

نوع مقاله: پژوهشی

بازپژوهی معنای آیات اضلال الهی از منظر علامه طباطبائی و زمخشری

zmowlai@gmail.com

mortazavi-m@ferdowsi.um.ac.ir

mashae-n@um.ac.ir

shariati-f@um.ac.ir

زهرا مولایی فر / دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

سیدمحمد مرتضوی / دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد

ناهید مشایی / استادیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد

فهیمة شریعتی / استادیار فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

دریافت: ۱۳۹۹/۰۱/۲۱ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۶/۲۰

چکیده

موضوع انتساب اضلال انسان به خداوند، در آیاتی از قرآن کریم مطرح شده است. این امر در نگاه نخست، ناسازگار با عدل الهی و اختیار انسان است؛ از این رو اندیشمندان اسلامی با آرای گوناگون در رفع این تعارض کوشیده‌اند. در پژوهش پیش‌رو که به روش تحلیلی و داده‌پردازی توصیفی - انتقادی و با انگیزه تبیین دقیق ماهیت اضلال الهی انجام یافته، رویکرد عقلی دو مکتب شیعی و معتزلی از نگاه علامه طباطبائی و جارالله زمخشری بررسی و تحلیل شده است. هر دو اندیشمند، اضلال خداوند را عدم ایصال به مطلوب، عدم لطف، واگذاشتن در مسیر گمراهی و مجازات عملکرد سوء و اختیاری انسان بیان کرده‌اند؛ اما علامه با نگاهی فلسفی و دقیق، این فرایند را تبیین کرده است. علامه در خصوص حوزه اختیار انسان در افعال اختیاری، آموزه «امر بین الامرین» را منطبق بر مبانی هستی‌شناسی اسلامی می‌داند و در مقابل، زمخشری «تفویضی» می‌اندیشد؛ اما در مسئله اضلال الهی که نتیجه قهری سوء اختیار انسان است و حوزه فعل الهی به‌شمار می‌رود، نزاعی نداشته، آن را منافی با اختیار آدمی و عدل الهی نمی‌داند. چگونگی استدلال و تطبیق آرای ایشان در این جستار، به روشنی بررسی شده است.

کلیدواژه‌ها: اضلال الهی، هدایت الهی، اختیار انسان، علامه طباطبائی، زمخشری.

در قرآن کریم، ۶۱ آیه به موضوع اضلال انسان پرداخته است. در این میان ۳۲ آیه، اضلال را امری منتسب به خدا معرفی می‌کند (ر.ک: بقره: ۲۶؛ اعراف: ۳۰؛ نحل: ۳۶ و ۹۳؛ روم: ۱۹؛ فاطر: ۸ و...). این مطلب، به‌ظاهر با عدل الهی و اختیار انسان ناسازگار است و سبب تشابه این دسته از آیات شده است؛ از این رو مسئلهٔ اضلال الهی از گذشته‌های دور در بین فرق اسلامی مطرح بوده و به‌ویژه در بین متکلمان و مفسران، منازعات و آرای گوناگونی را پدید آورده است. در این میان، رویکرد عقلی دو مکتب شیعی و معتزلی، از نگاه فیلسوف، متکلم و مفسر برجستهٔ شیعی علامه طباطبائی و متکلم و مفسر معتزلی جلال‌الله زمخشری برای رفع این تعارض، قابل تأمل است. پیش از این، دیدگاه علامه طباطبائی دربارهٔ این مسئله، مورد توجه معدودی از پژوهشگران واقع شده است؛ اما در پژوهش حاضر، ضمن بررسی دقیق نظرات علامه ذیل همهٔ آیات مرتبط، مبانی هستی‌شناختی دیدگاه ایشان نیز طرح و بر آرای ایشان منطبق شده است؛ همچنین دیدگاه زمخشری دربارهٔ این مسئله و نیز مقایسهٔ نگاه وی با علامه - که پیشینهٔ پژوهشی ندارد - مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته است. در این نوشتار برآنیم تا ضمن تبیین دیدگاه‌های این دو اندیشمند اسلامی به ماهیت اضلال الهی، و بررسی مبانی فلسفی و کلامی ایشان در زمینهٔ فهم این آیات، ماهیت اضلال الهی، عدم تعارض آن با عدالت خداوند و رابطهٔ آن با اختیار انسان را روشن سازیم.

۱. مفهوم‌شناسی

نظر به آنکه واژه‌شناسان، اضلال را نقطهٔ مقابل هدایت کردن دانسته‌اند، ابتدا به معناشناسی واژهٔ هدایت می‌پردازیم.

۱-۱. هدایت

«هدایة» از ریشه «هدی» به‌معنای روشن کردن (صاحب‌بن عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۴۳؛ فیومی، ۱۹۲۷، ج ۲، ص ۶۳۶)، شناساندن (جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۶ ص ۲۵۳۳)، راهنمایی (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۶ ص ۴۲)، ارشاد با لطف (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۳۵) و راهنمایی از روی لطف به آنچه به مطلوب می‌رساند، است (واسطی، ۱۴۱۴ق، ج ۲۰، ص ۳۲۷).

۱-۲. اضلال

«الضَّلَالُ» و «الضَّلَالَةُ» ضدّ هدایت و رشد است (جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۱۷۴۸؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۳۹۰؛ واسطی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۵، ص ۴۲۰؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۰۹) و هنگامی که دربارهٔ انسان به‌کار رود، به‌معنای منحرف شدن از هدف (کافی الکفاة، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۴۳۲؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۲۵۶)؛ لغزیدن از راه و هدایت نیافتن است (فیومی، ۱۹۲۷، ج ۲، ص ۳۶۳). مادهٔ «ضلل» هرگاه به باب افعال رود، معنای تعدیه از آن اراده می‌شود. «أضله» یعنی او را از هدف منحرف کرد (حمیری، ۱۴۲۰ق، ج ۶ ص ۳۹۰۲). بنابراین «اضلال» به‌معنای منحرف کردن از هدف است.

۲. معنا و ماهیت اضلال الهی از نظر علامه طباطبائی

علامه هدایت الهی را - که نقطه مقابل اضلال است - درباره انسان دو گونه می‌داند:

الف) هدایت عام، که شامل همه انسان‌ها می‌شود و همان نشان دادن راه خیر و سعادت در پیمودن مسیر زندگی انسان است؛

ب) هدایت خاص، که ویژه مؤمنان است و تأمین‌کننده راه کمال و سعادت اخروی است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۶) و منظور از آن، ایصال به مطلوب است و صرف نشان دادن راه حق نیست (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰، ص ۵۸).

علامه این‌گونه هدایت را جامع تمامی انواع کرامت، که از سوی خدا به بندگان سعید می‌رسد، می‌داند که در قرآن نیز به آن اشاره شده است؛ از جمله اینکه: آنان را به حیاتی پاک زنده می‌گرداند؛ آنان را به روح ایمان تأیید می‌کند؛ آنان را از ظلمت‌ها به سوی نور بیرون می‌برد؛ برای آنان نوری قرار می‌دهد که با آن نور راه زندگی را می‌پیمایند؛ و... (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۹۱).

ایشان اضلال را نیز به دو گونه تقسیم کرده است:

الف) اضلال ابتدایی: یعنی خداوند از همان ابتدا کسی را گمراه سازد. چنین امری از خداوند محال است و با حکمت او سازگاری ندارد.

ب) اضلال مجازاتی: یعنی خداوند تبهکارانی را که با سوء اختیار خویش به بیراهه رفته و گرفتار ضلالت شده‌اند، در مسیر انتخابی‌شان پیش می‌برد و دیگر هدایت نمی‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۳۳۶).

علامه طباطبائی معتقد است:

ضلالت، از این جهت ضلالت است که عدم هدایت است و اگر آن را امری وجودی و ثبوتی بگیریم، دیگر عدم هدایت و نیز ضلالت نخواهد بود؛ بلکه در این صورت، هدایت و ضلالت دو اثر از آثار وجودی می‌شوند؛ مانند آثار وجودی که بر یک سنگ یا کلوخ مترتب می‌شود که هر دو وجودی است؛ و به عبارت دیگر، ضلالت وقتی ضلالت است که در برابرش هدایتی باشد که این نسبت به آن ضلالت باشد؛ یعنی کمالی که در هدایت است، فاقد باشد؛ و در این صورت، مسلم است که به‌خاطر آن فقدان و ناداری کمال، ضلالت شده...؛ پس ناگزیر باید ضلالت را امری عدمی بدانیم و ضلالت اولی هر کسی را به خود او منسوب نماییم (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۲۴۴).

علامه مصادیق اضلال مجازاتی را که در قرآن نیز به آن اشاره شده، برشمرده است؛ از جمله: آنان را گمراه می‌کند؛ از نور به سوی ظلمت‌ها بیرون می‌برد؛ بر دل‌های آنان مهر می‌زند؛ بر گوش و چشمشان پرده می‌افکند؛ رویشان را به عقب برمی‌گرداند؛ بر گردن‌های آنان غل‌ها می‌افکند؛ غل‌ها را طوری به گردن آنان می‌اندازد که دیگر نمی‌توانند بدین سو و آن سو رو کنند؛ و... (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۹۱).

آیات مشتمل بر معنای اضلال الهی دو گونه‌اند:

۲-۱. آیاتی که صراحت در ماده «اضلال» دارند

علامه ضمن حقیقی دانستن اسناد اضلال به خدا در این دسته از آیات، در تمامی موارد، آن را از باب مجازات عمل اختیاری انسان می‌داند.

ایشان ذیل آیه «وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ لَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَ لَتَسْتَلْنَ عَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (نحل: ۹۳)، اضلال الهی را کیفر معصیت انسان، و ادامه آیه را قرینه و مؤیدی بر نظر خود می‌داند و معتقد است که عبارت «وَلَتَسْتَلْنَ عَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» برای دفع این توهم است که مستند بودن هدایت و ضلالت به خداوند، اختیار انسان را باطل می‌کند. علامه این‌گونه اضلال را شامل کسی می‌داند که ضمن اختیار معصیت بر طاعت، پشیمان نشود و به راه طاعت بازنگردد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۳۳۶).

همچنین در تحلیل فراز «أَقَمْنَا زَيْنَ لَهٗ سُوءَ عَمَلِهِ فَرَأَاهُ حَسَنًا فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» (فاطر:

۸) بر این باور است که این‌گونه اضلال، از باب مجازات کافر است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۱۹).

ایشان اضلال الهی در آیات ۲۶ سوره بقره، ۱۷۸ سوره اعراف، ۲۹ سوره روم، ۳۰ سوره اعراف و ۳۶ سوره نحل را نیز حقیقتاً منتسب به خدا و به‌نحو مجازاتی می‌داند (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۹۱؛ ج ۱۶، ص ۱۷۷؛ ج ۸، ص ۷۵ و ۷۶ و ۳۳۴؛ ج ۱۲، ص ۲۴۳).

۲-۲. آیات مشتمل بر واژگان مرادف «اضلال»

آیاتی که مشتمل بر موضوع طبع قلب، ختم قلب و سمع، غشاوه بر بصر، ازاعه قلب، منصرف ساختن قلب، و ازدیاد مرض قلب هستند، حامل مفاد اضلال‌اند. علامه استناد این امور به خداوند را نیز حقیقی و از باب مجازات می‌داند.

ایشان ذیل آیه «خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَ عَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَ عَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (بقره: ۷) می‌نویسد: «در این جمله، سیاق تغییر یافته؛ یعنی ابتدا مهر زدن بر دل‌ها را به خود نسبت داده؛ اما پرده بر گوش و چشم داشتن را به کفار نسبت داده؛ که می‌فهماند یک مرتبه از کفر از سوی خود آنان بوده، به این صورت که حق را نپذیرفتند؛ و مرتبه شدیدتری را خدا به‌عنوان مجازات بر دل‌هاشان افکند. پس اعمال آنان در وسط دو حجاب قرار دارد: یکی حجاب خودشان و یکی حجاب خدا (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۵۲).

علامه ذیل فراز «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَ لَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ

بِهَا وَ لَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا...» (اعراف: ۱۷۹) می‌گوید:

اهل جهنم کسانی هستند که استعداد قرار گرفتن در مسیر رحمت الهی و ورزش نفحات ربانی در آنان باطل گشته؛ لذا مشاهده آیات خدا و شنیدن مواظب اهل حق و حجت‌ها و بیناتی که فطریشان در دل‌های آنان تلقین می‌کند، برای آنان سودی ندارد. البته هیچ عقل و گوش و چشمی در عمل خود فاسد نمی‌شود؛ چراکه خدا آنها را برای عمل کردن خلق نموده و فرموده: «لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» (روم: ۳۰)؛ جز اینکه همین تغییر و تبدیل هم به دست خود خدا انجام شده و خود از باب خلقت

می‌باشد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۳۳۵).

ایشان بطلان عملکرد قوای ادراکی در گمراه‌شدگان توسط خداوند را قبیح نمی‌داند؛ چراکه آن قوا را نعمت‌های الهی برای عبودیت می‌داند و هنگامی که در مسیر خواسته‌شده به کار گرفته نشوند، این نعمت‌ها سلب خواهند شد. آیه «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (انفال: ۵۳) صریحاً اعلام می‌دارد که خدای تعالی نعمتی را که به قومی داده است، پس نمی‌گیرد، مگر آنکه خود باعث زوال و دگرگونی آن شوند. آنان با تغییر راه عبودیت، نعمت خدا را تغییر دادند. خداوند هم بر دل‌هایشان مهر نهاد و دیگر با این دل‌ها آنچه باید بفهمند، نمی‌فهمند؛ و بر چشم‌هایشان پرده کشیده و دیگر با این چشم‌ها آنچه باید ببینند، نمی‌بینند؛ و بر گوش‌هایشان سنگینی را مسلط کرد و دیگر با این گوش‌ها آنچه باید بشنوند، نمی‌شنوند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۳۳۵).

ایشان طبع و ازایه و ختم قلب و سمع، و غشاوه بر بصر را در آیات ۱۵۵ سورة نساء، ۲۳ سورة جائیه، ۱۰۸ سورة نمل و ۵ سورة صف، کيفر اعمال سوء دانسته است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۱۳۲؛ ج ۱۸، ص ۱۷۲؛ ج ۱۲، ص ۳۵۵؛ ج ۱۹، ص ۴۲۴).

علامه مضمون برخی روایات را مشابه آیات یادشده می‌داند (طباطبائی، ۱۴۱۹ق، ص ۹۶)؛ از جمله این روایت که امام صادق علیه السلام به سلیمان بن خالد فرمود: «يَا سُلَيْمَانُ! إِنَّ لَكَ قَلْبًا وَ مَسَامِعَ، وَإِنَّ اللَّهَ إِذَا أَرَادَ أَنْ يُهْدِيَ عَبْدًا فَتَحَ مَسَامِعَ قَلْبِهِ، وَإِذَا أَرَادَ بِهِ غَيْرَ ذَلِكَ خَتَمَ مَسَامِعَ قَلْبِهِ فَلَا يَصْلُحُ أَبَدًا وَ هُوَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ: أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا» (برقی، ۱۳۷۱ق، ص ۲۰۰، ح ۳۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵، ص ۲۰۳-۲۰۴).

۳. معنا و ماهیت اضلال الهی از نگاه زمخشری

به نظر می‌رسد در معناشناسی هدایت و اضلال در قرآن، علامه طباطبائی و زمخشری دیدگاهی همسان دارند. زمخشری نیز هدایت را دو نوع دانسته است:

الف) تبیین طریق رشد و ضلالت (ر.ک: زمخشری، ۱۹۸۷، ج ۳، ص ۹۵؛ ج ۴، ص ۱۹۴)؛

ب) لطف خدا در حق انسان و توفیق حفظ توبه و ... که موجب عصمت و تقواست (ر.ک: زمخشری، ۱۹۸۷، ج ۱، ص ۱۵ و ۵۷۶؛ ج ۳، ص ۹۴؛ ج ۴، ص ۱۱۱).

همچنین در معناشناسی اضلال الهی معتقد است که خدا در ابتدا کسی را دچار اضلال نمی‌کند و این را قبیح می‌داند (زمخشری، ۱۹۸۷، ج ۱، ص ۴۹). وی در تفسیر اضلال الهی در چندین آیه، آن را خذلان و وانهادن و عدم لطف خدا به انسان دانسته است (زمخشری، ۱۹۸۷، ج ۲، ص ۶۰۵؛ ج ۳، ص ۴۷۸).

۳-۱. آیات مشتمل بر معنای اضلال الهی

۳-۱-۱. آیات مشتمل بر ماده «اضلال»

زمخشری نیز اضلال الهی در آیات تصریح‌کننده به ماده اضلال را از باب مجازات و همان خذلان و واگذاشتن و عدم لطف الهی می‌داند. مؤلف *کشاف* ذیل آیه «بَلِ اتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَهْوَاءَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ فَمَنْ يَهْدِي مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَ

ما لَهُمْ مِنْ ناصِرِينَ» (روم: ۲۹) عبارت «مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ» را به «کسی که خدا او را وانهاد و به او لطف نکرده» معنا کرده و سبب آن را علم خدا به عدم اهلیت او (به دلیل پیروی از هوا) عنوان می‌کند. زمخشری جمله «وَمَا لَهُمْ مِنْ ناصِرِينَ» را مؤید معنای وانهادن برای واژه اضلال می‌داند (زمخشری، ۱۹۸۷، ج ۳، ص ۴۷۸).

همچنین مقصود از آیه «وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ لَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَ لَتَسْتَلْنَ عَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (نحل: ۹۳) را بیان این مطلب می‌داند که خداوند امر را بر اختیار انسان و عملی که به واسطه آن شایسته لطف یا خذلان و ثواب و عقاب می‌شود، بنا نهاده است. وی فراز «وَلَتَسْتَلْنَ عَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» را تأییدی بر اختیار انسان در برگزیدن راه هدایت یا ضلالت برشمرده است (زمخشری، ۱۹۸۷، ج ۲، ص ۶۳۱).

زمخشری آیات ۳۰ سوره اعراف و ۳۶ و ۳۷ سوره نحل و ۸ سوره فاطر را همانند آیات فوق به تأویل برده است (ر.ک: زمخشری، ۱۹۸۷، ج ۲، ص ۱۰۰؛ ج ۲، ص ۶۰۵؛ ج ۳، ص ۶۰۰). وی در تحلیل آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةٌ فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَ أَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَ يَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَ مَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ» (بقره: ۲۶) می‌نویسد: «اسناد اضلال به خدای تعالی، اسناد فعل به سبب است؛ زیرا هنگامی که خدا مثل زد، پس به سبب آن گروهی گمراه و گروهی هدایت شدند، خداوند سبب ضلالت و هدایت آنان شده است» (زمخشری، ۱۹۸۷، ج ۱، ص ۱۱۸-۱۱۹).

۲-۱-۳. آیات مشتمل بر مرادفات ماده «اضلال»

مؤلف *کشاف* درباره آیه «خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَ عَلَى سَمْعِهِمْ وَ عَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (بقره: ۷) با طرح پرسش می‌گوید: چرا خداوند، «ختم» را به خود اسناد داده؟ درحالی که دلالت بر منع از قبول حق و منع از رسیدن به حق از راه‌هایش دارد و این امری قبیح است و خدا میرا از انجام قبیح است؛ زیرا به قبح آن علم دارد و نیازی به آن ندارد و آیات قرآن به این مطلب تصریح دارد؛ از جمله: «وَمَا أَنَا بِظَالِمٍ لِّلْعَبِيدِ» (ق: ۲۹)، «وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَ لَكِنْ كَانُوا هُمُ الظَّالِمِينَ» (زخرف: ۷۶)، «إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ» (اعراف: ۲۸).

او در پاسخ، پنج وجه عنوان می‌کند: ۱. اشاره دارد به اینکه این صفت (کفر) به گونه‌ای در وجود آنان رسوخ پیدا کرده و پابرجا شده است که گویا از ابتدا بر این صفت خلق شده‌اند؛ نه اینکه این صفت بر آنان عارض شده باشد. ۲. تمثیلی است برای قلوب آنان در خالی بودن از حق، به حال قلبی که خدا بر آنها مهر زده باشد و خدا فعلی که منجر به خالی شدن قلوب آنان از حق و عدم قبول حق شود، انجام نمی‌دهد (آنان را مجبور به عدم پذیرش حق نمی‌کند). ۳. اسناد ختم به خدا مجازی است و حقیقتاً مستند به شیطان است و از آنجاکه خدا به شیطان قدرت و تمکن بخشیده است، به او نسبت داده شده و از باب اسناد فعل به مسبب است. ۴. نظر به اینکه آنان به‌طور قطع ایمان نمی‌آورند، مگر با اجبار الهی، خداوند از ترک اجبار آنان، تعبیر به «ختم» نمود؛ یعنی آنان به‌حدی در کفر پابرجا شده‌اند و اصرار می‌ورزند که جز با اجبار از آن دست بر نمی‌دارند (البته خداوند آنان را مجبور نخواهد کرد؛ زیرا نقض غرض از تکلیف می‌گردد). ۵. حکایت سخن کفار است که از روی تمسخر می‌گفتند: «قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَ فِي آذَانِنَا وَقْرٌ وَ مِنْ بَيْنِنَا وَ بَيْنِكَ حِجَابٌ» (فصلت: ۵) (زمخشری، ۱۹۸۷، ج ۱، ص ۴۹).

زمخشری عبارت «بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ» را در آیه «فِيمَا نَقَضَهُمْ مِيثَاقَهُمْ وَ كَفَرِهِمْ بِآيَاتِ اللَّهِ وَ قَتَلِهِمُ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَ قَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا» (نساء: ۱۵۵) ناظر به رد سخن آنان یعنی «قُلُوبُنَا غُلْفٌ» دانسته، کفر آنان را سبب دروغ الطاف الهی و واگذاری می‌داند (زمخشری، ۱۹۸۷، ج ۱، ص ۵۸۶).

وی «ازاغه» و «صرف قلوب» و «تقلیب افنده» و «بصار» را همان خذلان الهی و عدم لطف او می‌داند (زمخشری، ۱۹۸۷، ج ۲، ص ۶۳۷؛ ج ۴، ص ۵۲۴؛ ج ۲، ص ۳۲۵؛ ج ۲، ص ۵۸).

۴. بررسی دیدگاه تفسیری علامه طباطبائی و زمخشری

همان‌طور که ملاحظه شد، علامه اضلال مستند به خداوند را از باب مجازات می‌داند، نه به‌نحو ابتدایی (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۹۱؛ ج ۱۶، ص ۱۷۷؛ ج ۸، ص ۷۶ و ۷۵؛ ج ۱۲، ص ۲۴۳ و...؛) یعنی به‌دنبال گمراهی اولی، مانند کفر، ظلم، فسق، نفاق و... که با اختیار فرد حاصل می‌شود، خدا به‌عنوان مجازات، دیگر او را هدایت نمی‌کند و در گمراهی پیش می‌برد. ایشان این‌گونه اضلال الهی را که عقوبت ضلالت اولی است، قبیح نمی‌داند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۱۳۲؛ ج ۸، ص ۳۳۵).

ایشان با تصریح به عدم معارضه اضلال مجازاتی با عدالت الهی و اختیار انسان، می‌گوید:

با مراجعه و دقت در آیات، می‌یابیم که افعال خداوند و تصرفاتش در آن افراد، به‌سبب بدی‌ها و شروری است که در آنان وجود دارد؛ و درواقع، نتیجه فسق و کفر و سرکشی آنان است: «وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ» (مائده: ۱۰۸)، «وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ» (بقره: ۲۵۸)، «وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَ لَكِنْ أَنفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ» (آل عمران: ۱۱۷) و قطع نعمت هدایت از کسی که به آن پشت کرده و نیز رها کردن او در گمراهی‌اش، با فراگیر بودن عدل الهی و احاطه رحمت او منافات ندارد. پس سبب تمام عقوبت‌ها و موجبات شقاوت، خود آنان‌اند. گمراهی شقاوت‌مندان توسط شیطان نیز به‌سبب سلطه ذاتی شیطان بر آنان نیست؛ بلکه آنان در اثر گمراهی درونی خود، از او بی‌روی نمودند و او را بر خود مسلط و چیره ساختند (طباطبائی، ۱۴۱۹ق، ص ۷۳).

زمخشری نیز همچون علامه بر این باور است که اضلال الهی به‌نحو کیفری است، نه به صورت ابتدایی؛ از این‌رو ظلم و قبیح نیست. او اضلال را به‌نحو خذلان و واگذاشتن انسان در گمراهی، پس از ضلالت انتخابی‌اش دانسته است (زمخشری، ۱۹۸۷، ج ۱، ص ۵۸۶؛ ج ۲، ص ۶۳۷ و ۵۸۳؛ ج ۴، ص ۵۲۴ و...). وی تصریح می‌کند خدا فعلی که منجر به خالی شدن قلوب گمراهان از حق و عدم پذیرش حق شود، انجام نمی‌دهد (زمخشری، ۱۹۸۷، ج ۱، ص ۴۹). بنابراین وی معتقد است که خداوند انسان‌ها را مجبور به عدم پذیرش حق و انکار آن نمی‌کند؛ بلکه پس از آنکه با اختیار خود گمراهی را انتخاب کردند، اضلال الهی به‌معنای عدم نصرت در مسیر هدایت و واگذاری انسان در گمراهی انتخابی خود واقع می‌شود (زمخشری، ۱۹۸۷، ج ۱، ص ۴۹). در مجموع، مؤلف *کشاف*، اضلال الهی را ناسازگار با عدل الهی و اختیار انسان نمی‌داند؛ اما در بین آیات اضلال، زمخشری به دو آیه رویکردی متفاوت دارد:

۱. زمخشری ذیل آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَ أَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهِذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَ يَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَ مَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا

الْفَاسِقِينَ» (بقره: ۲۶) می‌نویسد: «اسناد اضلال به خدای تعالی، اسناد فعل به سبب است؛ زیرا هنگامی که خدا مثل زد، پس به سبب آن گروهی گمراه و گروهی هدایت شدند، خداوند سبب ضلالت و هدایت آنان شده است» (زمخشری، ۱۹۸۷، ج ۱، ص ۱۱۸-۱۱۹).

توضیح اینکه از نظر ادبی، اسناد دارای دو قسم است: حقیقی (اسناد فعل به فاعل یا نایب‌فاعل)؛ و مجازی (اسناد فعل به غیر فاعل و نایب‌فاعل؛ مانند اسناد فعل به زمان، مکان یا سبب وقوع فعل) (جرجانی، ۱۳۷۰، ص ۸۸). اسناد مورد اشارهٔ زمخشری در آیهٔ فوق، از اقسام اسناد مجازی است. نظر به اینکه زمخشری در تمام آیاتی که اضلال را به خدا نسبت می‌دهد، آن را به معنای عدم لطف خدا و خذلان از ناحیهٔ او و حقیقتاً منتسب به او می‌داند. در اینجا نیز باید چنین باوری داشته باشد و آن را حقیقتاً به خدا نسبت دهد؛ اما تفاوتی که این آیه با دیگر آیات اضلال دارد، وجود جار و مجرور «به» در عبارت «يُضِلُّ بِهٖ كَثِيْرًا وَيَهْدِي بِهٖ كَثِيْرًا وَ مَا يُضِلُّ بِهٖ اِلَّا الْفَاسِقِيْنَ» است که در غیر این آیه وجود ندارد. به عبارت دیگر، در دیگر آیات اضلال، تنها سخن از شمول اضلال الهی بر کسانی است که خواهان هدایت نیستند و بر گمراهی انتخابی خویش مصمم‌اند. زمخشری در شرح آن دسته از آیات، اسناد اضلال به خدا را حقیقی و همان عدم لطف و خذلان و عدم نصرت دانسته است؛ اما به نظر می‌رسد که وی در آیهٔ مورد بحث، وجود جار و مجرور «به» در عبارت «يُضِلُّ بِهٖ» را موهم اضلال ابتدایی دانسته است (به این معنا که خدا با طرح مثل، آغازمند گمراهی عده‌ای است)؛ از این رو در راستای تأویل آن، اسناد اضلال ابتدایی به خدا در این آیه را اسناد فعل به سبب فعل و مجازی می‌داند؛ اما حقیقت این است که آیه ناظر به این مطلب است که خدا ابتدا مثلی زد و عدهٔ زیادی نسبت به این مثل، از در عدم پذیرش درآمدند و پس از آن، خدا آنان را اضلال کرد؛ یعنی لطف خود را از ایشان دریغ نمود؛ براین اساس، خدا با این مثل، آنان را مجبور به انکار نکرد تا اضلال، ابتدایی و قبیح باشد و اسناد آن به خدا مجازی فرض شود؛ بلکه اضلال الهی متأخر از عدم پذیرش اختیاری آنان است و این به هیچ وجه قبیح نیست.

۲. مؤلف کشفاف، واژهٔ «ختم» در آیهٔ «خَتَمَ اللّٰهُ عَلٰی قُلُوْبِهِمْ وَ عَلٰی سَمْعِهِمْ وَ عَلٰی اَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيْمٌ» (بقره: ۷) را معادل مجبور کردن به عدم قبول حق معنا نموده است؛ از این رو اسناد آن را به خدا قبیح دانسته و به نحای مختلف به تأویل آن پرداخته است. او چنین تأویل می‌کند که «اسناد ختم به خدا مجازی است و حقیقتاً مستند به شیطان است و از آنجاکه خدا به شیطان، قدرت و تمکن بخشیده، به او نسبت داده شده و از باب اسناد فعل به مسبب است» (زمخشری، ۱۹۸۷، ج ۱، ص ۴۹). این تأویل زمخشری متأثر از گرایش معتزلی اوست. وی همان گونه که در خصوص ارادةٔ انسان در افعال اختیاری‌اش، قائل به تفویض است تا قیایح اعمال آدمی به خدا منتسب نشود، دربارهٔ شیطان و افعالش نیز این گونه می‌اندیشد و او را موجودی مفوض می‌پندارد؛ از این رو ختم را حقیقتاً منتسب به او دانسته است و از این طریق به تأویل اسناد ختم به خدا - که آن را امری قبیح می‌داند - پرداخته است؛ اما با تبیینی که از ختم در مطالب پیشین صورت گرفت، چنین امری نتیجهٔ قهری اختیار انسان است و قبیح نیست.

۴-۱. حوزه اختیار انسان از منظر علامه طباطبائی و زمخشری

مسئله اضلال الهی از متفرعات بحث اختیار انسان محسوب می‌گردد که در این خصوص باید حوزه فعل اختیاری انسان را از پیامد آن - که قلمرو فعل خداست - جدا نمود. علامه و زمخشری درباره حوزه اختیار انسان در افعال اختیاری، متفاوت می‌اندیشند:

علامه در مسئله اختیار انسان در افعال خود، قائل به امر بین الامرین است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵، ص ۱۱؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۴۶؛ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۲۰۶؛ فتال نیشابوری، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۸؛ صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۱۲۴). ایشان در شرح این آموزه می‌نویسد:

بنا بر تعلیم اهل بیت علیهم‌السلام که با ظاهر تعلیم قرآن مطابقت دارد، انسان در فعل خود، مختار است؛ ولی مستقل نیست... خدای متعال از راه مجموع اجزای علت تامه - که یکی از آنها اراده و اختیار انسان می‌باشد - فعل را خواسته و ضرورت داده است و در نتیجه، این‌گونه خواست خدایی (فعل)، ضروری است و انسان نیز در آن مختار می‌باشد؛ یعنی فعل نسبت به مجموع اجزای علت خود، ضروری، و نسبت به یکی از اجزا که انسان باشد، اختیاری و ممکن است (طباطبائی، ۱۳۷۸، ص ۱۲۶).

به بیان دیگر، در مورد فعل انسان، آخرین حلقه علت که علت را تامه می‌کند، اراده انسان است و تا او اراده نکند، علت، تامه نمی‌شود و فعل محقق نمی‌گردد.

۴-۱-۱. مبانی هستی‌شناختی علامه طباطبائی در مسئله اختیار انسان

الف) عدم تحقق حقیقی برای ماهیات و وجود ربطی ممکنات

بنا بر اصالت وجود، موجودیت و علیت و معلولیت، همه از شئون وجود است و ماهیت از حوزه موجودیت و دایره علیت و معلولیت حقیقی خارج است و صلاحیت موجودیت و علیت و معلولیت را ندارد، مگر مجازاً و اعتباراً (مطهری، بی‌تا، ج ۳، ص ۹۲).

در حقیقت، ممکنات، دارای وجود ربطی‌اند، نه مستقل: «الوجودات الامکانیه کائنه ما کانت روابط بالنسبه الی وجود الواجب بالذات، غیر مستقلة محاطه له بمعنی ما لیس بخارج فما فی الوجود الآ ذات واحده مستقلة به تتقوم هذه الروابط و تستقل فالذوات و ما لها من الصفات و الافعال افعال له. فهو تعالی فاعل قریب لكل فعل و لفاعله...» (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۰۱).

وجود فی نفسه ممکنات، در واقع وجود لغیره آنهاست؛ به این معنا که وجود آنها حقیقتاً وجود علت آنهاست؛ چون در پرتو علت، موجودیت می‌یابند. علامه در عین حال منافاتی میان فاعل قریب بودن و فاعل بعید بودن خدا برای افعال انسان نمی‌بیند؛ چراکه به اعتبار وجود مستقل برای ممکنات، خدا فاعل بعید است؛ حال آنکه با توجه به وجود لغیره ممکنات، تعبیر استقلالی نفی می‌شود (همان).

علامه بر این باور است که هر فعلی که در عالم هستی تحقق می‌یابد، با حذف جنبه‌های نقص از آن و منزه نمودنش از آلودگی‌های ماده و قوه و امکان، و به‌طور کلی تمام جهات عدمی، فعل خداوند سبحان است؛ بلکه چون

عدم و هر امر عدمی از آن جهت که عدمی است، وجود حقیقی در جهان خارج ندارد - چون در جهان خارج، فقط وجود و حالات و رشحات آن هست - لذا در جهان خارج، هیچ فعلی نیست، مگر فعل خداوند سبحان (طباطبائی، ۱۴۱۹ق، ص ۵۷).

ایشان علاوه بر برهان و ذوق، آیات و روایات را نیز مؤید این معنا می‌داند:

«ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» (غافر: ۶۲)؛ «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ» (سجده: ۷).

از امام رضا علیه السلام نقل است که فرمود: «قال الله: ابن آدم! بمسيتي كنت أنت الذي تشاء لنفسك ما تشاء؛ و بقوتی أدبت فرائضی؛ و بنعمتی قويت على معصيتي؛ جعلتك سميعاً بصيراً قوياً؛ ما أصابك من حسنة فمن الله؛ و ما أصابك من سيئة فمن نفسك؛ و ذاك أولى بحسناتك منك؛ و أنت أولى بسئياتك مني؛ و ذاك أننى لا أسأل عمّا أفل و هم يسألون» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، باب المشیئة والارادة، ص ۱۵۲، ح ۶).

علامه اختیار انسان در افعالش را فیض وجودی خداوند می‌داند؛ لذا اختیار او را نیز منتسب به خدا می‌داند. ایشان اضلال الهی را که از متفرعات بحث اختیار انسان محسوب می‌شود و نوعی تصرف الهی است، این‌گونه تبیین می‌کند:

هرگاه آدمی قصد انجام کاری کند یا هدفی را در نظر بگیرد، از محدوده ذات او بیرون نخواهد بود؛ و در واقع، صورتی نیکو یا زشت از صورت‌های نفس خویش را قصد و اراده نموده است و این، یک حقیقت است؛ زیرا غایت، کمالی برای فاعل است و فعل از شئون و جهات و چگونگی فاعل می‌باشد؛ و چون چنین است، این صورت‌های زشت و قبیح که ذات شقی به‌دست می‌آورد، افزون می‌شود و رشد می‌کند و بر هم می‌نشینند تا آنکه آنان را کور و کر و دل‌هایشان را دگرگون می‌کند؛ و هر آنچه آنان را از راه خدا بازمی‌دارد، برای آنان جلوه‌گر می‌سازد و پلیدی را بر دل‌هایشان می‌نشانند و آن را پناهگاهی برای شیاطین می‌گرداند و نیز دیگر اموری که خداوند وعده داده است، در حق آنان واقع می‌گردد. تمام اینها به‌سبب حرکت ذات آنان در این تاریکی‌ها و قرار گرفتن در پوشش این ظلمت‌هاست. خداوند سبحان می‌فرماید: «و ما یخذعون إلا أنفُسَهُمْ و ما یشعرون» (بقره: ۹) (طباطبائی، ۱۴۱۹ق، ص ۷۴).

با این تحلیل، عدم منافات اضلال الهی با اختیار انسان روشن می‌گردد.

ب) ضرورت علی

براساس قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد»، باید گفت: «الشیء ما لم تتحقق علته التامة لم یوجد»؛ چون معلول نسبت به وجود و عدم (بودن و تحقق، یا نبودن و عدم تحقق) در حالت تساوی به سر می‌برد و تا از استوا خارج نشود و اصطلاحاً وجوب غیری نیابد، نمی‌تواند محقق شود؛ وگرنه ترجیح بلامرجح خواهد بود (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۵۸). این ضرورت، متعلق به علت و مرجح تام است و ضرورت سابق، وصف علت شیء است، نه وصف خود شیء. این امر در اعمال اختیاری انسان نیز که جزء ممکنات است، جاری است. انسان به‌عنوان فاعل مختار به‌تنهایی علت تامه افعال خود نیست. انسان علت ناقصه فعل است و علل ناقصه دیگری باید همراه وی

باشد تا فعل تحقق پیدا کند؛ مانند سلامتی اعضای انسان که تحت تأثیر قوه عامله انسان قرار دارند. قوه عامله نیز فرمان بردار نفس است. انگیزه لازم برای انجام فعل و اراده نیز از علل ناقصه تحقق فعل هستند (همان، ص ۱۶۰). نفس انسان نیز جزئی از علل تامه فعل است؛ یعنی نفس انسان به تنهایی از علل ناقصه صدور فعل و نه علت تامه است. عوامل تأثیرگذار بسیاری بر نفس انسان وارد می‌شود که در کنترل و اختیار انسان به‌طور صددرصدی نیست. بدون تحقق آن عوامل - که یا در عرض یا در طول اراده انسان، فعال است - نسبت فعل در حد امکان است، نه وجوب. مراد از این مطلب هم که گفته می‌شود انسان در افعالش مجبور است، این است که انسان، فاعل مختار مستقل نیست و در افعالش داعی زاید بر ذات دارد و این غیر از جبر است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۳۰۷). همین امر در مسئله هدایت و ضلالت انسان وجود دارد. عواملی را که در کنترل کامل نفس انسان نیست، اما انتخاب انسان را تحت تأثیر قرار می‌دهد، می‌توان در حوزه مشیت الهی به‌شمار آورد. در حقیقت، وجوب منتزع از مرتبه معلول است (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۶۰).

ج) وجوب لاحق

ممکن‌الوجود تا زمانی که وجود برایش به حد ضرورت و وجوب نرسد، موجود نخواهد شد. از این وجوب و ضرورت، به ضرورت سابق تعبیر می‌شود؛ اما پس از موجود شدن ممکن‌الوجود در خارج، «وجوب» و «ضرورتی» به لحاظ همین وجود خارجی - که از جانب غیر به او داده شده - برای آن شیء، متصور است و از آن به «وجوب لاحق» تعبیر می‌شود. در حقیقت، وجوب لاحق، همان ضرورت به شرط محمول است؛ و با لحاظ قید یا محمول (یعنی وجود بالفعل داشتن) است که شیء ضرورت وجود دارد.

در نتیجه، اثبات یا انکار آن ربطی به اصل علیت نخواهد داشت. توجه به این نکته که محمول پس از تحقق برای موضوع، متصف به ضروری بودن برای موصوف می‌شود، درحقیقت، گزارشی از جریانی است که پیش از این محقق شده و مبین ضرورت از پیش تعیین شده نیست (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۶۱). در مسئله اضلال الهی نیز زمانی که گمراهی برای عده‌ای واجب و لازم شمرده می‌شود، در حقیقت می‌تواند گزارشی از آن چیزی باشد که محقق شده است و به واسطه اینکه علم الهی محدود به زمان نیست و از ورای زمان تدریج افعال زمانی رؤیت شده است، این امر، در واقع حکایت از یک امر حقیقی است، نه بیان علت و موجد حقیقی اضلال.

د) قاعده بسیط‌الحقیقه کل‌الاشیاء

اشیا و موجودات، دارای دو جهت مختلف در درون خود هستند که در یکی از این جهات، بسیط‌الحقیقه با آنها یکی است و در جهت دیگر با آنها مغایرت دارد. اما آن جهتی که بسیط‌الحقیقه و دیگر اشیا در آن مشترک‌اند، وجود و کمالات وجودی اشیاست؛ و آن جهتی که از آن جهت، میان اشیا و بسیط‌الحقیقه و دیگر اشیا مغایرت وجود دارد، ماهیت و اعدام و نقایص موجودات است.

هر هويت، که سلب شیء یا اشیا از آن صحیح باشد، قهراً متشکل از سلب و ایجاب خواهد بود و چنین هويتي، مرکب است (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۵۳). در اینجا از قانون عکس نقیض استفاده می‌کنیم و این قضیه را که نتیجه برهان است، بعکس نقیض آن منعکس می‌کنیم و می‌گوییم: اگر هر هويت - که سلب شیء از آن صحیح باشد - مرکب است، در عکس نقیض آن می‌گوییم: «هر هويت بسیط الحقیقه، سلب شیء از آن ممکن نیست» و این همان معنای «بسيط الحقیقه کلّ الاشیاء» است. در این نحو نگرش - که متعلق به حکمت متعالیه است - نوع دیگری از حمل به نام حمل حقیقه و رقیقه، قابل تصور است. حمل حقیقه و رقیقه، نوعی از حمل به‌شمار می‌آید که طی آن، هرچه دربارهٔ ممکنات از جهت کمالی قابل تصور باشد، مانند فعل که انسان آن را اختیاً انجام می‌دهد، قابلیت حمل بر علت و موجد حقیقی موجود، یعنی خدای ممکنات را دارد (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۹۵).

با توجه به آنچه بیان شد، از نظر علامه، افعال اختیاری انسان به علل و شرایط مکانی و زمانی دیگری نیز وابسته است که اگر آن عوامل تأثیر کنند، اختیار انسان مؤثر خواهد بود و در آن هنگام علت پیدایش و صدور آن عمل از ما، علت تامه‌ای می‌شود که صدور معلول به‌دنبال آن، واجب و ضروری خواهد بود (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۹۳). تمام حوادث عالم، همه سلسلهٔ نظام‌یافته‌ای است که همگی متصف به وجوب است. این سلسلهٔ زنجیره‌وار، از ابتدا واجب بوده است و علم پیشین خداوند به این حقیقت، نسبت به هیچ‌یک از آن حوادث حتی اختیاری، تغییری ایجاد نمی‌کند (همان، ص ۲۹۳).

۲-۱-۴. مبانی کلامی زمخشری در خصوص اختیار انسان

زمخشری معتزلی است و گرایش معتزلیان نوعی گرایش عقلی است که بر پایهٔ حسن و قبح عقلی نهاده شده و نقش عقل در این نگرش، بر شرع مقدم است و نقل فقط مؤید عقل است. اصول عقلی معتزله، عبارت است از توحید، عدل، وعد و وعید، منزلهٔ بین‌المنزلتین، امر به معروف و نهی از منکر که در ذیل خود، اعتقادات جزئی‌تری، مانند نفی رؤیت خدا و عینیت صفات با ذات را رقم می‌زند. مطابق با عدل، چون خداوند از هرگونه امر قبیح و ناروا مبرا است، پس لزوماً افعال او طبق عدل است و هرچه عقل، آن را مصداق ظلم تشخیص دهد، خداوند آن را انجام نخواهد داد. معتزله از این تفسیر به نتایج متعددی رسیدند؛ از جمله می‌توان به انکار جبر و اثبات اختیار برای انسان و رد توحید افعالی اشاعره - به این معنا که خداوند فاعل همهٔ اعمال است - اشاره کرد. از نظر معتزله، یکی دیگر از لوازم عدل، رد تکلیف مالا یطاق و رد عذاب کردن اطفال مشرکان بر اثر گناه پدران است (برنجکار، ۱۳۷۸، ص ۱۳۴).

به نظر می‌رسد برایندهای اولیهٔ اعتقادی اصول پنج‌گانه، به‌طور مستقیم به تبیین مسئلهٔ اضلال الهی مرتبط است؛ مانند آزادی انسان در افعال، نفی ظلم از خداوند، عدم بخشش گناهان بدون توبه، وجوب عقاب بر معصیت و ثواب بر اطاعت؛ چنان‌که رهیافت اصلی این نگرش، یعنی حسن و قبح عقلی نیز به‌تنهایی می‌تواند بیانگر نوع موضع‌گیری معتزلیان، از جمله زمخشری، در قبال مسئلهٔ اضلال الهی باشد.

از جمله مهم‌ترین باورهای زمخشری، قول به تفویض است. زمخشری معتقد است که فعل اختیاری انسان، تنها توسط او پدید می‌آید و مخلوق خداوند نیست. انتساب فعل انسان به خداوند، انتساب حقیقی نیست؛ بلکه بدین جهت است که خداوند انسان را آفریده و به او قدرت انجام فعل را عطا کرده است؛ ولی در انجام یا ترک فعل او دخالتی ندارد؛ یعنی فعل انسان از نظر تکوینی به خود او واگذار شده است (ر.ک: قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۲۲۳). در حقیقت، قول به تفویض در این نگرش را می‌توان در سابه عدل الهی تبیین کرد: خداوند عادل است؛ پس ظلم و قبیح از او سر نمی‌زند؛ بنابراین اگر عقاب و عذابی در کار باشد، به‌قطع و یقین متناسب با آزادی عمل انسان خواهد بود.

زمخشری آیاتی را که بر تأثیر اراده الهی در افعال انسان دلالت دارد، به‌گونه‌ای توجیه و تأویل کرده است که با نظریه تفویض ناسازگار نباشد (ر.ک: زمخشری، ۱۹۸۷، ج ۲، ص ۵۸؛ ج ۴، ص ۵۱ و ۵۲ و ۴۲۸ و ۵۷ و ۶۷ و ۷۱۳ و ...). علاوه بر تأویل، قول به حمل حقیقی و مجازی نیز در تبیین مسئله اضلال الهی، جایگاه ویژه‌ای می‌یابد؛ چنان‌که روش تفسیری معتزله، از حمل مجازی در زمینه تبیین بسیاری از آیات - که ظاهر آن با آرای عقلی معتزله مناسبت ندارد - استفاده می‌کند (همامی و رجب‌زاده، ۱۳۸۸، ص ۱۵).

اعتقاد معتزله به اختیار مطلق انسان از آن جهت است که قبايح اعمال انسان به خدا منتسب نشود. این باور معتزلی با مناقشات جدی روبه‌روست:

۱. اراده الهی زمانی نافعی اختیار انسان است که خواست الهی جانشین اختیار انسان شود؛ یعنی یک کار را یا انسان انجام دهد یا خدا؛ درحالی‌که اراده انسان و اراده خدا در طول یکدیگرند و آنچه توسط انسان انجام می‌گیرد، با تمام مبادی و آثارش، همه تحت اراده خداست؛ زیرا کل نظام، متعلق اراده الهی است. آن مقدار آزادی و اختیاری که خدا به انسان داده، خواست الهی است و مسلماً او با اختیاری که خود به انسان داده است، مقابله نخواهد کرد.

۲. پیامد این دیدگاه معتزله، محدود کردن قدرت خداوند و تقلیل جایگاه او به‌عنوان محرک اول، و در نتیجه، بی‌معنا شدن دعا و رابطه خدا با مخلوقات خواهد بود (کاکایی، ۱۳۸۳، ص ۷۴ و ۸۳). در پاره‌ای از روایات آمده است: «مَسَاكِينُ الْقَدْرِیَّةِ اَرَادُوا اَنْ یَصِفُوا اللّٰهَ عَزَّ وَ جَلَّ بِعَدْلِهِ فَاَخْرَجُوهُ مِنْ قُدْرَتِهِ وَ سُلْطَانِهِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۵، ص ۵۴). این دیدگاه به‌طور مبسوط در کتب کلامی شیعه، نقد و ارزیابی شده است (ر.ک: صدوق، ۱۴۱۴ق، ص ۲۹؛ طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۴۷۷؛ سبحانی، ۱۴۲۸ق، ص ۲۰۶؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹، ص ۶۲).

۵. رابطه اضلال الهی و اختیار انسان

از منظر اعتقادی شیعه و مطابق رهنمودهای اهل‌بیت علیهم‌السلام، خداوند برای رهایی انسان به سوی سعادت، هدایتگرانی قرار داد: «إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ؛ حُجَّةً ظَاهِرَةً وَ حُجَّةً بَاطِنَةً؛ فَمَا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَ الْأَنْبِيَاءُ وَ الْأَيْمَةُ وَ أَمَا البَّاطِنَةُ فَالْعُقُولُ» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۷). انسان در پذیرش این هدایت اولی و رد آن، مختار است و این امر، مؤید به درک وجدانی و مستدل به قرینه عقلی و شرعی است: «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ أَمَا شَاكِرًا وَ

اما کَفُوراً» (انسان:۳)؛ چنان‌که اگر انسان در قبول هدایت اولی مجبور بود، وضع ثواب و عقاب و سؤال و مؤاخذه در جهان واپسین بی‌معنا و خلاف عدل الهی بود.

پس از آنکه حجت بر انسان تمام شد و او با اختیار خود، اخذ یا طرد هدایت ابتدایی را انتخاب کرد، خداوند براساس مطلوب انتخابی انسان، در همین دنیا به ارائه نوعی پاداش و جزا می‌پردازد. این مرحله، قلمرو فعل خداست که براساس حکمت او صورت می‌گیرد. براین اساس، سخن از اختیار انسان در آن جایی ندارد.

خداوند در برابر پذیرش هدایت اولی، فیض هدایت ثانوی پاداشی را که از سنخ ایصال به مطلوب است، رومی دارد که قرآن بیانگر مصادیقی از آن است: «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» (بقره: ۲۵۷)؛ «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً» (نحل: ۹۷)؛ «وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ» (مجادله: ۲۲)؛ «وَيَجْعَلُ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ» (حدید: ۲۸) و... .

اما با رد هدایت ابتدایی و پافشاری بر این رویگردانی، فیض هدایت پاداشی رخ نخواهد داد و منجر به واگذاری در گمراهی انتخابی خواهد شد. قطع این نوع از فیض و رها کردن انسان در آنچه از گمراهی اختیار کرده، همان اضلال الهی است. آیات «اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَ يَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ» (بقره: ۱۵)، «وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَ مِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَغْشَيْنَاهُمْ فَهْمًا لَا يُبْصِرُونَ» (یس: ۹)، «خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَ عَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَ عَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً» (بقره: ۷)، «وَ نَقَلْبُ أَقْبِدْتَهُمْ وَ أَبْصَارُهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ نَذَرْنَا فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ» (انعام: ۱۱۰) و...، درصدد تصویرآفرینی از اضلال الهی است؛ هرچند اگر انسان جهت خود را از ظلم و کفر و گمراهی انتخابی اولی تغییر داد و به پذیرش هدایت ابتدایی بازگشت، خداوند نیز فیض هدایت پاداشی را بر وی ارزانی خواهد داشت: «وَ يَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ أُنَابَ» (رعد: ۲۷).

این‌گونه پاداش و جزا، از سنت‌های تغییرناپذیر الهی است که طبق آن، انسان را در مسیری که خواهان آن است، پیش می‌برد و کامل می‌کند تا پس از برپیده شدن نظام دنیا و برپایی آخرت، هر کس براساس مسیری که تا پایان عمر پیموده، در سعادت یا شقاوت اخروی قرار گیرد.

همان‌طور که ملاحظه شد، هدایت خاص و اضلال الهی منافاتی با اختیار انسان ندارد؛ چراکه فیض هدایت ثانوی و قطع آن، نتیجه عملکردی است که آدمی با اختیار خود برمی‌گزیند. افزون بر این، معارض عدل الهی نخواهد بود؛ زیرا خداوند از طریق عقل و شرع، انسان را ره نمود و نتیجه دنیوی انتخاب دوگانه وی، یعنی هدایت پاداشی و اضلال، و نیز نتایج اخروی، یعنی انواع پاداش‌ها و کیفرهای اخروی را به او گوشزد کرد؛ و هنگامی که انسان با اختیار خود و با علم به این نتایج، به انتخابگری دست زد، ترتب آثار، ظلم نخواهد بود؛ مانند سایر قواعد حاکم بر این جهان؛ از جمله اینکه: اگر کسی را از حرکت بر لبه پرتگاه یا ورود در مرداب برحذر داشتند و او با نادیده گرفتن رهنمودها و هشدارها و با علم به آثار، با اختیار خود، مرتکب شد، نتیجه سقوط از پرتگاه و فرو رفتن در مرداب، به صورت قهری حاصل خواهد شد و این فرایند، منافی عدالت الهی و اختیار انسان نخواهد بود.

اگر انسان از انتخاب گمراهی، نادم نشد و مطلوب خود را همان قرار داد، با قطع هدایت ثانوی و واگذاری در گمراهی، به ولایت شیطان، ورود خواهد کرد و این غیر از وسوسه‌ای است که شیاطین نسبت به انسان انجام می‌دهند که مقصود از آن، امتحان است؛ بلکه در نفس او تدبیر کرده، در مجاری تفکر و نیروهای عملی او به‌عنوان ولایت، دخالت می‌کنند؛ اما این ولایت به سوءاختیار خود انسان است که با عدم امتثال فرامین الهی، شیاطین را اولیای خود قرار داده است: «إِنَّهُمْ اتَّخَذُوا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ اللَّهِ» (اعراف: ۳۰) و «إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَالَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُونَ» (نحل: ۱۰۰)؛ هرچند اختیار انسان هنوز محفوظ است و همچنان راه بازگشت به رهنمود عقل و شرع برای او گشوده، اما اگر این گمراهی، شدت یافته باشد، دیگر میلی به بازگشت نخواهد داشت و خواهان استمرار پیمودن طریق ضلالت است که خداوند از آن به «ختم» و «طبع» و... تعبیر نموده است. امام باقر^ع در این باره فرمودند: «مَا مِنْ عَبْدٍ إِلَّا وَ فِي قَلْبِهِ نَكْتَةٌ بِيَضَاءٍ فَإِذَا أَذْنَبَ ذَنْبًا خَرَجَ فِي النُّكْتَةِ نَكْتَةٌ سَوْدَاءٌ فَإِنْ تَابَ ذَهَبَ ذَلِكَ السَّوَادُ وَإِنْ تَمَادَى فِي الذُّنُوبِ زَادَ ذَلِكَ السَّوَادُ حَتَّى يُعْطَى الْبَيَاضَ فَإِذَا عَطِيَ الْبَيَاضَ لَمْ يَرْجِعْ صَاحِبُهُ إِلَى خَيْرٍ أَبَدًا وَ هُوَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۲۷۳).

نتیجه‌گیری

با مطالعه تطبیقی آیات اضلال الهی از نگاه علامه طباطبائی و زمخشری، روشن شد که هر دو اندیشمند در زمینه توضیح آیات اضلال، آن را مجازات گمراهی انتخابی انسان - که با بازگشت و توبه همراه نباشد - و همان عدم ایصال به مطلوب، عدم لطف و واگذاشتن در مسیر گمراهی بیان کرده‌اند؛ اما مبانی فکری و معرفتی‌ای که هریک را به این نوع تفسیر هدایت کرده، متفاوت است. جهت‌دهنده افکار زمخشری در کنار اعتقاد به عدل الهی، دیگر مبانی کلامی او بوده است؛ مانند تفویض و واگذاری کامل اعمال انسان به خود؛ از این رو در تبیین آیات، به تفاوت بین اسناد مجازی و حقیقی متوسل شده است؛ اما مؤلف *المیزان*، این فرایند را با نگاه فلسفی تبیین کرده است. نگرش حاکم بر علامه، علیت حقیقی را تنها به خداوند قابل استناد می‌داند و از این جهت، افعال را بدون رخ دادن اشکال جبر، منتسب به خدا می‌داند و نیز در زنجیره افعال، علل متفاوت را در کنار یکدیگر دارای درجه تأثیرگذاری می‌داند. ایشان همچنین براساس عقیده شیعه امامیه مبنی بر «امر بین الامرین»، اضلال را ابتدایی نمی‌داند.

هرچند علامه طباطبائی و زمخشری درباره حوزه اختیار انسان در افعال اختیاری، متفاوت می‌اندیشند، اما در مسئله اضلال الهی که نتیجه قهری اختیار انسان است و تنها، حوزه فعل خداست و اختیار انسان در آن جایی ندارد، نزاعی ندارند و آن را منافی با اختیار انسان و عدل الهی نمی‌دانند. اضلال الهی - که از سنخ جزاست - از سنن تغییرناپذیر خداوند است که طبق آن با قطع فیض هدایت ثانویه، انسان مصمم در مسیر گمراهی را در ولایت شیطان وارد می‌کند و برآیند آن، صدور افکار و اعمال شیطانی از انسان و رسیدن او به نقطه‌ای است که دیگر به‌هیچ‌وجه خواهان بازگشت از گمراهی نیست. تعابیر «ختم»، «طبع»، «زاغه» و... ناظر به این مرحله است.

منابع

- ابن فارس، احمد، ۱۴۰۴ق، معجم مقاییس اللغة، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، لسان العرب، بیروت، دارالفکر.
- برقی، احمد بن محمد، ۱۳۷۱ق، المحاسن، قم، دار الکتب الاسلامیه.
- برنجکار، رضا، ۱۳۷۸، آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی، قم، طه.
- جرجانی، سیدشریف علی، ۱۳۷۰، کتاب التعریفات، تهران، ناصر خسرو.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۴۰۷ق، الصحاح فی اللغة و العلوم، چ چهارم، بیروت، دارالعلم للملایین.
- حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۷۹، خیر الأثر در رد جبر و قدر، چ چهارم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- حمیری، نشوان بن سعید، ۱۴۲۰ق، شمس العلوم، بیروت، دارالفکر المعاصر.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، مفردات الفاظ القرآن، لبنان، دارالعلم.
- زخشتری، محمود بن عمر، ۱۹۸۷م، الکشف عن حقائق غوامض التأویل، بیروت، دار الکتب العربی.
- سبحانی، جعفر، ۱۴۲۸ق، محاضرات فی الإلهیات، چ یازدهم، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت، دار احیاء التراث.
- صاحب بن عباد، اسماعیل، ۱۴۱۴ق، المحيط فی اللغة، بیروت، عالم الکتب.
- صدوق، محمد بن علی، ۱۳۷۸ق، عیون اخبارالرضا علیه السلام، قم، جهان.
- _____، ۱۳۹۸ق، التوحید، قم، جامعه مدرسین.
- _____، ۱۴۱۴ق، الاعتقادات، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- طباطبائی، ۱۴۱۷ق، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، جامعه مدرسین.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۸، تسبیح در اسلام، قم، دفتر نشر اسلامی.
- _____، ۱۴۱۶ق، نهاییة الحکمة، قم، جامعه مدرسین.
- _____، ۱۴۱۹ق، الرسائل التوحیدیة، بیروت، مؤسسه النعمان.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۴۰۵ق، رسائل خواجه نصیرالدین طوسی، چ دوم، بیروت، دار الاضواء.
- قتال نیشابوری، محمد بن حسن، بی تا، روضة الواعظین، قم، شریف الرضی.
- فیومی، احمد بن محمد، ۱۹۲۷م، المصباح المنیر، چ هفتم، قاهره، وزارة المعارف.
- قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، شرح الاصول الخمسة، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- کافی الکفاة، اسماعیل بن عباد، ۱۴۱۴ق، المحيط فی اللغة، بیروت، عالم الکتب.
- کاکایی، قاسم، ۱۳۸۳، خدامحوری در تفکر اسلامی و فلسفه مالبرانش، تهران، حکمت.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۵، اصول کافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، بحار الانوار، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- مطهری، مرتضی، بی تا، مجموعه آثار، تهران، صدرا.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان، ۱۴۱۳ق، تصحیح الاعتقاد، قم، کنگره شیخ مفید.
- واسطی، محمدمرتضی، ۱۴۱۴ق، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت، دارالفکر.
- همامی، عباس و حسین رجبزاده، «مبانی و روش های تفسیر معتزله»، پژوهش دینی، پاییز و زمستان ۱۳۸۸، ش ۱۹، ص ۷-۲۲.