

## **Divine Foreknowledge and Human Freewill (with an Emphasis on the Viewpoint of the School of Ahl al-Bayt (peace be upon them) and Criticism of Rival Viewpoints)**

**Habib Hatami Kan Kaboud <sup>1</sup>\* Ardeshir Monazzami <sup>2</sup>**

1. Department of Theology Faculty of Literature and Human Sciences, Lorestan University, Khorramabad, Iran.  
([hatami.ha@lu.ac.ir](mailto:hatami.ha@lu.ac.ir))

2. Department of Theology Religious Studies (Religions and Mysticism) Faculty of Literature and Human Sciences, Lorestan University, Khorramabad, Iran. ([monazami.a@lu.ac.ir](mailto:monazami.a@lu.ac.ir))

### **Article Info**

### **ABSTRACT**

#### **Article type:**

Research Article

#### **Article history:**

Received: 2023/04/06

Revised: 2023/11/20

Accepted: 2023/11/25

#### **Cite this article:**

Hatami Kan Kaboud, H. Monazzami, A., (2023). "Divine Foreknowledge and Human Freewill (With an Emphasis on the Viewpoint of the School of Ahl al-Bayt (Peace be upon them) and Criticism of Rival Viewpoints)". *Ayeneh Marefat*, 23(76), 19-32 (In Persian).

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

Explaining the relation between divine foreknowledge and the limits of human agency is a long-standing issue which the revealed religions have dealt with it. In dealing with this issue, they have hold in a logical relation between human free agency, which requires the order of reward and punishment, and the order of divine knowledge, predestination, and sovereignty. On the other hand, the efforts of some leaders of the Islamic denominations in dealing with the issue of human agency have resulted in two viewpoints: determinism and indeterminism. The first viewpoint denies the human freewill, and the second viewpoint limits the power of God. But there is another viewpoint which presents a different explanation of human free agency, called "the viewpoint of the School of Ahl al-Bayt (peace be upon them)". This paper, taking a descriptive-analytical approach, rereads the thought of Ahl al-Bayt and criticizes the rival viewpoints. This rereading and criticizing has been done in three steps: at first, the features of God's knowledge such as absoluteness, belonging to particular things, and infallibility have been taken into account; then, the concept of freewill in Islam has been discussed, and the arguments of the proponents of determinism as well as the proponents of indeterminism have been criticized; and, finally, by maintaining the meaning of divine foreknowledge, God's knowledge has been known as compatible with human freewill, and the viewpoint of the School of Ahl al-Bayt (peace be upon them), which is a viewpoint between determinism and indeterminism, has been exposed.

**Keywords:** Divine foreknowledge, freewill, determinism, indeterminism, The School of Ahl al-Bayt.

\* Corresponding Author Email Address: [hatami.ha@lu.ac.ir](mailto:hatami.ha@lu.ac.ir)

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



**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/>.

## Extended Abstract

### Introduction

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 belongs 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”: Ash‘arites and Mu‘tazilites. The Ash‘arites held in determinism and “the incompatibility of Divine Foreknowledge with human freewill”, but the Mu‘tazilites held in indeterminism and “the compatibility of Divine Foreknowledge with human freewill”.

### Discussion

According to the Mu‘tazilites, 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 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.

### Conclusion

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 Ahl al-Bayt (peace be upon them), entitled “Amrun Bayn al-Amrayn”, 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 “Amrun Bayn al-Amrayn”. 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.

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

حبیب حاتمی کنکبود<sup>۱\*</sup>، اردشیر منظمی<sup>۲</sup>

۱. دانشیار گروه معارف دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه لرستان، خرم آباد، ایران. (hatami.ha@lu.ac.ir)

۲. استادیار گروه معارف، رشته دینان پژوهی (ادیان و عرفان) دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه لرستان،

خرم آباد، ایران. (monazami.a@lu.ac.ir)

### چکیده

### اطلاعات مقاله

تبیین چگونگی علم پیشین خداوند و حدود فاعلیت آدمی در کنار یکدیگر، دغدغه‌ای دیرینه است که ادیان آسمانی بدان روی کرده‌اند. آن گونه 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 سپس مفهوم اختیار در اسلام و نیز نقد ادله جبریان و طرفداران اختیار پرداخته است. و در 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.

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخچه مقاله:

دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۱۷

بازنگری: ۱۴۰۲/۰۸/۲۹

پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۰۴

استناد به این مقاله:

حاتمی کنکبود، حبیب، منظمی، اردشیر. (۱۴۰۲). «علم پیشین خداوند و اختیار آدمی (با تأکید بر دیدگاه مکتب اهل بیت (علیهم السلام) و نقد دیدگاه‌های رقیب)»، *آینه معرفت*، ۲۳(۷۶)، ۱۹-۳۲.  
<https://doi.org/10.48308/jipt.2023.231126.1386>

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

\* رایانامه نویسنده مسئول: hatami.ha@lu.ac.ir

شناسه دیجیتال مقاله: <https://doi.org/10.48308/jipt.2023.231126.1386>



## 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 سوییهای 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 پایبندی 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 اشیا (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 (Aristotle, 1997:14) و در گستره اسلامی نیز از نیمه نخست سده اول هجری آغاز شده است (Shahrestani, 1961, v. 1: 47). 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 بی‌آنکه 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 نمایند و مخالفان را پاسخ دهند (Jafari, v. 1: 14). 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» (Fakhr al-Razi, al-Sayyid al-Sharif, v. 1: 155; 1990, v. 9: 232) 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 (Molavi, v. 3: 197; Mirdamad: 427; Mulla Sadra, v. 6: 385; Sabzevari: 189; Motahhari, 1999: 131). 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؟ بی‌گمان 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، هر چند نوشته‌های فراوانی به نگارش آمده اما تفاوت این پژوهش با دیگر تلاش‌ها، شیوه ورود به مسئله است که در آغاز، به مفهوم شناسی 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؛ اما، با گزارش باریک‌بینانه‌تری از علم خداوند و اختیار آدمی که پذیرفته مکتب‌های گوناگون است، می‌توان به بررسی هرچه بهتر این گفتمان پرداخت.

## صفت‌های علم الهی

در میان صفت‌های 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 خداپرستان بر این سخن همدستان 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 هیچ‌گونه 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» (Nahj al-Balaghah: 198). پافشاری امام بر پدیده‌های گوناگون جهان که شاید چندان به نگاه دیگران نیاید نیز گسترده‌گی دانش پروردگار را نمایان می‌سازد. نکته پر ارزش در اینجا این است که همان دلیلی که علم خدا را اثبات می‌کند، نامحدود بودن را 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: «عَلِمَهَا لَأَبْدَأَهُ لَأَيَكُونَ الْعِلْمُ إِلَّا بِهَا وَ لَيْسَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ مَعْلُومِهِ عِلْمٌ غَيْرِهِ بِهِ كَأَنَّ عَالِمًا بِمَعْلُومِهِ» (Koleini, 1988, v. 8: 18).

## 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 (Ibn Sina, 1997: 384).

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» (Fakhr al-Razi, 1986, v. 3:151; Tusi, 1984: 296). هر آینه فخر رازی دیدگاه‌های گوناگونی در این باره به دست می‌دهد، وی در کتاب «المباحث المشرقیة» به تفصیل به بحث علم خدا به جزئیات پرداخته و آن گاه 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 (Fakhr al-Razi, 1990, v. 2: 477)، 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 (Fakhr al-Razi, 1986, v. 3: 151). وی ابوالحسن بصری، جهم بن صفوان و هشام بن حکم را از دسته‌ای می‌داند که باور به تغییر در علم خدا دارند (Fakhr al-Razi, 1986, v. 3: 157). 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. «وَعِنْدَهُ 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 تغییری و از زمان و مکان و کیفیت آن به گونه «علم حضوری» آگاه است. به دیگر سخن، علم خداوند مانند علم ما به اشیا 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 (Makarem, 2007, v. 4: 100). 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 (Tusi, 1956: 21; Kharrazi, 2003, v.1: 47; Baghdadi, 1994, V. 3: 76).

### ۳. خطاناپذیری

بودن خطا در دانش خداوند و سازگار نبودن آن با واقع، منطقاً ممتنع 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 خطا ناپذیر 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 درک‌کننده و درک‌شونده 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 درک‌کننده و درک‌شونده میانجی شده و نقش نمایانگری از درک‌شونده را بازی می‌کند، آیا دقیقاً درک‌شونده را نشان می‌دهد و کاملاً با آن مطابقت دارد یا نه؟ و تا ثابت نشود که این صورت و مفهوم دقیقاً مطابق با ذات درک‌شونده است، یقین به درستی ادراک به دست نمی‌آید. ولی اگر شیء یا شخص درک‌شونده با وجود عینی خودش و بدون هیچ میانجی نزد درک‌کننده 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 (Misbah, 2018, v.1: 170). 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، هرچند 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. کیفیت و چگونگی علم خداوند وصف نمی‌شود» (Al-Saduq: 138). کیفیت و اعراض برای آفریده‌هاست و درباره آفریننده کاربرد 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 بپردازد 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 (Howzeh-Univefsity Co-Operation Center, 1995: 254). 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» (Najafi and Hashembeigi, 1999: 168). 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» (Mohammadi, 1996: 355). این آشفتگی در تعریف‌ها مایه آن شده که حقوق‌دانان نتوانند تعریف درست از اختیار پیشنهاد دهند، چنانکه برخی در معنای اراده (Zeraat, 2008: 29; Nourbaha, 2007: 314) و برخی در معنای رضا (Goldouzian, 2004: 252) بکار برده‌اند. از این روی، برای روشن سازی 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» (Ibn Manzoor, v.4) «رجحان دادن چیزی؛ قدرت بر انجام دادن کار به اراده خویش برابر اضطرار، اجبار» (Dehkhoda: 4/1501; Mo'in: 1/169). 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 برگزیدن 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؛ به‌گونه‌ای 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، به‌گونه‌ای که فرد را به سوی انجام کار خاصی می‌کشاند ولی وضعیت فرد در این گونه شرایط بگونه‌ای نیست که اختیار را از وی بگیرد؛ زیرا امکان انتخاب کارهای دیگر هست بی‌آنکه زیان تحمل‌ناپذیری تحملی در برداشته باشد؛ در حالی که در عدم انتخاب، ارتکاب جرم پیامدها و زیان‌های غیر قابل تحمل و جبران‌ناپذیری را برای آدمی به همراه دارد. گفته می‌شود که آدمی در شرایط اکراهی و اضطراری، مختار است؛ زیرا می‌تواند 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 می‌گیرد (Awad Mohammad, 1980: 440). برخی بر این باورند که: «اختیار در اکراه و اضطرار کاملاً از میان نمی‌رود، اما واقعیت این است که در این حالات اختیار به حدی ضعیف و محدود می‌شود 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



کيفری ضرورت دارد از میان می‌برد» (Mahmoud Mustafa, 1961:364; Abu 'Amir, 1992:167). با آنچه گفته شد، همان‌گونه که در تعريف اختيار آمد، باید تو انتخاب موقعیت‌های گوناگون برای آدمی، وجود داشته باشد (Najib Hosini, 1974: 609) تا مختار به شمار آید.

پیشینه گفت‌مان جبر و اختیار و دیدگاه‌های عمده در این باره بر پایه نوشته‌های تاریخی، پیش از اسلام، گونه‌هایی از اندیشه جبری در میان مشرکان جزیره‌العرب 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 پرداخته‌اند. در این روایات تلاش شده بین قضا و قدر خداوند و جبر، جدایی نهاده شود. با این همه به دلایل گوناگون، فرمانروایان بنی‌امیه و به گونه ویژه، معاویه با استناد به موضوع قضا و قدر به گسترش اندیشه جبر پرداخته و تلاش کرده‌اند 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 همین‌گونه توجیه شد (Sobhani, 2005, v. 1: 510). در برابر نظریه جبر، نخستین طرفدار نظریه اختیار، آن هم در فضای خودکامه بنی‌امیه، معبد جهنی است که حجاج بن یوسف ثقفی او را کشت و شاگردش غیلان دمشقی نیز در روزگار هشام بن عبدالملک بر همین اندیشه کشته شد (Qadi Abd al-Jabbar, 1965, v. 8: 26). بدین روی، تاریخ اندیشه اسلامی، سه دیدگاه را به خود دیده‌است.

### 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 (Tahanvi, v. 1: 199; Sheikh Mofid, 1951:14).

### 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 تبدیل علم خداوند به جهل نیست (al-Sayyid al-Sharif, v. 8: 155; Fakhr al-Razi, 1990, v. 9: 232; Rabbani Golpayegani, 2002: 83). همین اندیشه است که به خیام نسبت داده‌اند:

من می‌خورم و هر که چو من اهل بود      می‌خوردن من به نزد او سهل بود

می‌خوردن من حق ز ازل می‌دانست      گر می‌خورم 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 (Fakhr al-Razi, 1990, v. 9: 232). بدین روی، جبریان بر این باورند که اگر خداوند به ایمان نیابردن کافر آگاه باشد، مستلزم تبدیل علم او به جهل است که بالضرورة باطل است. بدین‌گونه که در قرآن از ایمان نیابردن کافران سخن به میان آمده است مانند «سواء علیهم

أندرتهم ام لهم تنذرهم لا يؤمنون» (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 شمردند، بر فالعلیت 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 (Johari, 1986, v. 3: 1099; Feiz, 1984: 483; Ibn Athir, 198, v. 3: 479). 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 به‌درستی 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 نشان‌پیدایش این اندیشه در بصره گفته‌اند. گرچه که برخی برآنند که این اندیشه در شام پدید آمده، متون فلسفی و الهیاتی مسیحی را انگیزه پیدایش این اندیشه در میان مسلمانان دانسته‌اند (Jahangiri, 1988, v.1: 389). به هر روی، در پاسخ جبرگرایان، این گروه، آدمی را در کارها و رفتارها دارای آزادی نامحدود و مطلق می‌دانند بدان‌گونه 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 (Qadi Abd al-Jabbar, 1965, v. 6: 257; Jahangiri, 1988, v.17: 136). عطا الغزال از شاگردان حسن یصار بصری بود. اندیشه‌ای که بی‌گمانه‌زنی 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 (Qadi Abd al-Jabbar, 1965, v. 8: 26).

### 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 (Qadi Abd al-Jabbar, 1965, v. 8: 109) که بنیاد این اندیشه، نفی منتسب نمودن کارهای قبیح به خداوند، حفظ صحت تکالیف، عقاب و ثواب و اندیشه‌هایی از این دست است (Ibn Hazm, 1975, v. 3: 36). 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 بی نیاز 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 (Taleghani: 5). 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 بی اذن 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 (Makarem Shirazi, 2020: 425).

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 بی معنا 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 (Rajabi, 2010:144). 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 يجبر عبداً علی فعل ثم یعدّبه علیه. خداوند عادل‌تر از آن است که بنده‌ای را مجبور به کاری کند و سپس او را بر انجام آن مجازات نماید» (Majlesi, 2006, v. 51: 5). به هر روی، باید توجه کرد که علم و تقدیر خداوند بر پایه‌ی شرایط و علل خاصی انجام می‌شود که در باره‌ی کارهای آدمیان، اختیار و اراده یکی از آن شرایط و علل است. بدین‌گونه 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 اراده‌ی 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 پایه‌ی دیدگاه بین‌الامرینی پیشوایان شیعه، افزون بر پذیرش علم مطلق خداوند، برای آدمی نیز اختیار و آن هم در طی اراده‌ی 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 اهل‌بیت راه سومی را پیشنهاد می‌کند که با کنار نهادن جبر و تفویض، به تبیین فاعلیت آدمی می‌پردازد. این نظریه که با عنوان «امر بین‌الامرین» 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 پایه‌ی 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. جبرگرایان 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 دست اندرکاران مجله علمی پژوهشی آینه معرفت که در پایش‌های علمی و اجرایی این مقاله نقشی درخور تقدیر داشته‌اند سپاسگزارم.

## References

- Holy Quran.  
 Nahj al-Balaghah.  
 'Awad Mohammad, 'Awad. (1980). Penal Code (General Section). Alexandria: Dar al-Matbu'at al-Jami'iyya.  
 Abu 'Amer, Muhammad Zaki. (1992). Penal Code (General Section). Beirut: Al-Dar al-Jami'iyya.  
 Al-Saduq, Abu Ja'far Muhammad. Al-Tawhid. Lebanon: Dar al-Ma'rifa.  
 Al-Sayyid al-Sharif, Ali ibn Mohammed al-Jurjani. Sharh al-Mawaqif, vol. 8. Qom: Manshurat Sharif Razi.  
 Aristotle. (1977). Nicomachean Ethics. Abu al-Qasim Purhassani (trans.). Tehran: Tehran University Press. (In Persian)  
 Baghdadi, Abu al-Barakat. (1994). Al-Mu'tabar fi al-Hikmah, vol. 3. Isfahan: Isfahan University Publications.  
 Dehkoda, Ali Akbar. Lughat Namih, vol. 4. (In Persian)  
 Fakh al-Razi. (1986). Al-Matalib al-'Aliyyah min al-'Ilm al-Ilahyya, vol. 3. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.  
 Fakh al-Razi. (1990). Al-Matalib al-'Aliyyah min al-'Ilm al-Ilahyya, vol. 9. Qom: al- Manshurat Sharif Razi.  
 Feyz. (1984). Al-Misbah al-Munir. Qom: Dar al-Hijrah.  
 Goldouzian, Iraj. (2004). General Criminal Law. Tehran: Mizan. (In Persian)  
 Howzeh-Univefsity Co-Operation Center. (1995). Developmental Psychology with an Attitude towards Islamic Sources. Tehran: Samt.  
 Ibn Athir. (1988). Al-Nihaya. vol. 3. Tehran: Isma'iliyan.  
 Ibn Hazm. (1975). Al-Fasl fi Milal Wa al-Nihal, vol. 3. Beirut.  
 Ibn Sina. (1997). Al-Shifa. Hassan Hassanzadeh Amoli (ed.). Qom: Daftar Tablighat Islami.  
 Jafari, Muhammad Taqi. Determination and Free Will. Qom :Dar al-Tabligh. (In Persian)  
 Jahangiri, Muhsin. (1988). "The First Determinists". Theology, 5(1). (In Persian)  
 Johari. (1986). Al-Sihah, vol. 3. Ahmad Abd al-Ghafur Attar (ed.). Beirut: Dar al-'Ilm.  
 Kharrazi, Muhsin. (2003). The Beginning of Divine Knowledge in Explanation of Imamiyya Doctrines, vol. 1. Qom: Jami'ih Modarresin. (In Persian)  
 Koleini, Ya'qub. (1988). Al-Kafi, vol. 8. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya.  
 Mahmoud Mustafa, Mahmud. (1961). Penal Code (General Section). Cairo: Maktabat al-Qahirat al-Haditha.  
 Majlesi, Muhammad Baqir. (2006). Bihar al-Anwar. Tehran: Maktabat al-Islamiyya.

- Makarem Shirazi, Nasser. (2007). *The Message of the Commander of the Believers*, vol. 4. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya. (In Persian)
- Makarem Shirazi, Nassir (ed.). (2020). *The Role of Shia in the Expansion of Logic and Philosophy*. Qom: Imam Ali ibn Abi Talib Publications.
- Mirdamad. Qabasat. Canada: Institute of Islamic Studies, McGill University.
- Misbah Yazdi, Muhammad Taqi. (2018). *Teaching philosophy*, vol 1. Tehran: Daftar Tablighat Islami.
- Mohammadi, Ali. (1996). *Description of the Makasib of Sheikh Morteza Ansari*. Qom: Dar al-Fikr. (In Persian)
- Mo'in, Muhammad. *Farhang-i Mo'in*, vol. 1. (In Persian)
- Molavi. *Masnavi*, vol. 3, book 5. Qom: Mowla Publications. (In Persian)
- Motahari, Murtiza. (1999). *Man and His Destiny*. Tehran: Sadra Publications. (In Persian)
- Mulla Sadra. n.d. *Al-Asfar al-Arba'a (Four Journeys)*, vol. 6. Qom: Mustafavi.
- Najafi, Abrandabadi, Ali Hossein, & Hamid Hashembeigi. (1999). *Encyclopaedia of Criminology (Under Freedom of Will)*. Tehran: Shahid Beheshti University. (In Persian)
- Najib Hosni, Mahmud. (1974). *Explanation of Penal Code (General Section)*. Egypt: Dar al-Nahda al-Arabiya.
- Nourbaha, Reza. (2007). *Public Criminal Law*. Tehran: Ganj Danesh Publication. (In Persian)
- Qadi Abd al-Jabbar Mu'tazili (1965). *Al-Mughni fi Abwab al-Tawheed wal-'Adl*, vol. 6. Cairo: Mahmud Mohammad Khadiri.
- Rabbani Golpayegani, Ali. (2002). *Determinism and Free Will*. Qom: Institute of Imam Sadiq. (In Persian)
- Rajabi, Mahmud. (2010). *Anthropology*. Qom: Imam Khomeini Education and Research Institute. (In Persian)
- Sabzevari, Mulla Hadi. n.d. *Sharh al-Manzomah*. Qom: Mustafavi.
- Shahrestani, Muhammad. (1961). *Al-Milal wa al-Nihal*, vol. 1. Edited by Muhammad Sayyid Kilani. Beirut.
- Sheikh Mofid. (1951). *Sharh al-'Aqa'id al-Saduq*. Tabriz: Abbas Qaliujdi (Waez Charandai).
- Sobhani, Ja'far. (2005). *Theology Based on the Guidance of the Book, Sunnah and 'Aql*, vol.1. Tehran: Imam Sadiq Institute.
- Tabatabaei, Muhammad Hossein. (2003). *Nihayat al-Hikma*, with Zari'i Sabzevari's commentary. Qom: Islamic Publication Institute.
- Tahanvi, Muhammad ibn Ali. n.d. *Kashaf Istelihat al-Fonoun*, vol 1. Beirut: Dar Sader.
- Taleghani, Sayyid Hassan. n.d. "The Role of Shia in Explaining Free Will and Freedom and its Effects on Islamic Religions". Ayin Rahmat website - Islamic education and answers to the theological doubts of the office of Ayatollah Makarem Shirazi. (In Persian)
- Tousi, Nasir al-Din. (1956). *Fusul*. Tehran: Tehran University Press.
- Zera'at, Abbas. (2008). "The Rule of Emergency in Criminal Law (Final Part)". *Dadresi*, 34. (In Persian)