

تطور مسئله قضا و قدر در عصر حضور (عصر رسالت و ائمه علیهم السلام)

زهرا ضیایی^۱

چکیده

مسئله قضا و قدر از دیرباز یکی از مسائل پیچیده و مناقشه‌برانگیز بوده است. بهترین راه تبیین و برون‌رفت از این مناقشه بررسی تطوری آن است. مقاله حاضر سیر تاریخی مسئله قضا و قدر را در زمان حضور یعنی، عصر پیامبر ﷺ و عصر ائمه علیهم السلام بررسی می‌کند. در زمان پیامبر ﷺ و امام علی علیه السلام با تبیین و توضیح مسئله قضا و قدر، انسان‌های کم‌توان را از ورود به آن نهی می‌کردند، اما در زمان ائمه علیهم السلام به‌ویژه بعد از امام صادق علیه السلام با تعریف و تبیین اصل اختیار، ورود به مباحث مرتبط با قضا و قدر مانند علم الهی، مراتب قضا و قدر و مسئله بداء به‌صورت گسترده‌تری پیگیری شد. در عصر غیبت نیز دو رویکرد اختیارگرایانه و جبرگرایانه از آموزه قضا و قدر در کلام اسلامی پدید آمد. اصل اختیار مسئله اجماعی امامیه است و فقط تقریر آنها از مکتب امر بین امرین متفاوت بوده است.

واژگان کلیدی: قضا، قدر، تطور، عصر ائمه علیهم السلام، مسائل کلامی، قضا و قدر.

۱. مقدمه

قضا و قدر یکی از مسائل مشکل و پیچیده فلسفی- کلامی است که در هر دوره‌ای ذهن فیلسوفان و متکلمین را به خود مشغول کرده است. قضا به معنی حکم، قطع و فیصله‌دادن و قدر به معنی اندازه و تعیین است. چون وقوع حوادث جهان در علم و مشیت الهی قطعیت یافته است مقتضی به قضای الهی هست و چون حدود، اندازه و موقعیت مکانی و زمانی آنها تعیین شده است مقدر به تقدیر الهی هستند. از این‌دو، کلمه در طول تاریخ برداشت‌ها و تفسیرهای

^۱ . دانش‌پژوه دکتری کلام اسلامی، مجتمع آموزش عالی بنت‌الهدی، جامعه المصطفی العالمیه، افغانستان.

متفاوتی شده است. برخی مانند اشاعره معتقد به جبر و برخی دیگر مانند معتزله به اختیار انسان در تعیین سرنوشت معتقدند. بنابراین، رسالت پژوهش حاضر تطور مسئله قضا و قدر در زمان پیامبر ﷺ و ائمه علیهم السلام است تا روشن شود مسئله قضا و قدر از صدر اسلام تا زمان حضور اهل البیت علیهم السلام چه ناهمواری‌هایی را طی کرده و بحث تطوری مسئله قضا و قدر در کلام چه سرانجامی داشته است.

۲. مفهوم‌شناسی

۲-۱. قضا و قدر در لغت و در اصطلاح

راغب اصفهانی درباره معنای قضا می‌گوید:

القضاء فصل الأمر قولاً كان ذلك او فعلاً و كل واحدٍ منهما على وجهين الهی و بشری. فمن القول الإلهی قوله تعالى: و قضی ربك أن لاتعبدوا الا اياه. قضا به معنای داوری کردن و حکم کردن است که اعم از قولی و فعلی و هر کدام از آنها یا جنبه الهی دارد یا بشری. (اصفهانی، ۱۴۱۶)

قضا در لغت به معنی حکم کردن و فیصله دادن است و قاضی را از آن جهت که بین مردم حکم می‌کند، قاضی می‌گویند. قضا در لغت به معنی ضرورت، اتمام، بیان، اعلام، حکم کردن، مانع شدن، عمل کردن و خلق آمده است. راغب در تعریف لغوی قدر می‌نویسد:

القدر و التقدير تبیین كمية الشی. فتقدير الله الأشياء على وجهين احدهما باعطاء القدرة و الثانی بأن يجعلها على مقدار مخصوص و وجه مخصوص جسمًا اقتضت الحکمه.

قدر و تقدیر به معنای تبیین، تعیین مقدار و خصوصیت اشیاست و تقدیر خداوند نسبت به اشیا دو گونه است: یکی اعطاء قدرت و دیگری آفرینش از کتم عدم به مقدار و اندازه مخصوص با خصوصیات ویژه مطابق با حکمت الهی. (اصفهانی، ۱۴۱۶، ۶۵۸)

بنابراین، قدر به معنی تعیین اندازه چیزی است چنانچه خیاط لباس می‌گوید: «قدرت علیه الثوب؛ اندازه لباس را گرفتم». مهمترین و شایع‌ترین معانی قدر، اندازه، مقدار معین و نهایت شیء است، ولی در معانی علم، اعلام، قدرت و تمکن، عسر و ضیق نیز آمده است. (ابن منظور، ۱۴۰۵، ۷۴/۵) کلمه قدر، تشتت معانی کمتری نسبت به قضا دارد. با مرور پرسش‌های اعتقادی در زمان

صدر اسلام این مهم کشف می‌شود که پیامبر ﷺ و ائمه اطهار با صعه صدر و به اندازه بهره عقلی و فلسفی صحابه پاسخ مناسب را به آنها می‌دادند. برای نمونه پیامبر ﷺ قدر را با پیراستن آن از جبر تبیین کرده است که خداوند پیش از خلقت آسمان‌ها و زمین، مقادیر و خصوصیات اشیاء را تعیین کرده است. «قدر الله المقادیر قبل أن یخلق السموات و الارض بخمسين سنة» (صدوق، ۱۳۸۵، ص ۲۶۸؛ مجلسی، ۱۳۶۲، ۱۱۴/۵). حضرت علی علیه السلام در بازگشت از جنگ صفین ذهن آشفته فرد پرسش‌گر را با بیان ساده و روان آرام کرد و او را که برداشت جبرگرایانه از قضا و قدر داشت مجاب کرد که اگر چنانچه تمام امور به دست خداوند انجام شود، پس انزال کتب و شرایع، بیهوده و عبث خواهد بود. امام رضا علیه السلام تبیین دقیق‌تر و روشن‌تری از قضا و قدر دارد. حضرت قضا و قدر را به ضرورت، قطعیت، اندازه و تعیین حدود معنی کرده است و می‌فرماید: «قدر هی الهندسة و وضع الحدود فی البقاء و الفناء و القضاء: هو الابرام و اقامة العین» (کلینی، ۱۳۸۱، ۱/۴۵۰؛ مجلسی، ۱۳۶۲، ۱۱۷/۵).

۲- ۱- ۱. تعریف متکلمان از قضا و قدر

بسیاری از متکلمان، قضا و قدر را با توجه به روایات به معنی علم پیشین الهی، تعیین مقدار خصوصیات اشیاء و ضرورت و قطعیت یافتن آنها از سوی خداوند می‌دانند. متکلمان با داشتن دو نحله فکری متفاوت، از قضا و قدر برداشت جبرگرایانه و اختیارگرایانه نیز دارند. شیخ صدوق درباره قضا و قدر می‌نویسد: «إِنَّ القضاء و القدر خلقان من خلق الله و الله یزید فی الخلق ما یشاء» (صدوق، ۱۳۸۵، ص ۳۶۴). براین اساس می‌توان گفت که شیخ صدوق قضا و قدر را مخلوق خدا می‌داند که شاید مورد نظر شیخ، قضا و قدر عینی باشد که پس از تعلق اراده و علم خداوند نسبت به شیء آن را ایجاد می‌کند. قاضی عبد الجبار قضا را حقیقت در ایجاب و حتمیت و در معانی فراغ و اتمام شیء، اعلام و اخبار متعارف می‌داند و قدر را به معنای بیان آورده است (قاضی عبد الجبار، ۱۴۱۲، ص ۵۲۲). قاضی ایجی که اشعری مذهب است می‌نویسد:

قضا از دیدگاه اشاعره عبارت است از تعلق اراده ازلی خدا به وجود اشیاء در ظرف خود که زایل‌شدنی نیست و قدر به معنای ایجاد اشیاء به اندازه، وجه خاص و معین در ذات و صفات. در نزد فلاسفه قضا عبارت است از علم خداوند به موجودات که به نیکوترین نظم و انتظام موجود کرده است و عنایت نامیده می‌شود و مبدأ فیض برای موجودات است؛ زیرا موجودات را به نیکوترین و کامل‌ترین وجه آفریده است. قدر عبارت است از موجودشدن عینی موجودات توسط اسبابشان به گونه‌ای که در مرحله

قضا تعیین و رقم خورده است. معتزله منکر قضا و قدر در افعال اختیاری انسان هستند و قضا و قدر را ساری و جاری در افعال غیر اختیاری انسان می‌دانند. (ایجی، ۱۳۲۵، ۱۸۰/۸)

۲-۲. مفهوم‌شناسی تطور

تطور یعنی، گونه‌گونه شدن، جوربه‌جور شدن، گوناگون و حال‌به‌حال شدن. (معین، ۱۳۸۵، ۱۰۹۵/۱) تطور، نظریه‌ای درباره تکوین و ارتقا و تکامل جانداران و گیاهان هست. تطور به معنای تنوع و قسم‌قسم بودن نیز آمده است که این لفظ در کتب لغت معتبر عربی نیست، ولی در عربی جدید و در فارسی به کار می‌رود (دهخدا، ۱۳۴۳، ۷۴۶/۱۵).

۳. قضا و قدر در عصر جاهلی

طلوع اسلام در میان اعراب جاهلی عربستان بوده است. بنابراین، تبیین دقیق معارف بلند و آسمانی اسلام و اعتقاد مسلمانان صدر اسلام نیازمند شناسایی و واکاوی فرهنگ مرسوم در عصر جاهلیت مهم است. وقتی به براساس آثار نظم و نثر دوران جاهلی مشخص می‌شود که مردم در آن زمان به اصل تقدیر و سرنوشت محتوم و از پیش رقم‌خورده معتقد بودند. کلیدواژگان کاربردی آنها در محاورات خود بهترین گواه بر اعتقاد آنها به جبر است. کلیدواژگانی مانند ید الدهر، ریب الدهر، عدواء الدهر، مایزرع ابادهم الدهر، عذر الزمان و تلاعب الزمان. (زیبیدی، ۱۳۷۳، ۲۱۸/۳)

در شعری از آن دوران آمده است: «و انا سوف تدرکنا المنایا. مقدره لنا و مقدرینا؛ به‌زودی طعمه بلاهایی که برای ما مقدر شده است، خواهیم شد». با تأمل در این ابیات واژه مقدرینا و مقدره لنا دلیل بر اعتقاد جبرگرایی در عصر جاهلی است (ر.ک.، زوزنی، ۱۴۰۶، ص ۱۱۹). قرآن نیز یکی از منابع مطمئن برای شناخت فرهنگ جاهلی است. آیاتی که بیانگر عقیده جبرگریانه عصر جاهلی است: «سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ؛ به‌زودی مشرکان می‌گویند اگر خدا می‌خواست ما و پدرانمان مشرک نمی‌شدیم و نه چیزی را تحریم می‌کردیم» (انعام: ۱۴۸). «وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاَهُمْ؛ آنان (مشرکان) گفتند اگر خدا می‌خواست ما آنها (ملائکه) را نمی‌پرستیدیم» (زخرف: ۲۰). مشرکان عصر جاهلیت به فرزندی ملائکه معتقد بودند و شرک در عبادت داشتند. آیات بیان شده مشخص می‌کند که مشرکان چگونه شرک خود را تحت پوشش مشیت الهی توجیه کرده و به نوعی جبرگرایی ملحق

شده بودند. بنابراین، مشخص است که اعتقاد به جبر و عدم آزادی انسان در ذهن مردم قبل از اسلام پررنگ بوده است و دیدگاه مختار بودن انسان برای آنها چندان مورد اعتماد نبوده است.

۴. قضا و قدر در عصر رسالت

مسئله قضا و قدر از مسائل منحصر مورد بحث در متون اسلامی نیست بلکه در تمام ادیان مسئله‌ای قابل مناقشه بوده است. با تتبع در تاریخ به دست می‌آید که در عصر رسالت نیز این مسئله از ابعاد مختلف مطرح شده است. به همین دلیل برای بررسی قضا و قدر، روایاتی از پیامبر اسلام ﷺ که در سه دسته طبقه‌بندی شده است، بررسی می‌شود.

۴-۱. روایات مبین اصل اختیار و توضیح قضا و قدر

روایات بسیاری از پیامبر اسلام ﷺ در متون روایی آمده است که مبین اصل اختیار است. در روایتی آمده است که والد ابی خزاعه به پیامبر ﷺ فرمود: «یا رسول الله أرأیت ادویة نتداوی بها و رقی تسترقی بها هل ترد من قدر الله؟ فقال النبی ﷺ ان ذلك من قدر الله» (ابن عبدالبر، ۱۴۱۵، ۴/۴۰). در این روایت آمده است:

راوی از پیامبر ﷺ درباره استشفای دارویی می‌پرسد که آیا استفاده از دارو قضا و قدر را دفع می‌کند. پیامبر در جواب می‌گوید استعمال دارو خود از قضا و قدر است؛ یعنی جهان دایر مدار اسباب و مسببات است. وقتی علت (بیماری) قضا و قدر الهی است، معلول (استفاده از دارو) نیز قضا و قدر الهی است. این‌گونه نیست که تمام حوادث و حتی افعال انسانی از پیش تعیین شده باشد.

پیامبر ﷺ در حدیثی دیگر، قدر (سرنوشت) را تعریف می‌کند: «ان الله عزوجل قدر المقادیر و دبر التدابیر قبل ان یخلق آدم بالفی عام؛ خداوند حدود و اندازه هر موجودی را قبل از خلقت مدیریت و سازماندهی کرده است»؛ یعنی حرکت و سیر موجودات تحت برنامه و اصول از پیش تعیین شده است که حاکی از نظم و دقت نظام آفرینش است. (ابن عبدالبر، ۱۴۱۶، ص ۹۳)

۴-۲. روایات بیانگر آثار و فواید اعتقاد به قضا و قدر

پیامبر اکرم ﷺ تقرب به خدا و خشنودی او، رفع غم و اندوه، زندگی خوش، آسودگی و بی‌نیازی را از آثار و فواید اعتقاد به قضا و قدر الهی بیان کرده است. ایشان در روایتی می‌فرماید:

اوحى الله تعالى الى موسى عليه السلام انك لن تتقرب الى بشىء احب الى من الرضا بقضائى و لن تعمل عملاً احبط محسناً من الكبر.

خدا به موسى عليه السلام وحى کرد محبوب‌ترین چیزی که سبب تقرب تو به من می‌شود رضایت به قضای من است و ویران‌کننده‌ترین سبب نیکی‌هایت، تکبر است. (رى شهری، ۱۳۸۷، ۳/۳۰۸؛ ابونعیم، ۱۴۰۹، ۷/۱۲۷)

در روایت دیگری آمده است:

ان الله بحكمته و فضله، جعل الرّوح و الفرح فى اليقين و الرضا و جعل الهمم و الحزن فى الشكّ و السخط.

خداوند به واسطه حکمت و فضلش آسایش و خوشی را در تعیین و رضای به قضا و قدر و غم و اندوه را در شک و تردید و نارضایتی به قضا و قدر قرار داده است. (ابونعیم، ۱۴۰۹، ۳/۳۰۸؛ صدوق، ۱۳۸۵، ص ۳۷۵؛ مجلسی، ۱۳۶۲، ۴/۷۷)

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در روایت دیگری می‌فرماید:

فى بيان ماكان فى صحيفة موسى عليه السلام فيها عجبٌ لمن يؤمن بالقدر كيف ينصب؟ در بیان نکته‌ای که در صحیفه موسی عليه السلام بوده است می‌فرماید در آن چنین بود: در شگفتم از کسی که ایمان به قضا و قدر دارد، چگونه است که رنج می‌برد. (مجلسی، ۱۳۶۲، ص ۳۱۰؛ صدوق، ۱۳۸۴، ص ۵۲۵؛ مجلسی، ۱۳۶۲، ۱۲/۷۱)

براساس این روایت، رنج بردن با تسلیم به قضا و قدر الهی هم‌خوانی ندارد و آرامش یکی از نتایج اعتقاد به این مسئله است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۳-۴. روایات ناهی از ورود به بحث قضا و قدر

برخی از روایات پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه عليهم السلام بندگان را از خوض در مسئله قضا و قدر نهی کرده است. «ایاکم و الکلام فى القدر، فانه ابوجاد الزندقه؛ از سخن درباره قضا و قدر دوری کنید؛ زیرا این کلام باطل زندیقی‌گری (کفرآمیز) است» (رى شهری، ۱۳۸۷، ۳/۱۶۴). برخی از روایات با تعبیری مانند «بدان امت من در آخرالزمان به مسئله قضا و قدر می‌پردازند» همراه است که نوعی ذم را به خواننده القا می‌کند. شیخ مفید درباره این دسته از روایات دو توجیه آورده است:

- نهی از خوض در مسئله قضا و قدر مخصوص گروهی است که موجب گمراهی آنها می‌شود، پس ترك بحث از قضا و قدر به مصلحت آنهاست و نهی از بحث قضا و قدر عام و شامل تمامی مکلفین نیست.

- نهی از قضا و قدر در واقع نهی از کلام در مورد مخلوقات و علل و اسباب آفرینش آنهاست؛ زیرا سخن از علل آفرینش محذور انسان است. کسی را توان درك و اطلاع از تفصیل اسرار آفرینش نیست. (شیخ مفید، ۱۳۶۳، ص ۲۰)

بنابراین می‌توان این نتیجه را تعمیم داد که نهی از ورود به قضا و قدر عمومی نیست و فقط برای عده‌ای که توانایی درك آن را ندارند و احتمال گمراهی در این مسئله دقیق را می‌دهند بیان شده است.

۴-۴. شواهد وجود اندیشه جبرگرایی در زمان رسالت

مسلمانان به لطف و کوشش پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در زدودن عقاید خرافی جاهلی به قضا و قدر و برداشت اختیارگرایانه از آن معتقد بودند، اما کسانی که هنوز طعم باور اسلام در تغییر سرنوشت را نچشیده بودند وقتی حوادث را تحلیل می‌کنند از عقیده موروثی جبرگرایانه عصر جاهلیت کمک می‌گیرند، شکست خود را محصول گردش ایام می‌دانند، خود را مصداق گزاره «گهی زین به پشت و گهی پشت زین» معرفی می‌کنند، باور و عدم برنامه‌ریزی خود را به هیچ می‌انگارند، گویا دست تقدیر این سرنوشت را برای آنها از قبل رقم زده است.

ماجرای قبیله‌ی هوازن:

وقتی قبیله هوازن یعنی، قبیله حلیمه دایه پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم برای طلب بخشش نزد پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم رفتند درخواستشان را به گونه‌ای بیان کردند که عقیده جبرگرایانه آنها مشخص شد. آنها گفتند ای رسول خدا بر ما منت گذار که تو کسی هستی که به تو امیدواریم و تو را برای خود اندوخته‌ایم. منت بر زنانی گذار که قضا و قدر، آنها را رانده و پراکنده است. (سپهر، ۱۳۸۵، ۱۳۸۷/۳)

غزوه بنی قریظه:

یکی از سران بنی قریظه را وقتی نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم آوردند شکستشان را به قضا و قدر الهی نسبت داد و گفت خود را در دشمنی با رسول صلی الله علیه و آله و سلم و خدا ملامت نمی‌کنم؛ زیرا خداوند هر که را بخواهد سرنگون می‌کند، سپس به مردم گفت از امر

خدا، کتاب آسمانی و قضا و قدر ترسی ندارم. این کشتار بر بنی اسرائیل مقدر و مقرر بوده است. (ابن اثیر، ۱۳۷۱، ۳/۱۰۲۶)

۵. قضا و قدر در عصر پس از پیامبر ﷺ

۵-۱. عصر خلفا

عقیده موروثی برداشت جبرگرایانه از قضا و قدر عصر جاهلیت در عصر خلفا نیز بروز و ظهور کرد. حتی ذهن برخی از صحابه آغشته به جبر موروثی قضا و قدر بود. واقدی در کتاب المغازی از ام حارث انصاری نقل می‌کند: «ام حارث در جنگ حنین عمر را در حال فرار دید. ام حارث می‌گوید به او گفتم چرا فرار می‌کنی؟ عمر گفت امر خداوند است» (واقدی، ۱۴۲۷، ۳/۹۰۴). برخی از صحابه در توجیه گناهان خود، قضا و قدر خدا را دست‌آویز اعمال خود قرار می‌دادند. برای مثال در زمان خلافت عمر فرد شراب‌خواری را نزد او آوردند. عمر از او پرسید چرا شراب‌خواری کردی؟ گفت: «قضی الله علی و لاستطیع رد حکم الله؛ شراب‌خواری من به قضا و قدر الهی بود، من قدرت رد حکم الهی را ندارم». عمر دستور اجرای حکم ۸۰ تازیانه را نسبت به او داد و گفت ۴۰ تازیانه برای شراب‌خواری و ۴۰ تازیانه دیگر برای دروغ بستن به خداست. (شهرستانی، ۲۰۰۵، ۲۱/۱) در سال ۱۷ هجری قمری وقتی خلیفه دوم برای جنگ با روم به طرف شام حرکت می‌کرد باخبر شد در شام طاعون همه‌گیر شده است. عمر برگشت. ابوعبیده به عمر گفت: «أفراراً من قدر الله؟ قال: نعم أفر من قدر الله الی قدره» (شهرستانی، ۲۰۰۵، ۲۲/۱). این جریان نشان می‌دهد که قضا و قدر به‌گونه‌ای صحیح در میان صحابه رواج نداشت و آنها به‌طور کامل از دیدگاه جبر جاهلی خارج نشده بودند.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

در داستان دیگری آمده است: *استقل مع علوم انسانی*

فردی از خلیفه اول سؤال کرد آیا زناکاری تحت حوزه قضا و قدر الهی است یا نه. وقتی خلیفه جواب داد بله، فرد حیرتش بیشتر شد؛ زیرا عقل درک می‌کند که تقدیر الهی به معنی سلب اختیار انسان در افعال نیست. به همین علت با تعجب پرسید پس خداوند زناکاری را تقدیر من کرده است و سپس مرا عذاب می‌کند؟ در این هنگام خلیفه برآشفته شد و گفت آری یابن اللخنا. (سیوطی، ۱۴۲۱، ص ۹۵)

در تاریخ آمده است:

از زبیر پرسیدند چه شد از بیعت با حضرت علی علیه السلام دست کشیدی؟ گفت قدر الهی بود که روی گردان شدم از عثمان، ولی در مورد بیعت با امیرالمؤمنین علیه السلام جدایی



صورت نگرفته است بلکه از اول بیعت نکرده بودم. صاحب من عایشه است.
(دینوری، ۱۳۸۸، ۹۳/۱)

این جریان‌ها نشان می‌دهد که آشفتگی ذهنی بعد از رحلت پیامبر ﷺ دامن‌گیر امت و خلفای سه‌گانه و جبرگرایی در زمان خلفا بوده است. کسانی که عثمان را به قتل رسانده بودند، احتجاج می‌کردند که آنها عثمان را به قتل نرسانده‌اند بلکه خداوند او را کشته است «ماقتلوه انما قتله الله» (ابوزهره، بی‌تا، ص ۱۶۵). حتی عایشه همسر پیامبر ﷺ با اینکه تحت حوزه معرفتی پیامبر ﷺ رشد کرده بود نیز وقتی از ﷺ او در مورد جنگ جمل پرسیدند گفت: «قضا و قدر الهی بود».

۵-۲. قضا و قدر در زمان حضرت علی علیه السلام

بعد از رحلت پیامبر ﷺ هنوز درد فراق حضرتش التیام نیافته بود که عده‌ای با علم کردن سقیفه، منادیان تفرقه در جامعه مسلمانان شدند. اولین اختلاف مسلمانان در سقیفه بر سر جانشینی پیامبر ﷺ رخ داد. شواهد تاریخی حاکی از جریان یافتن بحث قضا و قدر بعد از بحث خلافت است. احادیثی که از امام علی علیه السلام رسیده است را نیز مانند احادیث پیامبر ﷺ در سه دسته می‌توان طبقه‌بندی کرد. حضرت علی علیه السلام در برخی از احادیث به گوشه‌ای از زوایای پنهان قضا و قدر اشاره می‌کند و شخص جوایب حقیقت را مجاب می‌کند، ولی در برخی از احادیث، ذهن پرسشگر فرد مذکور را دعوت به پذیرش می‌کند و از کنجکاوی نسبت به مسئله باز می‌دارد. این شیوه برخورد امام علیه السلام با مخاطب، این موضوع را روشن می‌کند که امام علیه السلام نسبت به ذکاوت و هوشیاری مخاطب حساس بوده است، کسانی را که ظرفیت و توان فراگیری مطالب دقیق و مهم را نداشتند از کنجکاوی باز می‌داشت و به اعتقاد به آن مسئله دعوت می‌کرد.

۵-۲-۱. روایات حضرت علی علیه السلام که جنبه روشنگری نسبت به قضا و قدر دارند

در مسیر بازگشت از جنگ صفین مردی از امیرالمؤمنین علیه السلام پرسید: «آیا حرکت ما با شما به قضا و قدر الهی بود؟» حضرت فرمود: «آری ای پیرمرد. از هیچ تپه‌ای بالا نرفتید و به هیچ وادی سرازیر نشدید مگر به قضا و قدر الهی». مرد پرسید: «پس رنج و زحمت ما در راه به حساب خداست؟» یعنی اگر اینها همه‌اش به قضا و قدر الهی باشد، پس رنج کشیدن ما بیهوده است؟» حضرت فرمود: «خמוש، خداوند اجر و پاداش عظیم به شما می‌دهد؛ زیرا شما در هیچ‌یک از کارهایتان مجبور نبودید. شاید

پنداشته‌ای که قضا و قدر حتمی است. اگر چنین بود که پاداش، کیفر و تشویق و تهدید بی‌معنی می‌شد. خدا امر را به بندگان تفویض نکرده است. زمین و آسمان و بین زمین و آسمان را باطل نیافریده است. بعثت انبیا عبث و بیهوده نیست». مرد وقتی چنین پاسخ مستدل و روشنگری را از امام علی علیه السلام شنید در شعر چنین ابراز احساسات کرد: «انت الامام الذی نرجو بطاعته یوم النجاه من الرّحمان غفرانا؛ تو امامی هستی که ما افتخار و امید به اطاعتش داریم در روز قیامت و امید به غفران الهی». (حرانی، ۱۳۶۳، ص ۴۴۰؛ کلینی، ۱۳۸۱، ۱۵۵/۱؛ مفید، ۱۳۸۸، ۲۱۹/۱؛ مجلسی، ۱۳۶۲، ۹۵/۵)

أَنْ الرّجل قال: فما القضاء و القدر الّذی ذکرته یا امیرالمؤمنین؟ قال: الامر بالطاعة و النهی عن المعصیه و التمكن من فعل الحسنه و ترک المعصیه و المعونة علی القربة الیه، و الخذلان لمن عصاه و الوعد و الوعيد و الترغیب و الترهیب کل ذلك قضاء الله فی افعالنا و قدره لاعمالنا اما غیر ذلك فلا تظنّه فإنّ الظنّ له محبط للاعمال، فقال الرّجل: فرّجت عنّی یا امیر المؤمنین فرّج الله عنک.

حضرت علی علیه السلام در این حدیث و احادیث دیگر قضا و قدر را همان اطاعت امر خدا، ترک معصیت، انجام کارهای نیک و ترک کارهای ناپسند می‌داند. تلاش به نزدیک شدن به خدا، دوری از گناه کاران، وعده و وعید و ... نیز از قضا و قدر الهی معرفی می‌کند. بعد حضرت علیه السلام شخص را سفارش به اعتقاد به این فرامین می‌کند و او را از ظن و گمان بر حذر می‌دارد. (ر.ک.، مجلسی، ۱۳۶۲، ص ۹۶)

۵-۳. فرقه‌های نخستین و موضع آنها از قضا و قدر

پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم زمینه فرقه‌گرایی در امت اسلام پدید آمد و فرقه‌هایی مانند خوارج، غلات، مرجئه و عثمانیه ظهور یافت. در یک تقسیم‌بندی کلی موضع فرقه‌های نخستین در رابطه با قضا و قدر دوگونه بود: برخی فرقه‌ها مانند خوارج و غلات نسبت به قضا و قدر برداشت اختیارگرایانه داشتند. (شهرستانی، ۲۰۰۵م، ۲۱/۱) برخی دیگر فرقه‌هایی بودند که با اهداف سیاسی شکل گرفته بودند و دیدگاهی جبرگرایانه نسبت قضا و قدر داشتند مانند مرجئه و عثمانیه. خوارج یکی از جریان‌های مؤثر در تحركات دنیای اسلام در قرون اولیه بودند که به دلایل مختلف سیاسی و مذهبی در نخستین نیمه قرن اول ظهور کردند. در قرن‌های بعد این جریان انشعابات گوناگونی پیدا کرد. این فرقه عقاید مختلفی دارد. موضع آنها در مسئله قضا و قدر در قرن نخستین چندان مشخص نیست جز آنکه با مراجعه به آثار برخی فرق منشعب شده

از فرقه خوارج مانند اباضیه این نکته به دست می‌آید که خوارج نخستین، موضعی اختیارگرایانه از قضا و قدر داشتند هرچند که در عمل و به لحاظ کلی دیدگاهی جبرگرایانه داشتند (شهرستانی، ۲۰۰۵م، ۱/۲۵). فرقه غلات نیز هم‌زمان با فرقه خوارج در قرن اول هجری شکل گرفت و در طول تاریخ تطور خود به فرقه‌های مختلفی تقسیم شد. شیخ مفید در کتاب تصحیح الاعتقاد در بیان دیدگاه کلامی و اعتقادات غلات، این فرقه را جزء مفوضه معرفی می‌کند و آنها را از اختیارگرایان می‌داند (مفید، ۱۳۶۳، ۶۷۷/۲).

درباره مرجئه باید گفت که شکل‌گیری و آغاز عنوان ارجاء پس از ماجرای حکمیت صورت گرفت. مردم سه گروه شدند: یک گروه کسانی بودند که با حضرت علی علیه السلام ماندند و شیعه نامیده شدند، گروه دیگر کسانی بودند که بر امام شوریدند و مارقین یا خوارج نام گرفتند و گروه دیگر که با معاویه بودند و مرجئه نامیده شدند. مرجئه کسانی بودند که معتقد به برتری ابوبکر و عمر بر حضرت علیه السلام بودند. (ابوحاتم رازی، ۱۴۱۵، ص ۸۰) شهرستانی مرجئه را جزء جبریه می‌داند (شهرستانی، ۲۰۰۵م، ۱/۱۴۵). از نحوه شکل‌گیری این فرقه مشخص است که یک فرقه سیاسی با هویت و پیش‌زمینه فرهنگی-دینی است. البته فرقه‌های نخستین خاستگاه سیاسی داشته‌اند. فرقه عثمانیه فرقه‌ای سیاسی بود، در نیمه نخست قرن اول هجری با مرگ عثمان شکل گرفت و تا قرن چهارم ادامه یافت و بعد از آن روبه زوال و نابودی رفت. این فرقه یک اعتراض سیاسی در مقابل قتل عثمان بود. پیروان این فرقه عقیده داشتند عثمان مظلومانه کشته شد و قاتلان عثمان باید به عدالت سپرده شوند و خلیفه جدید به‌وسیله شورا انتخاب شود (طبری، ۱۳۸۵، ص ۳۲۴۳). امویان امتیاز خویشاوندی با عثمان داشتند به همین دلیل این فرقه دعوی خون‌خواهی عثمان را محملی برای قدرت‌طلبی خود ساختند. به گواهی تاریخ این فرقه نیز مانند عثمانیه دیدگاه جبرگرایانه داشتند.

۴-۵. عصر امویان (عصر بنی‌امیه) (۱۳۲-۴۰)

از شهادت امام علی علیه السلام تا ۱۳۲ هجری با به قدرت رسیدن معاویه و اموی‌ها فرقه‌های کلامی از جمله قدریه که اخلاف معتزله و جبریه هستند، پدید آمدند. در این دوره و دوره چهارم یعنی، عصر عباسیان معاصی و جنایات خود را با ردای قضا و قدر الهی پوشش می‌دادند. در عصر اموی مسلمانان دو فرقه علوی و اموی شده بودند، اما بعد از بنی‌امیه کلمه اموی به سنی و اهل حدیث متحول شد. تمایز اهل حدیث و اهل سنت در این است که اهل حدیث به هر روایتی که از

پیامبر ﷺ نقل شود، عمل می‌کنند، ولی اهل سنت علاوه بر حدیث به سیره نیز اهتمام می‌ورزد. فرقه مرجئه در این دوره پروبال گرفت. (خلیل الزین، ۱۴۰۵، ص ۴۵)

۵-۱.۴. منشأ جبرگرایی

عقیده به جبر و تسلیم در برابر اراده الهی ابتدا در بصره آغاز شد و رشد کرد (جهانگیری، ۱۳۸۳، ص ۴)، اما به عقیده برخی عقیده به جبر در شام ظهور کرد (نشار، ۱۴۲۹، ۲۸۶/۳). عقیده به جبر در ابتدا جلوه دینی داشت، ولی امویان وقتی عقیده به جبر را در جهت منافع سیاسی خود یافتند آن را تبلیغ کردند و رواج دادند. بنابراین، خلفای بنی‌امیه غیر از معتصم بالله همه جبری بودند (نشار، ۱۴۲۹، ۳۱۷/۱). اولین کسی که جبرگرایی را ترویج کرد و رونق داد معاویه بود. معاویه روزی در شام بالای منبر گفت: «من فقط خازنی از خازنان خدا هستم به کسی که داده، می‌دهم و از کسی که منع کرده، منع می‌کنم» (قاضی عبدالجبار، ۱۹۷۴، ص ۱۴۴). در دو قرن اول صدر اسلام چون علم کلام مدون نشده بود و مباحث جبر و اختیار نیز واکاوی نشده بود این مسئله ابهامات خاص خود را داشت. از طرفی تاریخ نیز دیدگاه‌های افراد را پیرامون مسائل جبر و اختیار با ضد و نقیض از هر دوره نقل در نقل کرده است که نمی‌شود یقین پیدا کرد که سلسله حاکمان مسلمان از عقیده موروثی جبرگرایانه خود دست برداشته بودند یا خیر. آنچه در این دوره از تاریخ به انسان‌ها رسیده سه نامه است که یکی منسوب به حسن ابن محمد حنفیه است. وی این نامه را به خلیفه اموی عبدالملک ابن مروان نوشته است. تاریخ نوشتن این نامه در سال ۷۳ هـ. ق گزارش شده است. در این رساله فرزند محمد حنفیه مایل به جبرگرایی معرفی شده است. دومین نامه از حسن بصری به خلیفه اموی نوشته شده و بیانگر آزادی و اختیار انسان است. نامه سوم از خلیفه اموی عمر ابن عبدالعزیز در رد مسلك قدریه یعنی، قائلان به اختیار نوشته شده است.

۵-۴-۲. مؤیدات روایی و تاریخی جبرگرایی در دوره سوم

- وقتی انسان احادیثی در صحیحین می‌بیند که با فطرت او سازگار نیست شگفت‌زده می‌شود و هیچ عقلی چنین نقل جبرگرایانه را نمی‌پذیرد که چگونه در متون روایی مسلمانان راه یافته است. ابوهیره از پیامبر ﷺ نقل کرده است:

احتج آدم و موسی فقال موسی علیهما: یا آدم انت ابوالبشر الذی خلقك الله بیده و نفع فیک من روحه و اسجد لك ملائکته فلما ذا أخرجتنا و نفسک من الجنة؟ فقال له آدم:

انت موسى ﷺ الذي كلمك الله تكليماً و كتب لك التوراة فبكم تجد فيها مكتوباً «و عصى آدم ربه فغوى» قبل أن اخلق. قال باربعين سنة قال. فحج آدم موسى ﷺ.

حضرت آدم ﷺ و موسى ﷺ احتجاج کردند. حضرت موسى ﷺ به آدم گفت: تو ابوالبشر هستی که خداوند به دست خود تو را ایجاد کرد و از روح خود در تو دمیده و ملائکه اش بر تو سجده کرده اند، پس چرا خود و ما را از بهشت اخراج کردی؟ آدم ﷺ گفت: تو موسى ﷺ هستی که خداوند با تو سخن گفت و کتاب تورات به تو داد. بر توست در تورات جوابت را بیابی: آدم خدایش را نافرمانی کرد و گمراه شد، قبل از اینکه مرا بیافریند. چهل سال قبل از آفرینشم چنین تقدیری را مقدرم کرد. (الجزری، ۱۴۲۰، ۵۲۵/۱۰، بخاری، ۱۴۱۸، ۱۵۱۱/۴)

وقتی عبدالله ابن مطیع عدوی به عمر سعد اعتراض می کند که «حکومت ری را به قتل امام حسین ﷺ پسر عمویت برگزیدی، عمر سعد در جواب گفت: «کانت امور قضیت من السماء و قد اغدرت الی ابن عمی قبل الوقعه فابی الا ما ابی» (ابن سعد، ۱۳۷۴، ۱۴۸/۵). عمر سعد در جواب گفت: «این حادثه تقدیر آسمانی بود».

- معقل ابن سنان ابن مظهر بیعت خود با یزید را حواله به قضا و قدر الهی می کند و استناد می کند: «آمدن من نزد یزید برای بیعت به قضا و قدر الهی بود» (واقعی، ۱۳۷۴، ۲۵۷/۴). این روایات، دیدگاه جبرگرایانه را تأیید و تثبیت می کنند.

امام حسن ﷺ در استدلالی می فرماید: «ایمان به قضا و قدر و خیر و شر آن واجب است. اسناد گناهان به خدا صحیح نیست و مستندکننده آن فاجر است». بعد در مقام بیان صفت فاعلی می گوید:

خدا کسی را مجبور به طاعت نمی کند و مغلوب کسی نیز نمی شود. خداوند مالک هر چیزی و قادر بر هر چیزی است، پس بندگان با اختیار خودشان کار را انجام می دهند، ولی قدرتشان از خداست. خدا با حفظ اختیار آنها را امر و نهی کرده است. خدا همان طور که مانند فرشتگان گل وجودی انسان را بر فطرت طاعت نسرشته است آنها را بر ارتکاب گناه نیز مجبور نکرده است. ما برای تبرک و تیمن تمام سخنان راه گشای آن امام همام را می آوریم تا مرز بین روشنایی و تاریکی روشن شود. (الحرانی، ۲۳۱/۱۳۶۳؛ مجلسی، ۱۳۶۲/۴/۱۲۲؛ کراچی، ۱۱۷/۱۴۰۵)

امام سجاد ﷺ در تمام دعاهایش بعد از توصیف ذات خداوند به وحدانیت که فقط یک معصوم می تواند چنین ارتباطی با معبود برقرار کند و آسمان خشک خیال غیر معصوم توان باروری چنین

اوصافی را ندارد مطالب مربوط به قضا و قدر را بیان می‌کند. حضرت علیه السلام در فرازی حکم قطعی یعنی، قضای حتمی را بیان می‌کند و در فرازی دیگر بحث از عدالت خداوند به میان می‌آورد تا بفهماند که فراز قبلی قضای حتمی است وگرنه پاداش و کیفر برای مکلف موضوعیت ندارد. قضا و قدر الهی به حساب و کتاب و روی ریل عدالت در حرکت است هرچند بعضی از دعوای امام علیه السلام بوی جبرگرایی دارد مانند این دعا که می‌فرماید:

اللهم لك الحمد على حسن قضائك و بما صرفت عني من بلائك، فلاتجعل حظي من رحمت ماعجلت لي من عافيتك فاكون قد شقيت بما احببت و سعد غيري بما كرهت.

خدایا ستایش تو راست به خاطر سرنوشت نیکی که برایم رقم زدی و به خاطر بلایی که از من بازگرداندی. (صحیفه سجاده، ۱۳۸۴، ۵۱/۱۸)

با کمی دقت مشخص می‌شود که این فراز مربوط به حکم تکوینی خداوند است؛ یعنی هرچه اتفاق می‌افتد تحت قدرت الهی است و ربطی به فعل اختیاری یا اضطراری عباد ندارد. علاوه بر آن در اینجا امام علیه السلام در مقام بیان دعاست و می‌خواهد خدا را با تمام اوصاف کمالیه و جمالیه‌اش وصف کند.

در زمان امام باقر علیه السلام چون فرق مرجه و قدریه یعنی، مکتب تفویض در اوج بود حضرت برای اینکه بفهماند قضا و قدر براساس تفسیر اهل بیت علیهم السلام نه مؤید مرجه است و نه سازگاری با قدریه بلکه در تضاد با آنهاست آنها را به یهودی و مسیحی تشبیه می‌کند. در برخی از روایات با توجه به تفاسیر ائمه علیهم السلام آنها را به پذیرش و رضایت به قضا و قدر سفارش می‌کند و از تکذیب قضا و قدر و تکذیب علم و قدرت الهی برحذر می‌دارد. علی ابن ابی حمزه در روایتی می‌گوید: «حدثنی ابي أنه سمع أبا جعفر عليه السلام يقول حشر المكذوبون بقدر الله من قبورهم قد مسخوا قرده و خنازير» (عقیل، ۱۴۳۰، ص ۵۵۴). در این بیان امام باقر علیه السلام حشر و در روز قیامت مکذبین قضا و قدر الهی را به شکل میمون و خوک (مسخ) توصیف کرده است.

۵- دوره بنی عباس (دوره اول عباسی عصر حضور ائمه علیهم السلام ۲۵۵-۱۳۲ هـ.ق)

در زمان اقتدار عباسیان به‌ویژه زمان منصور عباسی، اهل حدیث اجر و قرب بیشتری نزد خلافت پیدا کردند. مردم به عمل کردن براساس موطأ مالک ترغیب و تهدید شدند. در زمان هارون الرشید و خلفای بعد از او مذهب معتزله و اهل النظر در نزد خلفا از فرقه اهل حدیث پیشی گرفت

به‌گونه‌ای که در زمان مأمون و معتصم عباسی معتزله شوکت و منزلت ویژه‌ای داشتند، بر اهل حدیث چیره شدند و یکه‌تاز مجامع علمی شدند، اما با روی کار آمدن متوکل عباسی چراغ میدان داری معتزله رو به خاموشی رفت و اهل حدیث دوباره وارد میدان شدند. از آن پس معتزله رو به افول رفت تا برای همیشه فقط در سظورات فرق کلامی، نامی از آنها در ذهن تاریخی مسلمانان باقی بماند و بس. (خلیل الزین، ۱۴۰۵، ص ۴۶) متوکل به تأیید اهل حدیث و جنگ با اصحاب نظر و معتزله برخاست. احمد امین درباره نقش حکام در ترویج و تقویت یک فرقه خاص گفته است: «طبق معمول حکومت‌ها وقتی اقتدار یابند و از فرقه‌ای حمایت کنند مردم مقلدانه از آن فرقه پیروی می‌کنند. سایه حکومت آن فرقه تا زمان حیات حکومت پایدار خواهد بود» (امین، ۱۴۲۷، ۹۶/۴).

توجه به احادیث معصومین علیهم‌السلام در دوره عباسیان مشخص می‌کند که معصومین علیهم‌السلام در این دوره برخلاف صدر اسلام که مخاطب خود را از غور در آن مسئله نهی می‌کردند جلوه‌های بیشتری از آن را نمایان کرده‌اند چون فضای حاکم در آن دوره فضای علمی است معصومین علیهم‌السلام نیز پاسخ دقیق‌تری داده‌اند. حتی آنجا که معصوم علیهم‌السلام مراتب اراده و مشیت الهی را باز می‌کند بعضی از پاسخ‌ها بو و رایحه فلسفی دارند.

حوزه تدریسی امام صادق علیه‌السلام گسترده بوده است به همین دلیل ایشان زوایای تاریک بیشتری از مبحث جبر و اختیار را روشن کرده است. برای مثال مکتب امر بین الامرین را در حدیثی وارد حوزه معرفتی تشیع می‌کند اگرچه معصومین قبل بدون گوشزد اصطلاح این مکتب را تبیین کرده‌اند، اما توضیح و تبیین این مکتب امر بین الامرین از این امام همام است. در روایتی آمده است که از امام صادق علیه‌السلام پرسیده شد: «امر بین الامرین چیست؟» ایشان در پاسخ فرمود:

برای مثال مردی را در حال ارتکاب جرم می‌بینی، تو او را نهی از ارتکاب جرم می‌کنی، ولی او دست برنمی‌دارد. دست از او برمی‌داری و او انجام می‌دهد، پس تو در واقع او را نهی از ارتکاب کردی، ولی او نپذیرفت. سپس دست از او کشیدی تا انجام دهد. او را امر به ارتکاب جرم نکردی؛ یعنی اگر او را امر به ارتکاب می‌کردی جبر لازم می‌آمد و اگر او را نهی نمی‌کردی تفویض لازم می‌آمد، پس هیچ‌یک محقق نشده است بلکه امری بین این دو حالت پدید آمده است. (صدوق، ۱۴۲۵، ۶۴/۲)

مرد دیگری از امام صادق علیه السلام درباره جبر و تفویض سؤال کرد. امام علیه السلام در پاسخ فرمود:

اجبر الله العباد على المعاصي؟ فقال: الله اعدل من أن يجبرهم على المعاصي ثم يعذبهم عليها فقال له: جعلت فداك ففوض الله الى العباد؟ فقال: لو فوض اليهم لم يحصرهم بالامر والنهي فقال له: فبينهما منزلة؟ قال: فقال: نعم، اوسع ما بين السماء والارض.

مردی پرسید: فدایت شوم آیا خداوند بندگان را به گناه مجبور می کند و گناه تقدیر الهی است؟ امام علیه السلام فرمود: «خداوند عادل تر است از اینکه گناه را مقدر بندگان کند، سپس بر این گناه آنها را عذاب کند». سپس گفتیم: پس خداوند امور را به بندگان تفویض کرده است؟ امام علیه السلام فرمود: «اگر امور را تفویض می کرد بندگان را با امر و نهی خود محصور نمی کرد». پرسیدم: آیا بین جبر و تفویض منزل و مرحله دیگری است؟ امام علیه السلام فرمود: «آری وسیع تر از ما بین آسمان و زمین». (کلینی، ۱۳۸۱، ۴۵۴/۱)

در این حدیث امام رضا علیه السلام هر دو مکتب جبر و تفویض را باطل می کند و به مکتب امر بین الامرین اشاره می کند. امام موسی کاظم علیه السلام براساس علم و رسالت الهی خود در مواردی به مسئله قضا و قدر پرداخته است. در روایتی مردی از امام علیه السلام می پرسد: «ما معنی قدر؟ قال: تقدیر الشيء من طوله و عرضه. قلت: ما معنی قضی؟ قال: اذا قضی امضاه فذلك الذى لامرء له» (کلینی، ۱۳۸۱، ص ۴۳۲) در این حدیث ایشان قدر را به اندازه گیری شیء از طول و عرض آن تعریف کرده است؛ یعنی تعیین نظام هندسی موجودات و قضا را به اینکه وقتی خدا بر چیزی لباس قطع و ضرورت می پوشاند، تبیین کرده است. در این روایت، امام علیه السلام براساس نیاز مخاطب فقط به قضای حتمی اشاره دارد. امام رضا علیه السلام نیز به مقضای قضای علمی تبیین کننده قضا و قدر الهی در میان پیروانشان بود تا اعتقاد صحیح را آموزش دهد. برای نمونه در روایتی از امام رضا علیه السلام آمده است:

يا يونس لاتقل بقول القدرية فانَّ القدرية لم يقولوا بقول اهل الجنة ولا بقول اهل النار و لا بقول ابليس فإنَّ اهل النار قالوا ربنا غلبت علينا شقوتها و قال ابليس رب بما اغويتني. فقلت يا سيدى و الله ما اقول بقولهم و لكنى اقول لا يكون الا ماشاء الله و قضى و قدر. فقال ليس هكذا يا يونس و لكن لا يكون الا ماشاء الله و اراد و قدر و قضى اُندرى ما المشيئة يا يونس قلت: لا قال: هو الذكر الاول، اُندرى ما الارادة قلت: لا قال: العزيمة على ماشاء الله و تدرى ما التقدير قلت: لا قال: هو وضع الحدود من الآجال و الارزاق و

البقاء و الفناء و تدری ما القضاء قلت: لا قال: هو اقامة العين و لا يكون الا ماشاء الله في الذكر الاول. (قمی، ۱۴۰۴، ۲۴/۱؛ کلینی، ۱۳۸۱، ۱۵۸/۱)

در این حدیث امام علی^{علیه السلام} از یونس می‌خواهد معتقد به اعتقادات قدریه اهل جهنم و ابلیس نباشد؛ زیرا آنها گناهان خود را به خداوند استناد می‌کنند و برداشت جبرگرایانه از قضا و قدر دارند. سپس امام علی^{علیه السلام} معنی اراده و قضا و قدر را بازگویی می‌کند و می‌فرماید اراده خداوند یعنی، حرکت موجودات بر محور خواست خدا و تقدیر یعنی، تعیین نظام هندسی موجودات براساس تاریخ زندگیشان از بقا تا فنا و قضی یعنی، موجود شدن و حکم به موجود شدن موجودات و همه موجودات براساس علم پیشین الهی در حرکتند. (قمی، ۱۴۰۴، ۲۴/۱؛ کلینی، ۱۳۸۱، ۱۵۸/۱)

از امام هادی^{علیه السلام} نیز روایاتی درباره قضا و قدر نقل شده است. حضرت علی^{علیه السلام} در حدیثی اراده خداوند را به دو اراده تقسیم کرده است: اراده حتمی که تخلف در آن راه ندارد و اراده غیر حتمی که تخلف‌پذیر است. ایشان می‌فرماید:

انّ لله ارادتين و مشيئتين: ارادة حتم و ارادة عزم: ينهاي و هو يشاء و يأمر و هو لا يشاء و أو ما رأيت أنّه نهى آدم و زوجته أيا كلاً من الشجرة و شاء ذلك و لو لم يشاء أن يأكل لما غلبت مشيئتهما مشيئة الله و أمر ابراهيم أن يذبح اسحاق (اسماعيل) و لم يشأ أن يذبحه و لو شاء لما غلبت مشيئة ابراهيم مشيئة الله. (کلینی، ۱۳۸۱، ۱۷۱/۱)

خداوند از چیزی نهی می‌کند، ولی خواست او بر تحقق آن تعلق گرفته است. برای مثال آدم و حوا را از خوردن درخت ممنوعه نهی کرد در حالی که خواستش بر خوردن آنها نیز تعلق گرفته بود. در این حدیث امام علی^{علیه السلام} درصدد بیان سلطنت اراده خداوند بر تمام خواست‌های دیگر موجودات است. امام هادی^{علیه السلام} در حدیث دیگری چگونگی تعلق علم خداوند به اشیاء و مراتب اراده خداوند را بیان می‌کند تا فضای روشنی از قضا و قدر را در ذهن مخاطب ترسیم کند. امام علی^{علیه السلام} می‌فرماید:

خداوند قبل از آفرینش اشیاء، علم به آن دارد. با مشیت صفت و محدوده هندسی آنها را ترسیم و ایجاد می‌کند. قبل از مرحله خلقت با اراده، نفس، رنگ، حدود و صفات آنها را مشخص می‌کند، با تقدیر حدود وجودی آنها را تعیین می‌کند و با قضا، موجودات موجود و در مسیرشان راهنمایی شوند. (صدوق، ۱۳۸۵، ص ۳۳۴)

چنانچه واضح است حدیث يك مانيفست معرفتی نسبت به علم، اراده و مشیت الهی است که در اتخاذ حوزه معرفتی اختیار برای کسی که دنبال حقیقت باشد راه‌گشاست. در آخر از دریچه پرتوافکنی این حدیث می‌توان شمه و حوزه‌ای از تقسیم قضا و قدر به قضا و قدر علمی و عینی را دید. با تأمل در فرهنگ کلمات امام حسن عسکری علیه السلام به دست می‌آید که حضرت علیه السلام پیرامون مسئله قضا و قدر فرمایشاتی داشته است. برای مثال در تفسیر سوره حمد، در فرازی می‌فرماید:

«مالك يوم الدين» ای قادر علی اقامة يوم الدين و هو يوم الحساب قادر علی تقدیمه علی وقته و تأخیره بعد وقته و هو المالك ايضاً فی يوم الدين، فهو يقضى بالحق لا يملك الحكم و القضاء في ذلك اليوم من يظلم و يجوز كما في الدنيا من يملك الاحكام.

خداوند قادر به اقامه روز قیامت است. هم می‌تواند وقوع آن را زودتر و یا به تأخیر اندازد؛ زیرا خداوند مالك روز حساب است. خداوند در تمام امور حکم به حق می‌کند و کسی را که مرتکب چیزی نشده باشد یا در ارتکاب فعلی دخالت نداشته باشد، عقاب نمی‌کند. (شریفی، ۱۳۸۶، ص ۳۰)

ایشان در این فراز به قضا و قدر حتمی و غیر حتمی اشاره می‌کند.

۶. نتیجه‌گیری

سخنان ائمه در زمان حضور را می‌توان در سه دسته طبقه‌بندی کرد: روایات مبین اصل اختیار و توضیح قضا و قدر؛ تبیین آثار و فواید اعتقاد به قضا و قدر؛ نهی از ورود به قضا و قدر. وقتی از اوضاع فرهنگی-اجتماعی عصر جاهلیت بررسی دقیقی انجام شود عظمت کار فرهنگی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم آشکار می‌شود. مردمی که قبل از رسالت از روزگار تلقی سازماندهی سرنوشتشان را داشتند به معارفی رهنمون شدند که نه تنها سوار بر محمل روزگار شدند بلکه آقایی و تعیین سرنوشتشان را نیازمند تلاش و زحمات خود دریافتند. به همین علت با اینکه در عصر امویان حکام فاسد سعی در برگرداندن فضای فرهنگی جاهلیت جبرگرا داشتند، ولی با تلاش امامان معصوم علیهم السلام نتوانستند مانع پویایی فرهنگ اعتقادی ناب اسلام و مسلمانان شوند. بنابراین با بررسی مسئله قضا و قدر در عصر حضور به دست می‌آید که این بحث تطوری بس عظیم داشت و جبرگرایی جاهلی به اختیارگرایی معتدل تبدیل شد. سپس در عصر امامان

معصوم علیه السلام با حاکمیت سیاست بر فضای اعتقادات، جبرگرایی دوباره برجسته شد و فرقه‌های جبرگرا نمود پیدا کردند، ولی با تلاش امامان معصوم علیهم السلام در این عرصه، حوزه معرفتی اختیارگرایان تقویت شد و در برابر جریان جبرگرایان قرار گرفت. چشمه همیشه جوشان معصومین علیهم السلام عقل پژمرده امت اسلامی را با دلایلی متقن سیراب کرد و حیات مجدد بخشید.

فهرست منابع

- * قرآن کریم (۱۳۸۴)، مترجم: الهی قمشه‌ای، مهدی. قم: آیین دانش.
- * صحیفه سجادیه (۱۳۸۴)، مترجم: استاد ولی، حسین. قم: انتشارات الهادی.
۱. ابن اثیر، عزالدین علی (۱۳۷۱). الکامل فی التاریخ. تهران: مؤسسه مطبوعات علمی.
 ۲. ابن بابویه، علی ابن الحسین (۱۴۲۵). عیون اخبار الرضا. مترجم: آقا نجفی، شیخ محمدتقی. قم: مکتبه الحیدریه.
 ۳. ابن عبدالبر، یوسف ابن عبدالله (۱۴۱۵). الاستیعاب فی معرفه الاصحاب. بیروت: دار الکتب العلمیه.
 ۴. ابن منظور، محمد (۱۴۰۵). لسان العرب. قم: انتشارات ادب حوزه.
 ۵. ابونعیم، احمد ابن عبدالله (۱۴۰۹). حلیه الاولیا و طبقات الاصفیا. قم: دار الکتب العلمیه.
 ۶. ابوزهره، محمد (بی تا). تاریخ المذاهب الاسلامیه. بیروت: دار الفکر العربی.
 ۷. امین، احمد (۱۴۲۷). ضحی الاسلام. بیروت: المکتبه.
 ۸. ایجی، عضدالدین عبدالرحمن (۱۳۲۵). شرح المواقف. مصر: منشورات شریف الرضی.
 ۹. بخاری، محمد ابن اسماعیل (۱۴۱۸). صحیح بخاری. بیروت: دار المعرفه.
 ۱۰. الجزری، محمد ابن اثیر (۱۴۲۰). جامع الاصول لاحادیث الرسول. بیروت: دار الفکر.
 ۱۱. جهانگیری، محسن (۱۳۸۳). مجموعه مقالات. قدریان نخستین. تهران: حکمت.
 ۱۲. حرانی، ابومحمد الحسن (۱۳۶۳). تحف العقول عن آل الرسول صلی الله علیه و آله و سلم. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
 ۱۳. حلی، حسن ابن یوسف (۱۳۷۲). کشف المراد. قم: شکوری.
 ۱۴. خلیل الزین، محمد (۱۴۰۵). تاریخ الفرق الاسلامیه. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
 ۱۵. دهخدا، علی اکبر (۱۳۴۳). لغت نامه دهخدا. تهران: دانشگاه تهران.
 ۱۶. دینوری، ابن قتیبه (۱۳۸۸). الامامه و السیاسه. تهران: ققنوس.
 ۱۷. رازی، ابوحاتم احمد (۱۴۱۵). الزینه فی الکلمات الاسلامیه العربیه. بی جا: مرکز الدراسات و البحوث الیمنی.
 ۱۸. راغب اصفهانی، حسین (۱۴۱۶). مفردات الفاظ القرآن. بیروت: دار العلم.
 ۱۹. ری شهری، محمد (۱۳۸۷). حکمت نامه پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم. قم: سازمان چاپ و نشر دار الحدیث.
 ۲۰. زبیدی، مرتضی (۱۳۷۳). تاج العروس من جواهر القاموس. بیروت: دار الفکر.
 ۲۱. زوزنی، حسین ابن احمد (۱۴۰۶). شرح المعلقات السبع. بیروت: دار بیروت.
 ۲۲. سپهر، محمد تقی (۱۳۸۵). ناسخ التواریخ. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
 ۲۳. سیوطی، عبدالرحمان ابن ابوبکر (۱۴۲۱). تاریخ الخلفاء. بیروت: دار المعرفه.
 ۲۴. شهرستانی، محمد ابن عبدالکریم (۲۰۰۵). الملل و النحل. بیروت: المکتبه العصریه.
 ۲۵. صدوق، محمد ابن علی (۱۳۸۵). التوحید. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
 ۲۶. صدوق، محمد ابن علی (۱۳۸۴). الخصال. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
 ۲۷. طبری، محمد ابن جریر (۱۳۸۵). تاریخ طبری. تهران: اساطیر.

۲۸. عقیل، محسن (۱۴۳۰). من اروع ما قال الامام محمد الباقر عليه السلام. بيروت: دار المحجه البيضاء.
۲۹. عميد، حسن (۱۳۸۴). فرهنگ فارسی عميد. تهران: انتشارات امير كبير.
۳۰. قاضی عبد الجبار ابن احمد (۱۴۱۲). شرح اصول الخمسه. بيروت: دار احبائه التراث العربی.
۳۱. قاضی عبد الجبار ابن احمد (۱۹۷۴). فضل الاعتزال و طبقات المعتزله. تونس: الدار التونسيه.
۳۲. قمی، علی ابن ابراهيم (۱۴۰۴). تفسير القمی. قم: دار الكتاب.
۳۳. كراچکی، محمد ابن علی (۱۴۰۵). كنز الفوائد. بيروت: دار الاضواء.
۳۴. كلینی، محمد ابن يعقوب (۱۳۸۱). اصول کافی. مترجم: كمره‌ای، محمدباقر. قم: انتشارات اسوه.
۳۵. مجلسی، محمدباقر (۱۳۶۲). بحار الانوار. تهران: دار الكتب الاسلاميه.
۳۶. معین، محمد (۱۳۸۵). فرهنگ فارسی. تهران: چاپخانه سپهر.
۳۷. مفید، محمد ابن نعمان (۱۳۶۳). تصحيح الاعتقاد. تهران: منشورات رضی.
۳۸. مفید، محمد ابن نعمان (۱۳۸۸). الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد. قم: تهذيب.
۳۹. نشار، علی سامی (۱۴۲۹). نشئه الفكر الفلسفی فی الاسلام. بی‌جا: دار السلام.
۴۰. نووی، یحیی ابن شرف (۱۴۲۶). صحیح مسلم بشرح الامام یحیی الدین ابی زکریا ابن شرف النووی. بیروت: المكتبه العصریه.
۴۱. واقدی، محمد ابن سعد (۱۳۷۴). الطبقات الكبرى. تهران: فرهنگ اندیشه.
۴۲. واقدی، محمد ابن سعد (۱۴۲۷). المغازی. بیروت: عالم الكتب.

