

رابطه قضا و قدر با علم پیشین الهی و جبر و اختیار از دیدگاه صدرالمتالهین

لیلا خیدانی*

چکیده

یکی از مسائلی که در ادیان آسمانی و بخصوص دین مقدس اسلام در زمینه خداشناسی مطرح شده و متکلمین و فلاسفه الهی به تبیین عقلانی و فلسفی آن پرداخته‌اند، مسأله «قضا و قدر» است که یکی از پیچیده‌ترین مسائل الهیات به شمار می‌رود و محور اصلی غموض آن را رابطه آن با اختیار انسان در فعالیت‌های اختیاریش تشکیل می‌دهد؛ یعنی، چگونه می‌توان از یک سوی به قضا و قدر الهی معتقد شد و از سوی دیگر اراده آزاد انسان و نقش آن را در تعیین سرنوشت خودش پذیرفت؟ در اینجا است که بعضی شمول قضا و قدر الهی را نسبت به افعال اختیاری انسان پذیرفته‌اند، ولی اختیار حقیقی انسان را نفی کرده‌اند، و برخی دیگر دایره قضا و قدر را به امور غیر اختیاری محدود کرده‌اند و افعال اختیاری انسان را خارج از محدوده قضا و قدر شمرده‌اند. و گروه سومی در مقام جمع بین شمول قضا و قدر نسبت به افعال اختیاری انسان و اثبات اختیار و انتخاب وی در تعیین سرنوشت خویش برآمده‌اند.

بدیهی است که علم یا اراده الهی (خواه علم در مقام و مرتبه ذات و یا علم در مرتبه فعل آن چنان که حکما معتقدند) از آن جهت قضای الهی نامیده می‌شود که مؤثر در وجود و ایجاد اشیاء است و حکم به وجود اشیاء است و اشیاء به موجب آن ضرورت و حتمیت پیدا می‌کنند، و همچنین علم الهی (و یا مرتبه‌ای از علم الهی) از آن جهت قدر نامیده می‌شود که حدود اشیاء و اندازه آنها بدان

* . عضو هیات علمی دانشگاه پیام نور ایلام - ایوان.

منتسب است.

بنابراین «قضای علمی» عبارت است از علمی الهی که منشأ حتمیت و ضرورت اشیا است، و «قدر علمی» عبارت است از علمی که منشأ حدود و اندازه اشیا است.

با توجه به مطالب بالا، یکی از معانی که برای قضا و قدر لحاظ شده عبارت است از علم ازلی و پیشین الهی به تمامی اشیا و حوادث. بر اساس این معنی از قضا و قدر، خداوند به تمامی حوادث و رویدادها از روز ازل عالم و آگاه بوده است و علم الهی نیز واقع نما بوده و قابل تغییر و یا تخلف نمی باشد، لذا وقوع حوادث مطابق با علم ازلی حتمی بوده و امکان تغییر و یا خلاف آن وجود ندارد، که به این معنا از قضا و قدر، قضا و قدر علمی گفته اند.

کلید واژه: قضا - قدر - جبر - اختیار

مقدمه

یکی از مسائلی که در بحث آزادی و اختیار انسان باید مطرح شود مساله قضا و قدر و عبارتی سرنوشت است. این مساله بویژه با تفسیر عامیانه از آن سبب شده تا بسیاری گمان کنند که سرنوشت آنان از پیش تعیین شده و انسان توان تغییر آن را ندارد و انسان در برابر آن موجودی بی اراده بحساب می آید. اما حقیقت مطلب آن است که قضا و قدر با مفهوم فوق هرگز وجود خارجی نداشته و ظرف وجودی آن تنها وهم انسان است. برای توضیح مطلب و بیان شکل حقیقی بحث قضا و قدر بر خود لازم می دانم به سه دیدگاه در باره حوادث که در جهان واقع می شود بپردازم:

۱- آن که بگوییم حوادث با گذشته خود هیچ گونه ارتباطی ندارد - نه اصل وجود آنها مربوط به امور قبل از خودشان است و نه خصوصیات و شکل و اندازه و مختصات زمانی و مکانی را از امور قبلی شان گرفته اند. با این فرض دیگر سرنوشت معنا ندارد. علاوه آنکه این فرض مستلزم انکار اصل علیت و اعتقاد به گزاف و اتفاقی بودن حوادث است که قطعاً امری باطل و غلط است.

۲- آنکه تنها ذات حق را علت پدید آمدن حوادث بدانیم و نظام اسباب و مسببات

را انکار کنیم. شهید مطهری در این باره می نویسد: "نظر دیگر برای هر حادثه علت قائل شویم ولی نظام اسباب و مسببات را و اینکه هر علتی معلول خاص را ایجاب می کند و هر معلولی از علت معین امکان صدور دارد منکر شویم و چنین پنداریم که در همه عالم و جهان هستی یک علت و یک فاعل بیشتر وجود ندارد و آن ذات حق است همه حوادث و موجودات مستقیما و بلا واسطه از او صادر می شوند اراده خدا به هر حادثه ای مستقیما و جدا گانه تعلق می گیرد چنین فرض کنیم که قضای الهی یعنی علم و اراده حق بوجود هر موجودی مستقل است از هر علم دیگر و قضای دیگر. در این صورت باید قبول کنیم که عاملی غیر از خدا وجود ندارد علم حق در ازل تعلق گرفته که فلان حادثه در فلان وقت وجود پیدا کند و قهرا آن حادثه در آن وقت وجود پیدا می کند و هیچ چیزی هم در وجود آن حادثه دخالت ندارد. افعال و اعمال بشر یکی از آن حوادث است. این افعال و اعمال را مستقیما و بلا واسطه قضا و قدر یعنی علم و اراده الهی بوجود می آورد و اما خود بشر و قوه و نیروی او دخالتی در کار ندارد اینها صرفا یک پرده ظاهری و یک نمایش پنداری هستند. این همان مفهوم جبر و سرنوشت جبری است و این همان اعتقادی است که اگر در فرد یا قومی پیدا شود زندگی آنها را تباہ می کند."

۳- آن که اصل علیت عمومی و نظام اسباب و مسببات بر جهان و جمیع وقایع و حوادث آن پذیرفته و معتقد است که هر حادثه ای ضرورت و قطعیت وجود خود را و همچنین شکل و خصوصیات زمانی و مکانی و... را از ناحیه علل پیشین خود کسب می کند و یک پیوند ناگسستنی میان گذشته و حال و آینده هر موجودی دارد. بنابراین نظر- سرنوشت هر موجودی بدست موجود دیگری است که علت او بوده و به او ضرورت و حتمیت داده است. اعتقاد به قضا و قدر یا سرنوشت به این معنا صحیح بوده و همه مذاهب الهی و غیر الهی در این موضوع هم عقیده اند. اما تفاوت از این ناحیه است که الهیون مجموع سلسله علل و معلول ها را فعل و مخلوق الهی می دانند که خداوند در عالم خلقت ایجاد کرده و مشیتش بر انجام امور از این طریق بوده است.



علاوه آنکه همه حوادث با توجه به همین سلسله علل در علم الهی ثبت شده است. البته باید این نکته را مورد تاکید قرار داد که در سلسله علل نقش اراده انسانی در انجام امور نیز باید مورد دقت قرار گیرد و باید توجه داشت که یکی از مهمترین علل افعال اراده انسانی است. به همین جهت با اینکه همه افعال انسانی از سویی به خداوند متعال منتسب است که نظام علت و معلول را بر پا کرده است. اما از سوی دیگر به خود انسان منسوب بوده چون اراده او در همه افعال موثر است و از این رو او مسئول همه آنها خواهد بود. با توجه به این دیدگاه که مورد تایید و تاکید منابع اسلامی است می توان تصویر صحیح از قضا و قدر در ذهن داشت. مساله تغییر سرنوشت نیز با توجه به نگرش فوق به قضا و قدر قابل حل است زیرا سرنوشت یعنی واقع شدن در سلسله علل و معلول حال اگر انسانی با اراده خویش - جایگاه خود را در این سلسله تغییر داد می تواند سرنوشت خویش را عوض نماید بعنوان مثال اگر بیماری که دچار سرنوشت خاصی شده است. مبادرت بخوردن دوا بکند سرنوشت خود را تغییر خواهد داد و اگر از خوردن دارو بپرهیزد سرنوشت دیگری را برای خود خواهد پذیرفت. همچنین اگر پزشک از این بیمار عیادت کرده و دو نسخه مخالف برای او نوشته باشند که یکی شفا دهنده و دیگری کشنده است دو سرنوشت در انتظار این بیمار خواهد بود که هیچ کدام حتمی نیست و بیمار با انتخاب خود یکی را حتمی می کند.

سازگاری اختیار با قضا و قدر

یکی از اصول و سنت های الهی در تدبیر جهان ممکن و از جمله عالم طبیعت و انسان، جریان و اتکای آن بر نظام سببیت و علت است که مورد تأکید فیلسوفان، معتزله و امامیه قرار گرفته است. اراده و مشیت الهی بر این تعلق گرفته که تعلق هر پدیده و اثری از مجرا سبب و علت مناسب و خاص آن انجام گیرد، به این صورت که تحقق حوادث و انفعالات در جهان نه بصورت صدفه و گزاف، بلکه نیازمند علت یا علل گوناگون است که وجود آن علت یا علل تحقق فعلی را ضروری می کند؛ برای مثال، طبیعت و

ساختار هندسی نظام جهان طبیعت مقتضی است که از بذر گندم، گندم، و از جو، جو روید؛ آن هم با فرض تحقق سایر علل و شرایط از قبیل آب خاک و نور. (قراملکی، ۱۳۸۴، ص ۳۵۱)

آیات و روایات گوناگون بر جریان و حاکمیت اصل علیت در عالم طبیعت دلالت می‌کنند که روایت معروف آن عبارت است از: ابی الله ان یجری الامور الا باسبابها فجعل لكل شیء سبباً. (مجلسی، ۱۳۵۴، ج ۲، ص ۹۰) خداوند امتناع می‌کند از جریان و تدبیر امور، مگر از طریق نظام اسباب آن؛ پس خدا برای هر شیء سبب خاصی قرار داده است.

افزون بر دلیل نقلی، فیلسوفان با طرح اثبات قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» سیلان نظام علیت در جاهای ممکن را به منصفه اثبات رسانده اند که بر اساس آن فقط صادر اول (عقل اول) معلول و مخلوق بدون واسطه خداوند است و سایر کائنات معلول با واسطه خداوند هستند که این خلقت و فیض الهی بر سایر معالیل، از طریق علل واسطه انجام می‌گیرد. حاصل آن که مشیت الهی و به تعبیری، اصل فیض الاهی و به تعبیر عام تر همه فعل و انفعالات بر اساس نظام علیت انجام می‌گیرد.

از مطالب پیشین روشن می‌شود که علم ازلی و قضا و قدر خداوند نیز نه تنها با اصل حاکم بر جهان ممکن (نظام علیت) نا سازگار نیست، بلکه سازگار با آن و به تفسیر دقیق تر مقتضی آن است به این معنا که علم ازلی و قضا و قدر علمی خداوند نه به اصل خلقت و مقادیر به صورت مبهم تعلق گرفته، بلکه متعلق آن دو اصل، آفرینش هر شیء از طریق علل خاص و مناسب آن و همچنین تعیین مقادیر و خصوصیات پدیده های عالم ماده در لحاظ با شرایط و علل گوناگون آن است؛ برای مثال، در صورت مناسب بودن خاک و وجود آب و نور کافی و نبود آفت، بذر گندم رشد کرده، به صدها دانه گندم تبدیل خواهد شد. تعلق علم ازلی و قضا و قدر الهی بر تبدیل یک دانه گندم به چندین دانه، نه به صورت مطلق، بلکه مقید به شرایط پیشین است. از توضیحات پیش گفته این نکته به دست می‌آید که انسان در جهان طبیعت نیز مشمول نظام علیت و به تبع آن متعلق علم پیشین و قضا و قدر الهی است. چنان که علم و قضا و قدر الهی بر رشد دانه

گندم در فرض حصول شرایط آن تعلق گرفته، بر انسان و اعمال آن با شرایط خاص آن نیز تعلق گرفته است؛ اما نکته مهم اساسی، تفاوت شرایط فعل انسان با آثار جمادات و نباتات است. تفاوت آن دو از وجود نیروی اراده و اختیار در انسان و فقدان آن در نباتات، سر چشمه می‌گیرد. صدور آثار از یک «موجود مادی فقط به وجود وضعیت مادی و طبیعی بستگی دارد، اما صدور فعل از انسان، افزون بر وضعیت طبیعی، به اراده و اختیار انسان نیز متوقف است. اراده به صورت جزء اخیر، نقش مهم و کلیدی در فعل انسان دارد. وجود آن باعث فعل آن و نبود آن باعث عدم فعل خواهد شد. (قربانی، ۱۳۷۵، ص ۸۲ با اندکی تصرف) این جا باید به این نکته ظریف دقت کرد که متعلق علم پیشین و قضا و قدر انسان و افعال وی با قید اختیار و اراده است به این معنا که قضای الهی اولاً بر خلق انسان تعلق گرفته و این قضای حتمی است؛ اما مقضی الهی که حتمی و ضروری است، فقط خلق انسان نیست، بلکه خلق نفس انسان با قید توان انتخابگری است، و اگر ضرورت و جبری هست، که هست نه وجود انسان تنها، بلکه وجود انسان مختار و انتخابگراست. انتخابگری در ذات انسان نهفته و معجون شده است؛ پس تعلق قضای الهی بر وجود انسان هر چند جبری و ضروری است، نه تنها متعارض با اصل اختیار نیست، بلکه در واقع مثبت آن نیز شمرده می‌شود؛ بدین سبب گفته اند که انسان نمی‌تواند مختار و انتخابگر نباشد؛ بلکه در اختیار خود مجبور است: «الانسان مختار بالضروره». (قراملکی، ۱۳۸۴، ص ۳۵۳)

متعلق قضا و قدر در ناحیه افعال انسان، ذات افعال در لحاظ با انسان تنها نیست؛ بلکه افعالی است که از انسان مختار و انتخابگر صادر شود. اینکه خداوند می‌داند و قضا و قدرش بر صدور فعل خاص در زمان معین از انسان مشخص تعلق گرفته است، از آن جبر لازم نمی‌آید؛ چون علم ازلی و قضا و قدر الهی که بر صدور فعل خاص تعلق گرفته، فقط صدور فعل نیست؛ بلکه متعلق قضا و قدر، صدور فعل از اسباب و علل خاص خود است که یکی از آن علل، اراده و انتخاب آزاد انسان است به این صورت که ضرورت صدور فعل متعلق به اراده انسان است و در صورت عدم اراده، فعل تحقق

نخواهد یافت؛ اما خداوند از ازل می‌داند که انسان در زمان خاص به اختیار خود مرتکب فعل مشخصی خواهد شد، و آن هم متعلق قضای الهی است؛ پس وجود اصل اختیار با علم و قضا و قدر پیشین ناسازگار نیست؛ چرا که خود اختیار خود یکی از اجزا و متعلقات قضا و قدر است. (قرا ملکی، ۱۳۸۴، ص ۳۵۳)

از آن جا که خداوند، از طریق علم ذاتی و قضا و قدر علمی خویش به همه حوادث علم دارد، پیش بینی چگونگی آنها کار سهلی برای او است؛ بلکه با نگاه فلسفی، مصدر و خاستگاه همه حوادث، ذاتی الهی است. همه امور و حوادث به صورت اصل وجود و بسط در ذات الهی متحقق و مقرر هستند. این وجود تفصیلی و محدود آنها در عالم امکانی است که از عالم بالا یعنی مقام الهی به مقادیر مختلف و بر حسب استعداد و قابلیت‌ها تنزل می‌یابد و به اصطلاح، خداوند، حوادث جهان را از خزینه وجودی خویش ضرورت بخشیده، مقادیر آن‌ها را مشخص و تقدیر می‌کند؛ البته قضای الهی متعلق به اصل وجودات مطلق و بدون تخلف است؛ اما قدر الهی، تابع نظام سببیت و علیت است به این شکل که قدر الهی درباره عمر شخص الف در حالت طبیعی مثلاً هفتاد است. اگر آن شخص در هفتاد سالگی بمیرد، بر حسب قدر الهی مرده است؛ اما همان قدر الهی یعنی عمر هفتاد سالگی یک اگر و قدر دیگر داشت و آن قید طبیعی بودن بود. از آن استفاده می‌شود که عمر پیش گفته در صورت طبیعی بودن است؛ اما اگر همان شخص در سی سالگی زیر دیوار شکسته بنشیند و بر اثر سقوط دیوار بمیرد، این نیز با قدر الهی انجام گرفته است؛ چرا که خداوند، هر دو صورت عمر وی را ملحوظ داشته است؛ به این نحو که عمر هفتاد سالگی وی مشروط به عدم نشستن زیر دیوار شکسته بود؛ چنان که اجل زود هنگام و غیر طبیعی وی نیز مشروط و معلق به نشستن زیر دیوار مزبور بود؛ از این رو امام علی (ع) به مجرد علم به شکسته بودن دیوار از آن جا بلند می‌شود و در پاسخ اعتراض صحابه خود مبنی بر فرار از قضای الهی می‌فرماید که از قضای الهی به قدر الهی می‌گریزد. (مطهری، ۱۳۷۹، ص ۱۰۷۲ و قربانی، ۱۳۷۵، ص ۹۵)



حاصل آن کز وسوسه هر کو گسیخت از قضا هم در قضا باید گریخت
با قضا پنجه زدن نبود جهاد ز آن که این را هم قضا بر ما نهاد

(مثنوی معنوی، دفتر اول شماره ۹۷۶)

از آن جا که اصل حاکم بر جهان طبیعت، نظام سببیت وعلیت است و ضرورت حادثه به اسباب وعلل متعدد پیشین بستگی دارد که جریان آن ها نیز خود به شرایط و علل دیگری متوقف است، وجود یک پیشامد متوقف بر مجموع علل متعدد است که با نبود یک علت، پیشامد مزبور اتفاق نخواهد افتاد و به جای آن پیشامد دیگری روی خواهد داد؛ مانند مثال مرگ با دیوار یا عدم آن که گذشت. (مطهری، بی تا، ص ۷۳) به همین دلیل، قضا و قدر خداوند نیز یکنواخت نیست و سیر ثابت ندارد؛ بلکه به علل گوناگونی بستگی دارد. در مثال پیش گفته، تعیین عمر هفتاد سالگی، قضا و قدر معمول و طبیعی بود که از آن به «اجل طبیعی» تعبیر می شود که ممکن است عمر انسان نیز در آن سال سرآید؛ اما همانطور که گذشت، کنار «اجل طبیعی»، «اجل معلق» نیز وجود دارد و آن احتمال نقصان یا زیادت عمر هفتاد سالگی است و در صورت اتفاق حادثه خاص، مانند فروریختن دیوار، زلزله، جنگ، تصادف، عمر طبیعی به عمر زود هنگام تبدیل خواهد شد، یا ممکن است با اعمال دیگر مانند صلّه رحم و صدقه، عمر پیشین بیشتر شود. در صورت عمر طبیعی، قضا و قدر ثابت مانده و تغییری در آن رخ نداده است؛ اما در صورت عمر بیشتر یا کمتر، قضا و قدر با عمل خود انسان مانند بلند شدن از کنار دیوار شکسته یا صلّه رحم یا تصادف متغیر شده و به نوعی تابع سببیت عالم ماده است؛ از این رو علامه طباطبایی، قدر الهی را به دلیل تعلق آن به عالم ماده و تزامم و تعارض علل مادی، قابل تخلف و تغییر می دانست.

ان القدر انما يتخلف عن متقاضاه وذلك اذا كان ملحوظا بالنسبة الى بعض الاجزاء
العلة التامة دون مجموعها (صدرالمتألهين، ۱۴۰۴، ج ۶ ص ۲۹۲)

نکته قابل توجه این که این نوع تغییر در سر نوشت عالم ماده و به تبع آن تحول قضا و قدر الهی است و از آن خارج نیست. شهید مطهری عباراتی روشن و شفاف در این

موضوع دارد که نقل می شود:

آیا ممکن است متقابلاً احیاناً نظام سفلی و لاقلاً قسمی از آن یعنی عالم انسانی در نظام علوی و علمی اثر بگذارد و سبب تغییراتی شود ولو آن که خود همین تاثیر نیز به موجب سرنوشت و به حکم قضا و قدر بوده باشد؟ آیا علم خدا تغییر پذیر است؟ آیا حکم خدا قابل نقض است؟ آیا ذاتی [پست] در عالی اثر می گذارد؟
جواب همه اینها مثبت است. بلی؛ علم خدا تغییر پذیر است؛ یعنی خدا علم قابل تغییر هم دارد. حکم خدا قابل نقض است...

اعتراف می کنم شگفت آور است؛ اما حقیقت است. این همان مسأله عالی و شامخ بدا است که قرآن کریم برای اولین بار در تاریخ معارف بشری از آن یاد کرده است (مطهری، بی تا، ص ۵۰-۴۹) *یَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أَمَ الْكِتَابِ*.^۱ سوره رعد آیه ۳۹

علامه شهید در تعلیل تغییر پذیری قضا و قدر الهی می نویسد:

سرّ مطلب در امکان تبدیل سرنوشت، این است که قضا و قدر، وجود هر موجودی را فقط و فقط از راه علل و اسباب خاص خود او ایجاد می کند. ایجاب و ایجاد موجودی از غیر مجرای علل و اسباب خاص خود او ممتنع است، و از طرف دیگر، علل و اسباب طبیعی مختلف است و مواد این عالم در آن واحد، استعداد متأثر شدن از چندین علت را دارند... اعمال و افعال بشر از آن سلسله حوادث است که سرنوشت حتمی و تخلف ناپذیر ندارد؛ زیرا بستگی دارد به هزاران علل و اسباب و از آن جمله، انواع اراده ها و انتخاب ها و اختیارها که از خود بشر ظهور می کند. (مطهری، مرتضی، ص ۵۷ و ۵۸)

دلیل تقسیم قضا و قدر به ثابت و متغیر افزون بر دلیل فلسفی نظام سببیت، آیات و روایات متعدد است؛ مانند آیه شریفه ذیل:

«لِكُلِّ اجَلٍ كِتَابٌ يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أَمَ الْكِتَابِ»

الكتاب.



«برای هر زمانی کتاب و نوشته ای هست. خداوند هر چه را
بخوهد، محو و هرچه را بخوهد، اثبات می کند و ام الكتاب
[لوح محفوظ] نزد او است.» (مطهری، بی تا، ص ۵۷ و ۵۸)

آیه پیشین با صراحت اجل و زمان هر شیء را از پیش تعیین شده در کتابی ذکر می کند؛ اما این نکته را بی درنگ بیان می دارد که برنامه و تعینات این کتاب، ثابت و تغییر ناپذیر نیست، بلکه خداوند هر آنچه را مقدر فرموده می تواند محو یا تثبیت کند. در اصطلاح متکلمان و مفسران، کتابی که تغییر پذیر است، «لوح محو و اثبات» نامیده می شود.

نکته دیگر اینکه کتاب الهی، به کتاب مزبور منحصر نیست؛ بلکه قبل از لوح محو و اثبات، همه وقایع و امور آینده با لحاظ تغییرات احتمالی آن ها در لحاظ با علل ناقصه و تامه آن ها دقیقاً در لوحی مشخص و تعیین شده است و به سبب لحاظ همه امور و اگرها، دیگر امکان تغییر در آن لوح نیست که در اصطلاح قرآنی و کلامی، لوح پیشین «لوح محفوظ» و «ام الكتاب» نام دارد. وقایع آینده و هستی بر حسب تعینات آن لوح و نه لوح «محو و اثبات» اتفاق می افتند. (تفسیر المیزان، ج ۳ ص ۱۳۴ و ج ۷، ص ۱۲۸؛ اسفار، ج ۶، ص ۲۵۹ و ۳۰۲ و مجموعه آثار مطهری، ص ۱۰۶۹)

ما از میان روایات دال بر تغییر پذیری قضا و قدر الهی و عدم ملازمه آن با جبر، به دو روایت بسنده می کنیم.
در جنگ صفین، شبهه قضا و قدر و لزوم جبریت اعمال از جمله مشارکت در جنگ، فکر و ذهن یکی از اصحاب حضرت علی (ع) را مورد تهدید قرار داده بود. (قربانی، ۱۳۷۵، ص ۷۷) وی ناگزیر شبهه خود را با حضرت چنین مطرح کرد که آیا حرکت ما در این جنگ با شامیان با قضا و قدر اسمی و در نتیجه جبری است؟ «أکان مسیرنا الی الشام بقضاء من الله و قدر؟» حضرت که اصل شبهه وی را در یافت کرده بود، فرمود:

وای بر تو! آیا تو چنین گمان کردی که قضای خدا لازم و



سبب جبر و قدر الهی نیز حتمی است؛ اگر چنین باشد، ثواب و عقاب باطل می شود و وعده و وعید الهی نیز بی معنا و ساقط خواهد شد. همانا امر خداوند بر بندگانش با اختیار آنان صورت گرفته است. و یحکک لعلک ظننت قضاء لازما و قدرا حاتما ولو کان ذلک كذلك لبطل ثواب و عقاب و سقط الوعدہ و الوعید ان الله سبحانه امر عباده تخیرا... (نهج البلاغه، صبحی صالح، حکمت، ش ۷۸؛ التوحید، ص ۳۸۰).

امام باقر (ع) با صراحت امور جهان را به دو قسم حتمی و غیر حتمی که به مشیت الهی بستگی دارد، تقسیم می کند:

«من الأمور امور محتومه جائتته لا محاله و من الأمور موقوفه عند الله یقدم منها یشاء و یمحو ما یشاء و یثبت منها ما یشاء.» (مجلسی . بحار الانوار، ج ۴، ص ۱۱۹؛ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۱۷).

مدت عمر انسان بر اصل پیشین یعنی ثابت و متغیر صدق می کند. روایات گوناگون از دو نوع اجل انسان خبر می دهد: اول اجل حتمی و ثابت است، «اجل حتمی و مسمی». دوم اجل متغیر است که قابل افزایش و نقصان است «اجل معلق». این افزایش و نقصان به امور متعدد مانند حوادث طبیعی مثل زلزله، جنگ و اراده افعال انسان بستگی دارد که انسان با بعضی اعمال ثواب مانند صلہ رحم می تواند به افزایش عمر و با اعمال گناه خود به نقصان عمر خویش دست زند. چنانکه روایت ذیل می فرماید:

«من یموت بالذنوب اکثر ممن یموت بالأجال و من یعش بالاحسان اکثر مما یموتون باجالهم.» (مجلسی . بحار الانوار، ج ۵، ص ۱۴۰).

از مطالب پیشین دو نکته به دست می آید؛ نکته اول آن است که قضا و قدر الهی با عوامل گوناگون قابل تغییر و تحول است؛ پس وجود قضا و قدر پیشین، به معنای بسته شدن

پرونده و سرنوشت انسانی نیست. خود انسان می تواند با استفاده از عوامل گوناگون مادی و معنوی، در سرنوشت و پرونده خود تغییری ایجاد کند که خود این تغییر نیز جزو قضا و قدر است. و نکته دوم آن است که چون در متعلق علم ازلی و تغییر ناپذیر الهی «لوح محفوظ» و «ام الكتاب»، تغییری راه ندارد، چون متعلق آن افعال اختیاری انسان است، باعث جبریت وقوع و نه جبریت فعل آدمی می شود، به این معنا که در اصل این که انسان، مطابق لوح محفوظ، باید در زمان و مکان خاص مرتکب فعل خاصی شود، تردیدی نیست و چنین فعلی باید صادر شود؛ اما نکته مهم و ظریف این است که آن چه در لوح محفوظ ثبت شده، فقط صدور فعل از انسان نیست؛ بلکه صدور آن از روی اختیار و انتخاب است؛ به این معنا که انسان باید و حتما در زمان و مکان خاص، فعلی را آن هم از سر گزینش خود انجام دهد. پس اگر وجود لوح محفوظ را عامل جبر بدانیم، باید متن کامل آن را بخوانیم و متن کامل آن درباره اعمال انسانی، صدور آن با قید اختیار است. همان طور که گفته شد انسان در فعل خود مختار است؛ اما در مختار بودن خود، مختار نیست؛ پس در هر دو صورت از تفسیر قضا و قدر نمی توان آن را با اختیار و آزادی انسان ناسازگار انگاشت. (قراملکی، ۱۳۸۴، ص ۳۶۰-۳۵۹)

علم پیشین الهی و رابطه آن با اختیار انسان

پیش از این، علم پیشین الهی را به طور مفصل با توجه به نظر ملا صدرا تبیین نمودیم، و بیان کردیم واجب تعالی به تمام ماسوایش از روز ازل علم داشته و هیچ ذره ای از موجودات و یا افعال آنها از علم الهی پوشیده و مخفی نمی باشد: (مطهری، بی تا، ص ۳۴) «ولارطب ولا یابس إلا فی کتاب مبین» (قرآن کریم، سوره انعام، آیه ۵۹). و از سوی دیگر مشخص گردید که در نظر فیلسوفان و دانشمندان نافذ در حکمت، در این نوع از علم ازلی هیچ گونه تغییر و یا وقوع خلافی امکان پذیر نیست و در نتیجه هر چیزی که علم الهی در روز ازل به هر نحوی به آن تعلق گرفته، این علم بدون هیچ گونه تغییر و خلافی عیناً واقع شده و هیچ گونه کم و کاستی در آن دیده نخواهد شد؛



چون هر گونه تغییر و خلاف، نشانه جهل الهی و نقص در علم او می شود و در نتیجه خواست الهی در ملکش عیناً واقع نمی شود؛ در حالی که ساحت مقدس الهی دور از این نقصها و هر گونه نقص دیگری می باشد؛ پس هر آنچه که علم الهی به آن تعلق گرفته است وقوع آن مطابق با علم الهی حتمی بوده و عدم وقوع آن محال می باشد. (قراملکی ۱۳۸۴، ص ۳۵ با اندکی تصرف) از جمله این اموری که علم الهی به آن تعلق گرفته است افعال انسان می باشد که خداوند به تمام افعال و حرکات انسانها از روز اول تا آخر عالم بوده و لذا وقوع این افعال نیز مطابق علم الهی حتمی بوده و هیچ گونه خلافتی در آن احتمال ندارد. (مطهری. بی تا. ص ۵۶-۵۷) حال اگر به مطالب فوق این مسئله را نیز اضافه کنیم که علم پیشین الهی علمی فعلی بوده، به گونه ای که این علم یا سبب وجود آن حوادث است یا عین وجود آنها، در این صورت دشواری فهم دقیق و صحیح این مطلب بر انسانهای کم مایه، دو چندان شده و بسیاری از جویندگان، دچار اضطراب و تشویش شده و نظرات غلط و دور از واقع ارائه داده اند. چون تعدادی از این دانشمندان سطحی نگر، خیال کرده اند که اگر واجب تعالی علم پیشین به تمام حوادث و خصوصاً به افعال انسان، داشته باشد وقوع این علم نیز ضروری و خلاف آن نیز محال می باشد، و همچنین اگر این علم، علمی فعلی و سبب معلوم یا عین معلوم باشد، در نتیجه وقوع آن جبری و اضطراری شده و دیگر جایی برای اختیار انسان باقی نمانده و انسان به طور قطع مجبور خواهد بود؛ چون وی هیچ گونه قدرتی در تغییر آنچه برایش در علم الهی مقدر شده را ندارد؛ پس اگر کسی به علم پیشین الهی با شرایط مذکور معتقد باشد، چاره ای جز مواجهه با جبر ندارد و لذا علم پیشین الهی و قضا و قدر امر ملازم با جبر و معارض با اختیار انسان می باشد. (مطهری، بی تا، ص ۱۲۵ و ۵۴)

احساس اینگونه تعارض میان علم پیشین الهی و اختیار انسان، بسیاری از اندیشه ها را آزار داده و موجب ناآرامی و پریشان خاطری عده بسیاری شده است، چون همانطور که گفته شد این امر از جمله مسائلی بوده که فهم و تبیین صحیح و یا غلط آن تأثیر اساسی در تمامی اعمال و افعال انسان گذاشته و عامل مهمی جهت ترقی و پیشرفت ویا

تنزل وانحطاط بوده است، به جهت این که نتیجه این بحث به مسأله جبر و اختیار منتهی می شود. (مطهری، انسان و سرنوشت، ص ۴۴)

دیدگاه متکلمان پیرامون جبر و اختیار

در میان مذاهب اسلامی، درباره مسئله جبر و اختیار می توان سه نظریه را برشمرد:

۱. دیدگاه اشاعره

همه افعال و کردار انسان را مخلوق خداوند دانسته، و نقش انسان تنها کسب می باشد. ابوالحسن اشعری، پیشوای مکتب کلامی اشاعره در این زمینه می گوید: «**وامروا، ای اهل السنه و اهل الحدیث، انه لا خالق الا الله وان سیئات العباد یخلقها الله وان اعمال العباد یخلقها الله عزوجل و عن العباد لا یقدرون ان یخلقوا منها شیئا**»؛ «خالقی جز خدا نیست و گناهان بندگان را خداوند به وجود می آورد و اعمال بندگان مخلوق خداست و آنان توانایی بر انجام هیچ یک از افعال خود را ندارند»

(مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، اشعری، ج ۱، ص ۳۲۱، به نقل از ملل و نحل، نوشته استاد جعفر سبحانی، ج ۲، ص ۱۱۶، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.)
آنگاه ادله عقلی و نقلی برای عقیده خود اقامه می کند. البته اشعری، میان حرکات اضطراریه (غیر ارادی) و حرکات اکتسابیه فرق می گذارد و مواردی را که ممکن است تفسیر به اختیاری بودن انسان شود، اکتسابی می نامد و معتقد است که انسان در این گونه اعمال تنها آن را «کسب» می کند و کسب نیز به این معناست که همزمان با تحقق فعل از سوی انسان، بی آن که در فعل، تأثیری از جانب انسان به وجود آورد، یک نوع اراده در انسان به وجود می آید که نام آن کسب است، و تنها نقش آن، محل قرار گرفتن برای وجود فعل است. (شرح عقائد نسفیه، ص ۱۱۵ به نقل از ملل و نحل، ص ۱۳۲). چنین است که می گویند: «**ان الله تعالی خالق و العبد کاسب**»؛ «خداوند خالق افعال و بنده کاسب آن است». (شرح تجرید، فاضل قوشجی، ص ۴۴۵)



به نقل از ملل و نحل ص ۱۳۳) به نظر می رسد موضوع کسب حتی برای خود قایلان آن نیز به طور دقیق روشن نیست به همین جهت بسیاری از سران اشاعره کوشیده اند با تفسیر و شرح بیشتر به اصطلاح آن را روشن کنند گرچه بر ابهامات افزوده اند. این نظریه با همه تعدیل هایی که از سوی برخی علمای اشعری در آن داده شده است، مستلزم جبر و عدم اختیار انسان است.

۲. دیدگاه معتزله

نظریه دوم مربوط به معتزله است که قائل به آزادی مطلق انسان در کارهای خود هستند. این نظریه را تفویض می نامند.

۳. دیدگاه امامیه

به حسب تعالیم اهل بیت عصمت و طهارت (علیهم السلام) که با ظاهر قرآن نیز مطابقت دارد، انسان با این که در فعل خود مختار است، اما مستقل نیست؛ بلکه خدای متعال از راه اختیار و با اراده انسان تحقق فعل را خواسته است. هر فعلی که با دخالت انسان، جامه تحقق به خود می پوشد، خدای متعال تحقق آن را از راه مجموع اجزای علت تامه که یک جزء آن اراده و اختیار انسان است، اراده کرده است. در نتیجه این گونه خواستن خداوند، در عین این که انسان در انجام فعل مختار است، تحقق فعل بسته به وجود شرایطی دیگر نیز می باشد که بسیاری از آن ها در حیطه اراده و اختیار انسان نیست. افزون بر این که هیچ موجودی و از جمله انسان در عالم هستی وجود استقلالی ندارد و همه موجودات محتاج و نیازمند به وجود خداوند می باشند.

امام صادق (علیه السلام) فرمود: «نه جبر است و نه تفویض، بلکه امری است میان این دو امر». مضمون همین حدیث شریف از دیر باز به شعار شیعه تبدیل شده است.

در روایتی دیگر از امام صادق (علیه السلام) نقل شده است که فرمود: «خدا، کریم تر از آن است که مردم را به چیزی که قدرت بر آن ندارند، تکلیف کند و عزیزتر از آن است که در ملک او امری تحقق یابد که وی نمی خواهد». این حدیث شریف بر

بطلان دو نظریه سابق (جبر و تفویض) دلالت دارد

شبهه اول: علم پیشین الهی مستلزم جبر بوده و اختیار انسان را سلب می کند.

شبهه مذکور، یک از شبهات مهم و اساسی است که بر علم پیشین الهی وارد شده و سابقه طولانی دارد؛ و همچنین این شبهه به عنوان یکی از مهمترین دلایل معتقدین به جبر در اثبات و به کرسی نشان دادن نظریه شان در رابطه با جبر می باشد. این گروه جهت بدست آوردن نتیجه مورد نظر، مقدمات حق را اینگونه جمع بندی نموده اند: اولاً، خداوند به تمام حوادث و پدیده ها از روز ازل و قبل از وقوع آنها آگاه بوده است. ثانیاً، در این علم، هیچ گونه خلافی و یا تغییری امکان پذیر نیست. ثالثاً، این علم فعلی بوده و علت معلول یا عین معلول می باشد. از جمله اموری که علم الهی به آن تعلق گرفته و خداوند پیش از وقوع آن حوادث به آن علم داشته افعال انسان می باشد. تا اینجا تمامی مقدمات صحیح بوده و مورد قبول دانشمندان و از جمله ملا صدرا می باشد؛ ولی نتیجه این سخن که توسط شبهه گران بیان شده جای اختلاف فراوان بوده و مورد قبول هیچ یک از عالمان راسخ در علم و حکمت نمی باشد؛ چون این شبهه گران با استفاده از سخنان حق کاملاً ناحق و باطلی گرفته و گفته اند که: پس افعال انسان که علم پیشین الهی به آن تعلق گرفته وقوع و صدورشان حتمی بوده و امکان هیچ گونه تغییر و خلافی در آن نخواهد بود؛ لذا وقوع افعال انسان مطابق با علم پیشین الهی، واجب و ضروری بوده و بشر در تغییر این سرنوشت مقدر هیچ گونه اختیاری ندارد (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۳۲۱-۳۲۳) شاعر در این زمینه می گوید:

بر لوح نشان بودنی ها بوده است پیوسته قلم ز نیک و بد فسرده است
در روز ازل هر آنچه بایست بداد غم خوردن و کوشیدن ما بیهوده است.

پس با توجه به این نتیجه، اگر در علم پیشین الهی مقدر شده باشد که فلان شخص در فلان مکان، و فلان ساعت شراب خواهد نوشید، چون هر گونه تغییر در این حادثه مقدر و یا وقوع خلاف آن محال است و همچنین این علم، علمی فعلی بوده و سبب

معلول و یا عین معلول است، پس وقوع این فعل یعنی شراب نوشیدن توسط این شخص در همان مکان و در همان زمان ضروری و حتمی بوده و شخص مجبور به این عمل می باشد و هیچ گونه قدرت و اختیاری در تغییر این سرنوشت مقدر نداشته و نمی تواند بر خلاف آن حرکت کند. (قربانی، ۱۳۷۵ ص ۳۵، با اندکی تصرف)

و اما استدلال آنها در اثبات سخن خود مبنی بر عدم توان انسان در تغییر دادن سرنوشت مقدر خویش و مجبور بودن وی در انجام عین آن علم، این است که می گویند اگر علم الهی عیناً واقع نشده و تغییری در آن ایجاد شود و یا خلاف آن واقع شود این امر مستلزم محال خواهد بود؛ چون عدم وقوع حوادث مطابق با علم الهی مستلزم این است که علم الهی جهل باشد و جهل نیز نشانه نقص در علم الهی است؛ در حالی که قبلاً ثابت شده که خداوند تمامی کمالات را به طور کامل داشته و احتمال هیچ گونه نقص در آن وجود ندارد؛ لذا واجب تعالی عالم مطلق، قادر مطلق، سمیع و بصیر مطلق می باشد و انتساب هر گونه نقص به آن ذات کامل مستلزم امر محال می باشد؛ پس علم الهی به هیچ وجه نمی تواند جهل شود و علم الهی که به شراب نوشیدن فرد تعلق گرفته، اگر وقوع نیابد و تغییر و یا تخلفی در آن حاصل شود این علم جهل خواهد شد: (قربانی، ۱۳۷۵، ص ۳۴)

می خورن من حق ز ازل می دانست گر می نخورم علم خدا جهل بود
ملا صدرا در تبیین این شبهه در اسفار می گوید: «از جمله شبهات این است که اگر خداوند، وجود فعل عبد را بداند و اراده و قضایش به آن تعلق گیرد، در آن صورت آن [فعل] واجب الصدور خواهد بود و اگر وجود آن را نداند و اراده و قضایش به آن تعلق نگیرد، آن [فعل] ممتنع الصدور خواهد بود؛ پس چگونه فعل بنده می تواند مقدر او باشد؟» (صدر المتألهین، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۳۸۴)

جواب ملا صدرا به شبهه اول

ملا صدرا در مقابل این شبهه با پاسخهای زیادی مواجه بود. او با بررسی پاسخهای و ادله مختلف، در نهایت، نظر استاد میرداماد، استاد خود، را بر می گزیند. او نظر میرداماد را



تایید می کند و سپس در مقام ارایه استدلال محکم برای آن برمی آید و آن را قابل دفاع می کند.

ملاصدرا به وجود علم پیشین الهی اعتقاد کامل داشته و معتقد است که این علم نیز تغییر بردار نیست، او این علم را سبب وجود فعل، یا عین وجود فعل می داند. با این حال او معتقد است این علم مستلزم جبر نیست. و نمی توان چنین نتیجه گیری کرد که با وجود چنین علمی از جانب خداوند، بنده اختیاری ندارد؛ بلکه وجود علم پیشین الهی و اختیار انسان با هم تناقضی نداشته و و با هم سازگاری دارند. او چنین استدلال می کنند که خداوند برای انجام هر کاری علت‌های ناقصه فراوانی قرار داده است. هرگاه این علت‌های ناقصه همگی با همدیگر جمع شوند، علت تامه تشکیل می شود. پس از این مرحله است که صدور فعل ضرورت می یابد. پس تنها پس از تجمیع علت‌های ناقصه و تشکیل علت تامه است که فعل صدور می یابد.

در میان علت‌های ناقصه ای که برای صدور فعل لازمند، یکی مربوط به اختیار انسان است. در علم ازلی الهی چنین مقذور گردیده که برای هر فعلی چند علت ناقصه لازم است، که تا همگی این علت‌ها وجود نداشته باشند، فعلی به وقوع نخواهد پیوست؛ و یکی از این علت‌ها هم اختیار انسان است. بنابراین، تا عنصر اختیار انسان وجود نداشته باشد، علت تامه تشکیل نمی شود، و در نتیجه فعلی هم به وقوع نخواهد پیوست.

تبیین شبهه دوم: صدور اختیاری افعال، همراه با جبرهایی است که اجتماع آن دو مستلزم تناقض است.

در توضیح این شبهه باید بگوئیم به نظر اینها، اگر ما به اختیار انسان در صدور افعالش قائل شویم، از سوی دیگر براهین و دلایل دیگری نیز وجود دارد که به صدور اجباری و اضطراری افعال تأکید می کند و از معتقد شدن به هر دو، در زمان واحد، عده ای مستلزم تناقض شده اند؛ چون از سویی به سبب قبول اقتدار انسان در افعالش، معتقد به اختیار او شده و از سوی دیگر به سبب فاعل مطلق بالااراده بودن واجب تعالی معتقد به مجبور بودن انسان در مقابل اراده واجب تعالی می شوند و قبول هر دو مستلزم تناقض

می باشد.

این شبهه گران با اثبات جبر از سویی و اختیار از سویی دیگر دچار سر در گمی شده و حیران و سرگردان خود را در گرداب تناقض در حال غرق شدن دیده و راهی برای نجات خود پیدا نمی کنند.

جواب ملاصدرا به شبهه دوم

از نظر ملا صدرا دلیل دچار شدن این گروه به این شبهه ناروا عدم فهم دقیق مسئله خلق الاعمال به واسطه آنها می باشد. (صدرالمتالهین . خلق الاعمال . قربانی . ۱۳۷۵ . ۱۴۴)؛ چون اگر آنها مسئله خلق الاعمال را به طور دقیق و با توجه به امر بین امرین درک می کردند این شبهه برایشان وارد نمی شود. و در نظر آنها جمع میان اختیار در عین مجبور بودنش کاملا قابل حل و صحیح به نظر می رسید و این گونه دچار شباهت و تناقضات ناروا نمی شدند؛ چون با توجه به بیان ملا صدرا اگر نظریه امر بین الامرین به طور دقیق تبیین گردد دیگر جایی برای شبهه در زمینه خلق الاعمال باقی نمی ماند. و شباهتی مثل این شبهه کاملا حل می شد و مطرح نخواهد شد؛ چون کسی که به فهم دقیق این مسئله نایل آمده است، هر دو چشم او بینا گردیده و لذا وی با یک چشم علت بودن انسان را دیده و صدور فعل را به وی نسبت می دهد و با چشم دیگر علیت خداوند را و صدور همان فعل را به واجب تعالی نسبت می دهد. و در نتیجه وی در صدور فعل اختیاری انسان، هم واجب تعالی و هم انسان را مؤثر دیده و جمع این دو متناقض نخواهد بود. چون او بر اساس تعالیم امر بین الامرین انسان را در صدور افعال خود در عین مختار بودن مجبور می بیند و در عین مجبور بودن مختار می بیند. ملا صدرا در رساله قضا و قدر بعد از تبیین شبهه به جواب آن می پردازد. وی در ابتدا به معانی دقیق و مورد نظر خویش از قدرت و اراده پرداخته و پس ضمن قبول این قسمت از شبهه که می گوید: «اگر قضا و قدر الهی به افعال ما تعلق گیرد صدور آن ضروری خواهد بود» سعی می کند برداشت نادرست از آن را جبران و به توجیه صحیح از آن پردازد. وی در تبیین این سخن می گوید: افعال صادر از ما که قضا و قدر الهی به آن تعلق گرفته است. اگر



چه صدور آنها ضروری است ولی این ضرورت به همراه اختیار انسان بوده و منافای آن نمی باشد. (صدرالمآلهین. ۱۴۰۴ ج ۶ ص ۳۸۵) وی ضمن اثبات اضطراری بودن افعال انسان در عین اختیاری بودنشان بیان می دارد که اجتماع آن دو در فعل واحد و در لحظه واحد علاوه بر اینکه منافای همدیگر نبوده و تناقض پیش نمی آورد، بلکه جمع میان آن دو نیز جهت تبیین صحیح اختیار انسان لازم ضروری است. (قربانی. ۱۳۷۵. ص ۳۲)

اشکال به جواب ملاصدرا از شبهه دوم و پاسخ ملاصدرا به آن

ملاصدرا بعد از تبیین جواب حق، اشکال به آن گرفته و در تبیین اشکال می گوید: ممکن است مستشکل بگوید این سخن شما که گفتید: قدرت و اختیار همانند سایر اسباب از ادراک و علم و اراده و تخیل قوا و آتاش همگی به واسطه فعل خداوند متعال بوده و مسخر او هستند صحیح است، ولی عمومیت ندارد؛ چون این امر در مورد فعل انسان صادق نمی باشد؛ زیرا انسان هر وقت خودش بخواهد انجام می دهد و هر وقت نخواهد انجام نمی دهد، پس فعل انسان مسخر امر الهی نبوده و بر خلاف سایر امور گذشته مربوط به اراده و اختیار خود انسان می باشد و وی هر وقت که بخواهد حرکت می کند و هر وقت هم که بخواهد ساکن می شود.

ملا صدرا در جواب این اشکال، ضمن قبول این سخن که انسان به گونه ای است که اگر بخواهد انجام می دهد و اگر نخواهد انجام نمی دهد، این امر را قبول ندارد که انسان به گونه ای باشد که اگر بخواهد، می خواهد و اگر نخواهد نمی خواهد؛ بلکه معتقد است که مشیت و اراده انسان به دست خودش نبوده و بلکه همانند سایر پدیده ها علل مخصوص به خود دارد که خارج از اراده و اختیار انسان است. وی در توضیح این مطلب می گوید: «اختیار انسان هرگز در اختیار او نیست؛ یعنی، کارهای ما وابسته به اختیار ماست؛ اما اراده و اختیار ما محصول اراده و اختیار ما نیست، بلکه محصول نتیجه علل و عوامل دیگری است که آن را پدید آورده اند.» (صدرالمآلهین، رساله قضا و قدر، ص ۱۹۹)

شاعر در این زمینه می گوید:

محنت کش روزگار خویشم چه کنم درمانده اضطرار خویشم چه کنم
دور است ز جبر اعتقاد اما مجبور به اختیار خویشم چه کنم

(یثربی، یحیی، مفاهیم و اصطلاحات فلسفی، ص ۱۸۸)

تبیین بیشتر مجبور بودن انسان در عین اختیار

ملا صدرا بعد از اینکه مجبور بودن و همچنین مختار بودن انسان را رد می کند و نظر حد واسط را که «انسان در عین مختار بودن مجبور و در عین مجبور بودن مختار است» را مطرح کرد، به تبیین و توضیح هر چه بیشتر آن پرداخته و بیان می دارد که در تحقق فعل ارادی انسان علاوه بر اختیار وی، جبرها و اضطرارهای متعددی نیز دخیل می باشند که اختیار انسان به همراه این امور جبری و اضطراری، موجب صدور فعل می گردد. سپس در رساله قضا و قدر ضمن استناد به این امر که «انسان در اراده و اختیار خود، مجبور است نه مختار» (صدر المتألهین، رساله قضا و قدر، ص ۲۰۰) می گوید: پس چون بنده در مشیت و اراده خود مضطر باشد و مشیتی پیدا شود که قدرت را نسبت به مقدورش منصرف سازد، در این صورت قدرت لا محاله و به طور اجباری تصرف می یابد و برایش راهی جز مخالفت باقی نمی ماند؛ پس حرکت به واسطه قدرت، لزوم و ضرورت می یابد و قدرت نیز بعد از انقضاء مشیت، محرک ضروری است و مشیت و اراده نیز به طور ضروری در قلب حادث می شود.

پس این ضروریات هستند که بعضی از آنها مترتب به بعضی دیگر می باشند و بنده نمی تواند وجود چیزی از آنها (یعنی ضرورت ها) را در زمانی که سابقه اش تحقق یافته دفع کند؛ پس برای او ممکن نیست که هنگام تحقق انگیزه فعل، مشیت را دفع کند. و همچنین انصراف قدرت از مقدورش نیز بعد از تحقق مشیت و اراده [نیز ممکن نمی باشد]، پس او [انسان] در تمامی آنها مضطر است.» (صدر المتألهین، رساله قضا و قدر، ص ۲۰۰)

ملا صدرا بعد از اشاره به ضرورتها یی که در تحقق فعل ارادی انسان دخیل هستند،



احتمال می دهد که کسی دوباره به وی اشکال گرفته و بگوید که این سخن شما همان جبر محض است که اشاعره به آن معتقدند؛ درحالیکه شما ضمن انکار و تکذیب نظریه آنها، اختیار را اثبات کردید، پس چگونه ممکن است انسانی که بواسطه این همه عوامل احاطه شده است، دوباره مختار گردد؟

ملا صدرا می گوید: «می گویم اگر پرده برایت منکشف می شد، می دانستی که او در عین اختیار مجبور است پس او مجبور به اختیار می باشد.» (صدر المتألهین، رساله قضا و قدر، ص ۲۰۰)

نتیجه

با توجه به مطالبی که تا کنون بیان گردید روشن می شود که علم پیشین الهی، اگر چه صدور افعال را حتمی و تخلف ناپذیر می کند ولی این امر به این معنی نیست که این اعتقاد وجود هر گونه اختیار را در افعال اختیاری انسان دفع نموده و انسان را دست بسته تحویل قضا و قدر می دهد. بلکه علم پیشین الهی مستلزم صدور ضروری افعال اختیاری است.

اگر چه وجود اختیار انسان چون تقدیر الهی و علم پیشین او به این امر تعلق گرفته که در صدور افعال اختیاری انسان علل ناقصه متعددی دخالت داشته باشد که بعضی از این علل، اضطراری بوده و دور از اختیار بشرند، و بعضی دیگر اختیاری بوده و با اراده بشری باشد. و با جمع شدن تمام این علل ناقصه اعم از اضطراری و اختیاری، علت تامه صدور فعل تشکیل گردیده و صدور فعل ضرورت خواهد یافت و گفته که این گونه ضرورت نیز به واسطه اختیار انسان حادث شده و منافی با اختیار او نمی باشد؛ پس اگر قضا و قدر الهی و علم پیشین او بر این امر تعلق گرفته باشد که فلان علم به طور اختیاری از فلان فرد مختار صادر گردید این نوع تقدیر و علم پیشین، علاوه بر اینکه اختیار انسان را نفی نمی کند بلکه آن را به بهترین وجه تثبیت و محقق می سازد. پس معلوم می شود که در صدور افعال اختیاری، علاوه بر اختیار انسان، علل و عوامل دیگری نیز دخیل می

باشند که دور از اختیار انسان بوده و انسان در مقابل آنها مجبور می باشد که از جمله این علل، ادراکات، اراده ها و اسباب عالی هستند که دور از علم و تدبیر و خارج از قدرت و تأثیر ما می باشند. اجماع این علل ناقصه و اسباب خارج از اختیار ما با علت ناقصه دیگر به نام اختیار انسان، موجب تشکیل علت تامه شده و صدور فعل قطعی می گردد؛ پس برای صدور یک فعل اختیاری بعضی علل اضطراری با بعضی علل اختیاری جمع شده و اجتماع آن دو موجب صدور فعل اختیاری می شود و این اجتماع نیز منافی همدیگر نبوده و تناقض پیش نمی آورد؛ چون انسان در افعال خود در عین مختار بودن، مجبور است و در عین مجبور بودن مختار است این همان اختیاری است که مطابق با نظریه ملا صدرا در مورد تبیین «امر بین الامرین» می باشد.



فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. سبزواری، ملاهادی. ۱۴۰۴ هـ.ق. حاشیه اسفار. مصطفوی. قم.
۴. سبحانی، جعفر. ۱۳۶۸. جبر و اختیار. به قلم علی ربانی گلپایگانی. مؤسسه تحقیقاتی سید الشهداء، قم.
۵. صدرالمتألهین. ۱۴۰۴ هـ.ق. اسفاراربعه. مصطفوی. قم.
۶. طباطبایی، محمد حسین، ۱۳۶۲. نهایت الحکمه، قم، موسسه النشر الاسلامیه.
۷. طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، النشر الاسلامیه، قم.
۸. قدردان قرا ملکی، محمد حسین. ۱۳۸۴. نگاه سوم به جبر و اختیار. سازمان انتشارات و پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. چاپ اول.
۹. قربانی، زین العابدین، ۱۳۷۵. جبر و اختیار. به انضمام رساله خلق الاعمال. نشر سایه. چاپ اول.
۱۰. مصباح، محمد تقی، ۱۳۸۳. آموزش فلسفه. ج ۲. انتشارات امیرکبیر. چاپ چهارم.
۱۱. مطهری، مرتضی، بی تا. انسان و سرنوشت، انتشارات صدرا، قم.
۱۲. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۹. مجموعه آثار. ج ۶. چاپ هفتم. قم. انتشارات صدرا.
۱۳. مجلسی، محمد باقر، ۱۳۵۴. بحارالانوار. کتاب فروشی اسلامیه. تهران
۱۴. همایی. جلال الدین، ۱۳۸۱. جبر و اختیار از دیدگاه مولوی. مندرج در: دو رساله در فلسفه اسلامی. چاپ دوم. تهران. موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
۱۵. یثربی، سید یحیی، ۱۳۷۱. مفاهیم و اصطلاحات فلسفی. چاپ اول، دانشگاه تربیت معلم تبریز.