دوفصلنامه علمی- پژوهشی انسان‌پژوهی دینی
سال چهاردهم، شماره ۳۸، پاییز و زمستان ۱۳۹۶
صفحات ۲۳۰-۲۱۵

DOI: 10.22034/ra.2018.29954

قضا و قدر و سرنوشت انسان
از منظر ابن‌سینا و فخر رازی

سید عقیل میرفتاحی*
اسحاق طاهری**
علی مرادخانی***
رضا اکبری****

چکیده

این مقاله دیدگاه ابن‌سینا و فخر رازی را در مسئله قضا و قدر و جبر و اختیار می‌کاود. دیدگاه این دو، علی‌رغم اختلافات اساسی در این مسئله، در برخی بخش‌ها به هم نزدیک می‌شود. ابن‌سینا قضا و قدر را از مراتب علم فعلی الهی تلقی می‌کند. تعاریف متعدد و دیدگاه‌های او برخلاف تعاریف رازی منسجم، و حاصل دو رویکرد است که باید از هم تفکیک شود؛ گاه با رویکردی فلسفی و طرح علم الهی قضا و قدر را تبیین می‌کند و گاه با طرح مسئله کلامی فعل انسانی، مسئله اختیار و جبر را می‌کاود. وی به رغم اینکه قضا و قدر را علم الهی می‌داند، از آن جهت که منشأ حتمیت اشیا باشد، مسئله قضا و قدر را مرادف با جبر نمی‌داند. وی قائل به امر بین الامرین است، و در تبیین اختیار، آن را از قدر می‌داند و به عنوان جزءالعله می‌پذیرد و از اختیار رقیق‌شده سخن می‌گوید. تعاریف فخر رازی در قضا و قدر، مشوش و گاه متناقض است؛ تعریف او گاه مرادف با جبر و گاه مرادف با اختیار است، اما آنچه از غالب تعاریف وی فهمیده می‌شود، جبر رقیق‌شده است.

کلیدواژه‌ها: قضا و قدر، علم الهی، اراده الهی، جبر، اختیار.

---

* دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران، ایران
** استاد گروه فلسفه، مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی (نویسنده مسئول: Mulibnkha@gmail.com)
*** دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال
**** استاد گروه فلسفه و کلام، دانشگاه امام صادق (ع)
تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۳/۱۵ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۶/۳۱

مقدمه

اهتمام ابن‌سینا به تبیین باورهای دینی و از سوی دیگر، نکته‌سنجی‌ها و نقادی‌های فخر رازی، از آموزه‌های فلسفه ابن‌سینا، و نیز اهمیت و صعوبت مسئله قضا و قدر و سرنوشت انسان، بر کسی پوشیده نیست؛ نظر به اختلاف این دو فیلسوف در روش و رویکرد و نفوذی که هر کدام در تاریخ فلسفه و کلام اسلامی داشته‌اند، و نیز با توجه به اهمیت و نقش نوع نگاه آنان به مسئله سرنوشت انسان در زندگی وی، پرداختن به این موضوع موجه است.

اندیشه ابن‌سینا با نگاه فخر رازی در مسئله قضا و قدر و جبر و اختیار بسیار متفاوت است. شیخ به نحو منسجم و سازوار عقاید خود را مطرح می‌کند و با دو ردیکرد کاملاً جدا از هم، یعنی رویکردی فلسفی و کلامی، به بسط نظریات خود می‌پردازد؛ به این معنا که در رویکرد نخست، رابطه علم الهی با افعال بشری بررسی می‌شود؛ در رویکرد دوم، رابطه افعال بشری با علم و اراده خداوند تحلیل می‌گردد. رویکرد اول رویکردی فلسفی و رویکرد دوم رویکردی کلامی است. ابن‌سینا در رویکرد اول اساساً به مسئله جبر یا اختیار نمی‌پردازد و می‌گوید قضا و قدر که از مراتب علم خداوند است، منشأ حتمیت همه اشیا است. او سپس برای آنکه این بیان فلسفی‌اش موهم جبر نشود مسئله کلامی جبر و اختیار را مطرح می‌کند و از اختیار رقیق‌شده سخن می‌گوید. اما رازی به نحوی مشوش و غیرمنسجم دیدگاه‌های خویش را بیان کرد، و صرفاً به نحوی کلامی، به مسئله جبر و اختیار پرداخت؛ آرای وی گاه به جبر، و گاه به اختیار متمایل می‌شود. مع‌الوصف ابن‌سینا در نهایت قائل به اختیار رقیق‌شده است و فخر قائل به جبر رقیق‌شده.

بنابراین، در این مقاله قضا و قدر و مسئله سرنوشت انسان در اندیشه ابن‌سینا و فخر رازی مقایسه شده است. پرسش‌های منظور در این مقاله چنین است: ۱. اساساً این دو اندیشمند قضا و قدر را چگونه تبیین کرده‌اند؟ وجوه اشتراک و افتراق آنان در مسئله مذکور چیست؟ ۲. نگاه آنان به مسئله سرنوشت انسان چگونه است؟ آیا سرنوشت انسان محتوم است یا خیر؟ سرنوشت انسان با توجه به علم الهی، جبری است یا انسان مختار است سرنوشت خویش را انتخاب کند؟ به عبارت دیگر، انسان برای انجام‌دادن افعال خویش مختار است یا مجبور؟

فهم قضا و قدر در اندیشه دو حکیم و مقایسه وجوه اشتراک و اختلاف آنان، مستلزم فهم و تبیین مفاهیم «علم»، «اراده» و «فاعلیت الهی» در نگاه ابن‌سینا و فخر رازی است. بنابراین، لازم است ابتدا مسئله علم و اراده خداوند را مطرح کنیم.

علم، اراده و فاعلیت الهی

علم الهی در نگاه ابن‌سینا از دو جهت با مسئله قضا و قدر مرتبط است؛ یکی اینکه وی مشخصاً قضا و قدر را مرتبه‌ای از مراتب علم الهی معرفی می‌کند؛ و دوم اینکه علم خداوند را منشأ ایجاد و فعلی می‌داند. بنابراین، تبیین قضا و قدر به نوعی منوط به تبیین علم خدا است و از طرف دیگر با فرض فعلی‌بودن علم خداوند این پرسش مطرح می‌شود که: آیا علم فعلی و قطعیت صدور اشیا از خداوند مرادف با جبر نیست؟ در نگاه فخر رازی نیز، علم از این جهت در مسئله ما مهم است که وی به تصریح معلومات خدا را قطعی‌التحقق می‌داند. بنابراین، این پرسش مطرح است که: اگر علم خدا مناط تحقق اشیا است آیا این بیان رازی مرادف با جبر نیست؟

علم الهی در اندیشه سینوی واجد مراتب مختلفی است که شامل قضا و قدر و اراده الهی نیز می‌شود. علم الهی، به تصریح وی منشأ صدور قطعی اشیا است. همچنین، در نگاه وی، علم و اراده اتحاد، مساوی و مساوق، و عین ذات‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۳۰۶؛ همو، ۱۳۷۵، ج۳: ۲۹۸). ابن‌سینا از سه نوع علم سخن می‌گوید؛ علم به خویش، علم به معلول اول، علم به ماسوای معلول اول. در حقیقت، به دلیل آنکه علم به علت، مستلزم علم به معلول است، بنابراین خداوند به سایر معالیل نیز عالم است (همان: ۲۹۹). ابن‌سینا علم خداوند به ذات را عین ذات و علم حضوری، علم خداوند به اشیا را، غیرذات و از لوازم ذات و معلول ذات خداوند و علمی حصولی و فعلی می‌داند؛ و علم به صور ارتسامی را حضوری می‌داند. در این مراتب علمی، علم خداوند به ذات، علت است از برای ایجاد صور علمی معلول اول و علم به آن صور موجب علم به معلول اول، و علم به معلول اول، علت است برای علم به معالیل معلول اول ... الی غیرالنهایه. وی برای اثبات علم الهی به دو دلیل استناد می‌کند؛ قاعده «کل مجرد عاقل» و قاعده «علم تام به علت مستلزم علم به معلول است».

فخر رازی علم الهی را زائد بر ذات می‌داند (رازی، ۱۴۱۱ب: ۴۲۴). او گاه از تابع‌بودن علم سخن می‌گوید و گاه می‌گوید علم الهی به مصلحت اشیای عامل مرجح و مخصص فعل خداوند است که با بیان تابعیت علم منافات خواهد داشت (همو، ۱۴۰۶: ۲۰۷).

در اثری دیگر از ابن‌سینا، عنایت عبارت است از علم ذاتی واجب‌تعالی به نظام خیر، و علم به اینکه ذاتاً علت خیر و کمال است و به این کمال و نظام احسن راضی است؛ پس نظام را تعقل کرده و صرف تعقل، موجب تحقق می‌گردد. در تفسیر ابن‌سینا نکاتی در خور تأمل است؛ اول آنکه، در علم عنایی لازم است خداوند عالم به کل ماسوای خود باشد؛ و دوم آنکه، عالم باید به نظام طولی و عرضی موجودها نیز علم داشته باشد و ضرورت‌ها را بشناسد؛ سوم آنکه، عالم باید بداند که ضرورت و وجوب نظام برتر، از جانب او و ناشی از احاطه علمی او است: «و بان ذلک واجب عنه و عن احاطته به». این وجوب، وجوبی بالغیر است. خداوند می‌داند که آن غیری که ضرورت وجود، به نظام بخشیده است، خود او است (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۴۵۰).

اراده الهی از این جهت با قضا و قدر مرتبط است که ابن‌سینا قائل به تساوی و تساوق مفاهیم «علم»، «اراده»، «عنایت» و «قدرت» و همه اوصاف الهی است و می‌گوید قضا و قدر مرتبه‌ای از علم خدا است. در حقیقت، اراده و عنایت الهی همان علم به نظام اصلح است که عبارة اخرای قضا و قدر است. ابن‌سینا همچنین اراده انسانی را معلل به اغراض و اراده الهی را غیرمعلل به اغراض می‌داند (همو، ۱۴۰۴ب: ۱۱؛ همو، ۱۳۷۵، ج۳: ۱۴۹؛ همان: ۳۰۵).

در نگاه فخر رازی، اراده به دو نحو باید لحاظ شود و هر دو به مسئله ما مرتبط است؛ یکی تبیین اراده بشری و دیگری تبیین اراده الهی. وی برخلاف ابن‌سینا، نظریه صدور و قاعده الواحد را مردود دانسته (رازی، ۱۹۸۶: ۲۳۹ و ۲۷؛ همو، ۱۴۱۱الف: ۵۸۸) و با اشاره به آیه: «ان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم» معتقد به آفرینش بی‌واسطه است و همه موجودات، مقدور و مخلوق حق‌تعالی است (همو، ۱۴۲۰، ج۷: ۱۳۴). وی عامل تخصیص فعل الهی در زمان خاص را اراده الهی می‌داند (همو، ۱۴۱۱ب: ۳۹۱ و ۳۹۲؛ همو، ۱۹۸۶، ج۱: ۲۰۷؛ همو، ۱۴۰۶: ۸۰) که با این بیان صدور افعال را از خداوند دانسته و انسان را فاعل افعال خویش نمی‌داند، در حالی که در جای دیگری او بر صدور افعال از انسان تصریح می‌کند: «فلأن مایصدر عن العبد صادر عنه علی سبیل الاضطرار» (همو، ۱۴۱۱ب: ۴۷۹).

رازی مختار را کسی می‌داند که ترجیح بلامرجح کند: «نحن بینا ان المختار هو الذی یمکنه الترجیح لا لمرجح» (همان: ۳۸۳)؛ و معتقد است انسان مختار است و خود مرجح است، اما اختیاری جبری و مضطر در پذیرش اختیار، به این نحو که سلسله اختیار به خداوند مستند است (همو، ۱۴۰۶: ۲۴۳) و اراده خدا علةالعلل اراده‌ها است (همو، ۱۹۸۶: ج۱: ۲۰۵؛ همو، ۱۴۰۶: ۲۴۲). او گاه ترجیح بلامرجح را محال و اراده خدا را مرجح افعال بشری می‌داند (همو، ۱۴۱۱ب: ۳۹۱).

در این بخش، در جهت تبیین مدعا مبنی بر گرایش ابن‌سینا به اختیار انسان و گرایش فخر رازی به جبر معتدل لازم است دو مطلب تبیین شود؛ مستندات مدعای مذکور به‌تفکیک از بیانات صریح دو اندیشمند ذکر گردد؛ و نیز در پاسخ به پرسش مطرح‌شده در آغاز مقاله، به منظور رفع توهّم جبرگرایی ابن‌سینا و چگونگی سازگاری قول به فعلی‌بودن علم خداوند و قول به نفی جبر، مطالبی بیان شود.

قضا و قدر از نظر ابن‌سینا و فخر رازی

در آرای ابن‌سینا قضا و قدر، گاه به عنوان مرتبه‌ای از مراتب علمی خداوند مطرح است و گاه به معنای فعل الهی بیان می‌شود. بنابراین، این ابهام وجود دارد که آیا ابن‌سینا قضا و قدر را صفت ذات می‌داند یا صفت فعل الهی. البته با دقت بیشتر، تناقض مذکور رفع می‌شود؛ چراکه وی بر اساس قاعده صدور معتقد است اول صادر از خداوند، الزاماً عقل اول است و عقل اول موجب صدور سایر موجودات است. همچنین، معتقد است علم الهی به موجودات از طریق علل آنان تعلق می‌گیرد. بنابراین، هیچ استبعادی ندارد که فعل و علم الهی، واحد باشد. آنچه از عبارات ابن‌سینا است به دو بخش تقسیم می‌شود: مطرح‌کردن علم الهی و مطرح‌کردن مسئله اختیار. او علم خداوند را منشأ ضرورت و قطعیت می‌داند، اما با طرح مسئله اختیار و با توجه به مبانی دینی و اثبات مسئله نبوت و عدالت الهی، جبر را نفی می‌کند، اما از اختیاری ضعیف‌شده سخن می‌گوید؛ او تعبیر «اختیار اضطراری» را به کار می‌برد تا بتواند هم شمول اراده الهی و توحید افعالی و هم مسئله عدالت خداوند را اثبات کند. به نظر می‌رسد آنجا که از ضرورت‌بخشی علمی سخن می‌گوید مسئله لاتفویض را مطرح می‌کند و آنجا که از اختیار سخن می‌گوید مسئله لاجبر اثبات می‌شود، خاصه اینکه ابن‌سینا بر تفکیک مذکور تصریح می‌کند.

رویکرد فلسفی ابن‌سینا

۱. قضا، همان علم الهی است که منشأ ضرورت اشیا است، اما وجود اشیا و تحقق آنها مستلزم قدر الهی است که به‌تدریج و به عنوان معدّ، زمینه‌ساز وجود اشیا می‌شود. در واقع، اگر به اشیا از وجوبشان نگریسته شود، قضای الهی فهم می‌شود و اگر به اشیا، به عنوان علل معده و شرایط اعدادی نگریسته شود که موجبات تحقق معلول را فراهم می‌کنند، قدر فهم می‌شود. او در تعلیل قضا و قدر به‌تصریح می‌گوید: «الشیء ما لم یجب لم یوجد»؛ «و یجب ان یکون عالما بکل شیء لان کل شیء لازم له بوسط او بغیر وسط یتادی الیه بعینه قدره الذی هو تفصیل قضاءه الاول تادیا واجبا؛ اذا کان ما لا یجب لایکون، کما علمت» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج۳: ۳۱۷). بیان مذکور اشارت بر نفی جبر می‌کند و تصریحی است بر سلسله اسباب و مسببات و اینکه حضور علت تامه سبب‌ساز تحقق معلول است.

۲. ابن‌سینا در نجات، قضا و قدر را اسباب بسیط می‌داند و تقدیر، عبارت است از توجه تدریجی اسباب بسیط به مسببات، آنچنان که وجود عینی اشیا، منبعث از آن وجود بسیط عقلی است. اما تقدیر الهی چیزی است که اندازه قضا را نشان می‌دهد و در واقع قضا، به‌تدریج متوجه آن می‌شود: «والقضاء من الله سبحانه و تعالی هو الوضع الاول البسیط والتقدیر هو ما یتوجه الیه القضاء علی التدریج» (همو، ۱۳۷۷: ۳۱۷).

۳. ابن‌سینا در رسائل، قضا را علم خداوند می‌داند که محیط بر همه معلومات است، و قدر را وجوب اسباب و مسببات می‌داند، بدین نحو که تحقق سبب، موجب ضرورت تحقق مسبب شود. او ذکر سبب و مسبب و رابطه ضروری بین آنها و تفصیل آن را موجب وضوح حکمت الهی معرفی می‌کند (همو، ۱۴۰۰: ۲۵۷). ابن‌سینا قضا را علم خداوند به ماسوا، و قدر را ایجاب و ضرورت علّی و معلولی معرفی می‌کند و اینکه خداوند عاری از اغراض است و چون خداوند سرسلسله اسباب است، پس ضرورت‌بخش همه معالیل است. به نظر می‌رسد در این عبارت، تفصیل مفهوم قدر و بسط آن از نظر ابن‌سینا، انسان را به فهم دقیق از قضا نائل می‌کند، خاصه اینکه تصریح دارد که تفصیل قدر، حکمت الهی را نتیجه می‌دهد.

۴. خواجه طوسی، قضا را وجود جمیع اشیا به نحو بسیط در عالم عقل می‌داند که به نحو ابداع است، و قدر، تحقق تفصیلی موجودات خارجی است؛ تفصیلی که مؤید نظام اسباب و مسببات است (همو، ۱۳۷۵: ۳۱۷).

۵. در این عبارت، قضا عبارت است از حکم اول خداوند، به نحوی که واحد است و موجودی دهری است و مشتمل بر همه اشیا می‌شود به نحوی که همه موجودات، متفرعات او است و قدر آن است که همه اشیا، یکی پس از دیگری از این حکم صادر می‌شود. در حقیقت، قضای الهی حکم خدا است که شامل همه اشیا می‌شود؛ و قدر، انبعاث اشیا است از آن حکم. او با اشاره به عبارت قرآنی «و ما ننزله الا بقدر معلوم» می‌گوید کتب الهیه، همه تصدیق‌کننده قضا و قدرند، اما آنچه نهی شده است غور در آن است؛ چراکه واقعیت قضا و قدر را فقط خداوند، عالم است. از نظر ابن‌سینا، برخی به جهت عدم فطانت (معتزله) معتقدند اعتقاد به قدر، به نوعی جائردانستن خداوند است، در حالی که اقرار به قدر مرادف جبر، و منافی عدالت الهی نیست (همو، ۱۳۸۳: ۱۰۸).

رویکرد کلامی ابن‌سینا

۱. قضا همان اولین فعل خدا است که منشأ قدر است: «هذا القضاء هو الفعل الأولی الإلهی الواحد المستعلی علی الکل، الذی منه، تنشعب المقدورات» (همان، ۱۴۰۴الف، ج۲: ۱۴). این عبارت نشان‌دهنده آن است که علم الهی، مرادف فعل الهی است؛ چراکه در عبارات سابق، ابن‌سینا قضا و قدر را حقیقتی علمی معرفی می‌کند و در اینجا، ابن‌سینا قضا را اولین فعل خداوند می‌داند. این عبارت ابن‌سینا مؤید مسئله اختیار در انسان است. حرکات سماویه و عرضیه و سلسله اسباب، ایجادکننده دواعی زائده در انسان است. به عبارت دیگر، اختیار انسان از طریق قدر الهی که همان سلسله علّی و معلولی منبعث از عقل اول است، ایجاد شده و اراده انسان، تابع سلسله اسباب و به تبع آن، تابع عقل اول است.

۲. مفهوم «اختیار» یکی از مفاهیم بحث‌برانگیز بین اندیشمندان است. در تعاریف آنان، به نظر می‌رسد اراده یا عین اختیار است یا در تعریف اختیار نقش اساسی دارد. از این‌رو این مسئله مطرح شد که: اگر مفهوم اراده در تعریف اختیار اخذ شده است، آیا اراده سابقه، خود اختیاری است یا جبری؟ در صورت اختیاری‌بودن، قطعاً مسبوق به اراده دوم است و هلم جرا و یتسلسل الی غیرالنهایه. گویا ابن‌سینا به اشکال مطرح‌شده عنایت داشته و بر این اساس، اراده را به گونه‌ای معرفی می‌کند که با محذور تسلسل مواجه نباشیم، به این صورت که اراده را منبعث از علل سماویه می‌داند. با این بیان این پرسش مطرح می‌شود که: اگر اراده انسان از خارج در او ایجاد می‌شود پس چگونه افعال منتهی‌شده به این اراده را می‌توان فعل اختیاری انسان محسوب کرد؟

ملاصدرا در اینجا تعریضی بر ابن‌سینا کرده است. او در شرح حدیث «لا جبر و لا تفویض ...» می‌گوید ابن‌سینا انسان را در ظاهر مختار می‌داند و در واقع انسان را مختار نمی‌داند. صدرا می‌گوید این‌گونه نیست که انسان در واقع مضطر باشد و در ظاهر مختار: «ولا انه مضطر فی صورة الاختیار کما وقع فی عبارة الشیخ رئیس الصناعة» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۰، ج۶: ۳۷۶).

۳. ابن‌سینا اختیار را همان طلب معرفی می‌کند، بدین نحو که هر محرکی به سوی غایتی در حرکت است (دادجو، ۱۳۸۸: ۲۹۷). در این عبارت، ابن‌سینا بر وجود اختیار انسان تصریح می‌کند.

۴. ابن‌سینا افعال نفس را مانند افعال طبیعی می‌داند و تفاوت آنها را در آگاهی یا ناآگاهی از اغراض می‌داند و نتیجه می‌گیرد که افعال اختیاری، فقط در خداوند مصداق دارد: «الافعال الاختیاریة فی الحقیقة لاتصح الا فی الاول وحدة» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ب: ۵۳). به نظر می‌رسد تنها مسئله‌ای که می‌توان از این عبارت برداشت کرد مسئله جبر است.

۵. ابن‌سینا همه حوادث ارضیه را به قضا و قدر استناد می‌دهد و اراده را مستند به اراده خداوند می‌داند و در حقیقت، مختاربودن را به نوعی ضروری تلقی می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۷: ۵۱۸).

۶. ابن‌سینا در طبیعیات شفا، وجود اختیار در انسان را تابع حرکات آسمانی می‌داند و از قضا، به عنوان فعل خدا سخن می‌گوید. او در تبیین قدر، حرکات ارضی و سماوی را موجبات ایجاد دواعی و بواعث انجام فعل می‌داند که از ناحیه قضا ایجاد شده و زمینه‌ساز قدر است.

قضا اولین فعل خدا است که واحد است و منشأ انشعاب و تفرق قدر است. قدر نیز علل و اسباب و معداتی است که موجب دواعی و انگیزه می‌شود که در اصل، زمینه‌ساز قضا است، اما باید توجه کرد که آنچه به قدر الهی، ضرورت و وجوب می‌بخشد همان قضا است (همو، ۱۴۰۴الف، ج۲: ۱۹۷).

۷. ابن‌سینا در رساله سرّالقدر، فهم دقیق قضا و قدر را منوط به فهم سه مقدمه می‌داند: اول اینکه، خداوند منشأ همه کائنات است و مدبر امور است و عالم، ترکیبی از خیر و شر است؛ دوم اینکه، ثواب یعنی حصول لذت برای نفس، به قدر حصول کمال؛ و عقاب یعنی حصول الم برای نفس، به قدر حصول نقص؛ و خلود در نقص یعنی دوری از خدا؛ و خلود در کمال یعنی تقرب به

خدا؛ سوم اینکه، معاد یعنی عود نفس به عالم آخرت: «واعلم ان سر القدر مبنی علی مقدمات منها نظام العالم و منها حدیث الثواب والعقاب و منها اثبات المعاد للنفوس» (همو، ۱۴۰۰: ۲۳۷).

۸. ابن‌سینا در رسائل، به‌تصریح از عقل سخن می‌گوید. او عقل اول را که وجودی ابداعی داشته و بدون واسطه از خداوند صادر می‌شود فاقد هر شری معرفی می‌کند و معتقد است همان قضای الهی است که در لسان روایات با نام قضا بدان تصریح شده است. او این موجود را حکمی ثابت و مستمر می‌داند که بر سنن واحده است. ابن‌سینا قدر را آن‌چیزی می‌داند که بعد از عقل اول پدید آمده و آن را از مبدأ فیض دور می‌داند، هرچند دارای خیر غالب است اما به دلیل کثرت مبادی‌اش و تباین اسبابش، بر سبیل تصادف، اندک شروری بر آن عارض شده اما به واسطه لزوم و ضرورتش، ابتدا این‌گونه تصور می‌شود که به قصد اولی ایجاد شده اما حقیقت آن است که به قصد ثانی ایجاد شده است تا بتوان او را از عقل اول تمییز داد. این موجودات جاری‌مجرای جمله است و تفصیل جمله محسوب می‌شود. البته وی در نهایت، همه امور را به قدر الهی می‌داند.

ابن‌سینا به‌تصریح، قضای اول و قضای سابق را معلول اول و عقل اول معرفی می‌کند، به نحوی که سلسله اسباب و مسببات و موجودات صادر از عقل اول، تفصیلی از آن حقیقت مجمل است (همان: ۲۵۹).

۹. وی تصریح می‌دارد که در نسبت‌دادن خیر و شر به خداوند باید دقت شود: «ولیعلم انه لامعقب لحکمه ولا راد لقضائه نعم ینبغی ان یتلطف فی اضافة الخیر والشر الیه» (همان: ۲۵۸). این مطلب بیان می‌شود که با فرض علم الهی به عنوان منشأ قطعیت اشیا، نباید موهم آن باشد که شرور عالم و شرور اخلاقی را به خداوند منتسب کند. مطرح‌کردن این مسئله از ناحیه ابن‌سینا به تعبیری نافی جبر است.

۱۰. وی می‌گوید در نسبت‌دادن شر به خداوند باید حمل بر عموم و در نسبت‌دادن خیر به خداوند باید حمل بر خصوص شود؛ چراکه خیر به قصد اولی و بالذات از خداوند صادر شده و شر به قصد ثانوی و بالعرض ایجاد می‌شود (همان: ۲۵۸).

۱۱. ابن‌سینا بعد از بیان اعتقاد جبریه، مبنی بر نفی اختیار، اختیار را از قدر می‌داند؛ در اینجا تفویض و جبر را بر سبیل امامیه نفی کرده و به حدوث اختیار در ما اشاره دارد. وی ادامه

می‌دهد به واسطه این اختیار که خداوند در ما ایجاد کرده است، می‌توانیم افعالمان را انجام دهیم، اما این اختیار، لزوماً باید مقترن با اراده خدا باشد:

> والجبرية هم الذين يقولون ان لا اختيار لنا البتة لكلّ شيء، والاختيار من القدر. والحقّ أنّه لاجبر ولاتفويض، و انّ لنا اختيارا يحدث فينا بعد مالم يكن، بقدر اللّه. و بذلک الاختيار و بما اعطانا اللّه من القدرة، نفعل* فعلنا، لكنّها لاتكفي فيان يصدر عنها افعالنا مالم يقترن بها مشية و ارادة ولايشاء بقدر اللّه و ان لايشاء اللّه (همو، ۱۳۸۳: ۱۰۸).

اختیارمحوری رازی

۱. خداوند فاعل اسباب است، پس فاعل مسببات نیز هست (رازی، ۱۴۲۰، ج۲۴: ۴۴۵).

۲. خداوند داعی و قدرت را در انسان جمع می‌کند؛ بدین نحو، فعل، ضروری‌الوجود می‌شود (همو، ۱۴۰۷، ج۹: ۳۰۱؛ همو، ۱۴۲۰، ج۶: ۵۳۰).

۳. خداوند خالق اراده در قلب انسان است: «علی أنه تعالی خلق فی قلبه إرادة الأشیاء» (همو، ۱۴۲۰، ج۶: ۳۷۰).

جبرمحوری رازی

۱. وی بر قدرت‌نداشتن انسان بر انجام‌دادن معصیت یا طاعت تأکید می‌کند (همو، ۱۴۰۷، ج۹: ۲۵۰).

۲. عقاب از مصادیق قدر است. رازی پرسش از علت آن را که ابن‌سینا در *اشارات* مطرح کرده، عملی ناروا می‌داند؛ چراکه فخر رازی قائل به حسن و قبح شرعی است (همو، ۱۳۸۴، ج۲: ۵۶۳).

۳. کلیه افعال بندگان، مصداق حتمی قضای خدا است و قضای الهی فراگیر است (همو، ۱۴۰۷، ج۳: ۷۳).

۴. خداوند قیوم ممکنات است. بنابراین، همه ممکنات، مستند به خدا است؛ یا باواسطه یا بی‌واسطه (همان، ج۳: ۲۶۵).

۵. قضا و قدر، قطعی و یقینی است (همان، ج۹: ۲۱۴).

۶. رازی معتقد است قضا و قدر، نوعی امر روایی قطعی است. او می‌گوید خروج آدم (ع) امری قدری است (همان: ۲۱۵).

۷. اعتقاد به قضا و قدر شاخص تکمیل ایمان و همان تکوین و تخلیق الهی است (همان: ۲۱۹؛ همان، ج۲۴: ۴۳۰)؛ «والمراد من قضاء اللّه التکوین والإیجاد» (همان، ج۱۰: ۱۳۰؛ همو، ۱۴۰۶: ۲۰۵).

۸. سعادت و شقاوت خارج از اختیار انسان است. فخر رازی اهل بهشت و اهل جهنم را قبل از خلقتشان و در حالی که هنوز متولد نشده‌اند، مخلوق فرض کرده و در این فرض، عده‌ای محکوم به عذاب‌اند. او سعادت و شقاوت را غیراختیاری و یکی از مصادیق تقدیر الهی معرفی می‌کند (همو، ۱۴۰۷، ج۹: ۲۲۹).

۹. ترجیح فعل طاعت یا معصیت صرفاً از جانب خداوند است. او قدرت انسان بر فعل طاعت و معصیت را مساوی، و ترجیح یکی از آن دو را از جانب خداوند می‌داند (همان، ج۹: ۲۵۰).

۱۰. قضا و قدر، حدوث اشیا در زمانی کاملاً معین است، به نحوی که با حدوث زمان، امر حادث نیز محققاً موجود می‌شود (همو، ۱۴۲۰، ج۱۹: ۵۱).

۱۱. خداوند خالق ایمان مؤمنان است (همان، ج۶: ۵۳۱).

۱۲. خالق ممات و حیات و خالق فعل عبادت، خداوند است (همان، ج۱۴: ۱۹۲).

۱۳. فخر رازی، قضا و قدر را مساوی علم خداوند به وقوع فعل از انسان معرفی می‌کند و می‌گوید در این صورت، قضا و قدر همان جبر است (همو، ۱۴۰۷، ج۹: ۲۲۲).

۱۴. قضا و قدر حکم ازلی و محتومی است که خداوند بدان خبر داده است. خداوند از فساد و معاصی برخی نیز خبر داده است که حتماً محقق می‌شود و اساساً اخبار الهی لایتغیر است و در زمان خاص خود واقع می‌شود (همو، ۱۴۰۷، ج۹: ۳۷۵؛ همو، ۱۴۲۰، ج۱۷: ۳۵۴؛ همان، ج۲۰: ۳۲۲؛ همان: ۳۰۱).

۱۵. خداوند اخبار از غیب و اعلان به ملائک کرده است. خداوند حکم کرد به اینکه افرادی معذب‌اند و عالم به آن است و آن را در لوح محفوظ ثبت کرده است (همو، ۱۴۲۰، ج۲۴: ۴۳۱ و ۴۴۵؛ همان، ج۲۰: ۳۰۱؛ همان، ج۱۷: ۲۸۵).

۱۶. قضا و قدر همان معلوم خداوند است که قطعی‌الصدور است (همان، ج۲۱: ۵۲۵).

۱۷. وی با استناد به روایتی از رسول‌الله (ص) قضا و قدر را مساوی با امری مکتوب در لوح محفوظ می‌داند و وقوع مکتوبات الهی را محتوم می‌داند. وی امر مکتوب الهی را مناط جبر، و آن را دال بر عمومیت قضا می‌داند (همان، ج۱۶: ۶۷).

۱۸. قضا و قدر همان لوح محفوظ است. بنابراین، همه چیز بر مبنای لوح محفوظ، قطعی‌التحقق است: «إنه هو اللوح المحفوظ» (همان، ج۹: ۳۷۹).

۱۹. تقدیر همان وقوع شیء به اندازه معین است که متوقف بر دو چیز است: علم به اندازه‌ها و علم به انطباق قدر با مصالح. او در بیانی دیگر، قدر را به علم ارجاع می‌دهد؛ علم به حقایق اشیا و مصالح (همو، ۱۴۰۶: ۲۰۴؛ همان: ۲۰۷).

۲۰. قضا به معنای مطلق قدرت (همو، ۱۴۲۰، ج۲۲: ۱۸۱) و به معنای اینکه همه امور به قدرت خداوند واقع می‌شود (همو، ۱۴۱۱ ب: ۳۹۸).

۲۱. شرور نیز از قضای الهی است (همو، ۱۴۲۰، ج۱۴: ۳۴۵).

۲۲. کفر از نظر رازی مقتضای قضای الهی است؛ «و أما الکفر فلیس هو نفس قضاء الله تعالی، بل هو مقتضی قضاء الله تعالی» (همو، ۱۹۸۶، ج۱: ۳۴۵).

۲۳. همه چیز صنع او است و این همان معنای قضا است: «لأن کل شیء صنعه اللّه فهو حق» (همو، ۱۴۲۰، ج۱۳: ۱۰).

نتیجه

۱. تعریف قضا و قدر در اندیشه سینوی، منسجم و غیرمتشتت است؛ انتظامی که در آرای فخر رازی دیده نمی‌شود. فخر رازی گاه فعل انسان را مترتب بر قدر، و قدر را سلسله علل و معالیل صادر از عقل اول می‌داند؛ در حالی که در رد عقول عشره مشائین تصریح می‌کند. او در جایی دیگر عقاب را از قدر الهی معرفی می‌کند و در تبیینی دیگر، کل عالم حادثه را به قضای الهی می‌داند. فخر رازی در جایی قضا و قدر را تبیین‌ناپذیر و متوقف بر سمع می‌داند؛ گاهی قضا را مرادف با تخلیق و تکوین موجودات معرفی می‌کند؛ گاهی لوح محفوظ را و گاهی هم مکتوبات آن را قضا می‌داند. وی گاه شرور را به قضای الهی می‌داند و گاه صرفاً خیرات را متعلق به قضا، و شرور را متعلق به قدر معرفی می‌کند. وی قضا را صفت خدا و گاه آن را معلوم الهی می‌داند، و بعضاً قضا را مقصود اصلی و قدر را مقصود تبعی تلقی می‌کند. او بر اساس قضا و قدر، طاعت و معصیت را فعل انسان نمی‌داند و آن را غیراختیاری معرفی می‌کند. گاهی هم آن را به معنای قبول اصل علیت و علة‌العلل‌بودن خداوند تلقی می‌کند و گاهی قضا و قدر را به معنای انکار سلسله

اسباب و مسببات می‌داند. در جایی هم قضا به معنای قدر معرفی می‌شود و در جایی به معنای قدرت مطلق خداوند. گاهی آن را به معنای اخبار از غیب توسط خداوند معرفی می‌کند و گاهی قضا و قدر را عبارت از اخبار خداوند به ملائکه می‌داند.

۲. فهم قضا و قدر در اندیشه ابن‌سینا مترتب بر فهم مفاهیمی کاملاً فلسفی است؛ مفاهیمی نظیر: الف. علم الهی (۱. علم فعلی، ۲. علم به علت مستلزم علم به معلول است، ۳. نحوه علم خداوند به جزئیات)؛ ب. قاعده الشیء ما لم یجب لم یوجد و مسئله ضرورت علّی و معلولی؛ ج. فاعلیت بالعنایه خداوند و قاعده «العالی لایلتفت الی السافل».

۳. اما در فهم قضا و قدر در اندیشه فخر رازی اساساً مفاهیم فوق ملحوظ نیست. در حقیقت، فهم قضا و قدر در نگاه رازی، صرفاً مساوی با فهم جبر کلامی است، که مستلزم فهم مسئله قدرت و اراده الهی، توحید در خالقیت، توحید افعالی و توحید ربوبی است.

۴. همان‌گونه که گذشت، فخر رازی در تبیین قضا و قدر مذبذب است. گاه مانند ابن‌سینا این مسئله را مرتبه‌ای علمی می‌داند و گاه قضا و قدر را فعل الهی تلقی می‌کند و از جبر سخن می‌گوید. در مسئله اختیار انسان نیز، گاه بر مذهب اشاعره قائل به جبر است و گاه به اختیار انسان در اعمالش گرایش دارد و گاه معتقد به مسئله کسب است، اما آنچه در تألیفات او بیش از همه آشکار است، مسئله جبر است؛ و بر اثبات آن ادله عقلی و نقلی فراوان می‌آورد. به عبارت دیگر، قضا و قدر از منظر فخر رازی همان جبر است.

۵. هر دو اندیشمند بر صعوبت مسئله قضا و قدر تصریح می‌کنند و از جبری‌بودن اختیار سخن می‌گویند و گاه اختیار را جزئی از علل ناقصه و به عنوان قدر الهی معرفی می‌کنند.

۶. فخر رازی، برخلاف ابن‌سینا، علم الهی را تابع می‌داند، حال آنکه از علم تابع، از لحاظ فلسفی نمی‌توان ضرورت را برداشت کرد.

۷. رازی، برخلاف ابن‌سینا، علم الهی را علت جبر نمی‌داند، بلکه علم را دلیل جبر می‌داند.

۸. رازی، خدا را فاعل بالقصد و ابن‌سینا خدا را فاعل بالعنایه می‌داند؛ رازی خدا را منشأ ضرورت می‌داند، نه ضرورتی ذاتی، چراکه او خدا را فاعل بالاختیار می‌داند؛ ابهام اندیشه رازی آن است که چگونه می‌توان از عدم ضرورت ذاتی فعل الهی، ضرورت و جبر را برداشت کرد.

۹. ابن‌سینا در تعریف قضا و قدر، گاه قضا را به عقل اول و گاه به علم الهی و گاه بر معلوم، منطبق می‌کند؛ هرچند مسئله مذکور، نقضی بر انسجام فکری ابن‌سینا نیست، چراکه اگر قضا به فعل الهی یا معلوم (عقل اول) نیز منطبق باشد، با علم الهی تفاوتی ندارد؛ در حقیقت، علم و فعل الهی حقیقتی واحد است و اعتباراً از هم جدا هستند.

۱۰. فخر رازی گاه مذهب مجبره را عین کفر می‌داند، «ان مذهب المجبرة عین الکفر» (رازی، ۱۴۲۰، ج۹: ۳۸۷)، گاه با رد قدریه می‌گوید آیات قرآن دلالت بر جبر و برخی دلالت بر اثبات قدر می‌کند. از منظر او، قول به وجود خدا منجر به نظریه جبر می‌شود و قول به وجود پیامبر به نظریه قدر، منتهی می‌گردد. وی دشواری حل آن را متذکر می‌شود و از سرّی‌بودن این مسئله سخن می‌گوید. او متذکر می‌شود که از سویی ما به صورت بدیهی در خود اختیار را می‌یابیم و از سویی ترجیح بلامرجح محال است و خداوند برترین مرجح است. اولی از قدر و دومی از جبر حکایت دارد (همان، ج۱: ۲۹۴). او نهایتاً با نفی دو نظریه جبر و قدر راه حق و صراط مستقیم را راهی میانه جبر و اختیار معرفی می‌کند: «ان من قال فعل العبد کله منه فقد وقع فی القدر و من قال لا فعل للعبد فقد وقع فی الجبر و هما طرفان معوجان والصراط المستقیم اثبات الفعل للعبد مع الاقرار بان الکل بقضاء الله» (همان: ۱۶۴). او برای اثبات راه میانه می‌گوید با حصول قدرت و داعی، فعل واجب می‌شود و بدین تقدیر انسان، فاعل حقیقی فعل ارادی خود به شمار می‌آید؛ با وجود این، جمیع افعال وی به قضا و قدر الهی است. بنابراین، از نظر رازی، راه میانه این است که تحقق فعل ارادی از جانب انسان را بپذیریم و وی را فاعل حقیقی بدانیم تا گرفتار جبر نشویم. از سوی دیگر، خالق و آفریدگار قدرت و داعی را خداوند بدانیم تا به ورطه قدر نیفتیم (رازی، ۱۴۰۴: ۶۱). او گاهی انسان را فاعل حقیقی و گاهی غیرحقیقی می‌پندارد و گاه متمایل به جبر می‌شود و گاه به اختیار گرایش دارد. اگر بتوان شأن متکلمانه و فیلسوفانه رازی را از هم تفکیک کرد گویی رازیِ فیلسوف با رازی متکلم در تعارض است. در عین حال به نظر می‌رسد رازی در موضعی مابین اشاعره و مجبره می‌ایستد و راه‌حل نهایی خود را در *تفسیر کبیر* این‌گونه بیان می‌کند: «ان الفعل موقوف علی الداعی و خالق الداعی هو الله تعالی و مجموع القدرة مع الداعی یوجب الفعل و ذلک یقتضی کونه تعالی خالقا لافعال العباد» (همو، ۱۴۲۰، ج۵: ۹۵). مع‌الوصف اگرچه رازی برای یافتن راهی میانه جبر و اختیار می‌کوشد

ولی با عنایت به معقول و منقول (عقل و وحی) و با اتخاذ برخی مبانی کلامی جبرانگاری اشاعره، نظیر توحید در خالقیت و عمومیت اراده الهی و خصوصاً با نظر به نوع مفهوم‌شناسی رازی در خصوص اراده و قضا و قدر، به نظر می‌رسد فخر رازی به جبر معتدل و متوسط می‌گراید و با استفاده از مبانی دینی و فلسفی خود، آشکارا در اثبات چنین جبری تأکید می‌کند.

۱۱. با نظر به نوع تعاریف ابن‌سینا از مسئله قضا و قدر، و مفهوم‌شناسی علم و اراده الهی، و نیز تصریح وی بر عقیده امامیه، مبنی بر نفی جبر و تفویض، به نظر می‌رسد گرایش به انکار جبر مطلق و تفویض مطلق دارد و آنجا که از ضرورت‌بخشی علم الهی سخن می‌گوید، به نفی تفویض، و طرح توحید در خالقیت نظر دارد و آنجا که از اختیار سخن می‌گوید و اختیار را قدری معرفی می‌کند، به نفی جبر نظر دارد. در نهایت نفی جبر و تفویض مطلق را مطرح می‌کند. او در عین حال که علم خداوند را منشأ حتمیت اشیا می‌داند، اختیار را نیز می‌پذیرد و آن را از مصادیق قدر می‌داند.

فهرست منابع

- ابن‌سینا، حسین ابن عبدالله (۱۳۷۷)، *الهیات نجات*، ترجمه: سید یحیی یثربی، تهران: فکر روز.
- ـــــــــــــــــ (۱۳۶۲)، *رسائل فلسفی*، تهران: نشر علمی.
- ـــــــــــــــــ (۱۳۶۳)، *المبدأ والمعاد*، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- ـــــــــــــــــ (۱۳۷۱)، *المباحثات*، قم: انتشارات بیدار.
- ـــــــــــــــــ (۱۳۷۵)، *الاشارات والتنبیهات*، شرح: خواجه نصیرالدین طوسی و قطب رازی، قم: النشر البلاغه.
- ـــــــــــــــــ (۱۳۸۳)، *پنج رساله*، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
- ـــــــــــــــــ (۱۴۰۰)، *رسائل*، قم: انتشارات بیدار.
- ـــــــــــــــــ (۱۴۰۴ الف)، *الشفاء*، قم: مکتبة آیة الله المرعشی.
- ـــــــــــــــــ (۱۴۰۴ ب)، *التعلیقات*، بیروت: مکتبة الاعلام الاسلامی.
- دادجو، ابراهیم (۱۳۸۸)، *ترجمه الهیات شفا*، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- الرازی، محمد ابن عمر (۱۳۸۴)، *شرح الاشارات والتنبیهات*، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ـــــــــــــــــ (۱۴۰۴)، *معالم اصول دین*، تعلیق: طه عبد الرئوف سعد، بیروت: دارالحیاة التراث العربی.

- ـــــــــــــــــــ (۱۴۰۶)، *لوامع البینات شرح أسماء الله تعالی والصفات*، قاهره: مکتبة الکلیات الأزهریة.
- ـــــــــــــــــــ (۱۴۰۷)، *المطالب العالیة من العلم الإلهی*، بیروت: دار الکتاب العربی.
- ـــــــــــــــــــ (۱۴۱۱ الف)، *المباحث المشرقیة*، قم: انتشارات بیدار.
- ـــــــــــــــــــ (۱۴۱۱ ب)، *المحصل*، عمان: دار الرازی.
- ـــــــــــــــــــ (۱۴۲۰)، *تفسیر مفاتیح الغیب*، بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
- ـــــــــــــــــــ (۱۹۸۶)، *الأربعین فی أصول الدین*، قاهره: مکتبة الکلیات الأزهریة.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۹۰)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت: دارالحیاة التراث العربی.