

نشریه علمی آینه معرفت

دانشگاه شهید بهشتی، پاییز ۱۴۰۲

Scientific Journal of Ayeneh Ma'refat  
Shahid Beheshti University

علمی پژوهشی

کد مقاله: ۱۳۸۶

صفحات: ۲۹-۵۲

Doi: <https://doi.org/10.48308/jipt.2023.231126.1386>

## علم پیشین خداوند و اختیار آدمی (با تأکید بر دیدگاه مکتب اهل بیت (علیهم السلام) و نقد دیدگاه‌های رقیب)

حبیب حاتمی کنکبود\*

اردشیر منظمی\*\*

### چکیده

تبیین چگونگی علم پیشین خداوند و حدود فاعلیت آدمی در کنار یکدیگر، دغدغه‌ای دیرینه است که ادیان آسمانی بدان روی کرده‌اند. آن‌گونه که میان فاعلیت آزاد آدمی که لازمه نظام ثواب و عقاب است با نظام علم، تقدیر و حاکمیت اراده خداوند، پیوندی منطقی را به گفت آورد. از دیگر سوی، تلاش برخی رهبران مذاهب اسلامی برای پردازش مسئله فاعلیت آدمی، پیامدی جز دو نظریه جبر یا نفویض نداشته است. که یا اراده آزاد آدمی را کنار می‌نهد یا قدرت خداوند را محدود می‌سازد. که در این میان، دیدگاه اهل بیت تبیینی دگرساز از فاعلیت و اختیار آدمی به دست می‌دهد. این مقاله با رویکرد توصیفی-تحلیلی به بازخوانی اندیشه اهل بیت به همراه نقد دیدگاه‌های رقیب پرداخته است، بدین شیوه که در آغاز، ویژگی‌های علم خداوند همچون اطلاق، تعلق به جزئیات و خطاپذیری را آورده و در سپس مفهوم اختیار در اسلام و نیز نقد ادله جبریان و طرفداران اختیار پرداخته است. و در

\* دانشیار گروه معارف دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه لرستان، خرم آباد، ایران (نویسنده مسئول)

hatami.ha@lu.ac.ir

\*\* استادیار گروه معارف، رشته دینان پژوهی (ادیان و عرفان) دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه لرستان، خرم آباد، ایران

monazami.a@lu.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۹/۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱/۱۷



Copyright: © 2023 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

پایان، با حفظ معنای علم خداوند بر سازگاری آن با اختیار آدمی تلاش نموده و نگاه اهل بیت را که اندیشه‌ای میانی است آشکار ساخته است.

**کلیدواژه‌ها:** علم خداوند، اختیار، جبر، تفویض، اهل بیت، امر بین الامرین.

#### مقدمه

سخن از علم پیشین خداوند و اراده آدمی که زیر مجموعه بحث جبر و اختیار و از مباحث فلسفی و کلامی است، بدین گستره محدود نشده و سویه‌ای همگانی یافته است. چندان که در دیگر پهنه‌های اندیشه و فرهنگ، حتی در اشعار و ادبیات و شیوه زندگی مردم رخنه کرده است. بر همین پایه، موضوع رابطه علم و اراده خداوند با اختیار آدمی، افزون بر طرح در دانش فلسفه و کلام، از دغدغه‌های بسیاری از مردمان به شمار رفته و بر رفتار اخلاقی و روانی آنان تأثیر گذاشته است. از همین روی، پیشینه پرسمان جبر و اختیار در پیوند با تاریخ زندگی آدمیان بوده و افزون بر آن، گفتمانی اعتقادی است که پیشینه پابندی یا پایبند نبودن به این دیدگاه، پیامدهای اجتماعی و سیاسی گوناگونی از خود بر جای می‌نهد و جا دارد که پرسیده شود «آیا، علم پیشین خداوند به همه اشیاء (عموماً) و به کارهای اختیاری آدمی (خصوصاً) تعلق می‌گیرد؟، بدان گونه که آدمی، در انجام و ترک آن مجبور است آن چنان که نمی‌تواند کاری را انجام دهد یا رها کند؟ یا اینکه علم پیشین خداوند، در اراده آدمی دخالت تام نداشته، به گونه‌ای است که آدمی می‌تواند هر کاری را با اراده و اختیار انجام دهد یا رها کند، بی آنکه علم ازلی خداوند، مانع آن گردد؟ در تاریخ فلسفه غرب، تدوین این گفتمان از اندیشه‌های ارسطو اثر پذیرفته که در کتاب اخلاق نیکوماخوس موضوع اختیار و اراده را پیش کشیده است (ارسطو، ص ۱۴) و در گستره اسلامی نیز از نیمه نخست سده اول هجری آغاز شده است (شهرستانی، ج ۱، ص ۴۷) که پاسخ‌های گوناگونی به آن داده شده، چندان که برخی از پذیرش هر گونه اختیار و آزادی عمل برای آدمی سر باز زده و دسته‌ای دیگر به آزادی مطلق آدمی در رفتار و کارهایش باور یافته‌اند. و گروهی نیز راهی میانه را پیش گرفته و کوشیده‌اند بی آنکه جانب افراط و تفریط را بگیرند تصویری خردورزانه از اختیار نشان دهند. روشن است که هر یک از این جریان‌های فکری درصددند دلائل خود را مستند نمایانده و مخالفان را پاسخ دهند (جعفری، بی تا، ج ۱، ص ۱۴). در اندیشه اسلامی دو گروه به جبر و اختیار پرداخته‌اند. میراث جبر به دست اشاعره رسیده که مهم‌ترین دلیل آنها، «ناسازگاری علم مطلق خداوند با اختیار آدمی» (ایچی، ج ۱، ص ۱۵۵) (فخر رازی، ج ۹،

ص ۲۳۲) بوده که یکی از پایه‌های بنیادین جبرگرایی علم و آگاهی مطلق خداوند است؛ و در برابر آنها، دیدگاه اختیار دیده می‌شود که تمایز آدمی با جمادات را در کارهای اختیاری می‌دانند و در صورتی که علم خداوند نسبت به اختیار آدمی مانعیت داشته باشد او توانایی انجام کارهای خود را نخواهد داشت و از این دیدگاه او با جمادات تفاوتی ندارد، که بطلان چنین چیزی روشن است، زیرا برای نمونه، در قتل عمد، قاتل نکوهش می‌شود نه ابزار قتل (مثنوی، ج ۳، ص ۱۹۷) (میرداماد، ص ۴۲۷) (صدرالدین محمد شیرازی، ج ۶، ص ۳۸۵) (سبزواری، ص ۱۸۹) (مطهری، ص ۱۳۱). این نوشتار به بازخوانی و تبیین درست مسئله «سازگاری علم پیشین خداوند با اختیار آدمی» پرداخته و تلاش دارد بنمایاند که کدام یک از دو اندیشه گفته شده درست است و اینکه آیا به جز این دو نگاه چیز دیگری در میان هست؟ و در پایان، بر پاسخ‌دهی به پرسش‌هایی از این دست است: آیا خداوند از پیش، به کارهای بندگان علم دارد؟ ویژگی‌های علم خداوند چگونه است؟ با بودن علم پیشین خداوند به کارهای بندگان، این علم چه جایگاهی در سرنوشت و اختیار آدمیان دارد؟ آیا علم و اراده خداوند مانع اختیار آدمی است؟ اگر این علم به گونه تعیین سرنوشت باشد آیا آدمی می‌تواند در برابر آنچه پدیدار شده است، دخالت کند یا چاره‌ای جز تسلیم ندارد؟ بی گمان اگر این مسائل روشن نگردد برخی از بنیادهای دینی، همچون تکالیف آدمیان در برابر خداوند و مسئولیت‌پذیری اخلاقی آدمی فرو خواهد ریخت. در این باره، هرچند نوشته‌های فراوانی به نگارش آمده اما تفاوت این پژوهش با دیگر تلاش‌ها، شیوه ورود به مسئله است که در آغاز، به مفهوم‌شناسی از علم خداوند و ویژگی‌های آن و بحث اختیار پرداخته شده و نیز، روشن‌گری دقیق‌تری از اندیشه جبر و تفویض و دیدگاه اهل بیت در گستره «امر بین الامرین» انجام یافته است. از آنجا که این پژوهش پیوند میان دو مفهوم «علم خداوند و اختیار آدمی» را بررسی می‌کند، بایستی دورنمایی از این دو برآیند نشان داده شود. گرچه با بودن تعریف‌های فراوانی که در مکاتب فلسفی و کلامی دیده می‌شود، روشن نمودن آن دشوار می‌نماید (طباطبائی)؛ اما، با گزارش باریک‌بینانه‌تری از علم خداوند و اختیار آدمی که پذیرفته مکتب‌های گوناگون است، می‌توان به بررسی هرچه بهتر این گفتمان پرداخت.

### صفات‌های علم الهی

در میان صفات‌های گوناگون خداوند یکی از مهم‌ترین آنها، صفت علم از صفات جمال و کمال است که در بودن این صفت برای خداوند جای هیچ‌گونه تردیدی نیست، چرا که

فلاسفه و متکلمان اسلامی و همه خدایپرستان بر این سخن همداستان هستند؛ با این روی، در چگونگی و گستره علم خداوند، سخنان گوناگونی گفته شده است و بسیاری از صفات ذاتی مانند: عالم، علیم، خبیر، سمیع، بصیر، مُدرک و علام الغیوب به صفت علم خدا باز میگردد. در قرآن کریم حدود ۲۵۰ بار با تعبیر گوناگون به علم خداوند اشاره شده است که همین امر نشان از ارزندگی موضوع علم خدا دارد. بر این پایه، صفت علم پذیرفته همگان است و تنها، سخن بر سر جزئیات علم خداوند است و نه در اصل علم. با این دیدگاه به برخی از مهم‌ترین ویژگی‌های علم خداوند خواهیم پرداخت.

#### ۱. اطلاق

علم خداوند مطلق است و هیچ گونه محدودیت و انحصاری در زمان و مکان ندارد و گذشته، اکنون و آینده از این نگاه یکسان هستند. امام علی در باره دانش بی‌پایان و بی‌کران خداوند می‌فرماید: «خداوند به صدای حیوانات وحشی در بیابان‌ها، گناهان بندگان در خلوتگاه‌ها و رفت و آمد ماهیان علم دارد» (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۸). پافشاری امام بر پدیده‌های گوناگون جهان که شاید چندان به نگاه دیگران نیاید نیز گستردگی دانش پروردگار را نمایان می‌سازد. نکته پر ارزش در اینجا این است که همان دلیلی که علم خدا را اثبات می‌کند، نامحدود بودن راه هم نشان می‌دهد. چون اگر بگوییم آفریننده اندازه‌ای دانش دارد و اندازه‌ای ندارد، نادانی را به او نسبت داده‌ایم و با این نادانی نمی‌تواند جهان را اداره کند و نقص، در جهان پدید می‌آید و به واسطه همین نادانی، همانند آفریده‌ها شده و کمال مطلق نخواهد بود زیرا مانند مخلوقات ناقص است. از این روی، خداوند دانش نامحدود دارد که در قرآن نیز در آیه‌های گوناگونی به آن اشاره شده است، همچون: «إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (عنکبوت/۶۲) همانا خداوند به همه چیز آگاه و دانا است. باید توجه داشت که این علم مطلق او بی‌ابزار است و همانند دانش آدمی نیست که از راه ابزاری همانند گوش، چشم، خرد و... باشد. خداوند به همه چیز علم دارد اما نه از راه ابزاری که دانش مخلوق تنها از راه آن ابزار به دست می‌آید و میان او و آنچه می‌داند علم غیر او نیست و او عالم به معلوم خود است. امیرالمؤمنین می‌فرماید: «عِلْمَهَا لَا بَادَاةَ لَهَا يَكُونُ الْعِلْمُ إِلَّا بِهَا وَ لَيْسَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ مَعْلُومِهِ عِلْمٌ غَيْرُهُ بِه كَانِ عَالِمًا بِمَعْلُومِهِ» (کلینی، ج ۸، ص ۱۸).

## ۲. تعلق به جزئیات

یکی از پرسمان‌های ویژه در باره علم خداوند تسلط علم او به جزئیات است به گونه‌ای که می‌توان گفت از ارزنده‌ترین پرسمان‌ها در علم خداوند است زیرا خداوند از سویی، وجودی ثابت و تغییرناپذیر است که زمان و مکان و آفریده‌های مکانی و زمانی در او تأثیری نمی‌گذارند و از دیگر سوی، دانا به جزئیات است؛ جزئیاتی که متغیر بوده و در نگاه نخست، تغییر در آنها دستمایه تغییر در علم و در نتیجه در ذات خدا خواهد شد. متکلمان اسلامی بر این باوراند که گستره آگاهی خداوند افزون بر کلیات، دربرگیرنده جزئیات نیز می‌شود و علم خداوند همه کارها و رفتارهای جزئی آدمی را در بر می‌گیرد. دانشمندی همچون ابن سینا در نوشتارهای خود در چندین بخشی به چنین چیزی پرداخته و کوشیده به گونه‌ای که شایسته ذات ربوبی است، این پرسمان را بگشاید. وی، علم خدا به اشیا را به صورت کلی می‌داند. با وجود این همه می‌گوید هیچ چیز جزئی و یا هیچ ذره‌ای در آسمان و زمین از آگاهی خدا دور نمی‌ماند، چنین چیزی را از شگفتی‌هایی می‌داند که تصور آن نیازمند به داشتن لطف قریحه است (ابن سینا، ص ۳۸۴).

علم خداوند به جزئیات به این معناست که خداوند به اشیا و رخدادهای جزئی نیز داناست، همان‌گونه که به کلیات نیز آگاه است. پیچیدگی چنین چیزی تا آنجاست که فخر رازی و خواجه نصیرالدین طوسی بر فیلسوفان خُرده گرفته و این دیدگاه فیلسوفان را که منکر علم خدا به جزئیات باشند برنتابیده و باور دارند که فلاسفه علم خدا به متغیرات و جسمانیات را با تقریری خاص انکار کرده‌اند: «کسانی هستند که از فلاسفه حکایت کرده‌اند که ایشان چنین گفته‌اند: خداوند متعال عالم به جزئیات نیست. در این حکایت تأمل است... صحیح آن است که گفته شود: آنها این را انکار می‌کنند که خداوند، عالم به متغیرات به ما هو متغیرات هست و منکر آن هستند که خداوند عالم به جسمانیات به حسب اندازه‌های معین و مخصوصشان باشد» (فخر رازی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۱۵۱) (طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۲۹۶). هر آینه فخر رازی دیدگاه‌های گوناگونی در این باره به دست می‌دهد، وی در کتاب «المباحث المشرقیه» به تفصیل به بحث علم خدا به جزئیات پرداخته و آن‌گاه که دلیل‌های منکران علم خدا به جزئیات را می‌گوید، نخستین دلیل اینان را همان وقوع تغییر در علم خدا دانسته و اشکالاتی را که گفته‌اند، پاسخ می‌دهد. او با آنکه به روشنی تغییر در معلول را کاشف از تغییر در علت می‌داند (فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۴۷۷)، اما دیدگاه خود را در باره علم خدا به جزئیات و چگونگی تغییرناپذیری خدا روشن نمی‌سازد. رازی در کتاب *المطالب العالیة* نیز به این مسئله پرداخته است و از سوی فلاسفه این پرسش را به

میان می‌آورد که اگر خداوند را عالم به نشستن زید در این جا بدانیم، آن گاه که زید از جا بر می‌خیزد، یا علم خدا پا برجاست یا نیست. اگر پا برجاست، خلاف واقع و جهل است و اگر پا برجا نبوده، تغییر کرده باشد، مستلزم تغییر در علم خداست. رازی ادامه می‌دهد که برخی متکلمان در برابر این شبهه پایبند به تغییر شده و برخی دیگر علم خدا به نشستن زید را باقی دانسته‌اند (همو، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۱۵۱). وی ابوالحسن بصری، جهم بن صفوان و هشام بن حکم را از دسته‌ای می‌داند که باور به تغییر در علم خدا دارند (همان، ص ۱۵۷). رازی دلیل‌های هر یک را می‌نگارد و بی‌آنکه دیدگاهی به دست دهد، سخن را به پایان می‌برد. بر این بنیاد، چیزی از گستره آگاهی و دانش خداوند بیرون نیست و در نتیجه او، عالم به همه کارهاست. در قرآن کریم نیز از گستردگی علم خداوند سخن رفته است. «وَ عِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَ يَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَ الْبَحْرِ وَ مَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا (انعام/۵۹) کلیدهای غیب، تنها نزد اوست و جز او، کسی آنها را نمی‌داند. او آنچه را در خشکی و دریاست می‌داند هیچ برگی نمی‌افتد، مگر اینکه از آن آگاه است». درباره این آیه باید گفت که آگاهی خداوند از کارهای جزئی، دستخوش هیچ تغییری در ذات خدا نمی‌گردد؛ زیرا خداوند از ازل از هر تغییر و متغیری و از زمان و مکان و کیفیت آن به گونه «علم حضوری» آگاه است. به دیگر سخن، علم خداوند مانند علم ما به اشیای خارجی از راه بازتاب صورت اشیا نیست. تغییرات این موجودات مایه تغییر این انعکاس در درون اندیشه ما می‌شود، ولی با نگاه به اینکه علم خداوند علمی حضوری است و همه چیزها با همه هستیشان نزد او حاضرند، این اشکال جایی ندارد (مکارم، ج ۴، ص ۱۰۰). و علم خداوند به جزئیات چیزی جز حضور آنها برای خداوند نیست و تغییر امور جزئی، حداکثر در حوزه فعل خداوند رخ می‌دهد و این با تحول‌ناپذیری ذات خداوند ناسازگاری ندارد (طوسی، ص ۲۱) (خرازی، ج ۱، ص ۴۷) (بغدادی، ج ۳، ص ۷۶).

### ۳. خطاناپذیری

بودن خطا در دانش خداوند و سازگار نبودن آن با واقع، منطقی‌ممتنع است؛ از این روی نمی‌شود که دانش خداوند با متعلق آن، سازگار نباشد. اما در آدمی این خطاپذیری دیده می‌شود. زیرا علم خداوند از گونه علم حضوری است و نه حصولی و علوم حضوری، اساساً خطاناپذیر است؛ زیرا، خود واقعیت عینی مورد شهود قرار می‌گیرد، به خلاف علم حصولی که صورت‌ها و مفاهیم ذهنی، نقش میانجی را بازی می‌کنند و ممکن است مطابقت کامل با اشیا و اشخاص خارجی

نداشته باشند. به دیگر سخن، خطای در ادراک در صورتی قابل تصور است که میان درک کننده و درک شونده واسطه‌ای در کار باشد و آگاهی از راه آن به دست آید. بر این پایه جای این پرسش هست که این صورت یا مفهومی که بین درک کننده و درک شونده میانجی شده و نقش نمایانگری از درک شونده را بازی می‌کند، آیا دقیقاً درک شونده را نشان می‌دهد و کاملاً با آن مطابقت دارد یا نه؟ و تا ثابت نشود که این صورت و مفهوم دقیقاً مطابق با ذات درک شونده است، یقین به درستی ادراک به دست نمی‌آید. ولی اگر شیء یا شخص درک شونده با وجود عینی خودش و بدون هیچ میانجی نزد درک کننده حاضر باشد، و یا با آن وحدت یا اتحادی داشته باشد، دیگر جای فرض خطا نیست و نمی‌توان پرسید که آیا علم با معلوم مطابقت دارد یا نه؟ زیرا در این صورت، علم عین معلوم است (مصباح، ج ۱، ص ۱۷۰). در بحث اوصاف علم خداوند سخنی که نباید دور بماند آن است که این ویژگی‌ها را که بیشتر، سلبی است، در باره خدا به کار می‌بریم، هر چند که می‌خواهیم از مرز تشبیه بیرون برویم. اما نمی‌توانیم بگوییم کیفیت علم خدا چگونه است، از امام کاظم است که: «لَا يُوصَفُ الْعِلْمُ مِنَ اللَّهِ بِكَيْفٍ. كَيْفِيَّةٌ وَ چگونگی علم خداوند وصف نمی‌شود» (الصدوق، ص ۱۳۸). کم، کیف و اعراض برای آفریده‌هاست و درباره آفریننده کاربردی ندارد زیرا نمی‌توان گفت علم خداوند از قبیل کیف نفسانی است که در آدمی است. تنها می‌توان گفت دانش خدا مرزی ندارد، ازلی و ابدی است، اکتسابی نیست و با ابزار نیز به دست نیامده است و...

### مفهوم شناسی اختیار

روشن نمودن برآیند اختیار و جداسازی آن از مفاهیم همانند و نزدیک به آن، همچون اراده، قصد، رضا و قدرت و تعریف دقیقی از آن دست‌مایه جداسدن مرزهای آنها از یکدیگر می‌شود. دانشمندان دانش‌های گوناگون، هر یک بسته به بنیادهای علمی و ذهنی خود، تعریف‌های گوناگون از اختیار آورده‌اند. از نگاه فیلسوفان، اختیار به اراده‌ای گفته شده که از تعقل مایه می‌گیرد. به دیگر سخن، اگر کسی بتواند بر پایه توان عقلی به سنجش سود و زیان پردازد و تصمیم به انجام کار بگیرد، اختیار دارد. از نگاه روان‌شناسان: «اختیار گونه‌ای توانایی روانی ویژه آدمی است که بر پایه آن می‌توان در قلمرو خاصی، بر تأثیرات زیستی و محیطی چیره شد و با گزینش خود، رفتار و روند بالندگی خویش را آگاهانه انتخاب نمود (جمعی از نویسندگان، ص ۲۵۴). از نگاه جرم شناسان: «انسان‌ها در زندگی اجتماعی، همواره از قواعد رفتاری خاصی

پیروی می‌کنند. حال اگر فرد قادر به شناخت موقعیت‌هایی باشد که قواعد مزبور در آن به کار می‌رود و نیز قادر به تصمیم‌گیری نسبت به این کار باشد که کدام یک از این قواعد را رعایت کند، واجد اختیار تلقی می‌گردد» (نجفی ابرندآبادی و هاشم بیگی، ص ۱۶۸) از نگاه فقیهان: «اختیار گاهی در برابر اکراه به کار می‌رود و آن موقعی است که فرد واجد اراده و قصد، فاقد طیب نفس است. گاهی نیز در برابر اجبار قرار می‌گیرد و آن موقعی است که فرد به‌طور کلی فاقد اراده است» (محمدی، ص ۳۵۵). این آشفتگی در تعریف‌ها مایه آن شده که حقوق‌دانان نتوانند تعریف درست از اختیار پیشنهاد دهند، چنانکه برخی در معنای اراده (زراعت، ص ۲۹) (نوربها، ص ۳۱۴) و برخی در معنای رضا (گلدوزیان، ص ۲۵۲) بکار برده‌اند. از این روی، برای روشن‌سازی مفهوم اختیار، تعریف واژگانی و اصطلاحی آن را بررسی می‌کنیم.

### اختیار در واژه

اختیار مصدر باب افتعال و از ریشه خیر گرفته شده است. ابن منظور می‌نویسد «الاختیار فی اللغة الاصطفاء و الانتفاء ای طلب خیر الامرین او الامور... اختیار در لغت به معنی برگزیدن و انتخاب کردن آمده است یعنی از میان دو یا چند چیز بهترین آن را جستن» (لسان‌العرب، ج ۴، واژه خیر) «رجحان دادن چیزی؛ قدرت بر انجام دادن کار به اراده خویش برابر اضطرار، اجبار» (دهخدا: ۴/۱۵۰۱، معین: ۱/۱۶۹). در همه کاربردهای واژگانی، معنای اقتدار و تسلط بر عمل و آزادی تصمیم به روشنی دریافت می‌شود و پیش‌نیاز این اقتدار و تسلط بر کار آن است که کسی توانایی برگزیدن یا برنگزیدن کارهای گوناگون را به هنگام انجام کار داشته باشد. پس، آنجا هم که اختیار به برگزیدن معنا میشود در واقع به معنای برگزیدن از سر آزادی اراده است و نه برآمده از عامل غیر ارادی. درستی چنین برداشتی، سخن استاد دهخدا و ابن منظور است که اختیار را به معنای تسلط داشتن بر کار در برابر اکراه و اضطرار دانسته‌اند.

### اختیار در اصطلاح

اختیار در اصطلاح از مفهوم واژگانی خود دور نیفتاده است؛ به گونه‌ای که می‌توان آن را توانایی انتخاب دانست. بدین گونه که کسی توانایی این را داشته باشد که از میان چند موقعیت ممکن و مقدور، اراده خود را متوجه کاری کند، بی آنکه زیر هر گونه فشار درونی و بیرونی، ناچار به انتخاب فعل گردد. به این دلیل گزاره غیر قابل تحمل بودن را افزودیم که بسیاری از تصمیم‌هایی



که آدمی در زندگی میگیرد. همواره تحت تأثیر موقعیتهای درونی و بیرونی خواهد بود، به گونه ای که فرد را به سوی انجام کار خاصی می کشاند ولی وضعیت فرد در این گونه شرایط بگونه ای نیست که اختیار را از وی بگیرد؛ زیرا امکان انتخاب کارهای دیگر هست بی آنکه زیان تحمل ناپذیری تحملی در برداشته باشد؛ در حالی که در عدم انتخاب، ارتکاب جرم پیامدها و زیانهای غیر قابل تحمل و جبران ناپذیری را برای آدمی به همراه دارد. گفته می شود که آدمی در شرایط اکراهی و اضطراری، مختار است؛ زیرا می تواند خود را با انجام قانون هماهنگ و دست زدن به جرم به هر بهایی خودداری کند و تن به زیان برآمده از ترک فعل اکراهی بدهد. از این روی، اکراه شونده آزادانه و با داشتن حق انتخاب، ولی بدون رضای واقعی، آگاهانه تصمیم به ارتکاب جرم می گیرد (عوض محمد، ص ۴۴۰) برخی بر این باورند که: «اختیار در اکراه و اضطرار کاملاً از میان نمی رود، اما واقعیت این است که در این حالات اختیار به حدی ضعیف و محدود می شود که دشوار و بلکه محال است که شخص از ارتکاب جرم، امتناع و به تحمل زیان و تهدید تن در دهد، زیرا ایستادگی در برابر تهدید از توان مردم عادی بیرون است و قانون هم از افراد انتظار شجاعت و قهرمانی ندارد و به همین جهت اکراه و اضطرار شخصی میزان لازم از اختیار را که برای مسئولیت کیفری ضرورت دارد از میان می برد» (محمود مصطفی، ص ۳۶۴) (ابوعامر، ص ۱۶۷). با آنچه گفته شد، همان گونه که در تعریف اختیار آمد، باید توان انتخاب موقعیت های گوناگون برای آدمی، وجود داشته باشد (نجیب حسنی، ص ۶۰۹) تا مختار به شمار آید.

#### پیشینه گفتمان جبر و اختیار و دیدگاه های عمده در این باره

بر پایه نوشته های تاریخی، پیش از اسلام، گونه هایی از اندیشه جبری در میان مشرکان جزیره العرب رواج داشته که قرآن کریم (انعام/۱۴۸) (زخرف/۲۰) از آن سخن گفته و افزون بر اشاره به این باور، آنها را سرزنش کرده است و پیامبر و پیشوایان معصوم نیز به نقد این اندیشه پرداخته اند. در این روایات تلاش شده بین قضا و قدر خداوند و جبر، جدایی نهاده شود. با این همه به دلایل گوناگون، فرمانروایان بنی امیه و به گونه ویژه، معاویه با استناد به موضوع قضا و قدر به گسترش اندیشه جبر پرداخته و تلاش کرده اند در پرتو آن، فسادهای حاکمیت را که با سلب اختیار آدمیان در کارها هماهنگ است توجیه نمایند؛ تا جایی که شهادت امام حسین به دست عمر بن سعد همین گونه توجیه شد (سبحانی، ج ۱، ص ۵۱۰). در برابر نظریه جبر، نخستین طرفدار

نظریه اختیار، آن هم در فضای خودکامه بنی امیه، معبد جهانی است که حجاج بن یوسف ثقفی او را کشت و شاگردش غیلان دمشقی نیز در روزگار هشام بن عبدالملک بر همین اندیشه کشته شد (قاضی عبدالجبار، بی تا، ج ۸، ص ۲۶). بدین روی، تاریخ اندیشه اسلامی، سه دیدگاه را به خود دیده است.

### مسلك جبر

گروهی به مسلك جبر اگرائیدند بدان گونه که در دید آنها جایی برای اختیار و انتخاب آزادانه آدمی نیست. در این دیدگاه، آدمی بسان نظام پیچیده‌ای است که به دست دیگری رفتار می‌کند. ایشان، آدمی را مجبور و مقهور فرمان خداوند دانسته و هیچ اختیاری را برای او نمی‌پذیرند (تهانوی، ج ۱، ص ۱۹۹؛ شیخ مفید، ص ۱۴).

### استدلال جبریان و اشاعره بر ناسازگاری علم خداوند با اختیار آدمی

هر چند اشاعره برای باور به جبر به دلایلی همچون برخی مدارک نقلی آیات و روایات و همچنین قدرت و سلطه مطلقه خداوند دست یازیده‌اند؛ اما مهم‌ترین دلیل آنها، علم مطلق خداوند به کارهای آدمی، به دلیل تنافی اختیار آدمی با دانش ازلی خداوند، است. آنها باور دارند که با اعتقاد به علم مطلق خداوند و آگاهی پیشین خدا از همه کارهای آدمیان، باور به اختیار جایگاهی ندارد؛ زیرا با وجود علم مطلق خداوند و اختیار آدمی او بایسته است که بر خلاف مواردی که از پیش در علم خداوند مقدر شده، کار کند که چنین چیزی جز قبول تبدل علم خداوند به جهل نیست (ایجی، ج ۸، ص ۱۵۵؛ فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۹، ص ۲۳۲؛ ربانی گلپایگانی، ص ۸۳). بر پایه همین اندیشه است که به خیام نسبت داده‌اند:

من می‌خورم و هر که چو من اهل بود      می‌خوردم من به نزد او سهل بود  
می‌خوردم من حق ز ازل می‌دانست      گر می‌نخورم علم خدا جهل بود

فخر رازی در کتاب *المطالب العالیة* به بررسی دلیل‌های این اندیشه می‌پردازد که چکیده آن برهان این است که معتزله و اشاعره در باره دانش پیشین خداوند به حوادث آینده، توافق کرده‌اند (فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۹، ص ۲۳۲). بدین روی، جبریان بر این باورند که اگر خداوند به ایمان نیاوردن کافر آگاه باشد، مستلزم تبدل علم او به جهل است که بالضروره باطل است. بدین گونه که در قرآن از ایمان نیاوردن کافران سخن به میان آمده است مانند «سواء علیهم أنذرتهم ام لهم

تندرهم لا یؤمنون» (بقره/۶). اکنون، ایمان آوردن آنان موجب می‌شود که اخبار خداوند که یقیناً صدق است، دروغ از آب درآید که کاری ناممکن است و از آنجا که مستلزم امر ناممکن خود نیز ناممکن است، ایمان آوردنشان ممکن نیست. در برخورد با این استدلال جبرگرایانه دو راهبرد اساسی وجود دارد: نخست آنکه، تفسیر ویژه‌ای از علم خداوند انجام شود و آن اینکه خداوند نسبت به جزئیات حوادثی که در آینده رخ می‌دهد، عالم نیست. در دومین راهبرد، تلاش بر این است که سازگاری میان علم مطلق خداوند و اختیار آدمی فراهم شود.

### اندیشه تفویض

در برابر اندیشه جبرگرا، گروهی پدیدار شدند که با پافشاری بر آزادی و اختیار، آدمی را مسئول کار و کردار خویش شمرند، بر فاعلیت حقیقی و آزادانه آدمی تأکید کرده و به اصطلاح، دارای اندیشه تفویض بودند. تفویض در واژه به معنای واگذار کردن و تسلیم کاری به دیگری و حاکم کردن او در آن کار است (جوهری، ج ۳، ص ۱۰۹۹؛ فیض، ص ۴۸۳؛ ابن اثیر، ج ۳، ص ۴۷۹). دستاویز این گروه به آیاتی بود که بر توانایی و قدرت مؤثر آدمی در گفتار و کردار دلالت داشت و اندیشه بنیادین ایشان، باور به قدرت و توانایی مؤثر آدمی در کارهای ارادی و نفی قضا و قدر حتمی بود. خاستگاه این جنبش به درستی روشن نیست؛ برخی بر این باورند که نخستین بار این اندیشه در دهه هشتاد هجری از بصره سر برآورد و نخستین سند نوشتاری در این زمینه را نامه حسن بصری به عبدالملک مروان دانسته‌اند؛ برخی سوسن نصرانی و برخی معبد جهنی را نشان پیدایش این اندیشه در بصره گفته‌اند. گرچه که برخی برآند که این اندیشه در شام پدید آمده، متون فلسفی و الهیاتی مسیحی را انگیزه پیدایش این اندیشه در میان مسلمانان دانسته‌اند (جهانگیری، ج ۱، ص ۳۸۹). به هر روی، در پاسخ جبرگرایان، این گروه، آدمی را در کارها و رفتارش دارای آزادی نامحدود و مطلق می‌دانند بدان گونه که خواست و اراده خدا نیز کمترین انحصاری برای آزادی آدمی فراهم نمی‌کند و همه کارهای آدمی پس از پدید آمدن به خود او واگذار شده و در کارها و رفتار خود، مختار و مسئول اعمال دانسته شده و خداوند در کارها و رفتار آدمیان هیچ دخالتی ندارد (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۶، ص ۲۵۷؛ جهانگیری، ج ۱۷، ص ۱۳۶۷). این اندیشه را بیش از همه از معتزله دانسته‌اند که بنیادگذار آن «ابوحذیفه واصل بن عطا الغزال» از شاگردان حسن یصار بصری بود. اندیشه‌ای که بی گمانه‌زنی می‌توان از این گروه دانست انکار عقیده جبر است جبری که در زمان بنی امیه رواج فراوانی داشت. قاضی عبدالجبار

معتزلی از استادش ابوعلی جبائی می‌آورد که نخستین کسی که باور به جبر را آشکار کرد معاویه بود و او این کار را برای توجیه کارهای خود و مشروعیت بخشیدن به فرمانروایی‌اش انجام داد. وی باور دارد که کسانی همچون غیلان دمشقی به دلیل ستیز با جبر به دست خلفای بنی امیه کشته شدند (قاضی عبدالجبار، بی تا، ج ۸، ص ۲۶).

### دلیل‌های عقلی معتزله بر سازگاری علم خداوند با اختیار

در برابر باور به جبر، معتزله برآنند که بندگان در کارهای خود استقلال دارند و توان انجام کارها از سوی خداوند بدان‌ها تفویض شده است (همان، ص ۱۰۹) که بنیاد این اندیشه، نفی منتسب نمودن کارهای قبیح به خداوند (احمد مانکدیم، ۱۳۸۴ق، ج ۱، ص ۳۴۵) حفظ صحت تکالیف، عقاب و ثواب و اندیشه‌هایی از این دست است (ابن حزم، ج ۳، ص ۳۶). بر این پایه، می‌توان گفت که معتزله برای سازگاری علم خداوند با اختیار آدمی بر ادله‌ای که مهم‌ترین آنها مسئله قدرت خداوند است، پافشاری کرده‌اند، به این معنا که اگر وجوب یا امتناع کارها بر پایه علم خداوند باشد، لازم است که خداوند توان هیچ کاری را نداشته باشد، به دلیل اینکه اگر آنچه خداوند علم به پدیداری آن دارد؛ «واجب الوقوع» گردد، دیگر بی‌نیاز از علت و قدرت خداوند است و اگر خداوند به رخ ندادن کاری آگاهی دارد، آن کار «ممتنع الوقوع» شود، دیگر متعلق آن قدرت نیست چون که متعلق قدرت خداوند تنها کارهای ممکن است. حاصل آنکه گمان تأثیر علم خداوند در وجوب یا امتناع کارها در بردارنده نفی قدرت خداوند است.

### اندیشه امر بین الامرین

در این میان که گروهی آدمی را یک جاندار بی اختیار دانسته و برخی آزادی مطلق را برایش گفته‌اند، اهل بیت کوشیده‌اند با پیش کشیدن اندیشه‌ای خردورزانه از آزادی و اختیار آدمی، جبرگرایی مطلق را کنار گزارده و از دیگر سوی، برای آدمی جایگاه ربوبی قائل نشوند که دستمایه محدود شدن قدرت مطلق خداوند شود. بر این بنیاد، سازگاری «علم مطلق» و «اختیار»، از نگاه اهل بیت روشن می‌شود.

### آموزه‌های اهل بیت و سازگاری میان علم خداوند و اختیار آدمی

بر پایه آموزه‌های پیشوایان معصوم، هیچ‌یک از کارهای آدمی، جبر و تفویض را به گونه‌ای

مستقل پذیرا نبوده و چیزی میان این دو خواهد بود: «امر بین الامرین». بدین سخن که آدمی در رفتار خود کاملاً دارای اختیار است، ولی رفتارش در پی اراده‌ای انجام یافته است که خداوند به او بخشیده و انجام و یا انجام ندادن آن بر اراده و خواست و قدرت اوست (طالقانی، ص ۵). در گام نخست، بایسته است بدانیم که اختیار از نگاه عقل محال نیست یعنی این امکان ثابت است که موجودی همزمان توانایی بر فعل و ترک داشته باشد. خداوند به بندگانش این اختیار و توانایی را بخشیده است و در عین مالکیت بنده‌اش، خود هم به گونه‌ی توانمندتر و کامل‌تر مالک است. هنگامی که خدا عنایتی نکند، بنده در همان آن، قدرتی ندارد از این روی، اختیار و اراده بندگان در اراده و قدرت خداوند است که با تکیه بر دو اصل استطاعت و قدرت آدمی بر انجام کارها از یک سوی، و حاکمیت اراده خداوند از سوی دیگر به تبیین فاعلیت ارادی آدمی می‌پردازد. در این برداشت، آدمی با تملیک قدرت از سوی خداوند، پیش از فعل دارای قدرت و ابزار انجام فعل می‌شود و بر پایه همین قدرت، اراده کرده، دست به عمل می‌زند. اما خداوند با تملیک قدرت، از خود سلب قدرت نمی‌کند و هیچ امری بی‌اذن و اراده او انجام نمی‌شود و اگر اراده خداوند بر انجام کاری نباشد، کسی بر اراده او غالب نمی‌شود. این برداشت از تبیین فاعلیت آدمی نه تنها در میان طبقات گوناگون جامعه شیعه انتشار یافته است، بلکه شخصیت‌هایی از دیگر مذاهب اسلامی را نیز متأثر کرده و آموزه «امر بین الامرین» به همراه نام اهل بیت به عنوان راه حل این پرسش تاریخی بشر شناخته می‌شود (جمعی از فضلا، ص ۴۲۵).

با چنین نگرشی آنچه از آموزه‌های وحیانی، عقل فطری و وجدان در موضوع ثواب و عقاب، تکلیف، امر و نهی و... آمده، به اثبات رسیده و بی‌معنا نخواهد بود. هر آینه به این نکته نیز باید توجه شود که علم و آگاهی خداوند را نباید با علم آدمی مقایسه کرد، زیرا خداوند موجودی فراتر از زمان و مکان است و کلیت و تمامیت هستی برای او آشکار است، او همه هستی و سلسله رخدادها را یکجا و یک باره می‌بیند هم از آن روی، که آگاهی ما به انجام کار نیک از سوی کسی در حضور ما، مایه اجبار او نخواهد بود. پس، آگاهی خداوند به کاری، اجبار وی را در پی نخواهد داشت (رجبی، ص ۱۴۴). با همین نگاه است که در مکتب اهل بیت خداوند به کارهای بندگان از ازل آگاه است اما همراه با اختیار. به دیگر سخن می‌داند که فلان کار از روی اختیار از آدمی سر می‌زند. از همین روی امام صادق در رد اندیشه جبر فرموده‌اند: «الله عادل من ان یجبر عبداً علی فعل ثم یعذبه علیه. خداوند عادل‌تر از آن است که بنده‌ای را مجبور به کاری کند و سپس او را بر انجام آن مجازات نماید» (مجلسی، ج ۵۱، ص ۵). به هر روی، باید توجه کرد که

علم و تقدیر خداوند بر پایه شرایط و علل خاصی انجام می‌شود که در باره کارهای آدمیان، اختیار و اراده یکی از آن شرایط و علل است. بدین گونه اگر اراده و اختیار آدمی به کاری تعلق نگیرد، یکی از شرایط آن کار محقق نشده و در نتیجه آن کار نیز مقدر نخواهد شد. با همین نگاه است که پرسمان خوف و رجاء و ارزش آن روشن شده و آدمی خود را (آن‌چنان که مفوضه باور دارند) بریده از خدا نمی‌بیند بلکه پافشاری بر انجام کارهای عبادی خواهد داشت که آیات و روایات، دین‌ورزان را متوجه نقش عبادت در تعیین مقدرات و تغییر آنها می‌کنند و این بدان معناست که آدمی می‌تواند با توجه به خداوند، مقدراتی برای خود تعیین کند که از پیش نبوده، یا آنچه را که از پیش بوده است تغییر دهد؛ به دیگر سخن، آدمی می‌تواند با دعا و کارهای عبادی از خداوند بخواهد که بهترین مقدرات برای او تعیین شود یا آنچه به جهت انجام کارهای بد در زندگی برایش مقدر شده، با انجام کارهای نیک آنها را تغییر دهد، که چنین نگرشی آدمی را از غفلت دور خواهد ساخت.

#### نتیجه

مسئله علم خداوند با موضوع اختیار و جایگاه اراده آدمی در زندگی، هم یک مسئله فلسفی و کلامی بوده و هم از دغدغه‌های فکری مردمان است که از یک سوی به انسان‌شناسی باز می‌گردد و از دیگر سوی با الهیات پیوند دارد که پیامدهای خود را بر جای خواهد گذارد. دوری از آموزه‌های اهل بیت دستمایه آن شده که گروهی در گرداب جبر و در پی آن، انکار هر گونه آزادی عمل برای آدمی بیفتند و در برابر، گروه دیگری برای آزادی مطلق قائل شده و تلاش اندیشمندان در مکاتب و مذاهب گوناگون برای بررسی مسئله فاعلیت آدمی، نتیجه‌ای جز دو دیدگاه جبر یا تفویض را در پی نداشته است که یا فاعلیت حقیقی و اراده آزاد آدمی را کنار می‌نهد و یا قدرت خداوند را محدود و مقید می‌گرداند؛ اما، با گفتاری که پیش از این آمد، روشن می‌شود که بر پایه دیدگاه بین‌الامرینی پیشوایان شیعه، افزون بر پذیرش علم مطلق خداوند، برای آدمی نیز اختیار و آن هم در طی اراده خداوند، به اندیشه می‌آورد. زیرا اگر علم خداوند مانع از اختیار آدمی باشد آنگاه آدمی هیچ گونه قدرتی نسبت به کارهای خویش نداشته و با جمادات فرقی ندارد و بدین شیوه، بسیاری از کارهای اعتقادی، همچون تکالیف آدمیان در برابر خداوند و مسئولیت‌پذیری اخلاقی آدمی فرو خواهد ریخت و در برابر نیز نباید چنان ربوبیتی به آدمی بخشید که به محدود شدن قدرت مطلقه خداوند بینجامد. از این روی، علم پیشین

خداوند به معنای نفی اراده و اختیار آدمی نیست و حتی آنان که مردم را در انجام نیک و بد مجبور می‌دانند در عمل، چنین باوری ندارند. از همین روست که اگر به حقوق آنان دست‌درازی شود، متجاوز را سزاوار، محاکمه و مجازات می‌دانند و هرگز حاضر نیستند از وی صرف نظر کنند و یا مجازاتش را ظالمانه نپندارند زیرا او را به انجام آن کار مجبور نمی‌دانند. و نتیجه اینکه در برابر پرسش تاریخی جبر و اختیار، مکتب اهل بیت راه سومی را پیشنهاد می‌کند که با کنار نهادن جبر و تفویض، به تبیین فاعلیت آدمی می‌پردازد. این نظریه که با عنوان «امر بین الامرین» شناخته می‌شود، با تکیه بر دو اصل توانایی و قدرت آدمی بر انجام کار و حاکمیت اراده خداوند به تبیین فاعلیت ارادی آدمی می‌پردازد. در این برداشت، آدمی با تملیک قدرت از سوی خداوند، پیش از کار، واجد قدرت و ابزار انجام کار می‌شود و بر پایه همین قدرت، اراده کرده، دست به عمل می‌زند و البته خداوند نیز با تملیک قدرت، از خود سلب قدرت نمی‌کند و هیچ امری بدون اذن و اراده او به انجام نمی‌رسد و اگر اراده خداوند بر انجام کاری تعلق نگرفته باشد، کسی بر اراده او چیره نمی‌شود.

#### یادداشت‌ها

۱. جبر گرایان خود شاخه‌های گوناگونی دارند عده‌ای جبر خداوند، گروهی جبر مادی و افرادی هم قائل به جبر فلسفی‌اند که در این مقاله بحث ما مربوط به شاخه نخست که شامل مباحثی مانند قضا و قدر خداوند و علم ازلی خداوند نسبت به افعال بندگان است.

#### سپاسگزاری

در انجام این پژوهش از هیچ سازمان یا نهادی، کمک مالی دریافت نشده است. از همه دست‌اندرکاران مجله علمی پژوهشی آینده معرفت که در پایش‌های علمی و اجرایی این مقاله نقشی درخور تقدیر داشته‌اند سپاسگزارم.

#### منابع

القرآن الکریم

نهج البلاغه

ابن اثیر، النهایه، ج ۳، تهران، اسماعیلیان، ۱۳۶۷.

ابن حزم، الفصل، ابن حزم، الفصل فی الملل والأهواء والنحل، ج ۳، بیروت، بی‌نا، ۱۹۷۵ م.

- ابن سینا، محمد بن عبدالله، الشفاء، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، مرکز چاپ دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.
- ابوعامر، محمد زکی، قانون العقوبات (القسم العام)، بیروت، الدار الجامعية، ۱۹۹۲ م.
- ارسطو، اخلاق نیکو ماخوس، ترجمه دکتر سید ابوالقاسم پورحسینی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۶.
- ایچی، سید میر شریف، شرح مواقف، ج ۸، قم، منشورات الشریف رضی، بی تا.
- بغدادی، ابوالبرکات، هبه الله بن علی، المعترف فی الحکمة، ج ۳، اصفهان، انتشارات دانشگاه اصفهان، ۱۳۷۳.
- تهانوی، محمد اعلی بن علی، کشف اصطلاحات الفنون، ج ۱، بیروت، دارصادر، بی تا.
- جمعی از فضلا با اشراف مرجع عالی قدر حضرت آیت الله العظمی مکارم شیرازی دامت برکاته، به کوشش محمدتقی سبحانی - محمدعلی رضایی اصفهانی، نقش شیعه در گسترش علم کلام، قم، انتشارات امام علی بن ابی طالب (ع)، ۱۳۹۹.
- جعفری، محمدتقی، جبر و اختیار، قم، انتشارات دارالتبلیغ اسلامی، بی تا.
- جمعی از نویسندگان، روان شناسی رشد با نگرش به منابع اسلامی، تهران، سمت، ۱۳۷۴.
- جهانگیری، محسن، «قدریان نخستین»، معارف، دوره ۵، ش ۱، فروردین - تیر ۱۳۶۷.
- جوهری، الصحاح، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، ج ۳، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۴۰۷ ق.
- خرازی، محسن، بدایة المعارف الخداونده فی شرح عقائد الامامیه، ج ۱، چ ۱۱، قم، انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۲۴ ق.
- دهخدا، علی اکبر، لغت نامه، ج ۴.
- ربانی گلپایگانی، علی، جبر و اختیار، قم، انتشارات مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۳۸۱.
- رجبی، محمود، آدمی شناسی، چ ۴، قم، انتشارات مؤسسه آموزش و پژوهش امام خمینی (ره)، ۱۳۸۰.
- زراعت، عباس، «قاعده اضطرار در حقوق کیفری (قسمت پایانی)»، مجله دادرسی، ش ۳۴، ۱۳۸۱.
- سبحانی، جعفر، الخداوندات علی هدی الكتاب و السنة و العقل، ج ۱، تهران، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۳۸۴.
- سبزواری، محمد هادی، شرح منظومه، قم، کتابفروشی مصطفوی، بی تا.



- شهرستانی، محمد، الملل و النحل، ج ۱، به کوشش محمد سید کیلانی، بیروت، بی‌نا، ۱۳۸۱ق/ ۱۹۶۱.
- شیخ مفید، محمد بن محمد، شرح عقائد الصدوق، تبریز، چاپ عباسقلی‌وجدی (واعظ چرندابی)، ۱۳۳۰.
- صدرالدین محمد شیرازی، الاسفار الاربعة، ج ۶، قم، مصطفوی، بی‌تا.
- الصدوق، ابو جعفر محمد، التوحید (للصدوق)، لبنان، دارالمعرفه، بی‌تا.
- طالقانی، سید حسن، نقش شیعه در تبیین اختیار و آزادی و تأثیرات آن بر مذاهب اسلامی، سایت آئین رحمت - معارف اسلامی و پاسخ به شبهات کلامی دفتر آیت الله مکارم شیرازی.
- طباطبائی، سید محمدحسین، نه‌ایة الحکمة، تحقیق و تعلیق زارعی سبزواری، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۴.
- طوسی، نصیرالدین، فصول، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۵.
- عوض محمد، عوض، قانون العقوبات (القسم العام)، اسکندریه، دارالمطبوعات الجامعیه، ۱۹۸۰.
- فخر رازی، المطالب العالیة من العلم الاهی، ج ۹، قم، منشورات الشریف رضی، ۱۴۱۱ق.
- فخر رازی، المطالب العالیة من العلم الالهی، ج ۳، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
- فیض، المصباح المنیر، قم، دارالحجره، ۱۴۰۵ق.
- قاضی عبدالجبار معتزلی، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، ج ۶، قاهره، چاپ محمود محمد خضیری، ۱۹۶۵.
- قاضی عبدالجبار، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، ج ۸، قاهره، چاپ محمود محمد خضیری، بی‌تا.
- کلینی، یعقوب، الکافی، ج ۸، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۷.
- گلدوزیان، ایرج، بایسته‌های حقوق جزای عمومی، ج ۱۲، تهران، میزان، ۱۳۸۴.
- مثنوی، ج ۳، دفتر پنجم، تهران، انتشارات مولا، بی‌تا.
- مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، ج ۵۱، تهران، مکتبه الاسلامیه، ۱۳۸۵ق.
- محمدی، علی، شرح مکاسب شیخ مرتضی انصاری، قم، دارالفکر، ۱۳۷۵.
- محمود مصطفی، محمود، قانون العقوبات (القسم العام)، قاهره، مکتبه القاهرة الحدیثه، ۱۹۶۱.
- مصباح یزدی، آموزش فلسفه ج اول، تهران، انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۸.

- مطهری، مرتضی، آدمی و سرنوشت، تهران، صدرا، ۱۳۷۷.
- معین، محمد، فرهنگ فارسی، ج ۱.
- مکارم شیرازی، ناصر، پیام امام امیر المومنین (علیه السلام)، ج ۴، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۶.
- میرداماد، قیسات، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، بی تا.
- نجفی ابرندآبادی، علی حسین و حمید هاشم بیگی، دانشنامه جرم شناسی (ذیل آزادی اراده)، تهران، مرکز چاپ و انتشارات دانشگاه شهید بهشتی - باهمکاری کتابخانه گنج دانش، ۱۳۷۷.
- نجیب حسنی، محمود، قانون العقوبات (القسم العام)، مصر، دارالنهضة العربیه، ۱۹۷۴.
- نوربها، رضا، زمیئه حقوق جزای عمومی، تهران، نشر گنج دانش، ۱۳۸۷.

**Divine Foreknowledge and Human Freewill  
(With an Emphasis on the Viewpoint of the School of  
Âhl al-Bâyt (Peace be upon them) and Criticism of Rival  
Viewpoints)**

Habib Hatami Kan Kaboud \*  
Ardehsir Monazzami \*\*

**Extended Abstract**

In discussing on predetermination and freewill, especially from a religious viewpoint, the following questions arise: Does Divine Foreknowledge belong generally to all things and especially to the voluntary human actions? And if Divine Foreknowledge belong to the voluntary human actions, is this compatible with human freewill? In the Islamic thought, two groups have dealt with the problem of “predetermination and freewill”: Âsh'ârîtes and Mû'tâzîlîtes. The Âsh'ârîtes held in determinism and “the incompatibility of Divine Foreknowledge with human freewill”, but the Mû'tâzîlîtes held in indeterminism and “the compatibility of Divine Foreknowledge with human freewill”. According to the Mû'tâzîlîtes, the distinction between a human being and the inanimate things is in free action, and if Divine Foreknowledge is a hindrance to human freewill, a human being will not be able to do his actions freely, and so, there will be no difference between a human being and the inanimate things. This paper aims at

---

\* Department of Theology Faculty of Literature and Human Sciences,  
Lorestan University Khorramabad, Iran hatami.ha@lu.ac.ir

\*\* Department of Theology Religious Studies (Religions and Mysticism)  
Faculty of Literature and Human Sciences, Lorestan University  
Khorramabad, Iran monazami.a@lu.ac.ir

rereading the problem of “the compatibility/ incompatibility of Divine Foreknowledge with human freewill” and tries to show that which viewpoint is true viewpoint: Determinism or Indeterminism or a viewpoint between them? In trying to do so, this paper intends to answer the following questions: Does God have foreknowledge to the acts of His servants? What are the characteristics of Divine Foreknowledge? If God has foreknowledge to the acts of His servants, what is the relation of His foreknowledge with human destiny and freewill? Is His foreknowledge a hindrance to human freewill? If Divine Foreknowledge is a kind of predestination, can human beings interfere in what happens for them or they have no way but mere submission? Undoubtedly, if these questions are not answered, some religious doctrines, such as the duties of human beings before God and their moral responsibility for their actions, will lost their validity. Although many papers have been written about the problem of “predetermination and freewill”, the difference between this paper and other papers is in the way of solving the problem.

In this paper, at the first stage, the meaning of Divine Foreknowledge, its characteristics and its relation with human freewill are discussed. And, at the second stage, a detailed and precise discussion has been made about the viewpoint of the School of Âhl al-Bâyt (peace be upon them), entitled “Âmrûn Bâyn al-Âmrâyn”, which is a viewpoint between Determinism and Indeterminism. According to this viewpoint, Divine Foreknowledge is compatible with human freewill and isn't a hindrance to human freewill. This viewpoint neither negates some religious doctrines, such as a human being's duties before God and his moral responsibility for his actions, nor limits the Divine Omnipotence in favor of human freewill.

Moreover, in response to the historical problem of “predestination and freewill” in Islamic thought, this viewpoint proposes a third position between Determinism and Indeterminism, which is known as “Âmrûn Bâyn al-Âmrâyn”. This position explains the human agency by relying on human ability to do actions and the sovereignty of God’s Will. According to this position, by acquiring the power from God, a human being becomes able to do actions before doing them, and on the basis of this power, he wills and acts. At the same time, by acquiring this power from God, Divine Omnipotence isn’t limited, and nothing can happen without God’s Will, and if God’s Will doesn’t belong to do something, no one can overcome His will.

**Keywords:** Divine Foreknowledge, Freewill, Determinism, Indeterminism, The School of Âhl al-Bâyt.

### References

Holy Quran

Nahj al-Balagha (The Path of Eloquence)

A group of authors, *developmental psychology with an attitude towards Islamic sources*, first edition, Tehran, Samt, 1374.

A group of scholars under the guidance of Makarem Shirazi, by the efforts of M.T. Sobhani, M.A., Rezaei Isfahani, *The role of Shia in the expansion of logic and philosophy*, Imam Ali Ibn Abi Talib (a.s.) Publications, Qom, 1399.

Abu Amer, M.Z., *Penal Code (General Section)*, Beirut, Al-Dar al-Jamaiyeh, 1992.

Al-Saduq, A.J.M., *Al-Tawhid*, Dar al-Marefah, Lebanon

Aristotle, *Nicomachean Ethics*, A. Pourhassani (transl.), Tehran University Press, 1356. (In Persian)

Awad Mohammad, A., *Penal Code (general section)*, Alexandria, Dar al-Mahabbat al-Jamiyeh, 1980.

- Baghdadi, A., *al-Mutabar fi-Hikma*, Isfahan University Publications, Isfahan, vol.3, 1373.
- Dehkoda, A.A., *Dictionary*, vol. 4. (In Persian)
- Eiji, M.S., *Sharh al-Mawaqif*, Vol. 8 of Manshorat Sharif Razi, Qom.
- Faiz, *al-Misbah al-Munir*, Dar al-Hijrah, 1405.
- Fakhr al-Razi, *Al-Matalib Al-Aliyah Min Al- ilm Al-Ilahih*, Vol. 9 of Al- Manshorat Sharif Razi, Qom.
- Fakhr al-Razi (1407), *al-Matalib al-Aaliyyah min al-alm al-ilahi*, Beirut, Dar al-Kitab al-Arabi, vol. 3.
- Goldouzian, I., *General Criminal Law*, Tehran, Mizan, 12th edition, 2004. (In Persian)
- Ibn Athir, *Al Nahayah*, Ismailian, vol. 3.1367.
- Ibn Hazm, *Al-Fasl Fi Milal Wa al-Nihal*, Volume 3, Beirut, 1975.
- Ibn Manzoor, *Lisan al-Arab*, vol. 4,
- Ibn Sina, *al-Shifa*, Hassan Hassanzadeh Amoli (ed.), 1376, Qom, Islamic Propaganda Office Publications.
- Jafari, M. T., *Determination and Free Will*, Dar al-Tabligh. (In Persian)
- Jahangiri, M., "The First Qadarian", *Theology*, Volume 5, Volume 1, April-July 1367. (In Persian)
- Johari, *Al-Sihah*, Ahmad Abd al-Ghafur Attar(ed.), Beirut: Dar al-Alam Lalma'in, vol. 3, 1407.
- Kharrazi, M., *The beginning of the divine knowledge in explanation of Imami doctrines*, Jamia Modaresin Publications, Qom, 1424, 11th edition, vol. 1. (In Persian)
- Koleini, Y., *Al-Kafi*, Tehran, Dar al-Kutub al-Islamiyah, 1367, vol. 8
- Mahmoud Mustafa, M., *Penal Code (General Section)*, Cairo, Al-Qaira School of Hadith, 1961.
- Majlesi, M.B., *Bihar al-Anwar*, Tehran Maktabeh al-Islamiya, C. 51, 1385.

- Makarem Shirazi, N., *The message of the Commander of the believers (peace be upon him)*, Dar al-Kutub al-Islamiyah, Tehran, first edition, vol. 4, 1386. (In Persian)
- Masnavi, Volume 3, Book 5, Mola Publications. (In Persian)
- Mirdamad, *Qabasat*, Institute of Islamic Studies, McGill University, Tehran Branch.
- Misbah Yazdi, *Teaching philosophy*, Volume 1, Tehran, Islamic Propaganda Organization, 2018.
- Mohammadi, A., *Description of the Makasib of Sheikh Morteza Ansari*, Qom: Dar al-Fikr, 1375. (In Persian)
- Mo'in, M., *Mo'in Encyclopedic Dictionary*, vol. 1. (In Persian)
- Motahhari, M., *Man and His Destiny*, Tehran, Sadra Publications, 1377. (In Persian)
- Najafi Abrandabadi, A.H., and Hashembeigi, H., *Encyclopaedia of Criminology (Under Freedom of Will)*, first edition, Tehran, Shahid Beheshti University, 1377. (In Persian)
- Najib Hosni, M., *Explanation of Penal Code (General Section)*, Egypt, Dar al-Nahda al-Arabiya, 1974.
- Nourbaha, R., *Public Criminal Law*, Tehran, Ganj-e-Danesh Publication, 2007. (In Persian)
- Qazi Abd al-Jabbar Mu'tazili (1965), *Al-Mughni fi Abwab al-Tawheed wa al-Adl*, vol. 6, Cairo, published by Mahmoud Mohammad Khadiri.
- Rabbani Golpayegani, A., *Determinism and Free Will*, Qom: Institute of Imam Sadiq (PBUH), Q1, 1381. (In Persian)
- Rajabi, M., *Anthropology*, the Publications of Imam Khomeini Education and Research Institute, 4th quarter of 2010. (In Persian)
- Sabzevari, H., *Sharh al-Manzomah*, Qom, Mustafavi.

- Sadr al-Din Mohammad Al-Shirazi, *Al-Asfar al-Arbaeh (Four Journeys)*, vol. 6, Mustafavi Publications, Qom.
- Shahrestani, M., *Al-Milal wa al-Nihal*, Volume 1, by M. Kilani, Beirut, 1381/1961.
- Sheikh Mofid, M., *Sharh al-Aqeedah Saduq*, Tabriz, Abbas Qaliujdi (Waez Charandai), 1330
- Sobhani, J., *Theology is based on the guidance of the book, Sunnah and al-aql*, Imam Sadiq Institute, Volume 1, 1384.
- Tabatabaei, M.H., *Nahayah al-Hikmah*, Zaree Sabzevari's commentary, Qom, Islamic Publication Institute, 1424.
- Tahanvi, M.A, *Kashaf Istelihat al-Fonoun*, Volume 1, Beirut, Dar Sader.
- Taleghani, H., *The role of Shia in explaining free will and freedom and its effects on Islamic religions*, Ayin Rahmat site - Islamic education and answers to the theological doubts of the office of Ayatollah Makarem Shirazi. (In Persian)
- Tousi, Nasir al-Din, *Fusul*, Tehran University Press, Tehran, 1335.
- Zeraat, A., “the rule of emergency in criminal law (final part)”, *Proceeding*, No. 34, 2008. (In Persian)