

بررسی قضا و قدر الهی

نفیسه امدوند*

پکیده

بحث از قضا و قدر و جایگاه و تأثیر آن در زندگی روزمره انسان از ابتدایی‌ترین و شاید غامض‌ترین مسائل مطرحه در اندیشه بشر است و از این رو بیشتر مکاتب و فرق اعتقادی به ارائه تغییر و تبیینی مطابق با اعتقادات از آن مسئله پرداخته‌اند. گاه تفسیر جبرگرایانه اشعری، انسان را گرفتار زندان سرنوشت و تقدیر نموده و گاه اختیار مطلق معتزله، عنان از کف بشر ربوده و او را مختار به هر کاری دانسته است. این تیز دو سر ما را به تلقی صحیح و متناسب با دیگر سازه‌های اعتقادی فرا می‌خواند.

باید اذعان داشت که هیچ‌گاه نمی‌توان به صراحت گفت که انسان محدود به قضا و قدر است یا خیر، بلکه باید توجه کرد که وقتی بحث از مجردات است که فقط یک نحوه وجود دارند، قضا و قدرشان حتمی و غیر قابل تغییر است، اما در مسئله انسان که موجودی غیر مجرد است، بحث، متفاوت می‌شود و قضا و قدر به هر دو نوع حتمی و غیر حتمی در انسان صادق است. قضا و قدر، هیچ‌گاه عاملی در عرض سایر عوامل جهان نیست، بلکه مبدأ و منشأ تمام عوامل است و دیگر عوامل، مظاهر قضا و قدر و قانون علیت عمومی هستند، تا جایی که در تعالیم پیشوایان دینی ما، حتی دعا نیز از مظاهر قضا و قدر بیان شده است. با دقت در تعالیم راهنمایان بشر و ائمه اثنی عشر در می‌یابیم که جبر اشعری و اختیار اعتزال را تأیید ننموده‌اند، بلکه سخن از قسم سوی به نام «امر بین الامرین» است، که در این مقاله به آن بیشتر می‌پردازیم.

واژه‌های کلیدی: قضا، قدر، امر بین الامرین.

مقدمه

بحث از «قضا و قدر»، از نخستین مسائل فلسفی و کلامی است که در صدر اسلام به آن پرداخته شد و در میان مسلمانان جایگاه ویژه‌ای دارد و علی‌رغم ادعای گروهی از مورخین غربی و مستشرقین که مسئله قضا و قدر را از جمله مسائل وارداتی می‌دانند که توسط تمدن‌های یونانی و

* ?? ? ?? ? ? ??

مسیحی و به وسیله یک متأله مسیحی دمشق وارد جهان اسلام شد. «قضا و قدر»، اولین موضوع حلقه‌های بحث مسلمانان بود. (یتکلمون فی القدر)

این مسئله، از سویی از غامض‌ترین مباحث کلامی است که در روایات متعددی از پرداختن بدان نهی شده است و بحر عمیق و طریق مظلومی خوانده شده است و از سوی دیگر، از معدود مسائلی است که هر انسانی در زندگی خود به آن می‌اندیشد. در واقع، این سؤال یکی از چهار پرسشی است که در ذهن هر انسانی مطرح است: ۱- ز کجا آمده‌ام؟ ۲- آمدنم بهر چه بود؟ ۳- به کجا می‌روم؟ ۴- مجبورم یا مختار؟ و در صدد یافتن پاسخ صحیح و راه‌گشایی برای این سؤال است که: آیا انسان در حیطه قضا و قدر الهی گرفتار است و اعمال و رفتار او از پیش تعیین شده است؟ پس در این صورت، جایگاه اراده و اختیار انسان کجاست؟ و یا اینکه انسان به کلی خارج از دایره تأثیر قضا و قدر بوده و هر چه بخواهد انجام می‌دهد و هیچ نیرویی خارجی در اعمال و افعال او اثر نمی‌گذارد؟

در این نوشته، تلاش شده است تا در حد توان به این سؤالات پاسخ داده شود، به امید آنکه مورد استفاده قرار گیرد. «انشاءالله»

تبیین مفهوم قضا و قدر

«قضا»، در لغت به معنای قطع، حکم و فیصله است، خواه فعلی باشد یا قولی و قاضی را از آن جهت قاضی گویند که میان متخاصمین حکم نموده و به کار آن‌ها فیصله می‌دهد.^۱

معنای لغوی «قدر»، اندازه، تعیین و چیزی را با اندازه معین ساختن است.^۲

جناب شیخ الرئیس، قضا و قدر را این گونه تعریف می‌نماید:

قضا، علم خداوند متعال است که به تمام معلومات از مبدعات و مکونات محیط می‌باشد و قدر، ایجاب اسباب برای مسببات است، به طوری که هرگاه سبب یافت شود، مسبب یافت گردد.^۳

صدرالمتألهین، قضاء را علم ذاتی خداوند به تفصیل خلقت دانسته و می‌فرماید:

قضا، وجود صورت‌های عقلی همه موجودات است که باری تعالی آن‌ها را در عالم عقل به وجه کلی خلق و ابداع نموده است و قدر، ثبوت صورت همه موجودات در عالم نفس به وجه جزئی می‌باشد که با مواد فردی و خارجی خود مطابق و به علل و اسباب جزئی خود متکی هستند و حتمیت خود را از جانب آن‌ها یافته و با زمان خاص خود ملازم می‌باشند.^۴

هرگاه حوادث جهان، از ناحیه ذات حق قطعیت و حتمیت یابند و وقوعشان در علم و مشیت الهی تحتّم یابد، بدان معناست که قضای الهی به آنها تعلق گرفته است و نیز هرگاه حدود، اندازه و موقعیت مکانی و زمانی اشیاء تعیین شود، تقدیر الهی شامل اشیاء شده است.^۵

اقسام و اصناف قضا و قدر

برای قضا و قدر به اعتبارهای مختلف، تقسیم‌هایی بیان گردیده، که عبارت است از:

الف) تکوینی و تشریحی

مراد از قضا و قدر تکوینی این است که در عالم، هر موجود و پدیده‌ای، علت و اندازه‌ای دارد، چیزی بدون علت و بدون اندازه‌گیری معین پدید نمی‌آید. به طور کلی، در این معنا از قضا و قدر، قانون علیت به رسمت شناخته می‌شود و در واقع، شامل دو مطلب است:

۱. هیچ حادثه‌ای بدون علت نیست؛

۲. علت العلل همه پدیده‌ها، خداوند متعال است.

اگر قضا و قدر را در قلمروی احکام و مقررات آئین مقدس اسلام، مورد مطالعه قرار داده و بر دستورات دینی منطبق سازیم، قضا و قدر تشریحی هستند؛ یعنی اینکه یک سری دستورات قطعی در اسلام به عنوان واجب، حرام و غیره، برای انسان‌ها مقرر گردیده (قضا) و هریک از این احکام با ویژگی‌ها و شرایط خاصی همراه است (قدر).^۶

برای مثال: وجوب نماز، قضای تشریحی است و اینکه مقدار نماز در شبانه روز، هفده رکعت باشد، قدر تشریحی است.

ب) قضا و قدر علمی و عینی

قضای علمی: علم به ضرورت وجود اشیاء و لزوم آنهاست که در این مرتبه، حکم به تحقق اشیاء در شرایط خاصی شده و این علم الهی (خواه در مرتبه ذات و خواه در مرتبه فعل) منشأ حتمیت و ضرورت اشیاء است.^۷

قدر علمی: به معنای تحدید هر شیء با تمام خصوصیاتش در علم الهی است، قبل از اینکه عالم و اشیاء حادث، خلق شوند^۸ و این علم منشأ حدود و اندازه اشیاء است.^۹

قضای عینی: به معنای نفس ضرورت و حتمیت اشیاء از آن جهت که متناسب به واجب الوجود است؛^{۱۰} به عبارت دیگر، ضرورت عینی و خارجی شیء، هنگام وجود علت تامه اش می‌باشد.^{۱۱}

قدر عینی: نفس تعیین وجود و اندازه وجود اشیاء است، از آن جهت که منتسب به خدای واجب الوجود می‌باشد^{۱۲} و در حقیقت، خصوصیتی است که شیء از عللش، هنگام تحقق و تلبس به وجود خارجی کسب می‌نماید و جایگاه و وضع شیء را در عالم وجود بیان می‌نماید.^{۱۳} به طور کلی، می‌توان گفت که در مرتبه عینی، آن حقیقت علمی، حالت عینی می‌یابد و هر پدیده‌ای در شرایط و اندازه خاص خود، تحقق می‌یابد.

قضا و قدر علمی، ناظر به تقدیر و ضرورت در علم خداوند سبحان و تقدیر و قضای عینی، ناظر به تقدیر و ضرورت خارجی هستند. در مرحله علمی، تقدیر و قضا بر وجود شیء مقدمند و در مرحله عینی، تقدیر و قضا متحد و همراه وجود شیء هستند.^{۱۴}

هریک از قضا و قدر عینی و علمی، مستند به آیاتی از قرآن کریم می‌باشند، نظیر:^{۱۵}

قضا و قدر علمی:

«وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم» (حجر/۲۱)
 «ما اصاب من مصيبة فی الارض و لا فی انفسکم الا فی کتاب من قبل ان نبرأها ان فی ذلک علی الله یسیر» (حدید/۲۲)

قضا و قدر عینی:

«أنا کل شیء خلقناه بقدر» (قمر / ۴۹)
 «والذی قدر فهدی» (اعلی / ۲)
 «هو الذی خلقکم من طین ثم قضی اجلاً» (انعام/۲)

هـ- قضا و قدر مسمی و غیرمسمی

در روایات دینی و اشارات قرآنی، بسیار از قضا و قدر حتمی و غیرحتمی سخن آمده است، در قرآن کریم، آنجا که لفظ «اجل» (بدون قید) به کار رفته است، منظور سرنوشت مطلق یا غیرقطعی است که به عللی نمی‌تواند نوسان و تغییر داشته باشد و در مواردی که لفظ «اجل مسمی» آمده، قضا و قدر حتمی مدنظر است که قابل تغییر نیست.

«هو الذی خلقکم من طین ثم قضی اجلاً مسمی عنده ثم انتم تمرون» (انعام/۲)

قضا، عبارت است از: علم به نظام احسن که منشأ نظام است. قانون علیت عمومی نیز ضرورت و حقیقت را ایجاب می‌کند. لازمه قانون علیت این است که وقوع حادثه‌ای در شرایط مخصوص مکانی و زمانی خودش، قطعی، حتمی و غیر قابل تخلف باشد، همان گونه که واقع نشدن آن در

غیر آن شرایط نیز حتمی و تخلف ناپذیر است (و قطعیت علوم مدیون همین قانون است) پس تقسیم قضا و قدر به حتمی و غیر حتمی به چه معناست؟

در اینجاست که مشکل رخ می‌نماید و گروهی (اشاعره) به سمت انحصار قضا و قدر در نوع حتمی آن رفته و هیچ قدرتی برای بشر در تبدیل و سرنوشت خود قائل نمی‌شوند و جماعتی چون معتزلیان، قضا و قدر را انکار نموده و حداقل در زمینه اعمال و افعال انسان، منکر قانون علیت می‌گردند!

در حل این مسئله، تفسیرهای گوناگونی ارائه گردیده است که خالی از اشکال نیستند، ولی شهید مطهری (ره) در کتاب «انسان و سرنوشت»، مطلب را این گونه تبیین می‌نماید؛
موجودات جهان بر دو قسمند:

۱. گروهی از آنها، امکان بیشتر از یک نوع خاص از وجود را ندارند، مانند مجردات علوی.
۲. گروهی دیگر، امکان بیش از یک نوع خاص از وجود در آنها هست، مانند مادیات.
ماده طبیعی که زمینه به وجود آمدن موجودات دیگر است، نقش پذیر صورت‌های مختلف است و استعداد تکامل دارد، از برخی نیروهای طبیعت قدرت گرفته و از برخی دیگر، نقصان می‌یابد.

برای مثال: یک دانه‌ای که در زمین کاشته می‌شود؛ اگر مصادف با آب و هوا و حرارت و نور و غیره شود و با آفتی هم برخورد ننماید، از زمین می‌روید و رشد کرده و به کمال می‌رسد و اگر یکی از این عوامل نباشد، به آن حد نمی‌رسد.

در مجردات که بیشتر از یک نحو نمی‌توانند وجود داشته باشند و تحت تأثیر علل مختلف قرار نمی‌گیرند، قضا و قدر حتمی و غیرقابل تغییر است، زیرا فقط با یک سلسله از علل، سر و کار دارند و سرنوشت معلول، با علت است و یک سرنوشت بیشتر ندارند.

اما در غیر مجردات: قضا و قدرهای غیرحتمی وجود دارد، یعنی یک نوع قضا و قدر، سرنوشت آنها را معین نمی‌کند، زیرا سرنوشت معلول در دست است و چون این امور، تحت تأثیر علل مختلف قرار دارند، سرنوشت‌های مختلف نیز در انتظار دارند و چون هر سلسله از علل را در نظر بگیریم، امکان جانشین شدن یک سلسله دیگر در کار است، پس سرنوشت آنها، غیر حتمی است.

مثال: بیماری را در نظر بگیرید؛

علت ۱: باعث بیماری و رنجوری او شده است (میکروب)

علت ۲: باعث از میان رفتن بیماری و سلامت او می‌شود (دارو)

حال، اگر دو پزشک از این بیمار عیادت کنند و دو نسخه مخالف تجویز نمایند، دو سرنوشت در انتظار این بیمار است و بیمار در انتخاب نسخه‌ها مختار است. پس هیچ یک از این دو سرنوشت برای او حتمی نیست و با وجود اینکه در نهایت یکی را انتخاب خواهد کرد، امکان انتخاب دیگری از بین نمی‌رود.

پس سرنوشت‌های گوناگون در کار است که می‌توانند جان‌نشین یکدیگر شوند و جان‌نیشینی آن‌ها نیز به حکم سرنوشت است. بالاخره این بیمار هر کاری کند، به حکم قضا، قدر و سرنوشت است. قضا و قدر، هیچ گاه عاملی در عرض سایر عوامل جهان نیست، بلکه مبدأ و منشأ همه عامل‌ها است و تمام عوامل، مظاهر قضا، قدر و قانون علیت عمومی است.

سرّ مطالب این است که قضا و قدر، وجود هر موجودی را فقط از راه علل و اسباب خاص خود او ایجاب می‌کند. جبر، این است که موجودی از غیر مجرای علل و اسباب خاص خود، تحت تأثیر قضا و قدر، ایجاب و ایجاد شود که ممتنع می‌باشد.

نتیجه اینکه: حتمیت و عدم حتمیت ناشی از جنبه قابلی است، نه جنبه فاعلی.^{۱۶}

در رابطه با واژه «اجل» و «اجل مسمی» یادآور می‌شویم، که دوگانگی اجل گاهی در رابطه با مرگ و زندگی بررسی می‌شود و گاهی در رابطه با همه شئون و ابعاد زندگی انسان که از آن با کلمه سرنوشت یا سنت‌های الهی یاد می‌شود.

حال اگر در رابطه با مرگ و زندگی مطرح شود، اجل مطلق، عمر طبیعی یک انسان است که اگر عوامل خاصی، مانند حوادث پیش‌بینی نشده (زلزله، جنگ، تصادف و ...) پدید نیاید، هر فردی با توجه به استعداد قوای بدنی خود در شرایط مناسب، می‌تواند آن مقدار زندگی نماید، ولی از آنجایی که زندگی انسان از دخالت این عوامل پیش‌بینی نشده، خالی نیست و از طرفی برخی از کارهای ارادی انسان که صد در صد با اختیار او تحقق می‌پذیرد، نیز در تغییر میزان این عمر طبیعی (اجل مطلق) به طور مستقیم یا غیر مستقیم، تأثیر می‌گذارد و حتی از تحقق بخشی از حوادث پیش‌بینی نشده، جلوگیری می‌نماید، تا حدود زیادی عمر طبیعی و اجل مطلق انسان، مطلق یا غیرحتمی است، ولی از آنجا که آفریدگار جهان از قبل بر همه پدیده‌ها و عوامل و شرایط آن‌ها، آگاه است و می‌داند که آن اسباب و عوامل، تحقق می‌پذیرند یا نمی‌پذیرند، پس از نظر علم پیشین و ازلی خدا، اجل هر انسان و سرنوشت او، چه از نظر مرگ یا جهات دیگر، معین و مسمی است و قطعاً با توجه به قانون علیت، وقتی عوامل و علل چیزی تحقق یافت و یا تحقق نپذیرفت، تحقق یا عدم تحقق آن، قطعی است. پس گاهی اجل مسمی، مقدم بر اجل مطلق است (تصادف بر اثر عدم رعایت احتیاط) و گاهی مؤخر از آن است (علاوه بر رعایت شرایط لازم، صدقه و دعا، عمر طبیعی می‌نماید).^{۱۷}

اهمیت بحث

مسئله قضا و قدر، از معدود مسائلی است که هم جنبه فلسفی - کلامی دارد و هم یک مسئله عملی و اجتماعی است. بعد فلسفی - کلامی آن، به دلیل ارتباط آن با بحث الهیات و صفات خداوند و توحید است و اینکه چگونه می‌توان مسئله را تبیین نمود که به مراتب توحید و نیز عدالت خداوندی و ثواب و عقاب خللی وارد نسازد و انسان و افعالش را مقهور و مجبور قضای الهی و یا رها و آزاد از هر تقدیری و مختار مطلق ندانست.

همچنین طرز تفکر شخص در زمینه خود و افعالش که آیا مجبور است یا مختار، در تعاملات اجتماعی وی بسیار مؤثر خواهد بود.

انسانی که خود را دست بسته‌ای مقهور می‌بیند، بسیار متفاوت است با شخصی که معتقد است، حرّ آفریده شده و دخیل در سرنوشت و تقدیر خود می‌باشد. این دو، به یک میزان در شکل دادن زندگی و جامعه خویش مؤثر نیستند.

در حالی که، مسائل فلسفی بسیاری وجود دارد که در عین اهمیت بالا، اثر خاصی در زندگی و شخصیت انسان ندارند، نظیر عینیت ذات و صفات واجب الوجود، حدوث و قدم عالم. از این دیدگاه، مسئله قضا و قدر با بسیاری از دیگر مسائل فلسفی، تفاوت چشمگیر دارد که نه تنها فلاسفه و متکلمین، بلکه همگان را به جستجوی پاسخ مناسب واداشته است.

نکته دیگری که اهمیت و ضرورت پرداختن به این مسئله را دو چندان می‌نماید، اتهاماتی است که از سوی مخالفین اسلام طرح گردیده است؛ گروهی، عمده‌ترین علل انحطاط و عقب ماندگی ملل مسلمان از دنیای علم و صنعت را، اعتقاد آنان به قضا و قدر معرفی می‌کنند و دسته‌ای دیگر، پیروزی‌های چشمگیر مسلمانان در صدر اسلام را مدیون اعتقاد آنان به قضا و قدر می‌دانند.

بر هر مسلمانی فرض است که با بررسی دقیق تقدیر و قضای الهی، در مقابل این اتهامات قد علم کند و تحلیل صحیحی از مسئله با استفاده از عقل و نقل ارائه نماید.

در نهایت می‌توان گفت: مسئله قضا و قدر به دلیل ارتباط با حوزه‌های مختلفی، از جمله: مباحث خودشناسی، خداشناسی، اخلاق اجتماعی و نیز دفاع از دین در زمره مهم‌ترین و ضرورتی-ترین مباحث قرار دارد.

پیشینه بحث قضا و قدر در دنیای اسلام

به دلیل ارتباط گسترده‌ای که بحث قضا و قدر با مسائل مختلف اعتقادی و عملی دارد، شاید بتوان نقطه آغاز آن را هم زمان با پیدایش انسان دانست، چرا که نوع بشر با هر درجه‌ای از اندیشه فلسفی، در مورد مسئله سرنوشت خود می‌اندیشد و علاقه خاصی به این بحث دارد. اعراب و مشرکین عصر ظهور اسلام، قضا و قدر را با تبیین جبرگرایانه آن پذیرفته بودند و جبری بودند.

در زمان پیامبر اکرم (ص) نیز این بحث در میان اعراب تازه مسلمان مطرح بوده و گاه حلقه‌های بحثی در این رابطه تشکیل می‌شد و البته شواهد تاریخی، گواه آن است که هرگز اعتقاد به قضا و قدر، از سوی مسلمانان نخستین به معنای نفی اراده و اختیار و مترادف «جبری‌گری» نبوده است.^{۱۸}

برای مثال، به این نمونه دقت نمایید:^{۱۹} در مسیر بازگشت سپاه اسلام از صفین مردی از حضرت علی (ع) پرسید: آیا رفتن ما به شام قضا و قدر الهی است؟ امام پس از توضیحاتی در این زمینه که هیچ فعلی از افعال ما خارج از قضا و قدر الهی نیست، اما نه قضای لازم و قدر حتمی، فرمود: «اگر چنین بود پاداش و کیفر و وعده و وعید الهی بیهوده بود. خداوند بندگان خود را فرمان داد، در حالی که اختیار دارند ... او با اکراه و اجبار اطاعت نمی‌شود».

مؤید ادعای ما، اقوال و ادعیه‌های بسیاری است که از مسلمانان صدر اول رسیده که آنچه از خداوند طلب می‌نمودند، بهترین قضاها و تقدیرها بود، نه بهترین مقتضی‌ها و مقدرها. پس آنچه مسلم است، مطرح بودن بحث قضا و قدر به نحوی متفاوت با جبری‌گری در زمان رسول معظم اسلام (ص) و امیر مؤمنان (ع) می‌باشد.

از نیمه دوم قرن اول هجری، این مسئله به طور رسمی در میان متکلمین اسلامی مطرح گردید و ایشان در صدد بحث و استدلال بر این مطلب و تفسیر آیاتی برآمدند که در ظاهر دو بیان متفاوت در زمینه قضا و قدر دارند، در یک سری از آیات، قضا و قدر تأیید شده و بر دخالت سرنوشت صحنه نهاده و به صراحت بیان می‌کند که هیچ حادثه‌ای رخ نمی‌دهد، مگر به مشیت الهی.

«ما اصاب من مصیبة فی الارض و لا فی انفسکم الا فی کتاب من قبل ان

نبرأها ان ذلک علی الله یسیر» (حدید/ ۲۲)

این آیات، به ظاهر با مذاق جبری‌گراها سازگار است و در مقابل آن‌ها، آیات بسیاری نیز وجود دارد که بر اختیار و دخالت انسان در تعیین سرنوشت خویش و قدرت او بر تفسیر تقدیر دلالت می‌نماید، که به ظاهر در موافقت با مشرب تفویضی‌هاست.

«ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بأنفسهم» (رعد/ ۱۱)

زمانی که متکلمین و مفسرین سعی نمودند تا این آیات را تجزیه و تحلیل نمایند، در تلاش خویش موفق نبوده و نتوانستند میان اعتقاد به قضا و قدر و جبر فرق قائل شوند و مشکلات بعدی به بار آمد.

اغلب مفسرین و متکلمین، این دو دسته آیات را معارض یکدیگر دانستند و برخی را پذیرفته و دسته‌ای را تأویل نمودند. در نتیجه، از نیمه دوم قرن اول هجری، عده‌ای منکر قضا و قدر الهی و طرفدار اختیار و آزادی بشر شده و عده‌ای دیگر با تأیید قضا و قدر و حصر معنای آن در جبر و تقدیر، جبری شدند. طبق قول مشهور، گروه اول را «قدریون» و گروه دوم را «جبریون» نامیدند. به تدریج که دو فرقه بزرگ کلامی، یعنی اشاعره و معتزله پدید آمدند و مسائل بسیاری دیگری غیر از جبر و اختیار را مطرح نمودند، جبریون و قدریون در این مکاتب هضم شده، اما عنوان مستقلی را به خود اختصاص ندادند، بلکه مکتب اشعری، مدافع جبر و مکتب اعتزالی، حامی اختیار گردید.

در ادامه تاریخ اسلام، امویان حامی قضا و قدر و تفسیر جبرگرایانه آن شدند، زیرا در مقابل سیاست‌مداران اموی و توجیه ظلم و ستم آنان بر مردم و سرکوب مخالفان دستاویز محکمی بود و آن‌ها را نتیجه سرنوشت و تقدیر الهی تفسیر می‌کردند.

«معبد جهنی» و «غیلان دمشقی»، قدیمی‌ترین افرادی بودند که در زمان امویان، مدافع «آزادی و اختیار بشر» گردیدند و در نهایت به دست حکومت‌های وقت، کشته شدند.^{۲۰}

در قرن چهارم، شیخ ابوالحسن علی بن اسماعیل که از شاگردان مکتب اعتزالی ابوعلی و ابوهاشم جبایی بود، ناگهان از اعتزال به منهج اهل حدیث و حنابله پیوست، اما از آنجا که رسوخ افکار اعتزالی در ذهن و ضمیر او، مانع پذیرش کامل عقاید اهل حدیث می‌گردید، «نظریه کسب» را مطرح نمود تا از سویی عقیده اهل حدیث را بپذیرد و از سوی دیگر، جایی برای قدرت و اختیار انسان در افعال خود باز نماید.^{۲۱} وی به اصطلاحات ظاهری در عقاید اهل حدیث پرداخت، هر چند مکتب اشعری در زمان حیاتش، چندان هواداری نیافت، اما به تدریج جای مکتب اهل حدیث را در جهان اسلام گرفت و مذهب رسمی اهل سنت در مقابل معتزله به شمار آمد.

عباسیان، در ابتدای کار به خصوص در زمان مأمون و معتصم، حامی عقیده آزادی و اختیار بشر بودند، اما از زمان متوکل به بعد، دوباره ورق به سود جبری‌ها برگشت و مکتب اشعری، مذهب رایج و عمومی جهان اسلام گردید و قضا و قدر، مرادف با جبر و عدم آزادی و تسلط یک قدرت نامرئی بر انسان، اعمال و افعال او، همه گیر شد^{۲۲} و این رویه تا قرن ۱۴ هجری در جهان اسلام ادامه یافت.

همین مسئله، دستاویزی جهت اروپائیان مسیحی گردید که علت العلل انحطاط مسلمین را اعتقاد آنان به قضا و قدر بدانند و اسلام را مکتبی معرفی کنند که در آن اختیار و آزادی از بشر سلب گردیده است.

در قرن چهاردهم، شیخ محمد عبده، از نخستین کسانی بود که سدّ جبر اشعری را فرو ریخت و مذهب اختیار را در محیط اهل سنت مطرح کرد. البته نظریه او از عقیده امامیه (امر بین الامرین) فاصله داشت که شاید به خاطر دوری او از محیط‌های شیعی باشد، اما در عین حال تحول فکری عبده را می‌توان مدیون ممارست و آشنایی وی با نهج‌البلاغه در هنگام تبعّد به بیروت دانست.

ارتباط قضا و قدر با مسئله جبر و اختیار و نظرات مختلف در این زمینه

گرچه «قضا و قدر» و «جبر و اختیار»، دو مفهوم جداگانه هستند و ارتباطی با یکدیگر ندارند، اما تفاسیر ناصحیحی از قضا و قدر ارائه گردیده که این دو مسئله را با یکدیگر پیوند می‌دهد و گاه آن را مساوی با جبر و گاه موازی با اختیار می‌داند.

پذیرش قضا و قدر الهی، در مورد موجودات و حوادث جهان، چیزی غیر از پذیرش نظام قطعی و حتمی علی و معلولی در جهان بر اساس اراده، مشیت و قدرت الهی نیست. مطابق اصل علیت، هیچ حادثه‌ای در جهان تا علت تامه آن محقق نشود، رخ نخواهد داد و با تحقق علت تامه، تحقق فعل، جبری و ضروری خواهد بود و با عدم تحقق علت تامه خواه از آن جهت که در یکی از شرایط وجود نقصان باشد و خواه از جهت وجود مانع و خشی شدن اقتضای علت، عدم تحقق فعل نیز جبری و ضروری خواهد بود. پس در هر صورت، ضرورت و وجوب است. انکار جریان علیت عمومی در پیدایش حوادث جهان، مساوی صدفه، اتفاق و انکار نظم حقیقی در کار جهان است و این قانون، استثنا ندارد.

بر این اساس است که «جبری‌گری» جان می‌گیرد، زیرا افعال و حرکات انسان به عنوان جزئی از حوادث جهان طبیعت، مشمول این قانون عمومی است، در نتیجه هیچ نوع اختیار و آزادی برای انسان در اعمال و افعالش وجود ندارد، چرا که «اختیار»، امکان و «جبر»، ضرورت است و جهان جهان ضرورت است، نه امکان.^{۳۳}

موضع‌گیری‌های بشر در زمینه مسئله جبر و اختیار، خارج از این موارد نیست:

۱. نظریه جبریون مطلق: صدور افعال انسان از انسان ضروری است و هیچ گونه اختیار و آزادی نداشته و تکلیف و مسئولیتی هم ندارد.

۲. مادیین جدید: صدور افعال انسان از او ضروری است، انسان اختیار و آزادی ندارد. اما تکلیف و مسئولیت برای او صحیح است.

۳. منکرین ضرورت علی و معلولی، مانند برخی علمای فیزیک جدید و برخی متکلمین هیچ گونه ضرورت و وجوبی در جهان و بر افعال انسان وجود ندارد.
۴. برخی متکلمین و اصولیین: علیت و ضرورت منحصر به ماده و مادیات است و غیر ماده، نظیر نفس انسان و ذات باری، فاعل آثار خود است، نه علت آنها و نسبت میان فعل و فاعل ضرورت نیست.
۵. بعضی روان شناسان: هیچ نحوه ضرورت، وجوب و جبری بر اعمال انسان، حاکم نیست و افعال انسان با اراده او انجام می شود و اراده از قانون علیت عمومی آزاد است.
۶. محققین حکمای اسلامی (نظریه مطلوب): نظام هستی، نظام ضروری است و استثنای پذیر نیست و در عین حال، انسان در افعال و آثار خود مختار و آزاد است و این اختیار و آزادی منافاتی با ضرورت نظام هستی ندارد.^{۲۴}
- نظریه ششم، همان نظریه مقبول شیعه است که در ادامه مباحث، تبیین خواهد شد.

اشاعره، معتزله و شیعه

- همان گونه که در مباحث گذشته اشاره گردید، در میان متکلمین مسلمان، سه نگاه متفاوت در باب قضا و قدر و کیفیت صدور فعل از آدمی وجود دارد:
۱. دیدگاه اشاعره
 ۲. دیدگاه معتزله
 ۳. دیدگاه شیعه (امر بین الامرین)
- در این قسمت، این سه دیدگاه را به اختصار تبیین می نمایم.

الف) اشاعره (جبرگرایان)

اشاعره، قضا و قدر را پذیرفته و هر چه را که در عالم رخ می دهد، به قضا و قدر الهی نسبت می دهند، ولی آن را به معنای انکار نظام علی و معلولی در جهان و حصر علل در اراده الهی می دانند. بنابراین، افعال ارادی انسانها نیز، معلول مستقیم اراده الهی است و هیچ علیتی از آن اراده آنان نیست و فقط مقارن اراده الهی وجود دارد.^{۲۵}

شریف جرجانی در «شرح المواقف» می آورد:

افعال عباد، اختیاری است و قدرت انسان، تأثیری در آن ندارد، بلکه عادت الهی بر این است که در عبد، قدرت و اختیار ایجاد نماید و زمانی که

مانعی نباشد، فعل مقدور را مقارن با قدرت و اختیار در انسان ایجاد نماید. در نتیجه، فعل عبد، ابداعاً و احداثاً مخلوق خداوند و مکسوباً للعبد است ... و این مذهب شیخ ابوالحسن اشعری است^{۲۶}.

ایشان به گمان خود، هم «توحید افعالی» و هم «عمومیت قدرت الهی» را به طور کامل پذیرفته است^{۲۷}.

طرفداران جبری‌گری، به دلایلی قائل به این نظریه شده‌اند که باید بررسی شود. مهم‌ترین انگیزه‌های ایشان عبارت است از:

۱. توحید در خالقیت؛
 ۲. ثبت شدن سرنوشت در لوح محفوظ و ام الكتاب؛
 ۳. علم ازلی الهی؛
 ۴. ظواهر آیات و روایات؛
 ۵. اراده ازلی خداوند و تعلق پدیده‌ها به آن؛
 ۶. سوء استفاده از اندیشه‌های جبر باوری مردم برای رسیدن به اهداف و حکمرانی بر مردم^{۲۸}.
- به این طرز تفکر، ایرادهایی وارد است که به عمده‌ترین آن‌ها از نظر جناب ملاصدرا اشاره می‌نماییم:

تردیدی نیست که اعتقاد به جبر، مستلزم باطل دانستن حکمت و برکنار کردن عقل از قضاوت‌ها و مسدود نمودن باب اثبات صانع و ابواب فکر است.

در واقع، جبری‌ها با مربوط کردن همه پدیده‌ها به طور مستقیم به اراده الهی، نظام علی و معلولی، مصالح و مفاسد واقعی و عوامل مرجح صدور یا ترک فعل را در جهان منکر شده‌اند. در چنین طرز تفکری، افعال خداوند از باب «هر چه آن خسرو کند، شیرین بود» می‌باشد و نه از روی حکمت و نظام اصلح و نیز عقل انسان از اعتبار ساقط می‌شود و «از آن‌جا که اثبات نقل از راه عقل می‌باشد، پس مستلزم ابطال نقل هم می‌باشد».

همچنین این اندیشه «مستلزم جایز دانستن ظلم برای خدا و ارتکاب اعمال خلاف حکمت از ناحیه اوست»^{۲۹}.

ب) دیدگاه معتزله (تفویضی‌ها)

خداوند متعال، بندگان را آفرید و ایشان را بر انجام افعال قادر گردانید و به آن‌ها اختیار کامل تفویض نمود. بنابراین، آنان در ایجاد افعال مطابق مشیت و قدرت خود مستقل هستند و خداوند از ایشان طلب ایمان و طاعت نمود و کفر و معصیت را بر ایشان نپسندید. در نتیجه مطابق این قول، فائده تکلیف، امر و نهی و وعد و وعید ظاهر می‌گردد و نیز استحقاق ثواب و عقاب ثابت شده و خداوند از قبائح و شرور تنزیه می‌گردد. در حالی که، این قول مستلزم شریک برای خداوند متعال است.^{۳۰}

گرایش به اختیار مطلق و تفویض، با دغدغه‌هایی صورت می‌گیرد، از جمله:

۱. تنزیه خداوند از کارهای زشت بندگان؛
 ۲. ظواهر آیات و روایاتی که انسان را مختار می‌دانند و نسبت دادن ثواب و عقاب به بندگان؛
 ۳. قیام علیه ستمگران و بدکاران؛
 ۴. تعارض جبرگرایی با اهداف پیامبران و بر پایی عقاب و ثواب؛
 ۵. عدم درک صحیح از علیت و نیاز معلول به علت در بقا.^{۳۱}
- این دیدگاه، گرچه با برخی انگیزه‌های صحیح، نظیر تنزیه خداوند و قیام بر علیه ظلم ظالمان شکل گرفته است، اما دارای اشکالاتی نیز می‌باشد که مهم‌ترین آن‌ها این موارد است:
۱. «شریک قائل شدن برای خداوند متعال»، از طریق مستقل دانستن انسان در کارهایش؛
 ۲. مطابق این قول، «آنچه را خداوند اراده کند، در ملکش واقع نخواهد شد و آنچه که نپسندد، وجود پیدا می‌کند و این نقضی بزرگ در سلطنت و قدرت الهی است».^{۳۲}
- در حقیقت، مفوضه شمول را از قدرت خداوند متعال سلب می‌کنند و اراده و افعال انسان، از حیثه قدرت الهی خارج می‌شود. در حالی که، نص صریح قرآن کریم است که: «و هو علی کل شیء قدیر».

ج) امر بین الامرین

اشیاء در قبول وجود از مبدأ متعالی، متفاوت هستند. بعضی در صورتی قبول وجود می‌کنند که بعد از وجود دیگری قرار گیرند، مانند: عرض که بعد از وجود جوهر، وجود می‌پذیرد و قدرت الهی وجود را بر ممکنات، بنا بر ترتیب و نظام و به حسب قابلیت‌های متفاوت افاضه می‌نماید. بنابراین، بعضی ممکنات بدون سبب، برخی با سبب واحد و گروهی با اسباب کثیره صادر می‌شوند. اموری که نیاز به سبب دارند، وجود نمی‌یابند، مگر بعد از وجود یافتن اسبابشان و این به دلیل نقصان در قابل‌هاست، نه نقصان در قدرت الهی، زیرا همان علل و اسباب نیز صادره از خداوند متعال هستند.

این قول، از دو قول پیشین، صحیح‌تر و از مفاسد و معایب محفوظ‌تر است و متوسط میان جبر و تفویض است. در این طریقه، خداوند متعال فاعل بعید و عبد، فاعل قریب است.^{۳۳} برای فهم بهتر این عقیده، مثال معروفی وجود دارد که ملاصدرا در مباحث خود می‌آورد و با استفاده از آن، معنای «امر بین الامرین» بهتر فهمیده می‌شود که مراد از آن، این نیست که در فعل انسان، ترکیبی از جبر و اختیار وجود دارد، یا اینکه اختیار از جهتی و اضطرار از جهتی دیگر است و یا در صورت اختیار مضطر است، بلکه بدین معناست که انسان از همان حیثی که مجبور است، مختار است و از همان حیثی که مختار است، مجبور می‌باشد.

مثال: فعل نفس و قوای آن

فعل هر حاسه و قوه، از آن حیث که فعل آن قوه است، فعل نفس نیز می‌باشد، مثلاً ابصار، بدون تردید فعل باصره است، زیرا احضار صورت مبصره یا انفعال بصر به واسطه آن صورت است و نیز سماع که فعل گوش است، به دلیل احضار هیئت مسموعه یا انفعال سمع به واسطه آن و هیچ یک از ابصار و سماع بدون انفعال جسمانی ممکن نیست، از سوی دیگر، ابصار و سماع بدون تردید فعل نفس است و این دیدن و شنیدن از طریق استخدام کردن قوا توسط نفس نیست، بلکه نفس عیناً چشم بینا و گوش شنوا می‌شود (النفس فی وحدتها کل القوی). اما با وجود وحدت و تجرد

نفس از بدن، قوا و اعضای بدن، در عین حال هیچ عضوی از اجزای بدن، خواه اجزای پست یا عالی بدن، از نفس خالی نیست و فاقد هیچ یک از قوا نیست. البته قوا نیز هویتی غیر هویت نفس ندارند. هیچ عضوی از اعضا، فعلی انجام نمی‌دهد، مگر با اراده نفس.^{۳۴}

با این مثال، معنای آن سخن امیرمؤمنان (ع) آشکار می‌شود که فرمود: «من عرف نفسه فقد عرف ربه».^{۳۵}

قدری کیست؟

حدیث معروفی از پیامبر اکرم (ص) روایت شده است، بدین مضمون: «القدریه مجوس هذه الامه».

نظیر آن، نیز از سایر ائمه - علیهم السلام - نقل شده است. در این روایات قدریه، گاهی بر معتزله و گاهی بر اشاعره اطلاق شده است.

این احادیث، مستمسکی برای هر یک از دو گروه اشاعره و معتزله گردیده است که خود را بر حق و طرف مقابل را قدری و مجوس بدانند.

اشاعره و جبریون معتقد بودند که قدری به معنای منکرین تقدیر است و آن را به معتزله نسبت می‌دادند و در مقابل معتزله و طرفداران اختیار، قدری را کسی می‌دانستند که همه چیز را معلول قضا و قدر بدانند.

شیخ طوسی، در «شرح تجرید الاعتقاد»، به نقل از ابوالحسن البصری، چند وجه برای تشبیه مجبره به مجوس ذکر می‌کند:

اول: مجوس معتقد است که خداوند افعالی را خلق می‌کند، سپس از آن‌ها براءت می‌جوید، همچنان که جبریون قائلند که خداوند قبائح را خلق نموده، سپس از آن براءت نمود.

دوم: مجوس معتقد است که نکاح خواهران و مادران به قضاء و قدر و اراده الهی است و جبریون هم با آن‌ها موافقت.

سوم: اعتقاد مجوس بر این است که قادر بر خیر، توان انجام شر را ندارد و بالعکس و جبریون نیز بر همین اعتقادند.^{۳۶}

در طول تاریخ، در بیشتر موارد، منظور از قدری طرفداران آزادی و اختیار می‌باشد که شاید دو دلیل بتوان بر آن ذکر نمود:

۱. رواج و شیوع مکتب اشعری و حمایت حکومت وقت از آنان و در اقلیت قرار گرفتن مخالفین آنها؛

۲. مجوس، تقدیر الهی را محدود می‌نمودند و خیر و شر را خارج از تقدیر الهی می‌دانستند و یزدان را فاعل خوبی‌ها و اهریمن را فاعل بدی‌ها معرفی می‌کردند.

تفویضی‌ها هم در ایجاد افعال به دو مبدأ قائل هستند؛ یکی، خداوند که بنده را ایجاد نموده و دیگری، بنده که در ایجاد افعالش مستقل است.^{۳۷}

امام خمینی - رضوان الله تعالی علیه - بیان متفاوتی در این باره دارند:

آن کس که به جبر معتقد است، مجوس این امت است، چون پستی‌ها و نقص‌ها را به خدا نسبت می‌دهد و آنکه به تفویض قائل است، یهودی این امت است، چون دست خدا را بسته پنداشته، بلکه هر دو دست خدا باز است، ولی آنکه قائل به امر بین الامرین است، بر دین حنیف اسلام است.^{۳۸}

قابل تغییر بودن یا نبودن قضا، قدر و مسئله بداء

در مباحث پیشین، آوردیم که اعتقاد به قضا و قدر به معنای پذیرش نظام علیت عمومی و حکم‌فرمایی قوانین و سنن آفرینش است. قوانینی که استثناء‌پذیر نمی‌باشد.

در چنین حالتی، این سؤال مطرح می‌شود که آیا انسان قادر به تغییر سرنوشت خود نیست؟ در پاسخ به این پرسش، نظرات مختلفی وجود دارد، از جمله اینکه:

اگر منظور از تغییر و تبدیل سرنوشت و غیر حتمی بودن آن، از جنبه الهی این باشد که علم و اراده الهی چیزی را ایجاب کند، آن‌گاه عاملی خارج و مستقل از قضا و قدر خداوندی، در مقابل آن پیدا شود و آن را برخلاف اقتضای مشیت و اراده و علم الهی ایجاد نماید، چنین چیزی محال است، زیرا هر عاملی در جهان، تجلی و آلت قضا و قدر خداوند است و هر عاملی محاط به قضا و قدر می‌باشد. پس تغییر سرنوشت بدین معنا صحیح نیست.

اما اگر مقصود این باشد که عاملی که خود از مظاهر قضا و قدر الهی است و حلقه‌ای از سلسله علیت می‌باشد، سبب تغییر و تبدیل سرنوشت گردد، صحیح است؛ یعنی تغییر سرنوشت به موجب سرنوشت و تبدیل قضا و قدر به حکم قضا و قدر صورت می‌پذیرد. پس تغییر در قانون و سنت هم به حکم قانون و سنت است، ولی نه به معنای نسخ یک قانون توسط قانون دیگر، بلکه به معنای تغییر شرایط یک قانون و حکم‌فرمایی شرایط دیگر و در نتیجه اجرای قانون جدید و متناسب با شرایط جدید است.^{۳۹}

در روایتی حضرت علی (ع) به این مسئله اشاره می‌فرماید که هر حادثه‌ای در جهان، مورد قضا و تقدیر الهی است. اگر انسان در معرض خطر قرار گرفته و آسیب ببیند، قضا و قانون الهی است و اگر بگریزد و نجات یابد، باز هم قانون و تقدیر الهی است.

آنجا که حضرت در زیر دیوار شکسته‌ای نشسته بودند و وقتی متوجه آن شدند، از آنجا رفتند. از ایشان پرسیده شد: آیا از قضای الهی می‌گریزی؟ فرمود: «أفر من قضاء الله الی قدره». «جهان آفرینش تحت سیطره قضا و قدر الهی است و باید توجه نمود که قضا و قدر، عاملی در عرض سایر عوامل جهان نیست، بلکه مبدأ و منشأ همه عوامل است.

گفتنی است که در جهان‌بینی الهی، علل و عوامل محدود به علل مادی نیستند، بلکه عوامل روحی و معنوی نیز همراه عوامل مادی در کار اجل، روزی، سلامت و سعادت مؤثرند؛ به عبارت دیگر، دعا، صدقات، احسان‌ها و سایر عواملی از این قسم، همه از مظاهر قضا و قدر هستند که در سرنوشت حادثه‌ای مؤثر بوده و یا مانع قضا و قدری می‌شود.^{۴۱}

از پیامبر اکرم (ص) سؤال شد: با وجود اینکه هر حادثه‌ای که در جهان رخ می‌دهد، به تقدیر الهی و قضای حتمی اوست، دعا و دوا چه تأثیری می‌تواند داشته باشد؟ حضرت فرمودند: «دعا نیز از قضا و قدر است».^{۴۲}

پس گناه و طاعت، توبه و پرده‌داری، عدل و ظلم نیکوکاری و بدکاری، دعا و نفرین، از اموری هستند که در سرنوشت بشر از عمر، سلامت و روزی مؤثرند.

امام صادق (ع) می‌فرمایند:

من يموت بالذنوب اكثر ممن يموت بالاجل و من يعيش بالاحسان اكثر

ممن يعيش بالأعمار؛^{۴۳} یعنی گناهان، اجل را تغییر می دهند و احسانها عمر را زیاد می نماید، با اینکه اجل و عمر به حکم قضا و قدر الهی تعیین شده است.

این امور، عامل تغییر و تبدیل قضا و قدرند که البته این تغییر هم خود به قضا و قدر الهی است. مطابق با مطالب یاد شده، نظام سفلی (ناسوت) و اراده و خواست انسان بر نظام علوی (ملکوت) تأثیر می نهد و در آن تغییراتی ایجاد می کند که عالی ترین شکل تسلط انسان بر سرنوشت خود می باشد و مفهوم واقعی مسئله «بداء» همین است.^{۴۴} «يمحوها الله ما يشاء و يثبت و عنده ام الكتاب» (رعد/۳۹)

مسئله بداء، از عالی ترین مباحث فلسفی است که تنها کسانی که متصل به سرچشمه زلال علم ناب ائمه - علیهم السلام - هستند، به حقیقت آن دست یافته اند. بداء، مصدر فعل «بداء» و به معنای «آشکار شد»، ۶ بار در قرآن کریم آمده است. این اصطلاح، نخستین بار توسط امام صادق (ع) به کار برده شد. در زمینه معنای بداء، اختلاف نظر بسیار زیاد است و اهل تسنن به دلیل برداشت نادرست از آن، با اسناد بداء به شیعه، آن ها را متهم به انتساب جهل به خداوند متعال می کنند.

اشعری درباره اختلاف میان پیروان مذهب تشیع در معنی بداء چنین آورده است:

نخستین گروه می گویند که خدا اندیشه ها و آراء تازه پیدا می کند (تبدوا له البدوات) ... اگر زمانی حکمی را مقرر می دارد و سپس آن را نسخ می نماید، بدان جهت است که درباره آن بهتر می اندیشد (بداله فیها). البته اگر در مورد آن به آفریده ای چیزی گفته است، تغییر رأی و اندیشه ممکن نیست. گروه دوم برآند، برای خدا در مورد آنچه می داند که پیش خواهد آمد، تا زمانی که هنوز رخ نداده است، تغییر نقشه و برنامه امکان پذیر است و آنان این نظر را هم درباره چیزهایی که خدا خبر پیش آمدن آن ها را به آفریدگان خود نداده است. می پذیرند و هم درباره چیزهایی که خبر وقوع آن ها داده شده است.

اعتقاد گروه سوم بر این است که تغییر رأی برای خدا ممکن نیست (لا

يجوز على الله ... البداء).^{۴۵}

ابن بابویه در اظهارات خود در زمینه بداء، بداء حاصل آمده برای خدا را همان مصادیق نسخ

احکام می‌داند و در ادامه، آزاد بودن خدا در اعمال خود را تنها معنای بداء معرفی می‌کند:

کسی که معتقد است، خدا می‌تواند هر چه را بخواهد بسازد و هر چه

را بخواهد معدوم نماید و چیزها را زودتر یا دیرتر به هر صورت که بخواهد

پدید آورد... چنین شخصی معتقد به بداء است.^{۴۶}

شیخ مفید پس از مباحث بسیار در این زمینه، می‌فرماید:

بداء از جانب خدا، آنچه را که در تقدیر، مشروط باشد، محتوم می‌سازد

و انتقال از یک عزم به عزم دیگر و یا تغییری در اندیشه و رأی نیست.^{۴۷}

آنچه شیعه بدان معتقد است، غیر آن چیزی است که اهل سنت می‌گویند.^{۴۸}

تبيين معنای صحیح بداء در عقیده شیعه

عالم با تمام کمیت، کیفیت و جزئیات خود، تحت قدرت و حکومت مطلقه خداوند است و

هستی هر یک از ممکنات عالم به مشیت، خواست و قدرت ذات لایزال او وابسته است. اگر

بخواهد هستی می‌بخشد و اگر نخواهد هستی نمی‌بخشد.

از سوی دیگر، خدا از روز ازل به تمام اشیاء با تمام انواع و اشکال آگاه است و اینکه تمام

اشیاء با تمام خصوصیات خود در علم ازلی خداوند تعیین علمی دارند که گاهی آن تعیین را قدر و

گاهی قضای الهی می‌نامند.

از دیگر سو، علم ازلی پروردگار نسبت به اشیاء، موجب سلب قدرت و اختیار از اشیاء نیست.

به طور حتم، حقیقت علم نسبت به چیزی، آشکار نمودن حقیقت آن است، بدون اینکه چیزی در

آن اضافه نماید.

پس علم خداوند نسبت به اشیاء، مکشوف بودن آن‌ها پیش خداوند و وابسته بودن آن به

مشیت و اختیار خداوندی است و انکشاف هر شیئی، چیزی در آن اضافه نمی‌کند. بنابراین، معنای

قضا و قدر الهی این است که اشیاء با تمام انواع و مراتب خود از ازل در علم خداوند مشخص

است و وجودش تنها منوط به این است که مشیت الهی به اقتضای حکمت و مصلحت بدان تعلق

بگیرد که اشیاء با اختلاف ظرفیت‌ها و مراتب مختلفی که دارند، مندرج در علم الهی هستند.

قضای الهی سه نوع است:

نوع اول: هیچ کس حتی پیامبر از آن مطلع نیست و این علم مخزون الهی است و اختصاص به او دارد که گاهی از آن تعبیر به لوح محفوظ و گاه به ام‌الکتاب می‌شود. وقوع بداء در این قضا محال است و البته از این علم، بداء حاصل می‌شود.

همچنان که در روایت ابی‌بصیر از امام صادق (ع) آمده است که خداوند دو علم دارد: «علم مخزون و مکنون و علمی که به فرشتگان و انبیاء آموخته است.»

نوع دوم: قضایی که به پیامبر و ملائکه از آن خبر داده و حتماً در آینده واقع خواهد شد. در این قضا نیز بداء واقع نمی‌شود.

نوع سوم: قضایی که محقق شدن و عینیت یافتن آن را به انبیاء الهی و فرشتگان خبر داده، ولی نه به طور حتم و یقین، بلکه آن را به مشیت خود معلق ساخته است؛ یعنی اگر مشیت الهی به خلاف آن تعلق نگیرد، انجام پذیرد.

بداء در این نوع قضا، در عالم محو و اثبات، واقع می‌شود که قرآن هم در آیه ۳۹ سوره رعد بدان اشاره دارد.

در این تفسیر، دعاها، علت و سبب رسیدن به هدف نیستند، بلکه علامتند؛ یعنی موضوعیت دعا، عبادت و مکلف بودن انسان به انجام آن‌ها، این است که چون کیفیت علم خداوند و قضا و قدر از دید و اندیشه ما پنهان است، مقتضای حکمت الهی این است که بنده میان خوف و رجا معلق باشد، ترسی و امیدی که به وسیله آن به کمال می‌رسد. در عین اینکه، خداوند به تمام عالم هستی و قضا و قدرها احاطه علمی دارد. یکی از علل و موجبات مکلف بودن انسان همین است (تکامل در مسئله خوف و رجا و رعایت تکالیف)

رابطه علیت در تمام امور عالم برقرار است و دعا، خواهش و تکلیف، از جمله علل قضا محسوب می‌شود و به احتمال زیاد، خداوند دعای بنده را وسیله برآورده شدن نیازهای وی قرار داده است. پس در این صورت، رسیدن به هدف (از جمله) در گروی دعاست و آن امور نیز داخل در قضای الهی هستند و ناسخ کتاب مستور نیستند.

مسئله بداء، مباحث مفصل و دقیقی دارد که در این نوشتار، پیش از این نمی‌توان بدان پرداخت.

شبهات مطرحه در قضا و قدر

در قسمت انتهایی بحث، لازم است که با رعایت اختصار به برخی شبهات مطرح شده، در سایه قضا و قدر پرداخت که دست‌مایه گرایش به جبری‌گری شده است.

الف) عمومیت قدرت خداوند

یکی از مهم‌ترین عواملی که باعث تقویت عقیده جبر گردیده و از سویی به عنوان یک شبهه از سوی اشاعره بر منکرین جبر بیان شده است، مسئله توحید در خالقیت و یا عمومیت قدرت خداوند بر جمیع ممکنات می‌باشد که در بیانی کوتاه می‌توان از آن چنین تعبیر نمود که:

۱. جهان هستی و هر آنچه در آن است، یک خالق بیشتر ندارد، که خداست.

۲. خداوند خالق انسان و در نتیجه خالق فعل اوست.

شیخ اشعری ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری و طرفداران وی، دلایل عقلی و نقلی بر ادعای خود اقامه می‌نمایند که مختصراً اشاره می‌شود.

دلیل عقلی:

۱. ملاک مقذور بودن چیزی برای خداوند متعال، امکان است.

۲. امکان میان همه ممکنات مشترک است و همه ممکنات مقدمه الهی هستند.

۳. ذات انسان و فعل او، ممکن هستند.

نتیجه: ذات انسان و فعل او، مخلوق و مقذور خدا است.^{۴۹}

نقد و تحلیل دلیل:

این برهان، بیش از این نمی‌رساند که مجموع عوالم امکانی متکی به خداست و مستند به

اوست، ولی این استناد به دو صورت می‌تواند محقق شود:

۱. استناد مباحثی که خداوند مستقیماً مبدأ تمام آثار باشد و در حقیقت یک علت، جانشین مجموع علل طبیعی و غیرطبیعی گردد.
 ۲. با ایجاد عوالم امکانی به صورت نظام علی و معلولی، به تمام موجودات با حفظ مراتب، قوه و قدرت، تأثیر و ایجاد بخشد و فیض الهی از طریق اسباب و مسببات به تمام موجودات برسد و در عین حال، مجموع سلسله، مستند به ذات وی و قائم به او باشد.
- در این صورت دوم، فعل بشر مخلوق خود اوست و در عین حال، مخلوق خدا نیز خواهد بود و طبق این بیان، توحید در خالقیت هم محفوظ می‌ماند.

دلیل نقلی:

اشعری دو دسته آیات را مستند خود قرار می‌دهد:^۵

دسته اول: عمل انسان را مخلوق خداوند معرفی می‌نماید؛ «و الله خلقکم و ما تعملون» (صافات /

۹۶)

دسته دوم: خالقیت را فقط از آن خداوند می‌داند؛ «قل الله خالق کل شیء» (رعد / ۱۶)

نقد دلیل:

دسته اول: «و ما تعملون» که در آیه آمده، مربوط به احتجاج حضرت ابراهیم(ع) با بت پرستان است و اشاره به بت‌هایی دارد که دست ساخته انسان هستند. در واقع، مقصود این است که هم خود شما و هم بت‌هایی که می‌تراشید و سپس می‌پرستید، آفریده و مخلوق خداوند متعال هستید.

دسته دوم: حصر خالقیت به دو نحو می‌تواند انجام شود:

۱. به طور مستقیم و مباحثی هر پدیده‌ای را بدون سبب و علتی پدید آورد و خود جانشین تمام علل و اسباب گردد.

طبق این بیان، قانون علیت در میان پدیده‌ها، انکار شده و عقیده طرفداران «خلق افعال» که «عاده الله» را مطرح می‌کنند، تأیید می‌شود که باطل است.

۲. جهان آفرینش، متکی به خدا باشد و قائم به او، اما هستی بخشی خداوند به اشیاء، از طریق آفریدن اسباب و علل مادی و غیر مادی و نظام سببیت باشد. البته، مجموع نظام علل و معالیل، لحظه به لحظه محتاج او و قائم به وجود اوست. این شیوه با اصول علمی و قواعد عقلی هماهنگی دارد و آنچه که از آیات قرآن و مطالعه و تفسیر آن‌ها به دست می‌آید، همین شیوه است که خالقیت اصیل و مستقل و بالذات را که همان معنای حصر خالقیت به خداست، تأیید می‌نماید.

ب) علم پیشین الهی

علم گسترده و ازلی خداوند متعال به کلیه کائنات، مستمسکی دیگر جهت طرفداران جبر و نیز شبهه‌ای است که از سوی آنان بر منکرین جبر مطرح می‌شود.

بیان شبهه:

خداوند از ازل، به آنچه واقع می‌شود و واقع نمی‌شود، آگاهی دارد و هیچ حادثه‌ای نیست که از علم ازلی الهی پنهان باشد.

از سویی، علم الهی، تغییرپذیر و خلاف‌پذیر نیست؛

تغییر نمی‌کند، زیرا تغییر با تمامیت و کمال ذات واجب الوجود منافی است.

خلاف نمی‌پذیرد، زیرا لازم می‌آید که علم او، علم نباشد، بلکه جهل باشد که این نیز با تمامیت

و کمال وجود مطلق منافی است.

پس نتیجه این می‌شود که: حوادث و کائنات جبراً و قهراً باید به نحوی که با علم الهی مطابقت

نماید، واقع شوند، خصوصاً با در نظر گرفتن اینکه علم الهی، علم فعلی و ایجابی است.^{۵۱}

من می‌خورم و هر که چو من اهل بود می‌خوردن من به نزد او سهل بود

می‌خوردن من حق ز ازل می‌دانست گر می‌مخورم علم خدا جهل بود

این شبهه، دستاویز خوبی جهت کسانی است که می‌خواهند به هر عملی دست زده و به

مقصود خود برسند و در عین حال، مستمسک و دستاویزی شرعی برای اعمال خود داشته باشند.

نقد و بررسی:

پاسخ این شبهه، پس از درک صحیح مفهوم قضا و قدر آسان است. منشأ این شبهه، فرض نمودن حساب مستقل برای علم الهی و نظام علیت جهان است؛ یعنی چنین فرض شده است که علم الهی در ازل به طور گزاف و تصادف به وقوع حوادث و کائنات تعلق گرفته است، آن گاه برای اینکه این علم، درست از آب درآید و خلافتش واقع نشود، لازم است که وقایع جهان، کنترل شده و تحت مراقبت قرار گیرد تا با تصور و نقشه قبلی، مطابقت نماید.

از این رو، از انسان نیز باید اختیار، آزادی، قدرت و اراده سلب گردد تا اعمالش تحت کنترل درآمده و علم خدا جهل نشود؛^{۵۲} به عبارت دیگر، اعمال انسان از جهت که متعلق علم الهی هستند، انجام آن‌ها واجب و حتمی و ترک آن‌ها محال است و در غیر این صورت، علم خدا به جهل منقلب می‌شود. پس اعمال انسان همواره میان دو حالت قرار دارد:

۱. واجب و ضروری؛

۲. محال و ممتنع و چیزی که چنین حالتی دارد، فعل اختیاری نخواهد بود.^{۵۳}

چنین تصویری درباره علم الهی، نهایت جهل و بی‌خبری است. علم ازلی الهی، از نظام سببی و مسببی جهان، جدا نیست. علم خداوند، علم به نظام است و به طور مستقیم و بلاواسطه، نه به وقوع حادثه‌ای تعلق می‌گیرد و نه به عدم وقوع آن.

متعلق علم ازلی، صدور افعال و حوادث از علل و فواعل خاص خودشان است و علل و فاعل‌ها متفاوتند؛ یکی علیت و فاعلیت طبیعی و دیگری شعوری است. آنچه که علم الهی ایجاب می‌کند، صدور اثر فاعل طبیعی از فاعل طبیعی و اثر فاعل شعوری از فاعل شعوری است. اگر علم الهی ایجاب کند که اثر فاعل مختار از آن فاعل، بالاچار صادر شود، این علم، جهل و جبر خواهد بود.

در نظام عینی خارجی، علت‌ها و فاعل‌ها متفاوتند (طبیعی و شعوری)، در نظام علمی هم چنین است. علم الهی که به صدور اثری از فاعل تعلق گرفته است، بدین معناست که به صدور اثر فاعل

مختار از فاعل مختار و صدور اثر فاعل مجبور از فاعل مجبور تعلق گرفته است و اگر خلاف این باشد، جبر خواهد بود.

خداوند متعال، از ازل می‌داند که چه کسی به موجب اختیار و آزادی خود، طاعت می‌کند و چه کسی به موجب اختیار و آزادی خود، معصیت می‌نماید. پس علم الهی دخالتی در سلب آزادی و اختیار آنکه در نظام علمی و عینی مقرر شده که مختار و آزاد باشد، ندارد. آنچه حق از ازل می‌دانست، می‌خوردن ارادی و از روی اختیار است، نه می‌خوردن جبری و تحمیلی! لازمه علم ازلی این است که آنکه مختار است، حتماً باید مختار باشد

علم ازلی علت عصیان کردن نزد عقلا ز غایت جهل بود

در واقع، مقتضای علم الهی انجام فعل انسان از سر قدرت و اختیار است، زیرا قدرت و اختیار او نیز در سلسله اسباب و علل آن فعل قرار دارد.

باید به این نکته نیز اشاره نمود که موجودات جهان و نظام سببی و مسببی به علم سابق ازلی، معلوم حق هستند و همان گونه که خود همین نظام که معلوم حق است، علم حق نیز می‌باشد.

این جهان با همه نظام‌های خود، هم علم باری تعالی و هم معلوم اوست؛ یعنی جهان با همه خصوصیات و نظام‌ها، از مراتب علم خداوند است. در این مرتبه از علم، علم و معلوم یکی است، نه دو تا، تا در آن انطباق و عدم انطباق علم با معلوم فرض شود.^{۴۵}

انسان بر اساس نهاد و فطرت خود، اختیار و آزادی خود را درک می‌نماید و هیچ نوع اجبار و اضطرابی در امور خود، احساس نمی‌نماید. این درک انسان، یک درک وجدانی و بدیهی است و با هجمه شبهات، خدشه‌ای به آن وارد نمی‌شود.

کسانی که به این شبهات دامن می‌زنند، از دو حالت خارج نیستند، یا در واقع تفسیر نادرستی از اصل توحید در خالقیت کرده و در دام جبرگرایی افتاده و جهت فرار از آن، به علم ازلی خداوند رو آورده‌اند و آن را استدلال خود قرار داده‌اند، یا می‌خواهند از زیر بار مسئولیت‌های دینی و قانونی، شانه خالی بنمایند و کارهای زشت خود را با لباس این توجیهاات، ظاهراً الهی کنند.

از سویی، آنان توجه ندارند که علم ازلی الهی را مایه مجبور شدن انسان دانستن، پیامدی دارد که هیچ موحد و خداپرستی به آن گردن نمی‌نهد و آن مجبور بودن خداوند در افعال خود می‌باشد،

زیرا همان‌گونه که خداوند به افعال انسان‌ها آگاه است، نسبت به افعال خود نیز آگاهی دارد، پس به موجب این علم، باید در افعال خود مجبور باشد، در حالی که این سخن را هیچ موحدی نخواهد پذیرفت.^{۵۵}

پس آنچه که به یقین می‌توان گفت، این است که علم ازلی خداوند، به هیچ وجه، مایه سلب اختیار و آزادی بشر در کارهای خود نمی‌باشد.

ج) اراده پیشین و گسترده خداوند

اراده خداوندی از عوامل دیگر گرایش اشاعره به جبری‌گری و از جمله استدلال‌ات مهم آن‌ها بر مسلک خود و در شمار شبهاتی است که بر معتزلیان وارد می‌نمایند.

بیان شبهه و استدلال:

در جهان آفرینش، چیزی بدون اراده خداوند صورت نمی‌پذیرد و آنچه رخ می‌دهد، در قلمروی اراده است. در نتیجه افعال انسان هم که خارج از جهان هستی نیست، متعلق اراده الهی هستند و مراد اویند و تحقق مراد پس از تحقق اراده، امری قطعی و الزامی است. بنابراین، فعل انسان، مراد خداوند بوده و تحقق آن ضروری و واجب می‌باشد و در این صورت، دیگر جایی برای اختیار باقی نمی‌ماند؛^{۵۶} به عبارت دیگر، خداوند متعال حرکات و افعال انسان را: یا اراده کرده است: باید مطابق اراده خداوند واقع شود، زیرا کاری مخالف اراده، خدا واقع نمی‌شود؛ یا اراده کرده است: باید مطابق اراده خداوند واقع شود، زیرا کاری مخالف اراده خدا واقع نمی‌شود.

یا اراده نکرده است: بایستی واقع نشود، زیرا بدون اراده خداوند، حادثه‌ای در جهان رخ نخواهد داد.

نتیجه: انسان در هر دو صورت، اختیاری نخواهد داشت و مجبور است.^{۵۷}

نقد و بررسی:

این مورد نیز مانند موارد گذشته، دستاویزی پوسیده برای اشاعره می‌باشد و اساس محکمی ندارد.

انسان قبل از آنکه اقدام به کاری نماید، اراده برایش ممکن‌الصدور است، ولی بعد از تصور عمل و شوق مؤکد بر انجام و یا ترک آن و حصول شرایط، رفع موانع، سنجش میان سود و زیان آن و تشخیص اینکه عمل دارای مصلحت لازمه یا دور از هر گونه مصلحت است، در این صورت اراده واجب خواهد بود، زیرا تسلیم در برابر واقعیت است و چنین وجوبی منافات با اختیار و قدرت بر انجام ترک عمل نخواهد داشت، زیرا «الوجوب بالاختیار لا ینافی الاختیار».

هیچ لازمه‌ای میان اختیاری بودن فعل و اختیاری بودن همه مقدمات آن وجود ندارد. تنها چیزی که در اختیاری بودن فعل شرط است، مسبوق بودن خود فعل به اراده است، خواه بعضی از مقدمات آن مسبوق باشد، خواه نباشد.^{۵۸}

خاتمه

مسئله «قضا و قدر»، از معدود مسائل فلسفی است که جنبه عمومیت دارد و هر ذهنی را در حد خود درگیر ساخته است.

در مکتب اسلام، نیز با اهمیت بسیار بدان پرداخته شده است و آیات متعددی از کلام الهی بدان اختصاص یافته است و شاید بتوان لحن متفاوت آیات در این زمینه را یکی از مهم‌ترین عوامل پیدایش دو فرقه جبری‌گرایان و تفویضی‌ها دانست. هر یک از دو گروه، برخی آیات را اصل گرفته و دسته دیگر آیات را تأویل نمودند، اما باید توجه نمود که هیچ یک از این آیات در تعارض بدوی با یکدیگر نیستند که نیاز به تأویل داشته باشد، زیرا تأویل و تعارض مربوط به جایی است که یک آیه، قضا و قدر را تأیید نموده و انسان را مجبور بداند و آیه دیگر، قضا و قدر را انکار نموده و انسان را مختار بنامد، اما هیچ دو آیه‌ای در قرآن در چنین شرایطی نسبت به هم قرار ندارند، در نتیجه نیاز به تأویل نیست.

آنچه مسلم می‌باشد، این است که هر دو گروه جبریه و مفوضه، دغدغه توحید داشتند. یکی،

نگران توحید افعالی و دیگری، دل مشغول تنزیه خداوند متعال، اما طریق مظلّم را بدون چراغ هدایت هادیان دین طی نموده و به بیراهه رفتند.

مشکل اصلی از جایی پیدا شد که قضا و قدر با سرنوشت حتمی انسان مترادف گردید، در حالی که قضا و قدر، همان نظام علیت و نظام احسن است و نتیجه آن، نه جبر و نه تفویض است، بلکه همان راه میانه مورد توصیه ائمه - علیهم السلام - می باشد.

نکته مهمی که باید به آن توجه نمود، این است که قضا و قدر، نظام علیت عمومی است، اما نه علیت منحصر در علل مادی، بلکه علل، اعم از علل مادی و علل معنوی می باشد و کارکرد علل معنوی، نظیر دعا، صدقه و احسان نیز در قالب همان نظام علیت است، نه فراتر از آن و یا خارج از دایره علیت که نقض قوانین و سنن شده، مشکل ساز گردد.

در خاتمه، باید اذعان نمود که مسائل مطرح در قضا و قدر بسیار بیشتر و مفصل تر از آن است که در قالب یک مقاله مورد بررسی قرار گیرد و این نوشتار تنها اشاره ای مختصر به برخی مباحث مهم می باشد، با این هدف که دغدغه ای در ذهن خواننده ایجاد نموده و انگیزه ای جهت بحث و بررسی های دقیق تر باشد، چرا که درک صحیح قضا و قدری بسی مشکل می باشد و از حرکت بی پروا و غیرمتفکرانه در آن نهی شده است، اما با بهره گیری از کشتی نجات ائمه اطهار - علیهم السلام - می توان از این بحر عمیق به سلامت تا ساحل فلاح رسید. «ان شاء الله»

پی نوشت:

-
1. ... (:??) ?? ?? ? .
 2. ... ? ? ?
 3. ... ? (?? :) ?
 4. ... ? (:) ? ? ? ? ? ? ? ? ? ?
 5. ... ? (? ? ?) ? ? ? ? ?

. - ? ? ? ?
 . - ? ? ? ?
 . - ? ? ? ?
 :) ? ? ? ? ? ?
 . - ? (? ?
 ? (? ? ? :) ? ? ? ? ? ? ? ? ? ?
 .
 . ? (? ? ? ? ? ? ? ?
 . - ? ? ? ? ? ? ? - ? ? ? ?
 . - ? ? ? ? ? - ? ? ? ? ?
 . - ? ? ? ? ?
 . ? ? ?
 . ? ? ? ? ?
 . - ? ? ? ? ?
 . ? ? ? ? ?
 . ? ? ? ? ?
 ? ? ? : ? ?) ? ? ? ? ?
 . ? (? ? ? ? ? ? ?
 . ? ? ?
 . ? ? ?
 ? - ? (:) ? ? ? ? ? ? ? ?
 . - ? ? ? ? ? ?
 . - ? ? ?
 . - ? ? ?

