


UDC: 1 (091).; 159.9.; 297.

LBC: 86.38; 87.2; 87.3; 87.21

MJ № 262

 10.33864/2617-751X.2025.v8.i1.205-224

## Critical Evaluation of Hassan Hanafi's Viewpoint in Rereading Divine Justice

Seyedeh Somayeh Sediqi\*

**Abstract.** The issue of "divine justice" is one of the important principles of belief that, due to its importance, has found a special place in doctrinal and theological discussions; to the extent that sometimes some Islamic sects have placed it as one of the five principles of religion alongside other principles of belief. The issue of divine justice plays an important role in theology and the knowledge of God and the type of human worldview. In addition, Divine Justice is one of the important foundations for proving resurrection, reward and punishment in the hereafter, and in addition to the ideological and theoretical dimension, it also has educational and practical effects. Therefore, criticizing incorrect interpretations and providing its correct explanation is necessary. The present study and research has examined and criticized Divine justice from the perspective of Hassan Hanafi. The author has collected information using a library method and explored the subject using an analytical-critical method. Among the most important topics discussed are: proving intellectual goodness and ugliness and its perception, the realm of reason and transmission in knowledge and cognition, intellectual obligations, the principle of finality and kindness. Finally, attention is paid to evaluating the Hanafi perspective on these matters.

**Keywords:** Divine justice, rational and intellectual goodness and ugliness, predestination (determinism) and free will, Hasan Hanafi

---

\* Ph.D in Islamic Theology, Al-Mustafa International University; Afghanistan

E-mail: [somayesediqi@yahoo.com](mailto:somayesediqi@yahoo.com)

<https://orcid.org/0009-0003-5563-3358>

**To cite this article:** Sediqi, S. S. [2025]. Critical Evaluation of Hassan Hanafi's Viewpoint in Rereading Divine Justice. "Metafizika" journal, 8(1), pp.205-224.

<https://doi.org/10.33864/2617-751X.2025.v8.i1.205-224>

**Article history:**

Received: 25.05.2024

Accepted: 18.07.2024




**Copyright:** © 2025 by AcademyGate Publishing. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the CC BY-NC 4.0. For details on this license, please visit

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>.

УДК: 1 (091).; 159.9.; 297.

ББК: 86.38; 87.2; 87.3; 87.21

МЖ № 262

 10.33864/2617-751X.2025.v8.i1.205-224

## Критическая оценка теории Хасана Ханафи в переосмыслении Божественной справедливости

Сейида Сумайя Сиддики\*

**Абстракт.** Тема «Божественной справедливости» является одним из основных принципов вероучения благодаря своему значению. Из-за её уникального положения некоторые исламские течения представили её как один из пяти главных принципов религии или доктрины. Вопрос божественной справедливости занимает важное место как в теологии, так и в формировании мировоззрения человека. Кроме того, концепция божественной справедливости служит ключевой основой для доказательства загробной жизни, включая идеи воздаяния и наказания в вечности. Помимо своих идеологических и теоретических аспектов, она также оказывает воспитательное и практическое влияние. По этой причине возникает необходимость критиковать неверные интерпретации и предоставлять правильные объяснения данной темы. В данной статье рассматривается и оценивается тема божественной справедливости с точки зрения Хасана Ханафи. Используя метод библиотечных исследований, данные были собраны, а тема изучена с помощью аналитико-критического подхода. Наряду с этим важным вопросом в статье также обсуждаются такие понятия, как добро и зло (интеллектуальные ḥusn и qubḥ) и рациональная основа их понимания, границы и рамки рациональных и религиозных знаний в познании, интеллектуальные обязательства, принцип цели и концепция божественной милости. Кроме того, теория Хасана Ханафи по этим вопросам также была оценена.

**Ключевые слова:** Божественная справедливость, интеллектуальное добро и зло (‘aqli ḥusn-qubḥ), необходимость и воля, Хасан Ханафи

---

\* Доктор философии по исламской теологии,  
Международный университет имени аль-Мустафы; Афганистан  
E-mail: [somayesediqi@yahoo.com](mailto:somayesediqi@yahoo.com)  
<https://orcid.org/0009-0003-5563-3358>

**Цитировать статью:** Сиддики, С. С. [2025]. Критическая оценка теории Хасана Ханафи в переосмыслении Божественной справедливости. *Журнал «Metafizika»*, 8(1), с.205-224.  
<https://doi.org/10.33864/2617-751X.2025.v8.i1.205-224>

**История статьи:**

Статья поступила в редакцию: 25.05.2024

Отправлена на доработку: 08.06.2024

Принята для печати: 18.07.2024




**Copyright:** © 2025 by AcademyGate Publishing. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the CC BY-NC 4.0. For details on this license, please visit <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>.

UOT: 1 (091).; 159.9.; 297.

KBT: 86.38; 87.2; 87.3; 87.21

MJ № 262

 10.33864/2617-751X.2025.v8.i1.205-224

## İlahi Ədalətin Yenidən Oxunuşunda Həsən Hənəfi Nəzəriyyəsinin Tənqidi Qiymətləndirilməsi

### Seyidə Süməyyə Siddiqi\*

**Abstrakt.** “İlahi ədalət” mövzusu öz əhəmiyyətinə görə mühüm əqidə prinsiplərindən biridir. Mövzunun özünəməxsus yeri olduğuna görə, İslam məzhəblərindən bəzisi onu din və ya məzhəbin beş əsas prinsipindən biri kimi təqdim etmişdir. İlahi ədalət məsələsi həm ilahiyyatda həmdə insan dünyagörüşünün formalaşmasında mühüm yer tutur. Bundan əlavə, ilahi ədalət mövzusu, məadın və axirətdə mükafat və cəzanın isbatı üçün mühüm əsaslardan biridir. Onun ideoloji və nəzəri sahələri ilə yanaşı, həm də tərbiyəvi və praktiki təsirləri vardır. Bu səbəbdən, mövzu haqqında yanlış yozumları tənqid etmək və düzgün izah vermək zərurəti duyulur. Bu məqalədə ilahi ədalət mövzusu Həsən Hənəfi nöqtəyi-nəzərindən araşdırılıb və dəyərləndirilib. Məqalədə kitabxana metodundan istifadə edilərək, məlumatlar toplanılıb və mövzu analitik-tənqidi üsulla tədqiq edilmişdir. Məqalədə bu mühüm mövzu ilə yanaşı yaxşılıq və eybəcərlik (əqli hüsn-qubh) və onun dərk edilməsinin rəşional olmasının sübutu, idrakda rəşional və dini bilgilərin hüdud və çərçivəsi, əqli öhdəliklər, məqsəd prinsipi və lütf mövzularına da toxunulmuşdur. Həmçinin, bu mövzularda Həsən Hənəfi nəzəriyyəsi də dəyərləndirilmişdir.

**Açar sözlər:** İlahi ədalət, intellektual yaxşılıq və eybəcərlik (əqli hüsn-qubh), zərurət və iradə, Həsən Hənəfi

---

\* İslam İlahiyyatı (Kəlam) üzrə fəlsəfə doktoru, Beynəlxalq əl-Mustafa Universiteti; Əfqanıstan

E-mail: [somayesiddiqi@yahoo.com](mailto:somayesiddiqi@yahoo.com)

<https://orcid.org/0009-0003-5563-3358>

**Məqaləyə istinad:** Siddiqi, S. S. [2025] İlahi Ədalətin Yenidən Oxunuşunda Həsən Hənəfi Nəzəriyyəsinin Tənqidi Qiymətləndirilməsi. “Metafizika” jurnalı, 8(1), səh.205-224.

<https://doi.org/10.33864/2617-751X.2025.v8.i1.205-224>

**Məqalənin tarixçəsi:**

*Məqalə redaksiyaya daxil olmuşdur:* 25.05.2024

*Təkrar işlənməyə göndərilmişdir:* 08.06.2024

*Çapa qəbul edilmişdir:* 18.07.2024




**Copyright:** © 2025 by AcademyGate Publishing. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the CC BY-NC 4.0. For details on this license, please visit

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>.

UDC: 1 (091).; 159.9.; 297.

LBC: 86.38; 87.2; 87.3; 87.21

MJ № 262

 10.33864/2617-751X.2025.v8.i1.205-224

### ارزیابی انتقادی دیدگاه حسن حنفی در بازخوانی عدل الهی

سیده سمیه صدیقی\*

چکیده. مسأله «عدل الهی» یکی از اصول مهم اعتقادی است که به دلیل اهمیت آن، جایگاه ویژه‌ای در مباحث اعتقادی یافته است تا جایی که گاهی برخی فرقه‌های اسلامی، آن را به عنوان یکی از اصول پنجگانه دین یا مذهب در کنار دیگر اصول اعتقادی قرار داده‌اند. مسأله عدل الهی، نقش مهمی در خداشناسی و نوع جهان‌بینی انسان دارد. علاوه بر این، عدل الهی یکی از پایه‌های مهم اثبات معاد و پاداش و کیفر اخروی است و علاوه بر بعد عقیدتی و نظری، آثار تربیتی و عملی نیز دارد و از این رو، نقد تفاسیر ناصواب و ارائه تبیین صحیح آن، ضروری به نظر می‌رسد. پژوهش حاضر، عدل الهی را از نگاه حسن حنفی مورد بررسی و نقد قرار داده است. نویسنده با روش کتابخانه‌ای به گردآوری اطلاعات پرداخته و با روش تحلیلی-انتقادی موضوع را مورد کاوش قرار داده است. از اهم مباحث مطرح شده می‌توان به: اثبات حسن و قبح عقلی و مدرک آن، قلمرو عقل و نقل در شناخت، واجبات عقلی، اصل غایت و لطف اشاره کرد. و در پایان به ارزیابی دیدگاه حنفی در این امور توجه شده است.

کلیدواژه: عدل الهی، حسن و قبح عقلی، جبر و اختیار، حسن حنفی

\* دکتری رشته کلام اسلامی، جامعه المصطفی (ص) العالمية؛ افغانستان

پست الکترونیکی: [somayesediqi@yahoo.com](mailto:somayesediqi@yahoo.com)

<https://orcid.org/0009-0003-5563-3358>

ارجاع به مقاله: صدیقی، س. س. [2025]. ارزیابی انتقادی دیدگاه حسن حنفی در بازخوانی عدل الهی. *مجله متافیزیکا*، 8(1)، ص. 205-224

<https://doi.org/10.33864/2617-751X.2025.v8.i1.205-224>

تاریخچه مقاله:

تاریخ دریافت: 11.11.2024

تاریخ بازنگری: 08.01.2025

تاریخ پذیرش: 03.03.2025



## 1. درآمد

مسأله «عدل الهی» در مذاهب اسلامی با تفسیر و نگاه‌های متفاوتی تبیین شده است. روشنفکران درباره این مسأله مهم اعتقادی نیز نظر داده‌اند، که از جمله آنها حنفی است. برای تبیین عدل الهی از نگاه حنفی نیاز به بررسی مبانی اعتقادی ایشان است و همچنین مسائلی که رابطه‌ای نزدیک با این بحث دارد، باید مورد تحلیل و نقد قرار گیرد. پژوهش حاضر به این امور از نگاه حنفی پرداخته و با نظرات متکلمان و مفسران همانند علامه طباطبایی ره نظر حنفی درباره عدل را به نقد کشانده است. اثبات حسن و قبح ذاتی یکی از مسائل مهم مرتبط به عدل الهی است. توضیح این مسأله و ارزیابی دیدگاه حنفی در موضوع حسن و قبح، زمینه را برای نقد تعریف عدل الهی از نگاه حنفی فراهم می‌سازد.

عدل الهی در مباحث اعتقادی به دلیل آنکه فرع بر بحث توحید و خداشناسی است، دارای اهمیت و جایگاه ویژه‌ای در اصول دین و جهان‌بینی است. از آنجا که شناخت خداوند به عنوان یک اندیشه اساسی در زندگی انسان‌ها بسیار موثر است، ضروری است که این موضوع، به طور عمیق و دقیق مورد کاوش قرار گیرد. برخی از روشنفکران در تحقیق و اظهار نظر خود در این مسأله، دچار اشتباه و التباس شده‌اند. کاوش و نقد این گونه نظریات سبب پیدا کردن راه صواب در اعتقادات خواهد بود. از این رو بازخوانی عدل الهی از نگاه حنفی و نقد آن ضرورتی مضاعف می‌یابد.

## 2. حقیقت عدل در نگاه حنفی

عدل، بیانگر یکی از اوصاف الهی و با موضوع حسن و قبح افعال مرتبط است. شایسته است پیش از بیان حنفی در تعریف عدل، دیدگاه برخی بزرگان نیز مورد توجه قرار گیرد. بیان علامه طباطبایی در مورد حقیقت عدل اینگونه است: «حقیقت عدل عبارت است از برقراری تساوی و توازن میان امور به‌گونه‌ای که سهم شایسته هر یک بدان داده شود... عدل با حسن ملازمه دارد، زیرا حسن و زیبایی در امور به این است که هر چیزی به‌گونه‌ای باشد که نفس انسان آن را بپسندد و مجذوب آن شود. بدیهی است که قرار گرفتن هر چیز در جایگاه مناسب آن، مستلزم چنان زیبایی خواهد بود.» (طباطبایی، 1417، ج 12، ص 331)

قاضی عبدالجبار معتزلی نیز در تعریف عدل چنین می‌گوید: «ما هرگاه خدا را به عدل و حکمت وصف می‌کنیم، مقصودمان این است که خداوند فعل ناروایی انجام نمی‌دهد، و آنچه را که واجب است ترک نمی‌کند، و همه کارهای او نیکوست.» (قاضی عبدالجبار، 1422: ص 203)

حنفی موضوع عدل را با عنوان «انسان متعین» مطرح کرده و انسان متعین را دارای دو عنصر حریت و عقل می‌داند. (حنفی، 1988، ج 3، ص 383) از این رو بحث عدل را شامل دو موضوع می‌داند: خلق افعال یا آزادی اختیار که تحت عنوان جبر و اختیار مطرح است، و موضوع عقل و نقل یا حسن و قبح. (حنفی از حسن و قبح، با عنوان «عقل غایی» تعبیر می‌کند.) از دید او، از دو اصل اول اصول اعتقادی معتزله، یعنی توحید و عدل، اصل اول (توحید) مربوط به خدا، و اصل دوم (عدالت) مربوط به انسان است. (همان، ص

6) وی، معتقد است عدل، وصفی برای افعال انسان و در ارتباطش با دیگر انسانها است نه وصفی برای خدا و افعالش. به زعم او، عدل در انسان حقیقت است و در خدا، مجاز. (همان، ص 390)

حنفی، خلق افعال به معنی اراده مطلقه خدا در برابر اراده و آزادی اختیار انسان را تعبیری سنتی و متعلق به اشاعره دانسته و تعبیر جدید آن، که به معنی خلق از سوی انسان و تأکید بر آزادی اراده انسان است، دیدگاه معتزله معرفی می‌کند (همان، ص 15) بر اساس مطالب بیان شده، تعریف حنفی از عدل را چنین می‌تواند گفت: صفتی برای افعال انسان، که حقیقتاً در مورد انسان و مجازاً در مورد خدا به کار می‌رود، و به معنی آزادی انسان در خلق افعال و بازگردانی حقوق تضییع شده‌اش است. (همان، ص 16).

### 3. ارزیابی تعریف حنفی از عدل

عدلیه که شامل معتزله و امامیه می‌شود، گرچه بروز عدل را در حیطة مخلوقات و از جمله انسان می‌دانند؛ اما معتقدند که آن، صفتی از صفات خداست و اینکه حنفی، آن را از خدا به انسان منتقل می‌کند، ناشی از همان مبنای انسان‌گرایی اوست. دیدگاه حنفی در مورد عدل و نفی آن از خدا، با اشکالاتی مواجه است که بیان می‌شود:

### 3.1. نفی دین و اخلاق

نفی عدالت که یکی از صفات اساسی خدا و یکی از ارکان دین و اخلاق است، به معنی نفی دین و اخلاق نیز هست.

### 3.2. مخالفت با فلاسفه و متکلمان

فلاسفه و متکلمین، ادله‌ای را بر اثبات عدل الهی ارائه داده‌اند که با بیان آنها، سخن حنفی مبنی بر نفی اصل این صفت از خدا، ابطال می‌شود. از جمله ادله عقلی که بر این مطلب اقامه شده، چنین است: عدل حسن است، و فاعلش مورد مدح قرار می‌گیرد، و ظلم قبیح است و فاعلش را همگی ذم می‌کنند، پس خدا عادل است چون قبیح از فاعل حکیم صادر نمی‌شود. (سبحانی، 1412، ج 1، ص 287)

### 3.3. تناقض با آیات قرآن

دیدگاه حنفی، با آیات متعددی که به عدالت الهی اشاره می‌کنند، تناقض دارد. به عنوان مثال آیات: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ» (یونس: 44)؛ «وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا» (کهف: 49)؛ «فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ» (توبه: 70، روم: 9)؛ «وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا...» (انبیاء: 47) و... .

### 3.4. تضعیف بنیان‌های اخلاقی

اگر طبق سخن حنفی، عدالت وصف انسان باشد، هرکسی می‌تواند آن را به نفع خود تفسیر کند و ظلم خود را توجیه کند. زیرا در آن صورت، هیچ مبنای مطلق برای عدالت وجود ندارد و هرکس می‌تواند عدالت را آنگونه که خود می‌خواهد تفسیر کند. و این امر می‌تواند منجر به هرج و مرج و بی‌عدالتی در جامعه شود.

### 5.3. مخالفت با آموزه‌های دینی

حنفی انسان را به جای خدا قرار داده، و این صفت را حقیقتاً برای انسان می‌داند؛ چنانکه در بحث صفات مطرح شد او تمامی او صاف و صفات را حقیقتاً به انسان و مجازاً به انسان نسبت می‌دهد و این مخالفت آشکار با آموزه‌های دینی و تحریف دین و ایجاد دین جدیدی با محوریت انسان است. حنفی پس از تعریف عدل، به بیان موضوعات متفرع برآن، یعنی جبر و اختیار (اثبات آزادی انسان) و حسن و قبح می‌پردازد که در ادامه بیان می‌شود.

#### 4. دیدگاه حنفی در باب جبر و اختیار

یکی از موضوعات متفرع بر اصل عدل الهی، مختار بودن انسان در افعالی است که در مدار تکلیف قرار گرفته است؛ حنفی در این زمینه نظریه اختیار مطلق را مطرح می‌کند و با نقد نظریه جبر و کسب، انسان را در همه افعالش آزاد می‌داند. در ادامه به ابعاد بحث جبر از دید حنفی پرداخته می‌شود.

#### 5. جبر و عوامل آن از نگاه حنفی

به عقیده حنفی، توهم جبری بودن افعال، نتیجه تنزیه، تشبیه و تألیه است که به هدف اثبات صفات و اسماء برای خداست؛ صفاتی مانند اراده مطلق، قدرت و خلق، تکلیف، علم، غضب و... که وقتی به عنوان صفات مطلقه برای خدا و در مقابل انسان، قرار داده شود، انسان، تسلیم خدا بوده و نقشی در عالم نخواهد داشت و همه امور به خدا واگذار خواهد شد. (حنفی، 1988، ج 3، ص 19) از نگاه حنفی، هر یک از عوامل فوق با هدف اثبات صفاتی برای خداست و لذا منجر به لغو آزادی انسان می‌شود. راهکاری که وی برای این مسأله پیشنهاد می‌دهد، اثبات ذات و نفی صفات است به این صورت که این قانون را اگر در قسمت توحید، و بر خدا تطبیق دهیم، ذات خدا اثبات می‌شود، و اگر در قالب عدل، بر انسان تطبیق دهیم، ذات انسان ثابت می‌شود. وی معتقد است وقتی ذات انسان ثابت می‌شود، حریت و آزادی او نیز ثابت می‌شود؛ زیرا آزادی صفتی خارج از انسان نیست، بلکه خود انسان و ذات و جوهر و وجود او است، برخلاف صفات خدا که با اثبات ذات وی، صفاتش اثبات نمی‌شود. (همان، ص 77)

از دید او، گاهی جبر ناشی از احساس و میل انسان به خداسازی (تعبیری که حنفی به کار می‌برد واژه «تالیه» است) است؛ وی معتقد است انسان علاقه دارد که موضوعی را به عنوان یک فرد مشخص و با اوصاف مطلق در نظر گرفته و به بزرگداشت او بپردازد و این حس، تنها منجر به پرستش خدا به طور خاص نمی‌شود؛ بلکه گاهی ممکن است آنچه موضوع این امر قرار گیرد، یک فرد انسانی باشد که در قالب امام و حاکم ظاهر می‌شود و اوصاف فوق بر او حمل شده و او واجب اطاعه می‌گردد. (حنفی، 1988، ج 3، ص 81) علاوه بر عامل تنزیه و تالیه، تشبیه نیز منجر به جبر می‌شود؛ به این صورت که افعال بندگان به عنوان مظاهر طبیعت در نظر گرفته شده و خدا را حاکم بر طبیعت، از جمله افعال انسان می‌داند. (حنفی در این قسمت، امامیه را مثال می‌زند و معتقد است امامیه، تاحدی پیش رفته که امام را حاکم و مسلط بر افعال دیگران می‌داند. ر.ک: من العقیده الی الثوره، ج 3، ص 82).

حنفی، صفات خدا، و به خصوص سه صفت علم، قدرت و اراده را مخرب آزادی افعال انسان معرفی می‌کند و پس از نفی آنها از خداوند، برای انسان ثابت نموده و انتساب انسان به آنها را حقیقت و انتساب به خدا را مجاز معرفی می‌کند. وی پس از تبیین جبر و بیان عوامل آن، دیدگاه خود در این باب را که آزادی مطلق است مطرح کرده و به اثبات آن می‌پردازد.

### 1.6 اثبات آزادی انسان از نگاه حنفی

حنفی، در موضوع جبر و اختیار، نظریه‌های جبر و کسب را مورد نقد قرار داده و آزادی اختیار انسان را اثبات می‌نماید. وی جبر و اختیار را به‌عنوان نظریه نمی‌پذیرد؛ بلکه آنها را صرفاً دو موضع سیاسی می‌داند که هریک برای غلبه بر دیگری و اثبات خود، به ادله نقلی و عقلی تمسک جست‌ه‌اند. (همان، ص 357)

حنفی موضوع جبر و اختیار را تحت بحث خلق افعال و در چهار دسته افعال مورد بررسی قرار می‌دهد: افعال شعور داخلی، افعال شعور خارجی، افعال شعور در طبیعت و افعال وعی فردی و اجتماعی. وی ابتدا افعال را به دو دسته افعال شعور و افعال بدن تقسیم می‌کند و سپس حکم جبر یا اختیار را در مورد هریک مورد بررسی قرار می‌دهد. افعال شعور (بیان او از افعال شعور چنین است: «افعال شعور، افعالی مانند افعال جوارح هستند که مقولات خلق افعال مانند حرکت و جبر بر آنها صدق می‌کند...»). که وی قسم اول افعال معرفی می‌کند، همان افعال داخلی یا افعال قلبی هستند، و افعال بدن همان افعال جوارحند. (همان، ص 17) از دید او، افعال انسان در همه شئون فوق، آزاد هستند و عواملی که توهم جبر در آنها را ایجاد می‌کند، صفات و اسماء الهی است که باید از خدا نفی شده و در انسان، و با تفسیری انسانی ارائه شود به عنوان مثال، او هدایت و ضلالت را تجربه‌های نفسانی مبتنی بر جایگاه اجتماعی می‌داند و اضلال را نه فعل خدا، بلکه صرفاً حالت نفسانی موقت که ناشی از شکست و عدم قدرت بر فعل است، معرفی می‌کند. از دید او، هدایت و ضلالت، صرفاً ارشاد نظری هستند و دخالت عملی در فعل انسان نیستند. سخن او در این زمینه چنین است: «...و گاهی {هدایت و ضلالت} صرف تفویض از خدا به انسان است تا به جای او عمل کند و افعالش را به اسم او، بر اساس خلافت انسان در زمین، محقق کند...». (همان، ص 319) به همین نحو، وی دیگر افعال را نیز به نحوی تفسیر می‌کند که فاعلیت خدا را نفی و فاعلیت مستقل انسانی را اثبات می‌نماید.

حنفی، آزادی را امری بدیهی می‌داند اما با این وجود، معتقد است که می‌توان از طریق ادله عقلی نیز آن را اثبات کرد. برخی از براهین عقلی او در اثبات آزادی انسان چنین است:

### 1.6 قدرت تمییز حسن و قبح اشیا

حنفی معتقد است اینکه انسان می‌تواند بین حسن و قبیح، نیکی و بدی، مدح و ذم و... تمییز دهد، به این معنی است که او قدرت بر قضاوت و در نتیجه اختیار دارد؛ زیرا اگر انسان مجبور باشد، این قدرت لازم نبود: (همان، ص 210)

### 2.6 تکلیف و محاسبه



حنفی قائل است اگر انسان صاحب افعال خود نباشد؛ ولی مکلف باشد و مورد محاسبه قرار گیرد، ظلم است لذا اثبات آزادی انسان، منجر به عدالت در هستی و نفی صفت ظلم می‌شود. بنابراین، اموری مانند مدح مؤمن بر ایمانش، ذم کافر بر کفرش، وعد و وعید، ثواب و عقاب و... دلالت بر آزادی انسان و مسئولیت او نسبت به افعالش می‌کند.

### 3.6. نفی فعل قبیح از خدا

حنفی معتقد است اگر انسان مجبور باشد، به عبارت دیگر خالق فعل خود نباشد، خدا مسئول افعال، و از جمله افعال قبیح و شر خواهد بود درحالی که صدور فعل قبیح و نقص از کمال صحیح نیست. (همان، ص 212)

### 4.6. قدرت بر ترک افعال و انجام افعال متضاد

حنفی، اینکه انسان می‌تواند فعلی را انجام دهد و نیز قدرت بر انجام ضد آن فعل را نیز دارد، به عنوان دلیلی بر اثبات آزادی انسان می‌داند؛ زیرا اگر انسان مجبور بود، نمی‌توانست برخلاف فعلی که بر آن مجبور است را انجام دهد. (همان، ص 225)

براساس مطالبی که بیان شد، حنفی انسان را موجودی آزاد و مستقل می‌داند که می‌تواند آزادی خود را به انحاء و مراتب مختلفی بروز دهد:

- اگر مشکلات در مقابل انسان زیاد باشد، او عملاً به تغییر شرایط می‌پردازد؛
- اگر امکان عمل وجود نداشته باشد، با زبان و سخن این کار را انجام می‌دهد؛
- اگر آزادی بیان وجود نداشته باشد، آزادی شعور مطرح می‌شود که به‌وسیله احساسات و عواطف به کار گرفته می‌شود.

او معتقد است اگر انسان در هر شرایطی قرار گرفته باشد، و نتوان آزادی را برای او صادق دانست، آزادی شعور هرگز از بین نمی‌رود و حریت ضمیر باقی خواهد ماند مگر اینکه انگیزه و هدف انسان از بین برود که در آن صورت، انسان نیز نابود می‌شود. (همان، ص 381)

حنفی پس از اثبات اصل آزادی و مراتب آن در انسان، به تبیین برخی صفاتی که با ویژگی آزاد بودن انسان معنای واقعی می‌یابند، پرداخته و صفاتی را که در رد جبر، از خداوند نفی نمود، مانند قدرت و اراده، برای انسان ثابت می‌کند.

در بحث جبر و اختیار، مسأله قضا و قدر بسیار پررنگ است که حنفی این مسأله را یکی از نمودهای عقاید جبری می‌داند. با توجه به اهمیت این بحث و ارتباط آن با موضوع جبر، اشاره ای به دیدگاه حنفی در این مورد می‌شود.

### 7. قضا و قدر در نگاه حنفی

حنفی قول به قضا و قدر را در راس عقاید جبری میدانند و معنی مشهور آن را این‌گونه می‌نماید: «هر چیزی که در عالم حادث می‌شود، از پیش‌نوشته شده و با صرف نظر از اراده انسان، ضرورتاً ایجاد می‌شود.

قضا و قدر دو امر متلازم هستند؛ قضا نقشه و طرح است و قدر محقق شدن آن در خارج، قضا اجمال است و قدر تفصیل». (همان، ص 86) اما وی می‌گوید قضا و قدر، رابطه‌ای انسانی است که ساختار فعل انسانی را نشان می‌دهد. از دید او، الزام و جبر گاهی در حد مفهوم است و لذا قضا و قدر، گاهی صرف اعلام و خبر و تبیین و حکم است که اشاره به بعد نظری می‌کند نه عملی؛ و لذا به معنی جبر در افعال نیست. و گاهی به معنی ترتیب است؛ یعنی ارتباط علی و معلولی بین سلسله حوادث. که در این صورت، محوریت طبیعت مطرح است نه جبر.

حنفی، همانطور که قول به جبر را نتیجه اثبات صفات برای خدا می‌داند، عقیده قضا و قدر را نتیجه طبیعی اثبات دو صفات اراده و قدرت به‌عنوان دو صفت خاص برای او معرفی می‌کند. (همان، ص 89) از دید وی، ایمان به قضا و قدر، که بر اساس عقیده استغناء و افتقار (استغناء خدا از ماسوا، و افتقار همه به او) است، خالقیت انسان نسبت به افعالش را از بین برده و خدا را خالق همه چیز (خیر و شر) معرفی می‌کند، اما وی با بیان تعریف فوق از قضا و قدر، خالقیت انسان و مسئولیت وی در قبال افعالش را ثابت دانسته و از جمله ادله‌ای که بر نفی خالقیت مطلق خدا ارائه می‌دهد، تنزیه او از شر است؛ به این صورت که خدا به عنوان موجود خیر، نمی‌تواند فاعل شرور باشد؛ بنابراین، انسان فاعل افعال خود (از جمله فعل شر) می‌باشد. (همان، ص 90)

### 8. ارزیابی دیدگاه حنفی در باب جبر

حنفی، دیدگاه جبر را مورد انتقاد قرار داده و نظریه اختیار و آزادی را می‌پذیرد. گرچه حنفی اشکالات فراوانی بر مسأله جبر وارد کرده و آن را مورد پذیرش نمی‌داند؛ اما بسیاری از این نقدها، تنها بر جبری وارد است که او تعریف می‌کند. در حقیقت جبری که وی به نقد آن می‌پردازد، صرفاً صفاتی است که به خدا نسبت داده می‌شود، به خصوص صفات قدرت، علم و اراده مطلق. وی تمام نقدهایی که بر جبر وارد می‌کند، در حقیقت به هدف نفی صفات خداست؛ به عنوان مثال او می‌گوید: «خدا خالق و فاعل همه چیز است، و ما را به فعل قبیح عقاب می‌کند که این ظلم است. چگونه او خیر مطلق است و با این حال، شر از او صادر می‌شود؟ لذا موضوع تبرئه خدا از شر، بیشتر اصرار در جبر و کسب است تا اختیار. درحالی‌که حسن و قبح عقلی، نظریه‌ای مقارن با اختیار است». (همان، ص 115)

در ادامه به نقد برخی از نظریات وی در این باب پرداخته می‌شود.

### 1.8. تعریف ناصواب از مسأله جبر

چنانکه به تفصیل بیان شد، حنفی اعتقاد به جبر را برخاسته از شرایط اجتماعی دانسته و هدف از آن را تنزیه یا تشبیه و یا تألیف می‌داند. وی، عقیده جبر و صفات خدا را در مقابل یکدیگر قرار می‌دهد به طوری که اثبات یکی، منجر به رد دیگری می‌شود. از نگاه او، انسان مختار و آزاد است و خود، خالق افعال و مسئول در قبال آنهاست، آزادی اختیار انسان علاوه بر ریشه عقلی و شرعی داشتن، از نگاه او، امری تجربی و بدیهی است. او برای رد عقیده جبر، که بسیار اطاله کلام در این مورد صورت داده، راهکار اصلی را نفی صفات خدا

می‌داند. در مقام بررسی دیدگاه حنفی در این مورد باید گفت، گرچه با اصل موضوع، که رد عقیده جبر است، با حنفی موافقیم؛ اما نه به طریقی که او بیان می‌کند. ابتدا تعریفی که حنفی از جبر و اختیار ارائه می‌دهد را مورد بررسی قرار می‌دهیم. وی معتقد است اگر قائل شویم که خدا عالم و قادر مطلق و مرید است، نتیجه این اعتقاد این است که انسان مجبور است به این معنی که افعال طبق علم و قدرت و اراده خدا صورت می‌گیرد و انسان نقشی در افعال ندارد و به تعبیر دیگر، خدا خالق همه چیز از جمله افعال انسان است. او در این راستا، مثال‌هایی را ذکر می‌کند؛ سخن او در این باره چنین است: «... علم مطلق و قدرت تام دارد که هرکاری می‌تواند انجام دهد چه انسان آن را اراده کند و چه نکند، می‌تواند مانع وقوع هر چیزی شود، چه انسان حدوث آن را اراده کند چه نکند. می‌تواند انسان را معدوم کند و یا بعد از عدم به وجود آورد، در مقابل او قانون ثابتی وجود ندارد، همه چیز تسلیم اراده و مشیت اوست؛ می‌تواند آتش را به یخ، و یخ را به آتش و سنگ را به طلا تبدیل کند، و اشیا را در هوا معلق نگاه دارد، و تیر را در هوا ننگه دارد بدون اینکه به چیزی اصابت کند، و می‌تواند نیکوکار را عقاب کند و گناهکار را پاداش دهد و هیچ چیزی نمی‌تواند حکم او را ابطال کند. تا وقتی چنین مبادی وجود داشته باشد، اثبات فعل آزاد انسان و اراده مستقل او محال است... جبر وصفی برای فعل انسانی نیست، بلکه یک قرارداد همان مبتنی بر اولویت شریعت است...» (همان، ص 111)

چنانکه دیده می‌شود، گرچه جبرستیزی حنفی، در ظاهر به دیدگاه شیعه در مخالفت با جبر نزدیک است؛ اما وقتی با تأمل به عبارات وی می‌نگریم، تفاوت زیادی در بیان موضوع و نیز روش نقد وجود دارد. شیعه، به استناد آیات قرآن و روایات و ادله عقلی و تجربی، انسان را موجودی مختار می‌داند؛ اما جبر و اختیار را به معنی مورد نظر حنفی قبول ندارد. در نگاه شیعه، اختیار و آزادی انسان، به گونه‌ای تعریف می‌شود که با صفات خداوند تضادی ندارد که بخواهد برای اثبات یکی، دیگری را نفی کند. که در ادامه بیان می‌شود.

## 2.8. تفاوت بین اراده و اختیار و آزادی

حنفی در مواضع مختلف سخن از آزادی مطلق انسان می‌گوید؛ اما به نظر می‌رسد، وی بین سه واژه اراده و اختیار و آزادی خلط کرده است. در ادامه تبیینی در این مورد انجام می‌دهیم. اختیاری بودن افعال انسان با ارادی بودن آن یکی نیست؛ چنان‌که بسیاری از فلاسفه و متکلمان در آثار خود به تفاوت‌های این دو صفت نفسانی اشاره کرده‌اند به عنوان مثال، علامه طباطبایی در معرفی فاعل مختار می‌فرماید: «فاعل مختاری که از نوع حیوان است، فاعلی است که فعلی را از روی علم به مصالح و منافع و اراده‌ای که کیف نفسانی است، انجام می‌دهد». (طباطبایی، 1416، ص 297) چنانکه دیده می‌شود، علامه خواست و اراده و علم به مصلحت و منافع در فعل را از شرایط فعل اختیاری می‌داند و اختیار را اعم از اراده و جایگاه آن را قبل از اراده محسوب می‌کند. البته روشن است که صرف داشتن اختیار فاعل منجر به تحقق فعل نمی‌شود؛ بلکه آنچه سبب تحقق و ظهور فعل می‌شود، اراده است. اختیار به دو طرف یک امر، یعنی انجام و ترک آن نظر دارد؛ درحالی‌که مرید به طرفی که اراده کرده است، توجه دارد؛ چنان‌که محقق لاهیجی بر وجود این

تفاوت بین اختیار و اراده اذعان کرده و می‌نویسد: «اختیار، انتخاب یکی از دو طرف فعل یا ترک و میل به سوی آن است و اراده، قصد صدور آنچه که انتخاب کرده و به سوی آن میل پیدا کرده است، می‌باشد.» (لاهیجی، 1383، ج 2، ص 500)

بین آزادی و اختیار نیز تفاوت وجود دارد؛ اینکه انسان مختار است، یک امر بدیهی است (طوسی، 1358، ص 104) و تعریف آن بیان شد. به عنوان مثال؛ من می‌خواهم کافر شوم و این اختیار را دارم که کافر شوم یا نشوم؛ چنانکه آیه «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» (بقره، 2) (256)؛ دلالت بر مختار بودن انسان می‌کند، اما آیا آزاد هستم که این کار را انجام دهم؟ و یا اینکه گرچه من اختیار دارم که کسی را به قتل برسانم، اما آیا آزاد هستم که چنین کنم؟ پس اختیار یعنی توانایی انجام کاری، اما آزادی یعنی قواعد و قوانین و آدابی که باید حاکم باشد. هیچ انسانی، و هیچ جامعه‌ای وجود ندارد که آزاد به معنای مطلق باشد. علامه طباطبایی در این مورد چنین می‌گوید: «... اراده، آدمی را وادار به عمل می‌کند و حالتی نفسانی است که از بین رفتن آن مساوی با از بین رفتن حس و شعور و از بین رفتن اصل انسانیت است؛ ولی چون انسان یک موجود اجتماعی است، طبیعتش، او را به زندگانی در جامعه سوق می‌دهد و ملزم است که هم‌رنگ جماعت شود؛ یعنی اراده و کارش را در اراده و کار دیگران دخالت دهد. و بنابراین باید در برابر قانونی که حدودی برای اراده‌ها و افعال مردم معین و آنها را تعدیل کرده است، خضوع کند. پس همان طبیعتی که به یک انسان آزادی مطلق داده که هر چه بخواهد بکند، همان طبیعت، اراده و عمل را محدود و رهایی و آزادی اولیه را مقید می‌سازد. و چون قوانین تمدن حاضر بنای احکام خود را بر پایه کامروایی‌های مادی گذاشته، نتیجه‌اش این شده است که مردم در معارف اصلی و اساسی دینی آزاد باشند که اگر بخواهند، خود را به آنها ملزم سازند و اگر نخواهند، ملزم نشوند.

هم‌چنین در امر اخلاق و هر چه ماورای قانون است و مورد خواست اختیار آدمی قرار گیرد، مردم آزادی و حریت دارند. این، معنای آزادی در تمدن جدید است. اما اسلام از آن‌رو که قانون خود را اولاً بر اساس توحید و در مرتبه بعد، بر پایه اخلاق گذاشته و آن‌گاه متعرض همه اعمال فردی و اجتماعی اعم از کوچک و بزرگ شده است، پس چیزی نیست که انسان به آن وابسته باشد یا به انسان تعلق داشته باشد و شریعت اسلامی در آن جا گام نگذاشته و یا جای پایش پیدا نباشد...» (طباطبایی، 1387، ص 103).

آزادی و حریت به معنایی که حنفی بدان معتقد است و انسان را آزاد به نحو مطلق می‌داند، جایگاهی نه در اسلام و نه نزد هیچ انسان عاقل و جامعه انسانی ندارد. هر جامعه‌ای برای افراد خود، قواعد و قوانینی را تنظیم می‌کند که به محدودیت نسبی آزادی افراد منجر شده و آنها را ملزم به رعایت آنها می‌کند.

### 3.8. خطا در تفسیر برخی صفات

یکی از نکات قابل تأمل و نقد در بحث جبر و اختیار حنفی، تعریف وی از برخی صفات است. به عنوان مثال، او قدرت را به معنی «قادر بودن بر همه چیز» می‌داند و در سایه این تعریف، برخی امور به ظاهر متناقض با قوانین طبیعت را به عنوان مصادیق قدرت مطلق الهی که در تضاد با آزادی انسان است ذکر می‌کند. گرچه یکایک مثالها و عبارات حنفی قابل نقد است، اما در این مختصر، امکان نقد همه آنها نیست

و تنها می‌توان به مهمترین آنها پرداخت. به عنوان مثال، مواردی مثل سرد کردن آتش، تبدیل سنگ به طلا و... به نظر می‌رسد از جمله مواردی هستند که به عنوان معجزه یا کرامت ثبت شده‌اند؛ اما این امور، که وی متناقض با رابطه علی و معلولی و قوانین ثابت طبیعت ذکر می‌کند، می‌توانند تبیین عقلی و تجربی داشته و تناقضی با قوانین طبیعت نداشته باشند.

یکی دیگر از مواردی که حنفی به عنوان مصداقی از قدرت مطلقه الهی ذکر می‌کند، عقاب نیکوکار و پاداش گنهکار است! به نظر می‌رسد این دیدگاه، از عقاید اشاعره باشد؛ زیرا آنها معتقد به این امر هستند که خدا هرکاری (ولو مخالف) می‌تواند انجام دهد؛ این دیدگاه، از مبنای فکری آنها که حسن و قبح شرعی است (ایچی، 1325، ص 181)، نشأت می‌گیرد؛ اما سخن گفتن بر اساس عقاید برخی فرقه‌ها و استناد به ادله برخی، سخن تام و درستی نیست؛ چنانکه در همین مثال مورد نظر، شیعه و معتزله چنین دیدگاهی را نپذیرفته و قائل به حسن و قبح عقلی هستند. (حلی، 1382، ص 56-64؛ قاضی عبدالجبار، 1422، ص 203-207؛ ترجمه المیزان، 1374، ج 8، ص 62)

#### 4.8. نفی صفات از خدا

حنفی در راستای از بین بردن اندیشه و اعتقاد به خدا و جایگزین کردن انسان به جای او، مسأله جبر را طوری تنظیم می‌کند که تنها راه مقابله با آن، نفی صفات از خدا باشد و در انتها، آن صفات را بر انسان حمل می‌کند. این عمل حنفی، چنانکه در مباحث ذات و صفات نیز مطرح شد، چیزی جز مخالفت صریح با وحی و دین نیست؛ زیرا در آیات قرآن، خداوند متصف به صفاتی شده است که از جمله آنها، صفاتی است که حنفی، برای اثبات آزادی انسان، حذف آنها را ضروری می‌داند (قدرت، علم، اراده، خالق، و...) که از جمله آن آیات، موارد زیر است:

- "أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ وَجَعَلَ لَهُمْ أَجَلًا لَّا رَيْبَ فِيهِ فَأَبَى الظَّالِمُونَ إِلَّا كُفُورًا" (اسراء، (17) 99)؛
- "أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْزِبْ عَنْهَا بِحَقِّهَا شَيْئًا فَجَعَلَ لَهُمْ أَجَلًا لَّا رَيْبَ فِيهِ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ ذَكِيمٌ" (احقاف، (46) 33)؛
- "اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا" (طلاق، (65) 12)؛ (و نیز رک: بقره، (2) 20، 106، 109، 148، 259، 284)
- "عَالِمُ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ" (رعد، (13) 9)؛
- "قُلْ إِنْ رَبِّي يَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَآمُ الْغُيُوبِ" (سبا، (34) 48)؛
- "أَمَّا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ" (يس، (36) 82)؛

آیات در زمینه اتصاف خدا به صفات، بیش از این است، که تنها به همین تعداد اکتفا می‌شود.

#### 5.8. عدم استناد افعال قبیح به خدا

حنفی در رد جبر (که البته با هدف حذف خدا و صفات اوست)، می‌گوید اگر خدا خالق همه افعال باشد، افعال قبیح و شرور، {از جمله گناهان} به خدا نسبت داده خواهد شد. این بیان حنفی، بیانی علمی نیست. برخی فلاسفه مانند علامه طباطبایی معتقدند گناهان و عبادات به‌عنوان گناه و عبادت، منسوب به خدا نیستند، آنچه از این دو منسوب به خداست، اصل وجود این دو است، و اما عنوان گناه و ثواب که عنوان آن حرکات و سکنتاتی است که از انسان سر می‌زند از قبیل ازدواج کردن و یا ارتکاب زنا و خوردن حلال و حرام، به خود انسان منسوب می‌شود، چون انسان مادی است و از آنجا که مادی است، به این حرکات متحرک می‌شود، و اما خدایی که انسان متحرک را آفریده و از جمله آثارش حرکاتش است، خودش به آن حرکات متحرک نیست؛ بلکه حرکات را در صورتی که اسباب و شرائط فراهم شد (و یکی از شرائط وجود متحرک است) ایجاد می‌کند، پس خود او به این حرکات متصف نمی‌شود تا به افعالی که قائم به انسان است، متصف شود. (ترجمه المیزان، 1374، ج 9، ص 261)

### 6.8. فاعلیت طولی خدا و انسان

چنانکه گفته شد، حنفی برای اثبات آزادی انسان، صفات خدا از جمله خالقیت او را که در تضاد با آزادی انسان معرفی می‌کند، نفی می‌نماید. اما شیعه، تفسیری از اوصاف و اسماء خدا ارائه داده است که براساس آن، منافاتی با فاعلیت و اختیار انسان نخواهد داشت. به عنوان مثال، صفت خالقیت را که حنفی معتقد است اگر خدا را خالق همه امور بدانیم، انسان نقشی نداشته و مجبور خواهد بود، به این نحو تفسیر نموده که خالقیت انسان و خدا، در عرض یکدیگر نیستند تا تضاد به وجود آید، بلکه در طول یکدیگر هستند.

حکما برای حل این مسأله، از دو فاعل سخن گفته‌اند: فاعل بعید و فاعل قریب. خداوند فاعل بعید است و انسان فاعل قریب. از نظر علامه طباطبائی از آنجا که هستی انسان هر لحظه از مبدأ فیض الهی به وی اعطا می‌شود، بنابراین انسان دارای اختیار مطلق نیست. بنابراین باید فعل انسان را هم به خدا و هم به انسان نسبت داد. یعنی به دو نوع فاعلیت قائل شویم که البته در طول یکدیگر قرار دارند، نه در عرض یکدیگر. قضای الهی هم از صفات فعلی حق تعالی است که از مقام فعل او انتزاع می‌شود و فعل خداوند نیز همان سلسله طولی وجود است. قضای الهی هرگز با اختیاری بودن فعل انسان منافاتی ندارد: (همان، ص 255)

### 7.8. نظریه امر بین الامرین

در بحث جبر و اختیار، معتزله، قائل به تفویض، و اشاعره قائل به جبر هستند که در این نوشتار، مجالی برای بیان نقد آن دیدگاه‌ها نیست. حنفی نیز با رد اوصاف خدا، دیدگاهی افراطی در آزادی انسان را مطرح کرد. در این میان، امامیه دیدگاه میانه‌ای را بر اساس مبانی دینی، ارائه می‌دهد که عبارتند از امر بین الامرین. (سبحانی، 1412، ج 2، ص 358) بنا بر این دیدگاه، خداوند نه انسان را به فعل ارادیش وادار و مجبور می‌کند به گونه‌ای که قدرت بر ترک آن نداشته باشد و نه او را به کلی به حال خود وامی‌گذارد، بلکه به او قدرت و استطاعتی بخشیده که به وسیله آن و به اراده و اختیار خود کاری را انجام دهد یا از آن

خودداری کند و در عین حال برای انسان حدود و رسومی تعیین کرده مثلاً به انجام دادن برخی اعمال امر و انجام دادن برخی دیگر را نهی کرده است. (شیخ مفید، 1413، ج 1، ص 14)

### 8.8. جبر تکوینی و جبر تشریحی

نکته نهایی که در بحث جبر و اختیار باید بیان کرد، قلمرو اختیار است؛ انسان نمی‌تواند آنگونه که حنفی می‌گوید، ادعا کند که در همه شئون هستی آزاد است؛ بلکه دایره اختیارات انسان محدود به قلمرو خاصی است. اینجاست که بحث جبر تکوینی و تشریحی مطرح می‌شود. توضیح اینکه در نظام تکوین، هر معلولی بنده علت خود بوده، و در حدوث و بقا از آن پیروی می‌کند و در ذات و صفت و فعل، فرمان آن را می‌برد؛ هیچ‌گونه گسستگی در رشته علیت راه ندارد، نه علت از اشراف و افاضه باز می‌ماند و نه معلول از انقیاد و خضوع سر باز می‌زند. بی‌نیازی معلول (که صرف نیاز به علت است) از علت خود (که لازمه ضروری وی عین افاضه بر معلول است) با اساس علیت و معلولیت، سازگار نیست؛ لذا سراسر جهان امکان که معلول خدای سبحان است، بنده محض حق بوده و آنی از امثال دستور تکوینی آن حضرت ترمّد ندارد: "إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ" (یس، 36) و این همان جبر علی است. اما در نظام تشریح، که اساس هرگونه آزمون و تکامل اختیاری است، هیچ‌گونه جبر یا تفویضی راه ندارد و موجود متفکر مختار که در قلمرو قانون قرار می‌گیرد، در انتخاب راه خویش آزاد و در ادامه آن مختار و در قبول و رد آن رها و در هماهنگی درون و بیرون یا ناهماهنگی آن به نام ایمان یا نفاق مخیر است؛ زیرا بدون آزادی نه آزمون میسر است و نه تکامل ممکن خواهد بود. محدوده نظام تشریح از قلمرو تکوین کمتر است؛ چون در غیر موجود آگاه آزاد راه ندارد، لیکن منطقه پیروی یا تمرد در قلمرو تشریح بیشتر است؛ لذا اسلام و کفر، ایمان و نفاق، اطاعت و عصیان و نیز صواب و خطا و خلاصه حق و باطل در فرهنگ قرآن کریم مخصوص نظام تشریح بوده و در حیطه تکوین جز اسلام و اطاعت و صواب و خلاصه حق، چیز دیگری یافت نمی‌شود؛ زیرا زمام هر موجود در نظام تکوینی به دست خدای سبحان است و کار خداوند نیز بر صراط مستقیم (هود، 11) (56) و اگر ضلالت و بطلان و مانند آن درباره برخی از موجودهای عالم طبیعت مطرح می‌شود یا ناظر به نظام تشریح است و یا امری نسبی است (جوادی آملی، حکمت عبادت: 21).

پس از بررسی دیدگاه حنفی در باب جبر و اختیار، به موضوع دوم که حسن و قبح پرداخته می‌شود.

### 9. حسن و قبح عقلی از دید حنفی

حَسَن و قَبِيح، مسأله‌ای کلامی، و در مورد خوبی یا بدی افعال است. نظر اندیشمندان مسلمان در زمینه حسن و قبح، متفاوت است: شیعیان (حلی، 1382، ص 56) و معتزله (قاضی عبدالجبار، 1422، ص 207) به حسن و قبح عقلی باور دارند؛ یعنی ارزش افعال را ذاتی می‌دانند و می‌گویند عقل توان درک حسن و قبح برخی افعال را دارد. در مقابل، اشاعره معتقدند که حسن و قبح، شرعی است؛ یعنی افعال به‌خودی‌خود، نه خوب‌اند، نه بد؛ بلکه آنچه را که خدا به آن دستور دهد، حَسَن (نیکو) و آنچه از آن باز دارد، قبیح است. (ایچی، 1325، ج 8، ص 181)

حنفی حسن و قبح را تعبیری از دو صفت کمال و نقص در افعال می‌داند (همان، 395) وی قائل به صفات ذاتی افعال است که گرچه شرایط تحقق فعل، در تغییر حکم فعل موثر است، اما صفات فعل نفی نمی‌شود. لذا از دید او، افعال دارای صفاتی بوده و ارزشها دارای موضوعیت می‌باشند که نمیتوان آنها را به اراده فرد مشخصی نسبت داد؛ زیرا در آن صورت، استقلال و ثبوت قوانین از بین می‌رود. (حنفی، 1988، ج 3، ص 416) وی انکار صفات ذاتی افعال را دارای پیامدهایی می‌داند که از جمله آنها نابودی آزادی و عقل انسان است. (همان، ص 418)

وی در بیان حسن و قبح به عنوان صفات ذاتی اشیا چنین می‌گوید: «حسن و قبح، دو صفت برای افعال هستند و صرف اوامر و نواحی خارجی حاکی از اراده مطلقه که با تغییر آن اراده، تغییر کنند نیست؛ بلکه هر کدام از آنها صفت مستقلی هستند که با نبود یکی از آنها، دیگری محدود نمی‌شود؛ یعنی حسن، صرف نبودن قبیح نیست، همانطور که قبیح به معنی صرف نبودن حسن نیست. حسن، حسن است به خاطر صفتی زائد بر فعل، و قبیح، قبیح است به خاطر صفتی زائد بر فعل. حسن و قبح، صفت زائد است و تعریف آنها با مراجعه به احکام آنها به دست نمی‌آیند، بلکه با مراجعه به خود فعل به دست می‌آیند. احکام بعد از صفات هستند و صفات، سابق بر احکام و اساس و ریشه آنها هستند... در اثبات حسن و قبح ذاتی، نفع و ضرر اشیا {را مثال می‌زنیم} که از خود فعل است نه از یک اراده خارجی و این نفع و ضرر، صفاتی ثابت و دائمی هستند و با تغییر اراده کسی تغییر نمی‌کنند...» (همان، ص 419)

### 10. مدرک حسن و قبح از دید حنفی

حنفی پس از اثبات صفات برای اشیا، و به تبع آن، ذاتی بودن حسن و قبح، به مدرک این صفات می‌پردازد. او معتقد است این عقل است که حسن و قبح اشیا را درک می‌کند. وی ادله‌ای را بر این ادعای خود ارائه می‌دهد (همان، ص 468) که به جهت ضیق مقام از بیان آنها خودداری می‌نماییم. وی عقل را پیش از ورود شرع، صفحه سفید نمی‌داند؛ بلکه قوه‌ای که قدرت تمییز دارد معرفی می‌کند؛ عقل انسان پیش از نبوت، قادر بر حکم است و قادر است واجبات عقلی را کشف؛ اموری مانند قانون استحقاق و شکر منعم (همان، ص 459)، و قدرت تمییز خیر و شر و صواب و خطا، و... را داشته است. حقایق اخلاقی مانند حسن و قبح، بدون تعلیم یا شرع یا نبوت و اکتساب قابل دستیابی برای عقل هستند. زیرا این امور، به فطرت نزدیک هستند (همان، ص 441-446).

اما محدوده ادراک عقل تا کجاست؟ آیا عقل همه امور را درک می‌کند و نیازی به شرع ندارد؟ در ادامه پاسخ این سؤال را از دید حنفی بررسی می‌کنیم.

### 11. قلمرو عقل و نقل در شناخت حسن و قبح از نگاه حنفی

چنانکه بیان شد، حنفی عقل را مدرک حسن و قبح می‌داند و معتقد است عقل، هر آنچه را بر انسان عرضه می‌شود، می‌تواند درک کند. او انسان را دارای قوایی مانند یادآوری، تخیل و تفکر می‌داند که برای رسیدن به سعادت متکی به این قوا است. از دید او، حقایق کلی عقلی، یکی از مظاهر وجود الهی در حیات



انسانی و یکی از ادله وجود اوست؛ بلکه می‌توان گفت صفات مطلق خدا نیز همین حقایق کلی انسانی است و لذا انکار حسن و قبح عقلی، در حقیقت انکار صفات خداست. (همان، ص 445)  
از دید او، عقل حقایق کلی عالم را درک می‌کند و در درک آنها نیازی به شرع ندارد. (همان، ص 460)  
(همان، ص 473)

## 12. ارزیابی دیدگاه حنفی در موضوع حسن و قبح

پس از بیان دیدگاه حنفی در مورد حسن و قبح و موضوعات مرتبط با آن، اکنون برخی نکاتی که بر دیدگاه وی در مورد حسن و قبح و مسائل متفرع آن وارد است، ذکر می‌شود.

### 1.12. محدودیت درک عقل

حنفی در بحث حسن و قبح، با دیدگاه مشهور شیعه، هم رأی است و حسن و قبح عقلی را پذیرفته است. در این نظریه، اشیا دارای حسن و قبح ذاتی هستند؛ اما تفاوتی که بین دیدگاه حنفی با دیدگاه شیعه وجود دارد این است که شیعه قلمرو درک عقل را محدود دانسته و اموری را خارج از دسترسی عقل می‌داند؛ اما حنفی معتقد است عقل، هر آنچه را بر انسان عرضه می‌شود، می‌تواند درک کند. گرچه وی در همه موضوعاتی که مطرح می‌کند، از جمله در بحث حاضر، دچار نوعی تناقض‌گویی و تشویش است چنانکه در برخی مواضع عقل را صرفاً مدرک کلیات و واجبات عقلی می‌داند، و در برخی موارد حکم به مدرکیت عقل در همه امور می‌دهد. فارغ از سخنان دوگانه و مشوش وی در این زمینه، عمومیت درک عقل را مورد نقد قرار می‌دهیم. شیعه نیز جایگاه والایی برای عقل قائل است و آیات و روایات زیادی در این مورد وجود دارد؛ اما نمی‌توان حکم به اطلاق آن داد. در اینجا اندیشمندان، از تعبیر مستقلات عقلیه استفاده می‌کنند و قائلند که این امور، احکام و موضوعاتی هستند که عقل به تنهایی قادر به درک مصالح و مفاسد آنهاست، مانند حسن عدل و امانت، و قبح ظلم و دروغ. و اگر در این‌گونه موارد، حکمی از نقل صادر شده باشد، جنبه ارشادی و امضایی دارد. اما غیر مستقلات عقلیه، احکام و موضوعاتی هستند که عقل به تنهایی قادر به درک آنها نیست و باید از دلیل نقلی استفاده کرد. (شرح کشف المراد: 1378، ص 339)

### 2.12. عدم یگانگی صفات مطلق خدا با حقایق انسانی

نکته دیگری که در این موضوع قابل ذکر است، یگانگانگاری صفات مطلق خدا با حقایق کلی انسانی است؛ حنفی معتقد است که صفات مطلق خدا همین حقایق کلی انسانی است و لذا انکار حسن و قبح عقلی، در حقیقت انکار صفات خداست! اما چنانکه دیده میشود، حنفی در سراسر پروژه نوسازی خود، انسان را به نحوی در امور الهی وارد می‌کند. اینکه حسن و قبح، عقلی است، مورد پذیرش است؛ اما اینکه حقایق انسانی را همان صفات خدا می‌داند، بدون مبنای علمی و دینی است؛ صفات خدا، حقایقی مستقل و خاص خداوند هستند و هیچ امر مادی و غیرمادی در آنها دخالت ندارد. پس نمی‌توان برای دفاع از یک نظریه، که در اینجا حسن و قبح عقلی است، مبنای دیگری که در اینجا قداست و استقلال مفهومی و مصداقی اوصاف خداست، را زیر پا گذاشت.

### 3.12. تبیین دینی و فلسفی قضا و قدر

حنفی مسأله قضا و قدر را یکی از نتایج قول به جبر معرفی می‌کند؛ از دید او، اعتقاد به اوصاف و صفات برای خدا، از جمله قدرت و علم و اراده، منجر به عقیده جبر شده و پس از آن، عقیده قضا و قدر شکل می‌گیرد که پیامد منفی این اعتقاد، بروز جبر و سلطه و قهر در جامعه می‌شود. اما تبیین شیعه از قضا و قدر، به نحوی است که جبر را در بر نداشته و علاوه بر هماهنگی با مبانی دینی، پشتوانه عقلی و فلسفی نیز دارد. بعضی از بزرگان، قضا و قدر را بر رابطه علی و معلولی بین موجودات تطبیق کرده و قدر را عبارت از «نسبت امکانی شیئی با علل ناقصه» و قضاء را «نسبت ضروری معلول با علت تامه» دانسته‌اند. یعنی هرگاه معلولی با هریک از اجزای علت تامه یا با همه آنها به استثنای جزء اخیر، سنجیده شود، نسبت آن، «امکان بالقیاس» و هرگاه با کل علت تامه سنجیده شود، نسبت آن «ضرورت بالقیاس» خواهد بود که از اولی به قدر و از دومی به قضاء تعبیر می‌شود. (مصباح یزدی، 1383، ج 2، ص 442)

در مورد بحث قضا و قدر نیز این نکته یادآور می‌شود که افعال اختیاری انسان، با وصف اختیاریت مورد قضای الهی است و اختیاری بودن آن، از مشخصات و از شئون تقدیر آن است. پس اگر به صورت جبری تحقق یابد، قضای الهی تخلف یافته است. به این ترتیب جایی برای توهم جبر نمی‌ماند؛ زیرا کار اختیاری، صرف نظر از اراده فاعل، ضرورت نمی‌یابد و هر معلولی تنها از راه اسباب خودش متعلق قضا و قدر الهی قرار می‌گیرد. (همان، ص 446)

### 13. نتیجه‌گیری

حنفی، موضوع عدالت را در دو بخش جبر و اختیار، و حسن و قبح بیان می‌کند. وی دیدگاه جبرگرایان و نظریه کسب اشاعره را نفی کرده و انسان را موجودی کاملاً آزاد و مستقل معرفی می‌کند. از دید او عقل انسان قدرت درک همه امور را دارد و شرع، تنها جنبه تأییدی در احکام عقل را دارد. حنفی عدل را به عنوان صفتی برای خدا، نپذیرفته و آن را در مورد انسان صادق می‌داند. دیدگاه حنفی در مورد عدالت، کاملاً با مبانی دینی و نظر مشهور اندیشمندان اسلامی در تضاد است. حنفی معتقد است عقل، هر آنچه را بر انسان عرضه می‌شود، می‌تواند درک کند. همچنین ایشان بر این عقیده است که صفات مطلق خدا همین حقایق کلی انسانی است و لذا انکار حسن و قبح عقلی، در حقیقت انکار صفات خداست. حنفی بر خلاف مشهور دانشمندان اسلامی قائل است که لطف با آزادی انسان منافات دارد. حنفی بر این باور است که آخرت امری ظنی و غیر یقینی است، از این رو عوض آلام، را صرفاً دنیوی می‌داند؛ و آخرت و امور مربوط به آن را از اموری می‌داند که تنها از طریق نقل بدان دست آمده و چون وی نقل را ظنی و ظن‌آور می‌داند، امور معاد را نیز ظنی معرفی می‌کند. حنفی موضوع عدل را با عنوان «انسان متعین» مطرح کرده است. وی معتقد است انسان متعین، ابتدا آزاد، و سپس عاقل است. تنزل دادن صفت الهی به انسان، ناشی از همان مبنای انسان‌گرایی اوست که با مبانی دینی ما ناسازگار است. دیدگاه‌های وی در باب عدل، علاوه بر مخالفت با مبانی دینی، با عقل و نیز دیدگاه‌های اندیشمندان مسلمان ناسازگار است.

### منابع و مأخذ

1. قرآن کریم. (1418 ه.ق). (ترجمه: محمدمهدی فولادوند، چاپ سوم). تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
2. ایچی، میر سید شرف الدین (1325ق). شرح المواقف (ج1). قم: الشریف الرضی.
3. حلی، حسن بن یوسف (1382). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. چاپ دوم. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
4. حنفی، حسن (1988م). من العقیده الی الثوره (ج1، 2، 3، 4، 5). بیروت: دارالتنویر للطباعة و النشر.
5. سبحانی، جعفر (1412ق). الالهیات علی هدی الکتاب و السنه و العقل (ج1، 3، 4). چاپ سوم. قم: مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.
6. طباطبایی، سید محمد حسین (1416ق). نهایت الحکمه. چاپ دوازدهم. قم: جماعه المدرسین فی الحوزه العلمیه بقم، مؤسسه النشر الإسلامی.
7. طباطبایی، سید محمد حسین (1364). اصول فلسفه و روش رئالیسم. چاپ دوم. تهران: صدرا.
8. طباطبایی، سید محمد حسین (1387). روابط اجتماعی در اسلام. قم: بوستان کتاب.
9. طباطبایی، سید محمد حسین (1417ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج18). چاپ پنجم. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
10. طوسی، محمد بن حسن (1358). تمهید الاصول، ترجمه عبدالحسین مشکوٰه‌الدینی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
11. فیاض لاهیجی، عبدالرزاق علی بن حسین (1383). گوهر مراد (ج2). تهران: نشر سایه.
12. قاضی عبدالجبار، ابولحسن (1422ق). شرح الاصول الخمسه. تعلیق احمد بن حسین ابی هاشم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
13. محمدی، علی (1378). شرح کشف المراد. چاپ چهارم. قم: دارالفکر.
14. مصباح یزدی، محمدتقی (1383). آموزش فلسفه (ج1 و 2). چاپ پنجم. تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
15. مفید، محمد بن محمد، (1413ق). النکت الاعتقادیه. قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
16. مفید، محمد بن محمد، (1413ق). اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات (ج1). قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
17. موسوی همدانی، سید محمدباقر (1374). ترجمه تفسیر المیزان (ج8 و 9). قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

## REFERENCES

1. *The Holy Quran*. (1997). (Trans. M. M. Fooladvand, 3rd ed.). Tehran: Center for the Study of Islamic History and Culture. (In Persian)
2. Iji, M. S. Sh. (1907). *Sharh al-Mawaqif* (Vol. 1). Qom: Al-Sharif al-Radi. (In Persian)
3. Hilli, H. b. Y. (2003). *Kashf al-Murad fi Sharh Tajrid al-Itiqad* (2nd ed.). Qom: Imam Sadiq Institute. (In Persian)
4. Hanafi, H. (1988). *From Belief to Revolution* (Vols. 1–5). Beirut: Dar al-Tanweer for Printing and Publishing. (In Arabic)
5. Subhani, J. (1993). *Theology in Light of the Quran, Sunnah, and Reason* (Vols. 1, 3, 4; 3rd ed.). Qom: International Center for Islamic Studies. (In Arabic)
6. Tabatabai, S. M. H. (1997). *Nihayat al-Hikmah* (12th ed.). Qom: Society of Teachers in Qom Seminary, Islamic Publishing Foundation. (In Arabic)
7. Tabatabai, S. M. H. (1985). *Principles of Philosophy and the Method of Realism* (2nd ed.). Tehran: Sadra. (In Persian)
8. Tabatabai, S. M. H. (2008). *Social Relations in Islam*. Qom: Bustan-e-Kitab. (In Persian)
9. Tabatabai, S. M. H. (1998). *Al-Mizan in Quranic Exegesis* (Vol. 18, 5th ed.). Qom: Office for Islamic Publishing of the Society of Teachers of the Qom Seminary. (In Arabic)
10. Tusi, M. b. H. (1979). *Tamheed al-Usool* (A. Moshkavatidini, Trans.). Tehran: The Society of Wisdom and Philosophy. (In Persian)
11. Fayaz Lahiji, A. R. A. b. H. (2004). *The Jewel of Desire* (Vol. 2). Tehran: Saye Publishing. (In Persian)
12. Qazi Abd al-Jabbar, A. (2001). *Sharh al-Usul al-Khamsah* (A. b. H. Abu Hashim, Ed.). Beirut: Dar al-Ihya' al-Turath al-Arabi. (In Arabic)
13. Mohammadi, A. (1999). *Sharh Kashf al-Murad* (4<sup>th</sup> ed.). Qom: Dar al-Fikr. (In Persian)
14. Misbah Yazdi, M. T. (2004). *Philosophy Teaching* (Vols. 1 & 2; 5th ed.). Tehran: Amir Kabir Publishing Institute. (In Persian)
15. Mufid, M. b. M. (1993). *Al-Nukat al-Itiqadiyyah*. Qom: World Congress of Sheikh al-Mufid. (In Arabic)
16. Mufid, M. b. M. (1993). *Awwal al-Maqalat fi al-Madhahib wa al-Mukhtarat* (Vol. 1). Qom: World Congress of Sheikh al-Mufid. (In Arabic)
17. Musavi Hamadani, S. M. B. (1995). *Translation of Al-Mizan Commentary* (Vols. 8 & 9). Qom: Office for Islamic Publishing of the Society of Teachers of the Qom Seminary. (In Persian)