

قضا و قدر و سنت‌های اجتماعی

صفحات ۱۱۳-۱۰۱

حبیب الله نظری^۱

چکیده

در این نوشتار تلاش کرده‌ایم نسبت میان سنت‌های اجتماعی الهی با قضا و قدر که یکی دیگر از آموزه‌های دینی و عقلی عمیق است، به بحث و بررسی بگیریم. حاصل این تحقیق، آن است که سنت‌های اجتماعی الهی به مثابه‌ی یکی از قواعد کلی جاری در زندگی جمعی بشر، نسبت بسیار نزدیکی با قضا و قدر به‌عنوان یک آموزه‌های دقیق دینی، دارد. این سنت‌ها، با تمام الوان و ابعادش، در واقع محصول و معلول قضا و قدر می‌باشند. در واقع، همه‌ی اسباب و علل، مظاهر قضا و قدر الهی‌اند و خواهیم دید که این سخن در اوج اتقان قرار داشته و تلفیقی که در این نوشتار، میان سنن اجتماعی با قضا و قدر صورت گرفته، بر همین نظریه استوار است. قضا و قدر نه تنها در تاثیرگذاری‌های علل و اسباب موثر اند، بلکه حتی علیت علل و سببیت اسباب را نیز مولود و معلول قضا و قدر الهی بوده و متأثر از آنها است.

واژگان کلیدی

سنت، قضا، قدر، سنت‌های اجتماعی الهی، قضا و قدر.



مقدمه

نوشتن از قضا و قدر و اندیشیدن در مورد این موضوع که خود یکی از معلمان تاریخ اندیشه بشر به شمار می‌آید، کار هول انگیز همچون نام و عنوان آن بوده که به غایب دقیق و نهایت عمیق می‌نماید.

انکار قضا و قدر یا اقرار به آن، در برهه‌ای از تاریخ گذشته دینی ما، معیار ایمان و کفر به شمار رفته و به تفسیق و تکفیر و اتهام های بدور از تقدس علم و عالم منجر شد و نهایتاً از داستان پر کشمکش جبر و اختیار سر در آورد که خود قصه‌ی بس خواندنی، افسانه‌گونه و بعضاً بسیار اسف‌انگیز دارد.

در نگاه عمیق‌تر به مباحث قضا و قدر، روش می‌شود که قضا و قدر به‌عنوان ریشه و منشا همه علت‌ها و سبب‌ها در مورد خود علل و اسباب نیز جریان دارند، یعنی علل و اسباب چیزی خارج از قضا قدر الهی نیستند. زیرا همه‌ی اینها، هم در ضرورت و وجوب وجودشان و هم در حتمیت و ضرورت ایجادشان کما و کیفاً نیازمند اذن و اراده‌ی خداوند اند. این حتمیت یافتن و حتمیت بخشیدن، آنهم در حد و اندازه و مقدار خاص و معین، چیزی جز قضا و قدر الهی، نیست.

با این تحلیل داستان قضا و قدر نه همسان و برابر با اسباب و علل، که سببی بالاتر از آنها قرار گرفته و همه اسباب و علل و سنن و مظاهر و ظواهری از فعالیت مرموز و پنهان داستان قضا و قدر محسوب خواهند شد و از جمله سنن اجتماعی الهی که خود شیوه‌ی ای از شیوه‌های خدائی و روش از روشهای الهی در تدبیر امور اجتماعی و انجام اعمال تربیتی جائزه‌ای و جزائی جمعی بشر می‌باشند.

بطور خلاصه این مقاله قصه‌ی دراز قضا و قدر را از طریق مقایسه آن با سنن اجتماعی الهی اینگونه کوتاه می‌کند که سنن اجتماعی الهی رابطه‌ی فرع و اصل، شاخه و بیخ و نهایتاً جزو و کل، با قضا و قدر دارد. چه بهتر که بگوییم رابطه‌ی آن دو، علی-معلولی است، یعنی اینکه قضا و قدر شأن علیت را نسبت به سنن اجتماعی دارد. زیرا قضا و قدر شیوه‌ی بروز و ظهور اراده‌ی حق - یا علم او - به تحقق حقایق بیرونی است، که در صورت‌های مختلف فردی، اجتماعی، و... آشکار می‌گردد.

بخش اول، سنت‌های اجتماعی-الهی

برای آشنایی با این عنوان باید ابتدا به توضیح مفردات آن، همچون سنت، سنت اجتماعی، و امور مرتبط به آن دو، پرداخت.

۱. تعریف سنت

یک. سنت در لغت

بهترین تعریف لغوی که برای سنت در فرهنگ‌های لغت ارائه شده، تعریف فیومی در مصباح المنیر است. وی می‌نویسد: «سنت یعنی راه ... و روش، چه روش خوب باشد یا

بد» (فیومی، ۱۴۱۴ق: ۲۹۲).

این تعریف که توسط ابن اثیر هم بیان شده (ابن اثیر، ۱۴۲۲ق: ۲ / ۶۶۱)، برخلاف تعاریفی که سنت را به نوع حمیده و خوب و ستوده‌ی آن اختصاص می‌دهند، تعریف جامعی بوده و احادیث و روایات نیز موید آن است. زیرا در روایات بسیاری از دو نوع صحیح و ناصحیح از روش‌های معمول به عنوان سنت، یاد شده و معلوم است که تنها همین تعریف فیومی، می‌تواند شامل آنها شود و نیز در حدیث معروف رسول اکرم ﷺ بعضی از سنت‌ها به صفت «حسنه» متصف شده‌اند (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۵ / ۹). همانگونه که در موارد دیگر، به دو نوع و قسم «سنت حسنه» و «سنت سیئه» تصویر شده است (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق: ۱۳۶).

دو. سنت در اصطلاح

سنت در اصطلاح معانی متعدد و مختلفی دارد. این کلمه در علوم گوناگونی از قبیل کلام، اصول، فقه و تفسیر کاربرد داشته و در هرکدام از آنها معنی خاص و متناسب با موضوع آن علم را افاده می‌کند. در ادامه به توضیح مختصر این اصطلاح در دو علم اصول و تفسیر که مورد ابتلای ما در اینجا هستند، می‌پردازیم:

الف) علم اصول

در علم اصول، سنت را چنین تعریف کرده‌اند: «سنت عبارت است از گفته، کرده، یا تقریر و تأیید معصوم» (مظفر، ۱۴۱۷ق: ۲ / ۶۱) این اصطلاح در این کاربرد، مقابل دیگر منابع اصلی و اساسی استنباط احکام شرعی از قبیل کتاب، عقل و اجماع، قرار می‌گیرد.

ب) علم تفسیر

در علم تفسیر، کلمه سنت به معنای لغوی خودش که همان روش و شیوه باشد، به کار می‌رود. علامه طباطبایی در تعریف آن می‌یسد: «سنت شیوه و روش عملی است که به طبع خودش جریان می‌یابد، و این جریان ممکن است غالبی یا دائمی باشد.» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۶ / ۳۴۰) مرحوم طبرسی، تأکید می‌کند که سنت باید شکل ثابت و مداومی داشته باشد و به یک جریان طبیعی تبدیل شود، و الا اتفاق افتادن یکی دو بار چیزی، یا سرزدن یکی دو بار کاری از کسی، سبب نمی‌شود آن اتفاق را سنت بنامیم (طبرسی، ۱۳۷۲: ۸ / ۵۸۱).

سه. سنت در اینجا

سنت در مورد بحث ما نیز چیز جدایی از معنای لغوی آن نیست، البته نسبت آن به خداوند آن را از اطلاقش دور و به چیزی که تناسب تام و تمام با صفات و ویژگی‌های خداوند داشته باشد، محدود می‌کند. سنت‌های الهی را می‌توان چنین تعریف کرد: «سنت‌های الهی آن بخش از تدبیر و سازماندهی خداوند را دربر می‌گیرد که استمرار و تکرار داشته و رویه و روش غیر قابل تبدیل و تغییر، خداوند است.» (حامدمقدم، بی تا: ۱۳-۱۴). به عبارت دیگر، سنت‌های الهی عبارتند از: «روش‌هایی که خدای متعال امور



عالم و آدم را بر پایه‌ی آنها تدبیر و اداره می‌کند.» (مصباح یزدی، ۱۳۸۶ ش: ۴۲۵). یا: «آنچه در اصطلاح فلاسفه به نام نظام جهان و قانون اسباب خواند می‌شود، در زبان دین سنت الهی، نامیده می‌شود.» (مطهری، ۱۳۹۸ ق: ۱۳۹).

از سوی دیگر، سنت اجتماعی را که در مقابل سنت‌های فردی قرار دارد، به معنای «قانونمندی اجتماعی» تعریف کرده‌اند (مراخانی، ۱۳۸۶: ۵). از اینجا می‌توان دریافت که «سنت‌های اجتماعی-الهی»، اشاره به آن دسته از قوانین و سنت‌های اجتماعی‌ای دارد که قوانین هستی برای آن تعیین می‌کند. به عبارت دیگر، این سنت‌های همان سنت‌هایی الهی است که به جای حالت، سرنوشت و هستی فرد، ناظر به حالت، سرنوشت و هستی یک گروه و جمع، است.

۲. ویژگی‌های سنت‌های اجتماعی-الهی

سنت‌های اجتماعی-الهی، همچون هر امر و هستنده دیگر، ویژگی ایی دارد که آن را از امر یا هستنده مشابه آن، متمایز می‌سازد. در ادامه به ذکر چند ویژگی مهم آن، می‌پردازیم:

الف. عدم تنافی سنت‌های الهی با اصل علیت

اصل علیت به مثابه‌ی یکی از مبانی اساسی و در عین حال بدیهی در میان دانشمندان علوم مختلف از فلسفه غیر آن، شناخته شده و کلیت آن نیز به هیچ نحوی تخصیص بردار نیست. زیرا تخصیص آن برابر است با انکار و در نتیجه تخریب بنیان بسیاری از مسائل فکری و اعتقاد و حتی علمی‌ای که تا کنون بشر بنیان نهاده است (مرادخانی، همان: ۱۰۳). با این حال، وضع سنت‌های الهی که در مواقع و شرایط ویژه‌ای جامه‌ی عمل می‌پوشد، با این اصل و قانون کلی چه نسبتی دارد؟ آیا قانون علیت را نقض می‌کند؟ اولین ویژگی سنت‌های الهی را، عدم تنافی با اصل مذکور دانسته‌اند، و اینکه تحقق این سنت‌ها به نقض اصل علیت منجر نمی‌شود. وجه این عدم نقض آن است که سنت‌های مذکور خود در مسیر و مجرای قانون یا اصل علیت، شکل می‌گیرد. هیچ سنتی بدون علت شکل تحقق نمی‌یابد و اصولاً ممکن نیست بدون آن محقق شود.

ب. عدم تنافی سنت‌های الهی با اراده‌ی انسان

ویژگی دوم، منافات نداشتن سنت‌های الهی با اراده انسان است. اراده و اختیار انسان، یکی از قدیمی‌ترین مسائلی است که فکر اندیشمندان را به خود مشغول کرده، و آنان را به یکی از دو نظر ذیل کشانده است: اولی، اینکه اراده‌ی انسان آزاد است و او تمام کارهای خویش را به اختیار و انتخاب خود انجام می‌دهد؛ دومی، اینکه اراده‌ی آزاد اصطلاح بی معنی است و هیچ مصداق خارجی‌ای ندارد و انسان‌ها در کارهای خویش مجبورند حتی در اراده کردن‌شان (مرادخانی، همان، ۱۰۶، حامد مقدم، ۱۵).

اکثر قریب به اتفاق دانشمندان اسلامی، طرفدار ایده‌ی آزادی اراده و اختیار انسان‌اند. لذا از نگاه اینها، سنت‌های الهی در تضاد با اختیار انسان قرار ندارند و

عملکردهای وی ریشه در انتخاب ارادی خودش دارند. البته بعد از تحقیق در سنت‌ها و فرارسیدن زمان آن دیگر فرصت انتخاب نیست، همانگونه که با فرارسیدن عذاب قوم حضرت لوط، هیچ راهی برای فرار و نجات از آن، باقی نماند؛ ولی مقدمات آنها بدون تردید اختیاری است و همین مقدار، برای اختیاری و ارادی بودن ذی المقدمه، کفایت می‌کند.

ج. عمومیت داشتن

عمومیت سنت‌های الهی، یکی دیگر از ویژگی‌های آن، است. بدین معنی که این سنت‌ها عام و جهان شمول است و اختصاص به مناطق خاص و گروه انسانی مشخصی ندارد (مرادخانی، همان: ۱۰۸؛ حامدمقدم، همان: ۱۴). به عبارت دیگر، سنت‌های الهی هم به لحاظ زمانی و هم به لحاظ مکانی، هیچ محدودیتی ندارد: «سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا: بنا به سنت خداوند در میان کسانی که پیش‌تر درگذشته‌اند؛ و برای سنت خداوند هرگز در کردنی نخواهی یافت.» (احزاب، ۶۲).

د. عدم تبدیل و تحویل پذیری

سنت‌های الهی در کنار عام و شامل بودن خود، از ثبات و یکسانی خاصی نیز برخوردار است (مرادخانی، همان: ۱۱۳؛ حامدمقدم، همان: ۱۵). در آیه‌ی که در چند سطر قبل ذکر کردیم به این نکته اشاره شده بود، و در آیات متعدد دیگر قرآن کریم نیز صراحتاً بدان پرداخته شده است: «فَهَلْ يُنظَرُونَ إِلَّا سُنَّتِ الْأَوَّلِينَ فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا: پس آیا جز سنت پیشینیان (خود) را چشم می‌دارند؟ هرگز برای سنت خداوند دگرگونی نخواهی یافت و هرگز برای سنت خداوند جابه‌جایی نخواهی یافت.» (فاطر، ۴۳).

تبدیل پذیری و تحویل‌پذیری سنت الهی، دو چیز متفاوت است. مرحوم طباطبایی، تفاوت این دو را چنین توضیح می‌دهند: «تبدیل سنت خدا به این است که عذاب را بر دارند و به جایش عافیت و نعمت بگذارند، و تحویل آن این است که عذاب را از قومی که مستحق آن است به دیگران منتقل کند. و سنت خداوند نه قابل تبدیل است و نه قابل تحویل، زیرا خداوند بلند مرتبه، بر راه راست (صراط مستقیم) قرار دارد که حکمش تبعیض و استثناء بردار نیست.» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۷/۵۸).

یکی از پیامدهای این ویژگی، حتمی بودن وقوع سنت‌های اجتماعی الهی است. طبیعی است که هر امر تغییرناپذیر و تبدیل‌ناپذیر، حتمی و قطعی نیز باشد. قرآن کریم این پیامد را اینگونه بیان می‌کند: «وَ لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَ لَا يَسْتَقْدِمُونَ: و هر امتی را زمانه‌ای است و چون زمانه آنان سر آمد نه ساعتی واپس می‌روند و نه می‌افتند.» (اعراف، ۳۴).

ه. خدایی بودن

سنن اجتماعی-الهی که به الفاظ دیگر آن را می‌توان قانون‌مندی اجتماعی نامید، مربوط



به خداوند و ناشی از خواسته‌ی مستقیم و موثر او است، لذا قرآن کریم مدام از آن به «سنة الله: سنت خدا» یاد می‌ند (مرادخانی، همان: ۱۲۷؛ حامدمقدم، همان).

در رابطه با این ویژگی و اینکه مقصود از آن چیست؟ می‌توان پاسخ‌های مختلفی مطرح کرد:

یکی اینکه، قوانین و سنن حاکم بر جهان هستی و من جمله بر سرنوشت انسان‌ها، دارای هدفی خاصی است. و از آنجا که سررشته‌ی تمام کارها در دستان خداوند حکیم قرار دارد و حکیم کار لغوی انجام نمی‌دهد، پس سنن الهی نیز هدفمند و برخوردار از غایت منطقی و معقول است، حتی آن زمان که نتوان به وضوح این هدف و مقصود را درک کرد. از لازمه‌ی این هدف‌مندی آن است که جبر تاریخ و کروکور بودن قوانین، معنای محصلی ندارد.

دومین پاسخ، اینکه فاعلیت تام خداوند بر قوانین و سنن حاکم بر هستی، جاری و نافذ است. این طرز تأویل و تفسیر، سؤال را در ذهن پدید می‌آورد که در صورت فاعلیت تامه داشتن خداوند چرا این سنن در بعضی از آیات به غیر خداوند نسبت داده شده‌اند؟ مانند: «سُنَّةَ مَنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا: بنا بر سنتی (انجام یافته) با پیامبران ما که پیش از تو فرستادیم و در سنت ما هیچ دگرگونی نمی‌یابی» (اسراء، ۷۷) یا «لَا يُؤْمِنُونَ بِهِ وَ قَدْ خَلَتْ سُنَّةُ الْأُولِينَ: در حالی که بدان ایمان نمی‌آورند و یوه (هلاک) پیشینیان گذشته است.» (حجر، ۱۳).

از پرسش مزبور چنین جواب داده‌اند که با توجه به ماهیت عربی بودن آیات قرآنی، اضافه در این آیات گاه به اعتبار فاعل صورت می‌گیرد و گاه به اعتبار مفعول. آنجایی که سنت به خداوند نسبت داده شده یا اضافه می‌شود، به اعتبار فاعل است و در جایی که به غیر خداوند نسبت داده می‌شود، به اعتبار مفعول است؛ زیرا آنها نقش فاعلی در شکل‌گیری این سنن ندارند.

سومین پاسخ، اینکه معنای الهی و خدایی بودن سنت‌های اجتماعی، چیز متفاوت و بلکه مقابل سنت بشری است که چیزهایی از قبیل رسم و رسوم و هنجارهای اجتماعی، فرهنگی، و... را شامل می‌شود. این سنت و فرهنگ، در هر جامعه‌ای وجود داشته و هر جامعه سنت و فرهنگ خاص به خود و متفاوت از دیگران، را دارند (مرادخانی، همان).

(و) سرنوشت مشترک

یکی دیگر از ویژگی‌های سنت‌های اجتماعی الهی، این است که یک جامعه را به تمامه شامل شده و استثنایی قایل نیست (مرادخانی، همان؛ حامدمقدم، همان). بدین جهت می‌توان گفت که افراد هر جامعه‌ای در دو بعد صعود و سقوط، سرنوشت مشترک دارد. هر سنتی خوب یا بد که شامل آن جامعه شود، یکایک افراد آن را دربرمی‌گیرد. لذا در قرآن کریم آنگاه که از فتنه و فساد بر حذر می‌دارد تصریح می‌ند که فتنه‌ها ممکن است خوب و بدتان را یکجا نابود کند: «وَ اتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ: و از فتنه‌ای پروا نیند (چون در ببرد) تنها به کسانی از ما که ستم کردند نمی‌رسد (بلکه دامنگیر همه می‌شود) و بدانید که به راستی خداوند سخت کیفر است.» (انفال، ۲۵).

ز) این جهانی بودن

ویژگی دیگر این سنت‌ها، این جهانی بودن آنها است. (مرادخانی، همان؛ حامدمقدم، همان). این ویژگی به دو صورت تفسیر شده است:

الف) سنن الهی مربوط به همین دنیا بوده و به آخرت که هرکسی سرنوشت مخصوص به خود را دارد، کشیده نمی‌شود.

ب) سنن الهی امور ماورای تحلیل و فهم نبوده و در همین جهان نیز قابل توجیه عقلی و درک و فهم اند. این نظر در برابر نظر کسانی اظهار شده است که هرگاه از فهم سنت‌های الهی عاجز آمده و توجیه درست و معقولی برایش نیافتند، کار را به جبر حواله می‌دهند و فهمش را به خداوند.

ح) معین بودن زمان سنن الهی

تعیین و مشخص بودن زمان این سنت‌ها از آیهی فوق الذکر و امثال آن - که شمار پرتعدادی را تشکیل می‌دهند - به روشنی تمام قابل استفاده است: « وَ لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَ لَا يَسْتَقْدِمُونَ: و هر امتی را زمانه‌ای است و چون زمانه آنان سر آید نه ساعتی واپس می‌روند و نه پیش می‌افتند. » (اعراف، ۳۴) منظور از ساعت در اینجا، لحظه و آن است، یعنی این زمان‌بندی (اجل) یک لحظه‌ای این طرف آن طرف نمی‌شود (مرادخانی، همان، ۱۳۰).

ز) رابطه‌ی متقابل سنن

سنن الهی رابطه‌ی طرفینی و متقابل دارند، بر هم تأثیر می‌گذارند و از هم تأثیر می‌پذیرند. همچنانکه بعضی از آنها زمینه‌ساز برخی دیگر و شماری هم مانع دیگری است (مرادخانی، همان).

بخش دوم: قضا و قدر

قضا و قدر، همانگونه که می‌دانیم، یکی از شناخته‌شده بین اصطلاحات در حوزه معارف دینی است. این دو به میزانی که به لحاظ لفظی شناخته شده اند، به لحاظ معنایی و عمق خودش، مبهم بوده و مورد اختلاف واقع شده است. در ادامه تلاش می‌کنیم با ارائه تعاریف این اصطلاحات، در حد توان به توضیح مقصود و مراد از آنها، بپردازیم.

تعریف لغوی و اصطلاحی

قضا در لغت به معنی فیصله دادن است، و قدر به معنی اندازه و اندازه‌گیری. فیصله دادن در معنای قضا، شامل فیصله دادن قولی و فعلی می‌شود و همچنین اعم از آن است که از جانب خداوند باشد یا بندگان (راغب اصفهانی، ۱۴۱۸ق: ۴۰۶).

اما در اصطلاح، و از منظر اشاعره: «قضاء الهی عبارت است از اراده‌ی ازلی حق که به وجود اشیاء در ظرف خود تعلق گرفته است؛ و قدر الهی عبارت است از ایجاد اشیاء به وجه خاص و اندازه‌ی معین از نظر ذات و صفات.» (ایجی، ۱۳۲۵: ۱۸ / ۱۸۰). گاهی این دو کلمه، یعنی قضا و قدر به صورت مترادفین و به معنای سرنوشت، به کار می‌روند (گرجیان، ۱۳۷۵ش: ۳۱).



در صورتیکه قضا و قدر را دو امر جداگانه و مستقل از هم فرض کنیم این سؤال مطرح خواهد شد که کدام یکی از این دو امر، مقدّم بر دیگری است؟ آیا ابتدا قضای الهی به چیزی تعلق می‌یرد بعد قدر الهی، یا برعکس، نخست قدر الهی اندازه و حدود چیزی را معین می‌کند بعد حکم به تحقق آن صادر می‌شود؟

از تعریف نقل شده از صاحب مواقف، بر می‌آید که قضا مقدّم بر قدر است، زیرا قضا را همان اراده‌ی ازلی حق تعریف نموده ولی قدر را ایجاد اشیاء، که بازگشت به صفات فعلی دارد، بلکه عین همان صفات فعلی است. و بدیهی است که اراده‌ی ازلی ناظر به ذات حق، مقدم بر صفات فعلی‌ای است که اتصاف به آن جز در حین فعل امکان‌پذیر نمی‌باشد.

ولی بعضی بر آن اند که قدر مقدم بر قضاء است، دلیل این تقدم هم اینکه بر اساس معنای لغوی‌ای که قبلاً برای این دو ذکر کردیم، تا زمانی که اندازه‌ی چیزی تعیین نیافته و مشخص نشود، نوبت به اتمام و نهایی کردن آن، نمی‌رسد. این نکته در بسیاری از روایات این باب نیز مورد توجه قرار گرفته است (گرجیان، همان).

اقسام قضا و قدر

هرکدام از قضا و قدر را، به اقسامی تقسیم کرده‌اند. در ادامه به ذکر و توضیح هر یک از این اقسام خواهیم پرداخت.

الف. قضا و قدر تکوینی و تشریحی

مراد از قضا و قدر تکوینی، آن است که در عالم هر موجود و پدیده‌ای علت و اندازه‌ای دارد. نه چیزی بدون علت به وجود می‌آید و نه بدون اندازه‌گیری معین. مثلاً، شکسته شدن شیشه، هم علت دارد از قبیل اصابت سنگ، و...؛ که علت داشتن آن بیانگر قضای آن است؛ و هم مقدار شکستن آن مشخص است و بستگی به عوامل زیادی مانند کوچکی و بزرگی علت شکستن، و... دارد. این مقدار شکستن درواقع بیانگر قدر آن است (گرجیان، همان: ۹۷).

مراد از قضا و قدر تشریحی، همان فرمان الهی در تعیین وظایف فردی و اجتماعی انسان و مقدار و حدود این وظایف است. مانند وجوب نماز صبح، مقداری رکعات و زمان آن، و... .

ب. قضا و قدر علمی

قضا علمی، عبارت است از علم الهی که منشأ حتمیت و ضرورت اشیاء، می‌باشد؛ و قدر علمی، عبارت است از علمی که منشأ حدود و اندازه‌ی اشیاء، قرار می‌گیرد.

ج. قضا و قدر عینی

قضاء عینی الهی بر نفس ضرورت و حتمیت اشیاء از آن جهت که منتسب به خداوند است، اطلاق می‌شود. قدر عینی الهی، همان تعیین وجود و اندازه‌ی وجود اشیاء است، از آن جهت که منتسب به واجب الوجود است (طباطبایی و مطهری، ۱۳۷۲ ش: ۵/۲۰۳).

د) قضا و قدر حتمی و غیر حتمی

در قرآن کریم با دو دسته از آیات مواجه هستیم، یک دسته آیاتی است که از اجل مطلق و تغییر ناپذیر سخن می‌گوید، مانند: «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَ لَا يَسْتَقْدِمُونَ: و هر امتی را زمانه‌ای است و چون زمانه آنان سر آید نه ساعتی واپس می‌روند و نه پیش می‌افتند.» (اعراف، ۳۴) دسته‌ی دوم، آیاتی که اجل را مقید به قید «مسمی» ذکر می‌کند: «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ: اوست که شما را از گل آفرید سپس اجلی مقرر داشت و اجل معین نزد اوست.» (انعام، ۲)

از سوی دیگر، آیاتی وجود دارد که اجل موقت معین را به دو دسته‌ی قابل محو و اثبات تقسیم می‌کند: «لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ يُمَحُّوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ: هر سرآمدی، زمانی نگاشته دارد. خداوند هر چه را بخواهد (از لوح محفوظ) پاک می‌کند و (یا در آن) می‌نویسد و لوح محفوظ نزد اوست.» (رعد، ۲۸-۲۹) روایاتی که ذیل این آیات نقل شده‌اند، اجل قابل محو را غیر حتمی، و اجل ثابت را حتمی، تفسیر می‌کند.

بعلاوه روایاتی که می‌گویند، دعا، صدقه، صلح رحم، و... قضا و قدر الهی را تغییر می‌دهند، به دلالت التزامی حکایت از غیر حتمی و قابل تغییر بودن این دو دارد (گرجیان، همان: ۱۰۳).

مرحوم مطهری در بیان قضا و قدر محتوم و غیر محتوم، دیدگاه دیگری دارد. ایشان با تقسیم موجودات امکانی به دو نوع مجرد و مادی، قضا و قدر را در نوع اول حتمی و غیر قابل تغییر و تبدیل، قلمداد می‌کنند. دلیل حتمی بودن این نوع اجل، آن است که موجودات مجرد تک‌بعدی هستند و امکان بیش از یک نوع تحقق و وجود را ندارند. برخلاف موجودات مادی، که در هر آن استعداد چند چیز مختلف در آن وجود دارد، گرچند در نهایت فقط و فقط یکی از آنها را انتخاب می‌کند یا برایش انتخاب می‌شود.

بر این اساس، ایشان قضا و قدر را در مادیات به صورت عموم غیر حتمی معرفی کرده و آن را قابل تغییر و تبدیل می‌دانند (مطهری، ۱۳۷۳: ۶۰). ایشان برای این نظر خودش داستانی از صدر اسلام نقل می‌کنند که در آن آمده است حضرت علی از سایه‌ی دیوار مشرف بر سقوط بلند شده و جای دیگری می‌نشیند. وقتی از ایشان پرسیده می‌شود: «آیا از قضای الهی فرار می‌کنی؟» جواب می‌دهند: «از قضاء خداوند فرار نموده و به قدر او پناه می‌گیرم» (مطهری، همان: ۶۲).

و همچنین داستانی از قصد عمر بن خطاب خلیفه دوم برای سفر به شام طاعون زده، نقل می‌کند. همه‌ی مشاورانش با این سفر وی مخالفت کردند مگر ابوعبیده جراح که فرماندهی مسلمین در شام بود. او به عمر گفت: «یا امیرالمومنین، آیا از مقدرات الهی فرار می‌کنی؟» عمر جواب داد: «نعم! أفرّ من قدر الله بقدر الله إلی قدر الله: بله، از مقدرات الهی با تکیه بر مقدرات الهی به سوی مقدرات الهی فرار می‌کنم!» (مطهری، همان: ۶۶).

شهید مطهری از این داستان‌ها نتیجه می‌گیرد که معنای قضا و قدر و نیز حتمی و غیر حتمی بودن آن، برای مسلمانان صدر اسلام، کاملاً واضح و قابل فهم بوده است. البته



ایشان به تقسیم سابق شان در تخصیص قضا و قدر حتمی به مجرّادات، پایبند نمی‌مانند، در ادامه امور طبیعی و مادی را نیز مواجه با دو نوع قضا و قدر حتمی و غیر حتمی، معرفی می‌کنند. گرچه موارد حتمی بودن در امور طبیعی را خیلی محدود دانسته و در نیاز امر مادی به علت و نیز فانی شدن آن در صورت عدم تبدل به مجرد، محصور می‌کنند: «توضیح دادیم که مجردات علوی قضا و قدر شان حتمی است، بر خلاف موجودات طبیعی. باید اضافه کنیم که در طبیعت نیز قضا و قدرهای حتمی هست. در طبیعت هر موجودی مسوق به عدم است و باید از موجود دیگری سرچشمه بگیرد ... هر موجودی باید راه فنا و زوال را پیش بگیرد، مگر اینکه تبدل شود به موجودی غیر مادی؛ این نیز قضا و قدر حتمی است» (مطهری، همان).

ایشان تصریح می‌کنند: «پس سرنوشت‌های گوناگون در کار است و این سرنوشت‌ها می‌توانند جانشین یکدیگر شوند. جانشین شدن آنها نیز بحکم سرنوشت (قضا و قدر) است». سر این جانشین شدن، بنا بر تصریح شهید مطهری این است که «قضا و قدر چه از جنبه‌ی الهی و چه از غیر جنبه‌ی الهی عاملی در عرض سایر عوامل جهان نیست؛ بلکه مبدأ و منشأ و سرچشمه‌ی همه‌ی عامل‌های جهان است. هر عاملی که بجنبد و اثری از خود بروز دهد، مظهری از مظاهر قضا و قدر است و تحت قانون علیت عمومی است» (مطهری، همان: ۵۵-۵۶).

آنچه از عبارات مذکور فهمیده می‌شود، این است که ایشان قضا و قدر را مجرای اصل و قانون علی-معلولی می‌دانند. بدیهی است که جدایی معلول از علت تامه اش محال است، همانگونه که در صورت عدم تحقق علت تامه، به وجود آمدن معلول نیز امکان‌پذیر نمی‌باشد. پس قضاء حتمی، همانگونه که علامه طباطبایی تصریح می‌کند، در واقع تعبیر دیگری است از نسبت معلول به علت تامه اش (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق: ۷۳/۱۳-۷۴).

البته تغییر و تبدل قضا، از نظر ایشان مشکل و شگفت‌انگیز است: «تغییر سرنوشت به موجب سرنوشت و تبدل قضا و قدر به حکم قضا و قدر، هرچند شگفت و مشکل به نظر می‌رسد، اما حقیقت است. ... اینجاست که سئوالات عجیب پشت سر هم خودنمایی می‌کند. آیا علم خدا تغییر پذیر است؟! آیا حکم خدا قابل نقض است؟ آیا دانی می‌تواند در عالی اثر بگذارد؟»

ایشان بعد از ذکر سئوالات مذکور و چندین سؤال دیگر و مشابه، در پاسخ می‌نویسند: «جواب همه‌ی اینها مثبت است. علم خدا تغییرپذیر است، یعنی خدا علم قابل تغییر هم دارد، حکم خدا قابل نقض است، یعنی خدا حکم قابل نقض هم دارد. بله، دانی می‌تواند در عالی اثر بگذارد. نظام سفلی، و مخصوصاً اراده و خواست و عمل انسان بلکه اختصاصاً اراده و خواست و عمل انسان، می‌تواند عالم علوی را تکان بدهد و سبب تغییراتی در آن بشود، و این عالی‌ترین شکل تسلط انسان بر سرنوشت است.» (مطهری، ۱۳۷۳: ۶۴-۶۵).

از کلام ایشان به وضوح استنباط می‌شود که مساله‌ی تغییرپذیر قضا و قدر و عدم حتمیت آن، طوریکه منجر به سلب اختیار از انسان گردد، ایشان را تا سرحدّ قایل شدن به تغییر علم خداوند، و...، پیش برده است: «خلاصه اینکه چون تمام علل و اسباب مظاهر قضا و قدر الهی می‌باشند، در مورد هر حادثه‌ای هر اندازه علل و اسباب مختلف و

جریان‌های مختلف متصور باشد، قضا و قدرها گوناگون متصور است. آن جریانی که واقع می‌شود و صورت می‌گیرد، به قضا و قدر الهی است و آن جریانی هم که متوقف می‌شود، به قضا و قدر الهی است.» (مطهری، همان: ۷۲).

بخش سوم: مقایسه «سنت‌های الهی» با «قضا و قدر»

با توجه به شباهت ویژگی‌های «سنن الهی» با «قضا و قدر»، گرچند در قسمت ویژگی‌های اولی لیست بلند بالایی را اهدا می‌کنیم و بالعکس در تقسیمات و نیز ویژگی‌های قضا و قدر چنین نیست، ولی به لحاظ تعریفی که مرحوم مطهری از قضا و قدر ارائه می‌دهند، می‌توان گفت که سنت‌های الهی به عنوان یک پدیده‌ی فردی یا اجتماعی، و... ریشه در قضا و قدر الهی دارند. برای همین، سنت‌های الهی، در تمام چهره‌های آن، پدیده‌ای از پدیده‌هایی است که در نظام علی و معلولی، نقاب از رخ عدم برداشته و در عام تحقق و وجود قدم گذاشته‌اند. بدیهی است که چنین پدیده‌هایی بدون اتکا به علل و اسباب خودشان، نه حق تحقق دارند و نه توان آن را.

از طرف دیگر، همه اسباب و علل ریشه در قضا و قدر الهی دارند. بنابراین، همه سنت‌ها ریشه در قضا و قدر الهی دارند و مطهری از مظاهر آنها به شمار می‌آیند.

البته هنوز جای سئوالات زیادی باقی است، از جمله اینکه مطابق توضیحات کسانی چون شهید مطهری، قضا و قدر در طبیعت غیرحتمی و در نتیجه تغییر و تبدیل‌پذیر است، در حالیکه از ویژگی‌های مهم سنن اجتماعی الهی -به تبع سنن دیگر-، تغییر و تبدیل ناپذیری آن، بود.

توفیق میان این دو، یعنی سنن اجتماعی با قضا و قدر، با توجه به اختلاف ظاهری‌ای که به نظر می‌رسد، این می‌تواند باشد که تحویل و تبدیل‌ناپذیری سنن الهی بعد از فراهم آمدن مقدمات و در حقیقت تام شدن علت آنها است. تنها در این صورت است که سنن الهی قطعی الوقوع شده و راه تحول و تبدل بر آنها بسته می‌شود. این فرض قطعا در مورد قضا و قدر هم، آنگاه که با فراهم آمدن مقدمات، حتمیت یابند، صادق خواهد بود. دقیقا در اینگونه موارد است که قضا و قدر آنقدر تند و خشن و بدون مسامحه و ملاحظه برخورد می‌کند که احتمال حکومت جبر بر عالم را، در اذهان عالمان و متفکران بزرگ و حتی پیشگامان عرصه‌ی فکر و اندیشه همچون مولانای بلخی، و... تقویت و زنده، می‌کند:

چون قضا بیرون کند از چرخ سر عاقلان گردند جمله کور و کر

(مولانا، ۱۳۷۸ ش: دفتر سوم، بیت ۴۶۹)

اما ویژگی‌های دیگر سنن اجتماعی بعنوان زیر مجموعه‌ای از قانون کلی علی معلولی را، نیز می‌توان -طبق این تحلیل- در قضا و قدر به نحو اجلی و اشرف ملاحظه کرد. چه عمومیت و جهان شمولی باشد یا خدایی بودن یا عدم تنافی با آزادی و اختیار انسان و اموری دیگری از این قبیل.

از طرف دیگر، چون سنن اجتماعی الهی به عنوان یکی از مصادیق سنن الهی دارای تمام ویژگی‌ها و خصوصیات است که ذکر شد، این سنن اجتماعی با تمام انواع و الوان آن -سنت‌های هدایت، ضلالت، ابتلاء، و...-، برخوردار از همه‌ی آن ویژگی‌ها خواهند بود؛ زیرا خود به عنوان یک زیرمجموعه‌ای از قضا و قدر، مطرح‌اند.

زیرمجموعه بودن سنن اجتماعی (و غیر اجتماعی=فردی) الهی برای قضا و قدر،



بدین معنی است که این سنن وسیله، راه و شیوه‌ای از شیوه‌های قضا و قدر الهی که خود نیز روشی از روش‌های تحقق اراده‌ی حضرت حق به عبارت بهتر تنها روش آن- در جهان بیرون و عالم عین می‌باشد، شناخته می‌شوند. زیرا قضا و قدر الهی است که علت‌ها را به وجود آورده [قضا]، وجود و علت آنها را تا میزان مشخص و خاصی [قدر] امضا کرده است. آنگاه، همین قضا و قدر الهی است که در جریان دریای متلاطم و پرخروش و طوفانی اسباب و مسببات و علل و معلولات جاری گردیده و بدین شیوه ادامه یافته و شاهد تحقق خود بوده است.

اینجاست که عرصه بر افکار و اندیشه‌ها تنگ و تنگ‌تر شده و چهره‌ی عبوس و کریه و مخوف «جبر»، از میان این جریان به ظاهر تغییر و تبدیل ناپذیر، آشکار می‌شود. بدین استدلال که اگر قضا و قدر، راه و شیوه‌ی تحقق اراده‌ی الهی است؛ و اگر اراده‌ی خداوند متعال در علم ازلی آن حضرت جای دارد (طباطبایی، ۱۴۱۹ق: ۲۱۱)، چگونه راه برای اختیار باز می‌ماند؟ پس این سخن راست است که: «گر می‌نخورم، علم خدا جهل بود!» مگر انسان توان برون رفتن از آنچه در اراده‌ی ازلی حق رفته است، دارد؟ آن وقت اینکه گفته‌اند:

علم ازلی علت عصیان کردن نزد عقلا ز غایت جهل بود
چه می‌شود؟ این هم راست است؟ آری! مگر می‌شود خداوند خود علت عصیان
بندگان باشد!

راست و درست بودن دو ضد، چیز شگفت‌تر از آن شگفت‌هایی است که قبلا در سخنان مرحوم مطهری، مشاهده کردیم. و این عالم مملو از چنین شگفتی‌هایی است، و شاید برای همین است که مولای بزرگ بلخ خود را عاشق ضدین معرفی کرد: «بوالعجب من عاشق این هردو ضد.» (مولانا، همان: دفتر اول، ۷۴، بیت ۱۵۷۳).

نتیجه‌گیری

نتیجه‌ای که از مسایل مطروحه در این نوشتار می‌توان گرفت، این است که سنن اجتماعی الهی زیر مجموعه‌ی قضا و قدر الهی قرار می‌گیرد؛ و از تمام ویژگی‌های آن برخوردار است. اینکه گفته شد، سنن اجتماعی تغییرناپذیر اند و قضا و قدر الهی قابلیت تغییر و تبدیل را دارند، بدان دلیل است که یکی از این احکام از نسبت شیء با علت تامه‌اش و حکم دیگر از نسبت آن با علت ناقصه‌اش، انتزاع شده است. بدیهی است که هردو حکم با در نظر داشت شرایط شان، درست است. هر حادثه و پدیده‌ای در صورت اول قطعی و لا یتغیر و در فرض دوم ذو وجوه بوده و احتمالات مختلفی را در بطن و متن خویش می‌پروراند.

لذا اگر ما سنن اجتماعی الهی را به نحو دوم (نسبت به علت ناقصه‌اش) لحاظ کنیم، اینها نیز قابل تغییر خواهند بود که البته بازهم در دایره‌ی عام قضا و قدر الهی قرار خواهند گرفت. و این تغییر، بنا به گزارش قرآن کریم، اقلا یکبار در مورد قوم حضرت یونس محقق شده است.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. ابن اثیر، مبارک، **النهاية**، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
۲. اجی، میر سید شریف، **شرح المواقف**، قم، الشریف الرضی، ۱۳۲۵ق.
۳. حامدمقدم، احمد، **سنت‌های اجتماعی در قرآن کریم**، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۴. راغب اصفهانی، حسین، **المفردات**، بیروت، دار المعرفة، ۱۴۲۸.
۵. شیخ مفید، محمد، **الفصول المختاره**، قم، کنگره شیخ مفید، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
۶. طباطبایی، محمدحسین و مطهری، مرتضی، **اصول فلسفه و روش رئالیسم**، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۲ش.
۷. طباطبایی، محمدحسین، **المیزان**، بیروت، موسسه اعلمی، ۱۴۱۷ق.
۸. طباطبایی، محمدحسین، **بداية الحکمه**، قم، انتشارات اسلامی، ۱۴۱۹ق.
۹. طبرسی، فضل بن حسن، **مجمع البیان**، تهران، انتشارات ناصر خسرو، چاپ سوم، ۱۳۷۲ش.
۱۰. یومی، احمد بن محمد، **المصباح المنیر**، قم، موسسه دار الهجرة، چاپ دوم، ۱۴۱۴ق.
۱۱. کلینی، محمد بن یعقوب، **الکافی**، دار الکتب الإسلامیة، تهران، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
۱۲. گرجیان، محمد مهدی، **قضا و قدر جبر و اختیار**، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۵ش.
۱۳. مرادخانی، احمد، **سنت‌های اجتماعی الاهی در قرآن**، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۶ش.
۱۴. مصباح یزدی، محمدتقی، **جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن**، قم، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۶ش.
۱۵. مصطفی ابراهیم و دیگران، **المعجم الوسیط**، بی جا، دار الدعوه، ۱۹۹۲م.
۱۶. مطهری، مرتضی، **انسان و سرنوشت**، تهران، شرکت انتشار، ۱۳۷۳ش.
۱۷. مطهری، مرتضی، **عدل الاهی**، تهران، انتشارات اسلامی، ۱۳۹۸ق.
۱۸. مظفر، محمد رضا، **اصول الفقه**، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۷.
۱۹. مولوی بلخی، جلال الدین، **مثنوی معنوی**، تصحیح عبدالکریم سروش، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۸ش.