

آیا قضا و قدر و علم الهی محلی برای اختیار انسان باقی می‌گذارد؟

سه قسمت پیشین این نوشته، به بررسی مسائل و شبهات توحید افعالی اختصاص یافت. با توجه به اهمیت بحث قضا و قدر و تلازم و ربط وثیق آن با توحید افعالی و بخصوص سنخیت و قریب المخرج بودن شبهات این دو بحث، نوشتار حاضر به تبیین برخی از مسائل این باور مهم دینی پرداخته و اهم شبهات آن را مورد بررسی قرار می‌دهد. امید است که طرح شبههء اعمال سیئه انسان که هم مربوط به بحث توحید افعالی است و هم قضا و قدر، در شماره بعدی مجله به نظر خوانندگان گرامی برسد.

اهمیت و نقش باور به قضا و قدر در حیات ایمانی

تردید نیست که قضا و قدر، یکی از مهم‌ترین باورها و بارزترین ویژگیهای هستی‌شناختی دین است. مراجعه به تعالیم ادیان الهی و بخصوص معارف عالییه اسلام حکایت از آن دارد که اعتقاد به حاکمیت مشیّت و ارادهء حق تعالی بر هستی، در زمرهء اصولی‌ترین باورها و نگرشهای مؤمنانه به جهان هستی است. یعنی این اعتقاد که هر آنچه در این عالم تحقق می‌یابد به اذن الهی است، مشیّت حق تعالی به همهء وقایع و رویدادها تعلق یافته و ارادهء مقدسش، هر چیز را به منصفهء ظهور رسانده است؛ این باور که هرچه در متن زندگی ما رخ می‌نماید در صحف و کتب الهی به ثبت و ضبط رسیده و پیش از آنکه روی دهد در الواح عالییه وجود، رقم خورده است؛ و اینکه حدود هستی هر موجودی به تقدیر و اندازه‌گیری او، تعیین یافته و با قضا و فرمان حتمی آن یگانهء هستی، پا به عرصهء وجود و تحقق گذاشته است.

این باورها که از لوازم مسلم نگرش توحیدی و اعتقاد به خالقیت و ربوبیت و رزاقیت حق تعالی و بخصوص باور به توحید افعالی است آنچنان نقش مؤثر و نافذی در اندیشه و عمل آدمی دارند که بدرستی می‌توان مدعی شد که

اعتقاد راسخ به آنها می‌تواند حیات فکری و معنوی و زندگی عملی هرکسی را دگرگون کند و انسان مستغرق در علل و عوامل مادی و طبیعی را به عالیترین مراتب حیات ایمانی و موخّدانه رساند.

در پرتو چنین باورهای توحیدی است که انسان مؤمن در همهء امور دست قدرت حق را می‌بیند و همه‌چیز را آیتی از او می‌یابد و چون بر این باور است که دست تقدیر و مشیّت او هستی هر چیز را رقم زده است^۱، لذا همه‌جا و همه‌چیز را حکیمانه، و همهء ظرایف و دقایق وجود را بامعنی تلقی می‌کند. وقتی سر رشتهء همهء امور و کلیدهای غیب و ملکوت اشیاء و خزائن هستی را در نزد او می‌داند^۲، به وادی «افتقار» و «تفویض» گام می‌نهد، از مقام «توکل» به «تسلیم» و از تسلیم به «رضا» واصل می‌شود. چون معلوم و مکتوب بودن هر رویدادی - چه در درون جان خویش و چه در پهنهء زمین - در صحف الهی باور دارد^۳، غبار تشویش و اضطراب و هراسها را بر صفحهء دل راه نمی‌دهد و طومار غمها و حزنها را از سینه می‌زداید او که فقر و غنا، عزّت و ذلّت، دولت و مکنّت را یکسره از حضرت حق می‌بیند^۴ کدام از دست‌دادنی اندوهگینش خواهد کرد و کدام بدست‌آوردنی او را فرحناک می‌سازد^۵؟! در حالیکه طمأنینهء الهی و سکینهء ایمانی عرصهء جانش را فراگرفته چون به‌خیر بودن هر قضایی برای مؤمن معتقد است^۶ در مواجهه با حوادث کوبنده کمترین یأس یا تزلزل و هراسی را در مسیر حق به خود راه نخواهد داد.

چگونه، مانع و رادعی او را از طی مسیر حق بازدارد در حالیکه بر این باور است که زمام ظاهر و باطن هستی در دست اوست و غیب و شهادت در کمند تقدیر او و همه‌چیز خاضع و خاشع فرمان قهار او^۷.

(«فی صفة اولیاء الله سبحانه... و إن صبت علیهم المصائب لجؤوا الی الاستجاره بک، علما بأنّ أزمه الامور بیدک، و مصادرها عن قضائک»^۸)

از اینرو، اهمیت فوق‌العاده و نقش تعیین‌کننده و نافذ این نگرش (نگرش قضا و قدری) در حیات ایمانی و معنوی انسان، مقتضی آنست که بیش از پیش به تحکیم و تقویت این باور و تعمیق دانسته‌های خود در این خصوص

بپردازیم؛ شبهات و ابهامات مربوط به آن را جدّی گرفته و تا آنجا که می‌توانیم عرصه اندیشه و باورهای خویش را برای تلائم و سازگاری و پذیرش این نگرش، مهیّا نموده و در فهم عمیق‌تر آن بکوشیم.

قضا و قدر و نظام علّی و معلولی عالم

باتوجه به معنا و مفهوم قضا و قدر در تعالیم دین، می‌توان مدّعی شد که در نگرش قضا و قدری، نه تنها نظام علّی عالم هستی آنطور که علم و فلسفه مدّعی آنند، نفی نمی‌شود که اساساً چنین اعتقادی تأیید و دقیق‌تر و عمیق‌تری است بر وجود روابط علّی و نظام اسباب و مسببی عالم.

در نگاه قضا و قدری به عالم هستی هر موجودی در یک پیوند ضروری با علل و عوامل متقدّم بر خود، از زمان و مکان و جایگاه وجودی ویژه‌ای در عرصه هستی برخوردار است. هر پدیده و حادثه‌ای که بمرتبّه تحقق می‌رسد مسبوق و مقرون به عللی است که همچون یک کانال وجودی، هم حدود و ثغور هستی او را دقیقاً تعیین و تقدّر می‌بخشند، و هم، تحقق یا عدم تحقق‌اش را ضروری و حتمی می‌کنند از اینرو بر همه جا ضرورت و حتمیت سیطره دارد، «موجودات» بالضروره موجودند و «معدومات» نیز بالضروره معدومند (چون علل آنها موجود نیست) بر این اساس هیچ موجودی در این نظام، گسسته و رها و مستقل از سایر موجودات نیست. سرنوشت هر موجودی را موجود دیگری که علت اوست رقم می‌زند و سرنوشت علتها نیز توسط علتهای خودشان تعیین می‌یابد.

این دیدگاه، نه تنها مقبول علم و فلسفه که اساساً پشتوانه و سنگ بنای همه دانشهای عقلی تجربی بشر نسبت به واقعیت است. تنها تفاوت بارز و اصولی نگرش دینی (نگرش قضا و قدری) با نگرش علمی در آنست که دین، علل و عوامل طبیعی خلاصه نکرده بلکه به علتهای معنوی متعدّدی باور دارد که در بسیاری از موارد در تیررس درک و احاطه علمی و حتّی فلسفی نیز قرار نمی‌گیرند (مثل تقوای پیشگی یا فساد، عدالت‌ورزی یا ظلم، دعا، صدقه، احسان و نیکوکاری، ...) و مهمتر اینکه دین، مجموعه علل و عوامل موجود در متن عالم طبیعت را مقهور علل برتر و قویتری می‌داند که در حکم علت حقیقی برای امور این عالمند، بویژه در نهایی و عالیترین مرتبه، کلیّه علل و

واقعتهای طبیعی و فوق طبیعی عالم هستی را معلول ذات مقدس حق تعالی که یگانه علت حقیقی و قاهر و حاکم بر کل هستی است می‌داند. از اینرو، همهء تقدیرها را از تقدیر الهی و همهء قضاها را از قضا و فرمان او ناشی و منبعث می‌داند. در پهنهء هستی در هر کرانه و سویی، مشیت و ارادهء او را حاکم و قاهر می‌بیند بلکه هر که و هر چه را که در گسترهء وجود موج می‌زند مظهر اراده و مشیت حق تعالی می‌داند.

بنابراین می‌توان قضا و قدری بودن نظام هستی را از منظر دین به دلایل زیر دانست:

1- حاکمیت مطلق اصل علیت و اصول متفرع بر آن بر همهء موجودات

2- علت العلل بودن ذات مقدس حق تعالی نسبت به کلیه موجودات و همهء عوالم و سطوح هستی.

اختیار و قضا و قدر

باور به قضا و قدر در افعال اختیاری انسان نیز مبنایی جز این ندارد که فعل اختیاری را نیز-که خود یکی از موجودات و واقعیات این عالم است-مشمول سیطره علیت بدانیم. هر عملی که از آدمی سر می‌زند، چه در جهت انجام فعل و چه ترک آن، در هر صورت دارای علتی است که آن علت نیز باز خود علتی دارد، علت اخیر نیز مسبوق به علت دیگر... تا آنجا که به علت العلل و علت حقیقی هستی منتهی شود.

باور به اختیار یعنی باور به اینکه این اندیشه و خواست و ارادهء من است که فعل مرا به مرتبهء تحقق رسانده‌اند. حال اگر این مؤلفه‌های وجودی خود را که منتهی به فعل اختیاری می‌شوند (یعنی علم، خواست، شوق و اراده) معلول هستی خود بدانیم، از آنجا که هستی ما نیز بنوبهء خود معلول علل دیگری است، تردیدی باقی نمی‌ماند که کلیهء افعال صادر از ما (اعم از اختیاری و غیراختیاری، آگاهانه و ناخودآگاه) در مرتبهء مقدم بر هستی ما توسط علل و مبادی وجودی آن رقم خورده و با تعیین و تقدّر هستی ما، آثار و افعال ما نیز از پیش تعیین و تقدّر یافته است. اگر اراده و خواست من از حاقّ هستی من نشأت گرفته‌اند و هستی من نیز از علل دیگر و آن

علل نیز از علل برتر دیگر و نهایتاً هستی همه را ذات مقدس علت العلل تعیین و تحقق بخشیده پس در واقع و بدرستی می‌توان مدعی شد که فعل من مسبوق به فعل حق و اراده‌ام مسبوق به اراده او و خواستم مسبوق به مشیت آن یگانه هستی است

«و ما تشاؤون الاّ ان یشاء الله رب العالمین»

(تکویر-۲۹) و قضا و قدر نیز مضمونی جز این ندارد.

تصوّر صحیح از قضا و قدر

نکته قابل توجه آنکه اگرچه همه علل و عوامل مؤثر در پیدایش موجودات را می‌توان مجاری تقدیر و علل تعیین و تحتم و قطعیت یافتن (قضا) و دانست، اما آنچه تحت عنوان قضا و قدر در نگرش دینی مطرح است بیش از همه ناظر به علل و عوامل اولی و مبادی آغازین هستی موجودات است یعنی علل و عواملی که نسبت به سایر علل، مبدئیت داشته و بر آنها سیطره و قاهریت دارند.

در مرتبه نخست و مقدم بر همه علل، اراده ذات مقدس حق تعالی است و در مراتب بعدی علل و عوامل ملکوتی که از اعلی مرتبه وجود تا مرتبه عالم ماده در یک سلسله طولی و مترتب برهم، هر یک نسبت به دیگری قاهریت و فاعلیت تامه دارد. در لسان شرع از این مراتب به «عرش» و «کرسی» و «کتاب محفوظ» و «کتاب مبین» و «کتاب محو و اثبات»... یاد شده است.

بنابراین تصور صحیح از قضا و قدر الهی مطابق آنچه که در تعالیم دینی آمده است مقتضی آنست که قضا و قدر در همان علل و فاعلی هستی بدانیم که ناصیه وجودی همه اسباب و علل عالم طبیعت را در دست داشته و مطابق با مشیت الهی، واقعیات و حوادث و امور این عالم را از طریق علل خودشان رقم می‌زنند.

در مراجعه به آیات قرآن کریم و بیانات پیشوایان معصوم(ع) این ویژگیها برای قضا و قدر الهی ملاحظه می‌شود:

1- در هر امری قضا و قدری وجود دارد.

2- همه موجودات، مقهور قضا و قدر و تحت سیطره آنند.

3- قضا و قدر بر هستی هر موجودی تقدم دارد (همه چیز از قبل در کتب الهی رقم خورده است)

این سه ویژگی حکایت از آن دارد که تنها وجه صحیح در نحوه نسبت قضا و قدر با علل طبیعی آنست که آنرا در طول هستی موجودات و نظامات عالم طبیعت بدانیم و نه در عرض آن. اگر در پیدایش هر واقعه و پدیده‌ای علل و عوامل طبیعی مختلفی دخالت دارند نباید چنین پنداشت که قضا و قدر الهی نیز یکی از علل دخیل در چنان واقعه یا پدیده‌ایست تا در ردیف سایر علل و هم‌عرض آنها تلقی شود بلکه چنانچه بیان شد قضا و قدر نسبت به همه علل مزبور، در حکم علت بوده لذا مقدم بر وجود آنان، تعیین‌بخش هستی همه عوامل دخیل در پیدایش یک واقعه است. اگر چنان عللی در افق عالم طبیعت و از سنخ امور طبیعی هستند، قضا و قدر الهی در مرتبه‌ای برتر از عالم ماده و از سنخ حقایق امری و ملکوتی است.

عدم تعارض نگرش قضا و قدر با نگرش علمی

براساس چنین تصویری از قضا و قدر است که زمینه هر نوع تعارضی با نگرش علمی از میان برمی‌خیزد چراکه کلیه تحلیل و تعلیل‌های علمی ناظر به بعد طبیعی واقعیتها و حوادث، و مبتنی بر عوامل طبیعی و قابل شناسایی تجربی است در حالیکه قضا و قدر مربوط به بعد فوق طبیعی و چهره باطنی امور عالم است یعنی ناظر به وجهه‌ای از واقعیت است که اساسا در تیررس ادراک علمی و شناسایی تجربی و حتی عقلی و فلسفی بشر قرار نمی‌گیرد.

«قال امير المؤمنين عليه السلام في القدر: ألا إن القدر سرّ من سرّ الله، وحرز من حرز الله مرفوع في حجاب الله، مطوّى عن خلق الله، مختوم بخاتم الله، سابق في علم الله، وضع الله عن العباد علمه، ورفعه فوق شهاداتهم...» ۱۰

نکته بسیار مهم که رافع شبهه تعارض است این است که بنا بر آنچه بیان شد، قضا و قدر از پس پرده ظاهر، سررشته همه حوادث و امور عالم را در اختیار داشته و به دلیل قاهریت وجودی بر اسباب این عالم و در دست داشتن زمام هستی همه چیز، وجهی برای دخالت مستقیم آن در طبیعت وجود ندارد بلکه دخالت قضای الهی جز از طریق اسباب و علل همین عالم و نظام حاکم بر آن نیست. بنابراین از آنجا که قضا و قدر در حکم علت حقیقی و علل و عوامل طبیعی در حکم علل اعدادی حوادث اند، هرگز اعتقاد به دخالت قضا و قدر در روند امور این عالم ملازم با آن نخواهد بود که منکر تأثیر علل و عوامل طبیعی شده و یا برای دخالت کردن قضا و قدر قائل به گسستگی نظام علی در متن عالم طبیعت شویم. بلکه در عین باور به دخالت علل طبیعی در وقوع هر حادثه‌ای و در عین باور به امکان تحلیل و تفسیر علمی برای هر تغییر و تحولی، قضا و قدر را در همه امور عالم می‌توان جاری و بلکه قاهر و حاکم دانست.

به این ترتیب در عین آنکه نگرش توحیدی و غیب باورانه دینی هرچه عمیق‌تر و رکن‌تر، مورد تأکید و تأیید قرار می‌گیرد، بسیاری از شبهات مربوط به قضا و قدر که عمدتاً ناشی از غلبه نگرش علمی و توهم اصالت طبیعی، بر تفکر و اندیشه انسان معاصر است نیز منتفی خواهد شد. البته باید توجه داشت - همچنانکه در قسمت پیشین این نوشتار مشروحاً بیان شد - این نحوه تلقی از رابطه قضا و قدر با عالم طبیعت (رابطه طولی) اگر مورد تعمق و تحلیل دقیق قرار نگیرد شبهه جبر را در اذهان غیر آشنا با معارف عقلی تقویت می‌کند.

تصور نادرست از قضا و قدر

از این‌رو در نحوه بیان و تقریر برخی نویسندگان و اندیشه‌ورزان دینی، از سر تسامح، رویکرد دیگری به قضا و قدر الهی به چشم می‌خورد که به گمان ایشان مفرّ مناسبی برای رهایی از شبهه جبر است و آن تحلیل و تفسیر

قضا و قدر به خود علل و عوامل طبیعی است. یعنی قضا و قدر را نه عاملی در عرض و نه عاملی در طول وقایع و حوادث طبیعی، بلکه آن را عین خود این علل و عوامل بدانیم. تقدیر را همان علل ناقصه دخیل در پیدایش موجود بدانیم که متعددند و قابل تغییر و تحوّل، و قضا را همان مرحله پیدایش علت تامّه که مرحله تحقق قطعی شیء است. چون زمینه‌های قابلی متعددی در عالم طبیعت و در خود انسان برای هر حادثه‌ای وجود دارد لذا هیچ تقدیر قطعی و مسلمی-بخصوص در افعال اختیاری انسان- وجود ندارد بلکه قدرهای مختلف و قضا‌های متعدّد وجود دارد و این اراده ماست که یکی از آنها را برگزیده و به مرتبه تحتّم می‌رساند.

روشن است در این نحوه تلقی از قضا و قدر، نگرش علی و نگرش قضا و قدری جز از ناحیه الفاظ، تمایز و تفاوتی از حیث محتوا نخواهند داشت و باور به قضا و قدر در واقع همان باور به روابط علی و معلولی در سطح عالم طبیعت تلقی شده است! مسأله «قاهریت» قضا و قدر الهی بر حوادث و روند امور عالم طبیعت نادیده گرفته شده و همه چیز در خود طبیعت خلاصه می‌شود. گویی واقعیات و امور این عالم هیچگونه ارتباطی با مبادی عالیّه هستی نداشته و بطور مستقل براساس اقتضائات وجودی خود عمل می‌کنند. در حالیکه این فرض اساسا باطل است و هیچ موجود مستقلی بجز ذات مقدس حق در هستی وجود ندارد. تردیدی نیست که چون علت هستی بخش، مفیض وجود معلول است در مرتبه وجودی بالاتری از او قرار دارد لذا علت حقیقی امور عالم طبیعت نیز بطور مسلم در مرتبه فوق عالم طبیعت قرار دارند. چنانچه اشاره شد علل طبیعی دخیل در امور، علل زمینه ساز هستی (اعداد کننده) اند و خودشان نیز باز معلول علل حقیقی فوق طبیعی اند. وقتی مبادی و خزائن وجود در مرتبه عالیتری از عالم ماده واقع است و همه چیز تنزل و پرتو و رشحه‌ای از چنان مبادی و عللی هستند، چگونه می‌توان مدعی شد که مقدرات عالم طبیعت در خود این عالم رقم می‌خورد و به مرتبه وجود می‌رسد؟!!

«ان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم»

اگرچه متن عالم طبیعت نیز صحیفه‌ای از صحف الهی و کتابی از کتاب تکوین است و به این اعتبار هرچه در آن رقم می‌خورد را می‌توان همان قضا و قدر الهی دانست اما نکته مهم و قابل توجه این است که این صحیفه ذیل همهء صحائف دیگر بوده و نسبت به کتب تکوینی مافوق خود، حکمی جز مظهر بودن و وصفی جز معلول بودن ندارد. لذا قضا و قدرهای این صحیفه نیز تنزلی از قضا و قدرهای صحف برتر وجودی است و این عالم از خود حکم مستقلی ندارد. بنابراین، تعبیر صحیح و دقیقتر این خواهد بود که علل و عوامل طبیعی را «مظاهر» قضا و قدر الهی بدانیم، نه خود قضا و قدر و حقیقت آن.

رابطه قضا و قدر با علم الهی و توحید افعالی

باور به قضا و قدر بر پایه باور به توحید افعالی است. در توحید افعالی، کلیه حقایق و واقعیت‌های عالم (چه ذوات و چه افعال آنها) یکسر به ذات مقدس حق نسبت داده می‌شود. وقتی هر فعل و اثری را در عالم، فعل و اثر حق دانستیم به این معناست که این خداوند است که اصل هستی او را افاضه داشته و مشیت بالغهء او، تعیینات و تقدرات وجودش را رقم زده و قضا و حکم قطعی او هر موجودی را به عرصهء هستی کشانده است بنابراین باور به قضا و قدر الهی از دل باور به توحید افعالی برمی‌خیزد، چنانچه حضرت رسول اکرم (ص) می‌فرمایند: «القدر نظام التوحید فمن وحّد الله و آمن بالقدر فقد استمسک بالعروة الوثقی»^{۱۱} البته باید توجه داشته که اگر آنچه در متن عالم طبیعت است را عین فعل حق بدانیم مطابق آنچه بیان شد قضا و قدر را که حکایت از مشیت و ارادهء حق تعالی دارد باید در مرتبهء مقدم بر آن یعنی در مرتبهء فوق طبیعت دانست. همانطور که بطور کلی در هر فاعل ذی شعور، مرتبهء علم و ارادهء مقدم بر مرتبهء فعل است، قضا و قدر الهی نیز مقدم بر واقعیت‌های طبیعی و مربوط به مرتبهء علم و ارادهء حق تعالی است.

از اینجا ارتباط بحث قضا و قدر با مبحث علم الهی نیز روشن می‌شود. از آن حیث که قضا و قدر هم از سنخ حقایق ملکوتی است و هم آنچه در متن طبیعت روی می‌دهد دقیقاً مطابق با آن و صورت طبیعی آنست، می‌توان قضا و قدر را مرتبه علمی افعال طبیعی حق تعالی و مربوط به عالم علم خداوند دانست لذا آنچه را که در خصوص علم حق مطرح است درباره قضا و قدر نیز جاری دانست. مانند اینکه بگوئیم همچنانکه علم ذاتی و علم فعلی داریم، قضا و قدر ذاتی (در مرتبه ذات) و قضا و قدر فعلی داریم؛ همچنانکه علم اجمالی و تفصیلی داریم، قضا و قدر اجمالی و تفصیلی داریم و... (البته روشن است که با نظر به مساوت هستی و علم، این دو عین یکدیگر بوده و قضا و قدر چیزی جز همان علم الهی نخواهد بود)

شباهت قضا و قدر

باتوجه به آنچه در خصوص رابطه توحید افعالی و قضا و قدر و علم خداوند بیان شد بسهولت می‌توان دریافت که شباهت این سه مسأله نیز یکسان بوده و دقیقاً پاسخ مشابهی دارند:

شبهه اول- شبهه تعارض باور به قضا و قدر و باور به نظام علی و معلولی در عالم طبیعت، که پیش از این توضیح داده شد و پاسخ آن بیان گردید.

شبهه دوم- شبهه چگونگی انتساب فعل واحد به دو علت، یعنی اینکه چگونه فعلی که از ما صادر می‌شود هم حقیقتاً ناشی از اراده و خواست من است و هم در عین حال حقیقتاً ناشی از مشیت و اراده الهی؟ این شبهه با نظر به رابطه طولی میان موجودات عالم هستی پاسخ روشنی دارد که در بیانات پیشین و بخصوص در دو قسمت قبلی این نوشتار مشروحاً بیان شد.

شبهه سوم- شبهه جبر به این مضمون که: چگونه ممکن است فعلی که علم حق و قضا و قدر الهی آنرا ضرورت بخشیده‌اند باز با وصف اختیار از انسان سرزند؟

این شبهه دقیقاً مشابه شبههء جبر در بحث توحید افعالی است که باز در مقاله قبلی به تفصیل پاسخ داده شد و در این نوشتار از زاویه قضا و قدر مجدداً آنرا پاسخ خواهیم گفت.

شبهه چهارم- شبهه جبر براساس باور به تقدم زمانی قضا و قدر و علم قبلی خداوند به افعال بندگان است: چگونه ممکن است فعلی که از «قبل» مقدر و معین شده و قضاء و فرمان الهی قبلاً بر آن جاری شده است (یا در علم الهی از «پیش» رقم خورده است) باز از انسان با وصف اختیار و از سر آزادی سرزند؟

ملاحظه می‌شود که در این شبهه تکیه اصلی بر روی «از قبل» و «پیشین» بودن قضا و قدر یا علم خداوند است. آنچه پیش از همه این شبهه را در ذهن تقویت می‌کند اختلاف زمانی قضا و قدر با تحقق فعل است. چطور ممکن است امری که از قبل مقدر و مقضی واقع شده باز هم مختارانه باشد.

روشن است پاسخ به شبهه سوم نمی‌تواند پاسخگوی این شبهه باشد. پاسخ سوم همزمان بودن ضرورت بخشی خداوند و ضرورت بخشی خود انسان از طریق تبیین رابطه طولی اقناع کننده است، در شبهه چهارم چون این دو ضرورت بخشی همزمان فرض نمی‌شوند شبههء جبر همچنان باقی می‌ماند.

در مسأله علم الهی نیز آنچه بیش از همه شبههء است علم ازلی و قبلی حق به افعال انسان است نه علم خداوند در زمان وقوع فعل، از آنجا که علم حق تعالی از ازل به همه چیز تعلق گرفته و این علم تخلف‌ناپذیر است این شبهه پیش می‌آید که پس جایی برای انتخاب و اختیار انسان باقی نمی‌ماند.

باتوجه به آنکه پاسخ شبههء اول و دوم، در ضمن این مقاله و بخصوص در دو قسمت قبلی این نوشتار آمده است اکنون به پاسخ شبههء سوم و چهارم تحت عنوان الف و ب می‌پردازیم .

شبههء ضرورت الهی و اختیار بشری

الف) چگونه ممکن است فعلی که علم حق و قضا و قدر الهی آنرا ضرورت بخشیده‌اند باز با وصف اختیار از انسان سر زند؟ اگر کلیه افعال ما به قضا و قدر الهی است پس ما اختیاری در انجام آنها نداریم؟

پاسخ اجمالی- پاسخ کلی‌ای که می‌توان به این شبهه داد همان است که بزرگان ما از جمله مرحوم علامه طباطبایی(ره) و استاد شهید مطهری بیان فرموده‌اند مبنی بر اینکه مشیت و اراده حق تعالی به نحو گزافی و متکثر، جدا جدا به تحقق یک‌یک موجودات تعلق نگرفته است تا گمان شود که اراده حق و اراده ما نسبت به فعل از یکدیگر متمایز بوده و لذا فعل را بهر یک نسبت دهیم باید از دیگری سلب نمائیم. این گمان باطل با چشم‌پوشی از نظام علی عالم و عدم لحاظ پیوندهای وجودی موجودات با یکدیگر پیدا شده است لذا برای هر موجودی هویت وجودی منحاز و هستی کاملاً مستقلی از سایر موجودات لحاظ شده است در حالیکه هیچ حادثه و پدیده‌ای در عالم هویتی مستقل و مجزا از سایر حوادث و علل و اسباب جهان ندارد، بلکه خود جزئی از یک نظام پیوسته و منسجم و یکپارچه‌ای از علل و معلولات است.

با نظر به همین ربط علی و پیوند وجودی وثیق و همه‌جانبه میان موجودات است که حکما و فیلسوفان الهی نظام هستی را با همهء تکثرات و تنوعات عرضی و طولی آن، حقیقت واحد و هستی یگانه‌ای می‌دانند که با یک اراده الهی بمنصهء ظهور و تحقق رسیده است. از اینرو تصوّر صحیح آنست که بگوئیم اراده خداوند به کل نظام هستی تعلق یافته است یعنی اراده حق بوقوع هر حادثه‌ای از طریق علل و اسباب خاص آن تعلق گرفته است نه بطور مستقل و جدای از آنها. بنابراین در خصوص افعال اختیاری انسان نیز، قضا و قدر الهی(اراده حق تعالی) از طریق مبادی مختارانه آن تعلق یافته است یعنی به این نحو تعلق گرفته است که فعل مزبور با اختیار خود او از او صادر شود نه بطور مطلق. پس اگر همان عمل را انسان بی‌اختیار انجام دهد مراد الهی از اراده او تخلف یافته و این تخلف محال است^{۱۲}. اراده الهی مقتضی آنست که فعل بشر از طریق علل خاص خود که همان قوه و نیرو و اراده خود اوست به انجام رسد. «اعتقاد به قضا و قدر آنگاه مستلزم جبر است که خود بشر و اراده او را دخیل در کار ندانیم و قضا و قدر را جانشین قوه و نیرو و اراده بشر بدانیم، و حال آنکه چنانکه اشاره شد از ممتنعترین

ممتنع است اینست که ذات حق بلا واسطه در حوادث جهان مؤثر باشد زیرا ذات حق وجود هر موجودی را فقط و

فقط از راه علل و اسباب خاصّ او ایجاب می‌کند» ۱۳

پاسخ تفصیلی شبهه-اموری که منتهی به شبهه الف شده‌اند بقرار زیرند.

اولاً: چنین گمان شده است که دخالت قضا و قدر، در امور عالم و از جمله افعال انسان دخالتی در عرض اراده و اختیار ماست بطوریکه با لحاظ اثر قضا و قدر، جایی برای دخالت و اثر اختیار نمی‌ماند و متقابلاً با لحاظ اختیار، جایی برای قضا و قدر نخواهد بود. در حالیکه چنانچه در ابتدای بحث به تفصیل بیان شد اساساً فاعلیت قضا و قدر الهی فاعلیتی طولی و از طریق علل هستی‌بخش امور و پدیده‌های این عالم است. در خصوص افعال بشر نیز این دخالت به طریق طولی و به نحو ایجاد و هستی‌بخشی در مبادی فعل اوست.

پس فاعل الهی که ایجادکننده نفس ماست در واقع علت حقیقی علم و اراده و شوق ما، در نتیجه علت حقیقی کلیه افعالی است که به مبدأ علم و اراده و اختیار از ما سر می‌زند.

ثانیاً: گمان دیگری که بیش از همه به این شبهه دامن زده است، تصوّر نادرستی است که غالباً از «اختیار» در اذهان است، و آن پندار آزادی مطلق فاعل در انجام فعل است. تردیدی نیست که اختیار، ملازم با آزادی فاعل در انجام یا ترک فعل است؛ اما نکته مهم در اینجا است که این آزادی، آزادی از غیر است نه آزادی از خود؛ آزادی از دخالت دیگری و الزام و اجبار عامل بیرونی است، نه آزادی از دخالت خود و اقتضات درونی خود فاعل که عین اختیار است.

اصل سنخیت علی و معلولی مقتضی آنست که فکر و اندیشه هر کسی ترجمان هستی او باشد، اعمال و رفتار او از سرّ درون او خبر دهند و کلامش آئینه شخصیت‌اش باشد، خواست و نیت و تمنیات درونی‌اش دلالت بر هویت باطنی او کنند و اراده و اختیارش، ماهیت درونش را آشکار سازند. بنابراین تردیدی نیست که انتخاب و اختیار

هرکسی مقید به هستی اوست و این اقتضائات متعدّد و متحول وجود اوست که در مسیر صیوروتش، دمام اراده و فعل او را تعیین و تقدّر بخشیده و بمرتبه و وجوب و تحقق می‌رسانند. از آنجا که هستی انسان نیز به نوبه خود معلول است، و خود توسط علت حقیقی دیگری تعیین و تقدّر یافته و بمرتبه و وجوب می‌رسد لذا بدرستی می‌توان مدعی شد که انتخاب و اراده و فعل انسان توسط علل و عوامل برتر از او، از طریق هستی خودش، تعیین و تقدّر یافته و به مرتبه ضرورت و تحقق می‌رسند که همان باور به قضا و قدر الهی است.

ثالثاً: شبهه دیگری که در اینجا ممکن است رخ نماید و رهزن تصدیق مطالب فوق الذکر شود این شبهه است که اگر در عرصه جان آدمی نیز، قانون علیّت با همهء صلابت خود جاری و حاکم است و همهء شوقها و اراده‌ها و افعال بشر را باید لازمهء ذات او و نتیجه اقتضائات وجودی‌اش دانست پس چه جایی برای انتخاب کردن و اختیار داشتن باقی می‌ماند و اساساً معنی انتخاب منتفی است.

پشتوانهء شبهه فوق این استدلال است که لازمهء ذات و اقتضای وجودی انسان در هر لحظه نسبت به هر فعلی که لحاظ شود، یکی بیشتر نیست (نمی‌تواند در آن واحد دو یا چند اقتضا داشته باشد) یا در آن لحظه نفس آدمی مقتضی انجام چنان فعلی است یا مقتضی ترک آن، در هر صورت اگر اقتضای انجام داشته باشد، انجام فعل ناممکن است و اگر اقتضای انجام داشته باشد ترک آن ممکن نیست. بنابراین جایی برای انتخاب باقی نمی‌ماند تا انجام یا ترک فعل را مختارانه بدانیم. وقتی طرفین فعل یا ترک با وصف ضرورت است چه جایی برای امکان و اختیار وجود دارد؟

چنانچه مشروحا در دو شماره پیشین این نوشتار آمد این شبهه نیز مبتنی بر تلقی غلطی از مناط اختیار است که «امکان داشتن» فرض شده است. در حالیکه مناط اختیاری بودن فعل آن نیست که فاعل را نسبت به طرفین فعل (ترک یا انجام) در حالت امکانی بدانیم بطوریکه هیچ طرف برای او کمترین ترجیحی را نداشته باشند. چنین امری هم عقلاً محال و مردود است (بنابر محال بودن ترجیح بلا مرجح) و هم وقوع آن در متن خارج امری محال

و غیرقابل پذیرش است(به دلیل اینکه در متن هستی، چیزی جز ضرورت حاکم نیست).مضافاً اینکه در هر صورت فعل اختیاری نیز تا بمرتبهء وجوب و ضرورت نرسد تحقق و وجود پیدا نمی‌کند و ضرورت و وجوب نیز هرگز از دل امکان نمی‌تواند سرزند بلکه باید مسبوق به ضرورت و وجوب دیگری باشد. بنابراین در هیچ مرتبهء مقدم بر فعل(فعلی که تحقق یافته است) نمی‌توان قائل به امکان شد و حلقه‌ای امکانی را واسطه یا مبدأ پیدا شدن ضرورت و وجوب وجود فرض کرد. از اینجا آشکار می‌شود که مناط اختیاری بودن فعل، بطور مسلم «امکان» نیست بلکه امر دیگری است که هرگز با وجوب و ضرورت منافاتی ندارد و آن «خودی بودن» فعل است. یعنی فعل از درون فاعل با شعور و از حاقّ هستی او سرزده باشد ۱۴.

«معنی آزادی انسان این نیست که از قانون علیت آزاد است زیرا گذشته از اینکه آزادی از قانون علیت فی حد ذاته محال است، با اختیار ارتباط ندارد، بلکه اینگونه آزادی با اجبار یکسان است؛ چه فرق می‌کند که انسان از ناحیهء عامل خاصی مجبور و مکره باشد که برخلاف میل و خواست خود بکند، یا اینکه خود عمل از قانون علیت آزاد باشد و با هیچ علتی و از آنجمله خود بشر بستگی نداشته باشد و خودبخود واقع شود. اینکه می‌گوئیم بشر مختار و آزاد است با این معنی است که عمل او از خواست و رضایت کامل او و تصویب قوهء تمیز او سرچشمه می‌گیرد. و هیچ عاملی او را برخلاف میل و رغبت و رضا و تشخیص او وادار نمی‌کند، نه قضا و قدر و نه عامل دیگر.» ۱۵

بنابراین ضرورت یافتن افعال انسان از ناحیهء ذات خود او، نه تنها منافاتی با اختیار ندارد که عین اختیار داشتن است و چون هستی انسان نیز، ضرورت خود را از مبادی عالیه و علل متقدم بر خویش بدست می‌آورد کاملاً بجاست که گفته شود افعال انسان ضرورت خود را از مبادی عالیه هستی(قضا و قدر الهی) بدست آورده‌اند. همواره باید به این نکته توجه داشت که این ضرورت از بیرون هستی انسان و به نحو قسری نیست تا آنرا جبر و قهر دیگری تلقی کنیم بلکه چنانچه بیان شد این ضرورت یافتن از درون هستی از حاقّ جان آدمی نشأت یافته است.

شبههء ضرورت قبلی یافتن فعل

ب) چگونه ممکن است فعلی که از پیش در علم الهی، تحقق آن مسلّم و ضروری شده است و قبل از انجام آن توسط انسان، تقدیر و قضای الهی بر آن جاری شده است، باز از انسان با وصف اختیار صادر شود؟ وقتی فعل از قبل ضرورت و تحتّم یافته است چگونه انسان می تواند نسبت به آن مختار باشد؟

پاسخها

1- یک پاسخ به این شبهه همان پاسخ اجمالی است که در خصوص شبههء الف بیان شد. بیان مختصر استاد شهید مطهری چنین است: «این شبهه از آنجا پیدا شده که برای هر یک از علم الهی و نظام سببی و مسببی جهان حساب جداگانه فرض شده است... در حالیکه چنین امری ممکن نیست. علم ازلی الهی، از نظام سببی و مسببی جهان جدا نیست. علم الهی علم به نظام است. علم الهی که بوقوع حادثه ای تعلق گرفته است بطور مطلق و غیرمربوط باسباب و علل آن حادثه نیست. بلکه تعلق گرفته است بصدور آن حادثه از علت و فاعل خاص خودش. عبارت دیگر علم ازلی الهی علم به نظام است یعنی علم بصدور معلولات است از علل خاص آنها. در نظام عینی خارجی علتها و فاعلها متفاوتند. یکی طبیعی است و یکی شعوری، یکی مختار است و یکی مجبور، در نظام علمی نیز امر از اینقرار است.» ۱۶

2- بنابر باورهای اعتقادی ما که در فلسفه و عرفان اسلامی نیز به ثبوت و شهود رسیده است هر چیزی در عالم طبیعت دارای دو چهرهء وجودی است، چهرهء ظاهری و مشهود و چهرهء باطنی و غیرمشهود. از این دو چهره در قرآن کریم با عنوانهای ظاهر و باطن، شهادت و غیب، خلق و امر و ملکوت اشیاء یاد شده است. چهرهء خلقی، ظهور همان چهرهء امری و باطنی است. بنابراین یکی فرع است و ظلّ و دیگری اصل و حقیقت شیء. چهرهء خلقی و شهادت موجودات، تدریجی و زمانمند است در حالیکه جنبهء امری و ملکوتی آنها خلقت تدریجی ندارد از اینرو حقیقت هر چیزی به گونه ای تام و تمام و به وجود واحدهء جمعی همواره در ملکوت اشیاء

متحقق است. اگر موجودات عالم طبیعت در پهنهء زمان، وجودی گسترده و کشیده شده میان گذشته و آینده دارند در مرتبهء ملکوتی و چهرهء باطنی آنها همهء گذشته و آینده آنها به نحو یگانه و واحدی جمع آمده و به تمامه محقق است.

بر این اساس می توان گفت حقیقت هر انسانی نیز با جمیع افعال اختیاری ای که از او در سراسر عمر و زندگی اش سر می زند به نحو جمعی و به وجود واحده و بدون زمان، در مرتبهء ملکوت و باطن هستی همواره محقق است و آنان که چشم ملکوتی شان باز است و می توانند به گونه ای با مبادی اشیاء مرتبط شده و ملکوت حوادث و امور را نظاره کنند، از حوادث و وقایع زندگی و افعال آینده انسان خبر می دهند، بدون آنکه چنان حوادث و افعالی هنوز تحقق یافته باشند. بدیهی است خداوندی که خود مالک و عالم غیب و شهادت است و ملکوت اشیاء و غیب هستی ملک مطلق اوست پیش از هر کس دیگری از این چهرهء ملکوتی و باطنی آدمیان آگاه است.

3- پاسخ دیگر آنست که اساسا تعبیر علم قبلی برای خداوند تعبیری مسامحی و شبهه انگیز است. قبل و بعد برای ما موجودات طبیعی است که پای در بند عالم ماده داشته و تدریجی الوجودیم.

اگر خداوند علم به قبل ما دارد بدان معنا نیست که علم او بعد از آن است و اگر علم به بعد ما دارد باز بدان معنا نیست که علم او قبل از آن است. اساسا علم خداوند در افق هستی ما انسانها قرار ندارد تا به تبع معلوم خود قبل و بعد برداشته و نسبت به چیزی جلوتر یا عقب تر تلقی شود. بلکه همچنانکه همهء مکانها در نزد او به یکسان حاضرند، همهء زمانها (گذشته و حال و آینده) نیز در نزد او بیکیسان تحقق دارند. همهء گذشته این عالم و تمامی آینده آن با قدمت میلیاردها سال، در نزد خداوند در حکم یک «آن» بوده و همواره حاضر است، همچنانکه همهء مکانها در نزد او در حکم یک نقطه بوده و او در همه جا حاضر و محیط است. بنابراین چون با کثرت مقاطع زمانی، علم خداوند متکثر نمی شود پس علم قبلی و فعلی و بعدی او عین یکدیگر بوده و یک علم است لذا وقتی می گوئیم هم اکنون خداوند به فعل من آگاه است. پس همچنانکه علم کنونی و فعلی خداوند (یا هر کس

دیگر)نسبت به افعال ما موهم شبهه جبر نیست علم قبلی او نیز-که عین علم کنونی و بعدی او است-نمی‌تواند موهم چنین شبهه‌ای باشد.

4- پاسخ عامتر دیگری که می‌توان داد اینست که حتی با فرض زمانی بودن علم، باز جایی برای شبهه جبر در باور به علم قبلی، وجود ندارد. چراکه غیر از ذات مقدس حق می‌توان کسی را فرض کرد که به علت انس و دوستی دیرینه، نسبت به ما شناخت بسیاری دارد بگونه‌ای که براساس ویژگیهای خلقی و فکری و روانی ما می‌تواند تا حدود زیادی انتخابهای ما را از قبل حدس زده و پیش‌بینی کند. مثلاً اینکه در خرید لباس کدام رنگ را انتخاب می‌کنیم یا در مواجهه با فلان موقعیت چه عکس‌العملی از خود نشان می‌دهیم و... بدیهی است هر اندازه شناخت او از ما عمیق‌تر و دقیق‌تر باشد حدس او با قوت و دقت بیشتر خواهد بود و به واقعیت نزدیکتر بوده و درست‌تر از کار در خواهد آمد.

البته در خصوص انسان بدلیل گستردگی علل و عوامل مؤثر در او و پیچیدگی فوق‌العاده مؤلفه‌های روحی و روانی‌اش کار پیش‌بینی با خطاهای بسیاری همراه است که کاملاً مربوط به عدم احاطه ما به ویژگیهای پنهان شخصیت او و ناتوانی از محاسبه روابط درهم تنیده علل و عوامل مختلف است.

اما این امر برای کسی که از خفایای دل آدمی نیز آگاه است و از همه جوانب هستی او حتی بهتر از خود بشر خبردار است و از طرفی احاطه علمی به کلیه علل و عوامل پنهان و آشکار درونی و بیرونی مؤثر در به ظهور رسیدن فعل او دارد، امری بسیار سهل است. بدون تردید چنین کسی، با قطعیت کامل و تخلف‌ناپذیر می‌تواند یک‌یک افعال اختیاری و انتخابی و آزادانه ما را از پیش تعیین کرده و بر آنها آگاه باشد. چنین آگاهی‌ای که ناشی از شناخت کامل و مطلق است کمترین خلل و نقصی بر اختیاری بودن فعل وارد نمی‌سازد.

5- شبهه جبر در مسأله علم خداوند، بیش از همه مبتنی بر گمان حصولی بودن علم حق است. در این شبهه چنین فرض شده است که همچنانکه در علم حصولی، معلوم بالذات (صورت و مفهوم ذهنی شیء) غیر از معلوم

بالعرض (وجود خارجی شیء) است برای علم خداوند نیز این ثنویت مطرح است او نیز از طریق صور و مفاهیم به واقعیات عینی عالم علم دارد. لذا چون صورتی که از اشیاء در نزد اوست مقدم بر وجود عینی آنان و تغییرناپذیر و بی خطاست پس شیء خارجی بالضرورة باید مطابق با آن صورت تحقق پیدا کند. در حالیکه چنین گمانی درباره علم حق بکلی مردود و غیرقابل دفاع عقلی است. در نزد کسی که مفیض وجود آدمی و همه کائنات است، هیچ چیزی غایب نیست تا او برای علم بدان نیازمند واسطه‌ای مفهومی یا صورتی مطابق با شیء عینی باشد، بلکه علم او حضوری و وجودی است یعنی همه موجودات به عین هستی خود در نزد او حاضرند و از اینروست که حکمای الهی تمامی مراتب هستی را مراتب علم حق دانسته‌اند.

بر این اساس وجهی برای پیدا شدن شبهه مزبور باقی نمی‌ماند (سالبه به انتفای موضوع می‌شود) چراکه معلوم بالذات حق، خود انسان و عین افعال اوست نه صورتی در نزد خداوند که باید افعال ما با آن مطابق درآید. وقتی خود همین افعال و حرکات و آثار وجودی ما، علم خداوند به ما هستند، می‌توان بدرستی مدعی شد که در عین آنکه تاروپود هستی ما را خداوند رقم زده است، این هستی و افعال آثار وجود ماست که عرصه علم فعلی حق تعالی را رقم می‌زند. ضرورت‌های علمی به ضرورت‌های عینی بازمی‌گردند و تحقیقی منحاز از یکدیگر ندارند منتها چون مراتب عین متعدد است، برای علم و ضرورت‌های علمی نیز باید قائل به مراتب متعدّد شد تا مرتبه ذات که مقام علم ذاتی حق تعالی و مساوق با عین هستی ذات مقدس اوست.

پانوشتها:

(1) - قمر - ۴۹

(2) - انعام - ۵۹، حجر - ۲۲

(3) - حدید - ۲۲

(4)-آل عمران-۲۶

(5)-حدید-۲۲ و ۲۳

(6)-فرمایش حضرت رسول اکرم،بحار الانوار ج ۷۱ ص ۱۳۹

(7)-آل عمران-۸۳،رعد-۱۵

(8)-نهج البلاغه خطبه ۲۲۷

(9)-انسان و سرنوشت،صفحه ۳۸

(10)-توحید صدوق،باب القضاء و القدر حدیث ۳۲،صفحه ۳۸۳

(11)-کنز العمال،خ ۴۸۸(به نقل از میزان الحکمه ح ۱۶۰۴۰)

(12)-تفسیر المیزان،ج ۱،صفحه ۱۹۰

(13)-انسان و سرنوشت،صفحه ۳۷

(14)-تفصیل این مطلب را در قسمت‌های پیشین این مقاله در شماره‌های ۳۲ و ۳۳ مجله رشد معارف ببینید

(15)-انسان و سرنوشت،صفحه ۴۷

(16)-همان،صفحه ۸۰