را از خود نمی‌داند: «قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ». (نساء، ۷۸) و «لَا عِطَاءَ إِلَّا عِطَاؤُهُ». (دعای جوشن کبیر، بند ۵۵) هستی خویش را فراموش نموده و از «انانیت» خود بیرون می‌آید و مظهر اسما و صفات الاهی می‌گردد.

گفت نوح ای سرکشان، من، من نیم من ز جان مُردَم، به جانان باقیم

چون ز جان مُردَم، به جانان زنده‌ام نیست مرگم، تا ابد پاینده‌ام چون بمُردَم از حواس بوالبشر حق مرا شد سمع و ادراک و بصر

چونکه من، من نیستم، این دم ز "هو"ست پیش این دم، هر که دم زد، کافر اوست

گر نبودی نوح را از حق یدی پس جهانی را چسان بر هم زدی؟

البته، معنای این سخن جبر و یا ترکیب از جبر و تفویض و... نیست، بلکه مفهومی بسیط و حقیقتی متعالی است و مشیت و خواسته‌ی بنده در عین این که خواسته‌ی او است، خواسته‌ی حق تعالی نیز می‌باشد. مطالب پیشین را به گونه‌ای دیگر می‌توان بیان نمود: اراده و مشیت خداوند یا "ذاتی" است و یا "فعلی". "اراده‌ی ذاتی"، اراده‌ای است که در مرتبه‌ی ذات الاهی محقق است و با سایر صفات حق تعالی عینیت دارد. این اراده‌ی ذاتی، همان علم الاهی است و معنا و مفهومی که اراده در انسان‌ها دارد، در مورد خداوند صحیح نیست. در اراده ذاتی هیچ گونه رابطه و لحاظی با موجودات خارجی و نظام حاکم بر حقایق عینی وجود ندارد.^۱

^۱ در مورد اراده‌ی ذاتی خداوند، سخن فراوان است و عده‌ای از حکما، اراده‌ی ذاتی و... خداوند را منکرند. ر.ک: طباطبائی، سید محمد حسین، نه‌ایة الحکمة، ص ۲۹۶ - ۳۰۶، ۳۰۷، قم، مؤسسه نشر الاسلامی، ۱۴۰۴ق،

"اراده‌ی فعلی"، اراده‌ی حق تعالی در مقام فعل و در رابطه با موجودات جهان خارج است که همان تبلور و تجلی اراده‌ی آن ذات مقدس در خارج است.

اراده‌ی فعلی گاه به صورت تشریع و ارسال رسل و انزال کتب برای هدایت مردم به طور عام، و برای انسان‌های مؤمن، به صورت خاص محقق می‌شود. (اراده‌ی تشریعی) و این قوانین و دستورات و نواهی، "راه" و "صراط" و "سبیل تشریعی" حق تعالی می‌باشند (مصباح یزدی، ۱۳۷۸ش، ۳ - ۱، ص ۱۳۳ - ۱۴۶، ۱۹۵ - ۲۰۲؛ مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش عقاید، ص ۸۷ - ۹۰ و ۱۶۴ - ۱۶۶ و ۱۸۴؛ مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ص ۴۲۱ - ۴۲۸)

و گاه به صورت تکوین است (اراده‌ی تکوینی)، که همان آفرینش جهان هستی و نظام قضا و قدر عینی خداوند و تحقق خارجی و عینی علم الاهی است. و بر اساس نظام احسن (عنایت) و حکمت الاهی همه‌ی موجودات با "اذن تکوینی" او، قدم به عرصه‌ی وجود گذاشته و از جهان ظلمت و عدم به عالم نور و هستی رهنمون می‌گردند. (خواه اصل وجود جوهری و عینی خاص آنها، و خواه آثار و عوارض و لوازم وجود) مانند اراده و... (آنان).

از این رو می‌توان گفت: نه در اراده‌ی ذاتی حق تعالی، اراده‌ی دیگری وجود دارد که بخواهد بر خلاف آن اراده، خواسته‌ای داشته باشد، و نه در مرحله‌ی اراده‌ی فعلی تکوینی او موجودی از خود وجود دارد که بتواند در مقابل اراده‌ی الاهی و یا بدون اراده و اذن تکوینی او، استقلال و تحقق بیابد.

انسان‌ها بر اساس همان اراده‌ی فعلی و اذن تکوینی، مختار و مرید و مأذون آفریده شده‌اند و در انتخاب راه حق و رشد و سعادت و یا راه باطل و غی و شقاوت آزادند: «انا هدیناه السبیل اما شاکراً و اما کفورا». (انسان، ۳) و «و هدیناه النجیدین». (بلد، ۱۰) و «قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ». (بقره، ۲۵۶)

۱۳۶۲ش؛ ملا صدرا، اسفار اربعه، ج ۶، ص ۳۰۷ - ۳۶۸، ۴۱۳ - ج ۲، ص ۱۳۵ - ۱۳۶، ج ۶، ص ۳۸۴ - ۳۸۵ و....

بر اساس همین اراده و اذن و مشیت تکوینی الهی و اختیار است که مخلوق خداوند یا سر بر آستان دستورات الهی نهاده و مطیع و پیرو محض می‌گردد و از راه اراده‌ی تشریعی (شریعت) به سعادت و بهشت جاوید دست می‌یابد (هماهنگی اراده تکوینی و تشریعی) و یا با سرپیچی از آن به شقاوت و جهنم سوزان منتهی می‌گردد. (عدم هماهنگی اراده تکوینی و تشریعی).

به تعبیر دیگر، اگرچه در اراده‌ی تکوینی الهی، انجام کار نیک و بد، هر دو آزاد است، ولی اراده تشریعی حق تعالی بر انجام کارهای نیک (حسنات) و الهی است و انجام کارهای بد و مذموم را بر بنده‌اش نمی‌پسندد.

در همین راستا امام رضا(ع) در پاسخ به سؤالی در مورد کلام امام صادق(ع) که فرموده بود: «لا جبر و لا تفویض، بل امر بین امرین»، فرمود: "... وجود راه (و امکان) برای انجام آنچه به آن امر شده، و ترک آنچه از آن نهی شده است، می‌باشد." راوی حدیث می‌گوید: از امام(ع) پرسیدم، آیا برای خداوند در این امر، مشیت و اراده‌ای هست؟ امام(ع) فرمود: "اما طاعات، اراده و مشیت الهی در آنها است، امر به آن شده، رضا برای آن است و معاونت بر آن است، و اراده و مشیت خداوند در گناهان، نهی از آنها و سَخَط برای آنها و خذلان بر آنها است." (عطار دی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۳۷)

نتیجه این که: تمایل انسان به بدی و تبه‌کاری، بدون خواست و اذن تکوینی الهی ممکن نیست و بدون اجازه‌ی حق تعالی هیچ امری در خارج - که شامل اندیشه و اراده و... انسان نیز می‌شود - تحقق نمی‌یابد و خواست تکوینی الهی همان، آزادی و اختیار بنده است در اراده و قصد و انجام اعمال (خوب یا بد). و این نه تنها هیچ منافاتی با هدف الهی ندارد، بلکه تنها راه رسیدن به کمال و سعادت و قرب و لقای الهی و یا نقص و شقاوت و بُعد و دوری از حق تعالی همین است. و بهشت و جهنم بر اساس تکلیف مشخص می‌گردد و پایه‌ی تکلیف انسان بر اختیار و اراده او است. و خداوند از راه درون (عقل و فطرت) و برون (ارسال رسل و انزال کتب و هدایت امامان معصوم) امکان ورود به منزل نعمت و دوری از نعمت را فراهم نموده، و همیشه راه

بهشت و جهنم، سعادت و شقاوت، ملک و شیطان و... جدا بوده و خواهد بود.

روایاتی از خاندان عصمت و طهارت(ع)، در تفسیر و تأویل آیات مورد بحث نقل گردیده است که به جهت اختصار، از ذکر آنها خودداری می‌شود و علاقه‌مندان می‌توانند به تفاسیر و کتب روایی مراجعه فرمایند. (ر. ک: شیخ صدوق، توحید، باب ۵۵، باب المشیئة و الارادة؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۴، ص ۱۳۴ - ۱۵۲، ج ۵، ص ۸۴ - ۱۳۵، ج ۲۵، ص ۳۳۶، ج ۵۲، ص ۵۰؛ فیض کاشانی، تفسیر صافی، ج ۲، ص ۷۷۵، ۷۹۳؛ طباطبایی، المیزان، ج ۲۰، ص ۱۴۳، ۱۴۴؛ کلینی، کافی، ج ۱، ص ۶۵ - ۷۰) گفتنی است که بحث پیرامون مسئله‌ی اراده‌ی الهی و اراده‌ی انسان، و رابطه‌ی آنها و جبر و اختیار، امر بین الامرین، مخلوق بودن افعال بندگان و... و مشیت الله و اقسام آن، فرق مشیت و اراده و... مجال بسیار گسترده‌ای را می‌طلبد و در آیات و روایات و تفاسیر و کتب کلام و فلسفه و عرفان و کلمات بزرگان و دانشمندان اسلامی و معارف الهی غنای کافی وجود دارد.

ذکر این نکته مفید خواهد بود که برخی مشیت و خواست را به "رضا" تفسیر و تعبیر نموده و پیرامون مفهوم و اهمیت رضا و انواع و اقسام و مراتب آن بحث نموده‌اند. بدین معنا که یکی از ثمرات محبت به ذات حق، "رضا" است و رضا از مقامات عالی مقربان می‌باشد. (کاشانی، شرح منازل السائرین، ص ۲۰۹) "راضی" چیزی جز "رضای حق تعالی" را طالب نیست و خواست و اراده‌ی او در خواست و اراده‌ی حق، فانی است. (خمینی، شرح چهل حدیث، ص ۲۱۷) خواست پروردگار عالمیان، خواست او است و هر کس به "مقام رضا" رسید، به جمیع مراتب بندگی رسیده است. "... و الرضا اسمٌ یجتمع فیه معانی العبودیة". (امام صادق، ۱۴۰۰، ص ۱۸۲) گر بار عشق او به "رضا" می‌کشی چه باک خاور به جا نبود و یا باختر نبود (فرهنگ دیوان امام خمینی، ص ۱۶۳؛ امام خمینی، دیوان، ص ۱۰۷، (سلطان عشق))

"لاهیجی" در شرح گلشن راز، در مورد رضا می‌نویسد: حقیقت رضا، بیرون آمدن است از رضای خود به دخول در رضای محبوب و راضی شدن به هر چه حضرت خداوند درباره‌ی وی ارادت آن چیز نموده باشد، به حیثیتی که هیچ ارادت و داعیه، او را به خلاف ارادت الله نباشد که "و ما تشاؤون الا ان یشاء الله". و راضی به حقیقت، آن کس را توان گفت که او را بر تقدیرات الهی اصلاً اعتراضی نباشد.

(لاهیجی، عبدالرزاق، شرح گلشن راز، ص ۳۲۵)

با پذیرش این، تفسیر و نظر، بنده‌ی حقیقی و سالک مجذوب و محب صادق هیچ گاه تمایل و اراده‌ی نسبت به چیزی که رضایت معبود و محبوب در آن نباشد، نخواهد داشت و رضا و اراده‌ی حق که خیر و زیبایی و پاکی محض است، هیچ گاه به بدی و پلیدی تعلق نمی‌گیرد. لکن آنچه از واژه‌ی قرآنی "مشیت" در آیات مورد بحث فهمیده می‌شود، متفاوت با مفهوم "رضا" است، هرچند در مستوا و رویکرد دیگری، چنین ترادفی ممکن است.

آیاتی از قرآن در مورد اختیار انسان

مسئله جبر و اختیار از کهن‌ترین مسایلی است که در میان دانشمندان مطرح بوده است. گروهی طرفدار آزادی اراده انسان و گروهی طرفدار جبر بوده‌اند و هر یک دلایلی برای اثبات مقصد خود ذکر کرده‌اند. این وجدان عمومی و فطرت همگانی که یکی از روشن‌ترین دلایل اختیار است، به صورت‌های گوناگونی در زندگی انسان تجلی پیدا می‌کند.

اصل آزادی اراده فطری همه انسان‌ها، موافق وجدان عمومی بشر است و نه تنها عوام، بلکه همه خواص و فلاسفه در عمل چنین هستند و یا حتی جبری‌ها در عمل، اختیاری هستند: «الْجَبْرِيُّونَ اخْتِيَارِيُّونَ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ!». جالب اینکه قرآن کریم چندین بار روی همین مسئله تکیه کرده است و در آیات مورد بحث می‌فرماید: ﴿...فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَهًا رَبًّا...﴾ هر کس بخواهد راهی به سوی پروردگارش برمی‌گزیند ﴿الْأَنْبَاءُ/۳۹﴾. در آیات دیگر نیز روی مشیت و اراده انسان بسیار تکیه کرده است؛ از جمله:

﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾: ما راه را به او نشان دادیم، خواه شاکر باشد (و پذیرا گردد) یا ناسپاس! ﴿(الإنسان/۳)﴾
 - خداوند در آیه ۲۹ سوره کهف می‌فرماید: ﴿...فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا...﴾: هر کس می‌خواهد، ایمان بیاورد (و این حقیقت را پذیرا شود) و هر کس می‌خواهد، کافر گردد! ما برای ستمگران آتشی آماده کردیم... ﴿(الکھف/۲۹)﴾

- در آیه ۲۹ سوره انسان می‌خوانیم: ﴿إِنَّ هَذِهِ تَذَكُّرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَهًا رَبًّا سَبِيلًا﴾: این یک تذکر و یادآوری است و هر کس بخواهد، (با استفاده از آن) راهی به سوی پروردگارش برمی‌گزیند ﴿(الإنسان/۲۹)﴾
 - خداوند در سوره مبارکه انشقاق می‌فرماید: ﴿فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ * وَإِذَا قُرِئَ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنُ لَا يَسْجُدُونَ﴾: پس چرا آنان ایمان نمی‌آورند؟! و هنگامی که قرآن بر آن‌ها خوانده می‌شود سجده نمی‌کنند؟! ﴿(الإنشقاق/۲۱-۲۰)﴾. مرحوم طبرسی در مجمع‌البیان از آیات اخیر این سوره، اول اصل اختیار و آزادی اراده را استفاده می‌کند، چراکه ملامت بر ترک سجده و ترک ایمان، در مورد افراد مجبور، از خداوند حکیم قبیح است و اینکه می‌فرماید ﴿فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ * وَإِذَا قُرِئَ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنُ لَا يَسْجُدُونَ﴾، دلیل روشنی است بر مسئله اختیار (Tabarsi, 1973)

- خداوند در جای دیگر می‌فرماید: ﴿ثُمَّ السَّبِيلَ يَسْرَهُ﴾: سپس راه را برای او آسان کرد ﴿(عبس/۲۰)﴾. راه تکامل پرورش جنین در شکم مادر و پس از آن، راه انتقال او را به این دنیا سهل و آسان نمود. این نکته نیز قابل توجه است که می‌فرماید: «راه را برای انسان آسان ساخت» و نمی‌فرماید او را مجبور به پیمودن این راه کرده است که این خود تأکید دیگری بر مسئله آزادی اراده انسان و اختیار اوست.
 - مشرکان گفتند اگر خدا می‌خواست، ما آن‌ها را هرگز پرستش نمی‌کردیم. این خواست او بوده است که ما به پرستش آنان پرداخته‌ایم: ﴿...وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ...﴾ آنان گفتند: اگر خداوند رحمان می‌خواست ما آن‌ها را پرستش نمی‌کردیم! ﴿(الزخرف/۲۰)﴾

این تعبیر ممکن است بدین معنی باشد که آن‌ها معتقد به جبر بودند و می‌گفتند هر چه از ما صادر می‌شود، به اراده خداوند است و هر کاری انجام می‌دهیم، مورد رضایت اوست یا اینکه اگر اعمال و عقاید ما مورد رضای او نبود، باید ما را از آن نهی می‌کرد و چون نهی نکرد، دلیل بر خشنودی اوست! در واقع، آن‌ها برای توجیه عقاید فاسد و خرافاتی خود، دست به خرافات دیگری می‌زدند و برای پندارهای دروغین خود دروغ‌های دیگری به هم می‌بافتند، در حالی که هر یک از دو احتمال بالا، مقصود آن‌ها باشد، فاسد و بی‌اساس است. درست است که در عالم هستی چیزی بی‌اراده خدا واقع نمی‌شود، ولی این به معنی جبر نیست؛ زیرا نباید فراموش کرد که خدا خواسته است ما مختار و صاحب آزادی اراده باشیم تا ما را بیازماید و پرورش دهد.

- خداوند در جای دیگر می‌فرماید: ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ *أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ: کسانی که گفتند: پروردگار ما الله است، سپس استقامت کردند، نه ترسی برای آنان است و نه اندوهگینی می‌شوند * . آن‌ها اهل بهشتند و جاودانه در آن می‌مانند؛ این پاداش اعمالی است که انجام می‌دادند. ﴿الْأَحْقَافُ/۱۴-۱۳﴾. در آخر این آیه، مهم‌ترین بشارت را به موحدان نیکوکار می‌دهد و می‌فرماید: «آنها اهل بهشتند و جاودانه در آن می‌مانند. این به پاداش اعمالی است که انجام می‌دادند». تعبیر ﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ از یک سو، دلیل بر این است که بهشت را به بها می‌دهند و به بهانه نمی‌دهند و از سوی دیگر، اشاره به اصل آزادی اراده و اختیار انسان است.

۱-۳-۱-۲- علم پیشین الهی و اختیار انسان در قرآن

قرآن داستان حضرت یونس پیامبر(ع) و قوم او را در چندین سوره بیان می‌کند. قوم یونس پس از مشاهده نشانه‌های نزول عذاب الهی به رهنمود مرد دانشمند و کاردانی که در میان آنان بود، گوش داده، همگی از شهر بیرون رفتند و به تضرع و دعا پرداختند و از کارهای خود ابراز ندامت کردند. عذاب از آن‌ها برداشته شد و تا فرارسیدن اجل معین و قطعی به زندگی خود ادامه دادند. قرآن در این باره

می‌فرماید: ﴿قُلْ لَا كَافَّةَ قَرْيَةٍ آمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَىٰ حِينٍ﴾: چرا هیچ یک از شهرها و آبادی‌ها ایمان نیاوردند که (ایمان آنان به موقع باشد و) به حال ایشان مفید افتد، مگر قوم یونس.

هنگامی که آن‌ها ایمان آوردند، عذاب رسواکننده را در زندگی دنیا از آنان برطرف ساختیم و تا مدت معینی [= پایان زندگی و اجل ایشان] آن‌ها را بهره‌مند ساختیم. (یونس/۹۸). بنابراین، بدیهی است که نزول عذاب و یا برداشته شدن عذاب، هر یک معلول عوامل خاصی بوده است که این خود از قضا و قدر الهی به شمار می‌آید، چرا که اراده و خواست خدا این بوده که اگر آنان در عقیده و رفتار خود تغییر دهند، این سرنوشت را تغییر دهد و محو نماید؛ یعنی خداوند از ازل می‌دانست که قوم حضرت یونس(ع) با اختیار و آزادی در رفتار خود تجدید نظر کرده، توبه می‌کنند و در مسیر هدایت قرار می‌گیرند (Bāqizādeh, 2012)

بنابراین، از آنچه تا به حال گفته شد، روشن می‌شود که تمام ماسوی الله (از عقل اول گرفته تا پایین‌ترین مرتبه ممکنات)، همگی ممکن بالذات هستند و در تحقق وجودی خود، محتاج خداوند می‌باشند و محال است که امکان از آن‌ها سلب شود؛ زیرا سلب ذاتیات محال است و از طرفی، چون ملاک احتیاج معلول به علت، امکان است، پس ممکنات نه تنها در به وجود آمدن، بلکه در بقای خویش نیز محتاج خداوند هستند و لحظه‌ای خالی از نیاز نخواهند بود (Dīrbāz & Amjadiyān, 2011)

اختیار شرط تمامیت علت افعال انسان است. خداوند مَنّا با اعطای قوه عقل و نیروی اراده و اختیار، قدر و منزلتی افزون بر اندازه و حدّ سایر موجودات مادی به انسان داده است و او را در افعال خویش مختار خلق کرده است. اما این اختیار منافاتی با قضاء الهی ندارد؛ یعنی اختیار انسان، منافاتی قانون علیّت نمی‌باشد. اختیار زمانی منافی قضاء الهی است که ما قضاء الهی را سرنوشتی محتوم و از پیش تعیین شده تفسیر کنیم. در حالی که بیان شد قضاء الهی، همان وجوب و حتمیت قانون علیّت است که حاکم بر تمام هستی است، لذا اختیار

نه تنها منافی قضاء الهی نیست، بلکه تفسیر آن بر وضوح قضاء الهی می‌افزاید.

توضیح اینکه انسان اموری که در فعل خویش به کار می‌گیرد، از وجود و توانایی‌های خود گرفته تا مواردی که می‌خواهد عمل خود را به واسطه آن انجام دهد، همگی حتمی و یقینی هستند، اما سر اینکه چرا به اجبار عملی از او صادر نمی‌شود، این است که یکی از توانایی‌هایی که خداوند در قالب قدر الهی برای او واجب کرده، قوه عقل و قدرت اراده و اختیار است و انسان تا زمانی که قوه عقل و اراده و اختیار را که جزء علل ناقصه افعال او هستند، با سایر علل ناقصه دیگر همراه نکند، فعل از او صادر نمی‌شود (ر.ک؛ همان: ۱۳)

نتیجه‌گیری

همه اتفاقات عالم به اراده خداوند و براساس روابط معین و منظم علی و معلولی تنظیم شده، در زندگی موظف به پیروی از فرامین عقل و شرع هستیم تا برای تحقق برخی از نتایج به علت‌های آن دست بزنیم و برای محقق نشدن برخی نتایج از علت‌های آن دوری کنیم. در واقع خداوند در جهان هستی برای همه چیز علت‌هایی قرار داده است که در صورت وقوع علت‌ها، معلول‌ها نیز تحقق می‌یابد. اراده انسان و نقش او در کارهایی که صورت می‌دهد، بخشی از علت‌هایی است که خداوند مقرر نموده؛ بنابراین، تأثیر علت‌های انسانی و غیر انسانی در کارهایی که انجام می‌پذیرد، همه به اراده خداوند است؛ اگر این امر اتفاق افتاد، خودمان آن را با اراده و اختیار به وجود آوردیم. در عین حال از مشیت و اراده الهی هم خارج نبود. حال باید دید قضا و قدر الهی در همه امور زندگی و سرنوشت مان از جمله مرگ چگونه است. دو تفسیر اساسی وجود دارد:

تفسیر نخست: سرنوشت هر کس از روز نخست، بدون اطلاع و حضور او، از طرف خداوند تعیین شده، هر کس با سرنوشت معینی از مادر متولد می‌شود که قابل دگرگونی نیست. هر انسانی نصیب و قسمتی دارد که ناچار باید به آن برسد. چه بخواهد و چه نخواهد. کوشش‌ها برای تغییر سرنوشت بیهوده است. بنا بر این تفسیر، بدیهی است که انسان موجودی مجبور و بی اختیار است. بررسی منابع

اسلامی نشان می‌دهد این تفسیر مورد تأیید اسلام نیست. قبول و پذیرش آن، تمام مفاهیم مسلم اسلامی از قبیل: تکلیف، جهاد، کوشش و استقامت، ارسال رسولان، ثواب و عذاب و غیره را بی معنا و عبث می‌کند. اگر مقصود از سرنوشت و قضا و قدر الهی، انکار اسباب و مسببات و از آن جمله قوه و نیرو و اراده و اختیار بشر است، چنین قضا و قدر و سرنوشتی وجود ندارد و نمی‌تواند وجود داشته باشد.

اما در تفسیر دوم از سرنوشت، در عین حال که دست تقدیر الهی در زندگی انسان و قضا و قدر الهی را مردود نمی‌داند، نقش انسان را در تعیین سرنوشت زندگی او می‌پذیرد. در این تفسیر، نقش انسان نه تنها مغایر با سرنوشت نیست، بلکه جزئی از همان سرنوشت است. در سرنوشت و تقدیر انسان چنین است که سرنوشت خود را تعیین نماید. در واقع اختیارداشتن انسان جزئی از تقدیرات الهی است. قدر: یعنی اندازه و اندازه‌گیری و تعیین حد و حدود چیزی. در اصطلاح به این معنا است که خداوند برای هر چیزی اندازه‌ای قرار داده و آن را بر اساس اندازه‌گیری و محاسبه و سنجش آفریده است. قضا: یعنی حکم و قطع و حتمیت. در نظام آفرینش، موجودات مادی از چندین راه ممکن است به وجود بیایند، مثلاً اگر به خانه شما از چند کوچه راه باشد، ورود به خانه شما از چند راه ممکن است. حال اگر از میان چندین راه ممکن، علل و اسباب پیدایش یکی از آن‌ها فراهم شد و تنها همان یکی تحقق یافت، این مرحله از تحقق را قضا می‌نامند.

تردیدی نیست که خداوند برای هر چیزی علت‌ها و اسباب‌هایی قرار داده که هستی و مشخصات آن بستگی به آن‌ها دارد. این طور نیست که هر چه در جهان پدید می‌آید، بدون رابطه با قبل و بعد و صرفاً اتفاقی و بی حساب باشد. همان گونه که در بارش برف و باران و... عواملی دخالت دارد. هرگز چنین کاری بی علل و اسباب انجام نمی‌پذیرد، هم چنین کارهای بشر از روی تصادف و اتفاق از او سر نمی‌زند، بلکه نخست چیزی را تصور می‌کند، سپس به آن می‌اندیشد و پس از آن که فایده واقعی یا پنداری آن را پذیرفت، به انجام آن می‌کوشد. پس انجام هر حادثه‌ای در جهان علت و سببی دارد. این

نظامی است تخلف ناپذیر. خداوند نیز چنین مقرر کرده است. انسان فقط یک نوع سرنوشت ندارد، بلکه سرنوشت‌های گوناگونی در پیش دارد که ممکن است هر کدام از آن‌ها جانشین دیگری می‌گردد.

قضا و قدر علمی خداوند به افعال انسان به صورت مطلق تعلق نمی‌پذیرد، بلکه متعلق قضا و قدر، عمل انسان با تمام خصوصیات آن است که از جمله می‌توان به اختیاری بودن آن و تأثیر اراده و قدرت انسان در وقوع آن اشاره کرد، بنابر این خداوند از ازل می‌داند که انسان با بهره‌گیری از اختیار خود، اعمال خاصی انجام می‌دهد. در این صورت نه تنها قضا و قدر علمی او با اختیار انسان منافاتی ندارد، بلکه آن را تأکید می‌کند، چه اینکه تأثیر قضا و قدر عینی خداوند در وقوع افعال بندگان به صورت مستقیم نیست، بلکه تأثیر، از مسیر اسباب و علل و در چارچوب نظام علیت عالم تحقق می‌پذیرد. مقدرات انسان خواه در شب قدر یا در علم ازلی الهی با توجه به خصوصیات اعمال انسان‌ها تعیین می‌شود که یکی از آن خصوصیات و شرایط اختیاری بودن آن اعمال است. دوم: در شب قدر، افعال و کردار آدمی به صورت تقدیر و اندازه‌گیری مقدر می‌شود. سرنوشت

through the theory of *kasb* (acquisition) (al-Bāqillānī, 1957, 1987). This mediating framework allows the reconciliation of God's omnipotence with human accountability, suggesting that while God creates acts, humans are morally liable due to their conscious acquisition of such acts. The article elaborates on this nuanced stance by analyzing key verses such as (Al-Takwīr, 29) and (Al-Kahf, 29), interpreting them through both linguistic and theological lenses to argue that divine will and human volition are not contradictory but function within a hierarchically structured reality.

The second analytical layer of this research addresses the contrast between deterministic readings of divine will and the Qur'anic affirmation of human choice and responsibility. The study shows how different theological schools interpreted this tension. For instance, while the Ash'arite tradition adopts the *kasb* theory, as noted,

مکتوم و غیر قابل تغییر تعیین نمی‌گردد، یعنی لیلۃ القدر شب تقدیر است و نه شب قضای حتمی. بنابر این آدمی می‌تواند مقدرات ناخوشایند خود را با دعا و صدقه و مانند آن تغییر دهد یا با سوء اختیار خود مقدرات نیک خود را تبدیل به بدل نیک نماید.

مرگ برای همه مقدر و سرنوشت همگانی است، ولی برای هر کسی دو نوع اجل مطرح است:

یکی اجل حتمی است که آن را اجل مسمی نیز گویند، و آن این که پایان یافتن عمر در آن زمان قطعی است. حتمی گفته می‌شود، بدین خاطر که اجل آدمی در آن وقت به طور حتم و صد در صد فرا می‌رسد. مسمی گفته شده، بدین جهت که پایان اجل در آن هنگام معین و نامیده شده است. دوم اجل معلق است، به این معنی که اجل مشروط است که اگر شرطش موجود شود، مرگ واقع می‌شود. اگر موجود نباشد، نه، در مقابل اجل حتمی که بالاخره در وقتش می‌آید.

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ گونه تضاد منافی وجود ندارد.

EXTENDED ABSTRACT

The present study investigates the dynamic relationship between divine will (*mashī'ah*) and human free will (*ikhtiyār*) in shaping life events, based on Qur'anic analysis and theological interpretations. Central to this exploration is the ontological nature of divine will, which, as discussed by scholars, stems from the very essence of God's eternal knowledge and power over all creation. The notion that everything, from cosmological phenomena to human actions, unfolds under the encompassing scope of divine will is supported by many Qur'anic verses and exegetical traditions. Yet, this dominance of divine will does not negate human choice. As emphasized in the philosophical and theological tradition of Islam, particularly by thinkers such as al-Bāqillānī and al-Ash'arī, while God is the ultimate creator of human acts, individuals acquire responsibility

the Mu‘tazilites emphasize full human agency, arguing that if God were the sole actor, reward and punishment would become unjust (al-Baghdādī, 1988; Jarjānī, 1985). The Mu‘tazilī school, represented by Qāḍī ‘Abd al-Jabbār and Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī, held that moral responsibility necessitates ontological autonomy in human action (Jābir, 1987). This leads to the doctrine of *tafwīd* (delegation), whereby God delegates the power of action to human beings. Nevertheless, Shi‘i thinkers like Ḥillī and Ṭūsī bridged this gap through the theory of *amr bayn al-amrayn* (a position between determinism and free will), which posits a middle ground: while humans possess free will, all actions still occur within the divine framework (Ḥillī, 1959, 1979, 1984, 2006). These inter-school discussions reflect a broader effort in Islamic theology to uphold God’s sovereignty while preserving ethical accountability, thus constructing a comprehensive view of fate, destiny, and choice in Islamic cosmology.

A core part of the study also delves into the Qur’anic semantics of the term *mashī’ah*. Drawing on lexical sources such as Ibn al-Athīr and al-Rāghib al-Iṣfahānī, the article explains that *mashī’ah* implies a decisive inclination or will leading to creation, and differs from *irādah* (will) in that the former necessarily results in the actualization of the intended object (Ibn al-Athīr al-Jazarī, 1988; Rāghib al-Iṣfahānī, 1991). For instance, while God may *will* ease for humans (e.g., Qur’ān 2:185), the actualization of that ease is governed by the higher law of *mashī’ah*. Grammatical analyses of verses such as Al-Kahf (23–24) and Surah Al-Ra’d (26) are used to affirm that divine will envelops temporal, spatial, and existential dimensions of creation. Therefore, from creation to provision, life and death, reward and punishment, and even socio-natural phenomena such as floods or earthquakes, all operate under divine orchestration. However, such orchestration does not preclude the human role in shaping outcomes, particularly through supplication, repentance, or moral conduct, thus preserving a

space for volitional agency within a divinely governed cosmos.

The article further examines specific instances of life events and their attribution to divine will in the Qur’an. For example, provision (*rizq*), death (*mawt*), and natural disasters are frequently associated with divine decree (*taqdīr*) and wisdom. Verses such as (Al-Ra’d, 26) and (Al-Wāqī‘ah, 60) illustrate how God’s will determines the allocation of sustenance and timing of death. Yet, these divine actions are presented not as arbitrary, but as manifestations of divine knowledge and justice. The analysis integrates classical tafsir (exegesis), such as that of Fakhr al-Dīn al-Rāzī and al-Zamakhsharī, to explain how divine decrees follow coherent laws or *sunan ilāhiyyah* (divine patterns), embedded within creation’s fabric (Rāzī, 1934; Zamakhsharī, 1986). Interestingly, the study also highlights Qur’anic verses where natural phenomena—like the movement of the sun and moon (Yā Sīn, 38; Al-An‘ām, 96)—are linked to God’s predetermined calculations (*taqdīr*), underscoring that divine will governs not just human fate but cosmic order. Nevertheless, it affirms that within this deterministic system, humans still bear responsibility for their moral choices, hence the logical coherence of reward and punishment.

Moreover, the study critically engages with the theological implications of evil, suffering, and calamities. Drawing on the ontological distinction between *khayr* (good) and *sharr* (evil) as articulated in classical theology, it argues that what is often perceived as evil (e.g., natural disasters) may serve higher divine purposes such as moral purification, divine testing, or even pedagogical discipline. As illustrated through references to verses on the destruction of past nations (e.g., the people of Lūt), and explanations of divine tests through hardship (Al-A‘rāf, 94), the paper asserts that calamities are neither meaningless nor inconsistent with divine justice. Furthermore, human beings are often themselves responsible for exacerbating or falling into the path of these tribulations due to negligence, poor planning, or

moral failings. Rational faculties (‘*aql*)—a divine gift—are provided to anticipate, avoid, or respond ethically to such trials. The study also cites traditions attributed to ‘Alī ibn Abī Ṭālib wherein taking precautions is itself an act aligned with divine decree, as when he said, “I flee from the decree of God to the decree of God,” indicating a dynamic interplay between destiny and reasoned action. Thus, evil is framed not as an ontological force but a circumstantial reality resulting from misuse of human agency within God’s lawful universe.

References

- Akbarnjad, M., & Tohidi, F. (2017). Investigating the Relationship between Divine Will and Human Free Will in the Interpretation of Verses 23 and 24 of Sūrah al-Kahf. *Research Journal of Qur’anic Exegesis and Language*(Autumn/Winter), 129-146.
- al-Baghdādī, A. a.-Q. (1988). *al-Furūq bayna al-Firaq*. [n.p.].
- al-Bāqillānī, A. B. (1957). *al-Tamhīd*. [n.p.].
- al-Bāqillānī, A. B. (1987). *Tamhīd al-Awā’il wa Takhlīṣ al-Dalā’il*. Mu’assasat al-Kutub al-Thaqāfiyah.
- Bāqizādeh, R. (2012). *Divine Pre-knowledge and Human Free Will*. Kamāl Andisheh & Yās-i Behesh.
- Darwīsh, M. a.-D. (1994). *I’rāb al-Qur’ān wa Bayānah*. Dār al-Irshād.
- Dīrbāz, A., & Amjadyān, Q. (2011). “Qadā wa Qadar and Its Relation to the Issue of Free Will”. *Ensān-Pazhūhī-yi Dīnī*, 8(26).
- Du’ās, Ḥamidān, & Qāsim. (2004). *I’rāb al-Qur’ān al-Karīm*. Dār al-Munir & Dār al-Farābī.
- Ḥillī, Ḥ. i. Y. (1959). *Anwār al-Malakūt fī Sharḥ al-Yāqūt*. [n.p.].
- Ḥillī, Ḥ. i. Y. (1979). *Kashf al-Murād fī Sharḥ Tajrīd al-I’tiqād*. [n.p.].
- Ḥillī, Ḥ. i. Y. (1984). *Anwār al-Malakūt*. [n.p.].
- Ḥillī, Ḥ. i. Y. (2006). *Bab Hādī ‘Ashar*. Dār al-Fikr.
- Ibn al-Athīr al-Jazarī, M. i. M. (1988). *al-Nihāyah fī Gharīb al-Hadīth wa al-Athar*. Mu’assasat Maṭbū’āt Ismā’īliān.
- Jābir, Q. Ḥ. (1987). *Philosophy and Mu’tazila in Nahj al-Balāghah*. Al-Jam’iyah al-Jāmi’iyah for Studies, Publication & Distribution.
- Jarjānī, A. (1907). *Sharḥ al-Mawāqif*. Maṭba’at al-Sa’ādah.
- Jarjānī, A. (1985). *al-Ta’rīfāt*. [n.p.].
- Raf’at-nejād, M.-T., ‘Abdullāh-zādeh, R. A., Hājiha, A., & Pāk, J. (2016). “A Comparative Study of the Relationship between Divine Will and Human Free Will in Tafsīr al-Kabīr and al-Mizān”. *Research Journal of Qur’anic Exegesis and Language*(8), 25-48.
- Raghib Isfahānī, Ḥ. i. M. (1991). *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur’ān*. Dār al-‘Ilm al-Dār al-Shāmīyah.
- Rāzī, F. a.-D. (1934). *Kitāb al-Arba’in fī Uṣūl al-Dīn*. [n.p.].
- Rāzī, F. a.-D. (1962). *al-Barāhīn*. University of Tehran Press.
- Shahristānī, M. (1961). *al-Millal wa al-Nihal*. Dār al-Ma’rifah.
- Sijistānī, S. i. A. a. (1989). *Sunan Abī Dāwūd*. Dār al-Fikr for Printing, Publishing & Distribution.
- Tabarsī, A. a.-A. F. i. Ḥ. (1973). *Majma’ al-Bayān*. Nashr Farahānī.
- Tabāṭabā’ī, M.-Ḥ. (1996). *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur’ān*. Mu’assasat al-‘Alamī lil-Maṭbū’āt.
- Tabāṭabā’ī, S. M.-Ḥ. (1987). *Tafsīr al-Mizān*. Vol. 6. Islamic Publications of the Jāmi’at al-Mudarrisīn.
- Tabāṭabā’ī, S. M.-Ḥ. (1996). *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur’ān*. Intishārāt Jāmi’at al-Mudarrisīn.
- Zamakhsharī, M. (1986). *al-Kashshāf ‘an Ḥaqā’iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl*. Dār al-Kitāb al-‘Arabī.