

دوفصلنامه عقل و دین، مؤسسه دین پژوهی علوی،
سال شانزدهم، شماره سی و یکم (پاییز و زمستان ۱۴۰۳)

**A Quranic Critique of Dr. Soha's Conception of Fatalism and Its Impact on the
Legitimacy of Religious Governance, with Emphasis on the Perspective of Martyr
Motahhari**

Ali Arabi Ayask¹ \ Mohammadebrahim Roshanzamir² \ Farzad Dehghani³

Abstract

The book *Naqd-e Qur'an* (The Critique of The *Quran*) by Dr. Soha, in an over 850 pages, compiles doubts about the *Qur'an* and portrays the *Quran* as a human work while denying revelation and religions. In his work, Dr. Soha presents fatalism as one of the fundamental harms of religious governance; a harm that, in his view, leads to human indifference toward individual and social changes, general stagnation, and acceptance of domination and oppression. The present research, employing library-based documentary methods, descriptive-analytical approach, and content analysis of texts, seeks to clarify whether belief in deterministic fate can be regarded as a harm in Islamic governance - particularly among rulers- and whether it hinders the development and progress of the Islamic societies. The findings of this study indicate that fatalism, in the sense of deterministic predestination, is an unwarranted attribution to the *Quran* and *Sunnah*, often stemming from superficial interpretations or incorrect understandings of the Divine concepts. In this regard, the perspective of Martyr Motahhari holds particular importance. He criticizes deterministic thought, emphasizes the role of human will and free choice in individual and social destiny, and considers fatalism contrary to the spirit of Islam and an obstacle to the flourishing of societies. In explaining verses that attribute tyrannical rule to God, it becomes evident that dominion and governance are known as a Divine blessing for the worthy and a curse and means of trial for those lacking qualification. Furthermore, traditions that call for acceptance of oppressive governments are incompatible with Islam's logic of struggle against injustice and appear to have been fabricated to legitimize corrupt systems.

Keywords: Legitimacy of religious governance, religious fatalism, acceptance of domination, social stagnation, Quranic doctrine, analysis of hadithes.

1 - Assistant professor, University of Quranic Sciences and Education, Qom, Iran, , (Corresponding author),
arabi@quran.ac.ir,

2- Associate professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Razavi University of Islamic Sciences,
Mashhad, Iran,

roshanzamir@razavi.ac.ir
3- Associate professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Hakim Sabzevari University, Sabzevar,
Iran, f.dehghani@hsu.ac.ir

نقد قرآنی انگاره دکتر سها درباره تقدیرگرایی و تأثیر آن بر مشروعیت حاکمیت دینی با تأکید بر دیدگاه شهید مطهری

علی عربی آیسک^۱ / محمد ابراهیم روشن ضمیر^۲ / فرزاد دهقانی^۳

چکیده

کتاب «نقد قرآن» دکتر سها در بیش از ۸۵۰ صفحه به گردآوری شبهات قرآنی پرداخته و قرآن را اثری بشری دانسته و وحی و ادیان را انکار می‌کند. در این اثر، دکتر سها تقدیرگرایی را یکی از آسیب‌های بنیادین حاکمیت دینی معرفی می‌کند؛ آسیبی که به باور او موجب بی‌تفاوتی انسان‌ها در برابر تغییرات فردی و اجتماعی، رکود عمومی و پذیرش سلطه و ظلم می‌شود. این پژوهش با بهره‌گیری از روش کتابخانه‌ای - استنادی، رویکرد توصیفی - تحلیلی و تحلیل محتوای متون، در پی آن است که روشن سازد آیا باور به سرنوشت جبری می‌تواند به‌عنوان آسیبی در حکومت اسلامی، به‌ویژه در میان حاکمان، تلقی شود و مانع توسعه و پیشرفت جوامع اسلامی گردد یا خیر. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که تقدیرگرایی به‌معنای سرنوشت‌باوری جبری، نسبت ناروایی به قرآن و سنت است که گاه از برداشت‌های سطحی یا تلقی‌های نادرست از مفاهیم الهی ناشی می‌شود. در این زمینه، دیدگاه شهید مطهری اهمیت ویژه‌ای دارد. او با نقد اندیشه جبرگرایانه، بر نقش اراده و اختیار انسان در سرنوشت فردی و اجتماعی تأکید کرده و تقدیرگرایی را مغایر با روح اسلام و مانع شکوفایی جوامع می‌داند. در تبیین آیاتی که در آن‌ها حکومت جائزانه به خداوند نسبت داده شده، چنین روشن می‌گردد که ملک و حاکمیت برای افراد شایسته نعمتی الهی و برای فاقدان اهلیت، نعمتی و ابزاری برای آزمون است. افزون بر این، روایاتی که دعوت به پذیرش حکومت‌های ظالمانه می‌کنند، با منطق مبارزه‌جوی اسلام در برابر ستم سازگار نیستند و به نظر می‌رسد در جهت مشروعیت‌بخشی به ساختارهای فاسد جعل شده باشند.

کلیدواژه‌گان: مشروعیت حاکمیت دینی، جبرگرایی دینی، پذیرش سلطه، رکود اجتماعی، آموزه‌های قرآنی و تحلیل روایات.

۱ - استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران، (نویسنده مسئول)، arabi@quran.ac.ir
۲ - دانشیار گروه علوم قرآنی و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران، roshanzamir@razavi.ac.ir
۳ - دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران، f.dehghani@hsu.ac.ir

۱- مقدمه

یکی از مسائل بنیادین و دیرپای در اندیشه بشری، پرسش از چگونگی نقش انسان در تعیین مسیر زندگی خویش است؛ اینکه آیا انسان در افعال و تصمیمات خود مختار است یا تحت سلطه‌ی عواملی بیرونی و جبری قرار دارد که جهت حرکت و سرنوشت او را رقم می‌زنند. در این میان، همواره «خردگرایی» و «تقدیرگرایی» - به‌عنوان دو رویکرد متضاد- مطرح بوده‌اند؛ چرا که براساس باور تقدیرگرایانه، آینده و محیط اجتماعی خارج از اراده انسان شکل می‌گیرد و سرنوشت از پیش تعیین شده، جایگاه و وضعیت فرد را روشن می‌سازد. درمقابل، نگرش خردگرایانه بر اختیار و نقش فعال انسان در ساخت آینده تأکید دارد (نیازی و شفاهی مقدم، ۱۳۹۳: ۱۲۳). این تقابل در بررسی‌های فلسفی پیشین نیز مورد توجه قرار گرفته و برخی با تمرکز بر سازگاری عقل و نقل، به تحلیل تطبیقی نقش عقل در تبیین باورهای دینی از منظر فارابی و آیت‌الله جوادی آملی پرداخته‌اند که اختلافات در روش بهره‌مندی از عقل و محدودیت‌های فهم عقلی را نیز دآوری می‌کند (موسوی کراماتی و گرجیان عربی، ۱۴۰۳: ۷۳-۹۵).

با توجه به این تقابل مفهومی، پرسش اصلی پژوهش حاضر آن است که آموزه‌های اسلامی در مواجهه با باور به سرنوشت چه موضعی دارند و آیا سرنوشت‌باوری جبری به‌عنوان یک آسیب در حکومت اسلامی و به‌ویژه در رفتار و عملکرد حاکمان قابل‌شناسایی است؟ به‌عبارت‌دیگر، آیا چنین نگرشی می‌تواند عاملی در ناکارآمدی مدیریتی و توقف رشد و توسعه‌ی جوامع اسلامی تلقی شود؟

کتاب «نقد قرآن» اثر دکتر سها، یکی از مهم‌ترین منابعی است که به طرح و گردآوری شبهات قرآنی پرداخته است. این کتاب در قالب یک فایل ۸۵۶ صفحه‌ای در فضای مجازی منتشر شده و بر روی جلد آن نام «دکتر سها» و عبارت «ویرایش اول، ۱۳۹۱» درج گردیده است. البته نام دکتر سها مستعار بوده و «سها» نام واقعی نویسنده نیست. وی مدعی است که تحصیلات حوزوی داشته است. اهمیت این اثر در آن است که تقریباً تمامی شبهات قرآنی را جمع‌آوری و دسته‌بندی کرده و به حجم ۸۵۹ صفحه رسانده است. زبان نگارش کتاب فارسی روان و تا حد زیادی مؤدبانه است و از توهین مستقیم پرهیز می‌کند. این کتاب تا کنون سه چاپ داشته و چاپ اخیر آن ۱۰۳۰ صفحه است. هویت نویسنده مشخص نیست، اما از قرائن متن معلوم می‌شود که یک کار گروهی و حاصل ائتاق‌های فکری ضد دینی است.

در محتوای کتاب، قرآن به‌عنوان اثری بشری و تابع فرهنگ زمانه معرفی شده و تحدی قرآن مورد پذیرش قرار نگرفته است. نویسنده در پایان، در صفحه ۸۵۴ همه ادیان را «خرافه» دانسته و وحی و الهام الهی به انسان را انکار کرده است. این کتاب از یک مقدمه و بیست‌ویک فصل تشکیل شده و به‌عنوان یکی از جامع‌ترین مجموعه‌ها در زمینه شبهات قرآنی شناخته می‌شود (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۴: ۲۱-۲۳).

در مواجهه با چنین شبهاتی که وحی و آموزه‌های قرآنی را انکار می‌کنند، بررسی‌های پیشین بر عقلانیت نظام‌مند برهان‌های قرآنی تمرکز داشته و برخی با تحلیل ساختار سلسله‌مراتبی آیات در ابطال شرک (سبأ ۲۳-۲۲)، استغناى مطلق الهی را به‌عنوان اصل بنیادین استدلال قرآنی برجسته کرده‌اند که تمام راه‌های توجیه شرک را مسدود می‌سازد (ملازاده یامچی و محمدیان، ۱۴۰۳: ۹۷-۱۱۳). عرب‌صالحی و پیشوایی در مقاله «تحلیل محتوای کیفی کتاب «نقد قرآن» دکتر سه‌ها (با تأکید بر مبانی فکری مؤلف)» (۱۴۰۰)، نشان می‌دهد شبهات بر پایه منابع ضعیف و برداشت‌های شخصی شکل گرفته‌اند. محمدباقر حیدری نسب در کتاب «دفاع از قرآن در رد کتاب نقد قرآن» (۱۳۹۵)، با رویکردی پژوهشی به نقد دو فصل «معرفی قرآن» و «اشکالات علمی قرآن» پرداخته است. این اثر نشان می‌دهد که بررسی انتقادی این فصول، به‌ویژه فصل دوم، نقشی مهم در دفاع علمی و تحلیلی از جایگاه قرآن دارد. رضایی و همکاران در مقاله «پدیده علم‌زدگی و پاسخ به چند شبهه دکتر سه‌ها مؤلف «نقد قرآن»» (۱۴۰۲)، پس از بررسی پدیده علم‌زدگی نشان می‌دهد تعارض گزاره‌های قرآنی با علوم تجربی ظاهری است و بسیاری از یافته‌های علمی هنوز قطعی نشده‌اند. همچنین بخشی از گزاره‌های قرآنی ماهیت درون‌دینی دارند که علوم تجربی توان رد آن‌ها را ندارد.

نوشتار حاضر با بهره‌گیری از شیوه‌ی گردآوری کتابخانه‌ای-استنادی، روش توصیفی-تحلیلی، و در سطح تحلیل محتوا، در پی آن است تا نوآوری خود را در ترکیب نقد انگاره تقدیرگرایی دکتر سه‌ها با تحلیل مبانی مشروعیت حاکمیت دینی از منظر شهید مطهری نشان دهد. در بررسی پیشینه، نگارندگان این تحقیق به اثر مستقلی دست نیافته‌اند که به‌طور خاص به بررسی تقدیرگرایی در ساختار حکومت اسلامی آن هم با تأکید بر دیدگاه شهید مطهری پرداخته باشد؛ گرچه منابع متعدد درباره مفهوم سرنوشت‌باوری و تقدیرگرایی موجود است.

۲- بازخوانی نقد دکتر سه‌ها بر تقدیرگرایی و رکود مسلمانان

در بازخوانی انتقادی دکتر سه‌ها از برخی آیات قرآن، وی با اتکا به تحلیل سطحی متون دینی، تقدیرگرایی را یکی از عوامل بنیادین عقب‌ماندگی فرهنگی و توسعه‌نیافتگی جوامع اسلامی معرفی می‌کند. به باور او، فرهنگ سرنوشت‌باوری و برداشت جبری از مفاهیم قضا و قدر، نه تنها مانعی جدی در مسیر تحول فردی و اجتماعی به شمار می‌آید، بلکه در نحوه مدیریت مسئولان نیز اثرگذار بوده و به رکود تاریخی امت اسلامی انجامیده است. از دیدگاه وی، چنین نگرشی با روحیه توسعه‌طلبی و برنامه‌ریزی فعال در تضاد است. دکتر سه‌ها تصریح می‌کند: «نظر قرآن درمورد اختیار انسان متناقض است» و در ادامه می‌نویسد:

عقل و دین، سال شانزدهم، شماره سی و یکم (پاییز و زمستان ۱۴۰۳) ►

«آیات و احادیث فراوانی جبر و تقدیر را تأیید می‌کنند و آیاتی نیز مؤید اختیار هستند» (سها، ۱۳۹۳: ۴۸۳-۴۸۵). او نتیجه می‌گیرد که باور به تقدیر و وقوع امور بر اساس اراده ازلی خداوند، بخش قابل توجهی از منظومه اعتقادی مسلمانان را شکل داده و این باور در زبان روزمره آنان نیز به وضوح قابل مشاهده است. عباراتی نظیر «اگر خدا بخواهد»، «خواست خدا بود» و «از قضاو قدر گریزی نیست» (سها، ۱۳۹۳: ۵۳۵-۵۴۵)، نمودهای بارز این فرهنگ‌اند. برپایه تحلیل وی، چنین نگرشی موجب تضعیف اعتماد به نقش فرد در بهبود شرایط، بی‌توجهی به برنامه‌ریزی و تحلیل‌های کارشناسی، کاهش انگیزه‌های آموزشی و بی‌اعتنایی به ارزیابی دقیق عملکرد می‌شود. در قیاس با جوامع غربی که برای دهه‌ها و حتی قرن‌ها آینده‌نگری و برنامه‌ریزی می‌کنند، وی فقدان نگاه راهبردی در عملکرد روزمره مدیران مسلمان را نشانه‌ای از آسیب‌های ناشی از این فرهنگ می‌داند.

جمع‌بندی کتاب به این شکل است: «اولین گام برای ایجاد انگیزه توسعه، درک امکان تغییر وضعیت موجود است؛ اما قرآن با تأکید بر خواست الهی، این انگیزه را از مؤمنان سلب می‌کند، چرا که تعبیر آن چه خواست خداوند باشد، بی‌معنا فرض می‌شود» (سها، ۱۳۹۳: ۵۳۸-۵۳۹).

۲- تقدیرگرایی و چالش‌های تمدن اسلامی

بحث تقدیرگرایی از دو جهت با بحث آسیب‌های حاکمیت دینی ارتباط پیدا می‌کند:

۳-۱- استفاده ابزاری از دین در حکومت‌های جائر

براساس گزارش‌های تاریخی، برخی سیاست‌پیشگان برای تثبیت حکومت‌های غاصبانه، با تحریف آیات قرآن و جعل احادیث، از متون دینی سوء استفاده کردند تا مشروعیت شرعی برای حکومت خود فراهم آورند. نمونه‌ای از این رفتار در عملکرد یزیدبن معاویه دیده می‌شود که با تفسیر تحریف‌شده آیه ۲۶ سوره آل عمران^۱، درصدد توجیه حکومت خود بود (طبری، ۱۳۸۷: ج ۵، ۴۶۴؛ هاشمی بصری، ۱۴۱۴: ۴۸۶). پیش‌تر نیز معاویه، ولایت‌عهدی یزید را به قضاو قدر الهی نسبت داده بود (ابن قتیبه، ۱۴۱۰: ج ۱، ۲۱۰). عبدالله بن زیاد نیز پس از عاشورا، در گفت‌وگویی با امام سجاد (علیه‌السلام)، شهادت امام حسین (ع) را به مشیت الهی نسبت داد و مدعی شد خداوند او را کشته است. امام سجاد (ع) با رد این ادعا، تأکید کرد که قاتلان آن حضرت، انسان‌ها هستند (نه خدا) و با قرائت آیه «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا» (زمر/ ۴۲)، نقش خداوند را صرفاً در قبض ارواح پس از مرگ طبیعی دانست، نه در نسبت دادن قتل به اراده الهی (مفید، ۱۴۱۳: ج ۲، ۱۱۶).

۳-۲- تقدیرگرایی و بحران انگیزه در جوامع دینی

بی تردید، ارتباط میان دین و تقدیرگرایی نشان می‌دهد که باورهای مذهبی نقش مهمی در شکل‌گیری نگرش‌های تقدیرگرایانه عامیانه داشته‌اند؛ به‌ویژه زمانی که زمامداران جوامع خود را متدین معرفی می‌کنند. این باور نه تنها در رفتار آنان بلکه در کنش‌های مردم تحت حاکمیت‌شان نیز اثرگذار خواهد بود. ویل دورانت با تکیه بر آیات و روایات، مفاهیم قضاوقدر را هم‌ارز با تقدیرگرایی و جبرگرایی دانسته و آن را از عوامل اصلی رکود فکری مسلمانان در قرون اخیر معرفی کرده است (دورانت، ۱۳۳۷: ج ۴، ۲۳۱). برخی حاکمان اسلامی نیز از این نگرش بهره‌برداری کرده‌اند و با تمسک به آن، بی‌عدالتی‌ها، ظلم، ضعف‌های اخلاقی و ناکارآمدی‌های حکومتی خود را توجیه نموده‌اند. نمونه‌هایی از این رفتار را می‌توان در حکومت‌هایی چون بنی‌امیه مشاهده کرد (طبری، ۱۳۸۳: ۶۰۵؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹: ۵۴). تقدیرگرایی به‌عنوان آسیبی در ساختار حاکمیت دینی، افراد را از تلاش برای بهبود شرایط بازمی‌دارد، موجب رکود اجتماعی می‌شود و زمینه‌ساز پذیرش ظلم می‌گردد؛ به‌گونه‌ای که حکام مستبد به‌راحتی اهداف خود را دنبال می‌کنند. شهید مطهری نیز با نقد این نگرش، آن را ابزاری برای تقویت استبداد و سلب حق دادخواهی از مردم دانسته است؛ به‌ویژه زمانی که مستبدان با ادعای خدادادی بودن نعمت‌ها، مشروعیت تصرفات خود را توجیه می‌کنند و محرومان نیز اعتراض به این وضعیت را مخالفت با «قسمت» الهی تلقی می‌نمایند (مطهری، بی‌تا: ج ۱، ۳۷۵).

۴-۲- تقدیرگرایی در ساختار دینی؛ دلایل و پیامدها

از شماری از آیات قرآن و روایات، به‌روشنی می‌توان برداشت کرد که حاکمیت و نقش سرنوشت و مشیت الهی در رخدادهای عالم مورد تأکید قرار گرفته است. افزون بر دلایل نقلی، برخی اندیشمندان نیز با استناد به مبانی عقلی، در پذیرش این دیدگاه استدلال کرده‌اند.

۴-۱-۱- تقدیرگرایی در پرتو آیات مشیت الهی

از برخی آیات قرآن استفاده می‌شود که انسان توان تغییر سرنوشت را ندارد و همه حوادث از قبل تعیین شده‌اند.

۴-۱-۱-۱- قرآن و نظم سیاسی الهی محور

برخی آیات قرآن کریم به‌صراحت حاکمیت و فرمانروایی را از آن خداوند دانسته و تأکید می‌کنند که عزت، ذلت، و اعطا یا سلب قدرت سیاسی، همگی در قلمرو مشیت الهی قرار دارند. نمونه برجسته این معنا،

عقل و دین، سال شانزدهم، شماره سی و یکم (پاییز و زمستان ۱۴۰۳) ►

آیه ۲۶ سوره آل عمران است: «قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ». در این آیه، دو بخش کلیدی قابل توجه است: عبارت «تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ» به روشنی بیان می‌کند که اعطا یا سلب حکومت، تابع اراده الهی است؛ بنابراین، هر نوع حکومت در اصل تحت مشیت خداوند قرار دارد. بخش «تُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ» نیز به مسئله عزت و ذلت اشاره دارد که آن نیز در اختیار خداوند است. با توجه به اینکه فرمانروایی در جوامع انسانی نماد برجسته‌ای از عزت محسوب می‌شود، این آیه نشان می‌دهد که چنین موقعیتی نیز عطیه‌ای الهی است.

افزون بر این، آیات دیگری نیز مؤید این معنا هستند؛ از جمله آیه ۲۴۷ سوره بقره^۲ که به اعطای سلطه به طالبوت اشاره دارد، و آیه ۲۵۸^۳ همان سوره که درباره ملک نمرود سخن می‌گوید. این آیات نشان می‌دهند که هم سلطه مشروع، برپایه انتخاب و حکمت الهی تحقق می‌یابد، هم سلطه ظاهری (تکوینی) که به افرادی چون نمرود واگذار می‌شود، در چارچوب مشیت عام الهی قابل تفسیر است.

۴-۱-۲- قرآن و تعامل علم خدا با اراده بشر

برخی آیات قرآن کریم به صراحت دخالت انسان در تعیین سرنوشت را نفی کرده و همه امور را به اراده و مشیت الهی واگذار می‌کنند. آیه ۲۱۶ سوره بقره از جمله آیات برجسته در این زمینه است: «...وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ». این آیه با لحنی قاطع، بر محدودیت دانش انسان تأکید دارد و بیان می‌کند آنچه انسان ناخوشایند می‌پندارد ممکن است در واقع خیر او باشد و آنچه مطلوب می‌داند، می‌تواند شر باشد؛ زیرا تنها خداوند از حقیقت امور آگاه است و انسان در برابر علم مطلق الهی، نادان است. در همین راستا، تفسیر نمونه تصریح می‌کند که دانش انسان در برابر مجهولات همچون قطره‌ای در برابر دریاست و نباید تشخیص‌های فردی را معیار نهایی تصمیمات سرنوشت‌ساز قرار داد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ج ۲، ۱۰۷). آیه ۵۹ سوره انعام نیز گستره بی‌نهایت علم الهی را به تصویر می‌کشد: «وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ...». در این آیه، حتی افتادن یک برگ یا وجود یک دانه در تاریکی خاک از علم خداوند پنهان نیست و همه چیز در کتابی مبین ثبت شده است؛ کتابی که فراتر از ادراک بشر قرار دارد. همچنین، آیه ۴ سوره ابراهیم به روشنی نشان می‌دهد که هدایت و گمراهی انسان‌ها نیز در قلمرو اراده و حکمت الهی قرار دارد: «...فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ». براساس این آیه، انسان در انتخاب مسیر زندگی‌اش وابسته به مشیت خداوند است و این وابستگی بخشی از حاکمیت الهی بر جان‌ها و دل‌ها به شمار می‌آید. افزون بر این، آیات متعددی نیز بر همین معنا تأکید دارند و نشان می‌دهند که امور سرنوشت‌ساز و حتی جزئی‌ترین رخدادهای عالم،

تحت تدبیر الهی قرار دارند؛ از جمله آل عمران / ۱۵۴؛ حجر / ۲۱؛ طلاق / ۳؛ شعراء / ۷۹-۸۱؛ ذاریات / ۲۲ و ۵۸؛ کهف / ۲۸ و ۵۷؛ حدید / ۲۲؛ قمر / ۴۹؛ نساء / ۷۸. هریک از این آیات به نوعی از علم، قدرت و اراده مطلق خداوند در خلقت، هدایت و تدبیر امور انسان ها سخن می گویند.

بر اساس روایت امام صادق (علیه السلام) که فرمود: «أَمَرَ اللَّهُ وَ لَمْ يَشَأْ وَ لَمْ يَأْمُرْ» (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ۳۶۸)، نسبت میان فرمان الهی و مشیت الهی همواره یکسان و هم معنا نیست. این روایت و دیگر روایات هم مضمون نشان می دهند که خداوند گاهی به چیزی فرمان می دهد، اما تحقق آن را اراده نمی کند و گاهی وقوع امری را می خواهد، ولی فرمان به انجام آن صادر نمی نماید؛ نمونه روشن آن فرمان به ابلیس برای سجده بر آدم و نهی آدم از خوردن درخت است. در توضیح این نسبت، روایات به دو گونه اراده و مشیت الهی اشاره دارند: اراده و مشیت حتمی و اراده و مشیت عزمی. بر این اساس ممکن است خداوند از چیزی نهی کند در حالی که وقوع آن را در نظام هستی بخواهد، یا فرمانی دهد در حالی که تحقق آن را مشیت نکند (همان، ۳۶۸-۳۷۰). این تمایز نشان می دهد که فرمان الهی لزوماً به معنای رضایت و محبت او نیست؛ بلکه فرمان می تواند در راستای آزمون بندگان یا تحقق حکمت الهی صادر شود. بنابراین، این روایات تفاوت بنیادین میان امر، اراده، مشیت، محبت و رضایت الهی را آشکار می سازند و بیان می کنند که نظام الهی بر اساس علم و حکمت سامان یافته است. خداوند می خواهد همه چیز در قلمرو علم او واقع شود، اما کفر و شرک را دوست ندارد و بدان رضایت نمی دهد (همان).

۴-۲- مشروعیت سازی ظلم با تفسیر روایات

در بین روایات اهل سنت روایاتی مبنی بر لزوم اطاعت از حاکم اگر چه فاسد باشد، به سبب پذیرش تقدیر وجود دارد:

الف) پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) فرمودند: «در برابر حاکم ظالم باید ساکت باشید و اطاعت کنید (با این ها به هیچ وجهی مخالفت نکنید) هر کاری حاکمان ظالم انجام می دهند به عهده خودشان است و هر چه شما انجام می دهید به عهده خودتان است» (مسلم بن حجاج، بی تا: ج ۶، ۱۹). ب) ایشان فرمودند: «بشنو و اطاعت کن فرمان امیر را، اگر چه پشتت را شلاق بزنند و مالت را هم ببرند؛ گوش کن و اطاعت کن!» (مسلم بن حجاج، بی تا: ج ۶، ۲۰). ج) همچنین فرمودند: «تمسک کنید به اطاعت حاکمانتان و با ایشان مخالفت نکنید زیرا پیروی از ایشان اطاعت از خداوند است و نافرمانی ایشان نافرمانی خداوند است» (طبرانی، ۱۴۱۵: ج ۲۲، ۳۷۴). د) «بعناز من امرائی می آیند اطاعت این ها را لازم بدارید همانا امیر همانند یک سپر است. شما باید توسط امیر که سپر است خودتان را حفظ کنید اگر صالح بودند و حفظ کردند و شما را به خیر امر کردند پس به نفع شما و ایشان است، اما اگر این ها کارهای خلاف می کنند به گردن خودشان

عقل و دین، سال شانزدهم، شماره سی و یکم (پاییز و زمستان ۱۴۰۳) ►

۳۸ ■ نقد قرآنی انگاره دکتر سها درباره تقدیرگرایی و تأثیر آن بر مشروعیت حاکمیت دینی با ...

است و به شما ارتباطی ندارد (شما حق هیچ‌گونه دخالت و اعتراض و قیام در برابر این‌ها را ندارید) (طبرانی، ۱۴۱۵: ج ۸، ۱۰۸).

در بین روایات، روایاتی وجود دارد، که از آن‌ها به صورت کلی مطلب فوق یعنی تقدیرگرایی استفاده شده است (بخاری، ۱۴۰۱: ج ۴، ۱۵۰، ج ۷، ۲۱۵؛ ابن حنبل، بی‌تا: ج ۶، ۱۵۴؛ کلینی، ۱۴۰۷: ج ۲، ۵۸ و ۵۹؛ سیدرضی، ۱۴۱۴: ج ۱۶، ۴۰۷؛ ابن‌شعبه، ۱۳۷۶: ۲۲۰).

۳-۴- تحلیل عقلانی جبر و علم الهی

ادله عقلی جبری‌گرایان در اثبات دیدگاه خود متنوع است، اما به گفته شهید مطهری اساسی‌ترین و رایج‌ترین شبهه جبر به مسئله قضا و قدر الهی و علم ازلی خداوند بازمی‌گردد. برپایه این تحلیل، اگر علم الهی به افعال انسان در زمان و مکان مشخص تعلق گرفته باشد، تحقق آن افعال جنبه جبری خواهد داشت؛ زیرا علم خداوند نه دچار تغییر می‌شود و نه امکان خطا در آن وجود دارد. از این رو «اگر در ازل در علم الهی چنین بوده است که فلان شخص در فلان ساعت فلان معصیت را مرتکب می‌شود، جبراً و قهراً آن معصیت باید به همان کیفیت واقع شود؛ شخص مرتکب قادر نخواهد بود طوری دیگر رفتار کند، بلکه هیچ قدرتی قادر نخواهد بود آن را تغییر دهد و آلا علم خدا جهل خواهد بود» (مطهری، بی‌تا: ج ۱، ۴۳۳-۴۳۲). در چنین منظومه‌ای، حاکمیت دینی که بر تقدیرگرایی و استناد به اراده الهی بنا شده باشد، جایگاهی برای برنامه‌ریزی و تدبیر قائل نیست. مدیران و رهبران دینی، با پذیرش این نگاه جبری، امور را خارج از اختیار انسان تلقی کرده و در نتیجه جامعه را از حرکت و تحول بازمی‌دارند. بدیهی است که در چنین ساختاری، عقب‌ماندگی و انفعال اجتماعی، پیامدی اجتناب‌ناپذیر خواهد بود.

۵- تبیین عقلانی اختیار در نظام قضا و قدر

در تحلیل‌های پیشین، مجموعه‌ای از پیش‌فرض‌های نانوشته و پذیرفته‌شده، بنیان نقد بر آموزه‌های دینی پیرامون تقدیرگرایی و جبرگرایی را تشکیل داده‌اند. بررسی صحت این پیش‌فرض‌ها، شرط لازم برای دوری منصفانه درباره پیامدهای احتمالی پذیرش جبر در ساختارهای مدیریتی دینی است. از جمله این پیش‌فرض‌ها می‌توان به هم‌ارزی مفهومی میان باور به تقدیر و اعتقاد به جبر، وجود تعارض در آیات و روایات درباره اختیار انسان و نقش مستقیم تقدیرگرایی در عقب‌ماندگی مسلمانان و ضعف برنامه‌ریزی در نظام‌های حکومتی اسلامی اشاره کرد. اگر این مقدمات پذیرفته شوند، نتیجه‌گیری درباره آسیب‌زا بودن جبرگرایی در حاکمیت دینی، منطقی و قابل دفاع خواهد بود. با این حال از آنجا که آموزه‌های اسلامی - اعم از قرآنی و روایی - دارای رویکردی پیچیده، چندلایه و تفکیک‌پذیر نسبت به مسئله قضا و قدر هستند،

◀ عقل و دین، سال شانزدهم، شماره سی و یکم (پاییز و زمستان ۱۴۰۳)

ضروری است پیش از هرگونه داوری، مباحثی بنیادین و مستقل موردبررسی قرار گیرد؛ از جمله تمایز میان «علم الهی» و «علت جبرآفرین»، جایگاه اراده و اختیار در نظام تشریح و نحوه تعامل علم ازلی با آزادی انسان. تنها در پرتو چنین تحلیل‌هایی می‌توان نسبت میان الهیات اسلامی و مسئولیت انسانی را به‌درستی فهم کرد و از داوری‌های سطحی و تقلیل‌گرایانه پرهیز نمود.

۵-۱- اختیار انسان؛ از جدل کلامی تا تحلیل تاریخی

در نیمه دوم قرن اول هجری، دو جریان فکری درباره اختیار انسان شکل گرفت: «قدری‌ها» که به آزادی انسان باور داشتند و «جبری‌ها» که طرفدار جبر الهی بودند. با پیدایش مکاتب اشاعره و معتزله، این دیدگاه‌ها در آن‌ها جذب شد؛ اشاعره به جبر گرایش یافتند و معتزله به اختیار (مطهری، بی‌تا: ج ۱، ۳۷۲). گرچه منشأ اختلافات ممکن است سیاسی باشد، اما مسئله قضاوقدر در اصل، موضوعی علمی و فلسفی است که ذهن اندیشمندان را به خود مشغول می‌سازد (مطهری، بی‌تا: ج ۱، ۳۷۸). فلاسفه الهی و متکلمان، با استناد به اصل علیت بر این باورند که هیچ حادثه‌ای بدون اراده خداوند رخ نمی‌دهد؛ باین‌حال نسبت دادن افعال ناپسند به خداوند پذیرفته نیست. برخی اندیشمندان در دو قطب «تنزیه» و «توحید افعالی» قرار گرفته‌اند، اما هیچ‌یک از این دیدگاه‌های مطلق به‌تنهایی قابل دفاع نیستند. بنابراین، اعتقاد به قضاوقدر الزاماً به جبر نمی‌انجامد و آزادی انسان نیز منافاتی با آن ندارد (مطهری، بی‌تا: ج ۱، ۳۷۹-۳۸۱). از دیدگاه علامه طباطبایی با وجود دو گرایش مشهور در اهل سنت درباره افعال انسانی، آموزه‌های اهل بیت (علیهم‌السلام) براساس قرآن، بر اختیار انسان تأکید دارند؛ با این توضیح که اختیار انسان مستقل نیست، بلکه خداوند افعال را از طریق اراده انسان محقق می‌سازد (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۱۳۲).

۵-۲- فلسفه اسلامی و تبیین غیر جبری قضا و قدر

یکی از مسائل بنیادین در فلسفه و کلام اسلامی، جمع میان قضاوقدر الهی و اختیار انسانی است، به‌گونه‌ای که نه جبر تحقق یابد و نه تفویض. ملاصدرا در تبیین این مسئله، افعال انسانی را وابسته به علل و اسباب متعدد می‌داند و تأکید می‌کند که صدور فعل از فاعل مختار (انسان) مشروط به فراهم آمدن علت تامه است. وی می‌گوید: انجام کارها از جانب انسان متکی بر علل و اسبابی چون ادراکات، اراده انسانی، حرکات و سکنت حیوانی و اسباب عالی‌های است که فراتر از علم و تدبیر ما و خارج از قدرت ماست. فراهم آمدن این علل، اسباب و شرایط (بدون مانع) علت تامه افعال انسانی است. هرگاه این مجموعه کامل شود، صدور فعل مورد قضاوقدر الهی از انسان به حالت حقیقت و ضرورت می‌رسد («الشیء ما لم یجب لم یوجد») (صدر المتألهین، ۱۳۸۳: ۱۵۷). اگر یکی از علل غایب باشد یا مانعی پدید آید، فعل در حد امتناع

عقل و دین، سال شانزدهم، شماره سی و یکم (پاییز و زمستان ۱۴۰۳) ►

می‌ماند و نسبت به تک‌تک عوامل، حالت امکان دارد؛ اما هنگامی که یکی از علل (به‌ویژه قوی‌ترین آن‌ها یعنی ادراک، علم، اراده، تفکر و تخیل انسان) فعال شود، انسان یکی از دو طرف (انجام یا ترک) را انتخاب می‌کند و این حالت اختیار است، نه اجبار (همان، ۱۵۸-۱۵۷). نتیجه این تبیین آن است که اراده انسانی مستقل از ذات او نیست، بلکه در سایه اختیار و قدرت الهی قرار دارد.

امام خمینی نیز راه میانه‌ای میان جبر و تفویض ترسیم می‌کند و هر دو را باطل می‌داند. تفویض را به دلایل زیر رد می‌کند: نخست) معلولات فاعل‌های ممکن (مخلوقات) با معلولات فاعل الهی یکسان نیستند. در فاعل غیرالهی، معلول در برخی شئون به علت استناد می‌یابد، اما در فاعل الهی معلول به تمام هویت و ذاتش محتاج فاعل است و فقرش ذاتی است، نه عارضی (زیرا عروض فقر بر ذات، مستلزم وجوب ذاتی معلول و تناقض است) (امام خمینی، ۱۳۶۲: ۶۶-۶۲). دوم) ایجاد مستقل فرع بر وجود مستقل است و ایجاد نمی‌تواند اشرف از وجود باشد؛ لذا موجود ممکن نمی‌تواند مستقل ایجاد کند (همان). جبر را نیز با مقدماتی باطل می‌شمارد: اول) بساطت ذات الهی مانع تجدد، تغییر یا کثرت در صفات اوست. تجدد، بسط را به مرکب و وجوب را به امکان تبدیل می‌کند (همان، ۷۰). دوم) صدور کثیر از واحد بسط، مستلزم کثرت در واحد است که خلاف بساطت است. راه میانه (امر بین امرین) آن است که موجودات ممکن تأثیر دارند، اما نه به استقلال و نه به جبر؛ فاعل مستقل تنها خداوند است و ممکنات ربط محض‌اند و وجودشان عین فقر و تعلق است. فعل ممکن، هم فعل اوست و هم فعل خدا؛ جهان به‌عنوان ربط صرف، ظهور قدرت، اراده و علم الهی است (همان، ۷۴-۷۳). انسان فاعل مختار است، اما فاعلیت او سایه فاعلیت الهی است: «شما نخواهید خواست مگر آنکه خدا بخواهد» (همان، ۷۴). شهید مطهری نیز بر هماهنگی قضاو قدر الهی با نظام علیت و اختیار انسانی تأکید دارد (مطهری، بی‌تا، ج ۱: ۳۶۶).

۳-۵- حاکمیت سیاسی و اراده الهی در آیات قرآن

۳-۵-۱- الهیات قدرت؛ تحلیل قرآنی حاکمیت‌ها

آیه ۲۶ سوره آل عمران (قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكِ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ...) یکی از محوری‌ترین آیات در تبیین رابطه میان اراده الهی و حاکمیت سیاسی است؛ زیرا اطلاق واژه «الملک» را به‌عنوان موهبتی الهی معرفی می‌کند که می‌تواند بر اساس مشیت خداوند به هر فرد یا جامعه‌ای عطا شود و درعین حال مشروعیت آن را به شایستگی و عدالت وابسته می‌سازد. اهمیت این آیه در آن است که حاکمیت را نه صرفاً پدیده‌ای اجتماعی، بلکه جلوه‌ای از نظام تکوینی و تشریحی الهی می‌داند و زمینه را برای تفکیک میان سلطه مشروع و نامشروع فراهم می‌کند. در تحلیل این آیه برخی مفسران آن را ناظر

به حکومت الهی یا حکومت پیامبر (صلی الله علیه و آله) دانسته‌اند (نک: طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۲، ۷۲۸؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ج ۲، ۱۴؛ شریف لاهیجی، ۱۳۷۳: ج ۱، ۳۱۰؛ مغنیه، ۱۴۲۴: ج ۲، ۳۷)، اما دیدگاهی قوی‌تر، مفهوم آیه را عام تلقی کرده و شکل‌گیری حکومت‌ها - اعم از صالح و ظالم - را در چارچوب مشیت الهی و بهره‌برداری از اسباب طبیعی می‌داند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ج ۲، ۴۹۲). علامه طباطبایی با استناد به اطلاق واژه «الملک» معتقد است که حکومت موهبتی الهی است که می‌تواند در صورت صلاح حاکم، موجب رشد جامعه شود و در صورت فقدان اهلیت، به فتنه و عذاب بدل گردد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۳، ۱۳۱). وی با تفکیک میان سلطه تکوینی و سلطه تشریحی، نوع نخست را قدرتی طبیعی می‌داند که از طریق علل و اسباب در اختیار همگان قرار می‌گیرد - مانند سلطنت نم‌رود (بقره/ ۲۵۸) - و فاقد الزام شرعی به اطاعت است؛ درحالی‌که سلطه تشریحی، انتخاب خاص الهی برای حکومت است - مانند سلطنت طالوت (بقره/ ۲۴۷) -^۵ که مستلزم اطاعت و عدالت است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۳، ۱۴۲-۱۴۳).

امام صادق (علیه‌السلام) نیز در پاسخ به پرسشی درباره سلطنت بنی‌امیه، آن را غضب‌شده دانسته و با تمثیل جامه‌ای ربوده‌شده، مشروعیت آن را نفی می‌کند (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۸، ۲۶۶). بنابراین، استناد به آیات برای مشروعیت حکومت‌های جائز نادرست است، زیرا خداوند ظلم و غضب را حرام کرده است (کهف/ ۴۹؛ یونس/ ۴۴).^۶ سلطه ظالمانه، محصول نظام اجتماعی فاسد است که گرچه در اراده تکوینی الهی منع نشده، اما در اراده تشریحی مورد نهی قرار گرفته و مستوجب عذاب است (مغنیه، ۱۴۲۴: ج ۱، ۳۸۱). در تبیین آیه ۲۴۷ بقره، ترکیب تعلیل‌های «وَاللَّهُ يُؤْتِي مَلَكَهُ مِنْ يَشَاءُ» و «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ...» همراه با وصف «وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ» و «وَاللَّهُ أَسْعُ عَلِيمٌ» نشان‌دهنده عمل خداوند براساس علم مطلق و بدون محدودیت است و شایسته‌سالاری (در علم و قدرت جسمانی) را معیار اعطای حاکمیت مشروع معرفی می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۲، ۲۸۸). علمای شیعه از این آیه برای تبیین ولایت امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) بهره برده‌اند (طبرسی، ۱۴۰۳: ج ۱، ۱۷۳) این امر، نافرمانی از مشیت تشریحی الهی را برجسته می‌سازد. همچنین در تفسیر آیه ۲۵۸ بقره، علامه طباطبایی تأکید می‌کند که سلطنت نم‌رود نیز می‌تواند عطیه‌ای الهی باشد؛ چرا که قدرت، بسته به نحوه استفاده، یا نعمت است یا نعمت (قصص/ ۷۷؛ ابراهیم/ ۲۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۲، ۳۵۲).

۵-۳-۲- سرنوشت انسان؛ میان اراده الهی و انتخاب فردی

در تحلیل قرآنی مسئله قضا و قدر، شش نکته بنیادین قابل توجه است:

- (۱) تفکیک مصائب انسانی؛ مقایسه آیه ۲۲ حدید^۷ با آیه ۳۰ شوری^۸ نشان می‌دهد که مصائب انسان به دو دسته تقسیم می‌شوند: دسته‌ای مانند ظلم و خیانت، نتیجه اعمال انسان و کیفر

عقل و دین، سال شانزدهم، شماره سی و یکم (پاییز و زمستان ۱۴۰۳) ►

- گناهان اوست و دسته‌ای دیگر مانند زلزله و مرگ، خارج از اراده انسان و اجتناب‌ناپذیرند. امام صادق (علیه‌السلام) نیز در پاسخ به برداشت نادرست یزید، آیه شوری را ناظر به گناه‌کاران دانسته و آیه حدید را مختص اهل بیت معرفی می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ج ۲۳، ۳۶۲-۳۶۳؛ کلینی، ۱۴۰۷: ج ۲، ۴۵۰؛ قمی، ۱۳۶۷: ج ۲، ۲۷۷).
- (۲) محدودیت علم انسان: آیه ۲۱۶ بقره^۹ با تأکید بر علم بی‌پایان الهی، انسان را به تسلیم در برابر قوانین الهی و گسترش دید از امور جزئی به کلان دعوت می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ج ۲، ۱۰۷-۱۰۸).
- (۱) تقدیر الهی و اختیار انسان: آیه ۴۹ قمر^{۱۰} بر تقدیر الهی تأکید دارد، اما برداشت جبر از آن نادرست است. انسان در چارچوب مشیت الهی، مختار آفریده شده و مسئول انتخاب‌های خود است. اصل «امر بین امرین» بیانگر این توازن است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ج ۲۳، ۸۴-۸۱).
- (۲) هدایت و ضلالت در پرتو حکمت الهی: آیه ۴ ابراهیم^{۱۱} هدایت و ضلالت را به خدا نسبت می‌دهد، اما با قید «الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» روشن می‌سازد که این نسبت‌ها بر اساس لیاقت انسان‌هاست. آیات مکملی چون عنکبوت/ ۶۹، ابراهیم/ ۲۷ و بقره/ ۲۶ نیز ضلالت را نتیجه عملکرد فرد می‌دانند. علامه طباطبایی نیز مشیت الهی را تابع نظم حکیمانه می‌داند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ج ۱۰، ۲۶۹-۲۷۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۱۲، ۱۶).
- (۳) تصویر دقیق از «امر بین امرین»: آیه ۷۸ نساء در کنار آیه «مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ...» نشان می‌دهد که قدرت افعال از خداست، اما انتخاب و مسئولیت برعهده انسان است. نسبت دادن افعال به خداوند، به معنای نفی مسئولیت انسانی نیست، بلکه تأکیدی بر تعامل اراده الهی با اختیار انسان است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۱۲، ۷۹؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ج ۴، ۲۲-۲۳).
- (۴) اغفال قلب به عنوان مجازات پسینی: آیه ۲۸ کهف^{۱۲}، اغفال قلب را نتیجه عناد با حق معرفی می‌کند؛ این نوع اجبار پس از اختیار اولیه رخ می‌دهد و با آزادی اراده منافات ندارد. علامه طباطبایی آن را با سقوط اختیاری از هواپیما تشبیه می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۱۳، ۳۰۳).

۵-۳-۳- از جبر تا اختیار؛ نگاه جامع قرآنی

اگرچه برخی آیات قرآن بر حاکمیت مشیت الهی و نقش سرنوشت در رخدادهای عالم تأکید دارند، اما آیات فراوانی نیز بر اختیار انسان و تأثیرگذاری او بر سرنوشت خویش دلالت می‌کنند؛ از جمله آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (رعد/ ۱۱) و آیات دیگری مانند نحل/ ۱۱۴، عنکبوت/ ۴۰، فصلت/ ۴۶، دهر/ ۳، کهف/ ۲۹، روم/ ۴۱، شوری/ ۲۰، اسراء/ ۱۸-۲۰. وجود این دو دسته آیات، به معنای تعارض واقعی میان قضا و قدر و اختیار نیست؛ زیرا هیچ‌یک از آن‌ها دیگری را به صراحت نفی نمی‌کند. منشأ تصور تعارض، در برداشت برخی متکلمان و مفسران نهفته است که با تکیه بر پیش‌فرض‌های فلسفی، تقدیر الهی را هم‌ارز با جبر دانسته و در نتیجه اختیار انسان را انکار کرده‌اند. آنان بر این باورند که اگر همه امور بر اساس علم پیشین خداوند رقم خورده باشد، انسان دیگر اختیاری ندارد و پذیرش اختیار، مستلزم نفی علم الهی خواهد بود؛ از این رو تأویل برخی آیات را ضروری دانسته‌اند.

در دیدگاه اهل بیت - به عنوان مفسران حقیقی کلام خدا - هیچ تضادی میان علم و اراده الهی با اختیار انسان وجود ندارد. انسان در عین قرار داشتن در چارچوب مشیت الهی، مختار و مسئول اعمال خویش است. امام صادق (علیه السلام) در این باره می‌فرماید: «مَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ فَقَدْ كَذَّبَ عَلَى اللَّهِ وَ مَنْ زَعَمَ أَنَّ الْخَيْرَ وَ الشَّرَّ إِلَيْهِ فَقَدْ كَذَّبَ عَلَى اللَّهِ» (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ۱۵۷-۱۵۶). همچنین فرمود: «قُلْتُ أَجَبَرَ اللَّهُ الْعِبَادَ عَلَى الْمَعَاصِي قَالَ لَا قُلْتُ فَقَوَّضَ إِلَيْهِمُ الْأَمْرَ قَالَ لَا قُلْتُ فَمَاذَا قَالَ لُطْفٌ مِنْ رَبِّكَ بَيْنَ ذَلِكَ» (همان، ۱۵۹)؛ و در جایی دیگر تأکید کرد: «إِنَّ اللَّهَ أَرْحَمُ بِخَلْقِهِ مِنْ أَنْ يُجْبِرَ خَلْقَهُ عَلَى الذُّنُوبِ ثُمَّ يُعَذِّبُهُمْ عَلَيْهَا وَ اللَّهُ أَعَزُّ مِنْ أَنْ يُرِيدَ أَمْرًا فَلَا يَكُونُ... هَلْ بَيْنَ الْجَبْرِ وَ الْقَدْرِ مَنْزِلَةٌ ثَالِثَةٌ قَالَا نَعَمْ أَوْسَعُ مِمَّا بَيْنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ» (همان، ۱۵۹) و نیز فرمود: «سُئِلَ عَنِ الْجَبْرِ وَ الْقَدْرِ فَقَالَ لَا جَبْرَ وَ لَا قَدْرَ وَ لَكِنَّ مَنْزِلَةً بَيْنَهُمَا فِيهَا الْحَقُّ الَّتِي بَيْنَهُمَا لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا الْعَالِمُ أَوْ مَنْ عِلْمُهَا إِيَّاهُ الْعَالِمُ» (همان، ۱۵۹). بنابراین، نیازی به تأویل آیات نیست و تعارض‌های ادعا شده حاصل فهم محدود و تحلیل ناقص برخی متکلمان است. شهید مطهری نیز در تأیید این دیدگاه تصریح می‌کند: «اصولاً معنی ندارد که در کتاب مبین الهی تعارض و اختلاف وجود داشته باشد و نیاز باشد که برخی از آیات را بر خلاف ظاهر تأویل کنیم. حقیقت این است که در قرآن کریم، در هیچ موضوعی حتی یک آیه هم وجود ندارد که نیازمند تأویل باشد. مشابه‌ترین آیات قرآنی نیز چنین نیست» (مطهری، بی تا: ج ۱، ۳۷۳-۳۷۴).

۵-۴- نقد سنت حدیثی در حمایت از استبداد

نسبت به روایاتی که از اهل سنت نقل شده مبنی بر لزوم اطاعت از حاکم اگر چه فاسد باشد، با توجه به نکاتی که در ذیل می‌آید، این روایات به این صورت مطلق نمی‌تواند مورد پذیرش باشد.

عقل و دین، سال شانزدهم، شماره سی و یکم (پاییز و زمستان ۱۴۰۳) ►

۵-۴-۱- تعارض روایات اطاعت مطلق با آموزه‌های قرآنی

برخی روایات که اطاعت مطلق از حاکم شرعی را توصیه کرده‌اند، با آیات متعدد قرآن در تضاد قرار دارند؛ آیاتی که اطاعت از افراد ظالم، غافل و مفسد را به‌صراحت نهی می‌کنند. از جمله آیه ۱۱۳ سوره هود هرگونه تمایل به ستمگران را محکوم می‌سازد: «وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ...» همچنین آیه ۲۸ کهف و آیات ۱۵۱ و ۱۵۲ شعراء، اطاعت از صاحبان غفلت، هواپرستی و فساد را ممنوع می‌دانند. براین اساس اطاعت از حاکم شرعی نیز مطلق نیست، بلکه مشروط به حرکت در مسیر معروف و مشروع است. علامه حسینی تهرانی تصریح می‌کند که حتی اگر حاکم به‌طور شرعی منصوب شده و واجد شرایط باشد، در صورت صدور فرمان به معصیت، اطاعت از او جایز نیست: «حکم حاکم و والی تا آن‌جایی نافذ است که در معروف باشد نه در منکر. اگر امر به منکر کرد، امر به معصیت کرد، انسان باید رد کند و عمل نکند» (حسینی تهرانی، ۱۴۲۱: ج ۴، ۱۷۵).

۵-۴-۲- اطاعت از جائز؛ ناسازگار با سنت حدیثی

روایاتی که بر وجوب اطاعت از حاکم -اگر ظالم باشد- دلالت دارند، با بسیاری از احادیث اهل سنت در مذمت حاکم جائز قابل جمع نیستند. برداشت منطقی از روایات متعدد آن‌ها آن است که مذمت حاکم، ملازم با عدم جواز اطاعت از اوست؛ چرا که نمی‌توان حاکمی را که مورد غضب الهی، مشمول شدیدترین عذاب‌ها، فاقد عدالت و غیرقابل پذیرش در شهادت است، در عین حال واجب‌الاطاعه دانست. از مجموعه این روایات چنین برمی‌آید که عدم عدالت حاکم، موجب عدم رضایت الهی می‌شود و اطاعت از چنین حاکمی مشروعیت ندارد. نمونه‌های روایی این مدعا عبارت‌اند از:

۱. پیامبر اسلام (صلی‌الله‌علیه‌وآله)، حاکم جائز را در ردیف «پیرمرد زناکار» و از جمله مغضوبان الهی دانسته است (نسائی، ۱۳۴۸: ج ۵، ۸۶). ۲. حاکم جائز در روز قیامت، مشمول شدیدترین عذاب‌های الهی است (ابن حنبل، بی‌تا، ج ۳، ۲۲؛ بیهقی، بی‌تا: ج ۱۰، ۸۸). ۳. شهادت حاکم جائز در کنار دو گروه دیگر مورد پذیرش نیست (طبرانی، ۱۴۱۵: ج ۳، ۲۶۶). ۴. اطاعت از حاکم تا زمانی واجب است که به معصیت فرمان ندهد؛ و در صورت امر به گناه، اطاعت از او ساقط می‌گردد (مسلم بن حجاج، بی‌تا، ج ۶ ص ۱۵؛ نسائی، ۱۳۴۸: ج ۷، ۱۶۰). ۵. پیامبر (ص) حاکمان جائزی که بر مردم سخت‌گیری می‌کنند را نفرین کرده است (مسلم بن حجاج، بی‌تا، ج ۶، ۷). روایات شیعه نیز به‌وضوح اطاعت از حاکمان جور را مشروط به عمل براساس حق می‌دانند و در مذمت تبعیت از آنان منابع متعدد گواهی می‌دهند (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۲، ۳۷۳ و ج ۵، ۵۶؛ سید رضی، ۱۴۱۴: ج ۱۵۶، ۴۹۹ و نامه ۳۸، ۴۱۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۴۴، ۳۸۱).

۵-۴-۳- امر به معروف؛ سلاح مؤمن در برابر استبداد

براساس روایات معتبر، اسلام نه تنها اطاعت از حاکمان فاسد را مجاز نمی‌داند، بلکه مؤمنان را به اعتراض فعال و عدم پذیرش ظلم فرا می‌خواند. امام محمد باقر (علیه‌السلام) صریحاً فرمان به انکار قلبی، اعتراض زبانی و حتی مقابله عملی با حاکمان ستمگر می‌دهد و تأکید می‌کند که مؤمن نباید از سرزنش دیگران در راه حق هراس داشته باشد (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۵، ۵۶). همچنین پیامبر اکرم (ص) هشدار می‌دهد که عذاب الهی شامل مردمی نمی‌شود مگر آن که در برابر فساد خواص سکوت کنند و با وجود توانایی، از مقابله با آن خودداری نمایند (ابن حنبل، بی تا: ج ۴، ۱۹۲). براین مبنا روایاتی که دعوت به سکوت و اطاعت بی‌چون‌وچرا از حکومت‌های ظالم می‌کنند، فاقد اعتبارند و صراحتاً با منطق عدالت‌محور و مقابله‌گرایی اسلام در برابر طغیان ناسازگارند. چنین روایاتی نه تنها ظلم را مشروع جلوه می‌دهند، بلکه نوعی تقدیس بردگی سیاسی و اجتماعی را در خود دارند. از این رو این روایات که برای توجیه و حمایت از حکومت‌های فاسد وارد متون روایی شده‌اند جعلی و ساختگی بوده و با روح آزادی‌خواهانه اسلام و آموزه‌های صریح آن در مبارزه با استبداد و ستم، تعارضی بنیادین دارند (شریف القرشی، ۱۳۹۸: ۱۱۳-۱۱۵).

لازم به ذکر است علت ورود این روایات در اهل سنت به نظریه «استیلا» مرتبط است. این نظریه در اندیشه سیاسی اهل سنت، برآمده از شرایط تاریخی پس از خلفای راشدین و در بستر تحولات اموی و عباسی شکل گرفت. رفتار سیاسی خلفای نخستین به عنوان الگوی مشروعیت، زمینه‌ساز این نظریه شد. این نظریه هر چند در آغاز با مخالفت‌هایی روبه‌رو بود، به تدریج تثبیت شد و اصل «غیرقابل عزل بودن خلفا و امرا» را به همراه آورد. در نتیجه، شرایط و معیارهای اولیه خلافت به حاشیه رانده شد و تبعیت از حاکم اگر جائر باشد، به یک اصل بنیادین در اندیشه سیاسی اهل سنت تبدیل گردید. بدین سان استیلا را می‌توان تلاشی دانست برای سازگار کردن شریعت با واقعیت سیاسی جهان اسلام؛ تلاشی که مشروعیت خلافت را حفظ کرد، اما عملاً راه را برای پذیرش سلطه‌های غیرمشروع هموار ساخت (نک: میرعلی، ۱۳۹۲: ۱۱۷-۱۱۸).

۵-۴-۴- نقد جامع احادیث قضا و قدر؛ سند، محتوا، معرفت

نسبت به چند نمونه روایتی که به صورت کلی از آن‌ها، تقدیرگرایی برداشت می‌شود. این روایات، معارض با روایات دیگر هستند و نیز به لحاظ محتوایی و سندی نقد شده‌اند:

۵-۴-۴-۱- منع خروج از حاکم؛ بازخوانی دو روایت متضاد

برداشت رایج از روایت صحیح بخاری درباره منع خروج از منطقه مبتلا به طاعون، با حدیثی از امام

عقل و دین، سال شانزدهم، شماره سی و یکم (پاییز و زمستان ۱۴۰۳) ►

صادق (علیه‌السلام) که توسط حلبی نقل شده، روشن‌تر می‌شود. امام (ع) در پاسخ به پرسش درباره جواز خروج از محل شیوع بیماری، ضمن تأیید این جواز، توضیح می‌دهند که فرمان پیامبر اسلام (صلی‌الله‌علیه‌وآله) در شرایط خاصی صادر شده بود. مسلمانان در آن زمان در برابر دشمن قرار داشتند و برخی به دلیل شیوع بیماری قصد ترک محل را داشتند، اما این اقدام در آن موقعیت به منزله فرار از میدان جنگ تلقی می‌شد و گناه محسوب می‌گردید. بنابراین، دستور پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) ناظر به یک واقعه خاص بوده نه یک حکم عام (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۸، ۱۰۸). مطابق این تحلیل، تعبیر روایت صحیح بخاری در طول زمان و در اثر نقل‌های متعدد به اشتباه به عنوان یک حکم کلی برداشت شده است. همچنین احتمال دارد که توصیه پیامبر (ص) به دلیل فقدان امکانات بهداشتی مانند قرنطینه، برای جلوگیری از گسترش بیماری و حفظ جان دیگران بوده باشد. در هر صورت، ظاهر روایت نقل شده از عایشه در صحیح بخاری، مقصود واقعی را منعکس نمی‌کند و در فهم آن اشتباه رخ داده است (مطهری، بی‌تا: ج ۱، ۴۲۹-۴۳۰).

۵-۴-۲- روایت بخاری و چالش‌های فقهی در بحران طاعون

روایت صحیح بخاری درباره منع فرار از طاعون با دو اشکال مهم مواجه شده است. نخست) این روایت به ظاهر دلالت بر جواز القای نفس در هلاکت دارد، حال آن‌که فقیهان نشستن در کنار دیوار مشرف به سقوط را شرعاً ممنوع دانسته‌اند (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۷، ۳۶۲). بنابراین، باقی‌ماندن امام علی (علیه‌السلام) در چنین موضعی با توجیه «اجل‌نگهبان است» قابل‌پذیرش نیست (مطهری، بی‌تا: ج ۱، ۴۳۱). دوم، این روایت با حدیثی از کتاب توحید شیخ صدوق در تعارض است. امام علی (علیه‌السلام) در مواجهه با دیوار کج، از آن فاصله گرفته و فرموده‌اند: «از قضا و قدری به قضاو قدر دیگر فرار می‌کنم» (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۳۶۹). در پاسخ به این اشکالات، تحلیل‌هایی ارائه شده که تعارض را رفع می‌کنند و با دیدگاه اهل بیت (علیهم‌السلام) هم‌خوانی دارند: ۱. ممکن است دیوار در روایت کافی، خطر واقعی نداشته و امام (ع) با نكوهش ترس افراطی از مرگ، بر اتکای به اراده الهی تأکید کرده باشند؛ اما در مواردی که خطر واقعی وجود دارد، احتراز لازم است، چنان‌که در روایت توحید صدوق آمده است. ۲. رفتار امام علی (ع) ممکن است ناشی از علم خاص ایشان به زمان اجل باشد؛ بنابراین، اگر دیوار مشرف به سقوط بوده، حضرت مطمئن بوده‌اند که در آن لحظه فرو نمی‌ریزد (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۷، ۳۶۲-۳۶۳). ۳. مؤید این تحلیل‌ها، روایت امام صادق (ع) در کتاب خصال شیخ صدوق است که پیامبر (ص) فرمودند: دعای کسی که از کنار دیوار شکسته عبور کند و با وجود مشاهده خطر، از آن فاصله نگیرد، مستجاب نمی‌شود (ابن بابویه، ۱۳۶۲: ج ۱، ۲۹۹). ۴. تحلیل چهارم بر تفاوت میان افراد موقن و غیرموقن مبتنی است؛ افراد موقن با توکل کامل

به خدا، از اسباب طبیعی دل می‌برند و خداوند آنان را حفظ می‌کند (زمر / ۳۶؛ غافر / ۴۴-۴۵)، اما مؤمنان معمولی مأمور به رعایت اسباب و احتراز از خطرند (مازندرانی، ۱۳۸۲: ج ۸، ۱۸۴؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۷، ۳۶۳).

۵-۴-۳- بررسی سندی و عرفانی روایت در چارچوب توحید

این روایت، نخست از نظر سندی ضعیف ارزیابی می‌شود؛ زیرا «محمد بن عبیدالله العزرمی» که در سند آن حضور دارد، در منابع رجالی شیعه فاقد توثیق یا تضعیف صریح است و بنابراین اعتبار روایت اثبات نشده است. در مرحله دوم، حتی با فرض پذیرش روایت، باید مضمون آن را در چارچوب مبانی توحیدی و عرفانی اهل بیت (علیهم‌السلام) تفسیر کرد. براساس این مبانی، اگر فردی به مرتبه یقین و توکل حقیقی برسد، خداوند کفایت او را می‌کند؛ چنان که در قرآن آمده است: «وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ» (طلاق / ۳). در چنین حالتی، خداوند خود اسباب نفع را فراهم و اسباب ضرر را دفع می‌نماید. درمقابل، کسانی که به این مرتبه نرسیده‌اند، موظف‌اند در چارچوب نظام علی و سنت‌های الهی، از اسباب طبیعی بهره بگیرند؛ زیرا برای آنان، تمسک به این وسائط نقش تعیین‌کننده در دفع ضرر و جلب منفعت دارد. اما انسان موقن، نظر به مسبب‌الاسباب دارد و وابستگی‌اش به وسائط دنیوی از میان رفته است.

۵-۴-۴- روایات تقدیر؛ هم‌خوانی با عقل و نظام علی

در جمع‌بندی دو روایت اخیر و سایر احادیث مرتبط با قضا و قدر، اگر چنین تصور شود که تحقق قضاو قدر به معنای تعطیلی کامل اسباب طبیعی از جمله عقل و قدرت تدبیر انسان است، دو نقد اساسی مطرح می‌شود: ۱. نفی اصل علیت عمومی؛ این برداشت با اصل قطعی نظام علیت که براساس آن قضاء الهی از طریق علل طبیعی تحقق می‌یابد، در تضاد است. در منابع حدیثی نیز بر این اصل تأکید شده است (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ۱۸۳). در چنین تفسیری، قضاو قدر به‌عنوان عاملی مستقل و قاهر در برابر سایر عوامل جهان معرفی می‌شود که با منطق ساختاری عالم ناسازگار است. ۲. تناقض با عمومیت قضا و قدر؛ این برداشت، قضاو قدر را محدود به موقعیت‌های خاص و استثنایی می‌داند و در آن لحظات، نظام علی عالم را معلق می‌پندارد؛ درحالی که قضاو قدر الهی در همه حالات جاری است و هیچ امری بیرون از دایره آن قرار ندارد.

تفسیر صحیح این احادیث، ناظر به «نظام کلی عالم» است که در آن مجموعه‌ای از علل مادی و معنوی به‌صورت هم‌افزا در تحقق امور مؤثرند. در این چارچوب علل معنوی مانند توکل، ایمان، تقوا و سنن الهی می‌توانند بر علل مادی غلبه کنند و آنها را تحت تأثیر قرار دهند. این تعامل هم‌زمان میان علل ظاهری

و باطنی، با مبانی معرفتی و اصول اعتقادی اهل بیت (علیهم‌السلام) کاملاً هماهنگ است (مطهری، بی‌تا: ج ۱، ۴۰۷-۴۱۱).

۵-۵- قضا و قدر؛ تعامل علم الهی با علیت و اراده

در جمع‌بندی دلیل عقلی قضا و قدر، شهید مطهری به نقد یک تصور نادرست و رایج می‌پردازد که میان علم ازلی الهی و نظام علی و معلولی عالم، نوعی دوگانگی فرض می‌کند. براساس این تصور، علم خداوند به‌صورت تصادفی و بدون ارتباط با علل و اسباب به وقوع حوادث تعلق گرفته و برای حفظ تطابق آن با واقع، لازم دانسته‌اند که اراده و اختیار انسان مهار شود تا علم الهی دچار «جهل» نگردد. نتیجه چنین دیدگاهی، سلب آزادی انسان و کنترل افعال اوست، درحالی‌که این برداشت، نشانه بی‌خبری از حقیقت علم الهی است. مطهری تأکید می‌کند که علم ازلی الهی از نظام علی و مسببی جهان جدا نیست، بلکه علم خداوند، علم به همین نظام است. آنچه در علم الهی ثبت شده، همان چیزی است که براساس علل خاص خود تحقق می‌یابد. علم الهی نه به صرف وقوع یا عدم وقوع حادثه، بلکه به صدور آن از علت خاص تعلق دارد. علل و فواعل در عالم متنوع‌اند: برخی طبیعی، برخی شعوری؛ برخی مجبور و برخی مختار. علم خداوند اقتضا می‌کند که اثر هر فاعل مطابق با ماهیت او تحقق یابد - اثر فاعل طبیعی از فاعل طبیعی و اثر فاعل مختار از فاعل مختار. بنابراین، علم الهی هرگز مستلزم جبر نیست و اختیار انسان را نفی نمی‌کند، بلکه آن را همان‌گونه که هست، دربر می‌گیرد (مطهری، بی‌تا: ج ۱، ۴۳۳-۴۳۴).

۵-۶- تقدیرگرایی و عقب‌ماندگی؛ بازخوانی یک رابطه تاریخی

اعتقاد صحیح به قضا و قدر در جهان‌بینی الهی نه تنها مانعی برای پیشرفت نیست، بلکه آثار تربیتی و اجتماعی عمیقی دارد. این باور موجب امید، نشاط، انگیزه و اعتماد به ثمرات تلاش فردی می‌شود؛ درحالی‌که جهان‌بینی مادی فاقد چنین تأثیری است. فرد مؤمن با باور به عدالت، حکمت و رحمت الهی، عملکرد خود را در مسیر رضایت خدا سامان داده، از ترس مرگ و فقر رها می‌شود و با توکل به خدا به اوج ایثار، شجاعت و تلاش می‌رسد. این آثار در زندگی مسلمانان صدر اسلام مشهود است و آنان را به‌عنوان فعال‌ترین و شجاع‌ترین امت تاریخ معرفی کرده است (مطهری، بی‌تا: ج ۱، ۴۱۲-۴۱۴). در نتیجه اعتقاد صحیح به قضا و قدر نه تنها مانع تعالی نیست، بلکه محرکی برای شکوفایی فرهنگی و تمدنی است. گوستاو لوبون تأکید می‌کند که مسلمانان اروپا را از جهالت نجات داده و دروازه‌های علم و تمدن را به‌روی آن گشوده‌اند و تا شش قرن استاد تمدنی غرب بوده‌اند (لوبون، ۱۳۳۴: ۷۵۱-۷۵۴). وی تصریح می‌کند که کمتر امتی به‌اندازه مسلمانان در فاصله‌ای کوتاه به چنین درجاتی از تمدن و حکومت دست یافته است

(همان، ۸۰۹).

توفیقات حکومت‌های اسلامی در تاریخ، حاصل بهره‌مندی از تعالیم اسلام بوده، نه ویژگی‌های ذاتی مسلمانان که پیش از اسلام در جاهلیت زیسته‌اند. اگر امروز نیز حاکمان اسلامی معارف دینی را درست فهم کرده و بدون تحریف اجرا کنند - نه مانند برخی خلفا که آن را وارونه جلوه دادند (سید رضی، ۱۴۱۴: خ ۱۰۸، ۱۵۷) - می‌توان به پیشرفت‌هایی حتی فراتر از گذشته دست یافت. بنابراین، مقصود از آنچه در برخی متون از تقدیرگرایی به‌عنوان عامل عقب‌ماندگی یاد شده، مفهوم تحریف‌شده قضاوقدر است که حکام جور مانند بنی‌امیه و بنی‌عباس برای توجیه ظلم خود رواج دادند (حسن‌زاده املی، ۱۳۷۹: ۵۷). گفته شده نخستین پایه‌گذار مذهب جبر معاویه بود (طبری، ۱۳۸۳: ۶۰۵). حسن بصری تصریح می‌کند که خلفای اموی به‌ناحق خون مسلمانان را ریخته، بیت‌المال را غارت کرده و فسق را علناً انجام می‌دادند؛ سپس آن را به «تقدیر الهی» نسبت داده‌اند، اما این سخن را دروغ دانسته و با استناد به آیه «جَزَاءٌ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» آنان را دشمنان خدا معرفی کرده است (صدر المتألهین، ۱۳۷۸: ۲۰۹). همچنین، شیخ بهایی در کشکول به‌نقل از راغب می‌نویسد که معاویه با استناد به آیه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ...» عملکرد خود را توجیه کرد، اما احنف پاسخ داد که سرزنش ما نه بر خزائن الهی، بلکه بر آن چیزی است که خداوند بر ما فرو فرستاد و تو تصرف کردی و از ما دریغ نمودی (حسن‌زاده املی، ۱۳۷۹: ۵۴).

۷-۲- پاسخ به اصل اشکال: تقدیرگرایی منفی، آسیبی درون‌دینی یا پیامدی خارج

از حاکمیت؟

در ادامه تبیین باور صحیح به قضاوقدر و نقش آن در زندگی انسان، باید به دو نکته تحلیلی توجه کرد:

(۱) تقدیرگرایی منفی لازمه دینداری نیست: هرچند دیدگاه تقدیرگرایانه به‌معنای منفی آن در میان برخی دینداران دیده می‌شود، اما مخالفان جدی نیز دارد. بنابراین، این باور جزء لاینفک دینداری نیست و نمی‌توان نتیجه گرفت که با تحقق حکومت دینی، لزوماً تقدیرگرایی منفی نیز رواج خواهد یافت.

(۲) تفکیک آسیب باور از آسیب ساختار: حتی اگر باور به تقدیرگرایی منفی در میان دینداران رایج باشد، نمی‌توان آن را از آسیب‌های ناشی از حاکمیت دینی دانست. ایراد اصلی در خود باور است، نه در ساختار حاکمیت دینی. اصلاح این باور، راه‌حل منطقی‌تری است تا نفی اصل حاکمیت دینی؛ زیرا پیامدهای منفی این باور در هر نوع حکومت - دینی یا غیردینی - قابل‌وقوع است. تاریخ نشان داده که حتی در جوامعی با حاکمان غیرالهی، مردم با باور به سرنوشت محتوم، در برابر ظلم تسلیم بوده‌اند.

عقل و دین، سال شانزدهم، شماره سی و یکم (پاییز و زمستان ۱۴۰۳) ►

۵۰ ■ نقد قرآنی انگاره دکتر سها درباره تقدیرگرایی و تأثیر آن بر مشروعیت حاکمیت دینی با ...

مطهری نیز تأکید می‌کند که باور به عدم تغییر سرنوشت، در همه جوامع کم‌وبیش وجود دارد؛ حتی در جوامعی که پایبند به دین نیستند (مطهری، بی‌تا: ج ۱، ۳۷۸). این نکته نشان می‌دهد که نقد تقدیرگرایی باید متوجه تحریف در فهم قضاوقدر باشد، نه متوجه اصل دینداری یا ساختار دینی.

۵-۸- نگاه قرآنی به حکومت‌ها و رابطه آن با ادعا

قرآن کریم در گزارش حکومت‌های تاریخی، نسبت میان تقدیر الهی، مشیت و عاملیت انسانی را به‌گونه‌ای ترسیم می‌کند که جبرگرایی سیاسی نفی می‌شود و مشروعیت حکومت‌ها بر پایه ایمان و عدالت سنجیده می‌گردد. قوم عاد (هود / ۵۰-۶۰؛ احقاف / ۲۱-۲۶؛ فجر ۶-۸) با قدرت و عمران شهره بودند، اما به‌سبب تکذیب و استکبار، تقدیر الهی در قالب عذاب و فروپاشی تحقق یافت و سقوطشان نتیجه انتخاب‌های ظالمانه بود. ثمود (هود / ۶۱-۶۸؛ اعراف / ۷۳-۷۹؛ شمس / ۱۱-۱۵) نیز با عمران شناخته می‌شدند، اما با شکستن عهد الهی و کشتن نشانه خدا، حکومتشان نامشروع و مستوجب هلاکت شد. فرعون (قصص / ۳-۴۲؛ یونس / ۹۰-۹۲؛ اعراف / ۱۰۳-۱۰۷؛ غافر / ۲۳-۴۶) مظهر طغیان و استضعاف بود و قرآن مشیت الهی را در ارسال موسی (علیه‌السلام) و نابودی سلطه او نشان داد. تقدیر در اینجا به‌معنای برچیدن نظام ظلم است. نمرود (بقره / ۲۵۸) در جدال با ابراهیم (ع) نمونه تعارض سلطه با حق بود و اقتدارش فاقد مشروعیت قرآنی معرفی شد. اصحاب‌الرس (فرقان / ۳۸؛ ق / ۱۲) نیز در شمار امت‌های مکذب آمده‌اند و سقوطشان نشان می‌دهد که بقای حکومت‌ها به ایمان و صلاح مشروط است.

درمقابل، حکومت‌های الهی برپایه وحی و عدالت مشروعیت یافته‌اند: موسی (علیه‌السلام) (اعراف / ۱۰۳-۱۰۷؛ طه / ۲۴-۷۶؛ قصص / ۳-۱۴) رهبری خود را بر نجات مستضعفان بنا کرد و نصرت الهی با جهاد و مسئولیت‌پذیری همراه شد؛ داوود (ع) (ص / ۲۰-۲۶) مأمور به حکم به حق شد و خلافتش تکلیف‌آور و پاسخ‌گو بود؛ سلیمان (ع) (نمل / ۱۵-۴۴؛ سبأ / ۱۲-۱۴؛ انبیاء / ۸۱-۸۲) مُلک خود را نعمتی مشروط به شکر دانست و پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله (حشر / ۷؛ نساء / ۵۹؛ احزاب / ۳۶؛ نور / ۵۵) حکومتی بر پایه وحی و عدالت بنا کرد و وعده استخلاف و تمکین را مشروط به ایمان و عمل صالح دانست. براین اساس، تقدیر الهی در قرآن سنتی برای آزمون و مسئولیت است، نه جبرگرایی سیاسی. حکومت‌های ظالم با ظلم و تکذیب سقوط کردند و حکومت‌های الهی با وحی و عدالت مشروعیت یافتند. بنابراین، مدعای تقدیرگرایی به‌عنوان عامل رکود و پذیرش ظلم، با نگاه قرآنی ناسازگار است.

◀ عقل و دین، سال شانزدهم، شماره سی و یکم (پاییز و زمستان ۱۴۰۳)

۶- نتیجه‌گیری

- ۱- تقدیرگرایی به‌مثابه سرنوشت‌باوری جبری، نه تنها آموزه‌های اسلامی نیست، بلکه نوعی نسبت ناروا و تهمت به قرآن و سنت تلقی می‌شود که گاه بر پایه منابع ضعیف یا تلقی نادرست شکل گرفته است.
- ۲- مفهوم تقدیر در اسلام ناظر به دو گونه است: تقدیرهای متغیر مانند رزق و کارها که در حیطة اراده و اختیار انسان قرار دارند؛ تقدیرهای حتمی مانند مرگ، که در دایره مدیریت الهی‌اند، اما به‌معنای نفی اختیار نیستند.
- ۳- اختیار انسان، امری فطری و بدیهی است که اگر دچار آلودگی‌های فکری نشود، از سوی همگان پذیرفته می‌شود. مباحث جبر و تقویض بیشتر در سطح نظریات علمی مطرح بوده و در مقام عمل انسان بر اساس اراده خویش تصمیم می‌گیرد.
- ۴- جمع میان آیات ظاهر در جبر و آیات دال بر اختیار، نه‌تنها ممکن بلکه ضروری است. تحلیل نهایی مستلزم فهم مجموعه‌نگر آیات و روایات است، نه انکار گزینشی بخشی از آن‌ها؛ چنان‌که روش معتبر در کلام اسلامی همین است.
- ۵- مفهوم «ملک» در قرآن، نوعی موهبت الهی است که برای اهل آن نعمت است و برای افراد فاقد صلاحیت، نعمت و ابزار آزمایش الهی تلقی می‌شود و هرگز به‌معنای تأیید ستم و جبر نیست.
- ۶- روایاتی که بر پذیرش حکومت‌های ظلم تأکید دارند، با منطق عدالت‌خواهی و آزادی‌طلب اسلام در تضادند و به‌نظر می‌رسد با انگیزه‌های سیاسی جعل شده باشند؛ چرا که روح اسلام همواره ضد ظلم و طغیان بوده است.
- ۷- برخلاف تصور رایج، اعتقاد صحیح به تقدیر در اسلام، زمینه‌ساز پیشرفت علمی و توسعه عقلائی است؛ زیرا موجب توجه به سنت‌های الهی، برنامه‌ریزی مبتنی بر شناخت نظام علی جهان و تلاش مستمر برای کسب مراتب بالاتر خواهد شد.

پی‌نوشت‌ها

۱. «قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكِ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُدْئِلُ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرِ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ».
۲. «وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مَلِكَهُ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ».

۳. «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ حَاجَّ إِِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالسَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَّا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ».
۴. «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ حَاجَّ إِِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالسَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَّا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ».
۵. «وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ».
۶. «وَوَضِعَ الْكِتَابَ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَالِ هَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا»؛ «إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ».
۷. «مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نُنزِّلَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ».
۸. «وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ».
۹. «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ».
۱۰. «إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ».
۱۱. «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رُسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ».
۱۲. «وَأَصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا تَطْعَمَنْ مِنْ غَفْلَتِنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا».

منابع

- قرآن کریم با ترجمه رضایی اصفهانی، محمدعلی و همکاران.
۱. ابن حنبل، ابو عبدالله احمد بن محمد، (بی تا)، **مسند احمد**، بیروت، دار صادر.
 ۲. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، (۱۳۷۶ ش)، **رهاورد خرد**، ترجمه: پرویز اتابکی، چاپ اول، تهران، نشر و پژوهش فرزاد روز.
 ۳. ابن قتیبه الدینوری، أبو محمد عبد الله بن مسلم، (۱۹۹۰/۱۴۱۰ ق)، **الإمامة و السياسة المعروف بتاريخ الخلفاء**، تحقیق: علی شیری، چاپ اول، بیروت، دارالأضواء.
 ۴. امام خمینی، (۱۳۶۲ ش)، **طلب و اراده**، ترجمه و شرح: سید احمد فهری، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
 ۵. بخاری، محمد بن اسماعیل، (۱۹۸۱ م/۱۴۰۱ ق)، **صحیح البخاری**، بیروت، دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع.
 ۶. بیهقی، أحمد بن الحسین، (بی تا)، **السنن الکبری**، دارالفکر.
 ۷. حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۷۹ ش)، **خیر الأثر در رد جبر و قدر**، چاپ چهارم، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
 ۸. حسینی تهرانی، سید محمد حسین، (۱۴۲۱ ق)، **ولایت فقیه در حکومت اسلام**، چاپ دوم، مشهد، انتشارات علامه طباطبایی.
 ۹. دورانت، ویلیام جیمز، (۱۳۳۷ ش)، **تاریخ تمدن**، ترجمه: احمد آرام و دیگران، تهران، اقبال، فرانکلین.
 ۱۰. رضایی اصفهانی، محمدعلی، (۱۳۹۴ ش)، **بررسی مبانی «نقد قرآن» دکتر سها (بخش اول و دوم)**، قم، انتشارات پژوهش های تفسیر و علوم قرآن.
 ۱۱. سها، (۱۳۹۳ ش)، **نقد قرآن**، ویرایش دوم، بی جا، بی نا.
 ۱۲. سیوطی، جلال الدین، (۱۴۰۴ ق)، **الدر المنثور فی تفسیر المأثور**، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
 ۱۳. سیدرضی، محمد بن حسین، (۱۴۱۴ ق)، **نهج البلاغه (لصحبی صالح)**، چاپ اول، قم، هجرت.
 ۱۴. شریف لاهیجی، محمد بن علی، (۱۳۷۳ ش)، **تفسیر شریف لاهیجی**، چاپ اول، تهران، دفتر نشر داد.

۱۵. صدرالمتألهین، (۱۳۷۸ش)، *المظاهر الالهية*، چاپ اول، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
۱۶. ———، (۱۳۸۳ش)، *رساله قضا و قدر*، ترجمه: حسن اسلامی، قم، انتشارات شاکر.
۱۷. صدوق، محمدبن علی بن بابویه، (۱۳۶۲ش)، *الخصال*، چاپ اول، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۸. ———، (۱۳۹۸ق)، *التوحید*، چاپ اول، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۹. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۷۸ش)، *شبیعه در اسلام*، چاپ سیزدهم، قم، دفتر نشر اسلامی.
۲۰. ———، (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۱. طبرانی، ابوالقاسم سلیمان بن احمد بن ایوب بن مطیر، (۱۹۹۵م/۱۴۱۵ق)، *المعجم الأوسط*، تحقیق: قسم التحقیق بدارالحرمین، بیروت، دارالحرمین للطباعة والنشر والتوزیع.
۲۲. طبرسی، احمدبن علی، (۱۴۰۳ق)، *الاحتجاج علی اهل اللجاج*، مشهد، نشر مرتضی.
۲۳. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ش)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ سوم، تهران، ناصر خسرو.
۲۴. طبری، ابو جعفر محمدبن جریر، (۱۳۸۷ق)، *تاریخ الأمم و الملوك (تاریخ طبری)*، چاپ دوم، بیروت، روائع التراث العربی.
۲۵. طبری، عمادالدین، (۱۳۸۳ش)، *کامل بهائی*، چاپ اول، تهران، مرتضوی.
۲۶. القرشی، شیخ باقر شریف، (۱۹۷۸م/۱۳۹۸ق)، *النظام السياسي فی الإسلام*، چاپ دوم، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.
۲۷. قمی، علی بن ابراهیم، (۱۳۶۷ش)، *تفسیر قمی*، چاپ چهارم، قم، دارالکتاب.
۲۸. کلینی، ابو جعفر محمدبن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، چاپ چهارم، تهران، دارالکتب الإسلامية.
۲۹. لوبون، گوستاو، (۱۳۳۴ش)، *تمدن اسلام و عرب*، ترجمه: سید محمدتقی فخر داعی گیلانی، چاپ چهارم، تهران، بنگاه مطبوعاتی علی اکبر علمی.
۳۰. مازندرانی، محمد صالح بن احمد، (۱۳۸۲ق)، *شرح الکافی - الأصول والروضه*، چاپ اول، تهران، المكتبة الإسلامية.

۳۱. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، چاپ دوم، بیروت، دار إحياء التراث العربي.
۳۲. _____، (۱۴۰۴ق)، *مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول*، چاپ دوم، تهران، دارالکتب الإسلامية.
۳۳. مطهری، مرتضی، (بی تا)، *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*، بی جا، تهران، انتشارات صدرا.
۳۴. مغنیه، محمد جواد، (۱۴۲۴ق)، *تفسیر الکاشف*، چاپ اول، تهران، دارالکتب الإسلامية.
۳۵. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، (۱۴۱۳ق)، *الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد*، چاپ اول، قم، کنگره شیخ مفید.
۳۶. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، (۱۳۸۶ش)، *یکصد و هشتاد پرسش و پاسخ*، چاپ چهارم، تهران، دارالکتب الإسلامية.
۳۷. _____، (۱۳۷۴ش)، *تفسیر نمونه*، چاپ اول، تهران، دارالکتب الإسلامية.
۳۸. ملازاده یامچی، رضا و محمدیان، علی، (۱۴۰۳)، "عقلانیت در برهان قرآنی: تحلیل ساختار سلسله مراتبی قرآن در ابطال شرک (آیات ۲۲-۲۳ سوره سبأ)"، *دوفصلنامه عقل و دین*، سال شانزدهم، شماره ۳۰ (بهار و تابستان)، ۹۷-۱۱۳.
۳۹. موسوی کراماتی، سیدمحمدباقر و گرجیان عربی، محمدمهدی، (۱۴۰۳)، "بررسی تطبیقی نقش و جایگاه عقل در تبیین باورهای دینی از منظر فارابی و آیت الله جوادی آملی"، *دوفصلنامه عقل و دین*، سال شانزدهم، شماره ۳۰ (بهار و تابستان)، ۷۳-۹۵.
۴۰. میرعلی، محمدعلی، (۱۳۹۲ش)، "بررسی تطبیقی مشروعیت نافرمانی از حاکم جائز در فقه سیاسی شیعه و اهل سنت"، *علوم سیاسی*، سال ۱۶، ش ۶۱، صص ۱۰۷-۱۲۵.
۴۱. نسائی، احمد بن شعیب، (۱۳۴۸/م ۱۹۳۰ق)، *سنن النسائی*، چاپ اول، بیروت، دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع.
۴۲. نیازی، محسن و شفاهی مقدم، الهام، (۱۳۹۳ش)، "بررسی عوامل مؤثر بر میزان تقدیرگرایی زنان"، *جامعه پژوهی فرهنگی*، پژوهشگاه علوم و مطالعات اسلامی، سال پنجم، شماره اول، بهار.
۴۳. نیشابوری، مسلم بن حجاج، (بی تا)، *صحیح مسلم*، بیروت، دارالفکر.

۵۶ ■ نقد قرآنی انگاره دکتر سها درباره تقدیرگرایی و تأثیر آن بر مشروعیت حاکمیت دینی با ...

۴۴. هاشمی بصری، محمدبن سعدبن منیع، (۱۹۹۳/۱۴۱۴ق)، *الطبقات الكبرى*، تحقیق: محمدبن صامل السلمي، چاپ اول، طائف، مكتبة الصديق.