



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)

سال پانزدهم، شماره ۳۲، بهار ۱۴۰۲

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۷۶-۵۱

پیامدهای سیاسی فهم عین القضاة همدانی از مقوله «جبر و اختیار»^۱

آرش امجدیان^۲

یداله هنری لطیف پور^۳

محمدعلی قاسمی توکی^۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۶/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۰۵

چکیده

بحث از «جبر و اختیار» و دلالت‌های معرفتی آن، همواره یکی از مباحث مورد مناقشه در تاریخ اندیشه ایران و اسلام بوده است. در این میان، عمده پژوهش‌های موجود، بر غلبه اندیشه تقدیرگرا در تاریخ تفکر سیاسی و عرفانی ایران تأکید داشته‌اند. عین القضاة همدانی یکی از برجسته‌ترین متفکران سنت عرفانی در دوران میانه اسلام و نیز از جسورترین منتقدان حکومت سلجوقی است که به موضوع جبر و اختیار توجه داشته است. یکی از بنیان‌های مهم معرفتی که می‌توان با اتکاء به آن اندیشه سیاسی متفکران را بررسی کرد، درک هر اندیشمند از مقوله جبر و اختیار - به‌عنوان وجه مهمی از انسان‌شناسی - است؛ از این‌رو در پژوهش

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2023.41793.2402

شناسه دیجیتال (DOR): 20.1001.1.20089384.1402.15.32.2.2

۲. دانش آموخته کارشناسی ارشد اندیشه سیاسی، دانشکده علوم اقتصادی و اجتماعی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران. arash4amjadian@gmail.com

۳. استادیار گروه علوم سیاسی، دانشکده علوم اقتصادی و اجتماعی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران (نویسنده مسئول). honari@basu.ac.ir

۴. استادیار گروه علوم سیاسی، دانشکده اقتصاد و علوم اجتماعی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران. m.qasemi@basu.ac.ir

حاضر تلاش شده در چهارچوب رهیافت دلالتی، انسان‌شناسی عین‌القضات همدانی با هدف فهم دلالت‌های سیاسی درک وی از مقوله جبر و اختیار مورد واکاوی قرار گیرد. پرسش اصلی پژوهش این است که پیامدهای سیاسی فهم عین‌القضات همدانی از مقوله جبر و اختیار کدام‌اند؟ یافته‌ها حاکی از آن است که عین‌القضات پس از تعیین خصلت جبری برای عالم الهیّت و تفکیک ماهیتی عالم آدمیّت از آن؛ با تأکید بر ذاتی بودن اختیار در وجود آدمی، دیدگاه غالب و فضای تک‌اندیش و جبر‌گرای زمانه‌اش را مورد نقد و نکوهش قرار داده است. یافته‌های پژوهش، در عین حال، می‌توانند نمونه نقضی باشند بر روایت‌هایی که کلیت تاریخ تفکر و فرهنگ سیاسی ایران را باورمند به تقدیرگرایی ارزیابی کرده‌اند.

واژه‌های کلیدی: انسان‌شناسی، اندیشه سیاسی، اختیار، سعادت، جبر، عرفان.

۱- مقدمه و بیان مسئله

متون عرفانی به‌عنوان بخش مهمی از میراث فکر ایرانیان، حاوی سطوح انسان‌شناختی قابل‌اعتنایی هستند که از چهره متعالی انسان و ظرفیت‌های وی در ایجاد شرایط مطلوب و سعادت‌مند پرده برمی‌دارند. این متون جایگاه خاصی در تاریخ فکر سیاسی ایران دارند. روایت‌هایی از صور اندیشه سیاسی در ایران دوره میانه وجود دارد که علاوه بر سه سنت مهم فلسفه سیاسی، سیاست‌نامه‌نویسی و شریعت‌نامه‌نویسی؛ عرفان را نیز گونه‌ای از اندیشه‌ورزی سیاسی بر شمرده‌اند (منوچهری، ۱۳۸۸: ۷۸). بدین ترتیب، می‌توان با بررسی دیگر بار آثار ارزشمند عرفانی و خوانش انتقادی آنان، ظرفیت‌های سیاسی این متون را در شناخت تفکر ایرانی-اسلامی به‌منظور یافتن پاسخی درخور برای برخی پرسش‌ها و معضلات امروز جامعه ایران، موردسنجش قرار داد.

یکی از شخصیت‌های استثنایی در تاریخ تفکر اسلام و ایران، ابوالعالی عبدالله ملقب به عین‌القضات است. وی به سبب آزاداندیشی و به علت سعایت و دشمنی فقیهان مرتجع و قشری در سی‌وسه سالگی (۵۲۵ ق) به اتهام الحاد کشته شد (اذکایی، ۱۳۸۱: ۸۶). او از مشایخ صوفیه روزگار خود بود و شاگردان بسیاری داشت که صاحب نفوذ و منصب در دستگاه سلجوقیان بوده‌اند. از عین‌القضات به‌عنوان فقیه، عارف، فیلسوف و ریاضیدان یاد شده است (کرین، ۱۳۷۳: ۲۸۵)؛ با این حال هیچ‌گاه به‌عنوان یک اندیشمند سیاسی یا دست‌کم نویسنده‌ای با آثاری که مستقیماً به سیاست پرداخته باشد، شناخته نشده است.

مع الوصف، وی همواره با رویکردی انتقادی نسبت به وضع سیاسی، در جهت بهبود امور می کوشید. به دیگر سخن، قاضی در تقابل با وضع غالب، روابط پرتنش با سلجوقیان داشت و سرانجام بهای مخالف خوانی های خود را با نقد جان پرداخت کرد (صفی، ۱۳۸۹: ۲۹۵ و ۲۹۶).

با اتکاء به این برداشت که هیچ نظام اجتماعی نتوانسته بدون حداقل اتفاق نظری درباره تصویر الزام آور و تعهد آفرینی از انسان، راه به جایی ببرد (منوچهری، ۱۳۹۵: ۷۳/۱)؛ و همچنین بر اساس این پیش فرض که عین القضاة درگیر تحولات سیاسی زمانه خود بوده و برای رفع بحران های سیاسی موجود در عهد سلجوقی به عرضه مستقل مباحث معرفتی اهتمام ورزیده و مطالبی در خصوص شناخت دیگر بار انسان ارائه نموده؛ در این جستار تلاش شده، دلالت ها و پیامدهای سیاسی برداشت عین القضاة همدانی از مسئله جبر و اختیار مورد تحلیل و بررسی قرار گیرند.

اهمیت موضوع در این است که عمده پژوهش های موجود در خصوص جبر و اختیار در تاریخ فکر ایران، بر این فرض استوار بوده اند که فرهنگ ایرانی در پی شکستن راز تقدیر نبوده است؛ بلکه در «راز» ایستاده و هر چه را ندانسته؛ اما از اتفاقش در شکفتن بوده به آن راز پیوند داده است؛ در نتیجه «تقدیر» به قانون اخلاقی و کیفر در جامعه ایرانی بدل شده و تقریباً جایی برای «اراده آزاد فرد» در حیات جمعی و سیاسی وی باقی نگذاشته است (مختاری، ۱۳۷۸: ۱۱۹ و ۱۲۰). بر همین اساس فرضیه این است که عین القضاة با تأکید بر اهمیت اراده و اختیار در مسیر حرکت آدمی به سوی خیر و سعادت، در پی گریز گاهی از تعبیر تقدیر گرای عصر سلجوقی بوده و سعی داشته با مختار خواندن آدمی، انسان شناسی روزگار خود را مورد نقد و حمله قرار دهد.

۲ - پیشینه پژوهش

درباره پیامدها و دلالت های سیاسی جبر و اختیار در اندیشه عین القضاة پژوهش مستقلی ارائه نشده و غالب پژوهش ها یا به زندگی و حوادث تاریخی روزگار وی توجه داشته اند، یا از منظر عرفانی محض به بررسی آثار وی اهتمام ورزیده اند؛ با این حال، چند پژوهش موجود است که تا حدی برخی ابعاد سیاسی مسئله جبر و اختیار در اندیشه عین القضاة را واکاوی نموده اند.

علینقی منزوی در تعلیق جلد سوم *نامه‌های عین‌القضات همدانی* (۱۳۷۷)، مفهوم اختیار را یادداشت‌های قاضی را نزدیک به مقوله اختیار در ثنویت ایرانی و در تقابل با جبر مذهبی دستگاه خلافت و حامیان آن بیان داشته است. مقدمه مذکور، آرای عین‌القضات را در کلیت تاریخ فکر و عرفان ایرانی ارزیابی کرده و او را عارفی باورمند به اصل «نه جبر و نه تفویض؛ بلکه راهی میان آن دو» به شمار آورده است. درحالی‌که پژوهش پیش‌رو اندیشه عین‌القضات در خصوص جبر و اختیار را با توجه به وضع تاریخی و زمینه زبانی روزگارش در جهت فهم تضمینات سیاسی و پیامدهای آن در عرصه «حیات عمومی» واکاوی کرده است.

در جستار *مقام انسان در عرفان ایرانی* (۱۳۵۳) نیز، محمدرضا شفیعی کدکنی با نیم‌نگاهی به نوشته‌های عین‌القضات، کوشیده، بیان دارد مباحثی که امروزه در خصوص اراده آدمی از سوی برخی از متفکران غربی و به‌طور مشخص در فلسفه وجودی طرح شده، پیش‌تر در عرفان ایرانی نظایری داشته است. با این‌همه، شفیعی کدکنی، تضمینات سیاسی فهم عین‌القضات از مقوله اختیار را مورد امعان نظر قرار نداده است.

همچنین زری داد اسفندآبادی در کتاب *انسان در اندیشه‌های عین‌القضات همدانی* (۱۳۹۸)، پس از اشاره به «روابط انسان با خود، جهان و خداوند»؛ سعادت آدمی و نقش او در رسیدن به سعادت را از دیدگاه عین‌القضات مورد بررسی اجمالی قرار داده است. وی با حفظ پوسته عرفانی و عدم گذر از آن، مقوله جبر و اختیار در انسان‌شناسی قاضی را واکاوی کرده است. درحالی‌که جستار حاضر با نگاهی جامع به نظام فکری عین‌القضات، دلالت‌های سیاسی فهم و نگرش خاص قاضی نسبت به حدود جبر و اختیار آدمی را مورد بررسی قرار خواهد داد.

۳- مبانی نظری

جهت فهم ابعاد سیاسی مقوله جبر و اختیار در اندیشه عین‌القضات همدانی، از «رهیافت دلالتی» به‌عنوان چارچوب نظری استفاده شده است. بر اساس رهیافت مذکور، اندیشه سیاسی، یک منظومه گفتاری و عملی است که دربردارنده طریقی نظری برای سامان نیک اجتماعی است. به‌عنوان منظومه‌ای گفتاری، هر اندیشه سیاسی شامل چند نوع گزاره مرتبط و منسجم است که درنهایت وضع ممکن یا مطلوبی را به‌جای وضع موجود ترسیم و راه

دستیابی به آن را تعیین می‌کنند. این گزاره‌ها را می‌توان دلالت نامید؛ چون به صورت گفتاری «بحران موجود» را تبیین، خیر و مصلحت فردی و جمعی را تعیین، «مناسبات مطلوب انسانی» (هنجار) را ترسیم و «الگوی اقتدار مناسب» را تمهید می‌کنند. بدین ترتیب می‌توان گفت هر اندیشه سیاسی یک منظومه دلالتی است مشتمل بر دلالت‌هایی است که هر یک به وجهی از امر سیاسی (حیات عمومی / مدنی) می‌پردازند و در نهایت این دلالت‌ها به صورت یک چارچوب مفهومی - نظری، یک مکتب سیاسی را تشکیل می‌دهند که چگونگی تحقق یک زندگی خوب را ترسیم می‌کنند. (منوچهری، ۱۳۹۵: ۴۴/۱).

یکی از اجزاء این منظومه، دلالت بنیادین یا دلالت معرفتی است. در حقیقت هر نظریه سیاسی در چارچوب نظام معرفتی گسترده‌تری پدید می‌آید و تمامی اصول متعارف و مفروض‌هایش را از آن نظام می‌گیرد (بلوم، ۱۳۷۳: ۳۸/۱). به بیان دیگر اندیشه و دیدگاه سیاسی متفکران متأثر از تعبیری است که از هستی، انسان و سعادت وی داشته‌اند؛ (منوچهری، ۱۳۹۵: ۴۵/۱). به بیان دقیق‌تر در هر نظام اندیشه‌ای برداشت خاصی از طبع انسان، خواه آشکار یا ضمنی مندرج است و این برداشت، نقش تعیین‌کننده‌ای در ساختمان کل دستگاه فکری آن نظام فکری دارد. در حقیقت، اختلاف اساسی اندیشمندان سیاسی؛ به چگونگی نگرش آنان نسبت به نهاد آدمی، بازمی‌گردد (بشیریه، ۱۳۹۴: ۱۲ - ۱۴).

بر همین اساس با عنایت به بسترهای فکری زمانه قاضی، جستار حاضر در پی آن است تا ضمن بررسی و واکاوی نگاه عین‌القضات به مقوله جبر و اختیار، به این پرسش پاسخ دهد که از نظرگاه وی آیا آدمی موجودی آزاد و مختار است یا زندگی او تابع حرکات غیرارادی و مقرر و مقدر است؟ و اگر شواهدی مبنی بر اختیار آدمی در اندیشه قاضی قابل استنباط است، آیا انسان به عنوان موجودی ذاتاً مختار و مستعد کمال، در حرکت به سوی امر مطلوب قادر به ساختن چهره‌ای دیگر از دنیا و حیات عمومی خویش است؟

۴- بحث و بررسی

۴-۱ ماهیت طبع بشر از دیدگاه عین‌القضات همدانی

چنانچه گذشت، انسان‌شناسی هر اندیشمند می‌تواند از محیط اجتماعی-تاریخی‌ای که در آن شکل گرفته، متأثر باشد. در واقع وقتی اوضاع سیاسی-اجتماعی چندان مرتب نیست، این احتمال نیز می‌رود که تجزیه و تحلیل ژرف نظم سیاسی و ارائه فکر تازه؛ از سوی

حاکمیت به منزله عملی براندازانه تصور شود. نباید فراموش کرد آنتی‌ها سقراط را به جرم خطرناک بودن به مرگ محکوم کردند. او تمام چیزهایی را که دیگران، متأثر از فکر و آموزش مسلط، پدیده‌های عادی تلقی می‌کردند مورد تردید قرار می‌داد و همین امر موجبات اعدام او را فراهم آورد (اسپریگنز، ۱۳۸۹: ۴۵ - ۴۹) در موردی مشابه، عین‌القضات نیز عادت پرستی و تعصب مذهبی اشاعه‌یافته سلجوقی را نکوهش می‌کرد و در نگاه به انسان، به ارائه توضیحی متفاوت از گفتمان غالب اهتمام می‌ورزید؛ و سرانجام به سرنوشتی همانند سقراط دچار شد؛ بنابراین، ضروری است؛ شرایط تاریخی، تقابل اندیشه‌ها، ریشه و پیشینه آنان نیز مطمح نظر قرار بگیرد تا شاید از این رهگذر پیامدها و دلالت‌های سیاسی فهم عین‌القضات از مقوله جبر و اختیار روشن شود؛ اما در واریسی انسان‌شناسی هر متفکر باید به مسئله زیربنایی ماهیت بشر از نظرگاه وی به سبب نقش مؤثر «مساعدت ماهیت بشر در ارائه مفید مباحث سیاسی» توجه داشت. در این راستا نقاط مشترک سیاست و ماهیت بشری را می‌توان در چهار حوزه گفت‌وگو نشان داد. این محدوده‌ها عبارت‌اند از این که انسان: ۱) موجودی فردی است یا موجودی اجتماعی (۲) یا موجودی سیاسی (مدنی) است یا موجودی غیرسیاسی (۳) یا موجودی عقلانی و آزاد است یا موجودی غیرعقلانی و مجبور (۴) یا موجودی کمال‌پذیر است یا موجودی کمال‌ناپذیر (بری، ۱۳۸۷: ۱۲).

دسته‌بندی یادشده، از همپوشانی با یکدیگر برخوردار هستند؛ به این معنا که انسان در هیئت موجودی آزاد، به‌عنوان موجودی کمال‌پذیر نیز قابل شناخت است. برای نمونه، فارابی از جمله فیلسوفان سیاسی است که آدمی را موجودی کمال‌پذیر و نیازمند به زیست جمعی دانسته است. وی انسان را برترین موجود می‌داند که می‌تواند به واسطه عقل خود، به کمال و سعادت برسد؛ اما از آنجا که استعدادهای آدمی از ابتدا بالفعل نیستند، باید برای رسیدن به سعادت، اولاً عوامل وصول به سعادت را بشناسد و ثانیاً در مسیر صحیح تعلیم و تربیت قرار بگیرد (میرزامحمدی، ۱۳۸۳: ۵۵).

هنگامی که برای انسان معقولات بالفعل حاصل شود، در او قهراً و طبعاً یاد و توجهی به استنباط پدید می‌آید، یا شوق و کراهتی نسبت به معقولات و استنباط‌های خود حاصل می‌کند و نزوع انسان به سوی مُدرکات به‌طور کلی «اراده» است؛ اما اگر این نزوع ناشی از احساس یا تخیل باشد به معنی عام «اراده» است و اگر از رویت و ناطقه باشد «اختیار» نامیده

می‌شود و این خاصّ انسان است (فارابی، ۱۳۶۱: ۱۰۱).

در فلسفه سیاسی غرب این دیدگاه که انسان را موجودی آزاد و عقلانی تصور می‌کند، در آثار هگل قابل استنباط است. به نظر هگل، ویژگی اساسی ماهیت بشر، توانایی وی برای تفکر است. در واقع توانایی تفکر در نزد انسان به مثابه آزاد بودن او است. انسان‌ها به عنوان فاعل‌های عقلانی آزاد نه تنها توانایی غلبه بر محدودیت‌هایی ظاهراً مقدر را دارند؛ بلکه می‌توانند محدودیت‌هایی را تحت عنوان قانون بر خود تحمیل نمایند. «قانون» تجسم عقل یا اراده آزاد انسان است. در نتیجه تاریخ انسان، تاریخ رشد عقلانیت و کلیت قانون از آزادی یک نفر (پادشاه مستبد) تا آزادی همه در دولت مدرن است (بری، ۱۳۸۷: ۳۲-۳۴).

در نمونه دیگری از نسبت اندیشه سیاسی با ماهیت بشری، هابز در *لویاتان* زندگی انسان را مجموعه‌ای از حرکات ارادی و غیرارادی و فرآیندی مکانیکی می‌داند. شور، احساس و عواطف؛ عوامل تعیین‌کننده رفتار انسان‌اند و انگیزه‌های او غیرعقلانی یعنی غیرقابل کنترل هستند. انسان‌ها به حکم عقل رام نمی‌شوند؛ بلکه تنها راه ایجاد آرامش و امنیت در بین آن‌ها بهره‌گیری از نیرومندترین شور و هیجان آدمی یعنی ترس از مرگ است. در حقیقت، رفتار آدمی معلول عوامل خارج از عقل و اراده او است و آدمی طبعاً موجودی غیرعقلانی و مجبور است (بشیریه، ۱۳۸۷: ۱۷ و ۱۸)؛ و همین تلقی از سرشت و نهاد بشری است که اندیشه سیاسی هابز و نظام پیشنهادی مطلوب وی را رقم زده است.

بنابراین با این فرض که برداشت هر متفکر سیاسی از ماهیت بشر، می‌تواند زیربنای اندیشه سیاسی او را شکل دهد؛ در این پژوهش تلاش می‌شود تا تلقی عین‌القضات از انسان و درک وی از ماهیت طبع آدمی، با تمرکز بر مسئله جبر و اختیار، واریسی شود.

۴-۱-۱ مفهوم «جبر» در اندیشه عین‌القضات همدانی

متون عرفانی، با توجه ویژه به مسئله «جبر و اختیار» و میزان تأثیر اراده انسان در تغییر یا پذیرش محیط فردی و جمعی حیات خود، بخش مهمی از میراث فکری ایرانیان را شامل می‌شوند. در این بین آثار عرفانی قرن پنجم و ششم هجری قمری از اهمیت خاصی برخوردار هستند. از برجسته‌ترین آثار دوران مذکور می‌توان به آثار عین‌القضات همدانی اشاره کرد؛ اما پیش از هرگونه واریسی مبانی معرفتی قاضی باید گفت؛ غالباً به این سخن تأکید شده که عرفان بیش از هر حوزه فکری دیگر «جبرگرا» به نظر می‌رسد. در تأیید

مقوله جبرگرایی در ساحت اندیشه عرفانی، این نوشته از باباطاهر در نگاشته‌های بسیاری مورد اشاره بوده است: لیس للعارف اختیار (باباطاهر، ۱۳۷۰: ۲۲/۱). بدین معنا که افعال و کردار اختیاری سالک نیز معلول اراده‌ای برتر از اراده او است. ابیات ذیل از محمود شبستری نیز به مثابه نگاهی جبرگرا در حوزه عرفانی تلقی شده است:

هر آن کس را که مذهب غیر جبر است نبی فرمود که او مانند گیر است
سزاوار خدایی لطف و قهر است ولیکن بندگی در فقر و جبر است
کرامت آدمی را اضطرار است نه آن که او را نصیبی ز اختیار است

(شبستری، ۱۳۸۶: ۴۰۱ و ۴۰۲).

در خصوص مسئله ماهیت طبع بشر از دیدگاه عین‌القضات، برداشت‌هایی موجود است مبنی بر این که وی معتقد به جبر مطلق با این توضیح بوده که آفریننده آدمی، فاعل فعل او و تعیین کننده وضع زیستی انسان نیز است:

هر که از ارادت خدا سعید آمد، از شکم مادر در دنیا سعید آمد؛ و هر که از ارادت خدا شقی آمد، از شکم مادر در دنیا شقی آمد؛ و از برای این معنی بود که افعال خلق بر دو قسم آمد: قسمی سبب قربت آمد به خدا و قسمی سبب بُعد آمد و دوری... آفریننده عمل ما اوست... چنان که می‌خواهد، در راه بنده می‌نهد و می‌گوید: هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ (عین‌القضات، ۱۳۹۳: ۱۸۲).

با این همه آنچه می‌تواند در رسیدن به هدف این جستار، گره‌گشا باشد، توجه به فهم غالب از «اختیار و جبر» در عهد سلجوقی است. به سخن بهتر، از آنجا که اندیشه هر متفکری با بافت فکری و متون و آثار مسلط و برجسته زمانه وی پیوند وثیقی دارد، در ادامه، ارزیابی کلام مسلط در خصوص ماهیت بشر در عصر قاضی می‌تواند در فهم مقوله جبر از دیدگاه وی و توجه به پیامدهای سیاسی آن مفید واقع شود.

۴-۱-۱-۱ ماهیت بشری از نظرگاه جریان‌های معرفتی و سیاسی غالب در عهد سلجوقی

حیات فکری در دوره سلجوقی محصول ادغام کلام اشعری و حکمت ایران باستان با اشتراک در فهم جبر بود. از همان قرون نخستین هجری، مناقشات کلامی در مورد حدود اراده انسان و میزان دخالت او در سرنوشت فردی و اجتماعی‌اش، مسلمانان را درگیر بحث

پیرامون اصل «تقدیر مطلق» یا «آزادی اراده و انتخاب» کرد. در این میان جبرگرایان معتقد بودند اراده انسان در اعمال فردی و زندگی جمعی او نقشی ندارد. به گفته شهرستانی: جبریه قائل به جبر در افعال و قدرت‌اند و استطاعتِ عبد اثبات نکنند (ترکمنی آذر، ۱۳۹۰: ۳۵). ابوالحسن اشعری بنیان‌گذار مذهب اشعری نیز با طرح نظریه «کسب» معتقد بود:

هرگاه عملی از انسان صورت گیرد، فاعل آن محققاً انسان نیست؛ بلکه فاعل آن عمل، خداوند است و نقش انسان در این میان فقط «کسبِ فعل» است. کسب یعنی مقارن ساختن خلق فعل با خالق قدرت حادث در انسان. پس کسب کننده فعل کسی است که فعل همراه با قدرت در او ایجاد شده است (شیخ بو عمران، ۱۳۸۶: ۴۰).

بدین ترتیب، آدمی فاقد اراده است و خداوند افعال او را ساخته و تنها، توان انجام آن و نه اراده به انجام آن، در وجود آدمی تعبیه شده است. پیامد سیاسی این نوع نگرش در خصوص ماهیت بشر می‌تواند نفی اختیار آدمی در حیات سیاسی باشد. می‌توان تصور کرد بیشتر اندیشمندان اشعری مذهب روزگار سلجوقی در فهم جبر، صاحب همان نگاه و رویکرد ایرانی پیش از اسلام بودند. تزریق حکمت جبرگرای ایرانی به ادبیات سیاسی اسلامی سلجوقیان با انتشار *سیرالملوک* خواجه نظام‌الملک طوسی و *نصیحه‌الملوک* ابوحامد غزالی میسر شد.

سلجوقیان با حکمرانی بر قلمرویی که اکنون موطن مسلمانان فارس، عرب و ترک (و بعضی از غیرمسلمانان) است، در جهت مشروعیت بخشیدن به خود نه تنها بر مبنای اصول جبری اسلامی که نیز بر مبنای آرمان‌های ساسانی به‌عنوان نمونه‌ی موفق یک حکومت جبراندیش، کوشیدند (صفی، ۱۳۸۹: ۱۷). در این راستا، خواجه نظام‌الملک گونه‌ای از جبرباوری را عرضه نمود که در تبیین نظم حاکم بر پدیده‌های سیاسی، قدرت جابرانه شاه سلجوقی را ناشی از اقتدار مطلقه خداوندی و خواست ایزدی دانسته و پیرو آن آدمی را موجودی همواره مجبور می‌پنداشت:

و چون العیاذ بالله از بندگان، عصیانی و استخفافی بر شریعت رود و یا تقصیری اندر طاعت و فرمان‌های حق پدید آید و خواهد که ایشان را عقوبتی رساند و پاداش کار ایشان بچشاند [خدای عزوجل ما را چنین روزگار ننماید... هرآینه از شومی عصیان خشم و خذلان در آن مردمان در رسد، پادشاه نیک از میان برود و سیوف مختلف کشیده شود (نظام‌الملک، ۱۳۷۵: ۲).

بدین ترتیب، بارزترین نتیجه جبرگرایی سلجوقیان نفی هرگونه حق پرخاش و اعتراض سیاسی و عدم مشارکت عمومی در جهت‌بخشی به رویدادهای سیاسی است. می‌توان پنداشت در چنین بستر فکری، برخی از اندیشمندان معترض به نظم موجود، مصلحت را در رعایت گفتمان غالب و ملاحظه الزامات ساختار سیاسی می‌بینند و در متن اندیشه خود سعی می‌کنند از ادبیات و واژگان معرفتی و سیاسی رایج زمانه به گونه‌ای بهره‌مند شوند که خطوط اصلی فکر سیاسی خود را عرضه کنند؛ بنابراین با این پیش‌فرض که قاضی در ارائه مبانی معرفتی و انسان‌شناختی، با رعایت وضع سیاسی زمانه سلجوقی، سعی در مراقبت از متن و جان خود داشته است؛ در سطور آتی پیامدها و دلالت‌های سیاسی مفهوم جبر از دیدگاه وی بررسی می‌شوند.

۴-۱-۱-۲ تضمینات سیاسی مفهوم «جبر» در اندیشه عین‌القضات همدانی

از آنجاکه عرفا معتقدند: ابتدا روح به خود زنده بود و کارهایش جبری بود، پس چون اسیر تن شد از راه بدن، اختیار و آزادی یافت (منزوی، تعلیق ج ۳ نامه‌ها، ۱۳۷۷: ۲۲۳)؛ می‌توان برداشت کرد که در بررسی مسئله «جبر» از دیدگاه عین‌القضات آنچه کمتر مورد اعتنا بوده؛ فهم جبر با به کارگیری رویکردی عرفانی و عدم تعمیم مفهوم جبر ازلی به جهان حرکت و اراده، یعنی زیست این دنیایی بشر است. به دیگر سخن در پژوهش‌هایی که در خلال آن‌ها عین‌القضات جبراندیش معرفی شده، می‌توان شاهد عدم تفکیک وضعیتی جبر و اختیار بود. در واقع عین‌القضات جبر را امری متعلق به عالم فطرت و «ازل و ابد» دانسته و اختیار را ضرورت وضع این جهانی عنوان داشته است:

دنیای خُمی است میان ازل و ابد آمده و در این خُم جمله رنگ‌ها پیدا آمده است. سعادت از دنیا و قالب ظاهر شد؛ و شقاوت همچنین و اگر نه در فطرت همه یکسان بودند؛ تفاوت از خلقت «ماتری فی خَلق الرحمنِ مِنْ تَفَاوُتٍ» بلکه از قوایل و قالب آمد (عین‌القضات، ۱۳۹۳: ۱۹۳).

بنابراین جبر و اختیار از نظرگاه قاضی، در دو وضع یا سطح قابل‌واریسی است. وضع نخست، وضعی عارفانه و عاشقانه است که در آن دل رها از تن، موجودیت دارد؛ و وضع دوم، مربوط به عالم ادغام و جهان قالب و حرکت است. قاضی در سطح نخست، نه تنها آدمی را به سبب فراغت از تن، موجودی تحت اراده مطلق الهی معرفی نموده؛ بلکه دیگر

مخلوقات حاضر در پیشگاه ازلی را نیز مجبور دانسته است. عصیان ابلیس و پیامبری محمد(ص) نمونه‌هایی از جبر ازلی هستند:

اگر دنیا و قالب ضرورت نبود، چرا مصطفی را بدان حال باز گذاشتندی که به دعا و تضرع گفتی: «آیت ربّ محمد لم یخلق مُحمداً» و با ابوبکر گوید: «لینتی کنت طیراً طیراً...» دریغا این فریاد از دنیا و قالب برمی‌آید؛ و اگر نه، این سخن را و این شکایت نبی و ولی را با حقیقت چه کار؟ معنی سخن... مصطفی و ابوبکر آنست که کاشکی ما را در عالم فطرت و حقیقت بگذاشتندی و هرگز ما را به عالم خلقت نفرستادندی (همان).

چنین می‌نماید که فرستادگی محمد(ص) نشانی از اراده الهی در عالم فطرت است و شکایت وی نشانی از اراده او در عالم آدمیت است. قاضی در نمونه ابلیس که شقاوتش حاصل جبری ازلی است آورده:

ای عزیز هر کاری که با غیری منسوب بینی بجز از خدای - تعالی - آن مجاز می‌دان نه حقیقت؛ فاعل حقیقی، خدا را دان... راه نمودن محمد مجاز می‌دان و گمراه کردن ابلیس، همچنین مجاز می‌دان... گیرم که خلق را اضلال، ابلیس کند ابلیس را بدین صفت که آفرید؟ (همان: ۱۸۸).

در حقیقت در رویکرد عارفانه قاضی، جبر در دو محیط ازلی و ابدی موجه و قابل فهم است. جبر ازلی خصلت محیط پیش از حضور خلق بر زمین است؛ اما جبر ابدی حاصل کوشش سالک و گذر از عالم آدمیت و بازگشت به وضع جبری، الی‌الابد است: چون عنایت ازلی خواهد که مرد سالک را به معراج قلب در کار آرد، شعاعی از آتش عشق... سالک را از پوست بشریت و عالم آدمیت به در آورد. در این حالت سالک را معلوم شود که: «کل نفس ذائقة الموت» چه باشد و در این موت راه می‌کند... تا به سرحد فنا برسد، راحت ممات را بر وی عرضه کنند و آنرا قطع کند و به ذبح بی‌اختیاری از خلق جمله ببرد (همان: ۵۱).

و یا در فراز دیگری، باز بیان می‌دارد که حضور در میدان الهیت، خود نتیجه کوشش آدمی و حرکت به سوی حق است:

چون بدین مقام رسد، از وی گوی سازند که سلطان به چوگان عشق و محبت آن را در میدان الهیت زند. پس با او هر ساعت این ندا کنند:

فرمان بری و زلف به میدان ببری چوگان کنی و گوی ز شاهان ببری
چوگان زلفا اگر تو فرمان ببری چیزی که بگفته‌ای به پایان ببری

(همان: ۱۸۰).

پس آدمیان یا جمله سالکان پس از اراده به حرکت و گذر از مقام‌ها، دل از تن، رها خواهند یافت و پس از این فراغت، دیگر بار به عضویت عالم الهی جبر، رجعت می‌یابند. تا بدین جا می‌توان گفت «جبر» ویژگی عالم الهیت است؛ و عالم آدمیت یا زمین فنا به سبب کراهت خود، محیطی آفریده شده جهت اراده و حرکت نوع بشر است. قاضی در تفاوت دو ارض فنا و بقا نوشته: «ای عزیز از ارض چه فهم می‌کنی؟... این زمین خاک نباشد که زمین خاک فنا دارد، خالق را و باقی را نشاید؛ زمین بهشت و زمین دل می‌خواهد» (همان: ۵۵). در نتیجه مفهوم جبر در نزد قاضی متفاوت از مفهوم غالب زمانه سلجوقی؛ همانا «خصلت انکارناپذیر ارض الهی» است. از این رو به هر واژه که نشانی از جبر در نگاه‌های قاضی دارد، باید نگاهی متفاوت از معنای ظاهر داشت تا شاید از این رهگذر موفق به فهم دلالت سیاسی آن شد. در این بین فقره ذیل بیش از هر متن دیگر قاضی، جبران‌دیش جلوه می‌کند:

«ای عزیز چون جوهر اصل، الله مصدر موجودات است، به ارادت و محبت در فعل آمد؛ کیمیاگری او جز این نیامد که «هو الذی خلقکم فَمِنْکُمْ کافرٌ و مِنْکُمْ مؤمن». اختلاف الوان موجودات نه اندک کاری آمده است. آیاتی از آیات خدا اختلاف خلقت خلق آمده است... هر که از ارادت خدا سعید آمد، از شکم مادر در دنیا سعید آمد؛ و هر که از ارادت خدا شقی آمد، از شکم مادر در دنیا شقی آمد؛ و از برای این معنی بود که افعال خلق بر دو قسم آمد: قسمی سبب قربت آمد به خدا... و قسمی سبب بُعد آمد و دوری... آفریننده ما و آفریننده عمل ما اوست «والله خلقکم و ما تعملون». چنان که می‌خواهد در راه بنده می‌نهد و می‌گوید: «هل من خالق غیر الله» (همان: ۱۸۱ و ۱۸۲).

ظاهراً پیش از هر مهم، عین‌القضات بر اصل اختلاف به عنوان ضرورت زیستی اشاره داشته و اختلاف در خلقت را امری جبری با این مضمون دانسته که گوناگونی در جمعیت آدمی تنها وجه جبر الهی در زیست این دنیایی و موجب حرکت طبیعت و بشر است. این برداشت را می‌توان با مطالعه سوره ۳۷ - که آیه ۹۶ از آن مورد استناد قاضی قرار گرفته - موجه ساخت. سوره مذکور بر فرمانبرداری خالق از مخلوق اشاره دارد؛ بنابراین در جهان

ترکیب یافته از اضداد، حاصل فرمانبرداری از حق، قربت است و حاصل سرکشی از فرمان حق، بُعد است. با این تفسیر، آن که به ارادت خداوندی از شکم مادر در دنیا شقی آمد با فرمانبرداری از حق، شقی از دنیا نخواهد رفت. در تکمیل مقصود، عین القضاة نگاشته:

پس شریعت را نصب کردند و پیغمبران را بفرستادند و سعادت و شقاوت آدمی را در آخرت به افعال او باز بستند. مقتضای کرم بی‌علت و رحمت بی‌نهایت ازل آن بود که او را اعلام کند که سعادت ثمره کدام حرکات و افعال باشد و شقاوت از کدام حرکت باشد. پس انبیا را بدین عالم فرستادند ... که فرستادن انبیا جز مؤمنان را فایده ندهد (همان: ۱۸۲ و ۱۸۳).

بدین سان، از آنجا که اضداد حاوی سودمندی و سعادت هستند؛ اختلاف در افعال نه کاری کم؛ بلکه محبتی الهی و حاصل از جبر ایزدی در راستای سعادت آدمیان و فایده مؤمنان است. اضداد جز سودمندی نمی‌توانند فحوای دیگری داشته باشد؛ زیرا چرخش و حرکت در جهان بر اصل اختلاف استوار است و یکی بی‌آن دیگری معنا و دلیل حضور را از دست خواهد داد:

ای عزیز حکمت آن باشد که هر چه هست و بود و شاید بود، نه‌شاید و نه‌شایستی که به خلاف آن بودی؛ سفیدی هرگز بی‌سیاهی نه‌شایستی؛ آسمان بی‌زمین لایق نبود؛ جوهر بی‌عرض متصور نشدی؛ محمد بی‌ابلیس نه‌شایستی؛ طاعت بی‌عصیان و کفر بی‌ایمان صورت‌نستی و همچنین جمله اضداد... ایمان محمد بی‌کفر ابلیس نتوانست بودن... پس پدید آمد که سعادت محمد بی‌شقاوت ابلیس نبود و ابوبکر و عمر، بی‌ابوجهل و ابوالهلب نباشد... هیچ ولی نباشد الا که فاسقی ملازم روزگار او نبود؛ و نبی هرگز بی‌غافل نباشد؛ و صادق هرگز بی‌فاسق نباشد. مصطفی - علیه‌السلام - سبب رحمت عالمیان بود؛ اما در حق ابوجهل سبب آن بود که تا کمال شقاوت گوهر او از او پیدا شود (همان: ۱۸۷ و ۱۸۸).

از دیدگاه عین‌القضاة چنین می‌نماید که ستیز اضداد امری جابرانه، مداوم و خصلت جهان است. نبرد و ناسازگاری اضداد با غلبه یک همستار بر همستار دیگر خلاف امور عالم آدمیت است و اگر این ستیز با غلبه نیکی یا بدی توأم باشد حضور آدمی بر زمین در قامت موجودی مجبور، فاقد هرگونه معنا و تفسیر متناسب با دنیا است. در نزد قاضی مسئله اضداد، ماهیتی دو بن‌گرا دارد. دو نیروی «نیک و بد»، «روشنی و تاریکی»، «سعادت و شقاوت»، ازلی و ابدی در برابر هم هستند. جهان روشنایی متشکل از زنجیره علت‌ها و

معلول‌های جبری خاص خود است و جهان تاریکی زنجیره‌ای از علل و معلولات جبری ویژه خود است (منزوی، تعلیق ج ۳ نامه‌ها، ۱۳۷۷: ۲۲۳). اضداد به اراده الهی جهان مادی را تشکیل می‌دهند و آدمیان به سبب برخورداری از قدرت انتخاب، توانایی گرویدن به هر دو زنجیره را دارند.

به کوتاه‌سخن در خصوص دلالت سیاسی جبر از دیدگاه قاضی، می‌توان گفت وی برخلاف فهم مسلط در عهد سلجوقی؛ جبر الهی در زمین فنا را نپذیرفته و ارض مجزایی را برای جبر به شیوه‌ای عارفانه متصور شده و زمین جبر را زمین بهشت و زمین دل یا ارض اراده الهی خوانده است. در حقیقت عین‌القضات با مراعات ایدئولوژی و گفتمان غالب و ملاحظه ساختار سیاسی زمانه‌اش - که جبر الهی را بر زمین فنا در راستای نفی هرگونه نافرمانی از سلطان به مثابه نفی حاکمیت الهی، مورد تأیید و تأکید قرار می‌داد- واژه جبر را به گونه‌ای تفسیر نموده که تقدم اراده آدمی در جهان عینی را با استعمال عبارت «تهمت اختیار» (عین‌القضات، ۱۳۷۷: ۹/۱)، یادآور گردد؛ و آنجا که می‌گوید: «هیچ ولی نباشد الا که فاسقی ملازم روزگار او نبود»، در واقع با اتکاء به مفهوم اضداد و تفسیر خود از جبر، کوشیده به تأثیر حرکت آدمی در تحولات سیاسی و کسب امر مطلوب اشارتی داشته. وی از این رهگذر جدای از نفی ساخت جبراندیش سلجوقی، به رد نظریه «قریشی بودن خلافت به سبب نسبت خاندانی و اراده ایزدی» پرداخته و در ادامه مباحث خود در تمهید اصل ثامن: «اسرار قرآن و حکمت خلقت انسان»، قریشی بودن را تفسیر به اراده در حرکت به سوی حق و راه محمد (ص) کرده است:

دریغا باش تا عربی شوی تا زبان محمد بدانی که «مَنْ أَسْلَمَ فَهُوَ عَرَبِيٌّ وَقَلْبُ الْمُؤْمِنِ عَرَبِيٌّ». باش تا قرشی شوی که تا نسبت با محمد درست کرده باشی که «العلماء ورثة الانبياء». چون هاشمی و مطلبی شوی «واشوقاً إلى لقاء إخواني» در حق تو درست آید (همو، ۱۳۹۳: ۱۸۴)

بنابراین در سطور آتی پژوهش با امعان نظر به این مهم که جبر در اندیشه عین‌القضات، نشان از مقدمه‌ای بر اختیار آدمی دارد، کوشیده می‌شود دیدگاه نهایی وی در خصوص ماهیت بشر در راستای فهم پیامدها و تضمینات سیاسی مقوله اختیار در اندیشه وی ارزیابی شود.

۴-۱-۲ «انسان» موجودی فی نفسه مختار و بالطبع طالب کمال

نخستین کوشش در شناخت انسان از منظر هر اندیشمند سیاسی؛ می تواند واکاوی پاسخ وی به این پرسش باشد که انسان موجودی برخوردار از ساحتی یگانه است یا موجودی متشکل از ساحتی دو یا چندگانه؟ به علاوه، توجه به پاسخ هر اندیشمند در برخورد با این پرسش که انسان‌ها به عنوان موجوداتی متفکر از چه میزان و گستره‌ای از اختیار برخوردار هستند، می تواند راهگشا به درک تضمینات سیاسی انسان‌شناسی متفکر باشد. از این رو، بیان این درآمد ضرورت دارد که انسان‌شناسی عرفانی-ایرانی همواره با تأکید بر دو ساحتی بودن آدمی، نگاهی تکاملی به وضع بشر در طول تاریخ داشته است. برای نمونه از نظر مانویان، تکامل اندیشه با گذشت زمان از ارزش وجودی تن (جهان تاریکی و ماده) خواهد کاست و بر ارزش روان (جهان روشنی و نیکی) خواهد افزود تا جایی که واژه «بدی» مرادف «نیستی» و واژه «نیکی» مرادف «هستی» شناخته شود (منزوی، تعلیق ج ۳ نامه‌ها، ۱۳۷۷: ۱۶۲). از دیدگاه جمعیت «اخوان‌الصفا» نیز، آدمی ساخته از دو گوهر متباین جسمانی و روحانی است:

انسان، جمله به هم پیوسته‌ای است از جسدی جسمانی و نفسی روحانی و این دو جوهر متباین هستند که صفاتی گوناگون دارند که در احوال متضاد، ولی در اعمال عارضی و صفات زایل شونده مشترک هستند و آدمی از این رو به سبب جسد جسمانی خود خواستار بقا در دنیا و طلب جاودانگی در آن است و به سبب نفس روحانی طالب سرای آخرت (منوچهری، ۱۳۹۵: ۸۰/۱).

بنابراین انسان در عرفان ایرانی، موجودی همواره در حال شدن و تکامل است. به دیگر سخن، عارفان ایرانی سده‌های میانه در خصوص انسان و تکامل او، به همان نکته‌ای اشاره داشته‌اند که ژان پل سارتر^۱ درباره آن می‌گوید: کلیتی در بشر هست که پیوسته در حال ایجاد است (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۱: ۱۹۷). عین‌القضات نیز، آدمی را متشکل از دو باعث متضاد دانسته:

«در هر یک از بنی آدم دو باعث است: یکی رحمانی و دیگر شیطانی: قالب و نفس، شیطانی بود و جان و دل رحمانی بود؛ و اول چیزی که در قالب آمد نفس بود. اگر سبق و

1. Jean-Paul Sartre

پیشی قلب یافتی، هرگز نفس را در عالم نگذاشتی. قالب، کثافتی دارد به اضافات با قلب؛ و نفس، صفت ظلمت دارد و قالب نیز از خاک است و ظلمت دارد و با یکدیگر آنس و الفت گرفته‌اند. نفس را وطن، پهلوی چپ آمد؛ و قلب را وطن، صدر آمد. نفس را هر لحظه‌ای مزید هوا و ضلالت می‌دهند و دل را هر ساعتی به نور معرفت مُزین می‌کنند» (عین‌القضات، ۱۳۹۳: ۱۹۵).

به‌نظر می‌رسد، قاضی در مبحث چیستی انسان، با آراء مانویان ثنوی مذهب و آموزه‌های عرفانی اخوان‌الصفاء، دارای اشتراکات نظری قابل توجهی است. در واقع عنصر شیطانی یا قالب آدمی، همان جهان تاریکی و ماده است و عنصر رحمانی یا روان آدمی، همان جهان روشن‌عاری از ماده است که می‌توان آن را حقیقت انسان نیز عنوان کرد: «چون لفظ انسان اطلاق کنند قومی از عوام پندارند که مفهوم از آن قالب است؛ اما اهل حقیقت دانند که مقصود از این خطاب و اطلاق، جز جان و حقیقت مرد نباشد» (عُسیران، مقدمه تمهیدات، ۱۳۹۳: ۷۵). از دیدگاه عین‌القضات، دو باعث متضاد آدمی، دارای قدرتی برابر هستند که این تساوی قدرت بین دو امر متضاد در وجود انسان؛ خود می‌تواند دلیلی بر مختار بودن او بر انجام یا عدم انجام کاری باشد:

و نسبت این قدرت و ضد آن، متساوی است... زیرا که چنین نیست که قدرت بر فعل نوشتن و گفتن بیش از آنست که بر ترک نوشتن و گفتن؛ بلکه به اضافات با هر دو یکی است؛ و اگر تو را مجرد قدرتی بودی، بی هیچ صفتی دیگر، محال بودی که از تو فعلی و یا ترکی به وجود آمدی که ترک را که تهمت اختیار تو دارد، همان بیاید که فعل را (عین‌القضات، ۱۳۷۷: ۹/۱).

بنابراین مسئله «اختیار» نزد عین‌القضات مورد توجه بوده است. در حقیقت در دوران میانه، با این که هاله‌ای از تفکرات جبری و اشعری بر فرهنگ و اندیشه‌های اسلامی، سایه افکنده بود و بسیاری از متفکران اسلامی جبری مشرب بوده‌اند، باز می‌توان به افراد یا گروه‌هایی که باور به آزادی انسان در انتخاب داشتند اشاراتی کرد (شفیعی کدکنی، ۱۳۵۳: ۱۸۹). در این بین عین‌القضات را می‌توان جزء آن دسته از متفکران ایرانی-اسلامی شمرد که باورمند به «اختیار آدمی» بودند. چنان که گذشت، او انسان را بهره‌مند از دو ساحت «بد و نیک» دانسته که در وجود آدمی پیوسته به ستیز با یکدیگر در جهت تأمین لوازمات و ضروریات خود هستند؛ و از آنجا که دو زنجیره یاد شده در نهاد آدمی در آغاز

برابرنند، انسان در حرکت به سوی خیر یا شر، مختار است. پیرو این نگاه، قاضی سرچشمه هر عمل آدمی را «اراده و اختیار» عنوان کرده و در یادداشتی آورده: «شرط هر عملی باطنی است و عمل خود هرگز بی‌باعث در وجود نیاید که افعال انسانی خود محالست که بی‌ارادت در وجود آید» (عین‌القضات، ۱۳۷۷: ۶۹/۱). عین‌القضات باعث اختیار و آزادی را نسبت به ذات آدمی، به خصلت سوزاندگی برای آتش تشبیه کرده:

آدمی مسخر یک کار معین نیست، از روی ظاهر ابل «مسخر مختاری» است و چنان که احراق در آتش بستند، اختیار در آدمی بستند. پس چون او را محل اختیار کردند، او را جز مختار بودن روی کاری دیگر نبود، چنان که آتش را جز محرق بودن هیچ روی نبود، پس چون محل اختیار آمد، به واسطه اختیار از او کارهای مختلف در وجود آید: خواهد حرکت از جانب چپ کند، خواهد از راست، خواهد ساکن بود، خواهد متحرک... مختاری او، چون مطبوعی آب و نان و آتش است. (همان: ۳۳۷/۱).

در نامه چهل و سوم نیز، به اهمیت اختیار و علم برای ایجاد شرایطی که سعادت‌مندی بشر را تضمین نماید، اشاره داشته:

بدان که دعوت انبیا یکی بود از اسباب حصول علم به سعادت و شقاوت؛ و حصول علم سبب آن بود که آدمی محل اختیار حرکات و سکناات اهل سعادت آید، چنان که مثلاً عسل در پیش کسی نهاده بود و او را اشتهای عسل خوردن بود و در آن عسل زهر است. اگر منبھی آن جا نبود، جهل مرد به مسمومی عسل سبب آن بود که او آن عسل خوردن اختیار کند؛ و اختیار او مرآن عسل خوردن را سبب هلاک او بود. اکنون اگر او را مردی گوید که این عسل مسموم است... لابد به ترک آن عسل به گفتن اختیار کند و این اختیار سبب حیات او بود (همان: ۳۳۸/۱ و ۳۳۹).

چنین می‌نماید که عین‌القضات پس از آن که آدمیان را در حرکت به سوی سعادت یا شقاوت؛ آزاد و صاحب‌اختیار می‌داند، حضور انبیا و منبهان را بدین سبب که علم را به جامعه اطلاق می‌کنند ضروری دانسته است. به بیان بهتر، «سعادت» غایتی است که هر انسان در حرکت به سوی آن، متناسب با میزان علم خود، آزادانه عمل خواهد کرد. قاضی در نامه دیگری نگاشته: اختیار آدمی از علم و ظن و ادید آید (همان: ۲۳۹/۲). در واقع، «علم و ظن» صیقل دهنده اختیار هستند و اگر آدمی از «علم و ظن صواب» بهره‌مند باشد، حرکت او به سوی حق و روشنی، جهت می‌یابد؛ و بدین شیوه حرکت آزادانه او به سوی تاریکی، نشان

از ظن ناصواب او خواهد داشت: «اما اگر اختیار مرتب بود بر ظن - و ظن دو گونه بود: صواب بود و خطا. پس بر بعضی افعال که از اختیار خیزد مرتب بر ظنون کاذب، پشیمان گردد» (همان: ۲/۲۳۹).

می‌توان پنداشت عین‌القضات می‌خواهد روشن سازد؛ با آموزش صواب، آدمی هر لحظه مختار و قادر است که با گذر از وضع تاریک یا نابه‌سامان با تکیه بر دانش حقیقی؛ از هویت فردی و شأن عالی انسان در بُعد جمعی، پاسداری کند؛ بنابراین مسئله اختیار در اندیشه قاضی، می‌تواند به معنای مختار بودن آدمی در پذیرش یا عدم پذیرش وضع موجود، با این مایه تفسیری باشد که آدمی با تربیت و تقویت روح خود می‌تواند با رد هر گونه نگاه جبری که استقلال فردی و گروهی را نفی می‌کند؛ راه را برای حضور مستمر خود در ساحت عمومی و سیاسی فراهم آورد. شاید به همین علت است که عین‌القضات در مقوله «فلسفه مذاهب»؛ از اصل اندیشه قدریان - که اختیار بشر را با تکیه بر آیات قرآن مجید (محکّمات) علیه نگرش جبری خلافت اموی تبلیغ می‌نمودند - حمایت کرده است.

خلفای اموی و عباسی، مروج این دیدگاه بودند که خدا «فَعَال مایشاء» است و انسان در برابر او ناتوان و مجبور است، خوب آن است که او بخواهد؛ بد آن است که او نخواسته باشد. خلیفگان عرب، بر طبق آیه «أَطِيعُوا اللَّهَ... وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» فرمانبرداری مردم را از فرمانروا، چه نیکوکار باشد و چه بزهکار، واجب می‌خواندند (منزوی، تعلیق نامه‌ها، ۱۳۷۷: ۲۱۶ - ۲۲۳). بر اساس همین الگوی جبری، سلجوقیان با کمک فقها و علمایی همچون «امام محمد غزالی» سعی کردند، حکومت خود را تثبیت کنند. بدین سان، می‌توان گفت که تعبیر غالب از شریعت در عهد سلجوقی، آدمی را مجبور و تضادهای اجتماعی را با استناد به تفاوت در خلقت آدمیان با لفظ جبر ابدی توجیه می‌کرد. عین‌القضات در تمهیدات به شرح جبری زمانه‌اش اشاره داشته و آورده: شیوه‌ی ارادت در شرع مقبول نیست و شرع می‌گوید: اَعْمَلُوا فِكُلِّ مَيْسَرٍ لِمَا خَلَقَ لَهُ (عین‌القضات، ۱۳۹۳: ۱۹۰ و ۱۹۱). قاضی در تحکیم آرای خود و تعدیل نظریه «جبر مطلق»، به طور ضمنی نظریه «اجبار یا اضطرار در اختیار» را مطرح ساخته است تا اذعان دارد که جبر الهی، در مختار بودن آدمی معنا می‌یابد. این مهم یعنی «ذاتی بودن اختیار» را قاضی با تأکید بر مفهوم قرآنی «ابتلاء» - پس از تشبیه دیگر بار اختیار بشر به طبیعت سوزنده آتش - چنین بیان کرده:

ای عزیز هر چه در ملک و ملکوتست، هر یکی مُسَخَّر کاری معین است؛ اما آدمی

مسخرّ یک کار معین نیست؛ بلکه مسخر مختاریست: چنان که احراق بر آتش بستند، اختیار در آدمی بستند؛ چنان که آتش را جز سوزندگی صفتی نیست و آدمی را جز مختاری صفتی نیست؛ پس چون محل اختیار آمد، به واسطه اختیار ازو کارهای مختلف در وجود آید؛... از بهر این کار او را بدین عالم ابتلاء و امتحان فرستادند که «لَيَبْلُوَنَّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا» اگر خواهد مختار مطیع بود و اگر خواهد نبود (همان: ۹۰).

همان گونه که «سوزندگی» صفت ذاتی آتش است، مختاریت انسان نیز در طبع او تعبیه شده و آدمی اختیار را نمی تواند از خود سلب کند، حتی اگر چنین بخواهد، با اختیار باید اختیار از خود سلب کند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۹: ۲۹۵)؛ بنابراین از دیدگاه عین القضاة، آدمی به سبب هبوط یا حضور بر زمین، مختار است و به سبب مختار بودنش، چیزی جز نتیجه اعمال خود در حرکت به سوی سعادت و یا شقاوت نخواهد بود. این نگرش را می توان به نظریه «اصالت وجود انسانی» سارتر - با قطع نظر از مبنای ماتریالیستی آن - نزدیک دانست؛ آنجا که در خصوص مفهوم بشر می گوید: «بشر آن مفهومی است که پس از ظهور در عالم وجود، از خویشتن عرضه می دارد» و یا «بشر، پیش از هر چیزی همان است که طرح شدنش را افکنده است. چیزی است که در تحقق آن می کوشد یا کوشیده است» (سارتر، ۱۳۸۴: ۲۸ و ۲۹).

لازم به ذکر است که به کارگیری لفظ «مسخر تقدیر» و «مسخر مختار» در چند یادداشت از قاضی می تواند کنشی گفتاری با قصدی پنهان در جهت رد انسان شناسی مسلط در عهد سلجوقی با عرضه ادبیاتی نزدیک به ادبیات معرفتی غالب و به همان معنای اجبار در اختیار باشد. در یک بیان کلی، از دیدگاه عین القضاة، انسان فی نفسه موجودی مختار است. او در تأیید مقصود خود، حرکات و سکانات اسب را در حالتی که بی راکب است، مثال آورده: پس اختیار اسب فی نفسه طبیعی بود بی راکب و چون راکب برنشست، اختیارش همه قهر گشت (عین القضاة، ۱۳۷۷: ۳۴۵/۲). وی در ادامه کوشیده روشن دارد، آزادی آدمی تابعی از سلامت علم اوست و تبعیت از شهوات به اثر مطلوب اختیار در حرکات آدمی، لطمه خواهد زد:

آدمیان همه مسخر تقدیراند؛ ولیکن بعضی به واسطه اختیاری طبعی و طوعی و جبلی و بعضی به واسطه اختیاری قهری و جبری... اغلب آدمیان مسخر تقدیراند به واسطه هوا و شهوت عاجل و این سلاح شیطان است. پس این قوم همه در اقطاع ابلیس اند... إلیا بعضی

که هوا و شهوت در ایشان مقهور و مغلوب شده است به حُبِّ خدا و رسول - صلعم - و طلب دین (همان: ۳۴۵/۲).

نگرش قاضی نسبت به انسان را چنین می‌توان توضیح داد که انسان از نظر گاه وی طبعاً موجودی مختار است و شکوفایی اختیار یا کمال آدمی، به میزان علم و آگاهی او بسته است: «این جا بر عاقل واجب است که انواع کمالات حقیقی و انواع کمالات موهوم را بداند... تا میل او به کمال حقیقی محقق بود نه به کمال موهوم که من حیث التحقيق نقصان است و من حیث ظنه فاسد کمال می‌نماید» (همان: ۱۸۷/۱). به کوتاه‌سخن، انسان موجودی مختار و بالطبع، طالب کمال است. آدمی همواره به سوی کمال؛ خواه شکل فاسد آن یعنی نفس کافر دنیا دوست (همان کمال موهوم) و خواه شکل شایسته آن یعنی دل عاشقِ حق پرست (همان کمال حقیقی)، آزادانه در حرکت است: «هر که آید، راه گشاده است و مانده‌ی کرم نهاده» (عین‌القضات، ۱۳۹۳: ۳۹۳).

شایان گفتن است در مطالعات تکامل‌گرایی ماهیت انسان، ویلیام گودین^۱ معتقد است که شخصیت انسان محصول تربیت است؛ و انسان‌ها چنان شکل گرفته‌اند که هیچ چیزی به غیر از تجلی خیر حقیقی، لازم نیست تا در آن‌ها اشتیاقی برای دست یافتن به حقیقت ایجاد کند. حقیقت، خداوند قادر مطلق است؛ حقیقتِ خداوند می‌تواند بر فساد و ضعف اخلاقی غلبه نماید. نتیجه چنین قدرت مطلق این است که انسان تکامل‌پذیر است، یا به عبارت دیگر، مستعد تکامل ابدی است (بری، ۱۳۸۷: ۴۱). این تکامل‌پذیری در متن اندیشه قاضی، تابعی از سرشت نیک‌اندیش یا بداندیش است. در واقع برخلاف آن دسته از فیلسوفان سیاسی که انسان را به سبب غرق بودن در شهوات، موجودی طبعاً کمال‌ناپذیر عنوان داشته‌اند؛ قاضی، تبعیت آدمی از شهوات را نوعی کمال‌خواهی به شکل باطل عنوان کرده است. برای نمونه سنت اگوستین در شهر خدا، نافرمانی انسان در مقابل خداوند را ناشی از خودخواهی طبیعی آدمی دانسته و عنوان کرده که پس از هبوط؛ طبع انسان در تبعیت از شیطان و در شیطنت و شرارت تثبیت شد (بشیریه، ۱۳۸۳: ۲۰). اما عین‌القضات، انسان را با وجود گرایش‌های دنیوی و شهوانی، موجودی تربیت‌پذیر معرفی نموده و بر این باور بوده که می‌توان آدمی را با ارائه توصیه‌هایی به سوی کمال حقیقی فراخواند: «با هر که

1. William Godwin

گفتیم: «قوموا لله» به سر آمد نه به پای» (عین القضاة، ۱۳۷۷: ۱/۳۹۳).

۵- نتیجه گیری

در این جستار با اتکاء به روایتی دلالتی و فلسفی از اندیشه سیاسی که روشن می‌دارد یکی از مقومات اندیشه سیاسی، همانا مبانی معرفتی و به‌ویژه مبانی انسان‌شناختی هر متفکر است؛ پیامدها و دلالت‌های سیاسی فهم عین القضاة همدانی از مقوله «جبر و اختیار» - به‌مثابه یکی از مقولات انسان‌شناختی - مورد بررسی قرار گرفت. به دیگر سخن با فرض این که درک متفکران از ماهیت بشر الهام‌بخش نوع رویکرد آنان به امر سیاسی است، موضوع جبر و اختیار در اندیشه عین القضاة بررسی شد. شواهد متعدد نشان می‌دهد که وی به‌رغم این که در زمانه چیرگی تفکر جبری و اشعری می‌زیسته، از مباحث معرفتی مستقل و انسان‌شناسی متفاوتی برخوردار بوده و برخلاف دیدگاه شرعی غالب و ایدئولوژی حاکم عهد سلجوقی، بر این باور است که انسان به‌واسطه صفت از پیش تعیین‌شده اختیار یا طبع آزاد خود همواره به‌سوی امر مطلوب، میل به حرکت دارد. به بیان روشن‌تر از نظرگاه وی انسان طبعاً موجودی مختار و کمال‌پذیر است. با این حال شکوفایی اختیار یا کمال آدمی، تابع میزان علم و آگاهی او است؛ به این معنا که هر جمعیت انسانی با توجه به توان علمی خود، به‌سوی کمال حقیقی و یا موهوم در حرکت خواهند بود. در واقع، انسان‌شناسی عین القضاة معطوف به ترویج علم در راستای جهت‌بخشی مطلوب به اختیار و تأمل در عمل خویش برای ایجاد شرایطی سعادت‌مندانه است. در نتیجه از سنجش مقوله اراده و اختیار در اندیشه عین القضاة همدانی می‌توان چنین برداشت کرد که وی به «اثر مفید اختیار در تدبیر مدینه» توجه و تأکید داشته است.

منابع

قرآن کریم

ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۹۹). عقل مست، به اهتمام احسان ابراهیمی دینانی، اصفهان: انتشارات میراث کهن.

اسپریگنز، توماس آرتور (۱۳۸۹). فهم نظریه‌های سیاسی، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: انتشارات آگاه.

اذکابی، پرویز (۱۳۸۱). ماتیکان عین القضاة همدانی: هفت گفتار در عرفان پژوهی، همدان:

۷۲ / پیامدهای سیاسی فهم عین‌القضات همدانی از مقوله «جبر و اختیار» / امجدیان و ...

انتشارات مادستان.

بری، کریستوفر (۱۳۸۷). ماهیت بشر، ترجمه محمد توانا، تهران: نشر پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

بشیریه، حسین (۱۳۸۳). عقل در سیاست، سی‌وپنج گفتار در فلسفه، جامعه‌شناسی و توسعه سیاسی، تهران: انتشارات نگاه معاصر.

بلوم، ویلیام تئودور (۱۳۷۳). نظریه‌های نظام سیاسی، کلاسیک‌های اندیشه سیاسی و تحلیل سیاسی نوین. دو جلد. ترجمه احمد تدین. تهران: آران.

بو عمران، شیخ (۱۳۸۲). مسئله اختیار در تفکر اسلامی و پاسخ معتزله به آن، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: انتشارات هرمس.

پورجوادی، نصرالله (۱۳۸۴). عین‌القضات و استادان او، تهران: انتشارات اساطیر.

ترکمنی‌آذر، پروین (۱۳۹۰). «اندیشه غالب بر نوشته‌های تاریخی دوره سلجوقی در ایران»، پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی، دوره ۴۴، شماره ۲، صص ۵۱-۳۱.

خوشنویس، احمد (۱۳۷۰). مقامات عارفان: سه اثر نفیس از سه عارف بزرگ، تهران: انتشارات مستوفی.

فارابی، ابونصر (۱۳۶۱). آراء اهل مدینه الفاضله، تحقیق البیر نصری نادر، ترجمه جعفر سجادی، تهران: کتابخانه طهوری.

داداسفندآبادی، زری (۱۳۸۹). انسان در اندیشه‌های عین‌القضات همدانی، تهران: انتشارات تیرگان.

داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۹). فارابی فیلسوف فرهنگ، تهران: انتشارات سخن.

سارتر، ژان پل (۱۳۸۴). آگزیستانسیالیسم و اصالت بشر، ترجمه مصطفی رحیمی، تهران: انتشارات نیلوفر.

شبستری، شیخ محمود (۱۳۸۶). گلشن راز، تصحیح و شرح بهروز ثروتیان، تهران: انتشارات بین‌الملل.

شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۵۳). «مقام انسان در عرفان ایرانی (۱)»، نشریه یغما، شماره ۳۱۰، صص ۱۸۸-۱۹۳.

شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۱). «مقام انسان در عرفان ایرانی (۲)»، فصلنامه یاد، دوره ۱۷، شماره ۶۳، صص ۱۹۷-۲۰۳.

صفی، امید (۱۳۸۹). سیاست/دانش در جهان اسلام، ترجمه مجتبی فاضلی، تهران: انتشارات پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۵، شماره ۳۲، بهار ۱۴۰۲ / ۷۳

طوسی، خواجه نظام‌الملک (۱۳۷۵). *سیاست‌نامه (سیرالملوک)*، تهران: انتشارات اساطیر.
عین‌القضات، ابوالمعالی عبدالله بن ابی‌بکر محمد بن علی بن الحسن بن علی المیانجی الهمدانی
(۱۳۹۳). *تمهیدات؛ با مقدمه و تصحیح عقیف غسیران*، تهران: انتشارات اساطیر.
_____ (۱۳۷۷). *نامه‌ها*، به اهتمام علینقی منزوی و عقیف غسیران، سه جلد، تهران: انتشارات
اساطیر.

کربن، هانری (۱۳۷۳). *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه سیدجواد طباطبایی، تهران: انتشارات کویر.
مختاری، محمد (۱۳۷۸). *انسان در شعر معاصر یا درک حضور دیگری*، تهران: انتشارات توس.
منوچهری، عباس (۱۳۹۵). *فراسوی رنج و رؤیا: روایتی دلالتی پارادایمی از تفکر سیاسی*، ج اول،
تهران: انتشارات پژوهشکده تاریخ اسلام: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
منوچهری، عباس (۱۳۸۸). «نظریه سیاسی پارادایمی»، *دو فصلنامه علمی - پژوهشی پژوهش سیاست
نظری*، دوره جدید، شماره ۶، صص ۹۳-۷۷.
میرزا محمدی، محمدحسن (۱۳۸۳). *فارابی و تعلیم و تربیت*، تهران: نشر یسرون.

References

The Holy Quran

- Ayn- al-Quzat. (2014). *Tamhidat*. With introduction and correction by Afif Asiran. Tehran: Asatir.
- Ayn- al-Qozat. (1998). *Letters*: By Alinaghi Monzavi and Afif Asiran, three volumes. Tehran: Asatir. [in Persian]
- Azkaei, P. (2002). *Matikan of Ayn-al-Qudat Hamedani: Seven speeches in mysticism*. Tehran: Madestan.
- Bashirieh, hosein. (2015). *Wisdom in politics. Tehran: Thirty-five speeches in philosophy, sociology and political development*. Tehran: Neghahe moaser.
- Berry, Christopher. (2007). *Human Nature*, translated by Mohammad Tawana. Tehran: Institute of Cultural and Social Studies.
- Bloom, William Theodore. (1994). *Political system theories, classics of political thought and modern political analysis*. Two volumes. Translated by Ahmed Tadayon. Tehran: Aran.
- Bouamran, Sheikh. (2003). *The issue of free will in Islamic thought and Mu'tazila's response to it*, translated by Ismail Saadat. Tehran: Hermes.
- Corbin, Henry. (1998). *History of Islamic Philosophy*, trans. Seyed Javad Tabatabai. Tehran: Kavir.
- Dad Esfandabadi, Zari. (2010). *Man in the thoughts of Ain al-Qadat Hamdani*. Tehran: Tirgan.
- Davari Ardakani, Reza. (2010). *Farabi, philosopher of culture*, Tehran: Sokhan.
- Ebrahimi Dinani, Gholamhossein. (2019). *Aql Mast*, by Ehsan Ebrahimi Dinani. Isfahan: Old Heritage.
- Farabi, Abu Nasr. (1982). *Opinions of the people of Madinah al-Fazlah*, researched by Albir Nasri Nader, translated by Jafar Sajjadi. Tehran: Tahoori Library.
- Khoshnavis, Ahmed. (1991). *The authorities of mystics: three exquisite works of three great mystics*. Tehran: Mostofi
- Parvin Torkamani, Azar. (2011). «The Predominant Thought in Historical Texts during Sejuq Period in Iran: Ash,ari *Theology and Practical Wisdom, Volume, 44, Issue 2, October, Pages 31-51*
- Pourjavadi, N. (2005) *Ayn- al-Qozat and his professors*. Tehran: Asatir.
- Safi, O. (2010). *Politics / Knowledge in the Islamic World*. trans. Mojtaba Fazeli. Tehran: Cultural and Social Studies Research Institute.
- Sartre, Jean-Paul. (2005). *Existentialism and human originality*, translated by Mustafa Rahimi. Tehran: Nilufar.
- Shabestri, Sheikh Mahmoud. (2007). *Golshan Raz*, corrected and explained by Behrouz Sarvatian, Tehran: International Publications.

- Shafi'i Kadkani, Mohammad Reza (2011). «The place of man in Iranian mysticism» (2)", *Yad Quarterly*, Volume 17, Number 63, 197-203.
- Shafi'i Kadkani, Mohammad Reza. (1974). «The place of man in Iranian mysticism» (1)», *Yaghma magazine*, No. 310, 188-193.
- Sprigens, T. (2010). *Understanding Political Perspectives*. trans .Farhang Rajaei .Tehran: Agah.
- Tusi, Khajeh Nizām al-Mulk. (1996). *Policy (Sir al-Muluk)*. Tehran: Asatir.
- Mokhtari, Mohammad. (1999). *Man in contemporary poetry or understanding the presence of another*, Tehran: Toos.
- Manouchehri, A. (2016). *Beyond Suffering and Dreams: A Paradigmatic Narrative of Political Thought*. Tehran: Research Institute of Islamic History.
- Manouchehri, A. (2009). «Political Theory: A Paradigmatic Approach» *Journal: Research in Theoretical Politics*. Volume New, Number 6: Pages 77 To 93
- Mirza Mohammadi, Mohammad Hassan. (2004). *Farabi and education*. Tehran: Yastoroon.



Political Consequences of Ayn al-Qudat Al-Hamadani's Conceptualization of "Predestination and Free Will"¹

Arash Amjadian²
Yadollah Honari Latif Pour³
Muhammad Ali Qasemi Tarki⁴

Received: 2022/09/16

Accepted: 2023/01/25

Abstract

The issues of "predestination and free will" have long been among the contentious topics in the history of Iranian-Islamic thought. The conducted studies have chiefly showcased the dominance of fatalistic ideology in the political and mystical history of Iran. Ayn al-Qudat Al-Hamadani is one of the prominent thinkers of mysticism in medieval period of Islam as well as one of the dauntless critics of Seljuq government who paid particular attention to predestination and free will topic. One of the most important epistemological foundations that can be deployed for scrutinizing the political thought of thinkers is their conceptualization of predestination and will—as an important anthropological aspect. In this article, adopting an implication-based approach, the researchers examined and analyzed anthropology of Ayn al-Qudat Hamadani with the aim of discovering and understanding the political implications of his conceptualization of predestination and free will. The main question of the article is what the political consequences of Ayn al-Qudat Hamadani's conceptualization of predestination and free will are. The findings of the study reveal that Ayn al-Qudat Hamadani, upon determining a predestined nature for the world of divinity and detaching the nature of the human world from it, has criticized and condemned the dominant and exclusively deterministic ideology of his time by laying emphasis on the inherent nature of free will in human beings. The finding of the study can be a counterexample to the narratives that have assessed the whole history of Iranian political thought and culture as believing in fatalism.

Keywords: Anthropology, Political thought, Free will, Salvation, Predestination, Mysticism.

1. DOI: 10.22051/jml.2023.41793.2402

2. MA in Political Thought, Faculty of Economics and Social Sciences, Bu Ali Sina University, Hamedan, Iran. arash4amjadian@gmail.com

3. Assistant Professor of Political Sciences, Department of Political Sciences, Faculty of Economics and Social Sciences, Bu Ali Sina University, Hamedan, Iran. (Corresponding author) honari@basu.ac.ir

4. Assistant Professor of Political Sciences, Department of Political Sciences, Faculty of Economics and Social Sciences, Bu Ali Sina University, Hamedan, Iran. m.qasemi@basu.ac.ir