عدل الهی و مسائل مربوط به آن در میراث تفسیری مدرسه امامیه بغداد ـ
عباس همامی، سمیه خلیلی آشتیانی
فصلنامه تخصّصی مطالعات قرآن و حدیث **سفینه**
سال چهاردهم، شماره ۵۳ «ویژه عدل الهی»، زمستان ۱۳۹۵، ص۶۶ ـ ۹۹

عدل الهی و مسائل مربوط به آن در میراث تفسیری مدرسه امامیه بغداد[۱]

عباس همامی*
سمیه خلیلی آشتیانی**

چکیده: در طول سال‌های رشد و بالندگی علوم اسلامی، کلام و تفسیر هم همچون دیگر علوم اسلامی در مدارس مختلفی رشد یافته و کامل شده‌اند. از این میان مدرسه بغداد به ویژه در قرن چهارم و پنجم هجری به جهت حضور عالمانی چون شیخ مفید و شاگردانش شکوه خاصی دارد. در هم تنیدگی مذاهب اعتقادی مانند معتزله و اهل حدیث در آن روزگار بغداد، علیرغم تعاملات یا درگیری‌های اجتماعی، تأثیرات بسزایی بر مدرسه کلامی و تفسیری امامیه داشته است. یکی از مسائل کلامی و تفسیری عدل الهی، و از مسائل مربوط به آن جبر و اختیار است، که امامیه با معتزله و اهل حدیث دیدگاه کاملاً متفاوتی دارد. این تفاوت بر موضوعات جزئی‌تر مانند استناد افعال انسان به خود و اراده خدا و معاصی انسان تأثیر مستقیم داشته است، به گونه‌ای که امامیه قائل به اختیار انسان در راستای اراده و مشیت الهی شدند، و معتزله قائل به اختیار کامل انسان و نفی اراده الهی در افعال انسان گردیدند، و اهل حدیث نیز قائل به جبر هستند. این دو دیدگاه منجر به حصر قدرت الهی و یا بالعکس فاعل نبودن انسان در معاصی می‌شود. تأثیر مواجهه امامیه با این دو گروه به ویژه اهل حدیث، افزون بر آثار کلامی در آثار تفسیری این مدرسه، ذیل برخی از آیات بسیار مشهود است، به طوری که ناظر به دیدگاه

---

۱. این مقاله برگرفته از رساله دکتری با عنوان «شاخصه‌های مدرسه تفسیری امامیه بغداد و تأثیرات آن تا پایان قرن پنجم هجری» است.

*. استاد و مدیر گروه دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی.
**. دانش آموخته دکتری الهیات و معارف اسلامی- گرایش علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی.
(نویسنده مسئول) smh.khalili@gmail.com

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.1.7]

جبریه، اقدام به پاسخ به شبهات کرده‌اند.

کلیدواژه‌ها: مدرسه؛ تفسیر؛ کلام؛ بغداد؛ امامیه؛ معتزله؛ اهل حدیث؛ عدل الهی؛ جبر؛ اختیار.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.1.7]

مقدمه

در طول سالهای حیات علوم اسلامی همچون کلام و تفسیر، این دو علم بر مدارس مختلفی محمل انداخته‌اند، از جمله کوفه، حلّه و بغداد. در این میان مدرسه بغداد – به دلیل حضور عالمانی همچون شیخ مفید و شاگردان او سید رضی و سید مرتضی و همچنین شیخ طوسی و جناب کراجکی (رحمهم الله)– از اهمیت بسیاری برخوردار است.

شاخصهٔ دیگری که این مدرسه را در طول تاریخ جهان اسلام، از دیگر مدارس و برهه‌های زمانی دیگر متمایز می‌سازد، به هم تنیدگیِ گروه‌های مختلف فکری و مذهبی همچون اهل حدیث حنبلی، معتزلیان و اشاعره در قرون چهارم و پنجم هجری، و حضور همزمان ایشان با هم در این شهر است. به دلیل معاصرت با اندیشمندانی که از ایشان نام برده شد، بخش قابل توجهی از میراث کلامی و تفسیری امامیه ناظر به این گروه‌ها گردید که در ادامهٔ مقاله بیشتر دربارهٔ آن سخن خواهیم گفت؛ تا آنجا که حتی وضعیت اجتماعی شیعیان امامی نیز تحت تأثیر این هم‌زمانی است.

نکته قابل توجه دیگر در آن روزگار، حضور آل بویه در بغداد است، که به این واسطه شعائر دینی و مذهبی شیعیان رسمیت می‌یابد و از نزاع‌ها و آزار اهل حدیث حنبلی کاسته می‌شود. در این دوران محفل درس عالمان امامی مذهب بغدادی رونق می‌گیرد و با فراهم آمدن این فرصت، آثار بسیاری با موضوع کلام، فقه و قرآن توسط شیعیان امامی تألیف می‌شود؛ به عبارت بهتر دوران طلایی

شیعیان مقارن با حضور آل بویه به عنوان امیران تحت امر خلفای عباسی است.

در این قرون، مواجهه کلام امامیه با کلام معتزلی، شبهۀ این همانیِ این دو کلام را دامن زده است. از این رو برای تبیین بهتر این مسئله، یک اصل اعتقادی را برای تبیین بهتر موضوع برگزیدیم تا به واکاوی و بررسی اثر پذیریِ احتمالی کلام امامیه، از کلام معتزلی در مسئلۀ عدل الهی و یا همسویی با آن بپردازیم. به دلیل تنوع و گستردگی مباحث مربوط به عدل الهی، از این میان فقط مسائل مربوط به جبر و اختیار را برگزیدیم.

این مجال، از سوی دیگر در پی پاسخ به این سؤال است: آیا امامیه در آثار تفسیری خود، با توجه به حضور اهل حدیث و عدم اعتقاد ایشان به عدل الهی، به نقد و یا تبیین اشکالات اعتقادی ایشان در برداشت از آیات قرآن کریم پرداخته‌اند یا خیر؟ می‌کوشیم که در صورت تأیید آن نمونه‌هایی برای تبیین بهتر آن ارائه کنیم.

از این رو در چهار بخش به این پرسش‌ها پاسخ می‌دهیم: ۱. ترسیم فضای فکری حاکم بر شیعیان امامی بغداد قرن چهار و پنجم هجری؛ ۲. مقدمه‌ای دربارۀ عدل الهی و مسائلی که در این حوزه و به آن مرتبط می‌شود، و تعریف امامیه و معتزله از آن؛ ۳. بررسی مؤلفه‌های عدل الهی یا همان مسائل مرتبط به جبر و اختیار؛ ۴. بررسی نمونه‌ای از تفاسیر این مدرسه در پاسخ به شبهۀ جبر که اهل حدیث مطرح می‌نمایند.

۱- عوامل مؤثر بر فضای فکری مدرسه امامیه بغداد

۱-۱- تعامل اجتماعی و علمی شیعیان با اهل حدیث

از زمانی که متوکل (۲۳۲ـ۲۴۷ ق) خلیفۀ عباسی در بغداد به قدرت رسید، اهل حدیث بر امور چیره شدند و دیگر فرق و مذاهب اعتقادی را مورد آزار و اذیت

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.1.7]

قرار دادند. وی به شیوخ و محدثان امر کرد که در مساجد و منابر حدیث گویند و از عامّه خواست که به مذاهب آنان بگرایند. در این مسیر، هر کسی را که دعوت آنها را نپذیرفت، به شدیدترین وجه مورد آزار و اذیت قرار دادند. (مسعودی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۱۳)

پیروان احمد حنبل یا همان اهل حدیث، در بغداد به ترویج باورها و اندیشه‌های او پرداختند و با مخالفان به شدت برخورد کردند. در این میان، بنا به گزارش‌های تاریخی، ابو محمد بَربهاری[۱] از جمله حنبلیانی است که برای گسترش اندیشه احمد بن حنبل و تسلط بر اوضاع سیاسی بغداد بسیار تلاش کرده و مدت زمانی نیز به این هدف نائل آمده است، چرا که فعالیت‌های او علیه شیعیان و درگیری‌های متعددی که با ایشان و دیگر گروه‌ها ایجاد می‌کند، وضعیت بغداد را آنچنان برآشفته می‌سازد که زمام امور را از خلیفهٔ عباسی می‌ستاند.[۲] بربهاری در نقش رهبر فکری اصحاب حدیث، با نگارش کتاب شرح السنة، ضمن تأکید بر آرای اسلاف از اصحاب حدیث و تبعیت از سنن، مهم‌ترین مصداق پیروی از سنت را اتّباع از جماعت معرفی کرد و براساس آن، خارج شدهٔ از جماعت را ضالّ و مضلّ برشمرد. (بربهاری، ۱۴۲۶، ص ۳۵)

در نهایت عملکرد او چنان شد که بنا به برخی گزارش‌ها، در سال ۳۲۳ هجری بربهاری و یاران او، در اعتراض به دستگیری برخی حنابله، دکان‌ها را غارت کردند و آتش زدند. (صولی، ۲۰۰۴، ص ۶۵) به همین دلیل دربار او و یارانش را تعقیب کرد. (ذهبی، ۱۴۱۴، ج ۲۴، ص۶ و ۳۰) دستور دستگیری و تعقیب بربهاری و پیروان او

۱. برای اطلاع کامل از زندگی او ن.ک: مدخل «بربهاری»، دانشنامه جهان اسلام، ج ۳.

۲. برای نمونه‌هایی از این درگیری‌ها ن.ک: ابن اثیر، الکامل، ج ۷، ص۵۷؛ ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ج ۲۳، ص۳۸۴؛ ابن کثیر، البدایه، ج ۱۱، ص ۱۷۴؛ ابن ابی یعلی، طبقات الحنابله، ج ۲، ص۴۳. صولی، کتاب الاوراق، ج ۲، ص۱۳۶؛ خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ج ۱، ص ۱۰۹. ابن اثیر، الکامل، ج ۷، ص۱۱۳.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.1.7]

صادر شد. در پی این دستور، بربهاری و برخی یارانش به بصره گریختند و به اجبار زندگی پنهانی اختیار برگزیدند. (صفدی، ۱۴۲۰، ج۱۲، ص۹۰؛ ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۲۴، ص۶) بررسی دقیق عملکرد او در این مجال نمی‌گنجد، اما نشان از اوضاع آشفته و نابسامان بغداد بر اثر درگیری‌های مذهبی و سیاسی است.[۱]

جریان اهل حدیث یا همان حنابله در بغداد، پیش از دورهٔ آل بویه فراگیر و پر قدرت بوده است، به گونه‌ای که کارل بروکلمان حنابله را چنین توصیف کرده است: «آنان قانون، صلح، آرامش و نظام را در بغداد، با خطر جدی مواجه کردند» (محمود، محمد احمد علی، ۱۴۰۶، ص۱۵۰)

فعالیت شیعیان پس از درگذشت بربهاری (۳۲۹ق) و فروکش کردن غائلهٔ بربهاریان، به طور چشم‌گیری فزونی یافت. برای مثال ابن‌عقده[۲] در جامع بَراثا حدیث می‌خواند و آشکارا مَثالب خلفا و حتی شیخین را روایت می‌کرد. (ابن جوزی، ۱۴۱۲، ج۱۴، ص۳۷)

اصحاب حدیث در دوران آل بویه، به دلیل شیعی بودن بویهیان (ن.ک: سجادی، «آل بویه»، دائره المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱، ص ۶۲۹) و گرایش به اعتزال (ن.ک: کرمر، ۱۳۷۵، ص۱۱۷) به حاشیه رفتند. با این حال در بدنهٔ جامعه و بین توده‌ها، هنوز نفوذ بسیاری داشتند و برخوردها و چالش‌های اجتماعی آنان با شیعیان شدت گرفت.

غیر از درگیری‌ها و منازعات اهل حدیث حنبلی با شیعیان – که عموماً در محلهٔ کرخ بغداد به جهت سکونت شیعیان در این محله روی داد– این دو گروه تعامل فرهنگی هم داشته‌اند. در قرن چهارم و پنجم هجری، به ویژه از نیمهٔ دوم

۱. برای تبیین بهتر تندروی حنابله با مخالفان خود، بررسی برخورد ایشان با ابن جریر طبری مناسب است؛ ن.ک: سبکی، طبقات الشافعیه الکبری، ج ۳، ص۱۲۴؛ برای نمونه‌های بیشتر درگیری‌های شیعیان و حنابله ن.ک: ابن جوزی، المنتظم، ج ۱۴، ص۱۲۶؛ ابن کثیر، البدایه، ج ۱۱، ص ۲۳۴.

۲. احمد بن محمد بن سعید بن عقده محدث مطرح شیعی در کوفه که سه بار به بغداد سفر کرده است، آخرین سفر او در سال ۳۳۰ است که در جامع براثا سخنرانی کرده است. ن.ک: شیخ طوسی، الامالی، ص۲۷۰.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.1.7]

قرن چهارم تا پایان نیمهٔ اول قرن پنجم، در مقایسه با زمان‌های پیش از این تاریخ و پس از آن، روابط خوبی میان پیروان اهل سنت و شیعه حکمفرما بود. البته زیرا اگرچه در این دو قرن نیز اختلافاتی میان شیعه و اهل سنت وجود داشت که شرح آن گذشت، اما در مقایسه با دیگر برهه‌های تاریخی این اختلافات و درگیری‌ها بسیار ناچیز و کم‌اهمیت بود، و با کم شدن عوامل اختلاف و تفرقه، چون تعصبات محله‌ای و قومی، در بیشتر مواقع، روابط دوستانه حاکم بود.[1] (فقیهی، ۱۳۶۶، ص ۳۲۱)

بسیاری از علمای بزرگ اهل سنت در شمار مشایخ بسیاری از علمای بزرگ شیعه قرار دارند. این خود می‌رساند که حضور در جلسات درسی یکدیگر در آن زمان معمول بوده که این یکی از راه‌های تعامل علمی میان علمای شیعه و اهل سنت محسوب می‌شود.

در میان استادان و مشایخ سید رضی نیز عده‌ای از علمای بزرگ اهل سنت به چشم می‌خورند، همچون: ابوبکر محمد بن موسی خوارزمی (م۴۰۳ق) که سید رضی در عنفوان جوانی نزد وی تلمذ کرد. (امینی، الغدیر، ج ۴، ص ۱۸۵) ابومحمد عبدالله بن محمد اسدی اکفانی عالم و فاضل پرهیزگار و مسندنشین قضاوت بغداد نیز، از جملهٔ استادان اهل سنت سید رضی بود. (دوانی، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۲۹۷ – ۲۹۸)

اسم عده‌ای از علمای بزرگ اهل سنت در شمار مشایخ شیخ طوسی نیز آمده است، همچون ابوالحسن بن سوار مغربی، ابوعلی بن شاذان متکلم، ابومنصور سکری، و محمد بن سنان از جمله مشایخ اهل سنت شیخ طوسی است. (شیخ آقا بزرگ طهرانی، زندگی نامه وآثار شیخ طوسی، ص ۶۷ –۷۱)

بنا به نقل ابن خلکان، سید مرتضی نیز از چنان جایگاه رفیع علمی برخوردار

۱. برای نمونه‌هایی از آن‌ن.ک: مسکویه، ۱۳۷۹، ج ۶، ص ۶۰۷؛ ابن کثیر، البدایة والنهایة، ج ۱۲، ص۷۷؛ ذهبی، العبر، ج ۳، ص ۲۰۱؛ ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۸، ص۲۵۶.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.1.7]

بود که امام و پیشوای دانشمندان عراق از سنی و شیعه شده بود، و علمای عراق برای حل مشکلات علمی خود به او پناه می‌بردند و ریاست مدارس علمی عراق به او ختم گردید. (ابن خلکان، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۳۱۴ -۳۳۱)

بدین سان، شیعیان و اهل سنت بغداد در این قرون، علیرغم منازعات که در کتب تاریخی بسیار پر رنگ به آن پرداخته شده است، تعاملات فرهنگی و علمی نیز داشته‌اند. البته اگر این منازعات رخ نمی‌داد، میزان بهره‌گیری متقابل آنان از علم و دانش گروه دیگر بیشتر می‌شد.

این تعامل بر محتوای نگارش امامیه در آثار کلامی و تفسیری اثرگذار بود، چنانکه در آثار خود با توجه به عقاید اهل حدیث مُجبره یا جبریّه و مشبّهه – که در ادامه از آن سخن خواهیم گفت – به شبهات ایشان پاسخ گفته‌اند.

۲-۱- همگرایی معتزله با امامیه

در فاصلهٔ سال‌های ۱۰۰ تا۱۱۰ هجری بحث از مرتکب کبیره، با پرسش فردی در میان مجلس حسن بصری (م۱۱۰ق) مطرح شد. واصل بن عطا (م۱۳۱ق) بر استادش پیش‌دستی کرد و پاسخ داد در منزلت بین منزلتین (ایمان و کفر) قرار دارد. بدین سان، جریانی فکری آغاز شد که قرن‌ها پایدار ماند. او و پیروانش که به معتزله کلامی معروف شدند، مهم‌ترین اعتقادشان قول به قدر و اختیار انسان است. (کیانی فرید، مریم، ۱۳۹۳، ص ۵۵-۵۶)

در این مجال برای بررسی تمام تفاوت‌ها و اشتراکات اعتقادی امامیه و معتزله فرصت نیست و چنین هدفی نداریم. اما در ادامه به علل هم‌گرایی امامیه و معتزله در قرون چهارم و پنجم می‌پردازیم.

معتزله به اختیار انسان عقیده داشتند و آموزهٔ قضا و قدر (جبر) را رد می‌کردند، لذا در دوران امویان اقبالی نیافتند، اما در دورهٔ مأمون خلیفه عباسی موقعیت بسیار

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.1.7]

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.1.7]

مناسبی برای ایشان فراهم آمد. این وضعیت در دوران معتصم و واثق نیز ادامه یافت تا دوران متوکل که گفتیم با تکیه او بر مسند خلافت و توجهی که به اهل حدیث نشان داد، روزگار بر معتزله سخت شد. از این‌رو به همراهی با شیعه گرایش پیدا کردند. و این همراهی با رونق مجدد روزگار معتزله - به واسطهٔ ورود آل‌بویه به بغداد- بیشتر شد.

همچنین معتزله به جهت رونقی که سال‌ها داشتند، کلام و روش کلامی خود را به عنوان یک علم (دانش کلام) تثبیت کرده بودند. از همین روی، متکلمان امامی مدرسهٔ بغداد با دستگاهی که نامش «علم کلام» با قواعد مشخصی است، مواجه شدند. امامیه که در بغداد در مقام عرضهٔ اندیشه‌های کلامی خود بودند، از آنجا که در بستر یک مدرسهٔ منسجم کلامی- که پیش از آنان خود را تثبیت کرده بود- فعالیت علمی خود را آغاز می‌کردند، نمی‌توانستند ساختار ارائه شدهٔ مدرسهٔ معتزلی را به یکباره کنار نهند و در دستگاهی متفاوت اندیشه‌های خود را ارائه دهند.

در این فضای فکری، عقل‌گرایی معتزلی حاکم بود و هرگونه تبیین و دفاع از آموزه‌های اعتقادی به ناچار باید درقالب این گفتمان ارائه می‌گشت. لذا متکلمان امامی این عصر، برخی از آموزه‌های وحیانی امامیه مانند رجعت، بداء و غیر آن را که به اعتراف خود آنان دلیلی عقلی بر آن ندارند، تنها به دلیل ورود روایات پذیرفته‌اند. (شیخ مفید، بی‌تا، ص۴۶، ۴۸-۵۳، ۴۹-۵۴ و ۸۷)

به هر حال در عصر پیدایش مدرسهٔ امامی بغداد، معتزلیان به بالندگی و پختگی لازم در اندیشه‌ورزی رسیده بودند و کلام خود را با اصلاحاتی به صورتی قابل دفاع عرضه نموده بودند، به نظر می‌رسد متکلمان نوظهور امامی مذهب در این عصر، به نوعی برخی آرای مدرسهٔ کلامی اعتزال را چندان متفاوت با اندیشهٔ

امامان معصوم علیهم‌السلام نمی‌دانستند. نمونهٔ این برداشت را در تألیف اثری از شیخ مفید با نام «موافقة البغداديين مع الائمه علیهم‌السلام»، (نجاشی، رجال، ص۴۰۰) می‌توان گمانه زنی کرد. کراجکی نیز با ذکر روایتی که در آن امام صادق علیه‌السلام معتزله را لعن فرمودند، این لعن را مربوط به دیدگاه‌های شیوخ معتزله می‌داند. (کراجکی، کنزالفوائد، ج۱، ص ۱۲۶-۱۲۷)

در این همراهی و هم‌نواییِ امامیه با معتزله، مهم‌ترین مرز شناخته شده، نهی امامان از برخی آرای معتزلیان است، که امامیان هرگز در آن مسائل مماشاتی با معتزله نداشتند و در مقابل آن موضع می‌گرفتند. این مسائل جدا از مباحث امامت است که اختلاف اصلی امامیه و دیگر فرق اسلامی به شمار می‌آید. مهم‌ترین این موضوعات، رجعت، بداء، وعد و وعید، منزلة بين المنزلتين، توبه، شفاعت و اسماء است. (شیخ مفید، الحکایات، ص۵۷-۷۱؛ همو، بی‌تا، ص۳۳-۵۰) می‌توان گفت انگیزهٔ نگارش اوائل المقالات توسط شیخ مفید، از همین مسئله نشأت گرفته است. او در این کتاب، افزون بر تبیین تفاوت اندیشهٔ عموم امامیان با معتزله، می‌کوشد اندیشه‌های کلامی خود را برگرفته از روایات و نصوص وحیانی معرفی کند. (همو، بی‌تا، ص ۳۳، ۳۴، ۵۱)

معتزله نیز از داخل دو گروه شدند: گروهی که به معتزلهٔ بصره شهرت دارند مانند ضرار بن عمرو(م۲۰۰ق)، ابوبکر اصم (۲۰۱ق)، ابوهذیل (م۲۰۷ق)، نظّام (م۲۲۱ق)؛ و در سوی دیگر، و بِشر بن معتمَر (م۲۱۰ق) که در بغداد شاخهٔ دیگری از اعتزال تأسیس کرد و به دلیل خاستگاه آن به معتزلهٔ بغداد (مکتب بغداد) موسوم شد.[1] مهم‌ترین ویژگی و وجه تمایز معتزلهٔ بغداد از معتزلهٔ بصره، تمایل آنها به تشیّع خصوصاً تشیع زیدی است، تا جایی که می‌توان آنها را "معتزلهٔ

۱. مکتب معتزلهٔ بصره و مکتب معتزلهٔ بغداد، مبیّن خاستگاه جغرافیایی اولیه این دو مکتب است و نمایندهٔ محلی نیست که در آن می‌زیستند؛ زیرا پس از مدتی نمایندگان آن دو مکتب، از آن شهرها به مکان‌های دیگری نقل مکان نمودند.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.1.7]

متشیّعه" نامید. البته این گروه در پذیرش مسئلهٔ امامت و ملزومات آن مانند تشیع نبودند، بلکه علی‌علیه‌السلام را از ابوبکر افضل می‌دانستند. این نیز در این همراهی و هم‌گرایی بین امامیه و معتزله مؤثر بوده است. (صبحی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۲۵۹-۲۶۲)

برخی نیز قائل به این همانیِ کلام معتزله و امامیه یا عبارت بهتر «ریشه گرفتن کلام امامیه از کلام معتزله» شده‌اند. شاید حضور شیعیانی که خود روزگاری معتزلی بودند، همچون ابوعیسی ورّاق، ابن‌راوندی، ابن قِبَهٔ رازی، ابن مملّک و حتی هم نشینی بسیاری از متکلمان امامی با معتزله و حتی علم آموزی آنان از یکدیگر، سبب چنین تفکری باشد؛ چرا که برخی معتقدند هر یک از ایشان با ورود به تشیّع، سعی در تبیین عقاید شیعیان امامی با ساختار فکری معتزله داشتند. (جعفریان، ۱۴۱۳، ص ۳۷-۸۳) از این‌رو افرادی همچون ابوالحسین خیّاط (م۳۰۰ق) (خیاط، ۱۹۸۸، ص۳۶، ۱۹۱، ۲۱۴)، ابوالحسن اشعری (م۳۳۰ ق) (اشعری، ۱۳۶۹، ص ۳۵ و۱۵۶)، شهرستانی (م ۵۴۸ ق) (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۶۵) و ابن تیمیّه (م ۷۲۸ ق) (ابن تیمیه، ۱۹۸۶، ج ۱، ص ۳۷) از متقدمان، و از متأخران احمد امین (احمد امین، ۱۳۵۵، ج ۳، ص۲۶۷ - ۲۶۸) و مدرّسی طباطبایی (مدرسی، ۱۳۸۹، ص ۲۱۳) و خاورشناسانی مانند مکدرموت (مکدرموت، ۱۳۷۲، ص ۱۲)، آدام مِتز (متز، ۱۳۶۴، ج۱، ص ۷۸) و مادلونگ (مادلونگ، ۱۳۸۷، ص۱۵۱) معتقدند که کلام امامیه در بغداد، از اصول خود دست کشید و نظام معرفتی جدید و بی‌سابقه‌ای در شیعه بنا نهاد. در حقیقت آنان کلام امامیه را معتزلی می‌دانند، اما مادلونگ خود اعتراف کرده است که شیعه حتی در نهایتِ عقل‌گراییش که آن را می‌توان در آثار سید مرتضی جستجو نمود، "حجیّت معرفت‌شناسانه عقل" را به طور کامل نپذیرفت و در مسائلی - که مهم‌ترین آن امامت، ضرورت وجود امام و عصمت او است- از عقل اعتزالی فاصله گرفت. (همان، ص ۱۳۴)

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.1.7]

یکی از مواردی که در این تعامل قابل اهمیت و تذکر است، این که علمای شیعه از محضر اساتید اهل سنت معتزلی بهره برده‌اند؛ به عنوان نمونه، شیخ مفید در بغداد، از محضر استادان بسیاری از علمای اهل سنت بهره برده است. همچون ابوعبدالله بصری معتزلی، که گفته‌اند شیخ مفید مدتی در مجلس درس وی حضور می‌یافت. شیخ مفید مدتی نیز، از محضر ابوالحسن علی بن عیسی رمّانی معتزلی بهره برده است. (کرمر، ۱۳۷۵، ص ۱۱۱)

سید رضی نیز از مجلس درس ابوسعید سیرافی پیشوای علم نحو در عصر خود بهره برد که مسند قضاوت بغداد را بر عهده داشت. (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷، ج ۷، ص۱۴۱۷) همچنین از مجلس درس قاضی عبدالجبار معتزلی – که از متکلمان اهل سنت و متخصص در علم کلام، اصول، حدیث و ... بود– استفاده کرد. وی همچنین پاره‌ای از علوم عربیت را از علی بن عیسی رمّانی فرا گرفت. قاضی ابوالقاسم علی تنوخی نیز از معتزلیانی است که شیخ طوسی از علم وی بهره‌مند شده است. (شیخ آقا بزرگ طهرانی، ۱۳۷۷، ص ۶۷ – ۷۱)

تمام آنچه از تعامل و همراهی امامیه و معتزله گفته شد، به سبب این بود که مدرسهٔ تفسیری امامیه بغداد در این قرون بر مدرسه کلامی آن منطبق است. از این‌رو، این همراهی در تفسیر نیز دیده می‌شود، چنانکه به تغییر روش تفسیری و رویکرد مفسران این مدرسه – و به عبارت بهتر، همان متکلمان این مدرسه– انجامید. آنان در تفسیر نیز روش اجتهادی را در پیش گرفتند و سعی در تبیین آیات قرآنی با رویکرد احتجاجی و ردّ و نقضی داشتند. این خود سبب گرایش کلامی این مفسران شده است؛ به گونه‌ای که در تفسیر خود، ناظر به اهل حدیث و معتزله، شبهات مطرح شده از سوی ایشان را پاسخ گفته‌اند.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.1.7]

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.1.7]

۱- عدل الهی و مسائل مربوط به آن در میراث مدرسه تفسیری امامیه بغداد

بحث عدل الهی از مسائل نخستینی است که اندیشه بشر خداجو را با خود همراه کرده است. این اصل اعتقادی که برگرفته از آیات قرآن کریم است، در میان مسلمانان و به ویژه امامیه اهمیت بسیار دارد. آموزه‌های روایی امامیه نیز بخش قابل توجهی از آن را به خود اختصاص داده است. بحث عدل الهی زیر بنای بسیاری از مسائل کلامی به شمار می‌رود و در ابواب مختلف به آن استناد می‌شود. پایهٔ بسیاری از صفات فعل خداوند، در حقیقت صفت عدل است. برای مثال حکمت، رازقیت، رحمانیت و رحیمیت، همه پرتوی از عدالت خداوند است. عدل با سایر اعتقادات دینی همچون نبوت، معاد، اختیار انسان و حسن تکلیف نیز ارتباط دارد.

در بحث از عدل الهی، ارتباط آن با حسن و قبح عقلی، نفی صدور قبیح از باری تعالی با وجود قدرت بر انجام آن و استناد افعال انسان به خودش (اختیار) و نتایج مترتب بر آن؛ نیز مباحثی همچون معلّل بودن افعال الهی به غایات و اغراض، وجوب اصلح بر خداوند، نارضایی باری تعالی از معاصی، قبح تکلیف مالایطاق، وجوب عوض بر آلام ابتدایی و وجوب انتصاف، و نیز بحث از قضا و قدر الهی مطرح می‌شود.

علمای کلام، هنگام بحث از مسئلهٔ عدل الهی، به مسئلهٔ حسن و قبح عقلی افعال توجه کرده‌اند. زیرا مسئلهٔ حسن و قبح عقلی نقش عمده‌ای در اثبات عدل الهی دارد و عدل الهی فرع بر آن است. از آنجا که اعتقاد به عدل الهی به معنای منزّه بودن افعال خداوند متعال از قبیح است، لازم می‌آید که افعال صادر شده از فاعل، ذاتاً به حسن و قبح متصف باشد و عقل بتواند حسن و قبح امور را درک نماید. از میان تمام مسائلی که بر شمردیم، به دلیل گستردگی مباحث و کوتاهی

مجال، تنها آن بخش از مسائل را که با جبر و اختیار ارتباط بیشتری دارد، برای بررسی برمی‌گزینیم.

مفهوم شناسی اصطلاحی عدل[1] از دیدگاه امامیه و معتزله

در اصطلاح متکلمان، عدل در غالب آثار کلامی امامیان و معتزلیان قرن چهارم و پنجم هجری، به معنای منزّه بودن خداوند متعال از انجام فعل ناروا و نیکو بودن تمام افعال الهی تعریف شده است. (ن.ک: قاضی عبدالجبار، شرح، ص۳۱۰؛ سید مرتضی، جمل، ص۸۳؛ شیخ طوسی، ۱۳۶۲، ص۹۷؛ همو؛ ۱۴۰۶، ص ۴۷)

نکته‌ای که در تعریف امامیه از عدل وارد شده است، اینکه خداوند متعال اخلال به واجب نمی‌کند، چون به آن امر کرده است و گرنه فعل او عبث خواهد بود. بنابراین، افزون بر دلایل مذکور، دلیل مهم حکمت خداوند است که فعل قبیح و اخلال به واجب را از خداوند نفی می‌کند. (حلی، ۱۳۶۳، ص ۱۰۴)

بررسی برخی مسائل مرتبط با عدل الهی

به دلیل گستردگی دامنه مسائل بحث عدل الهی و تعدد آن، در ادامه به برخی مسائل که در حکم ساختار این مسئله به شمار می‌آید و از مسائل رایج آن در مباحث کلامی – تفسیری است، سخن خواهیم گفت.

۱. نفی صدور قبیح از خداوند متعال

در تعریف عدل الهی از دیدگاه معتزله و امامیه گذشت که هر دو گروه، صدور قبیح را از خداوند نفی می‌کنند و آن را از طریق حسن و قبح عقلی مدلّل می‌سازند. در مقابل کسانی مانند اهل حدیث و اشاعره به حسن و قبح شرعی معتقدند، یعنی می‌گویند هر فعلی که خداوند انجام دهد خوب و نیکوست، حتی

۱. در اینجا برای عدم اطالهٔ کلام، از معنای لغوی عدل می‌گذریم.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.1.7]

اگر مرتکب ظلم شود. امامیه و معتزله صدور افعال قبیح را نقص می‌شمرند و خداوند را منزّه از هر نقصی می‌دانند. آنان معتقدند خداوند قادر بر انجام قبیح است، ولی از آنجا که علم به قبح قبیح دارد و از انجام قبیح بی‌نیاز است، هرگز مرتکب فعل قبیح نمی‌شود و قبیح را اراده نمی‌کند. (قاضی عبدالجبار، ۱۴۰۸، ص۳۰۲؛ سیدمرتضی، ۱۴۱۹، ص ۸۵؛ ابن‌نوبخت، ۱۴۱۳، ص ۴۵) به علاوه اگر خداوند فعل قبیح را اراده کند، باید از آن رضایت داشته باشد، در حالی که مسلمانان بر بطلان چنین امری اجماع دارند. (شیخ طوسی، ۱۳۶۲، ص۱۱۴)

آنان برای اثبات قدرت خداوند بر انجام قبیح، دلایلی را بیان کرده‌اند از جمله: خداوند قادر بر افعال نیک است و از شأن قادر بر شیء، آن است که قادر بر ضد آن نیز باشد. به علاوه بد از جنس نیک است و خداوند قادر بر تمام اجناس است، زیرا قادر لنفسه است. (قاضی عبدالجبار، ۱۴۰۸، ص۳۱۳؛ سیدمرتضی، ۱۴۱۹، ص۸۳؛ شیخ طوسی، ۱۳۶۲، ص۱۰۶؛ همو، ۱۴۰۰، ص ۴۹) استدلال دیگر آنکه خداوند خود را به نفی ظلم ستوده است و اگر باری تعالی قادر بر ظلم نبود، چنین مدحی عبث و بیهوده بود. (قاضی عبدالجبار، همان، ص ۳۱۵-۳۱۶؛ سیدمرتضی، همان، ص ۸۴)

۲. استناد افعال انسان به خود

این بحث در آثار کلامی غالباً تحت عنوان جبر و قدر مطرح شده، از مهم‌ترین و قدیمی‌ترین مسائل کلامی و مورد اختلاف مکاتب کلامی است. متکلمان امامیه و معتزله قائل به اختیار و فاعل بودن انسان به اعمال خویش است. البته رویکرد امامیان در این باره، در پرتو تعالیم ائمه علیهم‌السلام با رویکرد معتزله متفاوت است؛ و در مجموع دیدگاه این دو گروه در برابر اشاعره و اهل حدیث است که قائل به فاعلیت خداوند متعال، نسبت به فعل انسان و در نهایت جبر هستند. البته اشاعره برای بهبود این دیدگاه، نظریه کسب را هم مطرح کرده‌اند؛ اما این نظریه در اصل

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.1.7]

موضوع و موضع ایشان تغییری ایجاد نمی‌کند.

موضع رسمی امامیه در باب اراده و اختیار انسان، دیدگاه ائمه علیهم‌السلام است. بنا به روایتی از امام صادق علیه‌السلام این اختیار به نام «امر بین الامرین» نام برده شده است. (حرعاملی، ۱۳۷۸، ص ۷۴) این بیان در کلام امام هادی علیه‌السلام در پاسخ به نامهٔ مردم اهواز که از حضرت دربارهٔ جبر و تفویض پرسیده بودند، تکرار شده است (حرانی، بی‌تا، ص۵۴۰) متکلمان امامیه نیز بر مبنای همین کلام جبر و تفویض را رد می‌کنند. «بین الامرین» از دیدگاه شیخ مفید، دیدگاهی است که در آن خداوند، انسان را از سویی در افعالش آزاد گذاشته و از سوی دیگر، حدود و ثغور آزادی را بیان داشته و ایشان را از منکرات، منع و نهی کرده است. در نگاه امامیه، انسان مختار آفریده شده است، اما در تمام ابعاد هستی خود و شئونات آن، از جمله فاعلیت، نیازمند عنایت و مشیت خداوند است. (کاشفی، ۱۳۸۶، ص ۱۸۲)

دربارهٔ دیدگاه معتزله گفتنی است که در آثار متأخر، گاه گفته می‌شود که معتزلیان قائل به تفویض‌اند؛ اما باید دانست که در قرون چهارم و پنجم هجری اصطلاح تفویض دربارهٔ ایشان به کار نمی‌رفت و به جای آن اصطلاح "قَدَر" رایج بود. (ن.ک: برنجکار، تفویض، دانشنامه جهان اسلام، ج ۷، ص ۷۵۰-۷۵۳) معتزله در این مسئله، قائل به اختیار و واگذاری امور به انسان و معزول شدن مشیت و ارادهٔ الهی شدند (ن.ک: عبدالجبار،۱۴۲۲ق، ص۳۲۳)، که این دیدگاه باعث محدود شدن قدرت الهی می‌شود. ایشان دربارهٔ تفویض چنین می‌گویند که وقوع افعال به حسب دواعی و انگیزه‌هایی است که دلالت بر اختصاص فعل به ما و حدوث آن از سوی ما [انسان‌ها] دارد». (همان، ص ۳۴۵) و حتی در تفسیر آیهٔ «فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَ مَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ»[1] (الکهف،۲۹) چنین آورده‌اند: «فقد فوض الأمر فی ذلک الی اختیارنا» (همان، ص ۲۴۳)؛

۱. هرکس می خواهد ایمان بیاورد و هر کس می خواهد کافر گردد.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.1.7]

بنابراین دو گروه امامیه و معتزله قائل به اختیار انسان هستند، اما با تفاوت مبنایی که ذکر شد.

امامیه برای اثبات دیدگاه خود و نفی دیدگاه جبریه، به دلایلی استناد کرده‌اند از جمله آنکه در میان افعال انسان‌ها قبایحی همچون کفر، فسق، ظلم و کذب وجود دارد. صدور فعل قبیح، حکیمانه نیست و از این‌رو بر خداوند جایز نیست. دلیل دیگر اینکه در تمایز میان افعالی که با قصد و اراده انجام می‌شود و فعلی همچون رعشه اندام‌ها که به نحو غیراختیاری عارض برخی افراد می‌شود، شک نمی‌کنیم. از این‌رو فقط فعل نخست را به فاعل نسبت می‌دهیم. دلیل سوم اینکه خداوند متعال برای ما جوانی و پیری و سلامتی و بیماری قرار داده است، ولی نسبت به آن ما را امر یا نهی نکرده و مدح و ذمّی بر آن نیست. اگر طاعات و معاصی نیز از این قسم امور بود، امر و نهی نسبت به آنها قبیح بود و مدح و ذمّ و ثواب و عقاب نسبت به آنها صحیح نبود. (کراجکی، ۱۴۰۵، ص ۱۱۲)

۳. اراده خدا و معاصی انسان

از نتایج دیگر اصل عدل، این است که معاصی و افعال ناروای بندگان مورد رضایت خداوند متعال نیست. دیدگاه معتزله در باب ارادهٔ معاصی انسان از سوی خداوند متفاوت است. برخی معتقدند که خلاف عدل و حکمت خداوند است که خداوند، معصیت را از انسان اراده کند و یا آن را به کسب انسان در آورد. اما برخی دیگر بر این باورند که خداوند، اصولاً در حیطهٔ رفتار و اختیار انسانی نمی‌تواند اراده‌ای داشته باشد؛ بنابراین، خداوند نمی‌تواند ظلم نماید و یا فعل قبیحی را مرتکب شود. (عبدالجبار، ۱۴۰۸، ص۴۵۶-۴۶۴)

از نظر امامیه نیز صدور و اراده معصیت بندگان از سوی خداوند مردود است؛ چون از یک سو، انسان خود فاعل و عامل رفتارهای خویش است و در رفتار

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.1.7]

خود آزاد است. از سوی دیگر، اراده امر قبیح، قبیح است؛ بنابراین معاصی که قبیح‌اند نمی‌توانند مراد خداوند باشند، و از خدا بعید است که فعل قبیحی را انجام داده یا ایجاد نماید. این دیدگاه اجماع متکلمان امامیه است. (مفید، ۱۴۱۳، ص ۴۸) به تقریر دیگر خداوند ما را از معاصی نهی کرده و نهی به سبب کراهتِ نهی کننده از فعل مورد نهی است. از این‌رو، خداوند نسبت به معاصی اکراه دارد و محال است معاصی را اراده نماید. (کراجکی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۱۳)

۴. رویارویی با اهل حدیث و پاسخ به شبهۀ جبر در آثار تفسیری مفسران مدرسه تفسیری امامیه بغداد

فضای فکری حاکم بر شیعیان امامی آن روزگار بغداد، به اندازه‌ای که برای ادامه سخن لازم است ترسیم شد. جهت‌گیری‌های عصری در مدرسۀ تفسیری امامیه بغداد، در بازۀ زمانی مورد مطالعه این پژوهش یعنی قرن چهارم و پنجم هجری بسیار مؤثر بوده است؛ از این رو با مطالعۀ تفاسیر و یا دیدگاه‌های تفسیریِ مفسران مدرسۀ امامیه بغداد، با سه گروه مواجه می‌شویم که در صدد پاسخگویی به شبهات وارد شده از سوی این سه گروه برآمده‌اند، از جمله: مشبّهه، مجسّمه و مجبّره؛ یعنی اهل حدیث و اشاعره که اعتقادشان در مسئلۀ توحید و صفات الهی با شیعیان تفاوت بنیادی دارد، چرا که این گروه‌ها به ظاهر آیات قرآن کریم اکتفا کرده و حتی صفات خبری را هم تأویل نمی‌کنند. از این رو در برداشت از آیات قرآن کریم دچار انحراف شده‌اند. همچنین این گروه‌ها اختیار انسان را نفی کرده و تمام افعال انسان‌ها را به خداوند متعال نسبت می‌دهند. با بررسی رویکرد و یا گرایش کلامی مفسران این مدرسه، رسالت شبهه‌زدایی دربارۀ برخی معارف اسلامی را به خوبی می‌توان دریافت. در ادامه به پاسخگویی مفسران این مدرسه به شبهه جبر خواهیم پرداخت و نمونه‌های

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.1.7]

تفسیری ایشان را ذکر خواهیم کرد.

۱-۴- پاسخ به شبهه جبر در میراث مدرسه تفسیری امامیه بغداد

فِرَق و گروه‌های کلامی که این مفسران با آن مواجه بوده و در تفسیر آیات قرآن کریم به شبهات ایشان هم پرداخته شده و به صراحت از ایشان نام برده شده است، معتزله، مشبّهه و مجبّره‌اند. در این بخش توضیحی مختصر دربارهٔ مجبّره ارائه می‌شود، و دربارهٔ اعتقادنامه احمد بن حنبل مؤسس فرقه اهل حدیث و دیدگاه او دربارهٔ جبر، سخن خواهیم گفت.

مجبّره یا جبریّه، به فرقه‌هایی گفته می‌شود که اعتقاد به جبر دارند. به عبارتی دیگر، این گروه، تمام افعال بندگان را به خدای تعالی و قضا و قدر او نسبت می‌دهند، اختیار و اراده بشر را نادیده می‌گیرند و در نظر ایشان در حقیقت فاعل حقیقی خداوند متعال است. این عقیده به زعم آنان، برای دفاع از توحید مطرح شده است. این گروه در مسئلهٔ اختیار در برابر معتزله قرار دارند. گفته می‌شود که جبریّه، دو گروه هستند: گروهی جبریه متوسّط و یا اشاعره که قائل به گونه‌ای خاص از اختیار به نام «کسب» برای بشر هستند؛ امّا دسته‌ای دیگر، جبریّه خالص که همان جهمیّه (پیروان جهم بن صفوان) هستند و هیچ اراده‌ای برای بشر قائل نیستند. (مشکور، ۱۳۷۲، ص ۱۳۶؛ صابری، ۱۳۹۰، ن.ک: ص ۶۵ و ۷۱)

آنچه در اعتقادنامه احمد بن حنبل آمده و نشان از اعتقاد او به جبر دارد، چنین است:

> ما به قضا و قدر، بد و خوب آن و شیرین و تلخ آن معتقدیم. نیز بدان ایمان داریم که خداوند پیش از آفریدن خلق، بهشت را آفرید و اهل آن را نیز خلق کرد و ... و پیش از آفریدن خلق دوزخ را بیافرید و اهل آن را نیز خلق کرد .... (صابری، همان، ص۲۱۴)

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.1.7]

این اندیشه بر رویکرد اهل حدیث در مواجهه با آیات قرآن کریم نیز اثرگذارده است؛ از این رو به نمونه‌هایی از آن اشاره می‌شود و پاسخ مفسران متکلم این مدرسه را به ایشان را بررسی می‌کنیم.

۲-۴- بررسی نمونه‌های تفسیری

برای بررسی پاسخ مسئله جبر در این مدرسه تفسیری، از دیدگاه شیخ مفید، سید رضی، سید مرتضی، شیخ طوسی و کراجکی استفاده شده است که شاکلهٔ این مدرسه و قوام آن به دیدگاه‌ها و تألیفات ایشان است. پیش از ورود به دیدگاه‌های تفسیری ایشان، به عنوان مقدمه لازم به ذکر است: از میان عالمان مدرسه امامیه بغداد، سیدرضی، سید مرتضی و شیخ طوسی دارای اثر تفسیری مستقل هستند، که به ترتیب می‌توان از حقائق التأویل فی متشابه التنزیل[۱]، امالی و التبیان فی تفسیر القرآن نام برد. از شیخ مفید اثر تفسیری مستقلی در حال حاضر موجود نیست، اما در سال‌های گذشته کتابی که مشتمل بر نظرات تفسیری وی و برگرفته از آثار موجود اوست به نام "التفسیر المستخرج من آثار الشیخ المفید" گردآوری شده است. جناب کراجکی نیز در "کنزالفوائد" خود به تفسیر آیاتی پرداخته و شبهاتی را پاسخ گفته است، هر چند هدف او در این کتاب تفسیر آیات نبوده است. اینک به ترتیب زمانی نظرات ایشان و پاسخ‌هایی را که به جبریه داده‌اند، را بررسی می‌کنیم:

شیخ مفید

۱. شیخ مفید در داوری و نقد نظر جبریّه، با استشهاد به آیات قرآن و استفاده از قدرت الهی در اجبار یا عدم اجبار انسان‌ها به ایمان، نظر آنها را نمی‌پذیرد. او آیه

۱. تنها یک بخش از این کتاب، امروزه موجود است.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.1.7]

شریفه «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِی الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا»[1] (یونس، ۹۹) را با دیدگاهی کلامی تفسیر نموده و مورد استفاده قرار می‌دهد:

«و أما قوله تعالى: وَ لَوْ شاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِی الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً، فالمراد به الإخبار عن قدرته و أنه لو شاء أن يلجئهم إلى الإيمان و يحملهم عليه بالإكراه و الاضطرار لكان على ذلك قادراً، لكنّه شاء تعالى منهم الإيمان على الطوع و الاختيار و آخر الآية يدلّ على ما ذكرناه و هو قوله تعالى «أَ فَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يكُونُوا مُؤْمِنِينَ» يريد أنه قادر على إكراههم على الإيمان لكنه لا يفعل ذلك و لو شاء لتيسر عليه.» (شیخ مفید، ۱۴۱۳، ص ۵۲ و ۵۳)

آیهٔ "وَ لَوْ شاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِی الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً"[2]، خبر از قدرت خداوند می‌دهد، و می‌رساند که اگر می‌خواست آنها را بر ایمان وادار کند و با اکراه و اضطرار بر ایمان وا دارد، می‌توانست. ولی خداوند از آنها ایمان به میل و اختیار را خواست. آخر آیه بر آنچه گفتیم، دلالت می‌کند. فرمود "أَ فَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يكُونُوا مُؤْمِنِينَ"[3] یعنی می‌تواند تمام آنها را به اکراه بر ایمان وا دارد، ولی چنین نمی‌کند. و اگر می‌خواست بر او آسان بود.

۲. «فَمَنْ يرِدِ اللَّهُ أَنْ يهْدِيهُ يشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يرِدْ أَنْ يضِلَّهُ يجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يصَّعَّدُ فِی السَّمَاءِ كَذَلِكَ يجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يؤْمِنُونَ» (الانعام، ۱۲۵) جبریه، این آیه را دستاویز اعتقادات جبری خود قرار داده‌اند. شیخ مفید با مستند قرار دادن چند آیه دیگر قرآن کریم، معنای واقعی و صحیح آیه را روشن نموده و استدلال جبریه را رد می‌کند. به نظر او معنای آیه این است که:

«اگر خداوند اراده نماید که پاداش و جزای فرمانبرداران را به آنها عنایت فرماید، دین‌داری را برایش آسان می‌کند تا در ادامهٔ راه، آسانتر بتواند از

۱. و اگر پروردگار تو می‌خواست، تمام کسانی که روی زمین هستند، همگی (به اجبار) ایمان می‌آورند.

۲. اگر خدایت می‌خواست، تمام آنها که در زمین‌اند ایمان می‌آوردند.

۳. آیا مردم را به اکراه وا می‌داری که مؤمن باشد؟

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.1.7]

دستورات الهی پیروی نماید و این هدایت، خود نعمتی بزرگ است [که در آیات دیگر قرآن به آن اشاره شده است.][1]»

او در ادامه، استادانه از آیه دیگری تأیید گرفته و این مطلب را به روشنی تبیین می‌کند که هدایت خدا، یا گمراه نمودن او، به معنایی نیست که آنها برداشت نموده‌اند، بلکه معنایی دیگر دارد که عبارت است از: اعطای نعمت و عذاب نمودن. او در این باره می‌گوید:

«خداوند از اهل بهشت این گونه خبر می‌دهد که: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِی هَدَانَا لِهَذَا، یعنی سپاس خدایی را که بهشت را ارزانی ما نمود. در این آیه "هدایت" به معنای "نعمت" است، همان طور که در جای دیگری از قرآن، "ضلال" یا گمراهی به معنای «عذاب» به کار رفته است: إِنَّ الْمُجْرِمِینَ فِی ضَلَالٍ وَسُعُرٍ»[2] (القمر، ۴۷)

در این آیه، خداوند متعال از مفهوم عذاب به واژهٔ «ضلال»، و از نعمت به «هدایت» تعبیر نموده است. در حالی که اصل در ضلال، هلاک و اصل در هدایت، نجات است.»[3]

در ادامه نیز با مدد گرفتن از آیات دیگر قرآنی به شرح و بسط مطالب پرداخته و معانی مذکور را تثبیت می‌نماید. به نظر او معنای «یجْعَلْ صَدْرَهُ ضَیقًا حَرَجًا»[4] (الانعام، ۱۲۵) نیز این است که به عنوان عذاب اعمال ناشایست فرد گنهکار، از او

۱. شیخ مفید در تصحیح اعتقادات الامامیه ص ۵۱ این گونه آورده است: «أن المعنی فیه من اراد الله تعالی أن ینعمه و یثیبه جزائ علی طاعته شرح صدره للإسلام بالألطاف التی یحبوه بها فییسر له بها استدامة أعمال الطاعات و الهدایة فی هذا الموضع هی النعیم.» ترجمه مضمون این کلام در متن نقل شد.

۲. مجرمان در گمراهی و شعله‌های آتشند.

۳. او در ادامه مطلب قبل می گوید: «قال الله تعالی فیما خبر به عن أهل الجنة الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِی هَدانا لِهذا الآیة، أی أنعمنا به و أثابنا إیاه. و الضلال فی هذه الآیة هو العذاب. قال الله تعالی: إِنَّ الْمُجْرِمِینَ فِی ضَلالٍ وَ سُعُرٍ. فسمی الله تعالی العذاب ضلالا و النعیم هدایة. و الأصل فی ذلك أن الضلال هو الهلاك و الهدایة هی النجاة.»

۴. سینه‌اش را آنچنان تنگ می‌کند.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.1.7]

سلب توفیق شده و از الطاف الهی محروم می‌گردد. پس شرح صدر به معنای اعطای توفیق به عنوان ثواب فرمانبرداری نیکوکاران بوده و ضیق صدر نیز جزای بدکاران و به معنای سلب توفیق است.[1]

سید رضی

سید رضی نیز- آنچنانکه از مقدار بر جای مانده از تفسیر حقائق التأویل فی متشابه التنزیل برمی‌آید- بنا نداشته تمام آیات قرآن کریم را تفسیر کند، بلکه به صورت ترتیبی در هر سوره، آیاتی را که محل شبهه و اشکالی از سوی مخالفان بوده، یا ظهور آیه با آیات دیگر در تعارض بوده، مورد بررسی قرار داده و تفسیر کرده است:

۱- ذیل آیهٔ ۸ سورهٔ آل عمران که می‌فرماید: «رَبَّنا لا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَ هَبْ لَنَا مِن لَّدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ»[2] ایراد و اشکال طاعنان را آورده که می‌گویند: خدا چگونه دل‌های انسان‌ها را منحرف می‌سازد و ظاهراً اخلال و ضلالت و زیغ و ازاغه و چیزهایی نظیر اینها درست نیست که به خدا نسبت داده شود؟ سید رضی در پاسخ می‌گوید:

> معانی آیات قرآنی را باید از خود آیات فهمید. "لاتزغ قلوبنا" یعنی: «أحرسنا من وساوس الشیطان حتی لاتزغ ...» خدا ازاغهٔ قلوب نمی‌کند و دلها را منحرف نمی‌سازد، مگر اینکه در انسان‌ها انحراف ایجاد شود. و این سخن از آیه

۱. او در ص ۵۲ ادامه می‌دهد: «قال الله تعالی حکایة عن العرب. أَ إِذا ضَلَلْنا فِی الْأَرْضِ أَ إِنَّا لَفِی خَلْقٍ جَدِیدٍ، یعنون إذا هلکنا فیها. و کان المعنی فی قوله: فَمَنْ یرِدِ اللَّهُ أَنْ یهْدِیهُ، ما قدمناه و بیناه. وَ مَنْ یرِدْ أَنْ یضِلَّهُ، ما وصفناه. و المعنی فی قوله تعالی: یجْعَلْ صَدْرَهُ ضَیقاً حَرَجاً یرید، سلبه التوفیق عقوبة له علی عصیانه و منعه الألطاف جزاء له علی إساءته. فشرح الصدر ثواب الطاعة بالتوفیق و تضییقه عقاب المعصیة بمنع التوفیق. و لیس فی هذه الآیة علی ما بیناه شبهة لأهل الخلاف فیما ادعوه من أن الله تعالی یضل عن الإیمان و یصد عن الإسلام و یرید الکفر و یشاء الضلال.»

۲. پروردگارا! دلهایمان را، بعد از آنکه ما را هدایت کردی از راه حق منحرف مگردان؛ و از سوی خود، رحمتی بر ما ببخش، زیرا زیرا تو بخشنده‌ای.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.1.7]

پنجم سورهٔ الصف نیز استنباط شود که فرمود: «... فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ ...»[1] و بهترین پاسخ در برابر طاعنان آن است که بگوییم: این آیه متشابه است و فحوای آن چیزی که درک می‌شود و درست نیست، بهتر است با آیهٔ محکم دیگری - یعنی همان آیه سورهٔ الصف - پاسخ داد. زیغِ اول از سوی بندگان، و در واقع معصیت است، در حالی که انحراف و زیغِ دوم، عقوبت (از سوی خدا) است که در برابر انحراف ایشان است. (سید رضی، بی‌تا، ج ۵، ص ۲۳)

۲. سید رضی ذیل آیهٔ ۱۲۸ آل عمران که می‌فرماید: «لَيسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيءٌ...»[2] به پرسش جبریه پاسخ می‌دهد و این آیه را خطاب به پیامبر اسلام می‌داند. از دیدگاه او مقصود از آیه این است که تو دربارهٔ آنچه از عقاب یا ثواب به ایشان می‌رسد، تدبیر مصالحشان در اوقات آن، تقدیم و یا تأخیر در اجل‌های ایشان و ...، تملک و مسئولیتی نداری؛ و این چنین این دیدگاه را که انسان به طور کل در امور خود بدون اختیار باشد، نفی می‌کند. (همان، ص۲۲۹- ۲۳۰)

سید مرتضی

۱. «... مَن لَّعَنَهُ اللَّهُ وَ غَضِبَ عَلَيهِ وَ جَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَ الْخَنَازِيرَ وَ عَبَدَ الطَّاغُوتَ أُولَئِكَ شَرٌّ مَّكَاناً وَ أَضَلُّ عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ.»[3] (المائده، ۶۰) جبریه گفته‌اند: این آیه دلالت دارد بر اینکه خداوند متعال، کافر را کافر قرار داده است، زیرا او فرموده است: همانان که خدا لعنتشان کرده و بر آنان خشم گرفته و از آنان بوزینگان و خوکان پدید آورده ...؛ و معنی جعل کافر، چیزی نیست جز اینکه او را با کفرش خلق کرده باشند.

سید مرتضی در پاسخ به این شبهه بیان می‌کند:

۱. هنگامی که آنها از حق منحرف شدند، خداوند قلوبشان را منحرف ساخت.

۲. هیچ گونه اختیاری (درباره عفو کافران، یا مومنان فراری از جنگ) برای تو نیست.

۳. کسانی که خداوند آنها را از رحمت خود دور ساخته، و مورد خشم قرار داده، (و مسخ کرده) و از آنها، میمونها و خوکهایی قرار داده، و پرستش بت کرده اند؛ موقعیت و محل آنها بدتر است.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.1.7]

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.1.7]

«چگونه ممکن است خداوند متعال خبر دهد از اینکه کفرشان را خلق کرده و آنها را کافر قرار می‌دهد، در حالی که سیاق کلام، سیاق مذمت آنها است و آنها را بر کفرشان توبیخ کرده است و می‌کوشد آنها را تحقیر و سرزنش نماید؟ بین مذمّت آنها و بین اینکه خداوند، آنها را کافر قرار داده است چه مناسبتی وجود دارد؟ و چه سنخیتی بین خدا و آنها و کافر شدن آنها توسط خداوند و مذمتشان وجود دارد؟ بلکه اصلاً برای معذور بودن و بی‌گناه بودن آنها، بالاتر و بهتر از آن نیست که خداوند خودش چیزی را خلق کرده که آنها را به خاطر آن مذمت می‌کند. این گونه تفسیر باعث می‌شود که در آیه تناقض باشد و معنی آیه محال شود. حال به تفسیر آیه بر می‌گردیم و می‌گوییم که ظاهر آیه، گمان آنها را نمی‌رساند. حداکثر چیزی که مضمون آیه است، این است که از خلق کسانی خبر می‌دهد که طاغوت را عبادت می‌کنند، همانطور که از بین آنها کسانی را میمون و خوک آفریده است. شکی نیست که خداوند، خالقِ کافر است و کافر، خالقی غیر از خداوند ندارد، اما این سبب نمی‌شود که بگوییم کفر او را هم خدا خلق کرده و او را کافر قرار داده است.» (سید مرتضی، ۱۹۹۸، ج ۲، مجلس ۶۶، ص ۱۸۰ـ ۱۸۴)

شیخ طوسی

۱. شیخ طوسی در تفسیر آیه شریفه ۳۱ سورهٔ غافر که فرموده است: «مِثْلَ دَأْبِ قَوْمِ نُوحٍ وَ عادٍ وَ ثَمُودَ وَ الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ وَ مَا اللَّهُ يرِيدُ ظُلْماً لِّلْعِبادِ»[1] می‌نویسد:

خدای تعالی ظلم به بندگان را نمی‌خواهد و آن را بر ایشان اثر نمی‌دهد. و این دلالت بر فساد قول مجبره دارد که می‌گویند: هر ظلمی در عالم به ارادهٔ الهی است. (شیخ طوسی، بی‌تا، ج ۹، ص۷۳)

۱. همچون عادت قوم نوح و عاد و ثمود و کسانی که بعد از آنان بودند (از شرک و کفر و طغیان) می‌ترسم؛ و خداوند ظلم و ستمی بر بندگانش نمی‌خواهد.

۲. وی در تفسیر آیهٔ ۵۷ آل عمران «وَ أَمَّا الَّذِینَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ فَیُوَفِّیهِمْ أُجُورَهُمْ وَ اللَّهُ لا یحِبُّ الظَّالِمِینَ»[۱] می‌گوید:

> این آیه دلالت بر بطلان مذهب جبر دارد که خدایتعالی ظلم را نمی‌خواهد. و بیان می‌دارد که ظلم را دوست نمی‌دارد، پس انجام ظلم را هم دوست نمی‌دارد... و در آیه دلالتی بر این است که نیکوکار را به آنچه گناهکار مستحق آن است، مجازات نمی‌کند. نیز گناهکار را به آنچه نیکوکار مستحق آن است، پاداش نمی‌دهد، زیرا آن ظلم است. (شیخ طوسی، همان، ج۲، ص۴۸۰)

۳. شیخ طوسی ذیل آیه ۱۶ رعد «...قُلِ اللَّهُ خَالِقُ کُلِّ شَیءٍ وَ هُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ»[۲] سخن جبریه را که معتقدند خداوند خالق کل شیء است، رد می‌کند. شیخ مقصود از آیه را چنین می‌داند که خدای تعالی خالق هر چیزی است که به واسطهٔ خلقِ آن شایسته عبادت شده است. اگر چنین بود که آنها گفتند (در مسئله خلق افعال) برای خلق بر خداوند متعال دلیل و حجتی بود، و توبیخی که آیه به جهت عبادت بت‌ها در بردارد، باطل می‌شد. زیرا اگر خالقِ عبادتِ ایشان برای بتها، خداوند متعال باشد، بنا به قول مجبره هیچ توبیخی متوجه کفار نبود و هیچ ملامتی هم به ایشان نمی‌رسید. بلکه حق داشتند که بگویند: تو در ما این عبادت را خلق کردی، گناه ما در آن چیست و برای چه ما را به کاری که آن را انجامش دادی توبیخ می‌کنی؟ در این هنگام فائدهٔ آیه باطل می‌شد. (شیخ طوسی، همان، ج ۶، ص ۲۳۷)

۴. او در تفسیر آیه «إِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ یقُولُوا هذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَ إِنْ تُصِبْهُمْ سَیئَةٌ یقُولُوا

۱. اما آنها که ایمان آوردند، و اعمال صالح انجام دادند، خداوند پاداش آنان را بطور کامل خواهد داد؛ و خداوند، ستمکاران را دوست نمی دارد.

۲. بگو: «خدا خالق همه چیز است؛ و اوست یکتا و پیروز».

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.1.7]

هذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ»[1] (النساء، ۷۸) دربارهٔ عبارت «قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ» -که مستمسک جبریه است و اختیار انسان را در اعمالش نفی می‌کنند- پاسخ گفته است. شیخ طوسی به آیه بعد استناد می‌کند که می‌فرماید: «ما أَصابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَ مَا أَصابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ»[2] (النساء، ۷۹) خداوند متعال در این آیه، معصیت را به عبد نسبت داده و از نفس خود نفی فرموده است. (شیخ طوسی، همان، ج ۳، ص ۲۶۶)

۵. شیخ طوسی آیه «مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَ لا سَائِبَةٍ وَ لا وَصِيلَةٍ وَ لا حَامٍ وَ لكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَ أَكْثَرُهُمْ لا يعْقِلُونَ»[3] (المائده، ۱۰۳)[4] را دلیلی بر بطلان عقیدهٔ جبریه می‌داند. نیز اعتقاد ایشان را که می‌گویند: خدای تعالی خالق کفر و گناه و بت‌پرستی و دیگر زشتی‌هاست، خداوند متعال با این آیه نفی فرموده است. و این سخنان را ادعا و افترا به ساحتش معرفی کرده است. (شیخ طوسی، همان، ج ۴، ص ۳۷)

کراجکی

گفته شد کتابی تفسیری از کراجکی که تا امروز باقی باشد، برجای نمانده است. از این‌رو ذیل معدود آیاتی که در کنزالفوائد به تفسیر آن پرداخته است، شبهاتی را ذیل برخی آیات قرآن کریم پاسخ داده است که استناد به ظاهر آن آیات، بدون توضیح و تأویل غالباً با عدل الهی در تنافی است. به همین دلیل،

۱. اگر به آنها حسنه (و پیروزی) برسد، می‌گویند: «این از ناحیه خداست» و اگر سیئه و شکستی برسد، می‌گویند: این، از ناحیه توست» بگو: «همه اینها از ناحیه خداست».

۲. (آری،) آنچه از نیکی‌ها به تو می‌رسد، از طرف خداست؛ و آنچه از بدی به تو می‌رسد، از سوی خود توست.

۳. خداوند هیچ گونه «بحیره» و «سائبه» و «وصیله» و «حام» قرار نداده است، ولی کسانی که کافر شدند، بر خدا دروغ می‌بندد؛ و و بیشتر آنها نمی‌فهمند.

٤. آیه اشاره به چهار نوع از حیوانات اهلی است که در زمان جاهلیت، استفاده از آنها را به عللی حرام می‌دانستند؛ و این بدعت، در اسلام ممنوع شد.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.1.7]

کراجکی خود را به جای مخاطب این آیات گذاشته و رفع شبهه کرده است:

۱. اهل جبر دربارهٔ آیه «وَ لا ینْفَعُکُمْ نُصْحِی إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنْصَحَ لَکُمْ إِنْ کانَ اللَّهُ یرِیدُ أَنْ یغْوِیکُمْ هُوَ رَبُّکُمْ وَ إِلَیهِ تُرْجَعُونَ»[1] (هود، ۳۴) معتقدند که ظاهر آیه دلالت می‌کند به اینکه نصیحت پیامبر به کفار نفع نمی‌رساند، چرا که خداوند برایشان کفر و غوایت را خواسته است، در حالی که این مسئله خلاف مذهب امامیه است. او در پاسخ، «غوایة» را «خیبة» و «حرمان الثواب» معنا می‌کند و ادامه می‌دهد:

> منظور این بوده که نصیحت من شما را سود نمی‌بخشد ،زیرا شما مصرّ بر کفری هستید که خداوند به واسطهٔ آن کفر، از ثواب محرومتان می‌سازد، و اشاره می‌کند که خداوند متعال در آیه ۵۹ سوره مریم، «عقاب» (کیفر) را «غیّ» نامیده است (فَسَوْفَ یلْقَوْنَ غَیاً)[2] و به آیات پس از آن استناد می‌ورزد که قوم هود، کیفر خدای تعالی را به استعجال در خواست کردند و گفتند: (یا نوح...) (کراجکی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۲۲)

۲. دربارهٔ این قول خداوند متعال که می‌فرماید: «وَ الَّذِینَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًی وَ آتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ»[3] (محمد، ۱۷) اهل جبر می‌گویند کاری را که خدا انجام داده است، درست نیست که از او مسئلت و درخواست شود.

کراجکی در پاسخ به این اشکال می‌گوید:

> صحیح است خداوند سبحان را، هم در فعلی که انجامش داده بخواهیم و درخواست کنیم و هم در آنچه که انجام نمی‌دهد، اما جایز است که انجام دهد. ملائکه خطاب به خداوند متعال عرضه می‌دارند: «الَّذِینَ یحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَ

۱. (اما چه سود که) هرگاه خدا بخواهد شما را (به خاطر گناهانتان) گمراه سازد، و من بخواهم شما را اندرز دهم، اندرز من سودی به حالتان نخواهد داشت. او پروردگار شماست؛ و به سوی او بازگشت داده می‌شوید.

۲. و به زودی (مجازات) گمراهی خود را خواهند دید.

۳. کسانی که هدایت یافته‌اند، (خداوند) بر هدایتشان می‌افزاید و روح تقوا به آنان می‌بخشد.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.1.7]

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.1.7]

مَنْ حَوْلَهُ ...وَ يسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنا وَسِعْتَ كُلَّ شَيءٍ رَّحْمَةً وَ عِلْماً فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تابُوا وَ اتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَ قِهِمْ عَذابَ الْجَحِيمِ»[1] (غافر،۷) شکی نیست که پیش از درخواست ملائکه، خداوند متعال چنین می‌کند. نیز در آیه دیگر می‌فرماید: «قَالَ رَبِّ احْكُمْ بِالْحَقِّ»[2] (الانبیاء، ۱۱۲) در حالی که می‌دانیم خداوند، جز به حق حکم نمی‌کند. پیامبران الهی هم حتی با اینکه می‌دانستند خداوند به ایشان درود می‌فرستد و مشکلات و سختی‌هایشان را رفع می‌کند، از او درخواست کرده‌اند، مانند ابراهیم علیه‌السلام که فرمود: «وَ لا تُخْزِنِي يوْمَ يبْعَثُونَ»[3] (الشعراء، ۸۷) در حالی که می‌دانست که او را رسوا نمی‌سازد. همچنین در آنجا که به خداوند متعال عرض می‌کنیم: «وَ لا تَحْمِلْ عَلَينا» (البقره، ۲۸۶) با اینکه می‌دانیم او بندگانش را بیش از طاقتشان تکلیف نمی‌کند. «لا يكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلّا وُسْعَها» (همان). (کراجکی، همان، ج۱، ص ۱۰۴)

۳. ذیل آیه ۱۶ اسراء «وَ إِذا أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ قَرْيةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيها فَفَسَقُوا فِيها فَحَقَّ عَلَيهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيراً»[4] این اشکال مطرح می‌شود که اگر خداوند، اِهلاک را بر این قوم خواسته است پیش از اینکه ایشان را امر کند و عصیان و نافرمانی کنند با عدل الهی در تعارض است. [اشاره به مسئلهٔ جبر دارد]

او پاسخ می‌دهد:

اِهلاک دو نوع است: زمانی که آن فرد یا افراد شایسته آن باشند، یا برای امتحان باشد و اِهلاک قبیح از روی ظلم، و عبث است. با دلیل واضح بر ما

---

۱. فرشتگانی که حامل عرشند و آنها که گرداگرد آن (طواف می‌کنند) .... و برای مؤمنان استغفار می‌کنند (و می‌گویند:) پروردگار رحمت و علم تو همه چیز را فرا گرفته است؛ پس کسانی را که توبه کرده و راه تو را پیروی می‌کنند بیامرز، و آنان را از عذاب دوزخ نگاه دار.

۲. (و پیامبر) گفت: «پروردگارا! بحق داوری فرما... .»

۳. مرا شرمنده و رسوا مساز.

٤. و هنگامی که بخواهیم شهر و دیاری را هلاک کنیم، نخست اوامر خود را برای مترفین آنجا، بیان می‌داریم، سپس هنگامی که به مخالفت برخاستند و استحقاق مجازات یافتند، آنها را به شدت در هم می‌کوبیم.

ثابت شده که خداوند متعال، عادل و حکیم است و ظلم را نمی‌خواهد و اراده نمی‌کند. بنابر این جز اهلاک نیکو را بر نمی‌گزینند. از سوی دیگر، در این بخش آیه «أمرنا مترفیها» مأمورٌ به، که همان طاعت است، در اینجا محذوف است. تقدیر کلام چنین است: أمرنا مترفیها بالطاعة، ففسقوا و خالفوا. در ادبیات عرب نیز چنین بیانی رایج است، مثل: أمرتک فعصیتنی. او در ادامه به وجوه دیگری نیز اشاره می‌کند. (کراجکی، همان، ج ۱، ص۳۵۴)

۴. دربارهٔ تعارض ظاهر آیهٔ «وَ لَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ لا يزالُونَ مُخْتَلِفِينَ»[۱] (هود، ۱۱۸) با عدل و رحمت الهی سخن می‌گوید که گویی از ظاهر این گونه برمی‌آید که خدا نمی‌خواهد که مردم امت واحده و متفق بر هدایت و معرفت باشند. و این بخش از آیه که می‌فرماید «وَ لِذلِكَ خَلَقَهُمْ»[۲] (هود، ۱۱۹) اقتضاء می‌کند که برای اختلاف خلقشان کرده باشد. اشکال مطرح شده چنین است: اگر منظور خداوند متعال رحمت بود باید می‌گفت: «تلک خلقهم» زیرا رحمت مؤنث است و لفظ ذلک، کنایه و اشاره به رحمت نیست.

پاسخ کراجکی به این اشکال:

منظور از بخش نخست آیه، توجه دادن به مشیتی است که همراه با الجاء و اضطرار است، نه مشیتی که براساس اختیار باشد. و مراد خدایتعالی در آیه این است که از قدرتش به ما خبر دهد، و اینکه خلق بنا به غلبهٔ بر او، معصیت او را نمی‌کنند، و اینکه او قادر بر الجاء و اکراه ایشان است بر آنچه از ایشان می‌خواهد که همان طاعت باشد. لفظ (ذلک) در آیه به دلیل عقل و شهادت لفظ، اگر به رحمت حمل شود، اولی بر حمل آن به این اختلاف است. وی با دلیل عقل و دلیل لفظ به این اشکال پاسخ داده و چنین گفته

۱. و اگر پروردگارت می خواست، همه مردم را یک امت (بدون هیچ گونه اختلاف) قرار می‌داد؛ ولی آنها همواره مختلفند.

۲. و برای همین (پذیرش رحمت) آنها را آفرید.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.1.7]

است: «دانستیم که خداوند سبحان اختلاف در دین را مکروه دانسته و از آن نهی کرده و بر آن عذاب و وعید داده است. و جایز نیست در امری که آن را زشت می‌شمارد، ایشان اختلاف داشته باشند و از ایشان چیزی را بخواهد که از آن نهی کرده است. گواهیِ لفظ رحمت به این کنایه، نزدیکتر از لفظ اختلاف است و حمل لفظ بر آنچه نزدیکتر ذکر شده است، در زبان عربی اولی‌تر از حمل بر دورتر است.»

گفته‌اند: تأنیث کلمهٔ «رحمة» نشان می‌دهد که «ذلک» به آن اشاره ندارد. پاسخ کراجکی این است که «رحمة»، مؤنث غیر حقیقی است. و زمانی که با لفظ مذکر به آن اشاره می‌شود، کنایه بر معنی است، زیرا معنی رحمت همان اِنعام و تفضّل است، چنانچه خداوند متعال فرمود: «قَالَ هَذا رَحْمَةٌ مِّن رَّبِّی»[1] (الکهف، ۹۸) و نفرموده «هذه». (کراجکی، همان، ج۲، ص۲۱۹)[2]

نتایج

۱. امامیه با معتزله در مسئلهٔ عدل الهی و برخی مسائل مربوط به آن اشتراک و اتفاق نظر دارند، اما صِرف برخی مشابهت‌ها سبب این همانی نمی‌شود؛ چنانکه در تعداد قابل ملاحظه‌ای از مباحث اعتقادی با امامیه اختلاف دیدگاه دارند.

۲. در مسئلهٔ اختیار انسان، تفاوت اساسی امامیه و معتزله مشهود است، به طوری که معتزله قائل به تفویض و واگذاری امور به انسان و نفی مشیت الهی است. اما امامیه قائل به اختیار انسان در محدودهٔ مشیت و اراده خداوند متعال است.

۳. معتزله و امامیه در مسائلی مانند نسبت فعل انسان به خودش (در کلیت موضوع) و نفی ارادهٔ قبیح از خداوند متعال و در نتیجه مختار بودن انسان در تمام افعالش، و صدور معاصی از انسان با هم اتفاق نظر دارند.

---

۱. این از رحمت پروردگار من است.

۲. برای موارد مشابه ن.ک: کراجکی، کنزالفوائد، ج۱، ص۳۶۰ ـ ۳۶۱ و ص۱۲۰ و ص ۱۰۵و ص۲۸۶؛ ج۲، ص۲۱۷.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.1.7]

۴. اهل حدیث اختیار انسان را در افعالش نفی کرده و قائل به جبر او در افعال حتی قبائح دارند. از این رو معاصی انسان را نیز به نوعی حاصل اراده الهی می‌دانند.

۵. در مواجهه با اهل حدیث نیز امامیه به عنوان گروه اثرگذار بر جریان فکری امامیه آن روزگار بغداد، در آثار کلامی و در تفسیر به ایشان نظر داشته‌اند؛ و در بخش جبر و اختیار به صورت مبسوط به دیدگاه‌های ایشان ذیل آیات قرآن کریم پرداخته‌اند.

۶. امامیه در مباحثی همچون نفی تشبیه، تنزیه باری تعالی از برخی صفات و افعال، و نفی جسمانیت از خداوند متعال نیز تلاش‌های قابل توجهی داشته‌اند.

۷. تلاش مفسران امامیه در بغداد برای تبیین عقاید امامیه به عنوان یک گروه مستقل مذهبی و فکری، و توجه دادن دیگر گروه‌ها به تفاوت مبانی امامیه با آنان، و سعی بر استوار ماندن و استحکام بخشیدن به متون اعتقادی و دفع شبهات ستودنی است.

۸. تأثیر محیط و شرایط سیاسی و اجتماعی را بر میزان و نوع موضوعات و گرایش‌های آثار هر دوره نمی‌توان نادیده گرفت. این مسئله دربارهٔ آثار امامیه قرن چهارم و پنجم هجری نیز اتفاق افتاده است.

منابع

قرآن کریم

۱. آقا بزرگ طهرانی، محمد محسن، *زندگی نامه وآثار شیخ طوسی*، ۱۳۷۷ش، ترجمه حمید طبیبیان و علیرضا میرزا محمد، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۲. ابن ابی یعلی، *طبقات الحنابله*، بی‌تا، بیروت، دارالمعرفة.

۳. ابن الجوزی، ابی الفرج عبدالرحمن بن علی بن محمد، *المنتظم فی تاریخ الملوک و الامم*، ۱۴۱۲ق، تحقیق، محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، چاپ اول، بیروت، دارالکتب العلمیة.

۴. ابن تیمیه، *منهاج السنة النبویة*، ۱۹۸۶/۱۳۶۵م، چاپ محمد رشاد سالم.

۵. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمر، *البدایة و النهایة*، ۱۴۰۸ق، تحقیق علی شیری، بیروت، لبنان، دار

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.1.7]

احیاء التراث العربی.
۶. ابن نوبخت، *الیاقوت فی علم الکلام*، ۱۴۰۴ق، چاپ سید علی ضیائی.
۷. اشعری، علی بن اسماعیل، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، ۱۳۶۹ق، تحقیق محیی الدین عبدالحمید، قاهره، مصر، مکتبة النهضة المصریه.
۸. امین، احمد، *ضحی الاسلام*، ۱۳۵۵ق، بیروت، لبنان، دارالکتب العلمیة.
۹. امینی، عبدالحسین، *الغدیر*، ۱۳۶۸ش، ترجمه جلال الدین فارسی و همکاران، تهران، کتابخانه بزرگ اسلامی.
۱۰. جعفریان، رسول، *مناسبات فرهنگی معتزله و شیعه از آغاز تا شیخ مفید*، ۱۴۱۳ق، قم، کنگرهٔ جهانی شیخ مفید.
۱۱. حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۳۷۸ق، *الفصول المهمه فی اصول الأئمه*، نجف، المطبعة الحیدریه.
۱۲. حلی، حسن بن یوسف (علامه حلی)، ۱۳۶۳، *انوار الملکوت فی شرح الیاقوت*، چاپ دوم، قم، ایران، رضی.
۱۳. حلی، حسن بن یوسف (علامه حلی)، *خلاصة الأقوال فی معرفة الرجال*، ۱۳۸۱ق، چاپ دوم، نجف، مطبعة الحیدریة.
۱۴. خطیب البغدادی، ابوبکر احمد بن علی، *تاریخ بغداد أو مدینةالسلام*، ۱۴۱۷ق، تحقیق، مصطفی عبدالقادر عطا، چاپ اول، بیروت، دارالکتب العلمیة.
۱۵. الدمشقی، اسماعیل بن کثیر، *البدایة و النهایة*، تحقیق، ۱۴۰۸ق،علی شیری، چاپ اول، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۱۶. دوانی، علی، مفاخر اسلام، تهران، ۱۳۶۳ش، چاپ دوم، تهران، امیر کبیر.
۱۷. ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد بن عثمان، *العبر فی خبر من عبر*، ۱۴۱۸ق، چاپ اول، بیروت، دارالفکر.
۱۸. ذهبی، شمس‌الدین محمد بن احمد بن عثمان، *تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام*، ۱۴۱۴ق، تحقیق، عمر عبدالسلام تدمری، چاپ اول، بیروت، لبنان، دارالکتب العربی.
۱۹. ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد بن عثمان، *سیر اعلام النبلاء*،۱۴۱۳ق، تحقیق، شعیب الارنؤوط – حسین الاسد، چاپ نهم، بیروت، مؤسسة الرسالة.
۲۰. سبکی، عبدالوهاب بن علی، *طبقات الشافعیه الکبری*، بی‌تا، تحقیق محمود محمد طناحی، محمد عبدالفتاح حلو، بیروت، دار احیاء الکتب العربیة.
۲۱. سجادی، صادق، «آل بویه»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر، کاظم موسوی بجنوردی،

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.1.7]

تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۳ش، ج ۱، ص۶۲۹.
۲۲. شهرستانی، *کتاب الملل و النحل*، ۱۳۶۴ش، چاپ محمد بن فتح الله بدران، افست قم.
۲۳. الشیبانی (ابن اثیر)، عزالدین ابوالحسن علی بن ابی الکرم، *الکامل فی التاریخ*، ۱۹۷۹م، بیروت، لبنان، دارصادر.
۲۴. صابری، حسین، *تاریخ فرق اسلامی*، ۱۳۹۰ش، چاپ هفتم، تهران، انتشارات سمت.
۲۵. صبحی، احمد محمود، *فی علم الکلام*، ۱۴۰۵ق، بیروت، لبنان، دارالنهضة العربیة.
۲۶. الصفدی، صلاح الدین خلیل بن ابیک، *الوافی بالوفیات*، تحقیق، احمد الارناروط و تزکی مصطفی، ۱۴۲۰ق، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۷. صولی، محمد بن یحیی، *کتاب الاوراق*، ۲۰۰۴م، تحقیق هیورث جیمز دن، قاهره، مصر، الهیئة العامة لقصور الثقافة.
۲۸. طوسی، محمد بن حسن، *الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد*، ۱۴۰۶ق، چاپ دوم، بیروت، دارالاضواء.
۲۹. طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بی‌تا، تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت، لبنان، داراحیاء التراث العربی.
۳۰. طوسی، محمد بن حسن، *تمهید الاصول فی علم الکلام*، ۱۳۶۲ش، تصحیح عبدالمحسن مشکوة الدینی، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۳۱. العکبری البغدادی (شیخ مفید)، محمد بن محمد بن نعمان، *اوائل المقالات*، بی‌تا، تحقیق چرندابی، قم، مکتبة الداوری.
۳۲. العکبری البغدادی (شیخ مفید)، محمد بن محمد بن نعمان، *تصحیح اعتقادات الامامیه*، ۱۴۱۴ق، تحقیق: حسین درگاهی، چاپ دوم، بیروت، لبنان، دار المفید.
۳۳. فقیهی، علی اصغر، *آل بویه نخستین سلسله قدرتمند شیعه*، ۱۳۶۶ش، تهران، انتشارات صبا.
۳۴. کاشفی، محمدرضا، *کلام شیعه*،۱۳۸۶ش، چاپ سوم، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۵. کراجکی، محمد،*کنز الفوائد*، ۱۴۰۵، بیروت، دارالاضواء.
۳۶. کیانی فرید، مریم، *کلام شیعه کلام معتزله*، ۱۳۹۳ش، چاپ اول، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
۳۷. کرمر، جوئل، *احیای فرهنگ در عهد آل بویه*، ۱۳۷۵ش، ترجمه، سعید حنائی کاشانی، تهران، انتشارات دانشگاهی.
۳۸. متز، آدام، *تمدن اسلامی در قرن چهارم*، ۱۳۶۴ش، ترجمه علیر ضا ذکاوتی قراگزلو، چاپ دوم،

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.1.7]

تهران، انتشارات امیر کبیر.
۳۹. محمود، محمد احمد علی، *الحنابله فی البغداد*، ۱۴۰۶ق، بیروت، لبنان، المکتب الاسلامی.
۴۰. مدرسی طباطبائی، سید حسین، *مکتب در فرآیند تکامل*، ۱۳۸۹ش، ترجمه هاشم ایزدپناه، چاپ هشتم، تهران، انتشارات کویر.
۴۱. مسعودی، علی بن حسین، *مروج الذهب و معدن الجواهر*، ۱۴۰۹ق، تحقیق یوسف اسعد داغر، قم، مؤسسه دارالهجرة.
۴۲. مشکور، محمدجواد، *فرهنگ فرق اسلامی*، ۱۳۷۲ش، چاپ دوم، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی.
۴۳. مکدرموت، مارتین، *اندیشه‌های کلامی شیخ مفید*، ۱۳۷۲ش، ترجمه احمد آرام، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۴۴. الموسوی، علی بن حسین (سید مرتضی)، *أمالی المرتضی*، ۱۹۹۸م، قاهره، مصر، دارالفکر العربی.
۴۵. الموسوی، محمد بن حسین (سید رضی)، *حقائق التاویل فی متشابه التنزیل*، بی‌تا، بیروت، لبنان، دارالمهاجر.
۴۶. النجاشی، احمد بن علی، *رجال نجاشی*، ۱۴۰۸ق، تحقیق، محمد جواد النائینی، بیروت، دارالاضواء.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.1.7]