

بررسی تطبیقی مسأله قضا و قدر و رابطه آن با جبر و اختیار در تفسیر کبیر و المیزان

جواد پاک* / محمدتقی رفعت‌نژاد** / رحمت‌الله عبدالله‌زاده آرانی***

چکیده

وجود آیات متعدد پیرامون مسأله قضا و قدر الهی و آزادی و اختیار انسان باعث رواج گفتگوها در میان متکلمان، حکما و مفسران اسلامی و ارائه عقاید و آرای متفاوتی شده است. این امر در تفاسیر کلامی از نمود بیشتری برخوردار است. در این میان فخررازی و علامه طباطبایی به عنوان نمایندگان دو مکتب تفسیری اشاعره و امامیه برداشت‌های متفاوتی در این باره داشته‌اند؛ فخررازی با تکیه بر مبانی کلامی اشعری صدور تمامی افعال انسان در زندگی فردی و اجتماعی و وقوع همه حوادث عالم را به دلیل تعلق قضا و قدر الهی امری حتمی و ضروری و تخلف از آن را محال دانسته و طباطبایی با استدلال به آیات و روایات و دلایل عقلی هیچ گونه ملازمه‌ای میان این دو قائل نیست. افزون بر این، اعتقاد یا عدم اعتقاد به مسائلی چون نقش آیات قرآن در تفسیر یکدیگر، نقش سیاق آیات در فهم صحیح، برخوردار بودن قرآن از زبان خاص، حجیت سخنان اهل بیت علیهم‌السلام در تفسیر، حجیت عقل در تفسیر و حسن و قبح عقلی، بخشی از دلایلی است که موجب برداشت‌های متفاوت فخررازی و طباطبایی از آیات مرتبط با مسأله مذکور شده است.

واژگان کلیدی

آیات قضا و قدر، جبر و اختیار، تفسیر کبیر، تفسیر المیزان.

*. دانشجوی دکتری مدرسی قرآن و متون اسلامی دانشگاه پیام نور قم. (نویسنده مسئول)

pakjavad@yahoo.com

rafatnajadpnu@yahoo.com

abdollahzadeh_arani@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۹۴/۷/۱۵

**. استادیار دانشگاه پیام نور قم.

***. دانشیار دانشگاه پیام نور آران و بیدگل.

تاریخ دریافت: ۹۳/۱۲/۱۷

طرح مسئله

وجود آیات متعدد پیرامون مسئله قضا و قدر و حاکمیت اراده الهی و آیاتی که بیانگر وجود قانونمندی خاص و وقوع حوادث بر اساس آن در نظام آفرینش است از یک سو، و آیاتی که بیانگر آزادی و اختیار انسان و نقش آن در زندگی فردی و اجتماعی و حتی وقوع حوادث عالم است از سوی دیگر، موجب گردید تا مفسران با توجه به گرایش‌های فکری و مذهبی رویکردهای متفاوتی نسبت به آیات مرتبط با مسئله قضا و قدر و رابطه آن با جبری یا اختیاری بودن افعال انسان‌ها داشته باشند و در این میان فخررازی و سید محمد حسین طباطبایی به عنوان نمایندگان دو مکتب تفسیری اشاعره و امامیه در تفسیر کبیر و المیزان ادله و آراء متفاوتی در این‌باره ارائه نموده‌اند، مقاله حاضر به روش تطبیقی سعی دارد پس از بیان و تحلیل موضوع به بررسی ادله و آراء تفسیری آن دو در این‌باره پرداخته تا مواضع افتراق و اشتراک آنان باز نموده شود.

واژه‌شناسی قضا و قدر

واژه قضا در قرآن به معانی متعددی آمده است و بیشترین معانی را شیخ صدوق ذکر نموده است که عبارتند از: «علم» (یوسف / ۶۸)، «اعلام» (اسراء / ۴)، «حکم» (غافر / ۲۰)، «گفتار»، (غافر / ۲۰)، «حتمیت»، (سبأ / ۱۴)، «امر» (اسراء / ۲۳)، «آفرینش»، (فصلت / ۱۲)، «فعل و کار»، (طه / ۷۲)، «اتمام»، (قصص / ۲۸)، «فراغت از چیزی»، (یوسف / ۴۱؛ صدوق، ۱۳۹۸: ۳۸۶ - ۳۸۵) شیخ مفید برای واژه «قضا» چهار معنای «آفرینش، امر، اعلام و فیصله نمودن» و علامه حلی سه معنای «علم، اعلام و حکم» را برای آن ذکر نموده است. (مفید، ۱۴۱۳: ۵۵ - ۵۴؛ حلی، ۱۴۱۵: ۳۱۵) برخی آن را به معنای «فیصله دادن» دانسته‌اند (راغب اصفهانی، بی‌تا: ۳۹۵) بعضی قضا را به معنای «احکام و اتقان» دانسته و سایر معانی را از مصادیق آن به‌شمار آورده‌اند. (ابن فارس، ۱۳۷۱: ۵ / ۹۹)

واژه قدر، در لغت به معنای مصدری و اسم مصدری استعمال گردیده که به ترتیب به معنای «تقدیر و اندازه‌گیری» و «ویژگی‌های یک شی» است. (ابن فارس، همان: ۶۳؛ راغب اصفهانی، همان: ۳۹۵) برخی میان قدر و قدر تفکیک نموده، اولی را به معنای مطلق اندازه و دومی را به اندازه مخصوص تفسیر نموده‌اند. (حسن زاده آملی، ۱۳۸۶: ۳ / ۹۳۲) در روایات معصومین علیهم‌السلام قضا و قدر به همین مضمون تفسیر شده است. (کلینی، ۱۴۱۹: ۱ / ۲۰۸)

قضا و قدر قبل و بعد از اسلام

اعتقاد به تقدیر قبل از اسلام وجود داشته و مساوی با جبر دانسته می‌شد، چنان‌که در آیات: «وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ مَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ» (زخرف / ۲۰) و «سَبَقُوا الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ» (انعام / ۱۴۸) آمده است و به‌نظر می‌رسد آنچه موجب گردیده است که برخی در زمان پیامبر ﷺ تقدیر را به جبر تفسیر نمایند به‌خاطر آنچه که از دوره جاهلیت در ذهن آنها باقی مانده است باشد، چنان‌که قرآن می‌فرماید:

إِذْ تُصْعِدُونَ وَلَا تَلْوُونَ عَلَىٰ أَحَدٍ وَالرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ فِي أُحْرَاكُمْ فَأَتَابَكُمْ عَمَّا بَعِمُمْ لَكَيْلًا تَحْزِنُوا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا مَا أَصَابَكُمْ وَاللَّهُ خَيْرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿۱۵۴﴾ ثُمَّ أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ بَعْدِ الْغَمِّ أَمْنَةً نُعَاسًا يَعْنِي طَائِفَةً مِنْكُمْ وَطَائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ يَقُولُونَ هَلْ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ مِنْ شَيْءٍ (آل عمران / ۱۵۴ - ۱۵۳)

یاد کنید هنگامی را که در حال گریز (از کوه) پراکنده می‌شدید و به هیچ‌کس توجه نمی‌کردید و پیامبر شما را از پشت‌سرتان فرا می‌خواند. پس [خداوند] به سزای [این بی‌انضباطی] غمی بر غمتان [افزود] تا سرانجام بر آنچه از کف داده‌اید و برای آنچه به شما رسیده است اندوهگین نشوید و خداوند از آنچه می‌کنید آگاه است. سپس [خداوند] بعد از آن اندوه آرامشی [به‌صورت] خواب سبکی بر شما فرو فرستاد که گروهی از شما را فرا گرفت و گروهی [تنها] در فکر جان خود بودند و درباره خدا گمان‌های ناروا همچون گمان‌های [دوران] جاهلیت می‌بردند، می‌گفتند آیا ما را در این کار اختیاری هست.

منظور از ظن و گمان جاهلی در آیه شریفه اعتقاد به خالقیت مطلق خدا و نفی قدرت اختیار انسان است، پس از اسلام نیز با توجه به شواهد موجود چنین می‌پنداشتند که وجود قضا و قدر باعث سلب اختیار خواهد شد.

قضا و قدر در اندیشه متکلمان امامیه و اهل سنت

مسأله قضا و قدر از دیرباز در بین متکلمان امامیه و اهل سنت مطرح بوده است. برخی از متکلمان امامیه «قدرالهی» را همان علم الهی به مقادیر افعال و «قضا الهی» را امر به طاعات و نهی از معاصی دانسته‌اند. (صدوق، همان: ۳۷۰) و برخی نیز قائل به تفسیر مختلف از قضا و قدر بر حسب اختلاف موارد شده‌اند. (مفید، همان: ۵۶) گروهی نیز قدر و قضا را به یک

معنا دانسته. (طوسی، ۱۴۰۶: ۹۶) و بعضی قضا و قدر الهی را به اعلام و اخبار و علم الهی به کارهای بندگان تفسیر نموده‌اند. (حلی، همان: ۳۱۶ - ۳۱۵)

متکلمان اهل سنت نیز برخی قضای الهی را همان اراده ازلی خدا نسبت به اشیاء و قدر الهی را ایجاد اشیاء به اندازه معین چه در ذات و چه در احوال آنها دانسته (جرجانی، ۱۴۱۹: ۸ / ۲۰۱ - ۲۰۰) و گروهی به معنای ایجاد همه حوادث عالم از جمله افعال انسان دانسته‌اند. (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۴ / ۲۶۶)

برخی نیز منکر قضا و قدر الهی در مورد افعال اختیاری انسان گشته‌اند. (جرجانی، همان: ۲۰۱)

با توجه به آنچه که گفته شد می‌توان نتیجه گرفت که نکته اشتراک دیدگاه همه متکلمان امامیه این است که از تفسیر قضای الهی به آفرینش و ایجاد (حتمیت و ضرورت) در دایره افعال انسان اِبا دارند و در مقابل، متکلمان اشعری خدا را فاعل مباشر افعال بندگان دانسته و قضا و قدر را به ایجاد و خلق تفسیر می‌نمایند.

قضا و قدر الهی از دیدگاه فخررازی

فخررازی در این باره سخنان بسیار داشته و گفته است تألیف مستقلاً در این باره نگاشته (رازی، ۱۴۱۴: ۱۰) که به دست ما نرسیده است او قضا را به معنای حتمیت و قطعیت در ایجاد دانسته اما برداشتی که از این معنا داشته چیزی جز جبر نیست، وی می‌گوید: «القضاء: هو الفصل و القطع و يراد به الإلزام أيضا. ... إنَّ القضاء يحتمل أن يكون المراد منه: وضع الأسباب التي يلزم من مصادقات بعضها لبعض، تأديها بالآخره إلي هذا الفعل - علي ما هو مذهبنا و قولنا خاصه - و يحتمل أن يكون المراد منه: علم الله تعالی بوقوع ذلك الفعل، أو حكمه بوقوعه و علي جميع التقديرات، فقد بيّنا: أن العبد لا استقلال له بالفعل و الترك». (دغیم، ۲۰۰۱: ۵۷۲)

۱. استدلال فخررازی درباره قضای الهی

ایشان، خدا را خالق قدرت و به وجود آورنده انگیزه لازم در انجام کار دانسته و معتقد است در صورت انتساب آن به بنده، تسلسل رخ خواهد داد، از این رو باید همه عوامل دخیل در انجام فعل را به خدا نسبت داده و او را فاعل مباشر افعال انسان بدانیم. وی می‌گوید: «أنا نقول (الرازي) لنا كان عند حصول القدره و الداعيه يجب الفعل و عند انتفایهما أو انتفاء أحدهما یتنوع، و جب أن يكون الكل بقضاء الله تعالی و هذا مما لا سبيل إلي دفعه». (همان: ۵۷۴)

از نظر ایشان مجموع قدرت و داعی در انجام فعل موثر است و خالق آن دو خدای تعالی است،

از این رو می‌گوید: «در نزد ما نظر برگزیده این است که هنگامی که قدرت و انگیزه مخصوص حاصل گردید فعل واجب می‌شود و در این صورت بنده حقیقتاً فاعل فعل است اما با وجود این، افعال با تمام خصوصیاتش به قضا و قدر الهی است.» (رازی، همان: ۴۲ - ۴۱) وی همچنین می‌گوید: «هرگاه می‌گوییم مجموع قدرت و داعی در فعل موثر است و اینکه مجموع این دو با آفرینش و خلق خدا حاصل می‌گردد؛ یعنی گفتیم همه به قضا و قدر الهی است و نظر برگزیده درست همین است. (رازی، همان: ۴۲)

۲. پاسخ به فخر رازی

در پاسخ باید گفت افعالی که به صورت اختیاری از انسان صادر می‌شود به دو گونه است افعالی که به وسیله ادوات جسمانی از انسان صادر می‌شود، مانند نوشتن و افعالی که بدون واسطه از نفس صادر می‌شود. اراده و تصمیم از افعال نفس است و مبدأ آنها، خود نفس است و نفس با همان علمی که در مرتبه ذاتش دارد اراده و قصد و تصمیم را ایجاد می‌کند.

امام خمینی رحمته الله علیه می‌گوید:

سخت‌ترین اشکالی که در مسئله (اراده آدمی) شده است، آن است که اراده‌ای که در انسان است چنان که اسباب و علت‌های خارجی دارد آن اسباب و علل بالاخره با اراده قدیم حضرت حق به وجود آمده است و باید تحقق یابد بدون آنکه بنده را در تحقق آن اسباب دخالتی بوده باشد، پس در این صورت بنده نسبت به اراده‌ای که می‌کند، مجبور است. (موسوی الخمینی، ۱۳۶۲: ۹۲ - ۹۱)

امام در ادامه می‌گوید:

محکم‌ترین جوابی که به این اشکال داده شده است بیانش با توضیحی از ما چنین است که اراده از آن نظر که یکی از صفات واقعی و حقیقی و صفتی ذات‌الاضافه است و باید به چیزی تعلق یابد فرقی با صفات دیگر این چنینی ندارد، پس همان طوری که «معلوم» به آنچه که علم به آن تعلق می‌گیرد گفته می‌شود نه آنچه که علم به آن تعلق می‌گیرد ... و به همین ترتیب منظور از «مراد» آنچه که اراده به آن تعلق می‌گیرد گفته می‌شود نه آنچه که اراده به آن تعلق گیرد ... و «قادر» کسی است که هرگاه کاری را اراده نمود از او صادر شود و إلا صادر نشود نه اینکه کسی باشد که هرگاه اراده نمود اراده نموده باشد اراده فعل را

و اگر فعل ارادی متوقف بود بر اینکه اراده متعلق به آن فعل خود متعلق اراده دیگری باشد لازمه‌اش این است که هیچ وقت فعل ارادی به وجود نیاید حتی آن فعل که از واجب تعالی صادر می‌شود. (موسوی الخمینی، همان: ۱۰۶)

۳. قدر از نظر فخررازی

فخررازی با ذکر معنای گمان برای تقدیر، آن را در حق خدای تعالی ممتنع دانسته و می‌گوید:

وقتی که چنین معنایی را نمی‌توان به خدا نسبت داد و آن را به معنای خلق نیز نمی‌توان حمل نمود، پس واجب است آن را به معنای احداث و ایجاد حمل نماییم و وقتی که می‌گوییم خداوند خالق افعال بندگان است؛ یعنی مقدر آن می‌باشد؛ زیرا تقدیر عبارت است از وقوع فعل در زمان خاص و محل خاص و به شکل خاص و این معنا جز برای کسی که محدث افعال باشد، امکان ندارد. (رازی، ۱۴۰۷: ۹ / ۱۳۹)

نتیجه آنکه از نظر فخررازی واژه‌های قضا و قدر در قرآن به هر معنایی که حمل شود منظور این است که بنده در انجام و ترک فعل مستقل نبوده و انجام هیچ کاری برای او جز آنچه را که خدا برایش مقدر نمود، امکان ندارد. (رازی، ۱۴۱۴: ۵۷ - ۵۶)

۴. قضا و قدر و مسئله جبر و اختیار از نظر فخررازی

فخررازی اگرچه با بیان این نکته که وجود آیات دال بر جبر و قدر موجب گردید که جبریه و قدریه هر کدام برای اثبات عقیده خویش به آیات زیادی تمسک جسته و برای غلبه بر خصم به تأویلات زشتی روی آورند و بدین وسیله اعتقاد به جبر محض و قدر محض را مذموم دانسته (رازی، ۱۴۰۷: ۹ / ۱۳۳ - ۱۳۲؛ دغیم، همان: ۵۷۴) اما عملاً نه تنها نتوانسته است راه حل مناسبی ارائه دهد بلکه استدلال‌های او اثبات‌کننده چیزی جز جبر نیست؛ زیرا از نظر ایشان وقتی مجموع قدرت و انگیزه (داعی) عامل وجوب فعل بوده و خدا خالق قدرت و داعی در بنده باشد عملاً خدا خالق افعال انسان است.

قضا و قدر از نظر سید محمدحسین طباطبایی

از نظر علامه «قضا» به معنای قطعیت و ضرورت است اعم از اینکه در عالم اعتبار باشد یا در عالم

تکوین، ایشان با در نظر گرفتن ویژگی‌های حوادث عالم و نیازمندی هر موجود ممکن در تحقق به تمامیت علل و شرایط، آنچه که موجب خروج هر شی از حالت امکانی و وقوع آن در جهان خارج می‌گردد را قضای الهی نامیده است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۳ / ۷۴ / ۷۱ / ۱ / ۱۰۲ - ۱۰۱؛ ۱۳۶۵: ۳۹۹)

علامه قضای الهی را به اقسامی چون ذاتی و عینی، عام و خاص، تکوینی و تشریحی، محتوم و غیر محتوم و قدر الهی را به علمی و عینی و عام و خاص تقسیم نموده است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۳ / ۷۳ - ۷۱، ۷۱ / ۱۹، ۹۳ / ۷، ۲۶۳ - ۲۶۲، ۲۶۲ / ۱۶، ۳۲۷ / ۱۱، ۳۸۰ - ۳۷۹)

یکی از شاگردان علامه قضای علمی خدای متعال را همان علم الهی در مقام ذات به نسبت وجوبی معلول با علت تامه‌اش و قدر علمی الهی را علم الهی در مقام ذات به نسبت امکانی معلول با علت ناقصه‌اش دانسته است. (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۴۵۰ - ۴۴۹)

۱. تفاوت میان قضا و قدر از نظر سید محمد حسین طباطبایی

علامه طباطبایی با تکیه آیات قرآن و روایات میان قضا و قدر تفاوت‌هایی قائل است که از آن جمله: اعم بودن قضا نسبت به قدر، ضرورت و قطعیت و تخلف‌ناپذیری و نیز شمول قضا نسبت به تمامی موجودات امکانی اعم از مادی و غیر مادی و تقدم قدر بر قضا. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹ / ۴۹۴: ۱ / ۷۴ - ۷۲؛ صدرالمتألهین، همان: ۶ / ۲۹۳ - ۲۹۲)

۲. قضا و قدر و مسأله جبر و اختیار از نظر سید محمد حسین طباطبایی

علامه طباطبایی دیدگاه کسانی که قضا و قدر الهی را اراده ازلی خداوند نسبت به وجود و عدم موجود دانسته و معتقدند که هیچ موجودی با وصف امکان در عالم وجود ندارد را مورد انتقاد قرار داده و می‌گوید: اگر قضا و قدر الهی را به معنای اراده ازلی خدا و ضرورت‌دهنده و به‌وجودآورنده هر چیزی بدانیم بر افعال اختیاری ما اشکال وارد می‌گردد؛ زیرا نسبت افعال به ما نیز از نظر وجود و عدم یکسان است و با تعلق اراده ما به یکی از دو طرف انجام یا ترک معین می‌شود و آنچه که در ایجاد و یا عدم ایجاد مؤثر است اراده ما است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱ / ۱۰۰)

نقدهای سید محمد حسین طباطبایی بر دیدگاه اهل جبر

علامه نقدهای متعددی بر دیدگاه کسانی که از قضا و قدر الهی جبری بودن افعال انسان را فهمیده‌اند وارد نموده است که از آن جمله موارد ذیل است:

۱. نفی اراده و قدرت انسان در انجام فعل

علامه معتقد است، اگر قضا و قدر الهی به معنای اراده ازلی خدا و حتمیت و قطعیت بخشیدن نسبت به ایجاد اشیاء به افعال اختیاری انسان تسری داده شود با توجه به محال بودن تخلف مراد از اراده الهی، هم اختیاری بودن فعل انسان باطل و هم تأثیر اراده انسان در انجام فعل از بین می‌رود که در آن صورت قدرت بر انجام فعل، قبل از فعل، معنا نخواهد داشت و در نتیجه تکلیف بی‌معنا و دادن پاداش به مطیع مجبور کاری بیهوده و قبیح، و مجازات عاصی مجبور، ظلم و قبیح خواهد بود. (طباطبایی، همان: ۱۰۰)

از نظر ایشان تمام کسانی که قضا و قدر الهی را به معنای اراده ازلی خدا دانسته وقتی در چنین تنگنایی قرار می‌گیرند، خواهند گفت، قبل از انجام دادن کار قدرتی وجود ندارد و حسن و قبح امور غیر واقعی‌اند و افعال الهی بدان مقید نبوده و توصیف نمی‌شود و ترجیح بلا مرجح، اراده گزاف، تکلیف ما لایطاق و مجازات گناهکار بدون تقصیر ایرادی ندارد. (همان: ۱۰۱)

۲. خلط میان امور حقیقی و اعتباری

علامه استنباط لزوم و حتمیت از مسئله قضا و قدر به وسیله اهل جبر را صحیح دانسته، اما معتقد است آنها در تطبیق آن دچار خطا گردیده و امور حقیقی و اعتباریات بر آنان مشتبه شده و میان وجوب و امکان خلط نمودند از نظر ایشان معنای گستردگی قضا و قدر در عالم همان سریان علت تامه و معلولیت در تمام عالم است و چنین چیزی با سریان قوه و امکان از جهتی دیگر و با نگاهی دیگر منافاتی ندارد، از این رو می‌گوید: فعل اختیاری و ارادی انسان هرگاه نسبت به تمامی آنچه که در وجودش به آن مانند علم، اراده و ... فرض شود، ضروری‌الوجود بوده و این همان چیزی است که اراده ازلی خدا به آن تعلق گرفته است اما اگر با بعضی از اجزای علت تامه مقایسه شود، ضروری نگشته و از حد امکان تجاوز نموده و به حد وجوب نخواهد رسید. بنابراین آن‌گونه که اهل جبر گمان کرده‌اند، عمومیت قضا و قدر الهی نسبت به فعل موجب زوال قدرت انسان و برداشته شدن اختیار او نمی‌گردد. (همان: ۱۰۲ - ۱۰۱)

۳. عدم تشخیص کیفیت اراده الهی

علامه عدم تشخیص کیفیت اراده الهی نسبت به فعل و عدم جدایی میان دو اراده‌ای که در طول هم هستند با دو اراده‌ای که در عرض هم هستند را خطای دیگر اهل جبر دانسته که موجب گردید

آنان به بطلان تأثیر اراده بنده در فعل، به دلیل تعلق اراده خدا به آن حکم دهند، از نظر علامه اراده الهی نسبت به فعل با تمامی شئون و خصوصیات وجودی آن تعلق می‌گیرد نه مطلق فعل. (طباطبایی، همان: ۱۰۲)

در ادامه به بررسی تطبیقی ادله و آرای تفسیری فخررازی و علامه طباطبایی نسبت به آیات مرتبط با قضا و قدر و رابطه آن با جبر و اختیار پرداخته می‌شود:

استدلال به آیات در بر دارنده واژه «کتاب»

فخررازی برای اثبات جبری بودن افعال انسان با تکیه بر قضا و قدر الهی از آیاتی که در بردارنده واژه «کتاب» بوده استفاده نموده و ضرورت و حتمیت را از آن نتیجه گرفته که از آن جمله موارد ذیل است:

الف) آیه: «مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا» (حدید / ۲۲) فخررازی معتقد است تمام مصیبت‌ها قبل از وقوع در نزد خدا و در لوح محفوظ مکتوب و به وقوع آن حکم داده شده است. (رازی، ۱۴۱۳: ۲۹ / ۲۳۷)

ب) آیات: «وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» (هود / ۶) و «وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ» (یس / ۱۲) از نظر ایشان آنچه را که انسان‌ها انجام خواهند داد و یا پیش فرستادند و یا پشت سرشان باقی گذاشتند، خداوند برای آنان از قبل مکتوب نموده و تبدیل در آن راه ندارد و قلم الهی به آنچه که اتفاق خواهد افتاد، رانده شده است. (رازی، ۱۴۱۳: ۱۷ / ۳۱۹)

ج) آیه: «وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» (انعام / ۵۹) فخررازی ضمن تفسیر واژه «کتاب» به «علم الهی» معتقد است که اقتضای علم خدا به احوال تمامی موجودات ممتنع بودن تغییر در آن است و إلا لازم‌هاش جهل خواهد بود. او با استناد به حدیث نبوی: «جف القلم بما هو كائن الي يوم القيامة» ضرورت و حتمیت را از آیه مذکور استنباط می‌نماید. (رازی، ۱۴۲۰: ۱۳ / ۱۲)

د) آیه: «لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ» (رعد / ۳۸) از نظر وی این آیه دلالت بر این دارد که همه چیز بر اساس قضا و قدر الهی و در گرو اوقات خاص خود بوده که از سوی خدا و به اختیار او در همان زمان مخصوص به خود اتفاق می‌افتد. (رازی، ۱۴۱۳: ۱۹ / ۶۴)

ه) آیه: «وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُؤَجَّلًا» (آل عمران / ۱۴۵) از نظر ایشان

مطابق این آیه تمامی حوادث عالم مانند، خلق، روزی، اجل، سعادت و شقاوت، در لوح محفوظ ثبت و ضبط شده و به قضا و قدر الهی بوده و امکان تغییر در آن نیست. (رازی، همان: ۹ / ۲۴)

سید محمد حسین طباطبایی و تفسیر آیات در بردارنده واژه «کتاب»

علامه با بیان این نکته که قرآن زبان خاص خود را دارد و در هنگام تفسیر آیات نباید نادیده گرفته شود ضمن انتقاد از مفسرانی که از واژه «کتاب» معنای ضرورت و حتمیت را استنباط نموده‌اند، برداشتی متفاوت از فخررازی داشته است. ایشان با تکیه بر آیات قرآن و روایات اهل بیت علیهم‌السلام و نیز دلائل عقلی به تفسیر آیات مربوطه پرداخته است که در ادامه بدان اشاره می‌شود:

الف) آیه: «وَ عِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَ يَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَ الْبَحْرِ وَ مَا تَسْتَشْفُونَ مِنْ رَحْمَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَ لَا حَبِطَ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَ لَا رَطْبٍ وَ لَا يَابَسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» (انعام / ۵۹) علامه با استناد به آیه: «وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَ مَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر / ۲۱) معتقد است آنچه در خزائن غیب و در نزد خدا موجود می‌باشند، اموری هستند که مقیاس مادی و محسوس بدان احاطه نداشته و نمی‌توان آنها را با معیارهای اندازه‌گیری معمول محدود نمود. (طباطبایی، همان: ۷ / ۱۲۸) از نظر علامه اشیاء در نزد خدا از نوعی ثبوت غیر مقدر برخوردارند و بعد از آنکه لباس تحقق پوشیده و به حد و اندازه تنزل یافته و در معرض دید ما و متعلق علم ما قرار گیرند ما جنبه مادی آن را می‌بینیم. (طباطبایی، همان: ۱۲۸) ایشان با تکیه بر آیاتی مانند: «مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَ لَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا» (حدید / ۲۲) و «وَ مَا يَعْرُزُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَ لَا فِي السَّمَاءِ وَ لَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَ لَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» (یونس / ۶۱) و «لَا يَعْرُزُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَ لَا فِي الْأَرْضِ وَ لَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَ لَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» (سبأ / ۳) و «قَالَ فَمَا بَالُ الْقُرُونِ الْأُولَىٰ؟» قَالَ عَلَّمَهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَ لَا يَنْسَى» (طه / ۵۲ - ۵۱) معتقد است که «کتاب مبین» نسبت به حوادث خارجی همانند نسبت کتاب برنامه عمل به خود عمل است که به نحوی با موجودات خارجی تفاوت داشته و نسبت به موجودات خارجی تقدم داشته و بعد از فزونی آنها نیز باقی می‌ماند. (طباطبایی، همان: ۱۳۰ - ۱۲۹)

علامه با استناد به آیات: «يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يَثْبُتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (رعد / ۳۹) و «فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ» (بروج / ۲۲) و «وَ عِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيفٌ» (ق / ۴) «کتاب مبین» را چیزی می‌داند که با وجود اینکه تمامی مشخصات و خصوصیات اشخاص متغیر و متبدل را در بر دارد خودش

هیچ‌گونه تغییر و تبدیلی نمی‌پذیرد (طباطبایی، همان: ۱۳۰) وی دیدگاه مفسرانی که از واژه «کتاب» ضرورت وقوع حوادث عالم را استنباط و یا آن را با کتاب‌های مادی و بشری یکسان دانسته مورد انتقاد قرار داده و «کتاب مبین» را همان ضرورت ترتب معلول بر علل شأن و مرتبه واقعی اشیاء و تحقق خارجی آنها دانسته که قابل تغییر نبوده و معتقد است منظور از آن همان متن اعیان و موجودات با حوادثی است که از نظر ضرورت ترتب معلول بر علل شأن به خود می‌گیرند و همان قضایی است که تغییر و تبدیل نمی‌پذیرد و این همان چیزی است که گفته می‌شود: «إِنَّ الشَّيْءَ لَا يَتَغَيَّرُ عَمَّا وَقَعَ عَلَيْهِ». (طباطبایی، همان: ۱۳ / ۱۳۰؛ ۱۷ / ۶۸ - ۶۷ / ۷ / ۱۳۱)

ب) آیه: «وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ» (رعد / ۳۸) علامه با توجه به ابتدای آیه که خدای متعال پیامبر ﷺ را از پیروی خواسته‌های مخالفان در مورد نشان دادن معجزه‌ای غیر از قرآن باز می‌دارد، معتقد است آیه در صدد بیان این نکته است که پیامبر ﷺ چنین قدرتی ندارد که هر زمان اراده نمود معجزه‌ای بیاورد، مگر آنکه خدا به او اجازه دهد اما معجزات خدا به اقتضای حکمت الهی در زمان خاص خودش نازل می‌گردد و کلام خدا: «لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ» به این امر اشاره دارد. (طباطبایی، همان: ۱۱ / ۳۷۷ - ۳۷۶)

ج) آیه: «يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (رعد / ۳۹) علامه این آیه شریفه را تعلیلی نسبت به آیه قبل دانسته، یعنی برای هر زمانی کتابی مخصوص به آن وجود داشته که با اختلاف کتب، اوقات نیز مختلف می‌شود، ایشان با تکیه بر اصل بداء چنین اختلافی را با تصرف خدا و بر اساس مشیت الهی دانسته که مکان کتابی را به کتابی دیگر بدل ساخته و کتابی را محو و کتابی دیگر را اثبات می‌نماید، وی، کلام خدا: «وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» را برای دفع توهم و روشن شدن این مسئله دانسته که کسی گمان نکند اختلاف حالت کتاب مکتوب با محو و اثبات و یا تغییر لحظه به لحظه حکم مکتوب و قضای رانده شده به این دلیل است که در نزد خدا امور دارای صورت ثابتی نبوده و حکم الهی همانند احکام بشری تابع علل و عوامل خارجی بوده و یا اینکه حکم خدا گزاف و بیهوده و فی نفسه هیچ‌گونه تعینی نداشته و هیچ نقش و تأثیری در تعیین آن در جهان خارج ندارد و یا اینکه خداوند چون مالکیت و آزادی مطلق داشته و می‌تواند هر کاری را انجام دهد در کارش نظم و قانونی وجود ندارد، علامه با تکیه بر آیاتی مانند: «مَا يُبَدِّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ» (ق / ۲۹) و «وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ» (رعد / ۸) معتقد است که قرآن چنین عقیده‌ای را رد می‌نماید، از نظر ایشان منظور از «ام‌الکتاب» اصل

ثابتی است که کتاب‌هایی که بر حسب اوقات و آجال محو و اثبات می‌شوند به آن برمی‌گردند. (طباطبایی، همان: ۳۷۹ - ۳۷۸) علامه از این آیه نتیجه گرفته است که، حکم محو و اثبات، شامل تمامی حوادث زمانی شده و آیه: «مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى» (احقاف / ۳) را مؤید دیدگاه خویش قرار داده و نیز با اعتقاد به اینکه خدا در مورد هر چیزی قضای ثابتی دارد که تغییر نمی‌کند دیدگاه کسانی که با استناد به برخی از روایات و ادعیه قائل به تغییر قضای الهی با دعا و صدقه شده‌اند را نادرست دانسته و آن را مربوط به قضای غیر محتوم دانسته نه قضای محتوم. (طباطبایی، همان: ۳۸۰ - ۳۷۹)

۲. آیه: «أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ». (مجادله / ۲۲)

فخررازی با تکیه بر فعل «کتب» و حمل آن بر قضای محتوم الهی و حکمی که خدا در لوح محفوظ آن را مکتوب و تثبیت گردانید، ایمان را برای این گروه از انسان‌ها حاصل قضای الهی دانسته که تغییر در آن راه ندارد (رازی، همان: ۲۹ / ۲۷۷) اما علامه با توجه به صدر آیه، تثبیت ایمان در دل‌های آنان و یاری نمودن آنها از جانب خدا را، حاصل افعال اختیاری آنها دانسته که بر اساس سنت توفیق الهی اتفاق افتاده است، وی کلام خدا «وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ» را بیانگر چنین سنتی دانسته و آیات: «أَوْ مَنْ كَانَ مِيتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا» (انعام / ۱۲۲) و «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (نحل / ۹۷) را مؤید دیدگاه خویش قرار داده است. (طباطبایی، همان: ۱۹ / ۲۰۴)

۳. آیه: «وَكَذَلِكَ نُؤَيِّدُ بَعْضَ الظَّالِمِينَ بَعْضًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ». (انعام / ۱۲۹)

فخررازی با استدلال به یکسان بودن قدرت انسان در عداوت و تصدیق و نیازمندی تصدیق به حصول داعی که از نظر ایشان برای رهایی از تسلسل باید از جانب خدا باشد، ولایت بعضی از ظالمان نسبت به بعضی دیگر را امری جبری و به قضا و قدر الهی دانسته است. (رازی، همان: ۱۳ / ۱۹۳) اما علامه علت این امر را شرک‌ورزی با سوء اختیار و فریفته شدن آنان به زندگی دنیایی دانسته و معتقد است، قضای الهی موجب سلب اختیار، از انسان سلب نگشته و مطابق این آیه شریفه قضای الهی بر این تعلق گرفته است که آنان با اراده و اختیار خود از اولیای خویش؛ یعنی شیاطین پیروی می‌کنند، نه آنکه قضای الهی اختیار انسان را از بین ببرد و انسان را مجبور

به پیروی از شیاطین کند و یا اینکه خدا یا شیاطین انسان را مجبور به طی کردن راه شقاوت نمایند. (طباطبایی، همان: ۷ / ۳۶۳)

۴. آیه: «وَكُلُّ إِنْسَانٍ أَلْمِنَاهُ طَائِرَةٌ فِي عُنُقِهِ وَ نَخْرُجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَشْهُورًا». (اسراء / ۱۳)

فخررازی این آیه را محکم‌ترین دلیل برای اثبات جبر با استدلال به قضا و قدر الهی دانسته و معتقد است، خدا زمانی که مخلوقات را می‌آفریند هر کدام را به مقداری مخصوص از عقل، علم، عمر، رزق و سعادت و شقاوت بهره‌مند می‌سازد و انسان‌ها نمی‌توانند از آن تقدیر خارج گردند، ایشان واژه «طائر» در آیه مذکور را همان مقدراتی می‌داند که همانند پرنده‌ای به سوی انسان‌ها پرواز نموده و به آنها می‌رسند. (رازی، همان: ۲۰ / ۱۶۸ - ۱۶۷) اما علامه با توجه به سیاق آیات قبل و بعد، به‌خصوص آیه: «مَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ» (اسراء / ۱۵) و نیز کاربرد واژه «طائر» در نزد عرب، منظور از آن را عمل انسان دانسته که به‌وسیله آن حسن عاقبت و یا سوء عاقبت انسان آشکار می‌گردد و منظور از آیه را همان چیزی می‌داند که سعادت و شقاوت انسان را به‌دنبال داشته و قضای الهی بر این تعلق گرفته است که عمل انسان همواره با او بوده و از او جدا نگردد، علامه ضمن انتقاد از کسانی که بدون در نظر گرفتن اعمال انسان‌ها سعادت و شقاوت را برای آنان امری مقدر دانسته‌اند، اعتقاد دارد آیه مورد بحث لزوم سعادت و شقاوت را برای انسان از جهت اعمال نیک و بدی که از طریق اختیار کسب کرده است، ثابت می‌کند بدون اینکه موجب بطلان تعلق قضای ازلی خدا به حتمیت سعادت یا شقاوت انسان گردد. (طباطبایی، همان: ۱۳ / ۵۵ - ۵۴)

۵. آیات: «كَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ فَسَقُوا أَنَّهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» (یونس / ۳۳) و «إِنَّ الَّذِينَ

حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ» (یونس / ۹۶)

فخررازی با تکیه بر واژه‌های «حقت» و «کلمه» در آیات مذکور، کفر و شقاوت را به قضا و حکم محتوم الهی دانسته که امکان تغییر در آن وجود ندارد و عقیده خویش را صحیح و حق دانسته که هرگز قابل انکار نیست. (رازی، همان: ۱۷ / ۸۸ - ۸۷ و ۱۶۴ - ۱۶۳)

اما از نظر علامه فسق صراحتاً به‌عنوان علت قرار گرفتن مشرکان در ضلالت و گمراهی بیان شده است و قضای حتمی الهی نیز به این دلیل بر آنان جاری گردید که آنان از فاسقان بوده و از راه حق عدول نموده‌اند نه اینکه قضای خدا از روی ظلم و گزاف به عدم هدایت آنان تعلق گرفته باشد (طباطبایی، همان: ۱۰ / ۵۲) ایشان در تفسیر آیه ۹۶ سوره یونس با استناد به آیه قبل، علت

تحقق عذاب الهی بر گروهی از انسان‌ها را تکذیب آنان نسبت به آیات و نشانه‌های خدا دانسته و با استناد به آیاتی مانند: «وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (بقره / ۳۹) و «عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (یس / ۴) و «وَيَحِقُّ الْقَوْلُ عَلَى الْكَافِرِينَ» (یس / ۷۰) و «وَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمْ» (فصلت / ۲۵) آن را سنت الهی دانسته که از زمان حضرت آدم علیه السلام وجود داشته و خدا بارها در قرآن کریم از آن سخن به میان آورده است. (طباطبایی، همان: ۱۰ / ۱۱۹)

ع آیه: «يَوْمَ يَأْتُ لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ سُعِيُّوٌّ وَ سَعِيدٌ». (هود / ۱۰۵)

فخررازی معتقد است که خدا هم اکنون به سعادت‌مندی گروهی از اهل قیامت و شقاوت‌مندی گروهی دیگر حکم داده است و کسی که هم‌اکنون چنین حکمی برای او صادر شده وقوع خلاف آن ممتنع خواهد بود و سعادت و شقاوت بر اساس قضا و قدر الهی معین شده است. (رازی، همان: ۱۸ / ۱۶) اما از نظر علامه این آیه همانند آیه: «وَتُنذِرَ يَوْمَ الْجُمُعِ لَا رَيْبَ فِيهِ فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَ فَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ» (شوری / ۷) است و بیانگر آن است که در روز قیامت انسان‌ها یا متصف به سعادتند و یا متصف به شقاوتند از نظر ایشان آیه در مورد اینکه سعادت و شقاوت ذاتی و با اراده ازلی الهی تعیین شده‌اند و یا از طریق عمل و به‌صورت اکتسابی به‌دست می‌آیند، ساکت و به هیچ یک از این دو دلالتی ندارد، ایشان معتقد است فخررازی در تفسیر این آیه به مغالطه‌هایی مانند در نظر گرفتن زمان صدور حکم به‌عنوان زمان نتیجه و اثر حکم و خلط میان نسبت وجوب و امکان نموده است، از این رو می‌گوید: «هر فعلی از افعال انسان دارای علت تامه‌ای که به‌وسیله آن وجودش واجب و ضروری می‌گردد اما نسبت عمل با هر یک از اجزای علت تامه نسبتی امکانی است نه وجوبی». (طباطبایی، همان: ۱۱ / ۲۲ - ۲۰)

مفسران دیگری نیز همانند علامه آیه را به منزله خبری از جانب خدا دانسته‌اند که در روز قیامت انسان‌ها به دو گروه تقسیم می‌شوند؛ گروهی اهل شقاوت و مستحق عذابند و گروهی که اهل سعادت و مستحق ثوابند. (طبرسی، ۱۴۰۸: ۵ / ۲۹۶؛ طوسی، بی‌تا: ۶ / ۶۵؛ زحیلی، ۱۴۲۲: ۲ / ۱۰۶)

۷. آیه: «وَتَقَلَّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَ أَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوْلَٰئَ مَرَّةٍ وَ نَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ».

(انعام / ۱۱۰)

فخررازی با استدلال به این آیه کفر و ایمان را امری جبری و حاصل تعلق قضا و قدر الهی دانسته است، وی با ذکر این نکته که واژه‌های «تقلب و قلب» به‌معنای دگرگون نمودن چیزی از وضعیت صحیح بوده و در این آیه دگرگون نمودن و تقلب دل‌ها و دیده‌ها به این معنا است که

وقتی نشانه‌های روشن جهت تصدیق رسول به‌سوی آنان آمد و آنان آن نشانه‌ها را شناختند، اما خدا دل‌ها و دیده‌هایشان را از حالت صحیح خود تغییر داده تا بر حالت کفرشان باقی مانده و از آیات و نشانه‌ها سودی نبرند. (رازی، همان: ۱۳ / ۱۴۷ - ۱۴۶) ایشان برای اثبات عقیده خویش به روایات نبوی مانند: «قلب المؤمن بین اصبعین من اصابع الرحمن یقلبه کیف شاء» و «یا مقلب القلوب و الابصار ثبت قلبی علی دینک» تمسک جسته و آن را دلیل بر جبری بودن کفر و ایمان قرار داده است. (رازی، همان: ۱۴۷)

اما از نظر علامه با توجه به آنچه که از سیاق آیه به‌دست می‌آید آیه عطف بر سخن خدا «لا یومنون» است که در پایان آیه قبل آمده است و به‌منزله تفسیر، برای عدم ایمان آنان است و بدین معنا است که آنان در بار اول و قبل از نزول آیات و نشانه‌های الهی به دعوت تو ایمان نیاوردند و الان هم اگر معجزات الهی برای آنان نازل شود به‌دلیل آنکه اهل تعقل و بصیرت نیستند، ایمان نمی‌آورند و خدا نیز از باب مجازات، آنان را در گمراهی‌شان رها می‌کند تا همچنان مردد و سرگردان باقی بمانند. (طباطبایی، همان: ۷ / ۳۳۰)

۸. آیه: «قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَ نَهَارًا * فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إِلَّا فِرَارًا» (نوح / ۶ - ۵)

فخررازی با استدلال به این آیه، جمیع حوادث از جمله وجود رغبت و نفرت درونی در انسان‌ها که عامل پذیرش و یا رد دعوت انبیاء است را حاصل قضا و قدر و خلق الهی دانسته و معتقد است که انسان قلبش را نسبت به رغبت و نفرت مجبور یافته و اجباراً و اضطراراً به یکی از این دو؛ یعنی پذیرش یا رد دعوت انبیاء سوق داده می‌شود. (رازی، همان: ۳۰ / ۱۳۵)

استدلال فخررازی بر مبنای اعتقاد به خالقیت مطلق خدا پایه‌گذاری شده است که از نظر ایشان خدا خالق انگیزه لازم در انسان جهت انجام یا ترک کاری است. وی بدین وسیله خواسته است راهی میانه بین جبر و اختیار انتخاب کند، اگرچه چنین دیدگاهی همان اعتقاد به جبر خواهد بود و لازمه چنین استدلالی عبث و بیهوده بودن بعثت انبیا و انتساب فعل قبیح به خدا است که از نظر فخررازی هدف‌داری در افعال خدا معنا نداشته و نیز حسن قبح با عقل ثابت نمی‌گردد.

اما علامه با استناد به آیه: «وَنَزَّلْنَا مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَ رَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَ لَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا» (اسراء / ۸۲) علت عدم قبول دعوت حضرت نوح علیه السلام را استکبار آنان دانسته که نتیجه اختیار آنان بوده است. (طباطبایی، همان: ۲۰ / ۳۲)

۹. آیه: «وَلَوْ أَرَادُوا الْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا لَهُ عُدَّةً وَ لَكِنَّ كَرِهَ اللَّهُ ابْتِغَاءَهُمْ فَبَطَّوهُمْ وَقِيلَ أَعْدُوا مَعَ

الْقَاعِدِينَ». (توبه / ۴۶)

فخررازی با استدلال به قضا و قدر الهی و با تکیه بر فعل «فبطهم» معتقد است که خداوند آنان را دچار کسالت نموده و رغبت آنها را در رهسپار شدن تضعیف نمود. وی با این استدلال که صدور فعل متوقف بر ایجاد داعی و انگیزه بوده که به دلیل وقوع تسلسل در علل، نمی‌تواند به بنده متکی باشد خدا را خالق داعی در انسان دانسته که همان جبر است. (رازی، همان: ۱۶ / ۷۹) ولی علامه با توجه به اینکه آیات پیشین بیانگر احوال منافقان و ذکر بهانه‌هایی جهت همراهی با پیامبر ﷺ در امر جهاد است خدا چنین ادعایی را دروغ دانسته و عدم اعتقاد منافقان به خدا و روز قیامت و برخورداری آنان از دل‌های مردد و سرگشتگی آنها در شک و شبهه را علت عدم شرکت آنان در امر جهاد دانسته است و با در نظر گرفتن سیاق آیات قبل و بعد می‌گوید: آیه عطف بر سخن خدا: «وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ» (توبه / ۴۲) است؛ یعنی آنان در ادعایشان مبنی بر عدم استطاعت نسبت به خروج به همراه پیامبر ﷺ در امر جهاد دروغ می‌گویند و نخواستند که برای جهاد بیرون روند و آیه: «وَلَكِنَّ كَرِهَ اللَّهُ ابْتِغَاءَهُمْ فَبَطَّوهُمْ» از باب مجازات نفاق آنان و منت نهادن بر مؤمنان است تا جمع آنان را به تباهی نکشانند و وحدت کلمه آنها را با فتنه‌انگیزی دچار تفرقه نکنند. (طباطبایی، همان: ۹ / ۳۰۰ - ۲۹۹)

۱۰. آیه: «قَالُوا سُبْحَانَكَ مَا كَانَ يَنْبَغِي لَنَا أَنْ نَتَّخِذَ مِنْ دُونِكَ مِنْ أَوْلِيَاءَ وَ لَكِنَّ مَتَّعْتَهُمْ وَ آبَاءَهُمْ حَتَّىٰ

نَسُوا الذِّكْرَ وَ كَانُوا قَوْمًا بُورًا» (فرقان / ۱۸)

رازی می‌گوید: «هیچ شکی نیست که منظور آیه کسانی هستند که حکم به عذاب و هلاکت آنان در آخرت جاری و در لوح محفوظ ثبت و ملائکه بر آن مطلع گردیدند». (رازی، همان: ۲۳ / ۶۳ - ۶۴)

از نظر علامه آیه پاسخی است از سوی معبودان، زمانی که از سوی خدا در باره علت ضلالت مشرکان و عبادت‌کنندگان خودشان مورد سؤال واقع شدند و این نسبت را (گمراه کردن مشرکان) از خودشان نفی و به خود کفار نسبت دادند و گفتند علت گمراهی‌شان خودشان بودند که قومی فاسد و هالک بودند - علامه علت اعطا نعمت از جانب خدا را از باب امتحان و ابتلا دانسته و علت فراموشی ذکر یاد خدا و عدولشان از توحید را فاسد بودن آنان بیان نموده و عبارت «وَكَانُوا قَوْمًا بُورًا» را تتمه جواب می‌داند. (طباطبایی، همان: ۱۱ / ۵۵)

علامه دیدگاه بعضی از مفسرانی را که عبارت مذکور را جمله معترضه دانسته و گفته‌اند: سبب اصلی گمراهی آنان این بود که آنان ذاتاً شقی بودند و شقاوتشان به قضا محتوم خدا و حقیقاً گمراهی آنان در علم ازلی خدا تعیین شده ولی از باب رعایت ادب به خود مشرکان نسبت داده شده است را صحیح ندانسته و معتقد است چنین دیدگاهی اولاً: موجب از بین رفتن معنای آیه می‌شود؛ زیرا در این صورت دلیلی ندارد که گفته شود «و لَکِنْ مَنَعْتَهُمْ وَ آبَاءَهُمْ حَتَّىٰ نَسُوا الذِّکْرَ»؛ چون اگر بخواهد بفرماید: خودت مشرکین را گمراه کردی، دیگر احتیاجی به ذکر جمله فوق نبود؛ زیرا اگر متاع دنیا هم به آنان نمی‌داد گمراه می‌شدند. ثانیاً: نسبت دادن هلاکت و شقاوت به ذات اشیا منافات دارد با آنچه که عقلاً به حکم فطرتشان بر آن اتفاق نظر دارند و آن اثرگذاری تعلیم و تربیت است که مشاهده و تجربه آن را تأیید می‌کنند.

دلیل سومی که علامه در ردّ این استدلال بیان نموده است همان چیزی است که بارها در پاسخ به اشاعره، اهل جبر و فخررازی آن را بیان نموده است و آن این که در معنای «قضا» از جهت متعلق آن خلط شده است؛ زیرا از نظر علامه حتمی بودن قضا باعث نمی‌شود که عملی که متعلق به آن است از اختیار خارج شده و اجباری شود، چون فعلی که قضا بر آن رانده شد قضا به آن فعل با حدودش رانده شده و حدود آن این است که به اختیار از فاعل سر بزند. ایشان در بیان دلیل چهارم می‌گویند:

اینکه گفتند گمراه کننده حقیقی خدا است و از باب رعایت ادب به کفار نسبت داده شد و مانند آن، به صراحت معاصی و اعمال قبیح و شنیع و فجایع شرم‌آور مردم را به خدا نسبت دادند، سخنی متناقض است؛ زیرا ادب همان صورت و هیئت نیکویی است که شایسته است عملی بر اساس آن صورت پذیرد و اگر بنا به گفته این مفسران حق صریح در فعل زشت این باشد که فعل خدای سبحان است و غیر او به هیچ وجه در فعلش شریک نیست در این صورت نسبت دادنش به غیر خدای تعالی نسبتی باطل و غیر حق و دروغ و افترا و مطابق با واقع نیست. من نمی‌دانم کدام ادب جمیل است که حق صریح را باطل نموده و باطلی را احیا نماید و کدام ظرافت و لطفی در دروغ و افترا با نسبت دادن کاری به غیر از فاعلش وجود دارد؟ و خدای سبحان اجل از آن است که با باطلی بزرگ داشته شود و یا با سرپوش نهادن بر بعضی از افعالش یا با دروغ و افترا در نسبت دادن آن چه که انجام می‌دهد به غیر او احترام شود، در حالی که اگر

جمیل باشد، چیزی جز جمیل انجام نمی‌دهد، پس ادب چه معنایی دارد، وقتی که بعضی از افعالش را از او نفی نموده و بگوییم او نکرده، بلکه کفار کرده‌اند؟ (طباطبایی، همان: ۱۵ / ۱۹۲ - ۱۹۱)

۱۱. آیه: «قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ» (اعراف / ۲۹)

فخررازی معتقد است قضا و قدر الهی از ازل به کفر برخی از انسان‌ها و ایمان بعضی دیگر تعلق گرفته و در قیامت نیز بر همین اساس برانگیخته خواهند شد، از این رو می‌گوید: «کما بدأکم بالایمان و الکفر و السعاده و الشقاوه فکذلک یکون الحال علیه یوم القیامه». (رازی، همان: ۱۱ / ۲۲۷)

علامه با توجه به آیات قرآن و روایات و آیات قبل و بعد این آیه احتمال‌هایی را در تفسیر آیه مذکور داده است، یکی از این احتمال‌ها که دیدگاه خودش نیز می‌باشد، این است که کلمه «بدأ» بیانگر ابتدای خلقت دنیوی انسان است نه مجموع زندگی او در مقابل حیات اخروی، پس «بدء» همان زندگی دنیایی و «عود» همان زندگی اخروی است. (طباطبایی، همان: ۸ / ۷۶)

ایشان در ادامه ضمن نقد دیدگاه کسانی که با استدلال به برخی از روایات وارده سعادت و شقاوت را ذاتی دانسته، روایات وارده در خصوص مطابقت بازگشت (انسان) به ابتدای (خلقتش) را علی‌رغم کثرتش از حیث مضامین و نحوه بیان مانند آیات، مختلف دانسته و آنها را به دسته‌های مختلف تقسیم نموده و می‌گوید: «بعضی از این روایات اجمالاً دلالت بر این دارد که خدا زمانی که انسان‌ها را آفرید آنان را به دو گروه شقی و سعید و کافر و مؤمن آفرید و این دسته از روایات هم‌ردیف با آیاتی چون: «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» (تغابن / ۲) و آیه: «کما بدأکم تعودن فریقاً هدی و فریقاً حق علیهم الضلاله ...» است و آنچه که سیاق آیات گواهی می‌دهد و به‌خصوص آیه پایانی بدان دلالت دارد، این است که اجمالاً نوع انسان براساس قضای الهی به دو گروه تقسیم شده‌اند، اما در مرحله بقا با افعال اختیاری که به دنبال آن سعادت یا شقاوت وجود دارد، این اجمال تفصیل می‌شود و هر کدام از این دو طایفه معین و مشخص می‌شوند و از یکدیگر تمیز داده می‌شوند، به عبارت دیگر، آنچه که در ابتدای خلقت بوده قضا مشروط بوده است که با اعمال اختیاری انسان از حالت مشروط خارج و به قضا مطلق و محتوم تبدیل می‌گردد. (طباطبایی، همان: ۸ / ۹۹ - ۹۸)

نتیجه

با توجه به مطالبی که بیان شده است نتیجه می‌شود:

۱. خاستگاه و منشأ تفاوت آراء تفسیری فخررازی و سید محمد حسین طباطبایی پیرامون آیات مرتبط با مسئله قضا و قدر و رابطه آن با جبر و اختیار به مبانی کلامی آن دو برمی‌گردد، به طوری که از نظر فخررازی لازمه تعلق قضا و قدر الهی به وقوع حوادث، حتمی‌الوقوع بودن آن و سلب اختیار از انسان بوده، در حالی که از نظر علامه طباطبایی ضمن آن که قضا و قدر الهی دارای اقسام و نیز تفاوت‌هایی است، تعلق آن به وقوع حوادث از جمله افعال انسان با تمامی خصوصیات و حدود آن بوده که اختیار انسان یکی از آن خصوصیات و حدود است.

۲. تفاوت میان فخررازی و سید محمد حسین طباطبایی در روش تفسیری، موجب اختلاف در فهم و برداشت آنان از آیات مرتبط با مسئله قضا و قدر و چگونگی رابطه آن با موضوع جبر و اختیار گردیده است، به طوری که طباطبایی با اتخاذ روش تفسیری قرآن به قرآن و با اعتقاد به این اصل که میان یک آیه یا آیات قبل و بعد در یک سوره و یا آیات مشابه و مقابل در دیگر سوره‌ها پیوند معنایی وجود داشته که در هنگام تفسیر نباید نادیده گرفته شود، فهم و برداشتی متفاوت با فخررازی از آیات مربوطه داشته است.

۳. تفاوت میان فخررازی و سید محمد حسین طباطبایی در استفاده از منابع تفسیری موجب تفاوت در آراء تفسیری آن دو گردیده است و از آن جمله است تفاوت در پذیرش حجیت سخنان اهل بیت علیهم‌السلام در تفسیر قرآن که به نص حدیث ثقلین ع و همتای قرآن به‌شمار آمده‌اند، به طوری که از دیدگاه امامیه تفسیر آنان از قرآن همانند تفسیر رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و شامل تمام معارف قرآن می‌شود، اما فخررازی اگرچه از اهل بیت علیهم‌السلام در تفسیر کبیر به نیکی یاد می‌کند (رازی، ۱۴۲۰: ۱ / ۱۸۰) اما در تفسیر قرآن از سخنان ائمه علیهم‌السلام بهره‌ای نمی‌برد.

۴. تفاوت فخررازی و سید محمد حسین طباطبایی در مسائل مرتبط با فهم قرآن همانند چگونگی زبان قرآن و برخورداری و یا عدم برخورداری مفردات و واژه‌های قرآنی از وجوه معنایی مختلف و کاربردهای متفاوت نقش به‌سزایی در آراء تفسیری آن دو داشته است، به طوری که رازی با حمل الفاظ قرآن بر معانی ظاهری و بشری و طباطبایی با اعتقاد به این اصل که قرآن زبان خاص خود را داشته و واژه‌های قرآن از وجوه معنایی و کاربردهای متفاوت برخوردارند که در هنگام تفسیر نباید نادیده گرفته شود، فهمی متفاوت از رازی از آیات مربوطه داشته است.

۵. تفاوت میان فخررازی و سید محمد حسین طباطبایی در مسئله حجیت عقل در تفسیر قرآن موجب اختلاف آرائی تفسیری آن دو گردیده است؛ زیرا در مکتب تشیع عقل مُدْرک حسن و قبح افعال و تشریح احکام بوده اما در نزد اشاعره چنین کاربردی از عقل مورد انکار قرار می‌گیرد.

۶. تفاوت دیدگاه فخررازی و سید محمد حسین طباطبایی در مسئله هدفداری خدا در افعال و وجود هماهنگی میان نظام تکوین و تشریح، بدین معنا که قضا و قدر الهی همان ساحت قدسی نظام علی و معلولی حاکم بر جهان آفرینش بوده و ارتباط وثیق و حکیمانانه‌ای با آیات مرتبط با جبر و اختیار داشته، موجب تفاوت در آرائی تفسیری آن دو گردیده است.

منابع و مأخذ

- قرآن کریم.
- ابن فارس، احمد، ۱۳۷۱ق، معجم مقاییس اللغه، قاهره، بی‌نا.
- تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۹ق، شرح المقاصد، قم، الشریف الرضی.
- جرجانی، علی بن محمد، ۱۴۱۹ق، شرح المواقف، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۸۶ش، حواشی شرح الاشارات والتنبیها، قم، بوستان کتاب.
- حلّی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۵ق، کشف المراد، تصحیح حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- دغیم، سمیع، ۲۰۰۱م، مصطلحات الامام الفخر الرازی، بیروت، مکتبه ناشرون.
- رازی، فخر الدین محمد بن عمر، ۱۴۰۷ق، المطالب العالیه من العلم الالهی، بیروت، دار الکتب العربی.
- _____، ۱۴۱۳ق، تفسیر کبیر، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- _____، ۱۴۱۴ق، القضا و القدر، بیروت، دار الکتب العربی.
- _____، ۱۴۲۰ق، تفسیر کبیر، بیروت، دار احیا التراث العربی.
- راغب اصفهانی، بی تا، المفردات فی غریب القرآن، بیروت، دار المعرفه.
- زحیلی، وهبه بن مصطفی، ۱۴۲۲ق، تفسیر الوسیط، دمشق، دار الفکر.
- صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، ۱۹۸۱م، الاسفار الاربعه، بیروت، دار احیا التراث العربی.
- صدوق، محمد بن علی، ۱۳۹۸ق، التوحید، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

- طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۴۱۷ق، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، موسسه الاعلمی.
- _____، ۱۳۶۵، نهاییه الحکمه، ترجمه فتحعلی اکبری، اصفهان، پرسش.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۴۰۸ق، مجمع البیان لعلوم القرآن، بیروت، دار المعرفه.
- طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۰۶ق، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، بیروت، دار الاضواء.
- _____، بی تا، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق احمد قصیر عاملی، بی تا.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۱۹ق، الکافی، تصحیح و تعلیق محمد جعفر شمس الدین، بیروت، دار التعارف.
- مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۴۰۵ق، تعلیقه علی نهاییه الحکمه، قم، موسسه در راه حق.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان، ۱۴۱۳ق، تصحیح الاعتقادات الامامیه، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- موسوی الخمینی، روح الله، ۱۳۶۲، طلب و اراده، ترجمه و شرح سید احمد فهری، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.

