

بررسی بازتاب اصول اعتقادی شیعه امامیه در آثار عزیز نسفی (مطالعه موردی: عدل)^۱

اسماعیل تاج‌بخش^۲
داود اسپرهم^۳
سید محمد حسینی^۴
سجاد منیعی^۵

چکیده

عزیز بن محمد نسفی از نامدارترین عارفان قرن هفتم هجری است. وی در آثارش همزمان با مسائل عرفانی، به مباحث کلامی و فلسفی نیز پرداخته و ضمن بیان نظرهای خویش از آراء اهل تناسخ، اهل حکمت، اهل شریعت و اهل وحدت سخن به میان آورده است. از جمله مسائل کلامی که مطمح نظر نسفی بوده، بحث‌های پیرامون عدل الهی است. او گاهی فقط بازتاب‌دهنده عقاید دیگران است و گاهی هم باورهای خود را نوشته است. پرسش بنیادین پژوهش پیش رو، که با روش تحلیلی-توصیفی به انجام رسیده، این است که در مباحث ذیل عدل الهی نسفی صرفاً انعکاس‌گر عقاید امامیه است یا خود نیز به آن‌ها باورمند بوده. بررسی‌ها نشان می‌دهد که نسفی در موضوع عدل الهی از میان فرقه‌های کلامی، نه تنها کلام امامیه را بازتاب داده که متأثر از آن‌ها و معتقد به آن‌ها نیز بوده است. او راجع به جبر و اختیار طریق مستقیم را «امر بین الامرین» خوانده، در رویارویی با قضا و قدر تقدیرگرایی مطلق را نقد و رد کرده و انسان را مختار و توانمند و مجهز به سلاح قدر دانسته و انجام هر کاری از خداوند را که عقلاً و شرعاً قبیح و با عدالت منافات داشته باشد، نپذیرفته است. توجه به چنین دیدگاه‌هایی از عزیز نسفی خود دلیلی قاطع و آشکار برای اثبات نفوذ اندیشه‌های شیعی در ادبیات عرفانی قرن هفتم است.

واژگان کلیدی

کلام، شیعه امامیه، عزیز نسفی، عدل، ادبیات عرفانی.

۱. این مقاله مستخرج از رساله دکتری است.

۲. استاد، زبان و ادبیات فارسی، ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی، علامه طباطبائی، تهران، ایران.

Email: e.taj37@yahoo.com

۳. استاد، زبان و ادبیات فارسی، ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی، علامه طباطبائی، تهران، ایران.

Email: d_sparham@yahoo.com

۴. استاد، زبان و ادبیات عرب، ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی، علامه طباطبائی، تهران، ایران.

Email: smhosseini.1937@yahoo.com

۵. دانشجوی دکتری، زبان و ادبیات فارسی، ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی، علامه طباطبائی، تهران، ایران.

Email: sajjadmaniee@gmail.com

(نویسنده مسئول)

طرح مسأله

۱-۱. عقاید شیعه امامیه و عزیز نسفی

با شدت گرفتن بحث‌های کلامی در جامعه اسلامی و پیدایش مکاتب مختلف کلامی، طولی نکشید که مکتب تشیع هم ناچار از اتخاذ مواضع خاص در مباحث مختلف کلامی شد که در این باب عمدتاً پیروی از مواضع امام باقر و امام صادق می‌نمود. (ر.ک: مدرسی طباطبائی، ۱۳۹۸: ۳۱) اجزای پنج‌گانه «اصول دین» از منظر شیعه امامیه عبارتند از: توحید، عدل الهی، نبوت، امامت، معاد. (ر.ک: مقداد، ۱۳۸۷: ۸۶)

عقاید و آرای عزیزالدین نسفی با مشرب عامه عصر و حتی مشایخ نامجوی زمان چندان توافق نداشته است. در باب مذهب او نظرهای گوناگونی وجود دارد؛ طوری که هم او را از اهل سنت (حنفی) پنداشته‌اند هم از اهل شیعه هم پیرو ابن عربی و معتقد به وحدت وجود. به تصریح خود نسفی وی مرید شیخ سعدالدین حموی شیعه مذهب بوده است. احترامی که نسفی برای اهل تشیع قائل بوده، از سخن او در *کشف الحقایق* هویداست: «بدان که سه کسند از علماء اهل شریعت: دو از علماء اهل سنت و یکی از علماء اهل شیعه» (نسفی ۲، ۱۳۹۱: ۱۷) پس از رحلت پیامبر، دو گروه مخالف و متضاد تشکیل شد که یکدیگر را روافض و نواصب نام نهادند. این حقیقت که نسفی علمای سنی و علمای شیعه را در یک طراز قرار می‌دهد سزاوار توجه است. در حقیقت می‌توان مسلم دانست که مجتهدان اهل سنت، هرگز عقاید مجتهدان شیعی را ذکر نمی‌کنند مگر برای اینکه بخواهند با آن به ستیزه برخیزند. وضع متقابل آن صحیح نیست؛ بسیار اتفاق می‌افتد که شیعیان آنچه را نمایندگان عامه در باب یک موضوع می‌گویند نقل می‌کنند و از آن برای تحکیم و تأیید استدلال خود بهره می‌گیرند. اگر این امر را اضافه کنیم که نسفی هنگام سخن گفتن از اهل تشیع آنان را «اهل شیعه» می‌خواند نه «روافض» بر ما مسلم می‌گردد که وی دست کم انزجاری نسبت به مذهب شیعه نداشته و چه بسا به ایشان گرایش نیز داشته است. پس در نگاه نخست گرایش او به تشیع خالی از وجه نیست و تأمل در آثار نسفی و اندیشه‌های کلامی وی نیز مقوم چنین دیدگاهی است. آثار او معرف یک دوره از تحول طریقه

کبرویه است از تصوف رسمی سنی به نوعی تصوف شیعی که سیر طریقه کبرویه مخصوصاً در ایران بدان منتهی می‌شود. طریقه کبرویه بعد از شیخ سعدالدین از طریق وی با عقاید محی‌الدین و هم با عقاید شیعه نزدیک می‌شود. (ر.ک: زرین کوب، ۱۳۹۶: ۱۶۲-۱۶۶؛ میرباقری فرد و رئیسی، ۱۳۹۶: ۱۹۷؛ غلامرضایی، ۱۳۸۸: ۱۹۸؛ نسفی، ۱، ۱۳۹۱: مقدمه مصحح، ۹؛ ر.ک: نسفی، ۱۳۹۸: مقدمه مصحح، ۳۲-۳۳)

شایان توجه است که اگر سوگیری‌های شیعی نسفی را قبول کنیم نمی‌توانیم وی را شیعه متعصب بدانیم. گواه سخن ما این است که آن گاه که نسفی سخن شیخ ابوجعفر طوسی شیعه مذهب را درباره «فرقه ناجیه» بیان می‌کند، هم در تأویل طوسی-فرقه ناجیه همان شیعه امامیه است- تردید دارد هم در صحت و سقم حدیث نبوی که بنا بر آن فقط یک فرقه از هفتاد و سه فرقه از اهل نجاتند زیرا که بر مذهب مستقیمند؛ مذهبی که به توحید و عدل و رسالت و امامت ایمان آرند و هر چهار را تصدیق کنند. ... نسفی پس از ذکر سخن پیامبر و تأویل ابوجعفر طوسی، می‌گوید: پس وقتی که در یک ولایت صد مذهب باشد به غیر این هفتاد و سه مذهب، نظر کن که در عالم چند مذهب بود. پس اگر درست شود که آن حدیث از رسول الله است تأویل باید کرد و اگر درست نشود خبر آحاد اعتماد و اعتقاد را نشاید. (ر.ک: نسفی، ۲، ۱۳۹۱: ۲۱-۲۳)

۲-۱. اهداف انجام پژوهش

۱-۲-۱. بررسی انتقادی نظری که حاکی از نفوذ عقاید کلامی تشیع در ادبیات عرفانی قرن هفتم هجری است، با مطالعه آثار یکی از بزرگترین عارفان این قرن.
۱-۲-۲. اظهار نظر مستند و دقیق درباره مذهب نسفی بر پایه آراء کلامی وی، ذیل مباحث مرتبط با عدل الهی.

۳-۱. پرسش‌های پژوهش

۱-۳-۱. برخورد نسفی در مسأله عدل الهی با فرقه‌های گوناگون کلامی چگونه بوده است؟

۱-۳-۲. نسفی در رویارویی با مباحث ذیل عدل الهی، چگونه کلام شیعه امامیه را

بازتاب داده است؟

۱-۴. عزیز نسفی

عزیز/عزیزالدین بن محمد نسفی از عارفان بزرگ و بنام قرن هفتم هجری و صاحب آثاری ارزنده در زمینه عرفان است که همواره مورد توجه اهل تصوف و پژوهشگران ایرانی و غربی بوده است. وی مرید شیخ سعدالدین حموی و نوشته‌هایش از مهم‌ترین منابع برای پی‌بردن به احوال و آراء سعدالدین است. تبحر او در علوم رسمی و آشنایی با فلسفه هم از آثارش پیداست. نسفی که میراث قابل ملاحظه‌ای از عرفان و تصوف آمیخته به حکمت را در زبان فارسی باقی گذاشته است نوعی سعه مشرب و تسامح فکری را نشان می‌دهد که در بین کبرویه و سایر سلاسل صوفیه جز به ندرت دیده نمی‌شود و از این حیث وی را می‌توان از پیشروان طریقه تحقیق علمی در مسائل مربوط به عقاید و مخصوصاً مربوط به تصوف به شمار آورد. (ر.ک: زرین کوب، ۱۳۹۶: ۱۶۰-۱۶۱)

عزیز نسفی در آثارش ضمن بیان نظرهای خویش، آراء اهل شریعت و اهل حکمت و اهل تصوف-به‌ویژه اهل وحدت- را در موضوعات مختلف عرفانی و کلامی و فلسفی به زبانی گویا و روان بازتاب داده که از این نظر منحصر به فرد است.^۱

۱-۵. پیشینه پژوهش

نحوه مواجهه شاعران و نویسندگان ادبیات عرفانی با مسأله کلامی عدل الهی و زیرشاخه‌های آن مطمح نظر پژوهشگران بوده است؛ از جمله: «جلال‌الدین بلخی بیرون از بازی جبر و اختیار» (۱۴۰۱) از حمید اسکندری و حسن رهبر؛ پژوهشگران این مقاله با مطالعه همه ابیات مثنوی در یک ساختار منسجم دریافته‌اند که مولوی نه جبری و نه اختیاری و راه او متفاوت با متکلمین و فلاسفه است. «بازخوانی جبر و اختیار در ساحت آموزه‌های عرفانی» (۱۳۹۷) از رضا حسینی فر و زینب خداداد؛ ایشان پس از بررسی خاستگاه‌های جبرانگاری عرفانی، جبرگرایی را نوعی تهمت به عارفان دانسته و کوشیده‌اند باور عرفا را به گونه‌ای از اختیار اثبات کنند. «عدل الهی در نظام فکری حکیم سنایی»

۱. برای آشنایی بیشتر با زندگانی، آثار و افکار و سبک نسفی، ر.ک: نسفی، ۱، ۱۳۹۱: ۱-۱۴۶.

(۱۳۸۷) از جمال احمدی؛ وی نتیجه گرفته است که سنایی در برخی نظرات پیرو ماتریدی و در برخی دیگر هم نظر با اشعری و عرفاست.

میرباقری فرد نیز در مقدمه خود بر بیان/التنزیل - ذیل عنوان جبر و اختیار - اشاره ای گذرا به دیدگاه نسفی در این موضوع می کند و آن را متأثر از سخن امام صادق برمی شمرد. (ر.ک: نسفی ۱، ۱۳۹۱: مقدمه مصحح، ۹۴)

۱-۶. نوآوری پژوهش و ضرورت انجام آن

بیشتر پژوهش های انجام شده درباره آثار عزیز نسفی راجع به ولایت، انسان کامل و بحث های پیرامون آنهاست و در هیچ اثری، مسأله کلامی عدل الهی و مباحث ذیل آن از چشم انداز نسفی و بر پایه کلام امامیه به طور جامع و مانع بررسی نشده اند و فقط گاهی در حد چند سطر توجهاتی به آن شده است. پس این پژوهش از دو وجه دارای نوآوری و اهمیت است: مورد مذاقه قرار گرفتن مسأله عدل الهی در آثار نسفی و بررسی نوشته های او بر مبنای کلام شیعه امامیه.

بنا بر این با توجه به اهمیت تحلیل انگاره های کلامی عارفان و نبود پژوهشی مستقل و تحلیلی در باب عدل الهی در آثار نسفی، به ویژه از نظرگاه شیعه امامیه، انجام این پژوهش ضروری است.

۱-۷. مبانی نظری

۱-۷-۱. اوضاع ادبیات عرفانی در قرن هفتم هجری و نقش و جایگاه تشیع در آن

در قرن هفتم، با هجوم مغولان به ایران شاهد دگرگونی هایی گسترده هستیم. در بعد دینی شیعه اثنی عشری قوت یافت. نیز با توجه به زجرهایی که ایرانیان در این روزگار متحمل شدند گرایششان به تصوف، خلوت گزینی، ترک دنیا و بی اعتبار دانستن آن پُررنگ شد و در پی معنویات و اندیشه های تسلی بخش همچون باور به قضا و قدر - نوعی جبر گرایی - بودند. در بعد ادبی، عارفان، هسته مرکزی ادبیات فارسی را تشکیل داد و عارفان بزرگی همچون مولوی و عزیزالدین نسفی آثاری گران سنگ از خود به جای گذاشتند. (ر.ک: صفا، ۱۳۹۰: ۱۳۴؛ غلامرضایی، ۱۳۸۸: ۲۴)

در سده هفتم به چند دلیل بینش و مشی عرفا دگرگون شد: الف. تغییر رویکرد عرفا و توجه به فلسفه، کلام و حکمت که در نتیجه مطالب عرفانی به طرح و تشریح مباحثی همچون ذات و صفات الهی، عدل الهی، معاد، ولایت، نبوت و... پرداخت. ب. تمایل عرفا و مشایخ به تفکر و اعتقاد شیعی که موجب شد دیدگاه‌های شیعه بیش از گذشته در عرفان تأثیر بگذارد. (ر.ک: نسفی ۱، ۱۳۹۱: مقدمه مصحح، نوزده و بیست؛ میرباقری فرد و رئیسی، ۱۳۹۶: ۱۷۲-۱۷۸)

۱-۷-۲. تعریف عادل و عدل الهی

عادل کسی است که کار زشت نکند و در کار واجب خلل وارد نسازد و هیچ فردی را جز به سبب گناهی که انجام داده عقاب و هیچ بنده‌ای را جز به سبب کار بد ملامت نکند. پس منظور از عدل الهی، پاک‌دانستن خدای تعالی از انجام دادن کار زشت و ترک کردن واجب است. پس خداوند عادل است چون اگر چنین نباشد، ناقص است -خداوند از کاستی و نقص منزّه است. -همچنان اگر کار زشت هم می‌توانست بکند، بر او روا بود که دروغ هم بگوید و در نتیجه به وعد و وعید او اطمینانی نمی‌بود و تمام دستورهای دین از میان برداشته می‌شد و غرضی که از برانگیختن پیامبران و فرستادگان مقصود بود، نقض می‌گردید. (ر.ک: مفید، ۱۴۰۲: ۱۵۷؛ مفید، ۱۳۳۳: ۱۷-۱۸؛ مقداد، ۱۳۸۷: ۱۲۵)

۱-۷-۳. مصداق‌های عدل الهی از دیدگاه شیعه امامیه

الف. حسن و قبح عقلی

عقل حکم می‌کند که بعضی از کارها نیکو یا زشت هستند؛ یعنی این احکام در سرشت آدمی نهفته‌اند و آن‌ها را بدون راه یافتن اندک شکی در خاطر خود درمی‌یابیم. در عقل چیزی هست که بر این معنی دلالت کند، پس پسندیده در نفس خود پسندیده است و ناپسندیده در نفس خود ناپسندیده است؛ چه شارع بدان حکم کند یا نکند. حتی بعضی از آنان که معتقد به شرع نیستند و شرایع را نفی کرده‌اند-مانند ملاحده و حکیمان هند- به معقول بودن آن‌ها حکم کرده‌اند. همچنین اگر حسن و قبح، عقلاً منتفی بشود، هرآینه شرعاً نیز منتفی می‌شود؛ چرا که در آن صورت، قبح دروغگویی از سوی شارع نیز منتفی

می‌گردد. (ر.ک: مقداد، ۱۳۸۷: ۱۲۵-۱۲۷)

ب. جبر و اختیار

امامیه قائل به اختیارند. از چشم‌انداز ایشان خداوند از مجبور کردن انسان به کارهایی که می‌کند بالاتر است و گرنه ممتنع باشد که خداوند ما را به چیزی مکلف باشد، چون در این صورت عصیانی نباشد. همچنین زشت باشد که خداوند فعلی را در ما بیافریند، آنگاه ما را در آن عذاب کند. نیز به دلیل سمعی. (ر.ک: مفید، ۱۴۰۲: ۱۵۷؛ مقداد، ۱۳۸۷: ۱۲۷-۱۲۸) شیخ کلینی، احادیثی از امام صادق در این باب نقل کرده که فصل الخطاب است: ۱. «لا جبر ولا تفویض ولكن امر بین امرین» (کلینی، بی تا: ۲۲۴/۱) ۲. «لا جبر ولا قدر ولكن منزلة بینهما فیها الحق التي بینهما الا العالم او من علمها اياه العالم» (همان: ۲۲۲/۱) آنچه که اشاعره تحت عنوان «کسب» از آن یاد می‌کنند، همان «اختیار و اراده» انسان است: امامیه گویند که افعال از بنده و صفات او صادر می‌شود، و «کسبی» که اشاعره از آن یاد کرده‌اند، یکسره به قدرت بنده و اختیار او واقع می‌شود و او بر انجام دادن کار خود مجبور نیست بلکه به خواست خود اوست که کاری را انجام دهد یا ندهد. (ر.ک: مقداد، ۱۳۸۷: ۱۲۸-۱۲۹؛ مفید، ۱۴۰۲: ۱۵۷)

• از نتایج باورمندی به جبر، انفعال در رویارویی با قضا و قدر و اعتقاد به سرنوشت محتوم است. شیخ مفید سخنی را از امام علی در باب قضا و قدر ذکر کرده که حاکی از باور ایشان به «اختیار» است:

«ای مرد! آیا گمان کردی که قضای خدا بر بنده حتم است و قدر او لازم است؟ این گمان را مبر. این گفتار بت پرستان و پیروان شیطان و ستیزه جویان با خداوند است و این سخن قدری مذهبیان و مجوسان این امت است. همانا خدا دستور خود را به طور اختیار صادر فرموده و منهی خود را به حساب ترساندن کرده و تکلیف را اندک و آسان ساخته و کسی از روی اکراه و اجبار فرمانبرداریش نکرده و بدون اختیار نافرمانیش ننموده است.» (مفید، ۱۳۹۶: ۳۱۶/۱-۳۱۷)

پ. محال بودن کار زشت بر خدای تعالی

امامیه عقیده دارند که محال است که آفریدگار، انجام‌دهنده کار زشت باشد زیرا علم او به قبح و زشتی، عاملی است که او را از انجام‌دادن آن کار بازمی‌دارد و هیچ انگیزه‌ای هم نیست که او را بر آن کار وادارد، زیرا آن انگیزه یا باید نیاز و حاجت بدان باشد که بر خدا ممتنع است، چرا که خدا بی‌نیاز است و یا حکمت که آن نیز در اینجا منتفی است، زیرا در کار قبیح حکمتی نیست و نیز برای اینکه اگر صدور قبیح از او جایز باشد، اثبات نبوت‌ها ممتنع باشد؛ چون که تصدیق کاذب از وی قبیح نباشد و با این امر جزم به صحّت نبوت ممکن نباشد و آن ظاهر است. همچنین اراده قبیح بر خداوند محال است، زیرا اراده قبیح نیز مانند فعل قبیح زشت است؛ چرا که ما به ضرورت می‌دانیم که خردمندان همچنان که فاعل قبیح را می‌نکوهند، اراده‌کننده و یا فرماینده بدان را نیز نکوهش می‌کنند. (ر.ک: مقدار، ۱۳۸۷: ۱۲۹-۱۳۰)

ت. خداوند حکیم است

امامیه می‌گویند که کارهای خدا به علت غرض یا اغراضی است و خلقت چیزی که عبرتی برای هیچ‌یک از مکلفان و مصلحتی برای هیچ‌یک از مخلوقات در آن وجود ندارد، بیهوده است و در مورد خدا امکان ندارد و گرنه عبث کار باشد و خدا از این برتر است. (ر.ک: مفید، ۱۴۰۲: ۳۰۷؛ مقدار، ۱۳۸۷: ۱۳۰-۱۳۱)

ث. «لطف» بر خداوند واجب است

لطف عبارت از هر چیزی است که بنده را به فرمانبرداری نزدیک و از نافرمانی دور سازد. خدا را در تمکین فاعل بر فعل نصیبی نیست، زیرا که قدرت در فعل لطف نیست بلکه در ممکن بودن آن شرط است. البته این لطف به حدی هم نیست که بنده را بر عمل ناچار و از او سلب اختیار کند تا به اجبار برسد، زیرا غرض بنده بر آن متوقف باشد. و خوب لطف به جهت بخشش و کرم خداست نه اینکه عدالت آن را واجب ساخته باشد، به گونه‌ای که اگر او لطف نکند ظالم است. (ر.ک: مفید، ۱۴۰۲: ۱۶۳؛ مفید، ۱۳۳۳: ۱۸-۱۹؛ مقدار، ۱۳۸۷: ۱۳۴-۱۳۵)

ج. عَوْضِ دَادِنِ بَرِ خِدَاوَنَدِ وَاجِبِ اسْت

شایسته عدل الهی است که به جای دردها و صدماتی که از او صادر گشته و رنج آن به بندگان رنج دیده رسیده، ایشان را عَوْضِی دهد. این عوض دادن فقط در صورت مؤمن بودن رنج دیده بر خدا واجب است. معنی عَوْضُ همان نفعی است که بنده استحقاق آن را یافته است و آن بیرون از تعظیم و اجلال است. اگر چنین نکند البته ستمکار باشد و خدا برتر از آن است که ستم کند. (ر.ک: مفید، ۱۴۰۲: ۳۱۱؛ مقداد، ۱۳۸۷: ۱۳۶-۱۳۷)

• هرگاه انسانی به دیگری آلمی برساند، به سبب عدل الهی بر خدا واجب است که از درد رساننده به درد کننده دادستانی کند، به سبب اینکه شرع نیز بدان دلالت می کند، و باید که عوض با آلم برابر باشد و گرنه ظلم باشد. البته ممکن است که خدا عوض اهل ثواب را بیش از مقداری که بنده استحقاق آن را دارد به او بدهد اما خدا می تواند در عوض اهل عقاب تخفیفی قائل شود. (ر.ک: مقداد، ۱۳۸۷: ۱۳۷-۱۳۸)

۲- بحث

در قرن هفتم هجری با دگرگونی مضامین کتب عرفانی - ورود گسترده مباحث فلسفی و کلامی به این آثار و پررنگ شدن گرایش‌ها و اندیشه‌های شیعی - مواجهیم. عزیز نسفی از نامدارترین عارفان این قرن است که به واسطه شیخ خود، سوگیری‌های شیعیانه دارد. دقت نظر در نوشته‌های او به مثابه پلی برای رسیدن به شناخت جامع تر افکار حکما و متکلمان و عارفان پیشین - به ویژه ابن عربی و سعدالدین حمویه - است و نیز آراء خود او را که از نظریه پردازان و تحلیل گران گران قدر عرفان است بهتر می نمایاند.

بحث‌های ذیل عدل الهی، از مناقشه انگیزترین موضوعات تاریخ عرفان و کلام اسلامی است. نسفی، همچون دیگران، از طرح این مسأله ناگزیر بوده و تلاش کرده است تا ضمن بازتاب انتقادی باورهای دیگران درباره عدل، نظرات خود را راجع به آن بگوید. از آنجایی که نسفی در هریک از آثارش، به اقتضای بحث، به این موضوع پرداخته پس لازم است همه آثار وی بررسی شود تا نتایج دقیق تری به دست آید.

نگارنده در این پژوهش بر آن است تا بازتاب بحث‌های ذیل عدل الهی را، از دیدگاه شیعه امامیه، در آثار عزیز نسفی بجوید و دریابد که نسفی، صرفاً این عقاید را بازتاب داده

یا به سطح اثرپذیری از آن‌ها و باور به آن‌ها هم رسیده است.

۲-۱. تعریف عدل

«معنی عدل آن است که او [=خدا] را عادل دانند و ظالم نگویند. یعنی خالق قبایح و معاصی و شرور نگویند و خالق افعال عباد ندانند و بنده را خالق افعال خود گویند باختیار.» (نسفی ۲، ۱۳۹۱: ۲۲)

نسفی تعریف شیخ ابوجعفر طوسی امامی مذهب را از عدل الهی بازتاب داده است. در این تعریف طوسی به دو نکته مهم راجع به عدل از منظر امامیه برمی‌خوریم: الف. هرگز ظلم نمی‌کند؛ پس انجام فعل قبیح از خدا عقلاً محال است. ب. خداوند خالق افعال نیست و ما انسان‌ها صاحب اراده و اختیاریم.

۲-۲. جبر و اختیار

راهبرد نسفی برای بیان آراء خود در مسأله «جبر و اختیار» طرح پرسش‌ها و شُبّهات و بعد پاسخ به آن‌ها همراه با استدلال‌های عقلی است. نسفی در آغاز بحث، نخستین پرسش را طرح می‌کند: اگر جمله چیزها در کتاب خدای نوشته و قلم خشک گشته و هر چیز که در کتاب خدای نوشته است در این عالم سفلی آن چیز ظاهر خواهد شد، پس ما در رنج و راحت و سعادت و شقاوت و خیر و شرّ مجبور هستیم. اکنون اگر مجبوریم، سعی و کوشش و پرهیز و احتیاط ما برای چیست و دعوت انبیا و ترتیب اولیا چراست و تدبیر عقلا و معالجت حکما را فایده چیست؟

بعد در مقام پاسخ به پرسش نخست برمی‌آید: شک نیست که هر چیز که در این عالم بود و هست و خواهد بود و در این عالم سفلی ظاهر خواهد گشت جمله در کتاب خدای نوشته و قلم خشک گشته است اما بدان احکامی که در افلاک و انجم نوشته است کلی است نه جزوی؛ و اثرها که در این عالم سفلی از حرکات افلاک و انجم ظاهر می‌شوند بر وجه کلی ظاهر می‌شوند نه جزوی. به این سبب ما را اختیاری هست و حاصل کردن آنچه می‌خواهیم و دفع کردن آنچه نمی‌خواهیم به سعی و کوشش ما باز بسته است. افلاک و انجم را اختیار نیست. آفتاب چون ظاهر شود بر همه کس یکسان تابد و اختیار ندارد که بر

بعضی تابد یا نتابد اما بعضی را بسازد و بعضی را بسوزد و این به اختیار آفتاب نیست. اما ما را اختیاری هست؛ اگر خواهیم در آفتاب باشیم و اگر نخواهیم در آفتاب نباشیم. دفع حرارت آفتاب از عالم ممکن نیست اما از خود ممکن است. در حرکات جمله کواکب همچنین می‌دان. (ر.ک: نسفی، ۱۳۹۸: ۲۲۹-۲۳۰)^۱

نسفی در ادامه پرسش دوم را بیان می‌کند:

«اگر چنین است که تدبیر افلاک و انجم در این عالم سفلی به طریق کلی است نه به طریق جزوی، می‌بایست که ما را در جمله کارها اختیار بودی و نیست و به یقین می‌دانیم که در بعضی کارها مختاریم و در بعضی کارها مجبوریم.» (همان: ۲۳۰-۲۳۱)^۲

سپس پرسش دوم را پاسخ می‌گوید: اکنون آنچه در افلاک و انجم نوشته است، در این عالم سفلی آن ظاهر خواهد شد و ما را در آن اختیار است و حاصل کردن آن از خود و دفع کردن آن از خود به سعی و کوشش ما باز بسته است و هر چه در نطفه آدمی نوشته است در آدمی آن ظاهر خواهد شد و آدمی را در آن اختیار نیست و دفع کردن آن از خود به هیچ وجه ممکن نیست از جهت آنکه هر چه در افلاک و انجم نوشته است به طریق کلی نوشته است و هر چه در نطفه آدمی نوشته است به طریق جزوی نوشته است. (همان: ۲۳۱)

نسفی نتیجه می‌گیرد که:

«هر چیز که در نطفه آدمی به طریق کلی نوشته است ما در آن چیزها مختاریم و هر چیز که در نطفه آدمی به طریق جزوی نوشته است ما در آن مجبوریم. ... در نطفه آدمی جسم و روح آدمی و استعداد و افعال آدمی نوشته است و آدمی در بودن جسم و روح خویش مجبور است و در بودن استعداد خود هم مجبور است اما در کردن افعال خود، مختار است از جهت آنکه جسم و روح و استعداد آدمی در نطفه آدمی به طریق جزوی نوشته است و افعال آدمی به طریق کلی نوشته، یعنی کمیت و کیفیت روح و جسم و استعداد در نطفه نوشته است و جسم و روح و استعداد آدمی مقدر است اما کمیت و کیفیت افعال در نطفه

۱. نیز ر.ک: نسفی، ۱۳۹۷: ۲۱۶

۲. نیز ر.ک: همان: ۲۱۹.

نوشته است و افعال آدمی مقدر نیست.» (همان: ۲۳۸-۲۳۹)

تا اینجا اثبات شد که نسفی همسو با شیعه امامیه به اختیار نسبی انسان‌ها و نفی جبر مطلق معتقد است؛ یعنی همان آموزه امام صادق: لا جبر ولا تفویض.

عزیز نسفی جهت تحکیم مدعای خود، به استدلال‌های عقلی روی می‌آورد: اگر آدمی در افعال خود مجبور است چرا فاعل خیر، مستحق مدح و فاعل شرّ مستوجب ذمّ است؟ چرا عاقلان و دانایان امر به معروف و نهی از منکر کرده‌اند و می‌کنند؟ چرا نصیحت و مشورت را پسندیده داشته‌اند و می‌دارند؟ هیچ شک نیست که آدمی در استعداد خود مجبور و در افعال خود، مختار است. چون دانستی که آدمیان در اقوال و افعال خود، مختارند - هر چه می‌خواهند می‌گویند و می‌کنند و می‌خورند - پس دعوت انبیا و تربیت اولیا و تدبیر عقلا و معالجت حکما و سعی و کوشش و پرهیز و احتیاط آدمی به جای خود است. اختیار به دست آدمی است؛ اگر خواهد راست یا دروغ یا بسیار یا اندک گوید، اگر خواهد طاعت یا معصیت کند، اگر خواهد حلال یا حرام یا بسیار یا اندک خورد. پس قول و فعل آدمی مقدر است اما قول و فعل مطلق نه قول و فعل مقید به خلاف استعداد. (ر.ک: همان: ۲۳۹)

نسفی در ادامه سلسله پرسش‌ها، پرسش سوم را نیز مطرح می‌کند: اگر آدمی در استعداد خود مجبور و در افعال و اقوال خود مختار است و در نطفه آدمی نوشته شده که این فرزند سعید یا شقی یا عالم یا جاهل یا توانگر یا درویش یا فراخ‌روزی یا تنگ‌روزی است و مانند این، می‌بایست که این‌ها وی را بی‌سعی و کوشش حاصل بودی و نیست. پس چون به سعی و کوشش وی موقوف است، تا آن چیز که در نطفه وی نوشته است به وی رسد، چه فرق باشد میان وی و دیگر فرزندان که نوشته است در نطفه ایشان؟ (ر.ک: همان: ۲۴۰)

پاسخ عزیزالدین به سومین پرسش: در نطفه آدمی علم و مال و جاه و رزق و مانند این نوشته است یعنی در نطفه آدمی نوشته است که این فرزند علم چند آموزد و چون آموزد

و مال چند حاصل کند و چون حاصل کند و در جمله چیزها همچنین می‌دان. در نطفه آدمی استعداد تحصیل علم و حکمت و مال و جاه نوشته است پس نصیب این فرزند است اما موقوف است به سعی و کوشش این فرزند. در جمله چیزها همچنین می‌دان. تفاوت میان این فرزند و دیگر فرزندان آن باشد که تحصیل علم و حکمت یا مال و جاه بر این فرزند آسان باشد؛ به اندک سعی و کوشش که این فرزند کند به مقصود و مراد برسد از جهت آنکه نصیب خود می‌طلبد، یعنی چیزی می‌طلبد که وی را برای آن چیز آفریده‌اند: کل میسر لما خلق له. به خلاف دیگر فرزندان که در نطفه ایشان این استعداد نوشته است و تحصیل علم و حکمت و مال و جاه بر ایشان دشوار باشد و با آنکه دشوار باشد بی‌فایده بود، از جهت آنکه چیزی می‌طلبند که ایشان را از برای این چیز نیافریده‌اند. پس به یقین معلوم شد که آدمی به استعداد و سعی و کوشش به مقصود و مراد می‌رسد و در استعداد مجبور است و در سعی و کوشش مختار است. (ر.ک: همان: ۲۴۰-۲۴۱)

سرانجام نسفی چارچوب نهایی نظر خویش را درباره «جبر و اختیار» که کاملاً همسو با امامیه است، بیان می‌کند: آن کس که می‌گوید همه جبر است، خطا می‌گوید و آن کس که می‌گوید همه قدر است هم خطا می‌گوید. آن کس که می‌گوید که جبر هست و قدر هست، جبر به جای خود و قدر هم به جای خود، حق می‌گوید. ای درویش! طریق مستقیم در میان جبر و قدر است. آدمی دو چیز دارد که آن دو چیز او را به مقصود و مراد می‌رساند: اول عقل و دوم عمل. آدمی در بودن عقل مجبور است و در کردن عمل مختار است. پس جبر و قدر دو بال آدمی‌اند و اگر این دو بال نباشند یا یکی از این دو بال نبود هرگز به مقصود و مراد نرسد. (ر.ک: همان: ۲۴۱)

- نسفی نظرات «اهل تحقیق از اصحاب وحدت» را به رشته تحریر کشیده است:

«بعضی از انسان را هیچ از صفات حمیده و اخلاق پسندیده و خاصیات نیک، فطرتی و ذاتی نباشد و هیچ از صفات ذمیمه و اخلاق ناپسندیده و خاصیات بد هم فطرتی و ذاتی نباشد و جمله صفات و اخلاق و خاصیات این انسان عارضی و غیر ذاتی باشد و اینها متوسطان عالمند یعنی مقتصدان. پس شرک و توحید و طاعت و معصیت و بدی و نیکی و حذاقت و حماقت و کیاست و بلادت از ایشان متصور نشود و از ایشان در وجود نیاید.

یعنی این طایفه مقتصدان اگر در صحبت نیکان افتند نیک شوند و اگر در صحبت بدان افتند بد شوند. ... پس دعوت انبیا از جهت مقتصدان است. یعنی ای محمد ... بعضی چنان افتادند که اخلاق و افعال بد و اخلاق و افعال نیک از ایشان متصور باشد. پس دعوت و تربیت ایشان کن تا بی فایده نباشند.» (نسفی ۲، ۱۳۹۱: ۱۶۹-۱۷۰)

پیشتر دیدیم که نسفی برای اثبات اختیار نسبی و جبر نسبی، از حکمت بعثت انبیا سخن گفت؛ به این صورت که اگر انسان‌ها مختار نباشند، بعثت انبیا عبث است و خداوند از فعل عبث منزّه. پس بعثت انبیا از روی حکمت و انسان‌ها هم در وضعی میان جبر و اختیار قرار دارند. پس بازتاب نظر «اهل تحقیق از اصحاب وحدت» نشان داد که ایشان نیز در باب جبر و اختیار همچون شیعیان امامیه می‌اندیشند.

- نسفی سخنی از «اهل شریعت» ذکر کرده که صورتی دیگر از اعتقاد امامیه درباره جبر و اختیار است: بعضی می‌گویند خداوند تعالی ارواح انسان را در اصل فطرت در استعداد و قابلیت یکسان آفرید اما چون به عالم شهادت آمدند و به قالب انسان اتصال یافتند به سبب تربیت مادر و پدر و به سبب سعی در علم و عمل بر تفاوت شدند. این است معنی کَلُّ مَوْلُودٍ یُوَلَّدُ عَلٰی الْفِطْرَةِ فَاَبْوَاهُ یَهُودَانَهٗ وَ یَنْصَرَانَهٗ وَ یَمَجْسَانَهٗ. این است معنی المَرءُ عَلٰی دَیْنِ خَلِیْلِهٖ. (ر.ک: همان: ۱۰۸-۱۰۹)

- «اصحاب نور از اهل وحدت» نیز راجع به جبر و اختیار، سخنانی همسو با امامیه گفته‌اند: «انسان در حرکت و اکتساب علوم مختار است و باقی در همه چیزها مجبور.» (همان: ۱۵۰)

- «به نزدیک اهل حکمت علم تابع معلوم است. پس اقوال و افعال مردم را مقداری معلوم نباشد. تحصیل علم و تحصیل مال به سعی آدمی تعلق دارد. هرچند سعی بیش کنند علم و مال بیش حاصل کنند. نیکی و بدی کردن و اندک و بسیار خوردن به اختیار وی باشد.» (نسفی، ۱۳۸۱: ۵۶)

«اهل حکمت» از این نظر که برخی چیزها را به اختیار و سعی آدمی باز بسته می‌دانند به امامیه شبیه هستند اما اینکه علم را تابع معلوم می‌دانند با امامیه فرق دارند زیرا شیعیان، معلوم را تابع علم الهی می‌دانند.

از فروعاً مسألة جبر و اختیار، سخن در موضوع «قضا و قدر» است

- ردّ حکم و قضا و قدر (ردّ قدر با قدر):

«ردّ حکم و ردّ قضا ممکن نباشد اما ردّ قدر ممکن باشد. و ردّ قدر از عالم ممکن نیست اما ردّ قدر از خود ممکن است، و از خود که ممکن است، ردّ کل ممکن نیست. اما ردّ بعضی ممکن است. و ردّ آن بعضی که ممکن است بعضی می گوید که به عقل است و بعضی می گوید که به دعا و صدقه است. باری ردّ قدر از خود ممکن است، به هر وجه که توانند ردّ کنند. ... ردّ قدر هم به قدر توان کردن از جهت آنکه ردّ آهن هم به آهن توان کردن. مثلاً سرما در افلاک و انجم نوشته است و این قضای خدای است و درین عالم ظاهر می شود و این قدر خدای است. و گرما هم در افلاک و انجم نوشته است و این قضای خدای است و درین عالم ظاهر می شود و این قدر خدای است. پس ردّ سرما به گرما توان کردن و ردّ گرما به سرما توان کردن. و ردّ سردی به گرمی، و ردّ گرمی به سردی توان کردن، و ردّ مکر به مکر، و ردّ لشکر به سپاه توان کردن، و مانند این.» (نسفی، ۱۳۹۸: ۲۳۲)

همانطور که در مبحث «جبر و اختیار» مشاهده شد، نسفی به جبر مطلق و اختیار کامل باور ندارد-نه مجبره است نه قدری- و انسان را در حالتی میان جبر و اختیار می بیند. او به مسألة قضا و قدر نیز از چنین چشم اندازی می نگرد؛ انسان را در رویارویی با قضا و قدر الهی نه دست بسته می پندارد نه مطلق العنان. نظرات نسفی در این بند یادآور حکایتی از امیرالمؤمنین در توحید شیخ صدوق است: «روزی امام علی از کنار دیواری که در حال فروریختن بود بلند شد؛ برخی پرسیدند آیا از قضای الهی فرار می کنی؟ آن حضرت فرمود: از قضای الهی به قدر الهی فرار می کنم.» (نقل از پایگاه اینترنتی اسلام کوئست) در مجموع نسفی، تقدیرگرا نیست و بشر را موجودی مختار و صاحب اراده می شمارد که در مواجهه با قدر به سلاح قدر مجهز است اگرچه محدودیت هایی نیز دارد؛ گویی او انسان را مجبور مختار می پندارد!

- نسفی در اصل دوم از باب اول *زبدة الحقایق* به بیان آراء «اهل حکمت» پرداخته و باز بر اصل «ردّ قدر به قدر» -اختیار نسبی انسان- تأکید کرده و آن را بازتاب داده است: علم او حکم اوست و پیدا آوردن اسباب قضای اوست و در کار آوردن اسباب قدر اوست.

یعنی اسبابی که در این عالم است جمله به یکبار قضای اوست و افعال این اسباب جمله به یکبار قدر اوست. تو را به یقین معلوم است که امکان ندارد که چیزی در این عالم حادث شود بی اینکه او را سببی باشد. پس به یقین دانستی که امکان ندارد که چیزی که در عالم حادث می‌شود بی قدر او باشد. اگر کسی گوید رد قدر ممکن است یا ممکن نیست سخن هر دو راست است، از جهت اینکه رد بعضی ممکن است اما رد کل ممکن نیست و رد آن بعضی که ممکن است هم به قدر است. رد قدر هم به قدر توان کرد. مثلاً یکی عسل بسیار خورد و دل وی گرم شود و آغاز تب دق کند و خوف آن است که هلاک شود. طیب وی را قرص کافور دهد تا آن حرارت دفع شود. هیچ شک نیست که حرارت و این سردی کافور هر دو به قدر حق بود. پس رد قدر هم به قدر توانست کرد. در دفع گرمای تابستان به وسیله سرداب خانه یا دفع سرمای زمستان به وسیله تابه‌خانه نیز همچنین می‌دان. ای درویش! آنچه تو می‌کنی آن را تدبیر نام نهاده‌اند و آنچه کسی دیگر می‌کند نام آن را تقدیر نهاده‌اند. و چون به حقیقت نگاه کنی هر دو قدر است، و رد قدر هم به قدر می‌توان کرد؛ مثلاً رد آهن به آهن و رد لشکر به لشکر زیرا که اگر رد بعضی ممکن نبود اندیشه عاقلان و تدبیر زیرکان عبث بودی و امر به معروف و نهی از منکر سفته بودی. تدبیر و اندیشه آدمی اثرها دارد اما همت و خواست آدمی هیچ اثر ندارد. و ای بسا عالم و صالح که ایشان را فرزندان باشد و همت دربندند که فرزند ایشان همچو ایشان شود، نشود و ای بسا مطرب و مسخره که ایشان را فرزندان باشد و همت دربندند تا فرزندان ایشان همچو ایشان شود و نشود بلکه صالح بمانند و عالم شوند. پس همت همراه با عمل اثرها دارد و بدون عمل هیچ اثر ندارد. (ر.ک: نسفی، ۱۳۸۱: ۶۶-۶۷)

- نسفی در اصل اول از باب اول *زبداء الحقایق* سخنان «اهل شریعت» را نگاشته است و از زبان ایشان می‌گوید: «امکان آن ندارد که برگی بر درخت بچنبد و چیزی در دل کسی بگذرد بی علم و اراده‌ی خدای.» (همان: ۵۵)

از آنجایی که نسفی اراده‌ی الهی را «قضا» و علم الهی را «قدر» می‌انگارد و اعتقاد دارد که قدر را به قدر می‌توان دفع کرد، با لحنی طعنه‌آمیز نظر آن‌ها را که رنگ و بوی جبر و تقدیرگرایی دارند، رد می‌کند:

«ای درویش! بدین سخن شبهات بسیاری می‌آید اگرچه اهل شریعت به زبان نمی‌گویند که آدمی در کارها مجبور است، اما از این سخنان ایشان لازم می‌آید که آدمی مجبور باشد چون نزدیک ایشان هرچه است به علم و اراده حق است و امکان ندارد که بر خلاف علم و ارادت حق چیزی پیدا آید. پس جمله آدمیان در اقوال و افعال مجبور باشند. و این سخن بنا بر آن است که معلوم تابع علم است و یا علم تابع معلوم؟ و نزدیک ایشان معلوم تابع علم است. پس هر چیز که باشد او را مقداری باشد معلوم که از آن درنتواند گذشت. آن چنان که خدای در ازل دانسته باشد چنان باشد.» (همان: ۵۵-۵۶)

- رزق مقدر و اجل مقدر: نسفی در آغاز حدیثی راجع به این موضوع نقل می‌کند و بعد در پی پاسخگویی به شبهه‌ای از آن برمی‌آید تا پافشاری خویش بر «اختیار» آدمی و نفی «تقدیرگرایی مطلق» را نشان دهد:

«معنی حدیث «فرغ الرب من الخلق والرّزق والاجل» راست است و رزق مقدر است و اجل مقدر است اما رزق مطلق و اجل مطلق، نه رزق مقید و اجل مقید. اگر رزق و اجل مقید نبودندی و تقدیر رزق و اجل نکرده بودندی، رزق و اجل در عالم موجود نبودندی و اینچنین که در رزق و اجل دانستی، در قول و فعل و علم و خلق و طاعت و معصیت و مانند این همچنین می‌دان.» (نسفی، ۱۳۹۸: ۲۳۹-۲۴۰)

- بازتاب باور «شیعه» در موضوع تقدیر که حاکی از اعتقاد به اختیار و اعراض از جبر است: بعضی می‌گویند که خدای تعالی در ازل ذات و صفات همه چیز را و مقدار همه چیز را دانسته است. این است معنی تقدیر خدا؛ یعنی علم او تقدیر اوست نه اینکه علم و ارادت او تقدیر او باشد و این طایفه اهل شیعیت اند. ای درویش! اگر علم او تقدیر اوست - علم و ارادت او تقدیر او نیست - بر این تقدیر جمله آدمیان در اقوال و احوال و در همه چیز مختار باشند، هر چه خواهند خورد و هر چه خواهند گویند و هر چه خواهند کنند. از جهت آنکه علم خدا مانع اختیار آدمیان نباشد اما ارادت خدای مانع اختیار آدمیان باشد. (ر.ک: همان: ۱۱۸)

دیگر نکته درخور توجه بند بالا این است که نسفی، امامیه را «شیعه» خوانده و از نامیدن ایشان به «رافضی» و «اهل رفض» پرهیز کرده است. این یعنی بغضی نسبت به ایشان ندارد.

۲-۳. محال بودن کار زشت بر خدای تعالی

۲-۳-۱. خداوند در قیامت ظلم نمی‌کند

- نسفی برای روز قیامت نام‌های گوناگونی را که «اهل شریعت» نهاده‌اند، برمی‌شمارد و وجه تسمیه آن‌ها را نیز می‌گوید. یکی از این نام‌ها «یوم‌العدل» است: «چون ظالمان را در دوزخ بمانند یوم‌العدل است.» (نسفی، ۱، ۱۳۹۱: ۲۴۰)

«ظلم» از مصادیق کار زشت است و به باور امامیه خداوند ظالم نیست و سرزدن کار زشت از او محال است، پس در قیامت ظلم نمی‌کند و مطابق عدالت رفتار می‌کند و هیچ‌کسی را بیهوده به دوزخ نمی‌فرستد. البته این عدالت منافی فضل و رحمت خداوند درباره گناهکاران و عفو ایشان نیست.

عزیزالدین این اندیشه «اهل شریعت» را دیگر بار به گونه‌ای متفاوت نشان داده است: چون مدت دنیا به سر آید و روز قیامت ظاهر شود جمله را در دوزخ درآورند و اهل معصیت را به قدر معصیت عذاب کنند. (ر.ک: نسفی، ۱۳۸۱: ۵۹-۶۰)

عبارت «اهل معصیت را به قدر معصیت عذاب کنند» مطابق عدل امامیه است، چون اگر ایشان را بیشتر از مقدار معصیتشان عذاب کنند، از عدل الهی عدول کرده می‌شود؛ حال آنکه خداوند از انجام چنین کارهایی، عقلاً، منزّه است.

- نسفی در بخش بیان معتقدات «عوام اهل شریعت» گفته است: «در آمدن در بهشت و دوزخ به فضل و عدل است و خلود در بهشت و دوزخ جزاء اعتقاد است.» (نسفی، ۱، ۱۳۹۱: ۲۴۸) کلیدواژه «عدل» یادآور اعتقاد امامیه است که خداوند در قیامت از بیدادگری منزّه است؛ یعنی کسی را به ناصواب عذاب نمی‌دهد و هیچ فردی را که سزاوار بهشتی بودن است، از بهشت نمی‌راند.

- نسفی از باورهای «اهل تصوف» نیز سخن گفته است: «مجازات افعال نیک و مکافات افعال بد از خاصیات این وجود است. ... افعال نیک را مجازات نیک جزاست و افعال بد را مکافات بد جزاست» (نسفی، ۲، ۱۳۹۱: ۲۴۲-۲۴۳)

این بند مجدداً بیانگر عدل الهی است؛ به این معنا که خداوند اجر محسنین را ضایع و نیز به ناحق کسی را مجازات نمی‌کند که این‌ها همگی شرعاً و عقلاً قبیح هستند.

۲-۳-۲. خداوند به وعده خود در قیامت عمل می کند

- «حقیقت توکل آن است که بنده به یقین بداند که خدای تعالی قادر است بر روزی رسانیدن بندگان و با آن که قادر است وعده کرده است که روزی بندگان بر من است و به یقین بداند که خدای تعالی وعده خود خلاف نکند. چون این‌ها به یقین دانست و اعتماد بر کرم و فضل خدای کرد و دل وی آرام گرفت و ازین نمی گردد، توکل بنده تمام شد.» (نسفی، ۱۳۹۸: ۳۳۲)

عمل نکردن به وعده، دیگر مصداق کار زشت است و چون امامیه انجام کار زشت از طرف پروردگار را محال می دانند، پس معتقدند که خدا حتماً به وعده خود عمل می کند. نسفی در این بند از حقیقت توکل سخن گفته و پیش فرض انسان متوکل را این می داند که وی یقین داشته باشد که حق، تعالی، با آن که قادر است اما در وعده خود خلاف نمی کند زیرا عمل نکردن خداوند به وعده خویش خلاف دادگری و عقلاً و شرعاً قبیح است.

نتیجه‌گیری

به مسأله عدل الهی در آثار نسفی از دو چشم‌انداز می‌توان نگریست: الف. مواردی که او نظرات دیگران - اهل شریعت، اهل حکمت و اهل وحدت - را بازتاب می‌دهد و گاه ایشان را تأیید یا ردّ می‌کند ب. نمونه‌هایی که دربرگیرنده آراء خود نسفی است و در ضمن آن به پرسش‌ها و شبهه‌های سایرین پاسخ می‌دهد. در مجموع بررسی نظرهای عزیز نسفی در باب عدل الهی، نشان می‌دهد که وی بازتاب‌دهنده صرف عقاید امامیه در این موضوع نبوده و خود نیز به آن‌ها باورمند بوده است. همسویی‌های نسفی با آموزه‌های امامان اثنی عشر شیعه و متکلمان امامیه عبارتند از:

- عزیزالدین در مسأله جبر و اختیار، طریق مستقیم را حدّ وسط آن‌ها می‌داند که یادآور حدیث «هو امر بین امرین؛ لا جبر ولا تفویض» از رئیس مذهب جعفری است.

- در موضوع قضا و قدر، تقدیرگرایی مطلق را نقد و ردّ می‌کند و معتقد است که انسان می‌تواند از قضا و قدر الهی به قدر الهی پناه ببرد. پس انسان را در رویارویی با قضا و قدر، ناتوان نمی‌پندارد.

- پیر نسف، انجام قبایح را از خداوند ناممکن می‌داند و بر این باور است که پروردگار به محسنین و مجرمین در قیامت ظلم نمی‌کند چون که این کردار منافی عدل الهی است.

نتایج شاهدمثال‌ها و داده‌های مأخوذ از آثار عزیز نسفی، به نفوذ اندیشه‌های شیعی در ادبیات عرفانی قرن هفتم دلالت دارد و مقوم آن نظریه‌ای است که اندیشه‌های امامیه را در این قرن قابل ردیابی و اثرگذار در سرچشمه‌های فکری عارفان می‌داند.

اگر بخواهیم بر پایه یافته‌های مذکور در این پژوهش در باب مذهب کلامی نسفی قضاوتی داشته باشیم، بی‌شک می‌توانیم او را از شیعیان امامیه و پیرو مکتب اهل بیت (ع) بنامیم زیرا چگونگی مواجهه نسفی با فرقه‌های گوناگون در مسأله عدل الهی را دیدیم و دانستیم که او باورهای جبریّه و قدریّه را به کناری نهاده و از آنان اعراض کرده و یگانه‌راه مستقیم را آموزه‌های امام صادق دانسته است.

همچنین از آنجایی که این پژوهش حاکی از پررنگ‌تر شدن نفوذ آموزه‌های شیعی در قرن هفتم هجری نسبت به سده‌های پیشین است، می‌توان ردّ پای بازتاب و اثرگذاری دیگر اصول اعتقادی شیعه امامیه - به‌ویژه امامت - را در آثار نسفی و دیگر عرفای این قرن جست‌وجو کرد و آن را موضوع پژوهش‌های بعدی قرار داد.

فهرست منابع

قرآن مجید

۱. احمدی، جمال. (۱۳۸۷). عدل الاهی در نظام فکری حکیم سنایی. مجله دانشکده علوم انسانی دانشگاه سمنان. ۷(۲۲). ۲۶-۷
۲. اسکندری، حمید و رهبر، حسن. (۱۴۰۱). جلال‌الدین بلخی بیرون از بازی جبر و اختیار. فصلنامه علمی حکمت و فلسفه. ۱۸(۷۱). ۱-۲۲
۳. پایگاه اینترنتی اسلام کوئست: <https://www.islamquest.net/fa/archive/fa63882#>
۴. حسینی فر، رضا و خداداد، زینب. (۱۳۹۷). بازخوانی جبر و اختیار در ساحت آموزه‌های عرفانی. آینه معرفت. ۱۸(۵۷). ۴۷-۷۰
۵. زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۹۶). دنباله جستجو در تصوف ایران. چ ۱۱. تهران: امیرکبیر.
۶. صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۹۰). تاریخ ادبیات در ایران. ج ۳/۱. چ ۱۶. تهران: فردوس
۷. غلامرضایی، محمد. (۱۳۸۸). سبک‌شناسی نثرهای صوفیه از قرن پنجم تا اوایل قرن هشتم (کلیات). چ ۱. تهران: دانشگاه شهید بهشتی
۸. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب. (بی تا). اصول کافی. ترجمه و شرح سید جواد مصطفوی. ج ۱-۳. تهران: دفتر نشر فرهنگ اهل بیت.
۹. مدرسی طباطبائی، سید حسین. (۱۳۹۸). مکتب در فرایند تکامل (نظری بر تطور مبانی فکری تشیع در سه قرن نخستین). ترجمه هاشم ایزدپناه. چ ۱۴. تهران: کویر.
۱۰. مفید، محمد بن محمد بن نعمان. (۱۳۹۶). الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد. ترجمه و شرح سید هاشم رسولی محلاتی. دوره ۲ جلدی. چ ۱۳. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۱. _____ (۱۳۳۳). النکت الاعتقادیه. ترجمه محمد جواد مشکور. تبریز: کتاب فروشی حقیقت.

۱۲. _____ (۱۴۰۲). اندیشه‌نامه کلامی امامیه و فرق اسلامی به روایت شیخ مفید (ترجمه و تحقیق اوائل المقالات). سید عابد رضا نوشاد رضوی. چ ۲. قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر مصطفی.
۱۳. مقداد، فاضل. (۱۳۸۷). شرح باب الحادی عشر. ترجمه، تصحیح و توضیح علی اصغر حلبی. چ ۵. تهران: اساطیر.
۱۴. نسفی ۱، عزیزالدین بن محمد. (۱۳۹۱). بیان التنزیل. تصحیح و تعلیقات سید علی اصغر میرباقری فرد. چ ۱. تهران: سخن.
۱۵. نسفی ۲، عزیزالدین بن محمد. (۱۳۹۱). کشف الحقایق. تصحیح و تعلیقات سید علی اصغر میرباقری فرد. چ ۱. تهران: سخن.
۱۶. نسفی، عزیزالدین بن محمد. (۱۳۸۱). زبدۃ الحقایق. تصحیح و تعلیقات حق‌وردی ناصری. چ ۲. تهران: طهوری.
۱۷. _____ (۱۳۹۸). مجموعه رسائل مشهوره به کتاب الانسان الکامل. تصحیح ماریژان موله. چ ۱۵. تهران: طهوری.
۱۸. _____ (۱۳۵۲). مقصد اقصی. گنجینه عرفان. به تصحیح و مقابله حامد ربانی. صص ۲۱۰-۲۸۵. تهران: گنجینه.
۱۹. _____ (۱۳۹۷). منازل السائرین الی الله. تصحیح و شرح داود اسپرهم. چ ۲. تهران: آرایان.