

سرنوشت

چوتو خود کنی اختر خویش را بد
مدار از فلک چشم نیک اختری را
« ناصر خسرو »

تصویری که توده مردم از سرنوشت (قضا و قدر) در ذهن خود دارند کاملاً روشن است ، ایشان هر پدیده‌ای را زائیده سرنوشت میدانند ، بدنیا آمدنها و ازدنیا رفتنها ، خوشیها و ناخوشیها ، پیروزیها و شکستها ، سودها و زیانها ، دارائیها و ناداریها ، خوبیها و بدیها ، طاعتها و عصیانها ، . . . و بالاخره ایمانها و کفرها همه و همه را به سرنوشت نسبت میدهند .

درپندار ایشان سرنوشت عامل مرموز بسیار نیرومندی است که چون سیل خروشان هر کسی را در مسیر زندگی باخود میبرد و هرتلاش و کوششی را در جهت خلاف خود عقیم میکند .
گرچه این اعتقاد باچنین شعاع وسیعی گذشته‌ازدرست یانادرست بودن آن ، گاهی برای تسکین آلام و ناراحتیهای که در اثر مصائب و

ناکامیها برایشان چیره گردیده بسیار مؤثر و بنوبه خود فایده‌ای غیر قابل انکار است ولی زیانهای فراوانی دارد که آنها هم غیر قابل اغماض است زیرا ایشانرا از جستجوی علل ناملايمات و عقب ماند گیها و پیدا کردن و برطرف ساختن آنها باز میدارد و نیز مبانی اخلاقی و حقوقی را درهم میریزد ، در صورتیکه اگر معنی قضا و قدر و کیفیت و حدود آنرا میدانستند و واقف میشدند که علل بسیاری از این حوادث را دانسته یا ندانسته خود بوجود می‌آورند و بانیروی اندیشه میتوانند گره‌گشای خیلی از آنها باشند چه بسا گرفتاریهایشان کمتر و زندگی درکامشان شیرین تر میشد .

پس روشن شدن حقیقت سرنوشت به اعتباری خود سرنوشت ساز است ، بنا براین شایسته است هرچه بیشتر در آن غور و بررسی بعمل آید و نتیجه افکار در معرض مطالعه و تأمل قرار گیرد تا شاید زوایای تاریک و مبهم آن روشن گردد .

و چون معنی قضا و قدر بذهن قاصر ما هم که بریزه خسواری خوان نعمت علم و فضل بزرگان دل خوش کرده ایم بگونه‌ای دیگر آمده آنرا در این سطور مطرح میکنیم باشد که گامی بسوی مقصود بحساب آید . و پیش از شروع در اصل مطلب یاد آور میشویم که این مسأله یکی از پیچیده ترین مسائل علمی و دقیقترین مباحث اعتقادی و درعین حال از وسیع ترین آنها است زیرا مرجع آن از اینجهت که سلسله علل وجودی تمام اشیا و افعال بالآخره به ذات واجب الوجود منتهی میشود اصل توحید (توحید افعال) و از جهت انصاف افعال به حسن و قبح ، اصل عدل میباشد ، مسائل بسیاری مانند اراده و مشیت،

هدایت و ضیالات، جبر و اختیار، شرور ناملازمات و بدا و تغییر قضا و قدر را که خود در شمار غوامض مسائل فلسفی و کلامی هستند بدنبال دارد و پیدا است که بحث از این مسائل و ذکر اظهارنظرهایی که هر يك از فلاسفه و متکلمین بر مبنای اصول و مبادی فلسفی و کلامی خود درباره آنها کرده اند از حوصله در این مقاله خارج است، لذا ما به اصول این نظرها اکتفا کرده و به مسائل یاد شده تاجائیکه در روشن شدن مسأله قضا و قدر ضرورت داشته باشد میپردازیم و این گفتار را از معنی قضا و قدر آغاز میکنیم.

در کتب لغت برای کلمه قضا، این معانی را می بینیم: ۱- فرمان دادن. ۲- تمام کردن. ۳- آفریدن. ۴- حکم کردن. ۵- اعلام نمودن. و در استعمالات هم به موارد آن برمیخوریم چنانکه در قرآن آمده است: و قضی ربك الا تعبدوا الا اياه . . . (سوره الاسراء آیه ۲۴) = و پروردگار تو فرمان داد که پرستید مگر او را . . . و قضی الامر الذی فیہ تستفتیان (سوره یوسف آیه ۴۱) = تمام شد امری که درباره آن پرسش میکنید. فقضاهن سبع سماوات (سوره فصلت آیه ۱۱) = پس آنها را آسمانهای هفتگانه آفرید. والله یقضی بالحق (سوره المؤمن آیه ۲۱) = خداوند بدرستی حکم میکند. و قضینا الی بنی اسرائیل (سوره الاسراء آیه ۴) = به بنی اسرائیل اعلام نمودیم.

گرچه کلمه قضا در این معانی بکار رفته ولی بنظر میرسد که بازگشت همه آنها به معنی «تمام کردن و قطعی نمودن» باشد چه مؤدای هر يك از این معانی تمام کردن و فیصله دادن است زیرا با فرمان دادن و آفریدن و حکم کردن و اعلام نمودن کار تکلیف و خلق و حکم

و معلوم شدن مطلب تمام میشود ، پس این معانی ، مصادیق قولی و فعلی مفهوم تمام کردن است .

بنا براین کلمه قضا بحسب اصل لغت همانطور که راغب در المفردات فی غریب القرآن گفته است^۱ بمعنی تمام کردن و فیصله دادن است خواه به قول باشد یا به فعل و خواه از جانب خدا باشد یا غیر خدا . و اما کلمه قدر همانطور که در کتب لغت و استعمالات آمده بمعنی « اندازه و اندازه دادن است » ، و معنی خلق و کتابت و بیان را که علامه حلی در شرح تجرید^۲ برای این کلمه فرموده ، در حقیقت ناظر به اندازه امور مذکور است .

با روشن شدن معنی قضا و قدر لازم است یادآور شویم که منشأ توجه به قضا و قدر منسوب به خدا (قضا و قدر الهی) و بحثهایی که پیرامون آن شده دو چیز است یکی عقلی و دیگری نقلی ، منشأ عقلی عبارت است از اصل فلسفی جبر علی و معلولی که بمقتضای آن وجود و ضرورت هر حادثه‌ای بالاخره بواجب الوجود منتهی میشود و بدین لحاظ نوع رابطه و پیوند اشیاء و مخلوقات از نظر قطعیت و حتمی بودن و نیز از نظر حدود و اندازه آنها که از آن به قضا و قدر الهی تعبیر میشود ، جستجو میگردد . و منشأ نقلی عبارت است از آیات و روایاتی که از تأثیر اراده و مشیت و هدایت و ضلالت از قضا و قدر الهی در وجود هر حادثه‌ای حکایت میکند و این قبیل آیات و روایات در قرآن و کتب اخبار فراوان است و ما در اینجا برای نمونه

بعضی از آنها را میآوریم .

الف - از آیات : ۱- و اذ یریکموهم اذالتقیم فی اعینکم قلیلاً و یقللکم فی اعینهم لیقضی الله امرأ کان مفعولاً و الی الله ترجع الامور (سوره انفال آیه ۴۶) - و زمانیکه ایشانرا بهنگام دیدارتان در نظرهای شما کم نشان میدهد و شما را در نظرهای ایشان کم جلوه گر میسازد تا کاریرا که خدا قطعی میکند انجام پذیرد و باز گشت کارها بسوی خدا است (یعنی خداوند هر یک از دو سپاه متخاصم را در نظر دیگری کم جلوه گر میسازد که به پیروزی امیدوار شده اقدام بجنگ کنند تا حصول فتح و ظفری را که برای مسلمانان قطعی کرده انجام پذیرد) .

۲- و ماتشاء ون الا ان یشاء الله (آیه ۳۰ سوره دهر) = و نمیخواهید جز آنکه خدا بخواهد (یعنی مشیت شما بدون مشیت پروردگار مؤثر نیست) ۳- فان الله یضل من یشاء و یریدی من یشاء (آیه ۹ سوره فاطر) = بدرستی که خداوند هر که را بخواهد گمراه میکند و هر که را بخواهد هدایت میکند . ۴- قل لن یرصینا الا ما کتب الله لنا (آیه ۵۱ سوره توبه) = بگو هیچگاه بما نمیرسد جز آنچه را که خداوند برای ما معین فرموده .

ب - از روایات : قال ابو جعفر علیه السلام : لایکون شیء فی الارض و لافی السماء الا بهذه الخصال السبعة ، بمشیة و ارادة و قدر و قضاء و اذن و کتاب و اجل فمن زعم انه یقدر علی نقض واحدة منهن فقد کفر^۱ . - ابو جعفر ع فرمود : چیزی در زمین و آسمان نیست

۱- تفسیر با استفاده از مجمع البیان ص ۴۴۸ جلد اول

۲- بحار الانوار مجلد ۳ و ۴ ص ۳۵

مگر بسبب این خصصتهای هفتگانه ، بسبب مشیت و اراده و قدر و قضا و اذن و کتاب و اجل پس کسیکه خیال کند بر نقض یکی از اینها توانائی دارد کافر شده است .

پس توجه به اصل مذکور و مدارك منقول ، ذهن فلاسفه و متکلمین را از دیرباز باین مسأله مشغول داشته و در نتیجه هر يك بنحوی درباره آن نظری اظهار نموده اند .

فلاسفة اسلامی چون علم الهی را در وجود و ایجاد اشیاء مؤثر میدانند و معتقدند اشیاء وجود و ضرورت و حدود و اندازه خود را از آن ناحیه کسب میکنند و این تأثیر را هم در مرتبه ذات و هم در مرتبه فعل معتبر میدانند لذا قضا و قدر را هم به دو اعتبار علمی و فعلی میگویند . در اعتبار اول علم ذاتی حق تعالی را بکیفیت آفرینشی که دارای جهات حسن و نظامی کامل بوده و منشأ منافع و فوایدی باشد از این جهت که مبدء پیدایش آن معلوم است قضا میدانند و از این معنی به عنایت نیز تعبیر میکنند^۱ و پیدایش آن معلوم را بهمان کیفیتی که در علم الهی است قدر می نامند چنانکه شارح مواقف ایشانرا نسبت به قضا و قدر در اینمورد چنین آورده : . . . و اما عند الفلاسفه فالقضاء عبادة عن علمه بما ینبغی ان یکون علیه الوجود حتی تکون علی احسن النظام و اکمل الانتظام و هو المسمى عندهم بالعناية التي هی مبدء لفیضان

۱- اسفار جلد ۷ ص ۵۷-۵۶ . گوهر مراد ص ۲۲۵-۲۲۳ . شرحی

الاشارات الجزء الثانی ص ۷۷ و ۷ .

۲- شرح مواقف ص ۵۲۹ . بحار الانوار ص ۳۷ .

الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه و اكملها ، القدر عبارة عن خروجها الى الوجود العيني باسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء. و نیز شیخ شهاب‌الدین یحیی سهرودی گفته است^۱ ، « قضا علم وحدانی حق است سبحانه و تعالی و قدر تفضیل قضاء^۲ او است » و در اعتبار دوم آنرا قضا و قدر عینی می‌نامند ، و در این اعتبار قضا را عبارت از نوعی وجود عقلی و علمی میدانند و قدر را وجودات خارجی آن ، بدینمعنی که چون وجود بیش از یک معلول را از علت واحد جایز نمی‌شمرند میگویند خداوند عالمی را بنام عالم عقل که مجرد و در عین حال شامل جمیع موجودات (از کلی و جزئی گرفته تا صفات و حالات آنها) به نحو مجرد و بساطت است به طریق ابداع (بدون ماده و مدت) آفرید ، و این عالم را که عقل اول و معلول اول نام نهاده‌اند بر مبنای خود علت وجود سایر موجودات میدانند چنانکه خواهی دید^۳ : القضاء عبارة عن جمیع الموجودات فی العالم العقلی مجتمعہ و مجملہ علی سبیل الابداع ، والقدر عبارة عن وجودها الخارجیة اوبعد

۱- پرتونامه از مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق ص ۶۰ .

۲- در متن کتاب (تفصیل قضاء اولست) آمده و چون قضا اول در اصطلاح فلاسفه عقل اول است و در اینجا قضا به علم وحدانی تعریف گردیده و در این صورت عبارت متن خالی از ابهام و اشکال نمی‌نمود لذا کلمه (قضاء اولست) که در یکی از نسخه‌ها آمده و در پاورقی ضبط گردیده و بنظر صحیح رسید و در اینجا آورده شد .

۳- شرح الاشارات الجزء الثاني ص ۷۷ چاپ الخیریه مصر .

حصول شرائطها مفصلاً واحداً بعد واحد . و نیز امام فخر رازی در شرح به تعبیری روشنتر میگوید^۱ .

القضاء معلوله الاول لان القضاء هو الحكم الواحد الذي يترتب عليه سائر التفاصيل والمعلول الاول كذلك واما القدر فهو سائر المعلولات الصادرة عنه طولاً وعرضاً لانها بالنسبة الى المعلول الاول تحرى مجرى تفصيل الجملة و هو القدر .

ایشان معتقدند که اولاً قضا و قدر عام میباشد و مسائل همه چیز حتی افعال بندگان میشود یعنی در این جهان هیچ چیزی بوجود و هیچ حادثه‌ای بوقوع نمی‌پیوندد جز بر طبق آنچه خداوند در عالم عقل قرار داده ، ثانیاً عالم عقل علت پدیدار گشتن تمام اشیاء و حوادث این جهان است ، ثالثاً وجود این اشیاء و حوادث با حصول شرائط و اسباب و عللی از جمله اراده بندگان در افعال ، که واسطه فیض بشمار می‌آیند حتمی و اجتناب ناپذیر است و در تأیید نظر خود به این آیه استناد میکنند : و ان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم (آیه ۲۲ سوره حجر) = چیزی نیست جز آنکه مخازنش نزد ما است و ما آنرا فرو نمی‌فرستیم مگر به اندازه معلوم .

و فلاسفه غرب قضا و قدر را عبارت از نظام علی و معلولی حاکم بر این جهان میدانند و در میان ایشان کسانی که این نظر را از دیدگاه اعتقادی بیان کرده‌اند آنرا به مقتضای مشیت الهی گفته‌اند چنانکه کانت در ضمن مسأله جبر و اختیار گفته است^۲ : « بعضی انسانرا یکسره

۱- شرحی الاشارات الجزء الثاني ص ۲۷ چاپ الخیریه مصر .

۲- سیر حکمت در اروپا جلد دوم ص ۱۶۳

مجبور پنداشته‌اند و هیچ اختیاری برای او قائل نشده‌اند و جمیع اعمالش را موجب دانسته‌اند بنا بر اینکه جمیع امور را مقدر بتقدیر الهی میدانند یا اگر بزبان دیانتی سخن نمیگویند نظر بوجوب ترتب معلول بر علت دارند که هیچ چیزی بی علت نمی‌شود و علت که موجود شد معلول حتماً موجود میگردد و اعمال انسان و اراده او نیز از این قاعده بیرون نیست» و نیز لاینیتس چنین گفته است^۱: «... اما از میان امور ممکن آن امری واقع میشود که با امور دیگری که مقدم بر او بوده و یا با او مقارنند سازگار باشد برحسب اصل امتناع تناقض و اصل علت موجب و مشیت الهی جز براین وجه قرار نمیگیرد و باین اعتبار میتوان گفت همه امور مقدر است چون رابطه علت و معلول در کار است و بیرون آمدن معلول از علت حتمی است».

و متکلمین قضا و قدر را بگونه‌ای دیگر تعبیر و تفسیر میکنند و در کیفیت آن اختلاف دارند، اشاعره میگویند: قضا عبارت است از اراده ازلی حق تعالی که به جمیع اشیاء و حوادث این جهان در ظرف خود تعلق گرفته و برطبق آن وجود آنها قطعی و اجتناب ناپذیر است، و قدر الهی عبارت است از ایجاد آنها در زمان معین به وجه خاص و صفاتی مخصوص و لذا قضا و قدر را عام و شامل همه چیز میدانند و معتقدند که افعال بندگان مخلوق خداوند است.

و معتزله عمومیت قضا و قدر را نسبت به افعال عباد انکار کرده میگویند کارهای انسان همه از روی قدرت و اراده خود اوست منتهی

خداوند به این کارها عالم است اما این علم هیچگونه تأثیری در بوجود آوردن افعال ایشان ندارد چنانکه شارح مواقف اعتقاد این دو گروه را در این مسأله بهمین نحو بیان کرده^۱: « اعلم ان قضاء الله عند الاشاعره هو ارادته الازلیة المتعلقة بالاشیاء علی ماهی علیه فیما لایزال و قدره ایجاده ایها علی وجه مخصوص و تقدیر معین فی ذواتها و احوالها... و المعتزلة ینکرون القضاء و القدر فی افعال الاختیاریة الصادرة عن العباد و یشتون علمه تعالی بهذه الافعال و لایسندون وجودها الی ذلك العلم بل الی اختیار العباد و قدرتهم » .

و در نظر امامیه قضا و قدر عام و شامل همه چیز میباشد منتهی در مورد هر یک از اشیا و افعال بمعنی خاصی است ، چنانکه شیخ مفید فرموده است^۲: « الوجه عندنا فی القضاء و القدر ... ان الله تعالی فی خلقه قضا و قدراً و فی افعالهم ایضاً قضا و قدراً معلوماً و یكون المراد بذلك انه قد قضی فی افعالهم الحسنة بالامر بها و فی افعالهم القبیحة بالنهی عنها و فی انفسهم بالخلق لها و فیها فعله فیهم بالایجاد له و القدر منه سبحانه فیما فعله ایقاعه فی حقه و موضعه و فی افعال عباده ما قضاه فیها من الامر و النهی و الثواب و العقاب لان ذلك كله واقع موقعه و موضوع فی مكانه لم یقع عبثاً و لم یصنع باطلا » .

بدینمعنی که قضای الهی در مورد اشیا عبارت است از خلق و ایجاد آنها و قدر عبارت است از بجا و بموقع بودن و مصلحت داشتن آنها، و در مورد افعال قضا عبارت است از امر و نهی کردن به کارهای خوب

۱- شرح مواقف ص ۵۲۹ . بحار الانوار مجلد ۳ ص ۳۷ .

۲- بحار الانوار ص ۲۹ .

و بد و قدر عبارت است از وجود امر و نهی و ثواب و عقابی که برای آن کارها قرار داده . و نیز دوگانگی قضا و قدر در مورد اشیاء و افعال از کلام علامه حلی در شرح تجرید^۱ مستفاد است زیرا از اینکه تنها در مورد افعال به گفتار اشاعره ایراد کرده و قضا و قدر را نسبت به افعال بندگان عبارت از بیان و کتابت و اعلام آنها دانسته و فرموده :

لانه تعالی قد کتب ذلك اجمع فی اللوح المحفوظ و بینه الملائکته «
چنین برمیآید که کیفیت قضا و قدر را که در مورد اشیاء عبارت است از خلق آنها و در مورد افعال عبارت است از اعلام آنها خداوند در لوح محفوظ نوشته و برای فرشتگان بیان فرموده .

پس قضا و قدر باعتقاد امامیه بدینمعنی است که خداوند هر چیزی را که دارای مصلحتی بداند می آفریند و بحکمت خود وجود آنها در زمانی معین ، بکیفیتی خاص و اندازه‌ای مخصوص ، بطوریکه آن مصلحت حاصل آید قرار میدهد و باین و امر و نهی خود بندگان را به انجام هر فعل خوب سودمندی وادار میکند و از هر فعل بد زیانباری باز میدارد .

و محیی‌الدین عربی بنا به مسلک خود که برای موجودات وجودی علمی بنام اعیان ثابته در علم ازلی حق تعالی قائل است و این اعیان را دارای اقتضاء آتی غیر قابل تغییر میداند و معتقد است که جمیع شئون مرحله وجود خارجی آنها از وقت پیدایش و حالات و کیفیات و خصوصیات وجودی و خوبی و بدی افعال و بالاخره سعادت و شقاوت

آنها همه و همه از آثار اقتضای ذاتی خود آنها است که بروز و ظهور پیدا میکند و علم خداوند هم عبارت از دانستن همین اعیان و آثار آنها است، لذا قضا و قدر را بنحوی که تابع اقتضای ذاتی موجودات باشد تعریف کرده چنین میگوید: اعلم ان القضاء حکم الله فی الاشیاء و حکم الله فی الاشیاء علی حد علمه بها و فیها و علم الله فی الاشیاء علی ما اعطته المعلومات مما هی علیه فی انفسها، والقدر توقیت ماهی علیه الاشیاء فی عینها من غیر فرید^۱. بدینمعنی که قضا عبارت است از حکم خدا درباره اشیا بدانچه خود هستند و قدر عبارت است از تعیین وقت پدیدار گردیدن آنها همانطور که اقتضای ذاتی آنها است یعنی آنچه خداوند برای موجودات قرار داده و به آن حکم کرده همان است که ذات خودشان اقتضای بروز و ظهور آنرا دارد و لذا بدنبال تعریف مذکور اضافه میکند: فالحاکم فی التحقيق تابع لعین المسئلة التي یحکم فیها بما تقضیه ذاتها. = پس در حقیقت حاکم درمسأله ای که حکم میکند تابع و محکوم اقتضای ذاتی همان مسأله است. پس باعتقاد محیی الدین قضا و قدر الهی اولی عام و شامل همه اشیا و افعال است منتهی این قضا و قدر برای موجودات سرنوشت ساز نیست بلکه این ماهیات و حقایق هستند که سرنوشت خود را میسازند. ثانیاً چون حقیقت قضا و قدر تنفیذ اقتضای اعیان ثابت است آنچه از بندگان ظاهر میشود اعم از طاعت و معصیت و ایمان و کفر و سعادت و شقاوت بلحاظ امر تکوینی و حکم الهی همه یکسان بوده کمال

خضوع نسبت به ارادهٔ خداوندی است و تنها نسبت به امر تکلیفی عنوان گوناگونی بشمار می‌آیند و لذا پاداش و کیفر اخروی هم نه بعنوان جزای عمل بلکه از آثار و عواقب اعمال خودشان است که بصورت بهشت و دوزخ ظاهر گردیده و درحقیقت هر يك برای اهلس نعم مقيم است .

و عزیزالدین نسفی^۱ علم خداوند را به اسباب و علل عالیه که از آنها به عالم ملکوت (یعنی عالم عقول و نفوس و طبایع) و عالم ملك (یعنی افلاك و انجم و عناصر) تعبیر میکند عبارت از حکم خدا میداند و پدید آوردن این اسباب و علل را قضا می‌نامد و آثار و معالیل آنها را قدر میگوید، بعقیدهٔ وی جمیع حالات و کیفیات و عوارض طاری بر موجودات عالم سفلی همه مقدراتی هستند که در اثر حرکت افلاك و انجم پیدا میشوند زیرا افلاك و انجم را در تدبیر و تصرف و ساخت و ساز عالم سفلی کار گزاران و دست اندر کاران بی‌اختیاری میدانند که پیوسته با حرکت خود رنج و راحت، غنا و فقر، عزلت و ذلت، نکبت و دولت، سعادت و شقاوت و... می‌باشند تا خود چه نصیب افتد .

و چون تقدیر بعضی امور را مانند کیفیات جسمانی و حالات نفسانی بوجه جزئی یعنی اختصاصی و برای افراد میدانند و بعضی دیگر را مانند افعال بوجه کلی یعنی نه اختصاصی و برای افراد معین، میگوید آنچه بوجه جزئی مقدر گردیده و نصیب می‌شود حتمی بوده و دفع

آن اختیاری نیست و آنچه بوجه کلی مقدر گردیده گرچه درعالم سفلی وجود پیدا میکند اما اکتساب و دفع آنها اختیاری بوده و سعی و کوشش افراد موقوف است و لذا درمسأله جبر و اختیار قابل به اختیار شده و انسانرا درافعال خود مختار میدانند .

آنچه ازاین تعاریف برمیآید اینست که بین دانشمندان درمسأله قضا و قدر نسبت به پدید آمدن اشیاء عالم و کیفیات و حدود و اندازه وجودی آنها و نیز نظام کامل و ناموس متقن جاری در آنها (باقطع نظر ازچگونگی توجیه آن) اختلافی نیست ولی درشمول آن نسبت به افعال اختلاف دارند و این اختلاف همان اختلاف معروف درمسأله خلق اعمال است که به مسأله جبر و تفویض شهرت یافته ، گروهی قائل به آن شده (نظر به جبر) و گروهی دیگر آنرا انکار کرده (نظریه اختیار) و هر دو دسته ازقائلین و منکرین هم در کیفیت قبول و انکار آن آراء مختلفی اظهار داشته اند و دراثبات عقیده خود و ایراد و اشکال به مخالفان و حتی ازتخطئه و انکار یکدیگر زمانی فارغ نبوده اند .

باآنکه این مسأله یکی از جنجالی ترین مسائل نظری و کلامی بوده و آراء و عقایدی که درباره آن اظهار گردیده بسیار زیاد است ولی اصول آنها را میتوان درسه نظریه جبر و تفویض و امر بین الامرین و اساس توجیهات این نظریه ها را درمقالات زیر خلاصه کرد .

الف - نظریه جبر - این نظریه بچند گونه توجیه شده است .
اول - ازجهم بن صفوان و طرفدارانش که به جبریه جهمیه معروفند ، ایشان میگویند^۱ : افعال مخلوق خداوند است یعنی مؤثر دروجود آنها

فقط اراده و قدرت خداوند میباشد و انسان در بوجود آمدن آنها هیچگونه تأثیری ندارد، لذا اضافه فعل به ایشان برسبیل مجاز است و نسبت مثلا نماز خواندن و روزه گرفتن به ایشان مانند نسبت بلند قد شدن و زیبا روی گردیدن است.

بنا بر این مذهب آدمی در حقیقت آلت فعل خدا است و حرکات و سکنات او مانند حرکات و سکنات شاخ و برگ درختان و یا بقول مولوی شیر روی علم در مقابل باد است.

دوم - از ابوالحسن اشعری و پیروانش که به کسبیون مشهورند ایشان میگویند^۱ افعال انسان تنها به اراده و قدرت خداوند واقع میشود و آدمیان آنرا کسب میکنند بدینمعنی که روش حق تعالی در ایجاد افعال چنین است که قدرت و اختیار دهد و مقارن آن فعل را ایجاد کند و بدین ترتیب فاعل همه افعال خداوند است، ایشان بنا به مشربیه که دارند میگویند^۲ هیچ چیزی جز اراده باری تعالی علت هیچ پدیده‌ای نیست و مثلا اگر می‌بینیم سنگی به شیشه‌ای اصابت میکند و شیشه میشکند و یا اگر کاغذی در آتش میافتد و میسوزد نه بدانجهت است که اصابت سنگ علت شکستن شیشه و آتش علت سوزانیدن کاغذ باشد بلکه بدانجهت است که حق تعالی عادت را چنین جاری گردانیده که مقارن اصابت سنگ شیشه را بشکند و همراه با افتادن کاغذ

۱- شرح مواقف ص ۵۱۵ - گوهر مراد ص ۲۳۵ - مرآت العقول ص

۱۱۳ - شرح تجرید علامه حلی ص ۱۷۰ - شرح تجرید قوشچی ص -

۲- اشرف المقاصد ص ۳۸۸ - گوهر مراد ص ۲۳۵ - ۲۳۴ - شرح

تجرید قوشچی ص -

در آتش آنرا بسوزاند . و لذا عقیده دارند آنچه از انسان صادر میشود اعم از خیر و شر و واجب و حرام و کفر و ایمان همه فعل خدا است که هنگام اراده کردن انسان آنرا ایجاد میکنند و با توجه به همین مطلب شارح مواقف^۱ و لاهیجی^۲ و علامه حلی^۳ و علامه مجلسی^۴ مقصود از کسب اشعری را عبارت از تقارن قدرت و اراده انسان با ایجاد الهی دانسته‌اند و قاضی باقلانی در توجیه خلق اعمال بیانی دارد^۵ بیانی دارد که علامه حلی آنرا بر تفسیر کسب اشعری حمل کرد^۶ او میگوید :

ذات فعل به قدرت خداوند واقع میشود و صفت طاعت بودن یا معصیت بودن آن به قدرت و اراده انسان ، مانند سیلی زدن به صورت یتیم که پسندیده و ناپسندیده بودن آن منوط به قصد ضارب است بدین معنی که اگر به قصد تأدیب باشد پسندیده است و اگر بقصد اذاء باشد ناپسندیده ، پس اصل زدن فعل خدا است و متصف کردن آن به صفت طاعت یا معصیت کار انسان ، و لذا اکتساب بندگان عبارت میشود از تأثیر اراده و قصد ایشان در اتصاف فعل به طاعت یا معصیت .

با توجه به مشرب اشاعره توجیه بهتری از معنی کسب بنظر میرسد و آن اینست که اراده کردن انسان بمنزله جلب و جذب فعل الهی به خود است و این جلب و جذب مقارن فعل ، عبارت از اکتساب باشد . و در اینجا بی‌مناسبت نیست یاد آور شویم که صاحب مواقف از

۱- شرح مواقف ص ۵۱۵ . ۲- گوهر مراد ص ۲۳۵ .

۳- شرح تجرید ص ۱۷۰ . ۴- مرآت العقول ص ۱۱۳ .

۵- شرح مواقف ص ۵۱۵ - مرآت العقول ص ۱۱۳ .

۶- شرح تجرید ص ۱۷۰ .

جمله اشکالاتی که بر معتزله کرده^۱ اینست که آنچه را خداوند نسبت به افعال بندگان میداند وقوع خلافش از ایشان محال است چرا که در غیر اینصورت لازم میآید علم الهی به جهل مبدل شود^۲ و این اشکال در ذهن فخر رازی چنان قوت گرفته که گفته است^۳ اگر تمام عقلا جمع شوند قادر نیستند بر این اشکال ابرادی وارد سازند و نیز در ذهن خیام هم هست که میگوید :

می خوردن من حق ز ازل میدانست

گر می نخورم علم خدا جهل شود.

و بعضی در پاسخ چنین گفته اند :

علم ازلی علت عصیان بودن نزد عقلا ز غایت جهل بود.

بدین معنی که چون انسان می میخورد خداوند میداند نه اینکه چون خدا میداند انسان می میخورد. *

۱- شرح مواقف ص ۵۱۸ . ۲ و ۳ - شرح مواقف ص ۵۱۸ .

* - اگر این اشکال در علم و جهل اصطلاحی معروف ظهور نداشت این احتمال در ذهن قوت میگرفت که شاید مقصود از علم ، علم عنائی حق تعالی باشد که فلاسفه میگویند و آنرا علت پیدایش موجودات میدانند و مقصود از جهل هم عدم علیت این علم باشد و مجوز این استعمال مجازی هم اشتراك جهل و عدم علیت در مفهوم عدمی بودن باشد و بنا بر این معنی چنین میشد که می خوردن انسان بر طبق علم عنائی خداوند که علت العلل است حتمی و قطعی بوده و باختیار انسان نیست زیرا اگر باختیار انسان میبود و می نمیخورد لازم میآمد این علم فاقد خاصیت علی باشد و یا این احتمال شعر دوم هم جواب مناسب نمیبود بلکه جواب مناسب همان اشکالاتی میشد که در رد جبریون گفته شده است .

سوم - از فلاسفه اسلامی ، ایشان میگویند معطی حقیقی وجود
 جمیع موجودات عالم امکان که از جمله آنها افعال آدمیان است خداوند
 میباشد و اسباب و علل ظاهری وجود دهنده چیزی نیستند بلکه علل
 اعدادیه میباشند یعنی برای افاضه فیض ربانی محلی و موردی را آماده
 میکنند پس خداوند افعال آدمی را مانند سایر اشیاء به توسط وسائط
 و تسبیب اسبابی بشمار که از جمله آنها قدرت و شوق و اراده انسان
 میباشد (آنهم اراده‌ای غیر اختیاری) ایجاد میکند^۱ و لذا افعال انسان
 بر طبق قضا و قدر اجتناب ناپذیر و قطعی و حتمی است ، بعبارت دیگر
 جمیع اسباب و علل اعم از بعیده و قریبه و از جمله آدمی و شوق و
 اراده و بعد فعلی که بدست وی انجام میگیرد همه و همه وجود های
 تفصیلی همان قضای اجمالی است که وجود شان قطعی میباشد .*

۱- گوهر مراد ص ۲۲۲ - مرآت العقول ص ۱۱۵-۱۱۴-۱۱۳

* - گرچه بعضی از فلاسفه اعتقاد به جبر را انکار دارند و در نسبت
 چنین مذهبی هم به ایشان بین بعضی اختلاف است ولی آنچه با تأمل و تعمق
 کافی در تعریفی که برای قضا و قدر کرده اند و نیز توضیحی که در اسباب و مقدمات
 انجام گرفتن فعل از آدمیان بویژه اختیاری نبودن اراده ایشان داده اند بدست
 میآید نزدیک به قول اشعریه و جبر است چنانکه شیخ الرئیس در اشارات از بیانی
 که در قضا و قدر کرده خود متوجه شده که چنین قضا و قدری مستلزم جبر است
 و لذا اشکال بی مورد بودن عقاب را باین عبارت (فان كان القدر قلم العقاب)
 عنوان کرده و سعی نموده عقاب بر فعل غیر اختیاری را بنحوی توجیه کند .
 همچنین امام فخر در ضمن شرح اشکال مذکور در این قسمت از بیانش (. . . و
 ثانیها ان الله تعالی یختار تعذیب المكلف و هذا لا یأتی الا مع القول بالفاعل
 المختار و الفلاسفه لا یقولون به) صریحاً میگویند فلاسفه قائل به اختیار نیستند -

چهارم - از محیی‌الدین عربی - نظر وی آنست که افعال انسان بمقتضای ذات و فطرت خود او است و غیر از آنچه بکند نمیتواند بکند نه بدان معنی که در افعال و کردار بی‌اراده و اختیار باشد بلکه بمعنی لطیف‌تر و عمیق‌تر و آن اینکه افعالش از روی اراده و اختیار است منتهی در انتخاب افعال و اراده و تصمیم‌گیری در انجام آنها مقهور فطرت و ذات خود میباشد^۱.

از این جبر میتوان به انعطاف ناپذیری تعبیر کرد بدینمنی که انسانها همانند که هستند و همان هستند که بوده اند پس نهاد آنها اگر شوره زار است سنبل برنمیآرد و اگر باغ است خار و خس نمیرویاند. نظر محیی‌الدین دربارهٔ افعال کاملاً شبیه نظر فلاسفه است با این تفاوت که او میگوید تعیین‌کنندهٔ مسیر تمایل و اختیار آدمی در افعال اقتضای ذات و فطرت خود او است و ایشان میگویند جعل و قضای الهی است.

- و نیز لاهیجی در گوهر مراد ص ۲۳۱ پس از توضیح قضا و قدر میگوید: « و چون این جمله دانسته شد ثابت شد که جمیع موجودات کلیه و جزئیه واقعتاً به قضا و قدر الهی اما در غیر افعال برسیل حتم و جزم و اما در افعال عباد برسیل تعلیق به ارادهٔ ایشان » و واضح است که معنی تعلیق بر اراده که این حکم میگوید این نیست که چون انسان اراده میکند فعل را هم خودش ایجاد میکند بلکه معنی اینست که تا انسان اراده نکند خداوند فعل را خلق نمیکند و چنانکه در بررسی گفتار ایشان متذکر خواهیم شد اراده را هم غیر اختیاری و معلول مقدمات غیر اختیاری میدانند.

پنجم - از فلاسفه غرب - عده‌ای از فلاسفه غرب قائل به جبر شده افعال انسان را بنا به قاعده و جوب ترتب معلول بر علت غیر اختیاری میدانند بدینمعنی که میگویند امور این جهان از گذشته و حال همه باهم پیوند علی و معلولی دارند و موجب میباشند و میادی نفسانی افعال انسان هم حلقه هائی از حلقات بهم پیوسته آن بود و از این قاعده مستثنی نیست و اسپینوزا این معنی را به بیان دیگری ایراد کرده میگوید^۱: مختار کسی است که وجود و فعلش باقتضای ذات خودش باشد و موجب خارجی نداشته باشد و مضطر و مجبور کسی است که دیگری او را بوجود آورده و فعل او را بر حسب اقتضای معینی بر میانگیزد و بنا بر این جز ذات واجب الوجود فاعل مختاری نتواند بود.

ب - نظریه تفویض - این نظریه از اکثر معتزلیها بدینگونه نقل شده^۲: انسان در افعالش مستقل است و هر کار را بخواهد با قدرت و اراده خود انجام میدهد و هر کار را نخواهد با اراده خود نمیکند، بعقیده ایشان خداوند کار خلق اعمال را یکسره به انسان واگذار فرموده و او را خود مختار و مستقل کرده بدینمعنی که او را آفریده و قدرت داده و با ایجاد همه گونه آلات و ادوات، امکان هر کار را در اختیارش گذارده و دیگر خود را در انجام کارهای او هیچگونه دخالتی ندارد و بعضی از ایشان پارا فراتر نهاده به نقل علامه حلی در شرح تجرید^۳ و علامه مجلسی در مرآت العقول^۴ میگویند خداوند بر عین مقدور بندگان

۱- سیر حکمت در اروپا جلد دوم ص ۳۲.

۲ و ۳ - مرآت العقول ص ۱۱۴. ۳- ص ۱۵۶.

قادر نیست و بعضی دیگر میگویند بر مثل مقدور ایشان هم قادر نیست .
 ج - نظریه امر بین الامرین - این نظریه امامیه است که میگویند
 نه جبر است و نه تفویض بلکه امر بین الامرین ، ایشان این عقیده را از
 پیشوایان بزرگوار خود که جبر و تفویض را نفی کرده اولی را مستلزم
 ظلم و دومی را منافی با سلطنت الهیه دانسته و حد وسط ایندو را اثبات
 فرموده اند ، اخذ کرده و به آن قائل شده و در توجیه آن اظهارات
 گوناگونی کرده اند^۱ .

در بین فلاسفه غرب هم عده ای قائل به اختیار شده اند و از میان
 ایشان لایبنیتس تصریح نموده که اختیار انسان در حد امر بین الامرین است
 و بر آن استدلال متینی کرده^۲ بدین مضمون که چون افعال انسان از
 روی شعور و عقل و قوه تمیز میباشد و کسی هم او را مجبور نمیکند و
 فعلی را هم که انجام میدهد از افعال ممکنه است پس مختار میباشد ،
 اما این اختیار مطلق نیست زیرا از طرفی انسان مخلوق است و اختیار
 مخلوق بالطبع محدود است و از طرف دیگر جریان امور خارجی هم
 در انتخاب فعل و تصمیمات انسان نمیتواند بی تأثیر باشد .

صاحبان نظریه های یاد شده بویژه آنها که این مسأله را از دیدگاه
 اعتقادی مورد بحث قرار داده اند تنها به اظهار نظر اکتفا نکرده بلکه
 با ایراد اشکالاتی به مخالفان ، کوشیده اند حرف خود را بکرسی
 بنشانند و چون توجه به این گفتگوها برای روشن شدن مطلب لازم بنظر

۱- مرآت العقول ص ۱۱۴

۲- سیر حکمت در اروپا ص ۷۱-۷۰ جلد دوم

میرسد حاصل آنها را در اینجا نقل میکنیم .

اشکال طرفداران اختیار به جبریه اینست : آدمی که مجبور است و از خود هیچگونه اراده و اختیاری ندارد و افعال صادر از وی بقدرت و اراده دیگری است باجماد چه فرقی دارد ؟ مگر میشود برای جماد راهنما بفرستند و آنرا امر ونهی کنند که اینکار غلط است و آنکار درست است ، باید از اینراه برود و از آن راه نرود؟ آیا این بیهوده کاری و لغو نیست؟ و نیز اگر چنین آدمی را مؤاخذه و عذاب کنند که چرا چنین شده و چنان نشده ، آیا این مؤاخذه عذاب ظالمانه نیست ؟ .

جبریه در پاسخ آیه شریفه (لایسئل عما یفعل) را مستمسک قرار داده میگویند خداوند مالک الرقاب است ، در ملک خود هر کاری بخواهد میکند ، حسن و قبح در حکومت او معنائی ندارد ، بیهوده کاری در پیشگاه جلال و جبروت او بی معنی است ، چه مانعی دارد که امر کند و باز دارد و نهی کند و او دارد ، اصولاً کاسنی تلخ از بوستان و خار و گل از گلستان است و بر فعل حق طعن و دقعی نیست .

و اشکال طرفداران جبر به تفویضها اینست : استقلال آدمی در فعل با اصل توحید در افعال و قدرت نامحدود خداوند منافات دارد زیرا بمقتضای این اصل بازگشت وجود جمیع امور بالاخره به خداوند است و سلسله علل و اسباب به او منتهی میشود و نیز قدرت نامحدود باری تعالی اقتضا دارد که هیچ چیزی از تأثیر قدرت او خارج نباشد و معنی استقلال آدمی ، تأثیر قدرت خود او در افعال و خلق آنها است پس در اینصورت لازم میآید برای عالم هستی دو خدا باشد یکی خالق زمین و آسمان و دیگری خالق افعال ، آن یکی خدای بزرگ و این

یکی خدای کوچک همچنین قدرت آن خدا محدود و در شعاع حکومت این خدا بی تأثیر .

در این میان قائلین به امر بین الامرین اشکالات هریک از طرفداران جبر و تفویض بدیگری را تأیید کرده هردو گروه را مخطی میدانند زیرا در نظر ایشان همانطور که تفویض مستلزم عزل خداوند یکتا از مقام الوهیت است جبر هم مستلزم واژگونی کاخ باعظمت خداوندی است چه ضمن قبول این نکته که خداوند مالک الرقاب میباشد و در ملک خود هر کاری بخواهد بکند ، میگویند کاریکه لغو یا ظلم باشد نمیکند چرا که ستمکاری از نادانی و حقد و حسد و امثال اینها و بیهوده کاری از جهل ناشی میشود و حضرت حق از این امور منزّه است .

این بود مؤدی و ماحصل آراء و عقاید فلاسفه و متکلمین در مسأله قضا و قدر و اختلاف در شمول و عدم شمول آن نسبت به افعال و ایراد های آنها بیکدیگر ، ضمنا یاد آور میشویم که ایشان این مسأله را با بحث در کیفیت دخول شرور در قضا و قدر و بدا و تغییر قضا و قدر ادامه داده اند که هردو بعنوان پاسخ از اشکال و بالااقل رد شبهه تلقی میشود و از اهمیت خاصی برخوردار است و بدینجهت بررسی آنها هم لازم بنظر میرسد ولی چون ذکر تمام بحث ها و گفتگوها در حوصله این مقاله نیست بهتر آن دیدیم که فعلا از ایراد آنها خودداری نموده بیان هریک را به فرصت دیگری موکول کنیم و این گفتار را با بحث در آراء یاد شده و بیان قضا و قدر بگونه ای که بنظر رسیده پایان بریم . در آراء یاد شده از دو دیدگاه اعتقادی و نظری نکاتی بذهن آمده که طرح آنها شاید در روشن شدن مسأله خالی از فایده نباشد .

اول در مورد تعریف قضا و قدر - الف - در تعاریف مذکور بطوریکه دیدیم قدر در مرحله متأخر از قضا توجیه گردیده ، و چنین بنظر میرسد که اولاً این توجیه بامفاد روایات باب قضا و قدر مطابق نیست زیرا از این روایات تقدم قدر بر قضا استفاده میشود از جمله : قال ابو عبدالله ع ان الله اذا اراد شيئاً قدره فاذا قدره قضاه فاذا قضاه امضاه^۱ = امام صادق ع فرمود : هنگامیکه خداوند چیزی را اراده کند اندازه آنرا معین میفرماید و وقتی اندازه آنرا معین فرموده آنرا حتمی میکند و زمانیکه آنرا حتمی کرد ایجاد مینماید . و نیز روایتی که در کافی از امام کاظم ع آورده : راوی سؤال میکند کیف علم الله ؟ قال ع علم و شاء و اراد و قدر و قضی و امضی ، فامضی ما قضی و قضی ما قدر و قدر ما اراد^۲ ... = خدا چگونه دانسته است ؟ (یعنی در صورتیکه معلومی وجود نداشته) فرمود دانست و خواست و اراده کرد و تقدیر نمود و حتم فرمود و ایجاد کرد (یعنی چون خداوند بعلم ازلی خود به آنها آگاه است و مبدء تمام مراحل پیدا شدن آنها خود او است پیش از آنکه وجود پیدا کنند به آنها عالم است) همچنین در روایتی می بینیم که یونس در محضر امام ع اراده و مشیت و قضا و قدر را جلو و عقب بیان میکند حضرت میفرماید چنین نیست و خود ترتیب صحیح آنرا بوی تعلیم میدهد قال ابوالحسن ع لیونس مولی علی بن یقطین یابونس لا تکلم بالقدر ، قال انی لا تکلم بالقدر و لکن اقول لا یکون

۱ - بحار الانوار ص ۳۵ .

۲ - اصول کافی ص ۱۴۸ .

الا ما اراد الله و شاء و قضی و قدر فقال ع لیس هكذا اقول ولكن اقول لا يكون الا ماشاء و اراد و قدر و قضی . . . ثم قال ع ان الله اذا شاء شيئاً اراده و اذا اراده قدره و اذا قدره قضاه و اذا قضاه امضاه ' = ابو الحسن ع به یویس مولی علی بن یقظین فرمود ای یونس مگر امور به قضا و قدر الهی نیست ، عرض کرد من به قدر نمیگویم (یعنی منکر قدر نیستم) ولی میگویم بوجود نمیآید جز آنچه که خداوند اراده فرموده و خواسته و حتم نموده و تقدیر کرده ، حضرت فرمود من چنین نمیگویم ولی میگویم بوجود نمیآید جز آنچه که خداوند خواسته و اراده کرده و تقدیر نموده و حتم فرموده ... آنگاه فرمود هنگامیکه خداوند چیزی را بخواهد آنرا اراده میکند و زمانیکه اراده کرد اندازه آنرا تعیین مینماید و وقتی اندازه آنرا تعیین نمود آنرا حتمی میکند و موقعیکه حتمی کرد ایجاد مینماید . و نظایر این روایات که همگی قدر را پیش از قضا بیان میکند . ثانیاً برخلاف ترتیب منطقی است زیرا ترتیب منطقی خلق چیزی بحکم عقل اینست که اول اندازه و حدود آن معین شود و سپس بر طبق همان اندازه و حدود معین ایجاد گردد و لذا از اعتراف باین نکته چاره ای نیست که پیدایش موجودات و وجودات خارجی و ایجاد آنها همه بر طبق اندازه معینی است که خداوند بعلم ازلی خود به آن احاطه داشته و مشیت و اراده اش به آن تعلق گرفته و بحکمت بالغه خود برای آنها قرار داده .

ب - چنین بنظر میرسد که در تعاریف مذکور از حقیقت معنی

قضا و قدر عدول شده زیرا آنچه از روایات این باب و از جمله چند خبری که بیان گردید مستفاد میشود اینست که قدر بمعنی تقدیر اشیاء و جعل حدود و اندازه برای آنها در علم الهی است، و قضا بمعنی ایجاب و حتم همان مقدرات است در صورتیکه ایشان قدر را در معنی تحقق خارجی آن توجیه کرده اند چرا که هم موجودات و هم پیدایش آنها و هم ایجاد آنها همه تحقق اموری است که در علم حق تعالی معین است، و قضا را در معنی علم خداوند و معلول اول و اراده ازلی و خلق تفسیر کرده اند که جز خلق هیچیک از آنها معنی قضا نیست و این معنی هم گذشته از اینکه از موارد و مصادیق فیصله دادن و قطعی کردن است گرچه در کتب لغت از جمله معانی قضا ذکر شده اما با آنهمه روایاتی که قضای الهی را در معنی قطع و حتم بیان میکنند وجهی برای عدول از آن بنظر نمیرسد. مضافاً باینکه توجیهاات مذکور اشکالات فراوانی را در باب خلق اعمال و مسأله بدا مبار آورده زیرا وقتی قدر متأخر از قضا و عبارت از پیدایش موجودات و یا وجودات خارجی و یا ایجاد آنها باشد و قضا هم باین قدر تعلق داشته باشد مستلزم این نتیجه میشود که پدید آورندهٔ جمیع اشیاء و افعال خداوند است بدینمعنی که لازم میآید همانطور که اصل وجود آدمی به ایجاد الهی میباشد، میل و شوق و اراده و فعل او هم به ایجاد الهی باشد چرا که همه اینها از جمله وجودات خارجی هستند که قضای الهی به آنها تعلق دارد و لذا ایمان و کفر و اطاعت و عصیان و ... همه و همه به قضای الهی اموری قطعی و اجتناب ناپذیر است و بنا بر این در باب خلق اعمال مشکل قبول عمومیت قضا و قدر و انکار آن پیش

میآید و چاره‌ای هم از آن نیست زیرا براساس این تعاریف راه سومى وجود ندارد و انتخاب هر يك از این دو راه هم چنانکه اشاره خواهیم کرد با اشکالات عظیمی مواجه است اما اگر همانطور که مفاد روایات است قدررا مقدم بر قضا و عبارت از تقدیر در علم الهی بدانیم و تعلق قضا را به آن نسبت دهیم مسأله کاملاً روشن میشود و با هیچ مشکلی چه در باب خلق اعمال و چه در باب بدا و تغییر قضا مواجه نخواهیم بود چه در اینصورت میگوئیم خداوند انسانرا مختار تقدیر فرموده و افعال صادر از وی با اختیار خود او و مستند به او است و با این توجیه هم عمومیت قضا و قدر را انکار نکرده‌ایم و هم به قبول جبر ملزم نیستیم زیرا معنی آن اینست که آنچه مقدر شده بوجود میآید که از جمله آنها اختیار انسان نسبت به افعال است .

ج - تعریف محیی‌الدین عربی گرچه از جهت نکاتی که یاد گردیده درست بنظر میرسد ولی از جهات دیگری اشکال دارد زیرا اولاً مفهوم قدر را به تعیین وقت پیدایش موجودات محدود کرده و ثانیاً مشیت و اراده باریتعالی را که قطعاً حاکم بر مقدرات و سرنوشت ساز است محکوم اقتضاءات حقایق ثابت‌ه دانسته که خود موجب بسی حرفها است ولی چون این توجیه مبتنی بر مذهب وحدت وجودی او است و بحث در آن با اصطلاح بحث منائی میباشد و جای آن این مقاله نیست لذا ناگفته میگذاریم و میگذریم .

دوم - در باب خلق اعمال - الف - از سه نظریه‌ایکه در اینمورد اظهار گردیده نظریه جبر و تفویض بهیچوجه قابل قبول بنظر نمیرسد زیرا اولاً همانطور در ایراد های طرفداران این دو نظریه بیکدیگر دیدیم

جبر مخالف حکمت و عدل الهی است ، و تفویض مخالف اصل توحید در افعال است و از این بالاتر دو قول مستلزم نفی ذات است برای آنکه نه خدائی که جریان اموری در ملکش بدون مشیت و اراده اش باشد خدای آفریدگار جهان است و نه خدائی که ستمکار و بیهوده کار باشد خدای خالق زمین و آسمان است . ثانیاً جبر و تفویض مخالف وجدان سلیم است زیرا نسبت به کارها نه در خود احساس العجز و اجبار میکنیم و نه صد درصد به انجام آنها اطمینان داریم ، و نظریه امر بین الامرین صحیح و قابل قبول است اما بشرطی که معنی آن روشن گردد و بدرستی توجیه شود چه در غیر اینصورت هم اعتقاد به آن اعتقاد به امر معلومی نتواند بود و هم توجیه آن مصون از زلل و یا خروج از موضوع نخواهد بود زیرا تصویر و توجیه آن بهر شکلی و بهر عبارتی ، در صورتیکه مؤدی به نفی مشیت و اراده باری تعالی در وقوع افعال باشد و یا منجر به عدم تأثیر قدرت و اراده انسان در آن شود ، گرایش به جبر یا تفویض است پس باید دید معنی این امر چیست ؟ و توجیه آن چگونه است ؟ زیرا وقوع افعال اگر تنها به قدرت و اراده خداوند باشد جبری است و اگر تنها به قدرت و اراده انسان باشد اختیاری محض است و اگر به قدرت و اراده خداوند و انسان با هم و توأم باشد ، با استثنا ناپذیری قاعده (الواحد لا یصدر الا عن الواحد) و عدم امکان (توارد علیین بر معلول واحد) چگونه ممکن است وجود آن به تأثیر دو قدرت و دو اراده باشد ؟ و اگر به قدرت و اراده خداوند و انسان نه در عرض هم بلکه در طول باشد کیفیت آن چگونه است ؟ نسبت افعال به خداوند است یا به انسان ؟ اگر به خداوند باشد

بچه وجهی است؟ و اگر به انسان باشد بچه کیفیتی است؟ همچنین انسانی که افعالش بدینگونه است مجبور است یا آزاد؟ اگر مجبور است به چه معنی است و اگر آزاد است معنی این آزادی چیست؟ از طرف دیگر اختیار در حد تفویض با اختیار در حد امر بین الامرین چه فرقی دارد که این درست است و آن نادرست؟ زیرا اگر اختیار در حد امر بین الامرین محدود به اوامر و نواهی است تفویضها هم منکر چنین محدودیتی نیستند و اگر محدود به تقدیرات تکوینی از قبیل آجال و سلب قدرت و موانعی نظیر اینها است این محدودیت را هم انکار ندارند.

اینها نکانی است که در توجیه امر بین الامرین باید بدانها توجه شود و بهر صورت بنظر ما روشن شدن این امر که خیر الامور است به شناخته شدن طرفین آن یعنی جبر و تفویض بستگی دارد زیرا این امر حد وسط بین آندو میباشد و تا حقیقت آنها مشخص نگردد حقیقت این معلوم نخواهد شد.

ب - مطلب دیگری که در این مورد قابل توجه است اینست که فلاسفه اسلامی و عده‌ای از فلاسفه غرب اراده را بنا بقاعده و جوب ترتب معلول بر علت امری غیر اختیاری میدانند بدین معنی که میگویند اراده پدیده‌ای از پدیده‌ها است و نمیتواند بی علت باشد و علت آنها امور بی شماری از گذشته و حال است که همه بایوند علی و معلولی خود دست بدست هم داده تا اینجا که در انسان انگیزه و شوقی را بوجود می‌آورند و اراده‌ او را ایجاب میکنند و چون این امور در اختیار انسان نمیباشد و باقتضای علت خود بوجود می‌آید پس اراده هم که

معلول آن است خواه ناخواه بر آن مترتب میگردد و نمیتواند در اختیار انسان باشد و بعضی بر این مدعا دلیل آورده اند^۱ که اگر اراده اختیاری باشد تسلسل اراده ها لازم میآید و در بیان این ملازمه میگویند همانطور که هر فعل اختیاری مقدماتی لازم دارد که از جمله آنها مبادی نفسانی یعنی ادراک فعل و ادراک فایده آن و حصول شوق نسبت به آن و اراده میباشد، اراده هم اگر اختیاری باشد خود این مبادی را لازم دارد یعنی اول باید اراده و فایده آن ادراک شود و بعد نسبت به آن شوق حاصل گردد و آنگاه اراده کنند و برای این اراده هم همین مقدمات لازم است و همینطور و بنا بر این تسلسل لازم میآید و در نتیجه میگویند چون اختیاری بودن اراده مستلزم چنین امر محالی است نمیشود اختیاری باشد پس غیر اختیاری بوده و بدنبال علت خود قهراً در نفس حاصل میشود. و این مطلب را اصلی مسلم میدانند و لذا بعضی قائل به جبر شده خود را راحت کرده اند و بعضی مانند کانت که با قبول جبر نتوانسته است وجدان خود را راضی کند پذیرای اختیار شده. اما از اثبات آن اظهار عجز کرده و به فطرت متوسل شده است^۲ ولی بسی جای شگفتی است که عده ای با مسلم داشتن چنین اصلی که مسیر جبر و اختیار را معین میکنند در این مسأله بحث کرده آزادی و اختیار انسان را پذیرفته اند و شگفت تر آنکه فلاسفه اسلامی ملاک اختیاری بودن افعال را همین اراده غیر اختیاری میدانند!! و چنانکه

۱- مرآت العقول ص ۱۱۵

۲- سیر حکمت در اروپا جلد دوم ص ۱۶۳

بعضی از ایشان تصریح کرده‌اند میگویند بین غیراختیاری بودن مقدمات و اختیاری بودن افعال منافاتی نیست!! بعبارت دیگر ملاک اختیاری بودن افعال خواستن آنها و داشتن اراده نسبت به آنها است گرچه این این خواستن و اراده غیراختیاری بوده خود بخود و قهراً در نفس پیدا شود و معنی آن اینکه ممکن است از پیدایش يك سلسله امور قهري و غیر اختیاری در نفس که انسانرا بسوی عمل بر میانگیزاند عملی اختیاری بوجود آید .

دراینمورد هم چنین بنظر میرسد که نه اراده موقوف به اراده است تا تسلسل لازم آید و نه فعل اختیاری ممکن است از مقدمات غیر اختیاری حاصل شود، اما چرا و چگونه فعل اختیاری ممکن نیست از مقدمات غیر اختیاری حاصل شود؟ برای روشن شدن علت و چگونگی آن اول باید فعل اختیاری و غیراختیاری را بشناسیم و تمایز آنها را از یکدیگر معلوم کنیم و سپس به بینیم بامقدمات غیر اختیاری حصول فعل چگونه است .

فعل اختیاری آنست که فاعل درانتخاب و انجام آن کاملاً آزاد باشد بطوریکه اگر بخواهد انجام دهد و اگر نخواهد انجام ندهد و غیراختیاری آنست که این آزادی در فاعل نباشد بعبارت دیگر فعل اختیاری فعلی است که نفس فاعل در حرکت بسوی عمل استقلال داشته و تحت نفوذ هیچ عامل خارجی نباشد و فعل غیراختیاری آنست که نفس فاعل در حرکت خود مستقل نبوده و تحت نفوذ عامل خارجی بسوی عمل کشیده شود ، بنا براین فعل در هر دو صورت اختیار و اجبار بامقدماتی از جمله مبادی نفسانی که عبارت از ادراك فعل و فایده آن و

شوق و عزم و اراده باشد انجام میگیرد منتهی در صورت اول حرکت نفس در این مراحل ناشی از آزادی و استقلال و خواست خود فاعل است و در صورت دوم بدون استقلال و ناشی از عامل یا عواملی که در او ایجاد مشیت و اراده میکند، پس تمایز فعل اختیاری از غیر اختیاری تنها بوجود استقلال و عدم استقلال فاعل است و لذا جبریون حتی جهمیة حصول این حالات را در نفس خود انکار ندارند زیرا از ایشان کسی را سراغ نداریم که گفته باشد پیش از وقوع فعل در من ادراک و شوق و عزم حاصل نمیشود چرا که اینها از آثار حیات است، آری تنها در یک مورد فقدان این حالات در نفس متصور است و این در صورتی است که انسان خود مباشر فعل نباشد مانند آدمی که دست و پای او را محکم به بندند و در اتومبیلی بیاندازند و از شهری به شهر دیگر برند، البته این هم یک نوع جبر است ولی در این مسأله چنین جبری مورد گفتگو نیست زیرا کسی اجبار الهی و یا علی و معلولی را بدینگونه نمیداند.

باروشن شدن ملاک فعل اختیاری و غیر اختیاری و وجه تمایز آنها عدم امکان فعل اختیاری از مقدمات غیر اختیاری بخوبی واضح میشود زیرا وقتی مبادی نفسانی در اختیار فاعل نباشد بلکه عامل دیگری آنها را در نفس او بوجود آورد و بدین وسیله بسوی عمل سوقش دهد دیگر در عمل چه استقلالی میتواند داشته باشد چنین آدمی ماشینی است که عامل خارجی دست یک سلسله امور بیشمارای را بدست هم داده تا بدینجا که با وارد کردن صورت فعلی در مغزش روشن میشود و بکار میافتد و این صورت که تصور نام دارد نیروی تفکر او را خود بخود

در جستجوی فایده بکار می‌اندازد و با رسیدن به نتیجه مثبت شوقی را در نفس بوجود می‌آورد و این شوق عزم و اراده را موجب می‌گردد و با پدید آمدن عزم و اراده اعضا و جوارح بکار می‌افتند و در آخر سر فعل بوجود می‌آید، پیدا است که با این حساب انسان و هر يك از نیروی تفکر و شوق و اراده او در حقیقت چرخه‌هایی هستند که یکی پس از دیگری بحرکت می‌آیند، پس در این صورت انسان آلت فعل است نه فاعل فعل. بدینجهت است که می‌گوئیم از مقدمات غیر اختیاری فعل اختیاری پدید می‌آید و مقصود جبریون هم جبر بهمین معنی است یعنی تصویری که از جبر در اعماق فکرشان می‌باشد اینست که خداوند عروسک‌هایی را خلق کرده و با اسباب و عللی که بوجود می‌آورد آنها را كوك می‌کند.

و اما چرا اراده موقوف به اراده نیست زیرا اولاً آنچه بالوجدان در خودمان می‌یابیم اینست که باختیار خود اراده می‌کنیم و این حقیقتی است که در هر روز صدها بار با آن سروکار داریم و وجدان ما هم در هر بار قضاوت خود را تکرار می‌کند و لذا اگر بنا باشد در هر مطلبی شك کنیم لااقل در وجدانیات خود نمیتوانیم تردید داشته باشیم چرا که این امور در نفس ما است و به احساس خود ما معلوم است و در اثبات و نفی آنها نیازی به دلیل و برهان نداریم.

ثانیاً - اگر اختیاری بودن اراده موقوف به اراده باشد لازم می‌آید از صف مبادی خارج شده در ردیف افعالی که با اصطلاح ذی‌المقدمه بوده و مراد می‌باشند قرار گیرد و این درست نیست زیرا اراده مانند سایر افعال برای ما مطلوب مستقلی نیست تا برای آنهم اراده کنیم و

لذا اینکه میگویند مشیت و اراده ما به مشیت و اراده ما تعلق نمیگیرد بلکه به چیزی غیر از مشیت و اراده تعلق میگیرد درست است اما نه از این جهت که حصول آن قهری است بلکه از این جهت که ما خود خواستن را نمیخواهیم و خود اراده هم مراد ما نیست و لذا در موردی که اراده برای ما خود مراد مستقلی باشد برای آنهم اراده میکنیم ، بهر حال این امور مبدء و منشأ افعالند نه خود فعل تا برای آنها هم مبادی لازم باشد ، و از این گذشته فرض موقوف بودن مبادی نفسانی به مبادی نفسانی فرضی محال است زیرا که موقوف و موقوف علیه یکی میشود و نیز لازم میآید مبادی مبادی نباشند و این خلاف فرض است . پس نمیتوان ملاک اختیاری بودن اراده و افعال را یکی دانست بلکه هر یک ملاکی جداگانه دارند ، ملاک اختیاری بودن افعال ، اختیاری بودن اراده است و ملاک اختیاری بودن اراده استقلال و آزادی خود انسان در تصمیم گیری است ، و کیفیت آن بدینگونه است که نفس باقتضای فطرت جلب نفع و دفع ضرر چون پیوسته خواهان امور مطلوب است لذا همینکه تصور فعلی برایش حاصل شود و به فایده آن واقف گردد و آن فایده باغریزه ای از غرائز او ملایمت داشته باشد ، تحریک میشود و غریزه بهیجان میآید و نسبت به آن تمایل پیدا میکند و آنرا میخواهد در این حال که نفس نسبت به آن شایق شده و غریزه بهیجان آمده ، شخصیت انسانی ظاهر میشود و جلو هیجان را میگیرد و نتیجه و فایده آن کار را در آزمایشگاه تفکر و تعقل خود میبرد و با سایر امور مقایسه میکند و میسنجد و نیز امکانات خود را محاسبه میکند و پس از مقایسه و سنجش و محاسبه اگر دید انجام فعل منظور امکان ندارد و یا مزاحم

منافع اهم است منصرف میشود و غرائز تحريك شده را بعقب میراند و اگر دید از امکان انجام فعل برخوردار است و مزاحمتی هم در میان نیست بر آن کار عازم میشود و اراده میکند و معنی آزادی و استقلال آدمی در افعال همین است زیرا رجحان هر يك از فعل و شرك را تشخیص داد همانرا اختیار میکند ، پس اراده اولاً شوق نفسانی نیست تا حصول آن غیر اختیاری باشد و ثانیاً چون بر مبنای سنجش عقلی و شعور انسانی میباشد خود بخود حاصل نمیگردد و لذا همانطور که می بینیم انسان مقهور شوق نفس و هیجان غریزه نبوده و با پدیدار گردیدن آن در انجام فعل اقدام نمیکند بلکه فعل منظور را با میزان عقل می سنجد و بر مبنای سنجش عقلی اراده میکند و تصمیم میگیرد و در مواردی که نتیجه سنجش برایش کاملاً روشن نشده اتخاذ تصمیم را بعقب میاندازد و از خود تردید نشان میدهد و تا حصول اطمینان بر رجحان طرف فعل یا ترك مردد میماند و در صورت مسلم شدن رجحان طرف ترك مصرف میگردد و غرائز تحريك شده را بعقب میراند و از این بالاتر اگر در بین انجام فعل به مانع یا موانع حساب نشده ای برخوردار کند از ادامه آن خودداری مینماید در صورتیکه اگر اراده غیر اختیاری بود بدنبال شوق نفس و هیجان غریزه خود بخود حاصل میشد و دیگر تفکر و تأمل و سنجیدن امور و مقایسه آنها معنی نداشت و نیز حالت تردید و همچنین انصراف از فعل امکان پذیر نبود ، بنا بر این وجود اسباب و شرائط در خارج علت حصول اراده نیست بلکه با وجود آنها زمینه ای فراهم میشود و انسان بر سر دو راهی فعل و ترك قرار میگیرد و بر مبنای تشخیص رجحان هر طرف آنرا اختیار میکند .

باتوجه به نکات یاد شده و امعان نظر در حقیقت معنی قضا و قدر و استمداد از آثار معادن علم در فهم مقصود ، باین نتیجه میرسیم که قضا و قدر بگونه دیگری است بدینمعنی که اولاً توجیه آن در مرتبه علم الهی است و ثانیاً دو مرحله از مراحل سیر اشیاء بسوی خلقت و وجود است زیرا بطوریکه از روایات باب قضا و قدر از جمله چند روایتی که مذکور افتاد استفاده میشود ، آفرینش موجودات عالم هستی مسبق به علم ازلی و مشیت و اراده حق تعالی و تقدیر اشیاء و جعل حدود و اندازه برای آنها و ایجاب و ابرام آن حدود و اندازه ها است. پس بمضمون این روایات از مبدئیت ذات احدیت در پیدایش عالم هستی اموری لحاظ میگردد که از جمله آنها قضا و قدر است بدینمعنی که چون دستگاه آفرینش در علم ازلی حق تعالی گذشته و مشیت و اراده اش به ایجاد آن تعلق گرفته بحکمت بالغه خود برای آن نظامی را که عبارت از ضوابط و حدود و اندازه هائی باشد معین نموده و آن نظام را قطعی کرده و برطبق همان نظام قطعی ایجاد فرموده ، لذا در تعریف چنین میگوئیم که : قدر عبارت است از حدود و اندازه هائی که خداوندیش از خلقت موجودات برای آنها مقرر کرده و قضا عبارت است از ایجاب و ابرام همان حدود و اندازه ها ، و این معنی را میتوانیم بعبارت دیگر چنین توجیه کنیم که قدر بمنزله طرح نقشه عالم وجود است و قضا بمنزله قطعیت پیاده کردن آن نقشه است .

بنا براین اولاً قضای الهی نه علم عنائی حق است و نه اراده ازلی او و نه فعل ایجاد چنانکه فلاسفه و اشاعره و دیگران گفته اند بلکه مجرد حتمی کردن نظام مقرر است . همچنین قدر الهی نه وجود

تفصیلی قضای اول است بدان معنی که فلاسفه گفته‌اند و نه ایجاد موجودات در زمان معین چنانکه اشاعره برآند بلکه نظام معینی است که بحکمت بالغه باری تعالی مقرر گردیده زیرا وجود موجودات و نیز ایجاد آنها هم برطبق علم ازلی حق است و هم متأخر از آن حتی به مذاق فلاسفه که عالم را قدیم میدانند چرا که مرتبه علت مقدم بر مرتبه معلول است .

ثانیاً - قضا و قدر الهی عام و شامل جمیع اعیان موجودات و حوادث جاری در آنها است بدین معنی که مجموعه عالم هستی و اجزاء آن از موجودات گوناگون با تمام کیفیات و خصوصیات که دارند از نحوه پیدایش آنها و صفات و حالات و حرکات و سکنتات و تغییر و تبدیلات و تأثیر آنها در یکدیگر و تأثر آنها از همدیگر و استعداد های و حوادث و دگرگونیها و بالاخره نظام کامل و ناموس متقن جاری در آنها همه و همه برطبق قضا و قدر خداوند است .

پس اگر سنگ شیشه را میشکند و از شکستن اتم نیروی عظیمی تولید میشود و آفتاب در زمین اثر میگذارد و هسته نباتات در شرائط مساعد میروید و توالد و تناسل در حیوانات بطریق خاصی انجام میگیرد و راه و روش و وحوش و طیور در زندگی عاقلانه است و انسان در افعالش مختار است و . . . بدانجهت است که خداوند بحکمت خود آنها را بارابطه علی و معلولی و اقتضائی و مقتضائی و فعلی و انفعالی باهم پیوند داده و در حیوان بی تمیز فطرت زندگی نهاده و نیل به ترقی و تعالی انسان باشعور را به آزادی وی موقوف ساخته ، و در عین حال آنها را از تحت سیطره مشیت و اراده خود رها نکرده چنانکه گاه

احراق را از آتش بگیرد تا ابراهیم خلیل ع نسوزد و عصای خشک موسی ع را حیوان مهیبی کند تا فرعون عبرت گیرد ، پس از مه‌الامور طراً بیده ، اینست حقیقت معنی قضا و قدر .

و بر اساس این تعریف در مورد خلق اعمال می‌گوییم خداوند انسان را در طرح نقشه عالم هستی مختار ترسیم کرده یعنی وجود او را بکیفیتی تقدیر فرموده که در اختیار کارها آزادی و استقلال داشته باشد و آنچه را می‌خواهد به قدرت و اراده خود انجام دهد ، اما این استقلال و آزادی معنی سردادگی او نیست بطوریکه از تحت نفوذ مشیت و اراده خداوند خارج باشد و قدرت بر هر کاری داشته باشد و آنچه را می‌خواهد شدنی باشد زیرا از طرفی کارها اثری که می‌خواهد انجام دهد و موقوف به مقدمات بیشماری است که از جمله آنها فقط اراده فعل و تحریک اعضا بسوی آن در اختیار او است و بقیه مقدمات از حیات و قدرت و تمایلات نفسانی و فرمانبرداری اعضا و جوارح و نیروی تفکر و اندیشه و تشخیص خوب و بد امور و وجود شرایط و اسباب و ارتفاع موانع که زمینه را برای اعمال قدرت و اراده انسان مساعد میکنند و امکان فعل را برایش فراهم می‌سازند ، همه بدست خدا است و در آنها هیچگونه اختیاری ندارد و اگر خداوند این مقدمات را فراهم نکند هیچ کاری از او ساخته نیست و لذا در قرآن کریم ، خود این نکته را یاد آوری فرموده می‌گوید : بدون توجه به مشیت الهی که فرصتها و امکانات در گرو آن است بضرر قاطع مگوئید فردا چنین و چنان خواهم کرد (ولانقولن لشیء انی فاعل ذلك غداً الا ان یشاء الله .) آیه ۲۳ سوره کهف . پس زمام امور کارها یکسره بدست انسان نیست

تا مطلق العنان باشد بلکه مشیت و اراده خداوند هم با ایجاد مقدراتی که همه آنها در هماهنگی نظام دستگاه آفرینش ضرورت دارد و از شرایط و اسباب کارها بشمار می‌آید در افعال او مؤثر است چنانکه بسیار اتفاق می‌افتد که انسان در انجام کاری تصمیم می‌گیرد، نقشه میکشد، مقدمات آنرا فراهم می‌کند اما تقدیر کلی الهی نقشی دیگر دارد که با ایفای آن همه آن نقشه‌ها نقش بر آب می‌شود مانند اینکه مهلتش تمام شده اجلس فرا میرسد و یا باموانعی رو برو می‌گردد که از انجام کارش باز میماند مثلاً برای کاری فوری می‌خواهد با هواپیما مسافرت نماید و در اینموقع ریزش برف شروع می‌شود و باند فرودگاه را لغزنده می‌کند بطوریکه هواپیما نمیتواند پرواز نماید و در نتیجه مسافرتش به تأخیر می‌افتد و کار منظور از دستش می‌رود و نظائر اینها، بنا بر این چون محیط فعالیتش محدود باین تقدیرات است نمیتواند فعال مایشاء باشد.

در ضمن باین نکته باید توجه داشت که مقهور بودن انسان در قبال اینگونه حوادث که گاهی بسلب فرصتش منجر میشود و گاهی به تغییر عقیده و انصراف از عزمش منتهی می‌گردد، بمعنی مجبور بودن او نیست چنانکه بعضی چنین پنداشته‌اند زیرا این ناشی از عدم توانائی است نه ناشی از عدم آزادی و اختیار چه معنی عدم آزادی همانطور که قبلاً اشاره کردیم آلت فعل بودن و استقلال نداشتن است و عدم توانائی باقطع نظر از اجبار و اختیار، برخوردار بودن از امکان انجام فعل است. وضع انسان در اینگونه موارد درست به مورچه‌ای میماند که برای یافتن خوراک باینطرف و آنطرف می‌رود و اتفاقاً پای عابری روی آن می‌آید و له میشود، در اینصورت که مورچه زیر پای عابر له

شده و بمقصود نرسیده میتوان گفت در تکاپوی خود بی اختیار است ؟ و از این گذشته معنی مختار بودن انسان داشتن اختیار در نظام عالم نیست تا اگر یکی از خواسته هایش با حوادث مواجه شد و انجام نگرفت مستلزم جبر باشد ، انسان همان مورچه است که در نفس خود اراده میکند و تصمیم میگیرد و بدنبال کار میرود ، این مقدار مربوط به اختیار و کار او است اما چگونگی بازی حوادث دیگر نه کار او است و نه به اراده و اختیار او مربوط است چنانکه این معنی را از فرمایش امام ع در روایتی که مرحوم مجلسی در مرآت العقول ص ۱۱۱ از کتاب احتجاج نقل فرموده میتوان استفاده کرد : ان اباالحسن موسی ع قال ان الله خلق الخلق فعلم ما هم صائرون اليه فامرهم و نهاهم فيما امرهم به من شيء فقد جعل لهم السبيل الى الاخذيه و ما نهاهم عنه من شيء فقد جعل لهم السبيل الى تركه ولا يکونون آخذين ولا تاركين الا باذنه . . . = فرمود خداوند آدمیان را آفرید و عاقبت کار آنها را دانست و ایشانرا امر و نهی کرد و بدانچه ایشانرا امر فرموده امکان انجام آنرا در اختیارشان گذارده و از آنچه نهی شان کرده امکان ترك آنرا برایشان فراهم آورده و ایشان انجام دهنده و ترك کننده نیستند مگر باذن خدا . و اذن در این روایت همانطور که بعضی شارحان گفته اند بمعنی تخلیه است یعنی باز گذاشتن راه و مجال دادن و بنا بر این معنی چنین میشود که انسان قادر به فعل مأموریه و ترك منهی عنه نیست مگر در صورتیکه خداوند با تقدیرات خود راه را برایش باز گذارد و مجالش دهد .

خلاصه آنکه تقیید مذکور ، تقیید در مرادات انسان است نه در اراده و اختیار او و لذا در افعالی که میخواهد انجام دهد و یا ترك کند

شائبه هیچگونه الجاء و اجباری نیست .

و از طرف دیگر خداوند باقتضای سلطنت مطلقه الهیه اش اولاً اختیار و آزادی انسان را در اختیار خود دارد چنانکه فرضاً اگر بخواهد با الجاء و اجبار او را بکاری وادارد و یا ازکاری باز دارد و یا دلش را متوجه کاری کند و یا ازکاری منصرف سازد میتواند زیرا که خالق او و معطی آزادی او و مالک تصرفات او است و مشیت و اراده اش فوق مشیت و اراده او است. پس اگر انسان آزاد است و بمقتضای آن قصد و اراده ای و حرکت و سکونی دارد به مشیت و اراده خداوند است . و ثانیاً باتقذیرات تشریعی خود مانند امر و نهی و وعده و وعید آزادی او را محدود کرده بدینمعنی که ایجاد وظیفه فرموده تا احساس مسؤولیت کند و فطرت جلب نفع و دفع ضررش بکار افتد و در اختیار کارها با محرك و رادع باطنی روبرو باشد .

از آنچه گفتیم اولاً دانسته شد که آزادی انسان بگونه ای است که در کارها اجباری ندارد و آنچه را میخواهد با اراده و اختیار خود انجام میدهد و درعین حال محدود به مقدرات الهی و مشیت و اراده خداوندی و تکالیف شرعی است و معنی امر بین الامرین هم همین است زیرا در اینصورت نه مجبور است و نه مطلق العنان .

ثانیاً معلوم گردید که در افعال صادر از انسان دو نسبت وجود دارد یکی سببی و دیگری مباحثری ، و نسبت سببی آن به خداوند است چون او را آفریده و قدرت و اراده و اختیار بوی عطا فرموده و امکان فعل را برایش فراهم کرده ، و نسبت مباحثری آن به انسان است چرا که بدست او و به خواست و اراده او انجام میگردد و بنا بر این اشکال

قاعده (الواحد ...) و (توارد علتین ...) هم لازم نمیآید زیرا تأثیر مشیت و اراده خداوند در افعال بواسطه است و انسان بلاواسطه .
و ثالثاً فرق بین اختیار در حد تفویض و اختیار در حد امر بین -
الامرین روشن شد چون بنا به نظریه تفویض خداوند بعد از ایجاد کردن و قدرت بر فعل دادن و فراهم نمودن اسباب و وسائل کار و ارشاد به خوبیها و بدیها بوسیله او امر و نواهی دیگر هیچگونه دخالتی و نفوذی در افعال بندگان ندارد در صورتیکه بنا به عقیده امر بین الامرین گذشته از محدودیت انسان از نظر تکالیف شرعی و مقید بودن بوجود فرضها و امکانات ، خود آزادی و بهره گیری آدمی از آن در گرو مشیت و اراده خداوند است .

نتیجه آنچه در این گفتار مذکور افتاد اینست که چون گردش دستگاه آفرینش بر مدار قضا و قدر یعنی نظام و قوانین الهی است بدینمعنی که هر پدیده ای اسباب و عللی دارد ، پس حوادثی که بر انسان میگذرد خارج از این نظام نخواهد بود و بنا بر این باید توجه داشت که خوشبختی و بدبختی ، دارائی و ناداری ، تندرستی و بیماری ، پیروزی و شکست ، ترقی و انحطاط ، و . . . همه مقدراتی هستند که باقتضای علت بوجود میآیند و این انسان است که باید از آزادی خود استفاده کند و با تأمل و اندیشه و روشن بینی علل آنها را بیابد و شاهد مقصود را در آغوش گیرد و عفریت مکروه را از خود دور سازد ، و لذا در روایتی^۱ می بینیم که امیرالمؤمنین ع از زیر دیوار شکسته ای که

۱- اصل روایت اینست : عن ابن نباته قال : ان امیرالمؤمنین ع عدل من عند حائط مائل الی حائط آخر ، فقیل له یا امیرالمؤمنین تفر من قضاء الله ؟ قال افر من قضاء الله الی قدر الله عز و جل . بحار الانوار ص ۳۳ .

خطر ریزش داشت فوراً دور میشود و در پاسخ معترضی که میگوید :
 آیا از قضای الهی فرار میکنی ؟ (یعنی اگر قضای الهی این باشد که
 زنده بمانی چه زیر دیوار شکسته باشی و برسرت فرود آید و چه نباشی
 و برسرت فرود نیاید زنده میمانی و اگر این باشد که بمیری چه دیوار
 برسرت فرود آید چه نیاید خواهی مرد) میفرماید : از قضای الهی به قدر
 الهی میگریزم . اشاره باینکه هر حادثه‌ای بنا به قضا و قدر الهی علت
 دارد ، اگر زیر دیوار بمانم و دیوار بر سرم فرو ریزد و بمیرم ، مردن
 من بر طبق قضا و قدر است و اگر از خطر دور شوم و سالم بمانم این
 هم بر طبق قضا و قدر است .

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 پرتال جامع علوم انسانی

مراجع و مأخذ مورد استفاده :

- ۱- اسفار، جلد ۷ چاپ جدید
- ۲- اشرف المقاصد، چاپ الخیریه (مصر)
- ۳- اصول کافی، جزء اول چاپ اسلامیة تهران
- ۴- بحار الانوار، مجلد ۴ و ۳ چاپ تهران
- ۵- تفسیر مجمع البیان، چاپ سنگی تهران
- ۶- سیر حکمت در اروپا؛ چاپ تهران
- ۷- شرحی الاشارات، جزء ثانی چاپ الخیریه (مصر)
- ۸- شرح مواقف، چاپ قسطنطنیه
- ۹- شرح تجرید، قوشجی چاپ سنگی تهران
- ۱۰- فصوص الحکم، چاپ بیروت
- ۱۱- کتاب الانسان الکامل، چاپ تابان تهران
- ۱۲- کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، (شرح تجرید علامه حلی) چاپ کلبهار اصفهان
- ۱۳- گوهر مراد، چاپ اسلامیة تهران
- ۱۴- مرآت العقول، مجلد اول چاپ -
- ۱۵- المفردات فی غریب القرآن
- ۱۶- منتهی الارب فی لغة العرب، چاپ کلکته
- ۱۷- المنجد.