

قضا و قدر و نقش آن در اختیار ما انسانها

□ محمدهادی باقری *

چکیده

قضا عبارت از همان حکم الهی است، قدر اندازه حدود و ثغور آن قضا است، قضا و قدر هر کدام چهار قسم در مجموع به هشت قسم قابل تصور است، قضا و قدر شرعی: قضا در تشریح: به معنای حکم و فرمان است، قدر در تشریح: به معنای اندازه و حدود و ثغور احکام و دستورات الهی در عالم تشریح است. قضا و قدر تکوینی این است: که خدای تعالی پس از فراهم شدن مقدمات و اسباب و شرایط يك پدیده، آن را در عالم تکوین به مرحله نهایی و حتمی می‌رساند. قدر در تکوینی: در حقیقت، اعتقاد به قانون علیت و نظام علت و معلول که اندازه و حدود و کیفیات و کمیات آن در جهان آفرینش در خارج معین و مشخص است. قضا و قدر علمی: قضای علمی الهی: به معنای علم خدا به فراهم شدن مقدمات و اسباب و پدیده‌ها علم به وقوع حتمی یا غیر حتمی آن پدیده‌ها به کار می‌رود، که به آن قضا علمی می‌گویند: قضا علمی خداوند منان به عالم تکوین و تشریح تعلق می‌گیرد. قدر علمی الهی: در اندازه و زمان‌های خاص که نماز و احکام و تقدیرات الهی در خارج توسط مکلف انجام می‌گیرد، آن قدر و اندازه در تشریح تکوینی قابل تحقق است. قضا و قدر عینی: قضا عینی: یعنی حکم عینی خداوند منان به تحقق عینی پدیده‌ها به مقتضای قضای عینی خداوند با فراهم شدن تمام شرایط به مرحله نهایی رسیده باشد، همان

* فارغ التحصل سطح چهار مجتمع آموزش عالی فقه.

قضای عینی خداوند منان گفته می شود. قدرعینی: در واقع، تقدیر عینی خداوند؛ یعنی خداوند هر مخلوقی را با حدود و قیود و اندازه، شرایط، خصوصیات و توانهای مخصوصی به وجود می آورد.

هدف کلی از این مقاله بررسی نقش قضا و قدر در نظام زندگانی انسان از نظر قرآن و روایات دیدگاه اشاعره معتزله و شیعه است، تا این که معلوم شود کدام دیدگاه عملی و نجات بخش است کدام دیدگاه نظام هستی را حکیمان، دارای اختیار، معتدل با کرامت و سجایای اخلاقی بیان کرده است.

رویش بررسی این مقاله به صورت توصیفی تطبیقی انجام گرفته است. سوا اصلی: نقش قضا و قدر در نظام زندگانی انسان از منظر قرآن، احادیث و دیدگاه اشاعره معتزله و شیعه چیست؟

سوال فرعی اقسام قضا و قدر و مصادق قضا و قدر در قرآن کریم چیست؟
کلید واژه: قضا، قدر، اراده، اختیار، اشاعره، معتزله، امر بین الامرین.

مقدمه

در این مقدمه تبیین موضوع، ضرورت، رویش تحقیق، ساختار و پیشینه بحث مورد بررسی قرار گرفته است.

بیان موضوع در قضا و قدر از این جهت مورد بحث است، که قضا و قدر در قرآن و روایات وارد شده واقعا در دستورات دین قضا و قدر وجود دارد، بعد اثبات وجود قضا و قدر انسان در سر نوشت زندگی خود مجبور است، یا اینکه با وجود قضا و قدر انسان موجودی مختار است قضا و قدر اختیار را از انسان سلب نمی کند.

پیشینه

وقتی ما پیشینه بحث قضا و قدر را مورد مذاقه قرار می دهیم، متوجه میشویم که قضا و قدر در عمق نظام زندگی بشریت جایگاه عمیق دارد، وجود و پیدایش خود انسان یک قضا قدر الهی است قضا و حکم از جانب خداوند به حتمیت رسیده به قدر و اندازه معین تا این که انسان موجود شده است، در قرآن شریف قضا و قدر به معانی و مصادق متعدد بیان شده است، هم چنین

در روایات هم بحث قضا و قدر به روایات کثیری آمده است، در طول تاریخ قدرت مندان هم از این بحث برای بقای قدرت خویش زیاد استفاده کرده، سه دیدگاه در این بحث به وجود آمده است جبر گرایی، تفوض و دیدگاه شیعه که امر بین امرین است، که نظر محققانه و حق است، کسانی که در این زمان ما این بحث را مطرح کرده است، تفسیر المیزان علامه طباطبایی، تفسیر اثنا عشر، حسین شاه عبدالعظیمی، تفسیر نمونه، ناصر مکارم شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، صدر المتألهین ملا صدرا، المواقف فی علم الکلام، عضدالدین الایجی، عدل الهی رکنی لموکی، محمد تقی، جهان بینی اسلامی، عدل الهی، مرتضی مطهری، انسان و سر نوشت، از مرتضی مطهری، قضا و قدر، عزیز الله سالاری، جبر و اختیار، محمد تقی جعفری، سر نوشت از دیدگاه علم و فلسفه از آیت الله جعفر سبحانی، آموزش عقاید از محمد تقی مصباح، جبر و اختیار از آیت الله علی ربانی، قضا و قدر از دیدگاه ملا صدرا از حسن اسلامی است، که در مورد قضا و قدر بحث کرده است، در این مقاله تلاش شده که از معانی مختلف قضا و قدر در قرآن شریف معنا و مصداقی را بیاورد، بر علاوه از توضیح کافی از دیدگاه معتزله و اشاعره و دیدگاه شیعه به عنوان دیدگاه حق آثاری مترتیب به دیدگاه شیعه بحث شده است.

ضرورت بحث

ضرورت بحث از این جهت است، که قضا و قدر که در تمام نظام زندگی وجود دارد، بصورت منافع جویانه تفسیر شده است، همیشه زور گویان و قدرت طلبان این اعمال زور و قدرت و اعمال ظلم و ستم خویش را بنام قضا و قدر الهی گذاشته. قضا و قدر نه جبر گرایی است و نه تفوض است، بلکه در قضا و قدر الهی همان دیدگاه شیعه حق است، که همان امر بین الامرین است، انسان دارای اختیار نسبی است.

قضا و قدر در لغت

الف. قضاء در کتاب مفردات راغب قضا به معنی فیصله دادن (قطع نمودن) امر، قولی باشد یا فعلی که هر یک از آنها بر دو وجه است: قول و فعل الهی، قول و فعل بشری (الاصفهانی، ۱۳۸۷ش: ۴۰۶).

قضاء اراده حکم و الزام اعلام و خبر دادن تمام کردن، (بیستونی، ۱۳۸۸ش: ۹۸۵) قاموس

قرآن آن را به معنای «حکم، صنْع، حتم و بیان» معنی کرده است (قرشی، ۱۴۱۲ق: ۶، ۱۷).
طبرسی رضی الله عنه فرموده: قضا و حکم نظیر هم‌اند» و اصل آن به معنای فیصله دادن و محکم کردن شیء است. (سالاری، ۱۳۷۹ق: ۱۰۱).

آنچه در این جا باید بررسی شود این است، که همه آن معانی به ظاهر مختلف، به یک اصل باز می‌گردد و نخستین کسی که به این مطلب توجه نموده است، لغت شناس معروف عرب احمد بن فارس بن زکریا می‌باشد او در کتاب ارزنده خود «المقاییس» که برای تعیین ریشه معانی مختلف الفاظ عرب نوشته است، چنین می‌گوید: برای معانی به ظاهر گوناگون لفظ «قضاء» یک ریشه، بیش وجود ندارد و به هر کاری که با نهایت اتقان و استحکام و با پایداری و استواری خاصی انجام گیرد، قضاء می‌گویند، مثلاً از آنجا که آسمانها با استواری خاصی آفریده شده‌اند، خداوند، خلقت آنها را با لفظ قَضَى بیان نموده است چنانکه می‌فرماید: «فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ» (. فصلت: ۱۲) و از آنجا که حکم قاضی معمولاً استحکام خاصی دارد و لازم الاجراء است حکم او را قضاء و شخص او را قاضی می‌نامند.

اگر به مردن انسان در زبان عرب «قَضَى» گفته می‌شود از این نظر است که مرگ در موجودات زنده به صورت يك ناموس طبیعی تغییر ناپذیر شناخته شده است. (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۵، ۶۳).

ب. قدر به معنای بیان نمودن مقدار و کمیت شیء می‌باشد. (الاصفهانی، ۱۳۸۷ش: ۳۹۵). قدر توانایی، اندازه (بیستونی، ۱۳۸۸ش، ۹۳۰) قاموس قرآن قدر را به سه معنا (الاصفهانی، ۱۳۸۷ش: ۳۹۵). توانایی ۲ تنگ گرفتن ۳ تقدیر، اندازه‌گیری و اندازه ذکر نموده است. (قرشی، ۱۴۱۲ق: ۵، ۲۴۶).

ابن فارس در مورد کلمه قدر نیز می‌گوید: ارزش و اندازه هر چیزی را قدر و یا قدر می‌گویند و اگر گاهی در معنی ضیق استعمال می‌شود مانند آیه «وَمَنْ قَدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ» (طلاق: ۷) { کسانی که از نظر زندگی در فشار و ضیق هستند } برای این است که این افراد، امکانات کم و محدودی در اختیار دارند. (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۵، ۶۳).

راغب اصفهانی نیز در بیان معنای این دو واژه «قضاء و قدر» مطالبی را بیان نموده است که تفاوت چندانی با آنچه از «مقاییس» نقل گردید، ندارد و اگر چه در عبارتهای این دو دانشمند لغت شناس تفاوتهایی دیده می‌شود، ولی هر دو، گویای يك واقعیت می‌باشند. (الاصفهانی، ۱۳۸۷ش: ۴۰۶).

از آنچه بیان گردید، به دست می آید که «قضاء» به معنای ضرورت و قطعیت چیزی و «قدر» به معنای اندازه و ویژگی خاص آن می باشد.

مفهوم شناسی

معنای قضا چیست؟ فرمود: وقتی خدا قضایی براند آن را امضا کرده و این آن مرحله‌ای است که دیگر برگشت ندارد. (ابوجعفر، ۱۳۷۱ق: ۲۴۴، ح ۲۳۷ و ۲۳۸). در خبری مفصل آورده، و در آن آمده که فرمود: هیچ می دانی قدر چیست؟

عرضه داشت: نه، فرمود: قدر به معنای هندسه هر چیز، یعنی طول و عرض و بقاء (و فناء) آن است (تا آخر خبر). (ابوجعفر، ۱۳۷۱ق: ۲۴۴، ح ۲۳۷ و ۲۳۸). و از اینجاست که معلوم می شود مراد از جمل «کل شیء» در آیه «وَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا» همه چیز را آفرید و دقیقاً اندازه‌گیری کرد. (سوره فرقان، آیه: ۲) و آیه «إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ» ما هر چیزی را به اندازه آفریدیم. (سوره قمر: ۴۹) و آیه «وَ كُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ» هر چیز نزد او مقدار معین دارد (سوره رعد، ۸). و آیه «الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» کسی که به هر موجودی آنچه لازمه آفرینش او بود داده، سپس رهبریش کرده است. (طبا طبایی، ۱۳۸۵ ش: ۱۹، ۱۵۰).

بنابراین قضاء و قدر از اصول مسلم جهان بینی اسلامی بشمار می رود که از قرآن و روایات اسلامی سرچشمه می گیرد، و بدین جهت لازم است به بررسی و بحث پیرامون معنای صحیح و واقع بینانه قضا و قدر می پردازیم.

تحلیل فوق درباره «قدر» نیز انجام داده و می گوئیم: قدر که عبارت است از حدود و خصوصیات آنها (مانند اندازه و خصوصیات پیراهنی که خیاط می دوزد)، اگر این واژه را بر هستی های امکانی و خصوصاً مادی، منطبق سازیم، معنای آن این خواهد بود که پدیده های مادی از جانب علل ناقصه خود، خصوصیات و ویژگی هایی را دریافت می کنند؛ زیرا هر يك از علل چهارگانه (مادی، صوری، فاعلی و غائی) و شرایط و معدّات، اثر خاصی در معلول خود دارند و این علل و شرایط و معدّات و اسبابی که در تحقق يك پدیده مادی دخالت دارند، مانند قالبی هست که آن معلول را با همان ویژگی ها پدید می آورند. (طباطبائی، ۱۳۶۸ ش، ۶، ۲۹۱—۲۹۲).

در حدیثی که یونس بن عبدالرحمان از حضرت رضا(ع) نقل کرده، حقیقت قضاء و قدر به

نحوی که بیان گردید، منعکس گردیده است. (السبحانی، بی تا، ۱، ۱۳۴).
 می گوید: از امام درباره معنای قدر سؤال کردم فرمود: «هِيَ الْهِنْدِسَةُ وَوَضْعُ الْحُدُودِ فِي الْبَقَاءِ وَالْفَنَاءِ». «قدر عبارت است از مهندسی و اندازه گیری موجودات و تعیین مقدار بقاء و هنگام فنا و نابودی آنها».
 سپس می گوید: از معنای قضاء سؤال کردم فرمود: «هُوَ الْإِبْرَامُ وَإِقَامَةُ الْعَيْنِ».. (السبحانی، بی تا: ۱، ۱۳۳). «اتقان و قطعی شدن چیزی و به پا داشتن آن».
 در روایت دیگر قضا و قدر به عنوان دو آفریده و مخلوق خدا قلمداد گردیده است: «إِنَّ الْقَضَاءَ وَالْقَدَرَ خَلَقَانِ مِنْ خَلْقِ اللَّهِ». (السبحانی، بی تا: ۱، ۱۳۳).
 و بدیهی است که ضرورت هستی و ویژگی های کلیه موجودات امکانی، همه آفریده و مخلوق خدا است.

معانی قضا

معنی قضا- ابن بابویه روایت نموده در کتاب توحید از حضرت رضا (ع) از پدران بزرگوار خود از حضرت صادق (عل) (فرمود: «قضا» در قرآن به ده وجه ذکر شده: (حسینی، ۱۳۹۳ش: ۱، ۲۴۰).
 ۱. به معنی امر و وصیت. ۲. اخبار و اعلام. ۳. به معنی فراغت. ۴. به معنی فعل. ۵. به معنی موت. ۶. به معنی وجوب عذاب. ۷. به معنی کتابت و تحریر. ۸. به معنی اتمام. ۹. به معنی حکم و قضا. ۱۰. به معنی جعل و خلق (حسینی، ۱۳۹۳ش: ۱، ۲۴۰).
 واژه قضا در جاهای مختلف قرآن کریم آمده مفسرین معانی متعدد بیان نموده است: این واژه در کلام امیر المومنین ده معنا برای آن بیان شده است.
 سئل امیرالمؤمنین (ع) «عَنِ الْمُتَشَابِهِ فِي الْقَضَاءِ، فَقَالَ: هُوَ عَشْرَةٌ أَوْجُهُ مُخْتَلِفَةِ الْمَعْنَى»
 مجلسی، محمد باقر، (بحار، ۱۴۰۴ ق: ۹۳، ۱۸ تا ۲۰).
 از حضرت امیر (ع) در مورد تشابهات قضا سؤال شد، حضرت فرمودند آنها ده وجه گوناگونند.

پس آن حضرت ده معنا را برای آن بیان فرمودند که عبارتند از:
 ۱. به معنی امر و وصیت. «قضاء» به معنی «امر» و فرمان مانند: «وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ» (اسراء: ۲۳) پروردگارت فرمان داده که جز او را نپرستید.

۲. اخبار و اعلام. «ابو الفتوح رازی» «قضاء» به معنی «اخبار و اعلام» مانند «وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ» (ابوالفتوح، ۱۳۳۴: ۷، ۱۸۸).
- ما به بنی اسرائیل در تورات اعلام نمودیم.
۳. به معنی فراغت «قضاء» به معنی «فراغت از چیزی مانند: «قُضِيَ الْأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ» (یوسف: ۴۱). کاری را که در باره آن نظر خواهی می‌کردید پایان یافت.
۴. به معنی فعل انجام عمل، مانند: «فَأَقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ» (طه: ۲۱) هر آنچه می‌خواهی انجام ده.
۵. به معنی موت و بر این اضافه می‌توان کرد: «قضاء» به معنی «مرگ» مانند: «فَوَكَرَهُ مُوسَىٰ فَقَضَىٰ عَلَيْهِ» موسی ضربه‌ای بر او زد و او جان داد.
۶. به معنی وجوب عذاب. پایان عذاب، مانند: «وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ» (ابراهیم: ۲۲). و شیطان زمانی که عذاب الهی پایان پذیرد می‌گوید.
۷. به معنی کتابت و تحریر عمل معین، مانند: ... «وَكَانَ أَمْرًا مَّقْضِيًّا» و این امری پایان یافته است.
۸. به معنی اتمام انتهای موعد، مانند: «أَيَّمَا الْأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ» (قصص: ۲۸) هر کدام از دو مدت را که به انجام رساندم، پس ستمی بر من نخواهد بود، و خداوند بر آنچه ما می‌گوییم (گواه و) وکیل است.
- هر کدام از این دو مدت را به پایان بری بر من ستمی نشده است.
۹. به معنی حکم و قضا و داوری مانند: «فَأَقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ» هر داوری می‌خواهی بکن. (طه: ۷۲).
۱۰. به معنی جعل و خلق - «قضاء» به معنی «خلق» مانند: «فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ» خداوند جهان را به صورت هفت آسمان، در دو دوران آفرید. (فصلت: ۱۲)

اقسام قضا و قدر

قضا و قدر هر کدام شان به تشریحی، تکوینی، علمی و عینی قابل تقسیم است در مجموع به چهار قضا و چهار قدر قابل تقسیم است.

۱. قضا در تشریح به معنای حکم و فرمان است، درعالم تشریح قضای الهی، این است که خدای تعالی پس از فراهم شدن مقدمات و اسباب و شرایط یک پدیده، آن را در عالم تشریح به مرحله نهایی و حتمی می‌رساند. مثلاً می‌گوییم نماز واجب است یا این ترک نماز حرام است یا بمرحله حتمی نمی‌رسد مثل استحباب کراهت اباحه که در مجموع این پنج تا حکم تکلیفی گفته می‌شود، یا اینکه قضا و حکم بصورت صحت، بطلان زوجیت است که آن را حکم وضعی می‌گویند، در این آیه شریفه قضا به معنای حکم آمده است، که مجموع احکام تکلیفی و احکام وضعی را می‌تواند شامل شود.

«وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٌّ وَلَا تَنْهَرُهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا»

«وَقَضَى رَبُّكَ» و حکم فرمود: پروردگار تو ای پیغمبر بر جمیع مکلفان حکمی ثابت و محکم «أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ» عبادت غایت تعظیم، و آن سزاوار نیست مگر برای ذاتی که در غایت عظمت باشد. «وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا» و حکم فرمود: خدا به اینکه نیکویی کنید به پدر و مادر نیکویی کردنی. (حسینی، ۱۳۹۳ ش ۷، ۳۵۳).

۲. قدر در تشریح به معنای اندازه و حدود و ثغور احکام و دستورات الهی درعالم تشریح است مثل اینکه نماز صبح ظهر عصر مغرب عشاء و دیگر احکام الهی زمان اندازه حدود و ثغورشان درعالم تشریح به اندازه و مقدار خاص است می‌گوییم: مقدار نماز در هر شبانه روز هفده رکعت است. (این یک قدر الهی است).

از این آیه شریفه آقای مکارم هم قدر تشریحی معنا کرده است گرچه این مثال‌های بعضی‌شان ممکن است به چند جنبه اشاره داشته باشد؛ یعنی هم به قدر تشریح و تکوین مثل، جمله «قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا» اشاره لطیفی است به نظامی که حاکم بر تشریح و تکوین است؛ یعنی این دستورهایی که خداوند در مورد طلاق و غیر آن صادر فرموده: همه طبق حساب و اندازه‌گیری دقیق و حکیمانه‌ای است؛ همچنین مشکلاتی که در طول زندگی انسان چه در مساله زناشویی و چه در غیر آن رخ می‌دهد هر کدام اندازه و حساب و مصلحت و پایانی دارد، نباید به هنگام بروز این حوادث دستپاچه شوند، و زبان به شکوه بگشایند، و یا برای حل مشکلات به بی‌تقواییها توسل جویند، بلکه باید با نیروی تقوا و خویشترداری به جنگ آنها بروند و حل نهایی را از خدا بخواهند. (شیرازی، ۱۳۸۷ ش: ۲۴، ۲۳۶).

۳. قضا در تکوین به معنای حکم و فرمان است، درعالم تکوین قضای الهی این است که

خدای تعالی پس از فراهم شدن مقدمات و اسباب و شرایط يك پدیده، آن را در عالم تکوین به مرحله نهایی و حتمی می‌رساند قضا و حکم محقق شده است. حکم و فرمان در جهان تکوین به ایجاد و آفرینش موجودات بر می‌گردد. گاه ایجاد، بی واسطه به دست الهی است (بالمباشره) و گاه با واسطه (بالتسبب) بدین سان، قضای الهی هر آن چیزی است که در جهان آفرینش به فرمان خداوند ایجاد می‌پذیرد، خواه بی واسطه و خواه با واسطه و از طریق نظام علت و معلول، به عنوان مثال این آیه شریفه را به عنوان مصداق قضا در تکوین می‌شود بیان کرد.

«فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيْنَا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ» آنگاه آنها را به صورت آسمانهای هفتگانه در دو روز استوار کرد (ابن حیدر، ۱۳۷۲ ش: ۱۲، ۴۷۹).

۴. قدر تکوینی، در حقیقت، اعتقاد به قانون علیت و نظام علت و معلول که اندازه و حدود و کیفیات و کمیات آن در جهان آفرینش در خارج معین و مشخص است، قدر الهی مثل اینکه، مجموعه انسان را از استخوان نازک خلق کرده است که بسیار آسیب پذیر است به عنوان مثال این آیات را به عنوان مصداق قدر در تکوین می‌شود بیان کرد.

«وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا» (فرقان: ۲) او تمام موجودات را آفریده، نه تنها آفریده بلکه تقدیر و تدبیر و اندازه‌گیری آنها را دقیقاً معین کرده است.

و از آنجا که ممکن است خیال شود که این عذابها با آن معاصی هماهنگ نیست، در آیه بعد می‌افزاید: ما هر چیزی را به اندازه آفریدیم «إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ» (القمر: ۴۹) آری هم عذابهای دردناک آنها در این دنیا روی حساب است، و هم مجازاتهای شدید آنها در آخرت، نه تنها مجازاتها که هر چیزی را خدا آفریده روی حساب و نظام حساب شده‌ای است، زمین و آسمان، موجودات زنده و بیجان، اعضای پیکر انسان، و وسائل و اسباب حیات زندگی هر کدام روی حساب و اندازه لازم است، و چیزی در این عالم بی حساب و کتاب نیست، چرا که آفریده آفریدگار حکیمی است. (شیرازی، ۱۳۸۷ ش: ۲۳، ۷۷).

«إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ» (القمر: ۴۹) بنابراین خلق عذاب و تقدیر آن برای مشرکان و اهل عصیان نیز بر قدر استحقاق ایشان خواهد بود تا از دایره حکمت و مقتضای عدل خارج نشود.

۵. قضای علمی الهی، به معنای علم خدا به فراهم شدن مقدمات و اسباب و پدیده‌ها، علم به وقوع حتمی یا غیر حتمی آن پدیده‌ها، به کار می‌رود که به آن قضا علمی می‌گویند: قضا علمی خداوند منان به عالم تکوین و تشریح تعلق می‌گیرد.

۶. قدر علمی الهی در اندازه و زمان های خاص که نماز و احکام و تقدیرات الهی در خارج توسط مکلف انجام می گیرد آن قدر و اندازه در تشریح تکوینی قابل تحقق است که خداوند منان به آن علم دارد.

قضا و قدر علمی در قرآن

مراد از قضا و قدر علمی، علم خداوند به آن حکم و قضای الهی و علم خداوند به اندازه و مقدار اشیا با پیدایش اسباب و شرایط آنها با جمع شدن تمام شرایط در خارج تحقق می یابد. «قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ» (التوبة: ۵۱) بگو ای پیغمبر، هرگز نرسد ما را خیر و شری. إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا: مگر آنچه نوشت و ثبت فرموده خدای تعالی برای ما در لوح محفوظ

تبصره: این مطلب مبرهن شده که ثبت و کتابت کائنات در لوح محفوظ، موجب تأثیر در اختیار عبد نیست؛ زیرا چون ذات احدیت احاطه کلیه علمیه داشت نسبت به تمامی موجودات از ذره تا دره، به سبب سبقت علم ازلی، ثبت فرمود: در لوح محفوظ، و این علم و ثبت به هیچ وجه مدخلیت در وقوع حوادث ندارد تا شبهه جبری لازم آید مثل آنکه بلا تشبیه شخص بواسطه مقدمات علمیه می داند که زید مثلاً از این تجارت نفع یا ضرر می برد؛ بدیهی است و عقل حکم نماید به اینکه علم او موجب نفع و ضرر نسبت به زید نگردد. یا طیب بواسطه علمش می داند فلان مریض که فلان چیز نامناسب را تناول کند سبب هلاکت یا امتداد کسالتش گردد، محققاً علم طیب به خوردن آن شیء، موجب هلاکت یا طول نقاهت مریض نشود. از اینجا واضح شود که علم الهی یا ثبت در لوح محفوظ، حوادث را موجب وقوع و صدور آنها در خارج نخواهد شد (شیرازی، ۱۳۸۷ش: ۵، ۱۱۶).

هر حادثه و هر حکم و فرمانی، زمان معینی دارد که گفته اند: «ان الامور مرهونة باوقاتها» و اگر می بینی بعضی از کتب آسمانی جای بعض دیگر را می گیرند به خاطر آنست که خداوند هر چیزی را بخواهد محو می کند همانگونه که به مقتضای اراده و حکمت خویش اموری را اثبات می نماید، و کتاب اصلی و ام الكتاب نزد او است «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ». (شیرازی، ۱۳۸۷ش: ۱، ۲۴۱).

تحقق موجودات و حوادث مختلف جهان دو مرحله دارد: یکی مرحله قطعیت که

هیچگونه دگرگونی در آن راه ندارد و در آیه فوق از آن اشاره به «أُمُّ الْكِتَابِ» کتاب مادر شده است. و دیگری مرحله غیر قطعی به تعبیر دیگر مشروط است که در این مرحله دگرگونی در آن راه دارد، و از آن تعبیر به مرحله محو و اثبات می شود.

گاهی نیز از این دو، تعبیر به «لوح محفوظ» و «لوح محو و اثبات» می شود، گویی در یکی از این دو لوح، آنچه نوشته شده است به هیچوجه دگرگونی در آن راه ندارد و کاملاً محفوظ است و اما دیگری ممکن است، چیزی در آن نوشته شود و سپس محو گردد و بجای آن چیز دیگری نوشته شود.

و اما حقیقت امر این است که گاهی يك حادثه را با اسباب و علل ناقصه آن در نظر می گیریم مثلاً سم کشنده ای را که مقتضای طبیعتش نابود کردن يك انسان است مورد توجه قرار می دهیم و می گوئیم هر کس آن را بخورد میمیرد، بی خبر از اینکه این سم يك «ضد سم» هم دارد که اگر پشت سر آن بخورند اثرش را خنثی می کند.

ملاحظه می کنید در اینجا این حادثه یعنی «مرگ به خاطر خوردن سم» جنبه قطعی ندارد و به اصطلاح جای آن «لوح محو و اثبات» است که تغییر و دگرگونی با توجه به حوادث دیگر در آن راه دارد.

ولی اگر حادثه را با علت تامه اش، یعنی وجود مقتضی، و اجتماع همه شرائط و از میان رفتن همه موانع، در نظر بگیریم (در مثال بالا، سم را با نخوردن ضد سم توأم در نظر بگیریم) در اینجا دیگر حادثه قطعی است و به اصطلاح جایش در لوح محفوظ و ام الکتاب است، و هیچگونه دگرگونی در آن راه ندارد. (شیرازی، ۱۳۸۷ش: ۱، ۲۴۱).

از امام باقر (ع) چنین نقل شده که فرمود: (من الامور امور محتومة كائنة لا محالة، و من الامور امور موقوفة عند الله، يقدم فيها ما يشاء و يمحو ما يشاء و يثبت منها ما يشاء...)

قسمتی از حوادث حتمی است که حتماً تحقق می پذیرد، و قسمت دیگری مشروط به شرائطی است در نزد خدا که هر کدام را صلاح بداند مقدم می دارد و هر کدام را اراده کند محو می کند، و هر کدام را اراده کند اثبات می نماید. (طبا طبایی، ۱۳۸۵ش: ۱۱، ۴۱۹).

از این مطالب معلوم شد، همه چیز در علم خداوند منان قضا و حکم شان معلوم است و وقتی همه شرایط محقق شد این کار حتمی می شود، که اصلاً قابل تغییر نیست، یا این که قابل تغییر است، که با تغییر خصوصیات تغییر می کند و هم چنین قدر و اندازه همه چیز در علم خداوند معلوم است، قدر هم حتمی و غیر حتمی دارد، قدر و اندازه حتمی قابل تغییر نیست ولی قدر غیر حتمی

قابل تغییر است، این مرحله همان قضا و قدر علمی است.

۷. قضا عینی؛ یعنی حکم عینی خداوند منان به تحقق عینی پدیده‌ها، به مقتضای قضای عینی خداوند با فراهم شدن تمام شرایط پیدایش و رسیدن به مرحله نهایی رسیده، قضای عینی خداوند را می‌توان با سه مقدمه به اثبات رساند:

الف. رسیدن هر معلولی به حد ضرورت وجودی، از راه تحقق علت تامه آن است؛ یعنی تا علت تامه يك موجود محقق نشود، به حد ضرورت وجودی نمی‌رسد و خلق نمی‌شود.

ب. هیچ مخلوقی در وجود و آثار وجودی استقلال ندارد. تمام موجودات وابسته به ذات باری تعالی اند و اگر اثری از خود می‌گذارند، این اثرگذاری نیز به واسطه عنایت خداوند است.

ج. ایجاب و ضرورت وجودی همه پدیده‌ها، مستند به خدای متعال است که دارای غنا و استقلال مطلق است؛ یعنی هیچ موجودی خلق نمی‌شود مگر خدا بخواهد. این حقیقت از آنجا ناشی می‌شود که ذات باری تعالی مستغنی از هر چیزی است و همه به او نیازمندند. این سخن به معنای قضای عینی خداوند است که در صدد اثبات آن بودیم. (رکنی، ۱۳۷۸: ۱، ۵۰).

او هر گاه فرمان وجود چیزی را صادر کند به او می‌گوید: موجود باش، و آن فوراً موجود می‌شود «وَ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ». تفسیر جمله «كُنْ فَيَكُونُ» این تعبیر در آیات متعددی از قرآن آمده است، از جمله سوره آل عمران این جمله از اراده تکوینی خداوند و حاکمیت او در امر خلقت سخن می‌گوید.

توضیح اینکه: منظور از جمله «كُنْ فَيَكُونُ» موجود باش آنهم فوراً موجود می‌گردد، این نیست که خداوند يك فرمان لفظی با معنی «موجود باش» صادر می‌کند، بلکه منظور این است هنگامی که اراده او به وجود چیزی تعلق می‌گیرد، خواه بزرگ باشد یا کوچک، پیچیده باشد یا ساده، به اندازه يك اتم باشد یا به اندازه مجموع آسمانها و زمین، بدون نیاز به هیچ علت دیگری تحقق می‌یابد، و میان این اراده و پیدایش آن موجود حتی يك لحظه نیز فاصله نخواهد بود.

اصولاً زمانی در این وسط نمی‌تواند قرار گیرد، و به همین دلیل حرف «فاء» (در جمله فیکون) که معمولاً برای تاخیر زمانی توأم با اتصال است در اینجا فقط به معنی تاخیر رتبه‌ای است (آن گونه که در فلسفه اثبات شده که معلول از علت خود متاخر است نه تاخر زمانی بلکه تاخر رتبه‌ای - دقت کنید).

اشتباه نشود منظور این نیست که هر چه خدا اراده کند در همان لحظه موجود می‌شود، بلکه منظور این است هر طور اراده کند همانطور موجود می‌شود.

فی المثل اگر اراده کند، آسمانها و زمین در شش دوران به وجود آیند مسلما بی کم و کاست در همین مدت موجود خواهند شد، و اگر اراده کند در يك لحظه موجود شوند همه در يك لحظه موجود خواهند شد، این تابع آن است که او چگونه اراده کند و چگونه مصلحت بداند.

و یا مثلا هنگامی که خداوند اراده کند جنینی در شکم مادر درست نه ماه و نه روز دوران تکامل خود را طی کند، بدون يك لحظه کم و زیاد انجام می‌یابد، و اگر اراده کند این دوران تکاملی در کمتر از يك هزارم ثانیه صورت گیرد، مسلما همان گونه خواهد شد، چه اینکه اراده او علت تامه برای آفرینش است، و میان علت تامه و وجود معلول هیچگونه فاصله‌ای نمی‌تواند باشد. (شیرازی، ۱۳۸۷ش: ۱، ۲۱۹-۱۲۱).

«فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ» در این هنگام آنها را به صورت هفت آسمان در دو روز آفرید، (شیرازی، ۱۳۸۷ش: ۲، ۲۲۲).

قضا عینی؛ یعنی حکم عینی خداوند منان به تحقق عینی پدیده‌ها به مقتضای قضای عینی خداوند با فراهم شدن تمام شرایط پیدایش و رسیدن به مرحله نهایی می‌رسد، مثل این آیه شریفه وقتی شرایط وجود یک پدیده محقق شد، خداوند منان اراده بوجود آن چیز کرد پس همان چیز محقق می‌شود حتی «فاء» هم به جهت تأخررتبی علت از معلول است، اگر نه با اراده وجود همان چیز محقق می‌شود، این همان قضای عینی خداوند منان است.

۸.. قدر عینی در واقع، تقدیر عینی خداوند؛ یعنی خداوند هر مخلوقی را با حدود و قیود و اندازه، شرایط، خصوصیات و توانهای مخصوصی به وجود می‌آورد. این تقدیر نیز با اختیار انسان منافات ندارد؛ چرا که اختیار، اعمال اختیاری و مقدمات افعال اختیاری ما همچون هر پدیده دیگری از مجرای خاص چارچوب مشخص و دائره، مختص به خود تحقق می‌یابد و این همان تقدیر عینی خداوند است.

قدر عینی در قرآن

قضا خارجی تحقق آن پدیده در عالم خارج با وجود علت تامه و فراهم شدن تمام شرایط مراد از قدر خارجی تحقق به همان اندازه و صفات در خارج، در نتیجه این قسم از قضا و قدر مربوط به عالم خارج است در حالیکه قضا و قدر علمی مربوط به قبل از این مرحله است.

۱. «وَمَا نُزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ» نزول بمعنای خلقت و آفرینش از طریق اسباب است که

معنا و ماهیتی در خارج تحقق بیابد؛ مثلاً وجود زید فرزند عمرو با شرایط و امکاناتی بوجود می‌آید قدر و سهمی از هستی برخوردار است و در اثر این خصوصیات امتیاز می‌یابد و از سایر افراد بشر جدا و شناخته می‌شود، هم چنین هر موجودی چه از مقوله جوهر و جسم باشد و یا از مقوله عرض و فعل اختیاری دارای قدر و اندازه و حدی است، که بآن تحقق می‌یابد و جمله «إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» از نظر آنستکه هر موجودی فعل پروردگار و ظهوری از اراده او است لا محاله معلوم بالذات می‌باشد، و در ساحت پروردگار معلوم و مشخص است و هنگام تحقق در این نظام نیز قدر و اندازه‌ای دارد و در اثر بهره‌ای که وجود و از لوازم زمانی و مکانی دارد مشخص می‌شود و تا هنگامی که ماهیت و مفهوم حد و شخصیت نیابد بوجود نخواهد آمد و از فیض وجود و تابش نور هستی بهره‌مند نخواهد بود. (حسینی، ۱۴۰۴ق: ۹، ۳۵۶).

۲. جمله «قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا» اشاره لطیفی است به نظامی که حاکم بر تشریح و تکوین است؛ یعنی این دستورهایی که خداوند در مورد طلاق و غیر آن صادر فرموده همه طبق حساب و اندازه‌گیری دقیق و حکیمانه‌ای است،

همچنین مشکلاتی که در طول زندگی انسان چه در مساله زناشویی و چه در غیر آن رخ می‌دهد هر کدام اندازه و حساب و مصلحت و پایانی دارد، نباید به هنگام بروز این حوادث دستپاچه شوند، و زبان به شکوه بگشایند، و یا برای حل مشکلات به بی‌تقواینها توسل جویند، بلکه باید با نیروی تقوا و خویشنداری به جنگ آنها بروند و حل نهایی را از خدا بخواهند. (شیرازی، ۱۳۸۷ش: ۲۴، ۲۳۶).

۳. و از آنجا که ممکن است خیال شود که این عذابها با آن معاصی هماهنگ نیست، در آیه بعد می‌افزاید: ما هر چیزی را به اندازه آفریدیم «إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ» (القمر: ۴۹). آری هم عذابهای دردناک آنها در این دنیا روی حساب است، و هم مجازاتهای شدید آنها در آخرت، نه تنها مجازاتها که هر چیزی را خدا آفریده روی حساب و نظام حساب شده‌ای است، زمین و آسمان، موجودات زنده و بیجان، اعضای پیکر انسان، و وسائل و اسباب حیات زندگی هر کدام روی حساب و اندازه لازم است، و چیزی در این عالم بی حساب و کتاب نیست، چرا که آفریده آفریدگار حکیمی است. (شیرازی، ۱۳۸۷ش: ۲۳، ۷۷).

«إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ» (القمر: ۴۹) بنابراین خلق عذاب و تقدیر آن برای مشرکان و اهل عصیان نیز بر قدر استحقاق ایشان خواهد بود تا از دائره حکمت و مقتضای عدل خارج نشود. الف. هر چیز را خلق فرمودیم بر طریقی که مقدر بود در لوح محفوظ، و حکم ازلی به آن

تعلق یافته بود بدون زیاده و کم.

ب. «قدر» به معنی اجل، یعنی هر چیزی را آفریده‌ایم به اجل معین مقرر که تقدیم و تأخیر نیابد.

ج. ابن عباس گفته قرار دادیم برای هر جنسی و صورتی و هیئتی که موافق و لایق اوست مانند: خلق زنان برای مردان، لباس مرد را برای مرد، و لباس زن را برای زن.

د. هر چیزی را آفریدیم بر قدر معلوم مانند: زبان برای تکلم و دست برای لمس و پا برای رفتن و چشم برای دیدن و گوش برای شنیدن و معده برای طعام و غیره، که اگر از این زیاده و کم باشد غرضی که به آن متعلق است تمام نشود. (حسینی، ۱۳۹۳ش: ۱۲، ۳۹۱).

دید گاه اشاعره

اشاعره مشهورترین فرقه اسلامی‌اند که به جبر اعتقاد دارند. جبریون معتقدند هر چه برای انسان پدید می‌آید، همان سرنوشت از پیش تعیین شده اوست و او اختیاری از خود ندارد.

اقسام جبر

الف. جبر محض: انسان هیچ قدرت و اختیار حقیقی از خود نداشته، اعمال او فقط به قدرت و اختیار الهی بسته است و مجازاً به انسان منتسب می‌گردد.

ب. جبر کسب: انسان دارای قدرت و اختیار حقیقی است، ولی این اختیار هرگز تاثیری در افعال او ندارد و فقط فعل را اختیار و اراده می‌کند و خداوند است که اگر بخواهد فعل را موافق میل او خلق و ایجاد می‌کند. بر اساس اعتقاد به جبر کسب، اگر آدمی اراده بر انجام کاری کند، خداوند آن فعل را برای او خلق می‌کند. پس خداوند افعال را خلق و آدمی آنها را کسب می‌کند. (رکنی: ۱۳۷۸ش: ۱، ۳۵).

ج. جبر فلسفی: استناد این نوع جبر به اصل علیت و قول به عدم تخلف معلول از علت تأمه است. حکیمان مسلمان بر این باورند نظام هستی، قانونمند و وجوبی و ضروری است که از واجب بالذات و واجب بالغیر تألیف یافته است، به گونه‌ای که تمام واجبه‌های بالغیر سرانجام بالضروره، به واجب بالذات منتهی می‌شوند. در این میان، انسان از نوعی اختیار برخوردار است؛ اما اختیار او از جنس ضرورت است. یعنی خود او علت تأمه اختیارش نیست، بلکه چه بخواهد

و چه نخواهد، علت هستی بخش - یعنی خداوند - این اختیار را به او داده است. پس گریز از این اختیار برای انسان مقدور نمی باشد و این جبر فلسفی نامیده می شود. (رکنی:، ۱۳۷۸ ش: ۱، ۳۵).

د. جبر اجتماعی: انسان دارای نیروی اثرگذار است، ولی اختیاری از خود ندارد. استناد این عقیده به عوامل مادی سازنده شخصیت انسان و غیرارادی بودن آنهاست. این عوامل، که در شکل گیری شخصیت انسان موثرند، عبارت اند از وراثت، تربیت و محیط. از آنجا که هر انسانی بر اساس شخصیت خویش عمل می کند، شخصیت و به تبع آن اعمال او، غیراختیاری است. نوع سوم و چهارم اعتقاد به جبر اگر چه مهم هستند، اما از موضوع بحث ما خارج اند. از این رو، از تحلیل و ابطال آنها در کتاب می پرهیزیم. نوع اول اعتقاد به جبر - جبر محض - مربوط به عموم متکلمان جبری مسلک است و نوع دوم - جبر کسب - مربوط به مکتب اشاعره. ادله ای که ما در این درس اقامه می کنیم، هم جبر محض و هم جبر کسب را ابطال می کنند؛ چرا که این نوع اعتقاد به جبر، دارای بنیادهای نظری واحدی هستند. (همان).

براهین جبرگرایان

براهین جبرگرایان و جواب آن ها اول مورد بحث قرار می گیرد، بعد ابطال جبر از نظر عقل هم به عنوان تکمیل در آخر بیان می شود.

۱. تعلق علم ازلی به افعال

تعلق علم ازلی الهی به افعال بندگان اولین و مهم ترین برهان جبریان آن است که خداوند از ازل به تمام امور عالم علم دارد. این علم تغییر و خلاف نمی پذیرد؛ چرا که لازمه تغییر و خلاف جهل است و جهل، به ذات باری تعالی راه ندارد. از این رو، هر حادثه ای که در کائنات رخ نماید، جبری است و باید به گونه ای باشد که با علم ازلی الهی مطابقت داشته باشد.

جواب ها:

الف. اگر تعلق علم قطعی الهی به يك فعل، موجب تحقق جبری آن فعل باشد، لازمه اش این است که افعال الهی جبری و غیر اختیاری بوده، مقدور خداوند نباشند؛ یعنی خداوند در انجام و ترك فعل خویش مختار نباشد و این سخن باطل است.

ب. علم همواره تابع معلوم است نه برعکس (تبعیت رتبی)؛ یعنی علم و معلوم با هم منطبق اند و در این تطابق اصل با معلوم است نه علم؛ مثلاً چون مربع چهار ضلع دارد، ما به آن علم داریم؛ نه اینکه چون ما به آن علم داریم، چهار ضلع دارد. این سخن درباره افعال اختیاری انسان نیز صادق است؛ یعنی چون ما این فعل را انجام می‌دهیم، خدا علم دارد، نه اینکه چون خدا علم دارد، ما انجام می‌دهیم.

ج. علم ازلی الهی از نظام سببی و مسببی جهان جدا نمی‌شود. از این رو، علم الهی به وقوع حادثه‌ای به طور مطلق و غیرمربوط به اسباب تعلق گرفته است؛ یعنی به صدور آن حادثه از علت و فاعل خاص خود، تعلق گرفته است. پس اثر فاعل مجبور از فاعل مجبور و اثر فاعل مختار از فاعل مختار صادر می‌شود. علم الهی هیچ‌گاه ایجاب نمی‌کند که اثر فاعل مختار از آن فاعل، به اجبار صادر گردد. علم ازلی خداوند که به افعال و اعمال انسان تعلق گرفته با توجه به اصل اختیار و نوع انتخاب اوست و این هرگز به معنای اجبار و سلب آزادی انسان نیست. یعنی خداوند هم به خود فعل بندگان علم دارد و هم به اختیار آنان که علت فعل است علم دارد. یعنی می‌داند انسان با اختیار فلان فعل را انجام می‌دهد. در این صورت جبر نخواهد بود (رکنی: ۱۳۷۸ش: ۱، ۳۷).

۲. تعلق اراده ازلی الهی به افعال

تعلق اراده ازلی الهی به افعال بندگان دومین برهان جبرگرایان بر اعتقاد خود، بدین قرار است. بی شک اراده الهی شامل تمامی مخلوقات و از جمله افعال انسان می‌گردد. اگر خداوند وجود چیزی را اراده کند، بی‌درنگ آن چیز واقع می‌شود و اگر اراده نکند، قطعاً واقع نمی‌شود. پس انسان بر اعمال خود قدرتی ندارد.

جواب به برهان دوم جبرگرایان اراده الهی از طریق اراده انسان تعلق به فعل گرفته است و نه بدون تقیید به اختیار، به فعل تعلق گرفته باشد؛ یعنی مراد خداوند این است که انسان فلان فعل را به اختیار خود انجام دهد و این نه اختیار را لغو می‌کند و نه اثر اراده انسانی را باطل می‌سازد (همان: ۳۸).

۳. اختلال در توحید خالقیت

اختلال در توحید خالقیت برهان سوم جبریه آن است که در صورت پذیرش اختیار انسان،

در توحید خالقیت خداوند، اختلال ایجاد می‌شود. جبریه معتقدند، اولاً غیر خدا هیچ سهمی در خلق و تاثیر ندارد. ثانیاً در عالم چیزی به نام اسباب و مسببات یا علل و معالیل وجود نداشته و تنها علت و سبب خداوند است. «لا مُؤثِّرَ فِي الْوُجُودِ اِلَّا اللّٰهُ» اگر هم علت و معلول به چشم می‌آید، فقط يك مقارنت بين علت ظاهری با خلق و ایجاد الهی است. حاصل آنکه اعتقاد به تاثیر غیر خدا شرك است. «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ».

پس اعمال انسان بلاواسطه، مخلوق خداست و انسان در اعمال خویش موثر نیست. جواب به برهان سوم جبرگرایان مراد از توحید در خالقیت، نفی اثرگذاری موجودات و اسباب نیست؛ بلکه نفی اثرگذاری مستقل است. سایر موجودات در هر مرتبه‌ای که باشند، هیچ استقلال‌لی ندارند. و اثرگذاری آنها در طول اثر گذاری الهی و نیز از مظاهر قدرت بی نهایت خالق یکتاست. از این رو، خداوند خالق اعمال است و این خلق با واسطه انسان است. انسان خود خالق اعمال خویش است، اما خالقیت او غیر مستقل و به اذن الهی و در طول خالقیت الهی است.

توضیح اینکه خداوند به انسان علم و قدرت و اراده و اختیار داده است و انسان با کمک اینها فعل خویش را انجام می‌دهد و اگر خدا اراده کند اینها را از انسان بگیرد، او توانایی انجام هیچ کاری را نخواهد داشت؛ پس اختیار انسان در دایره و حیطة قدرت و اراده الهی است. بدین جهت انسان با اختیار افعال را انجام می‌دهد در حالیکه اراده او مقهور اراده خداست؛ پس هیچ انسانی تأثیر استقلال‌لی در فعل ندارد و توحید در خالقیت مختل نخواهد شد. (همان: ۳۸-۳۹).

تکمیل

عقل: همه جوامع انسانی بدون استثناء در این توافق دارند که باید قانون بر جامعه حاکم باشد و همه اعضای جامعه در مقابل قانون مطیع باشند. با توجه به این واقعیت چگونه می‌توان پذیرفت که انسان هم در اعمالش مجبور و هم در برابر قانون مسئول است. وجدان عمومی انسانها این امر را نمی‌پذیرد. توضیح اینکه مکلف دانستن انسان با مجبور بودن او قابل جمع نیست و حال آنکه ما انسان را در برابر خدا مکلف می‌دانیم پس باید مختار باشد.

ابطال اعتقاد به جبر بر اساس نقل

نقل: مسئله پاداش و کیفر، که در متون دینی امری مسلم برای انسان تلقی شده است، مخالف اعتقاد به جبر است. چگونه ممکن است خداوند کسی را مجبور به کاری کند که ناشایست است و از طرفی برای کار ناشایست وعده عذاب دهد؟! این از خداوند حکیم محال است، قرآن کریم به صراحت اختیار انسان را متذکر شده است. همان: (۳۹).

« اَنَا هَدِيْنَاهُ السَّبِيْلَ اِمَّا شَاكِرًا وَاِمَّا كٰفِرًا » (دهر: ۳) ما راه را به انسان نشان دادیم، یا شکرگذار است و یا کفران کننده
« فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَاَوْ مَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ » (کهف: ۲۹) پس هر که بخواهد ایمان آورد و هر که بخواهد کافر شود.

اعتقاد جبرگرانه به قضا و قدر

اعتقاد جبر گرانه به قضاء و قدر، تمام کرامت و سجایای اخلاق انسانی را نفی می کند، تمام تکالیف صبر و استقامت جنگ فیروزی به قضا و قدر جبر گرایانه تفسیر می کند، همه امور در لوح محفوظ نوشته شده، و هر چه بنا باشد بشود می شود، باید صحیح باشد کسی بدنبال روزی نرود و در پی کسب هیچ کمالی بر نیاید و از هیچ رذیله اخلاقی دوری نکند و وقتی از او می پرسند چرا دست روی دست گذاشته، و در پی تحصیل مال یا کمال یا تهذیب نفس از رذائل و دفاع از حق و مخالفت با باطل بر نمی آید، هر گونه اعمالی اخلاقی و صفت نیکو کسب کردن شان بی معنا است، هر چه بنا است بشود می شود، چون شدنی ها در لوح محفوظ نوشته شده و معلوم است که در اینصورت چه وضعی پیش می آید، و دیگر باید فاتحه تمامی کمالات را خواند در نتیجه تمام از کمالات و سجایای اخلاقی و کرامت انسانی بی ارزش می شود؛ چون که تمام این اعمال اختیاری نبوده که ارزش داشته باشد، این اعمال به قضا و قدر جبر گرایان خداوند منان محقق می شده، در هیچ یک از اعمال زشت و اخلاق رزیه و خواسته های نفسانی و حیوانی هم کسی لایق سرزنش نیست؛ چونکه تمام این کار های ناشایسته و اخلاق رزیه به قضا و قدر جبر گرایانه محقق شده، این شخص هیچ گناهی ندارد چونکه مجبور بوده است.

و در توحید صدوق از دقاق و او از کلینی و او از ابن عامر و او از معلی روایت کرده که گفت: از عالم (ع) سؤال کردند که علم خدا چگونه است؟ فرمود: اول می داند بعد مشیتش تعلق می گیرد آن گاه اراده می کند و در مرحله چهارم تقدیر نموده و سپس قضاء می راند، و در آخر

امضاء می‌کند، پس خدای سبحان چیزی را امضاء و اجراء می‌کند که قضایش را رانده باشد و قضای چیزی را می‌راند که تقدیرش کرده باشد، و چیزی را مقدر می‌سازد که اراده کرده باشد، پس مشیت او به علم او، و اراده‌اش با مشیتش و تقدیرش با اراده‌اش و قضایش با تقدیرش و امضایش با قضایش صورت می‌گیرد، در نتیجه رتبه علم او، مقدم بر مشیت و مشیت در مرتبه دوم مقدم بر اراده و اراده در مرتبه سوم و مقدم بر تقدیر است و تقدیر به وسیله امضاء، قضا را می‌راند (ابن بابوی، ۱۳۸۹ش: ۳۳۴).

نقد نظریات اشاعره

۱. اولین انتقاد بر مکتب اشاعره (جبریون) این است که اگر همه اعمال انسانی (اعم از خوب و بد و حق و باطل) را به خداوند نسبت دهیم و نقش انسان را انکار کنیم. آنگاه ظلم و زشتی برخلاف صفات پروردگار (چون عدل و حکمت) بر او وارد می‌شود (که این عین کفر است) در صورتی که خداوند غنی بالذات است و نیاز به چیزی ندارد که ظلم کند و نقصی نداشته که جهت جبران آن فعل قبیحی از او صادر شود.
۲. مکتب اشعری اختیار و آزادگی را از انسان سلب کرده و او را از پویایی و شکوفایی خارج و به سکون و ایستایی جبر سوق می‌دهد و آلودگی گناه را با زمزم تقدیر تطهیر می‌سازد که دامنه آن گستره همه شئون اجتماعی و فردی را دربر می‌گیرد.
۳. اگر خداوند بندگان را بر اعمالشان مجبور ساخته و آنان اختیاری در انتخاب عمل صالح و ترک عمل صالح ندارند چنین نتیجه می‌گیریم که ارسال رسل و انزال کتب امر صحیح و معقولی نیست، چون امر و نهی پیامبران در مورد کسانی که توانایی گرایش به حسنات و ترک سیئات را ندارند، نافرجام بوده و امر حکیمانه‌ای نمی‌باشد و سزاوار نیست که خداوند فرستادگانش را مأمور به امری کند که در زندگی انسان هیچ جایگاهی ندارد.
۴. چنانچه بندگان در فعل خود مجبور باشند تکلیف امری است عبث و بی‌اساس زیرا کسی که فاقد قوه اختیار و آزادی فعل باشد مکلف کردن او به انجام بعضی از کارها و دوری از بعضی دیگر بی‌معناست و کیفر و پاداش هم در روز قیامت با عدل خداوند سازگار نیست.
۵. اعتقاد به جبر مساوی با نفی روشهای تربیتی، (تعالیم اخلاقی) و اقدامات آموزشی و پرورشی در سیر تکاملی انسان و بی‌بنیاد کردن علوم و فنونی است که مستقیماً با رفتار و کردار

انسان سروکار دارند. (سالاری عزیز الله، ۱۳۷۹ ق: ۲۷).

جواب ها:

۱. ما در بحث پیرامون قضاء جواب روشن این اشکال را دادیم و در آنجا گفتیم: افعال آدمی یکی از اجزاء علل حوادث است و معلوم است که هر معلولی همانطور که در پیدایش محتاج به علت خویش است، محتاج به اجزاء علتش نیز هست. پس اگر کسی بگوید (مثلا سیری من با قضاء الهی بر وجودش رانده شده یا بر عدمش، ساده تر بگویم خدا، یا مقدر کرده امروز شکم من سیر بشود یا مقدر کرده نشود، پس دیگر چه تاثیری در خوردن و جویدن و فرو بردن غذا هست)، سخت اشتباه کرده، چون فرض وجود سیری، فرض وجود علت آنست، و علت آن اگر هزار جزء داشته باشد، يك جزء آن هم خوردن اختیاری خود من است؛ پس تا من غذا را بر ندارم و نخورم، و فرو نبرم، علت سیری تحقق پیدا نمی کند هر چند که نهصد و نود و نه جزء دیگر علت آن محقق باشد، پس این خطاست که آدمی معلولی از معلولها را تصور بکند، و در عین حال علت آن و یا جزئی از اجزاء علت آن را لغو بداند.

پس این صحیح نیست که انسان حکم اختیار را لغو بداند، با اینکه مدار زندگی دنیوی و سعادت و شقاوتش بر اختیار است و اختیار یکی از اجزاء علل حوادثی است که بدنال افعال آدمی و یا بدنال احوال و ملکات حاصله از افعال آدمی، پدید می آید.

۲. چیزی که هست این هم صحیح نیست، که اختیار خود را یگانه سبب و علت تامه حوادث بداند و هر حادثه مربوط به خود را تنها بخود و باختیار خود نسبت دهد و هیچ يك از اجزاء عالم و علل موجود در عالم را که در رأس همه آنها، اراده الهی قرار دارد، در آن حادثه دخیل نداند، چون چنین طرز تفکری منشا صفات مذمومه بسیاری، چون عجب و کبر و بخل و فرح و تاسف و اندوه و امثال آن می شود.

می گوید: این منم که فلان کار را کردم و این من بودم که آن کار را ترك کردم، و در اثر گفتن این منم این منم، دچار عجب می شود و یا بر دیگران کبر می ورزد و یا (چون قارون) از دادن مالش بخل می ورزد چون نمی داند که بدست آمدن مال، هزاران شرائط دارد که هیچیک آنها در اختیار خود او نیست اگر خدای تعالی آن اسباب و شرائط را فراهم نمیکرد، اختیار او به تنهایی کاری از پیش نمی برد و دردی از او دوا نمی کرد. (طباطبایی، ۱۳۸۵ ش: ۱، ۵۳۷-۵۳۸).

۳. اما آنچه که با حکم اختیار منافات دارد، قرآن کریم شدیداً دفع نموده و مستند به اختیار خود انسانها دانسته است، از آن جمله فرموده: (وَإِذَا فَعَلُوا فَحِشَةً قَالُوا: وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا، وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا، قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ، أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ، (موسوی، ۱۳۷۴: ۱)، ۵۳۶-۵۳۷).

۴. در مورد بی اساس بودن مذهب جبری اشاعره به آیات فراوانی از قرآن کریم می‌توانیم استناد کنیم

«إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ»: خداوند هرگز به هیچ کس ستم نخواهد کرد ولی مردم خود بر خویشتن ستم می‌کنند» (یونس: ۴۴).

۵. «وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى، وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى»: و برای آدمی جز آنچه به سعی و عمل خود انجام داده (ثواب و جزایی) نخواهد بود و (نتیجه) کوشش او به زودی دیده خواهد شد» (نجم: ۳۹).

دید گاه معتزله

معتزله قائل به تفویض اند. آنان معتقدند انسان دارای اختیار و قدرت تام و مستقل از خداوند است. از این رو، افعال انسان فقط به قدرت و اراده خود او صورت می‌پذیرد.

اقسام تفویض

تفویض در علم کلام بر سه قسم است:

۱. تفویض غلاتی: به معنای آنکه خداوند امر آفریدگان و روزی آنان را به ذوات مقدسه چهارده معصوم (ع) واگذار کرده است به گونه‌ای که ایشان به طور مستقل می‌آفرینند و روزی می‌دهند.

این نظریه، که به غلات مسلمین منسوب است، از نظر مشهور عالمان شیعی مردود شمرده می‌شود.

۲. تفویض تشریعی: به معنای آنکه خداوند امر و نهی خود و نیز کار قانونگذاری احکام شرع را به بندگان خود واگذار کرده است به گونه‌ای که ذات الهی از جانب خود امر و نهی و شریعت خاصی نداشته و آن را به بندگان یا دست کم به گروه خاصی از بندگان سپرده است. این نظریه که از طرف اباحی مسلکان مطرح می‌شود، از نظر عقل و نقل باطل است.

۳. تفویض تکوینی: به معنای آنکه خداوند انسان را در حیات و اعمال قدرت خویش به طور کامل اختیار داده است به گونه‌ای مستقل و بدون ارتباط با آفریننده هستی. این نظریه به معتزله نسبت داده می‌شود. ما این نوع تفویض را بررسی می‌کنیم.

انگیزه و دلیل گرایش به تفویض معتزله با مشاهده نتایج ناپسند جبرگرایی، به شدت منکر آن شدند و در صدد برآمدند تا نظریه‌ای مخالف آن مطرح کنند. آنان براهینی بر ابطال جبرگرایی ارائه کردند؛ اما به دلیل عدم درک صحیح از مباحث مربوط به ذات و صفات باری تعالی و نیز به دلیل دوری از تعالیم اهل بیت (ع) معتقد به تفویض گشتند. این گروه برای فرار از نتایج شوم جبر، به ویژه برای گریز از انتساب زشتیها و معاصی انسان به ذات الهی، افعال اختیاری انسان را به طور کامل از دایره فاعلیت خداوند، خارج کرده، او را خالق مستقل افعال خویش پنداشتند.

معتزله عقاید اشاعره جبرگرا را ضد اصل تنزیه خداوند دانستند. آنان معتقد بودند لازمه عقاید اشاعره آن است که به خداوند نسبتهای زشت از قبیل ظلم، عبث و فحشا بدهیم. می‌گفتند، اگر اختیاری در کار نباشد، باید خداوند را ظالم فرض کنیم؛ زیرا از طرفی بندگانش را مضطر و مجبور آفریده و از طرف دیگر آنان را به اعمال شایسته مکلف نموده است و از سویی افعال ناپسند انسان که مصداق ظلم است به خدا نسبت داده می‌شود. حاصل آنکه معتزله می‌گفتند بر اساس نظریه جبرگرایی دو محال پیش می‌آید: اول ظالم بودن خدا که بندگان را مجبور آفریده؛ دوم نسبت انجام اعمال زشت و قبیح به خداوند. ضمن آنکه با قبول جبر، بسیاری از آموزه‌های بنیادین دین نیز مبهم خواهد شد؛ آموزه‌های نظیر کفر و ایمان، ثواب و عقاب، امر و نهی، وعد و وعید و بهشت و جهنم.

معتزله برای گریز از چنین مشکلاتی، به قدرت مستقل انسان قائل شدند و او را از اراده و خلق الهی جدا دانستند (رکنی، ۱۳۷۸ش: ۱، ۲۱-۴۲).

جواب قائلین به تفویض

دلیل قائلین به تفویض به عقیده عالمان شیعی، معتزلیان برای رهایی از مشکل جبرگرایی، در دام مشکلات سخت‌تری لغزیدند عمده اشکالات اعتقاد به تفویض از این قرار است:

۱. اعتقاد به تفویض، با توحید افعالی مغایرت دارد و مستلزم اعتقاد به نوعی ثنویت و شرک است؛ چرا که طبق این عقیده، افعال اختیاری انسان، بدون ارتباط با فاعلیت الهی، تاثیر مستقل دارد و در عرض موثریت خداوند است. در نتیجه، پدیده‌های این عالم به دو دسته تقسیم می‌شوند

که هرکدام منسوب به يك موثر و خالق مستقل است؛ بدین شکل که تمامی موجودات، کائنات و انسان، مخلوق خدا است، اما افعال اختیاری انسان، مخلوق خود اوست. این سخن گونه‌ای از شرك است؛

۲. قول به تفویض، مستلزم محدود کردن قدرت و مکننت الهی است. طبق این اندیشه، ذات الهی در محدوده افعال بشر، هیچ گونه مشیت و اراده‌ای ندارد و قلمرو سلطنت او در اموری خارج از افعال بشر نفوذ دارد. این سخن به معنای حدقائل شدن برای قدرت الهی است؛
۳. قول به تفویض، مستلزم محدود کردن مالکیت مطلقه الهی است؛ طبق این اندیشه، خداوند مالک قوای انسان و افعال او نیست؛

۴. قول به تفویض، مستلزم عدم حق تشریح الهی است؛ چرا که امر ونهی مولوی در اموری که مولا مالکیت ندارد، صحیح نمی‌باشد؛

۵. قول به تفویض، موجب انکار فقر ذاتی انسان و لزوم علت مبقیه برای موجود محتاجی چون اوست؛ حال آنکه انسان همان طور که در حدوث نیازمند علت است، در بقا نیز نیازمند علت است.

۶. آیات و روایات فراوانی بر ابطال عقیده تفویض گواهی می‌دهند؛ از جمله: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر: ۱۵).
ای مردم! شما [همگی] نیازمند خداید تنها خداوند است که بی نیاز و شایسته هرگونه حمد و ستایش است.

۷. «وَمَا هُمْ بِضَآرِّينَ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ» (بقره: ۱۰۲) ولی هیچ گاه نمی‌توانند بدون اجازه خداوند به کسی زیانی برسانند. (رکنی، ۱۳۷۸: ۱، ۴۲).

۸. «وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا»: در کارها بر خدا توکل کن (که تنها) خدا برای مدد و نگهداری کفایت می‌کند» (النساء: ۸۱).

۹. «فَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَكُنْتُمْ مِنَ الْخَاسِرِينَ»: اگر فضل و رحمت خدا شامل حال شما نمی‌شد البته در شمار زیانکاران بودید». (البقره: ۶۴).

۱۰. «إِنِّي تَوَكَّلْتُ عَلَى اللَّهِ رَبِّي وَرَبِّكُمْ مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ»: در حقیقت من بر خدا که پروردگار من و شماست توکل کردم. (هود: ۵۶).

تبیین تفویض و امر بین الامرین

و اما معتزله، هر چند که با جبری مذهببان در مسئله اختیاری بودن افعال بندگان، و سایر لوازم آن، مخالفت کرده‌اند، اما در راه اثبات اختیار، آن قدر تند رفته‌اند، که از آن طرف افتاده‌اند، در نتیجه مرتکب اشتباهی شده‌اند که هیچ دست کم از اشتباه آنان نیست.

و آن این است که اول در برابر جبریه‌ها تسلیم شده‌اند، که اگر اراده از لیه خدا به افعال بندگان تعلق بگیرد، دیگر اختیاری باقی نمی‌ماند، این را از جبریه‌ها قبول کرده‌اند، ولی برای اینکه اصرار داشته‌اند بر اینکه مختار بودن بندگان را اثبات کنند، ناگزیر گفته‌اند: از اینجا می‌فهمیم، که افعال بندگان مورد اراده از لیه خدا نیست، و ناگزیر شده‌اند برای افعال انسانها، خالق دیگر قائل شوند، و آن خود انسانها، و خلاصه ناگزیر شده‌اند بگویند: تمامی موجودات خالق دارند، بنام خدا، ولی افعال انسانها خالق دیگری دارد، و آن خود انسان است.

غافل از اینکه اینهم نوعی ثنویت، و دو خدایی است، علاوه بر این به محذورهایی دچار شده‌اند که بسیار بزرگتر از محذور جبریه‌ها است، هم چنان که امام ع فرموده: بی چاره قدری‌ها خواستند باصطلاح، خدا را بعدالت توصیف کنند، در عوض قدرت و سلطنت خدا را منکر شدند.

و اگر بخواهیم برای روشن شدن این بحث مثالی بیاوریم، باید یکی از موالی عرفی را در نظر بگیریم، که یکی از بندگان و بردگان خود را انتخاب نموده، دخترش را برای مدتی بعقد او در می‌آورد، آن گاه از اموال خود حصه‌ای باو اختصاص می‌دهد، خانه‌ای، و اثاث خانه‌ای، و سرمایه‌ای، و امثال آن، از همه آن چیزهایی که مورد احتیاج یک خانواده است.

در این مثال اگر بگوئیم: این برده مالک چیزی نیست، چون مالکیت با بردگی متناقض است، و او نه تنها هر چه دارد، بلکه خودش نیز ملک مولایش است، همان اشتباهی را مرتکب شده‌ایم، که جبریه‌ها نسبت بافعال انسانها مرتکب شده‌اند، و اگر بگوئیم مولایش باو خانه داده، و او را مالک آن خانه، و آن اموال کرده، دیگر خودش مالکیت ندارد، و مالک خانه مزبور همان برده است، اشتباهی را مرتکب شده‌ایم که معتزله مرتکب شده‌اند.

و اگر بین هر دو ملک را جمع کنیم، و بگوئیم هم مولی مالک است، و هم بنده و برده، چیزی که هست، مولی در یک مرحله مالک است، و بنده در مرحله‌ای دیگر، بعبارتی دیگر، مولی در مقام مولویت خود باقی است، و بنده هم در رقیت خود باقی است، و اگر بنده از مولی چیزی

بگیرد، هر چند مالک است، اما در ملك مالك ملكیت یافته، در اینصورت (امر بین الامرین) را گرفته‌ایم، چون هم مالک را مالک دانسته‌ایم، و هم بنده را، چیزی که هست ملکی روی ملك قرار گرفته، و این همان نظریه امامان اهل بیت است که برهان عقلی هم بر آن قیام دارد. (موسوی، ۱۳۷۴ش: ۱، ۱۵۶).

دیدگاه شیعه

معنای «امر بین الامرین» این است که انسان، افعال را با اراده و انتخاب خویش انجام می‌دهد، ولی این افعال را با قدرتی انجام می‌دهد که خدا به او عنایت کرده است. این قدرت به اراده الهی برای او باقی است و اگر امداد مستمر خدا نباشد، این توان برای انسان نخواهد بود. بنابر باورهای مکتب شیعه، این راه میانه، به انسان اختیار و قدرت اثرگذاری می‌دهد، اما در اثرگذاری به دلیل فقر ذاتی، مستقل نیست. اعمال قدرت در انجام افعال به اختیار انسان و بنیان قدرت از ذات الهی است. از این رو منشا افعال انسان به دو قدرت و اراده الهی و انسانی بازگشته و این هر دو نه به گونه مشارکت و جزئیت و نه به گونه عرضی (که تعلق یکی موجب بطلان تعلق دیگری و یا مستلزم اجتماع دو موثر بر يك اثر گردد) بلکه به گونه طولی است.

بنابراین، هر فعل انسان، دارای دو جنبه است: یکی اصل وجود آن فعل که به خداوند منسوب است؛ زیرا وجود محض تنها او بوده و جز به خیر و خوبی متصف نمی‌شود. دیگری کیفیت و حدود وجود آن فعل که به انسان منسوب است؛ زیرا وجود او کسبی و ممکن است به خوبی و بدی متصف گردد. برای مثال، شخص بیماری را فرض می‌کنیم که تمام بدن او فلج است. پزشک معالج با اتصال دستگاهی به بیمار، تا اندازه‌ای توانایی حرکت به او می‌دهد. در این فرض، اعمالی که بیمار با اختیار خود در زمان اتصال دستگاه، انجام می‌دهد هم به بیمار و هم به پزشک منتسب است. حال اگر زمان اتصال دستگاه، بیمار را از انجام بعضی حرکات زیان آور منع کند و پرستار را هم مامور تذکر (نه اجبار) به بیمار کند، اگر بیمار به اختیار خود آن حرکات منع شده را انجام دهد، اگر چه اساس فعل اختیاری بیمار از ناحیه پزشک بوده، اما تنها بیمار است که مستحق ملامت و سرزنش است. (رکنی، ۱۳۷۸ش: ۱، ۴۳).

توضیح

اینکه: قضاء و قدر در صورتی که ثابت شوند، این نتیجه را میدهند، که اشیاء در نظام ایجاد و خلقت صفت وجوب و لزوم دارند، باین معنا که هر موجودی از موجودات، و هر حال از احوالی که موجودات بخود میگیرند، همه از ناحیه خدای سبحان تقدیر و اندازه‌گیری شده، و تمامی جزئیات آن موجود، و خصوصیات وجود، و اطوار و احوالش، همه برای خدا معلوم و معین است، و از نقشه‌ای که نزد خدا دارد، تخلف نمی‌کند.

و معلوم است که ضرورت و وجوب از شئون علت است، چون علت تامه است، که وقتی معلولش با آن مقایسه میشود، آن معلول نیز متصرف به صفت وجوب میشود، ولی وقتی با غیر علت تامه‌اش؛ یعنی با هر چیز دیگری قیاس شود، جز صفت امکان صفت دیگری بخود نمی‌گیرد، (و بیان ساده‌تر اینکه: هر موجودی با وجود و حفظ علت تامه‌اش واجب است، و لکن همان موجود، با قطع نظر از علت تامه‌اش، ممکن الوجود است) (موسوی، ۱۳۷۴: ۱، ۱۵۳).

پس اراده فاعل نام برده در طول اراده خداست، نه در عرض آن، تا با هم جمع نشوند، و آن وقت بگویی: اگر اراده الهی تاثیر کند، اراده انسانی بی اثر و باطل میشود، و بهمین بهانه جبری مذهب می‌شود.

پس معلوم شد خطای جبری مذهبیان از کجا ناشی شده، از اینجا که نتوانستند تشخیص دهند، که اراده الهی چگونه بافعال بندگان تعلق گرفته، و نیز نتوانستند میان دو اراده طولی، با دو اراده عرضی فرق بگذارند، و نتیجه این اشتباه شان این شده که بگویند: بخاطر اراده ازلی خدا، اراده بنده از اثر افتاده (همان: ۱۵۵).

و در احتجاج از جمله سؤالاتی که از عبایه بن ربیع اسدی، نقل کرد، که از امیر المؤمنین (ع) سؤالی است که از وی استطاعت کرده است، و امیر المؤمنین (ع) در پاسخ فرموده: آیا بنظر شما مالک این استطاعت تنها بنده است، و هیچ ربطی به خدا ندارد؟ یا آنکه او و خدا هر دو مالکند؟ عبایه بن ربیع سکوت کرد، و نتوانست چیزی بگوید، آن جناب فرمود: ای عبایه جواب بگو، عبایه گفت: آخر چه بگوئم؟ یا امیر المؤمنین! فرمود: باید بگویی قدرت تنها ملک خداست، و بشر مالک آن نیست، و اگر مالک آن شود، به تملیک و عطای او مالک شده، و اگر تملیک نکند، آن نیز بمنظور آزمایش وی است، و در آنجا هم که تملیک می‌کند، چنان نیست که دیگر خودش مالک آن نباشد، بلکه در عین اینکه آن را بتو تملیک کرده، باز مالک حقیقیش خود اوست، و بر هر

چیز که تو را قدرت داده، باز قادر بر آن هست (الخ) (ابومنصور، ۱۴۰۳ ق: ۲، ۲۵۵).

آثاری دید گاه شیعه

۱. اندیشه حکیمانه به نظام هستی بنا بر دید گاه شیعیان اختیارات انسانی را بصورت امر بین امرین می داند، بنا به نظر که در اختیارات انسان به صورت امر بین الامرین قایل است، در هر کار انسانی سعی و تلاش انسان را بی جهت و بی اساس نمی داند، بلکه به انسان امید می دهد که با رفتار و عمل کرد صحیح می توان سر نوشت خویش را تغییر دهد «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» این قسم اعتقاد انسان را از احساس بد بینی پوچی نجات می دهد انسان را به سعی و تلاش سوق می دهد.

۲. موجب آرامش با اعتقاد به علل معنوی می شود، بنا به دید گاه امر بین الامرین بر علاوه اراده خدا را در آن کار دخالت می داند، بعد از سعی و تلاش اگر در آن کار موفق نشد باز هم قلب انسان به یک آرامش دست پیدا می کند، این که هر چه ما تلاش کردیم موفق نشدیم خوب اراده خدای منان این بوده است، یک مصلحت در میان بوده که هر چه تلاش کردم دعا کردم به این کار موفق نشدم این کار را وقتی خداوند منان خواسته باید مقابل اراده آن تسلیم شویم در مقابل تصمیم قطعی خداوند رحمان خود را یک تصمیم گردیگر نسازیم به اراده قطعی خدا باید تسلیم شویم.

۳. موجب مقاومت در سختی ها می شود، این اعتقاد امر بین الامرین موجب می شود در مقابل سختی ها مقاومت ما زیاد شود اعتقاد سر خوردگی و نا کامی نکنیم این شکست را مصلحت خداوند منان بدانیم، با خواست و مصلحت الهی تحمل آن مشکل ها آسان و قابل تحمل می شود.

اعتقاد به قضا و قدر الهی سبب می شود که انسان در لابلای همه امور دست خدا را ببیند؛ در نتیجه تحمل سختی های زندگی برای او آسان شود و در برابر حوادث ناگوار، خود را نمی بازد و بی تابی و بی قراری که از آثار ضعف روحی است بر او چیره نمی شود.

۴. جلوگیری از غرور و سرمستی می شود، بنا به این اعتقاد امر بین الامرین وقتی به یک فروزی و موفقیت می رسیم خیلی سرمست نمی شویم اینکه خدا را، کاملاً فراموش کنیم این توفیق را از خود بدانیم، در حال خیلی از علل و لطف الهی وجود دارد، تا اینکه ما به این توفیق

رسیدیم؛ لذا به دیدگاه شیه همیشه در هر توفقات شان جلوه از کمک های الهی را فراموش نمی کند، همیشه انسان را معتدیل میان دو بال خوف ورجا حفظ می کند که بهترین حالت است.

۵. موجب اعتدال در زندگی می شود، اعتقاد به قضا و قدر الهی سبب می شود، که انسان از خوشی ها و شادی های زندگی سرمست نشده و به موفقیت ها و کامیابی ها مغرور نشود، کسی که در برابر سختی ها خود را می بازد، غالباً در برابر کامیابی ها و پیروزی ها نیز سرمست و مغرور می شود؛ زیرا موفقیت ها را به خود نسبت داده بر خویشتن می بالد، اما کسی که موفقیت ها را نعمت خدا می داند و فضل و احسان او را در حق خود می شمرد، دستخوش غرور نمی شود، بلکه از راه شکرگذاری و حق شناسی بر خضوع او افزوده می گردد.

جمع بندی اجمالی

در روایت قضا و قدر به ده معنا آمده است، که در این مقاله از آن ده معنا مصادیق شان از قرآن شریف بیان شده که آن ده معنا در قرآن شریف محقق است قضا و قدر هر کدام شان به شرعی، تکوینی، علمی و عینی قابل تقسیم است در مجموع به چهار قضا و چهار قدر قابل تقسیم است.

قضاء الهی عبارت از این خواهد بود که هستی آن پدیده نسبت به علت تام خود ضرورت و قطعیت داشته و آن علت، مبدأ قطعیت وجود وی گردیده است و از آن جا که «علة العلیل» در جهان آفرینش، آفریدگار یکتا است، بنابراین، ضرورت و قطعیت و استحکام و استواری همه پدیده های امکانی، از ذات خداوند و علم و قدرت و اراده ازلی او سرچشمه می گیرد.

قَدَر که عبارت است از حدود و خصوصیات آنها، اگر این واژه را برهستی های امکانی و خصوصاً مادی، منطبق سازد، معنای آن این خواهد بود که پدیده های مادی از جانب علل ناقصه خود، خصوصیات و ویژگی هایی را دریافت می کنند؛ زیرا هر يك از علل چهارگانه (مادی، صوری، فاعلی و غائی) و شرایط و مُعدّات، اثر خاصی در معلول خود دارند و این علل و شرایط و مُعدّات و اسبابی که در تحقق يك پدیده مادی دخالت دارند، مانند قالبی هست که آن معلول را با همان ویژگی ها پدید می آورند.

سه دیدگاه در قضا و قدر بیان شده که دو دیدگاه از اهل سنت است، دیدگاه اشاعره که همه کار را از جانب خداوند منان می داند و انسان را در اعمالش مجبور می داند، دیدگاه معتزله

هم بیان شده که قایل به تفویض است.

دید گاه سوم از شیعه که همان امر بین الامرین است، از این آیات و روایات معلوم می شود که را حق در قضا و قدر الهی همان دید گاه شیعه است، که همان امر بین الامرین است؛ یعنی اراده انسان در ملک اراده خدا است که خدا به انسان عطا کرده است، و در طول اراده خدا است نه در عرض آن، تا با هم جمع نشوند و انسان اختیاری در نظام زندگی خویش دارد که همان امر بین الامرین است.

کتابنامه

الاصفهانى، حسين بن محمد، مفردات را غيب، ترجمه حسين خداپرست، قم: نشر نويد، بينا، ۱۳۸۷ش.

ابومنصور، احمد بن على الاحتجاج، مشهد: نشر نشر المرتضى، ۱۴۰۳ ق.

ابوجعفر، احمد بن محمد، بن خالد برقى، المحاسن، قم: دار الكتب الاسلاميه، چاپ: دوم، ۱۳۷۱ق.

ابن بابوى محمد بن على (جعفرى يعقوب مترجم) توحيد صدوق، نشر ايران قم، ۱۳۸۹ش.

ابن حيدر سلطان على شاه، سلطان محمد، بيان السعاده فى مقامات العباد، تهران، سر الاسرار، چاپ اول، ۱۳۷۲ ش.

السبحاني، الشيخ جعفر، لبُّ الأثر في الجبر و القدر، قم: الناشر: مؤسسة الإمام الصادق (ع) بى تا.

ابن فارس، احمد فارس، المقاييس، مكتب الاعلام الاسلامى، قم، ۱۴۰۴ ق.

بيستونى، محمد، لغت شناسى قرآن كريم، تهران: بيان جوان، چاپ ششم، ۱۳۸۸ش.

ركنى لموكى، محمد تقى، عدل الهى، تهران: نمايندگى نشر نمايندگى ولى فقيه، اداره آموزش هاى عقيدتى سياسى، ۱۳۷۸ش.

حسينى، همدانى، سيد محمد حسين، انوار درخشان، تهران: كتاب فروشى لطفى، چاپ اول، ۱۴۰۴ق.

حسينى، شاه عبدالغظيمى، حسين بن احمد، تفسير اثنا عشرى، تهران: انتشارات ميقات، چاپ اول، ۱۳۹۳ش.

سالارى عزيز الله، قضا و قدر، تهران: نشر جهاد، چاپ دوم، ۱۳۷۹ ق.

شيرازى مكارم، ناصر وهم كاران، تفسير نمونه، تهران: دار كتب اسلاميه، چاپ سى سوم، ۱۳۸۷ش.

طبا طبائى، سيد محمد حسين، تفسير الميزان فى تفسير قرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامى جامعه مدرسين، حوزه علميه، چاپ دهم، ۱۳۸۵ ش.

طباطبائى، سيد محمد حسين، تعاليق بر اسفار، مكتبة المصطفوي، بى جا، چاپ دوم، ۱۳۶۸ ش.

قرشى، سيد على اكبر، قاموس قرآن، تهران، دارالكتب الاسلاميه چاپ ششم، ۱۴۱۲ق.

موسوى، همدانى، سيد محمدباقر، ترجمه الميزان، قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسين حوزه علميه ۱۳۷۴ش.

مجلسى، محمد باقر، بحار الانوار، لبنان، مؤسسة الوفا، چاپ اول، ۱۴۰۴ ق.

