

# قضا و قدر و مستندات قرآنی آن از دیدگاه فخر رازی

طاهره برزو لطفعلی ۱

چکیده

قضا و قدر از مسائل مهم در علم کلام، فلسفه و حتی اخلاق به شمار می‌رود. از آن جا که پیرامون قضا و قدر، اندیشه‌های متفاوت و بعضاً متضادی وجود دارد، ضروری است آیات پیرامون آن مورد بررسی قرار گیرد. این تحقیق با روش توصیفی و تحلیلی به بررسی آیات قضا و قدر از دیدگاه اندیشمند؛ فخر رازی پرداخته است. امام فخر رازی با رویکرد کلامی اشعری به جبر تمایل دارد؛ او قضا و قدر را اساساً مساوی و مترادف با جبر می‌داند.

واژگان کلیدی: قضاء، قدر، جبر، اختیار، امام فخر رازی

مقدمه

یکی از مسائلی که توجه بشر را همیشه به خود جلب کرده، این است که آیا جریان کارهای جهان، طبق یک برنامه و طرح قبلی غیر قابل تخلف صورت می‌گیرد و قدرتی نامرئی ولی بی نهایت مقتدر، به نام سرنوشت یا قضا و قدر بر جمیع وقایع عالم حکمرانی می‌کند و آنچه در زمان حاضر در حال صورت گرفتن است و یا در آینده صورت خواهد گرفت، در گذشته معین و قطعی شده است و انسان مقهور و مجبور به دنیا می‌آید و از دنیا می‌رود؟ یا اصلاً و ابداً چنین چیزی





وجود ندارد و گذشته هیچ نوع تسلطی بر حال و آینده ندارد و انسان که یکی از موجودات این جهان است، آزاد و مسلط بر مقدرات خویش است؟ یا فرض سومی در کار است و آن اینکه سرنوشت در نهایت اقتدار بر سراسر وقایع جهان حکمرانی می‌کند و نفوذش بر سراسر هستی بدون استثناء گسترده است؛ در عین حال این امر غیر قابل رقابت و مقاومت ناپذیر کوچکترین لطمه‌ای بر حریت و آزادی بشر نمی‌زند. اگر چنین است چگونه می‌توان آن را توجیه کرد و توضیح داد؟ این مسأله، از موضوعات بسیار غامض و پیچیده که در طول تاریخ بشر، مورد عنایت و توجه ویژه بوده و نظر اغلب اندیشمندان را به خود جلب نموده است. فخر رازی به منزله متکلمی اشعری، معتقد است که قضا همان صادر نخستین و قدر، اعیان موجودات و تفضیل موجودات می‌باشد؛ بنابراین به نظر می‌رسد در این بیان، قضا مرتبه‌ای از مراتب علمی واجب همان عالم عقل می‌باشد.

#### مفهوم شناسی

قبل از ورود به بحث اصلی، لازم است تا تبیینی نسبت به واژگان کلیدی صورت گیرد.

#### ۱. قضا

قضا به معنی حکم ازلی ثابت در قانون عالم است و معلومات و اسباب و مسبباتی است که تغییر نمی‌پذیرد و قدر تعیین قضا ازلی در اندازه معین است که در اختیار انسان می‌باشد؛ بنابراین قضا، حتمی است و قدر به اختیار انسان موکول شده است. پس قضا و قدر دو امر پیوسته به هم و از یکدیگر جدا نمی‌شوند. زیرا



قدر به منزله اساس، و قضاء به منزله ساختار است، به عنوان مثال رب متعال قضاء نموده که آتش، هر چیز قابل سوختنی را بسوزاند، حال اگر این حکم در معرض ظهور واقع شد قدر است و در اختیار انسان قرار گرفته و هر گاه بخواهد آن را به کارگیرد مکان و زمان و سایر شروطش را به حکم عقل و شرع معین می‌سازد. (غروی، ۱۳۷۹، گفتار پنجم)

قضاء در لغت عبارت است از یک اصل صحیح که بر استحکام، استواری و نفوذکاری دلالت می‌کند. (احمد بن فارس، ۱۳۹۹ هـ.ق، ص ۹۹) بنابراین قضا؛ هر قول یا عملی است که مستحکم و استوار باشد و تفسیر و تبدیل در آن راه ندارد. (همان، ص ۹۹)

## ۲. قدر

قدر در لغت اندازه، مقدار و ارزش هر چیزی را گویند. (سبحانی، ۱۴۱۳ ق، ج ۲، ص ۳۶) راغب اصفهانی می‌گوید: «القدر، التقدير تبیین کمیه الشیء؛ «قدر بیان مقدار چیزی است.» (راغب اصفهانی، ۱۳۸۵ هـ.ش، ص ۹۰۴)

قدر نیز اندازه و ارزش و محدوده‌ی اشیاء است. قضا و قدر در آیات و روایات بار معنایی و لغوی را با خود دارند. یعنی در فرهنگ اسلامی با اندک تغییر و تفسیر در همان اصطلاح معنای لغوی، به کار می‌روند.

## قضا و قدر در قرآن

واژه قضا در قرآن بسیار آمده است. از مجموع آن‌ها بدست می‌آید که قضا در سه معنای اصلی به کار می‌رود. این هر سه معنا به اصل و ریشه لغوی آن یعنی اتفاق و انفاذ بر می‌گردند که عبارتند از:

الف) خلق را تمام آفریدن

این معنا اره بر تمامیت خلق دارد؛ «فَقُضِيَ هُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ» «آسمان‌ها را در طول دو روز به صورت آسمان‌های هفت گانه آفریدیم.» (سوره فصلت، آیه ۱۲)

ب) اعلان کردن و خبردادن

این معنی در آیاتی مانند آیه ذیل آمده است. «و قُضِيَنا اِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ» «به بنی اسرائیل خبردادیم و اعلام کردیم در کتاب که ..» (سوره اسراء، آیه ۴)

ج) حتمی شدن، حکم کردن و دستور دادن

مانند «و قُضِيَ رَبُّكَ إِلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا آيَةً»؛ «خدایت چنین کرد که جزء او را نپرستید و...» (سوره اسراء، آیه ۲۳) و یا آیه «وَإِذَا قُضِيَ أَمْرًا فَنَمَّا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»؛ هرگاه اراده قطعی خداوند به چیزی تعلق بگیرد، به او می‌گوید باش پس آن چیز موجود می‌شود. (سوره بقره، آیه ۱۱۷)

همچنین واژه قدر نیز به همان معنی لغوی‌اش برگشت دارد. برای مثال:





الف) «فَدَجَعَلَ اللهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا»؛ «خداوند برای هر چیزی، اندازه و محدوده قرار داده است.» (سوره طلاق، آیه ۳)

ب) «و ما نُزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ»؛ «از هر چیزی، به مقدار و اندازه معین فرو فرستادیم.» (سوره حجر، آیه ۲۱)

ج) «إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ»؛ «ما هر چیزی را به اندازه آفریدیم.» (سوره قمر، آیه ۴۹)

د) «وإن من شئ إلا عندنا خزائنه و ما نُزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ» «چیزی نیست مگر اینکه گنجینه‌های آن نزد ما است و ما جزء به مقدار معلوم آن را فرو نمی‌فرستیم.» (سوره حجر، آیه ۲۱)

### قضا و قدر در روایات

در روایات بسیاری در مورد قضا و قدر بیاناتی ذکر گردیده است. یونس بن عبدالرحمان درباره معنی قضا و قدر از امام رضا (علیه السلام) پرسید؛ امام فرمودند: «هی (قدر) الهندسه و وضع الحدود من البقاء و الفناء و القضاء هو الابرام و اقامه العين»؛ «قدر، هندسه و اندازه و تعیین مرز واحد برای استقرار یا نفی یک شیء است و قضا محکم کردن و برپا کردن عین اشیاء است.

از امام جعفر صادق (علیه السلام) نقل شده است «إِنَّ الله إذا ارادَ شيئاً قَدَرَ فَإِذَا قَدَرَهُ قَضَاهُ امضاه»؛ «هرگاه خداوند چیزی را اراده کند، معین و محدود و اندازه‌اش می‌کند. آن گاه آن را حتمیت می‌بخشد، سپس پدید می‌آورد.



در پاسخ کسانی که مایه‌ی فکری و دقت عقلی نداشتند و از قضاء و قدر الهی از حضرت علی (علیه السلام) پرسیدند؛ فرمودند: قضا و قدر راه تاریکی است، در آن وارد نشوید. دریای ژرفی است به آن گام ننهید. سر خداست، خود را به زحمت ندهید.

همچنین، از امام محمدباقر پرسیدند: آیا بین جبر و اختیار فاصله و منزلی است؟ فرمودند: بلی، بیش‌تر از آن چه بین آسمان و زمین است.

### اقسام قضا و قدر

در منابع اسلامی، قضا و قدر دارای اقسامی است که به آن اشاره می‌گردد.

#### ۱. قضا و قدر تکوینی

منظور از قضا و قدر تکوینی این است که هر چیزی و هر حادثه و پدیده و هر موجودی در عالم، عقلی دارد و اندازه‌ای، نه چیزی بدون علت به وجود می‌آید و نه بدون اندازه‌گیری معین؛ مثلاً سنگی پرتاب می‌شود و شیشه‌ای می‌شکند، شکستن شیشه یک حادثه است که حتماً علتی دارد. این که گفته می‌شود، دارای علت است، قضای تکوینی است و نیز مسلماً میزان شکستگی و اندازه و حدود آن، به کوچکی و بزرگی سنگ و قوت و فشار دست و نزدیکی و دوری فاصله و وزش و عدم وزش باد و مانند این‌ها بستگی دارد. این ارتباط حادثه فوق با چگونگی علت آن همان قدر تکوینی می‌باشد، بنابراین به طور خلاصه یک معنای قضا و قدر به رسمیت شناختن قانون علت و نظام خاص علت و معلول است. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۴، صص ۱۷-۲۰)



بنابراین طبق قضا و قدر تکوینی، سلسله نظام علت و معلول به خدا منتهی می‌شود؛ ولی این موضوع هیچ گونه مخالفتی با آزادی و اراده و اختیار انسان ندارد. اعمال انسان، هم مستند به خود اوست و هم مستند به خدا، اما استناد آن به خود او به دلیل این است که هستی انسان و تمام نیروهای او حتی آزادی اراده او از ناحیه خالق آفرینش است و علل و اسبابی که شرط تحقق یک عمل می‌باشد از اوست؛ در قرآن آیات زیادی وجود دارد که به صراحت اختیار انسان و نقش اراده او را بیان داشته است؛ مانند آیه: «وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى» «برای انسان چیزی جز حاصل سعی او نیست» (سوره نجم، آیه ۳۹) و همچنین آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» «خداوند سرنوشت هیچ قومی را تغییر نمی‌دهد مگر خودشان آن را تغییر دهند.» (سوره رعد، آیه ۱۱)

## ۲. قضا و قدر تشریحی

قضا و قدر تشریحی به معنای فرمان الهی در تعیین وظایف فردی و اجتماعی انسان‌ها و مقدار و حدود این وظایف است. «و قَضَىٰ رَبُّكَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ...» «پروردگارت فرمان می‌دهد که جزء او را نپرستید.» (سوره اسراء، آیه ۲۳)

مثلاً گفته می‌شود، نماز واجب است (قضا تشریحی) سپس بیان می‌گردد؛ مقدار نماز در هر شبانه روز، هفده رکعت است (قدر تشریحی) است. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۴ هـ.ش، صص ۲۰-۲۷)

بنابراین دو مورد از قضا و قدر که عنوان شد، گاه به صورت تکوین و گاه به صورت تشریح بوده و هر دو قسم نیز دارای دو مرحله می‌باشد: ۱- ذاتی (علمی)، ۲- فعلی (عینی) (سبحانی، ۱۳۸۹ هـ.ق، صص ۸۷)



گاهی تقدیر و قضای الهی به معنای علم خدا به فراهم شدن اسباب و شرایط پیدایش پدیده‌ها و نیز علم به وقوع حتمی آنها به کار می‌رود که آن را «قضا و قدر علمی» می‌نامند. نظیر آن در آیات ۱۴۵ سوره آل عمران و آیه ۵۱ سوره توبه وجود دارد؛ «ماکان لنفس ان تموت الا باذن الله کتاباً مؤجلاً»؛ «هیچ کس جزء به فرمان خدا نمی‌میرد و این سرنوشت تعیین شده» و همچنین «قل لن یصینا الا ماکتب الله لنا»؛ «بگو هیچ حادثه‌ای برای ما رخ نمی‌دهد مگر آنچه خداوند برای ما نوشته و مقرر داشته است.»

و نیز در آیات ۱۱ سوره فاطر و ۲۲ سوره حدید و ۳۹ سوره رعد به این قضا و قدر اشاره شده است. ولی گاهی قضا و قدر به معنای انتساب سیر تدریجی پدیده‌ها و نیز انتساب تحقق عینی آنها به خدای متعال، استعمال می‌شود که از آن به عنوان «قضا و قدر عینی» نام می‌گیرد و نظایر این قضا و قدر را هم می‌توان در آیات ذیل به دست آورد؛ آیه ۳ سوره طلاق که خداوند می‌فرماید: «قد جعل الله لکل شی قدرًا»؛ «خدا برای هر چیزی اندازه‌ای قرار داد» و یا در آیه ۴۲ سوره انفال که خدا می‌فرماید: «یقض الله امرًا کان مفعولاً»؛ «خداوند کاری را که می‌بایست انجام شود تحقق می‌بخشید و همچنین در آیاتی نظیر ۱۱۷ سوره بقره و ۲۱ سوره حجر، ۴۹ سوره قمر، ۳۸ سوره احزاب و ۴۵ سوره فصلت می‌توان این نمونه از قضا و قدر را مشاهده نمود.

تفسیر اشاعره از قضا و قدر

در عهد بنی‌امیه، موضوع قدر و قدرت انسان به طور گسترده مطرح بوده است.

برخی





چنین پنداشته‌اند که انسان خالق افعال خویش نبوده، به هیچ وجه، اعمال آدمی به او نسبت داده نمی‌شود؛ او در افعالش مجبور و فاقد قدرت، اراده و اختیار است، بلکه خدا فعل را در او خلق می‌کند و مانند سایر جمادات و افعالش فعل مجزاً به او اسناد داده می‌شود، مانند این که گفته می‌شود؛ درخت، میوه داد و خورشید غروب کرد.

بنیانگذار این مسلک «ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری (۳۲۴-۲۶۰ هـ.ش)» از نوادگان ابوموسی اشعری و نیز اهل بصره بود. وی از اوان جوانی به اندیشه‌های معتزلی وابستگی تمام داشت و اصول عقاید آن را نزد معروفترین استاد معتزلی خود، ابوعلی جبائی (م. ۳۰۳ هـ.ق) فراگرفته بود و تا چهل سالگی از مدافعان به شمار می‌رفت و کتاب‌های بسیاری نیز به همین منظور نگاشت در همین دوران بود که به یکباره از اعتزال روی بر تافت و آرای تازه‌ای در مقابل معتزله و همخوان با اهل حدیث ارائه کرد.

از میان متفکران اشعری مذهب می‌توان به ابوبکر باقلانی، ابوالحسن اسفراینی محمد بن عمر فخررازی (۶۰۶-۵۵۴ ق)، امام مفسر و یگانه زمانش در علوم معقول و منقول بود، اشاره نمود.

فخرالدین محمد ابن رازی معروف به فخر رازی (۶۰۶-۵۵۴) شخصیت بارز و برجسته دیگر مکتب اشاعره است که ابن خلکان او را یگانه‌ی عصر و برتر اهل زمان خود در علم کلام و معقولات می‌داند که تصانیف متعددی از جمله تفسیر کبیر برقرآن مجید برای او ذکر می‌نمایند.



از جمله آثار ایشان می‌توان کتاب‌های «اسماء الحسنی»، «مفاتیح الغیب» و «المباحث المشرقیه» را نام برد و از کتاب‌های کلامی ایشان نیز می‌توان به «الاربعین فی اصول دین»، «اساس التقدیس»، «معالم اصول دین»، «المحصل و المطالب العالیه و نهایه العقول فی درایه الاصول و مباحث المشروقیه و ...» اشاره کرد. (ابوزهره، بی تا، ص ۱۰۴؛ فخررازی، ج ۱، ۱۴۲۰ق، ص ۳۸۱)

فخر رازی اگر چه بسیار راسخ و محکم در مکتب اشعری و آراء کلامی آن‌ها بوده است و در غالب مباحث، با امامیه در تعارض است اما در مواردی نیز حقیقت را بیان نموده از جمله این که او کوثر را به اولاد پیامبر تفسیر می‌کند و می‌گوید: «این سوره در رد کسانی آمده است که به پیامبر لعن می‌زدند و او را بی‌اولاد و ابتر می‌دانستند ولی کوثر می‌رساند که نسل او همیشه باقی خواهد بود. چقدر از اهل بیت را کشتند؛ اما از نسل آنان عالم پابرجاست. ولی از بنی‌امیه تعداد قابل توجهی باقی نمانده است، چه قدر از اکابر و بزرگان اندیشمند همچون باقر، صادق، کاظم، رضا و نفس زکیه و امثال آن‌ها در بین نسل پیامبر وجود دارد. (همان، ج ۸، ص ۴۹۸)

نظر اشاعره در مورد حوادث جهان به این گونه است؛ برای هر حادثه علت قائل شویم؛ ولی نظام اسباب و مسببات را و اینکه هر علتی معلول خاص ایجاد می‌کند و هر معلولی از علت معین امکان صدور دارد، منکر شویم و چنین پنداریم که در همه عالم و جهان هستی یک علت و یک فاعل بیشتر وجود ندارد و آن ذات حق است؛ همه حوادث و موجودات مستقیماً و بلا واسطه از او صادر می‌شوند؛ اراده خدا بر هر حادثه‌ای مستقیماً و جداگانه تعلق می‌گیرد.



اگر فرض شود که قضای الهی یعنی علم و اراده حق به وجود هر موجود، مستقل از هر علم دیگر و قضای دیگر است، در این صورت باید قبول کرد که عاملی غیر از خدا وجود ندارد. علم حق در ازل تعلق گرفته که فلان حادثه در فلان وقت وجود پیدا کند و قهراً آن حادثه در آن وقت وجود پیدا می‌کند و هیچ چیزی هم در وجود آن حادثه دخالت ندارد. افعال و اعمال بشر یکی از آن حوادث است. این افعال و اعمال را مستقیماً و بلاواسطه قضا و قدر، یعنی علم و اراده الهی، به وجود می‌آورد، و اما خود بشر و قوه و نیروی او دخالتی در کار ندارد، اینها صرفاً یک پرده ظاهری و یک نمایش پنداری هستند.

پس باید گفت که این نظر اشاعره مفهوم جبر دارد و سرنوشت جبری است و این همان اعتقاد است که اگر در فرد یا قومی پیدا شود زندگی آنها را تباه می‌کند.

این نظر، گذشته از مفاسد اجتماعی و عملی که دارد، منطقاً محکوم و مردود است و از نظر براهین عقلی و فلسفی چنانکه در محل خود گفته شده است، تردیدی در بطلان این نظر نیست؛ چرا که نظام اسباب و مسببات و رابطه علی و معلولی بین حوادث، غیر قابل انکار است. نه تنها علوم طبیعی و مشاهدات حسی و تجربی بر نظام اسباب و مسببات دلالت می‌کند؛ بلکه در فلسفه الهی متقن‌ترین براهین بر این مطلب اقامه شده است. به علاوه قرآن کریم نیز اصل علیت عمومی و نظام اسباب و مسببات را تأکید می‌کند. (مطهری، ۱۳۶۸، صص ۵۳-۵۴)

اهل حدیث به دلیل اعتقاد به قضا و قدر الهی و ناتوانی از جمع این اعتقاد با اختیار انسان، عملاً نتوانستند نقشی برای انسان در افعال خویش تصور کنند؛ از این رو گرفتار جبر شدند. چرا که اشعری بر این باور بود که نه تنها قضا و قدر



الهی عمومیت دارد؛ بلکه حتی افعال اختیاری انسان را خداوند خلق و ایجاد می‌کند؛ از سوی دیگر تلاش کرد تا نقشی برای افعال اختیاری انسان بیابد. او این نقش را در قالب نظریه کسب بیان می‌کند. این نظریه از مهمترین و پیچیده‌ترین آرای اشعری است. (برنجکار، ۱۳۸۸ هـ ش، ص ۱۲۷)

از جمله جبريون همانطور که اشاره گردید، اشاعره هستند. آنها در ابتدا اعتقاد به این دارند که صدور کلیه افعال انسانی (اعم از گناه و ثواب) از جانب خداوند است و اینکه آدمی فعل خویش را نمی‌آفریند؛ بلکه آن را کسب می‌کند و دیگر اینکه مجبور بودن انسان و عدم دخالت او در تعیین سرنوشت که طبعاً زائیده اعتقاد اولی است و هر دو به یک اصل که همان جبر است، بر می‌گردند. (سالاری، ۱۳۷۸، ص ۱۰)

همچنین آنها سببیت را منکر شده‌اند و سبب را منحصر در خدای متعال دانسته‌اند و گفته‌اند آتش چیزی را نمی‌سوزاند؛ بلکه عادت و سنت الهی جاری شده است تا مثلاً اگر لباس با آتش تماس پیدا کند بسوزد؛ اگر چه آتش در سوزاندن نقشی نداشته باشد. بنابراین پنداشته‌اند افعال بندگان هم آفریده خدای متعال است بدون اینکه آفریدگان در آن‌ها دخالت داشته باشند. آری! افعال عبد به عنوان کسب اطلاق می‌شود. آن‌ها هم به جهت این که اراده بندگان با تحقق فعل قرین می‌باشد. در همان هنگام تحقق فعل شخص آن را اراده می‌کند؛ یعنی به نحوی آن را بدست می‌آورد پس عنوان مکسوب افعال بر بندگان اشکالی ندارد که همین اراده، فعل اختیاری را از اضطراری جدا می‌کند.



آنچه سبب این گمان شده است که اینها معنای توحید افعالی را درک نکرده‌اند و خیال کرده‌اند که جمع کردن توحید افعالی و سببیت اشیاء ممکن نیست که اگر سبب اشیاء طبیعی را بپذیرد در توحید افعالی خداوند خدشه وارد میشود (حرازی، ۱۳۸۳، ص ۱۷۷).

«قضای الهی از نظر اشاعره عبارت است از اراده ازلی حق که به وجود اشیاء در ظرف خود تعلق گرفته است و قدر الهی عبارت از ایجاد اشیاء به وجه خاص و اندازه معین از نظر ذات و صفات.» از نظر اشاعره قضا و قدر الهی، عام است؛ یعنی شامل همه چیز می‌شود، هیچ چیزی نیست که از حیطه قضا و قدر الهی خارج باشد؛ ولی از نظر معتزله بعضی چیزها و مخصوصاً افعال اختیاری انسان‌ها از حیطه قضا و قدر الهی خارج است. معتزله عقیده اشاعره را بر عمومیت قضا و قدر الهی مستلزم جبر و مخالف عدل الهی میدانند. (طباطبایی، ۱۳۵۰، صص ۱۶۳-۱۶۵)

نحوه نگرش فخررازی به قضا و قدر

نحوه نظریه‌پردازی فخررازی در همه موضوعات فلسفی و مخصوصاً میان قضا و قدر همان گونه که ذکر شد، شیوه‌ای به کلی کلامی می‌باشد. او با انتقاد و رد بر مسائل فلسفی راه افراط را پیموده و با سرسختی بسیار به پیروی از امام محمد غزالی، مؤلف کتاب «تهافت الفلاسفه» و پیشوای فرقه کلامی اشاعره می‌پردازد و پیکره و بنیان فلسفه را از سهام اعتراضات و شک‌ها و شبهات خویش به کلی مصدوم و مجروح می‌سازد. او برای بیان آراء خود در مسأله قضا و قدر و دیگر مسائل ما بعدالطبیعی به براهین کلامی تمسک جسته و بر این عقیده است که

دلایل و براهینی که فیلسوفان بر اثبات آن آورده‌اند، با معیارهای عقلی ناسازگار است.

فخررازی سعی دارد از راه اندیشه و فکر حرکت نموده و به بیان قضا و قدر بپردازد. به شرط آنکه راه استدلال با احکام دین و قوانین شرعی مخالفتی نداشته باشند و اگر این دو تعارض یابند بالضرورة از منطق دین پیروی نمایند. به عنوان مثال، در قرآن آیه‌ای دال بر عمومیت قضا و قدر و شمول آن بر رفتار بشری ذکر شده و در واقع اعمال انسان به خداوند منتسب گردیده، او در اینجا سعی می‌نماید که به این گفتار قرآن اعتقاد و التزام داشته و سعی بر مستدل نمودن آن نماید. او نیز مانند سایر متکلمین بیشتر از فن جدل و خطابه استفاده می‌نماید. بنابراین فخررازی دانشمندی متکلم با شیوه‌ای کاملاً کلامی بوده که برای اثبات مدعیات دینی خود به هر ابزاری متوسل شده و بر هر گونه تأویل و تفسیری همت گمارده است. (طوسی، ۱۴۰۳ هـ ق، ج ۱، ص ۲)

فخررازی و عمومیت قضا و قدر

فخررازی درباره قضا و قدر می‌گوید: «افعال تمام بندگان به قضا و قدر الهی می‌باشد و انسان ناچار مختار است و این در واقع چیزی جز جبر نیست» (فخر رازی، ۱۴۱۱ هـ ق، صص ۵۱۶-۵۱۷)

وی با استناد به آیه ۹۶ سوره صافات که خداوند می‌فرماید: «وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَاَمَّا تَعْلَمُونَ». قضا و قدر الهی را عمومی دانسته و آن را شامل همه اشیاء و افعال از جمله افعال ارادی انسان می‌داند، از نظر وی همه افعال بندگان فعل خداوند





هستند «فاعال العباد باسرها افعال الله تعالی» (فخر رازی، ۱۴۰۷هـ.ق، ج ۳، ص ۳۵۵)

از نظر وی توحید محض این است که خداوند مبدأ همه کائنات و ممکنات باشد. (فخر رازی، ج ۱۳، ص ۱۴۵) اما در مورد اینکه نحوه انتساب افعال و آثار به خداوند چگونه است؟ با واسطه یا بی واسطه؟ و آیا موجودات از خود استقلال و اختیاری دارند یا خیر؟ این گونه پاسخ می دهد که خداوند، در برخی از آثار، خود را فاعل قریب و بی واسطه می داند «ولما كان تعالی عالماً بجميع المعلومات لاجرم كان عله لجميع الممكنات ابتداء من غير اعتبار هذا لوسائط» (فخر رازی، ۱۴۲۰هـ.ق، ج ۱۰، ص ۱۸۴)

و در برخی دیگر از آثار خود به استناد برخی از آیات قرآن، فاعلیت با واسطه خداوند را می پذیرد «انه لما كان قیوماً لكل الممكنات، استندت كل الممكنات الیه اما بواسطه او بغير واسطه» (فخر رازی، ۱۴۰۷هـ.ق، ج ۳، ص ۲۶۴) همچنین فخر رازی در تشریح قضا و قدر بیانات مختلف دیگری ارائه می دهد. که به توضیح و تفصیل آن پرداخته می شود.

او در تفسیر آیه «يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (سوره رعد، آیه ۳۹) معتقد است که ام الكتاب یا به معنی علم خداوند است؛ چرا که خداوند، عالم به همه موجودات و حوادث می باشد یا اینکه به معنی کتاب می باشد، که این کتاب الهی دو گونه است؛ کتابی است که توسط ملائکه نوشته می شود و کتاب محو و اثبات نام دارد و در آن همه احوالات و حقایق مجرد و غیر مجرد ثبت می باشد و غیر قابل زوال و تحول است.



در تفسیر قضا و قدر، امام فخررازی به همین تعاریف بسنده کرده و در حقیقت، او بر خلاف سایر حکماء و ملاصدرا که قضا و قدر را به عنوان مرتبه‌ای از مراتب علمی خداوند بررسی و علاقه قرار می‌دهند، آن را دلیلی بر اثبات جبر و مسلک کلامی خود دانسته و آن را مقدمه‌ای برای ورود به مبحث کلامی جبر و اختیار قرار می‌دهد و در ادامه به تفاسیر دیگر از قضا و قدر اشاره می‌کند.

امام فخررازی در ذیل آیه «وَعِنْدَهُ مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ ... الْاَفِي كِتَابِ مُبِينٍ» (سوره انعام، ۵۹) بیان می‌کند که «کتاب مبین» می‌تواند به دو موضوع اشاره کند اول آنکه «کتاب مبین» صرفاً دلالت بر علم خداوند نماید به این معنی که کتابت نموده باشد که فوایدی چند بر این تفسیر مترتب می‌گردد: یکی از آن فوائد آن است که علم مکتوب الهی در لوح محفوظ علت تامه‌ی تحقق افعال بشری باشد چرا که در غیر این صورت مستلزم انقلاب علم الهی به جهل خواهد شد. (طوسی، ۱۴۰۳، ص ۳۲۰؛ فخر رازی، ۱۴۲۰هـ.ق، ج ۱۰، ص ۱۲)

و همچنین فخررازی در تفسیر آیه «قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا اِلَّا مَا كَتَبَ اللهُ لَنَا» (سوره توبه، آیه ۵۱) بیان می‌کند «که همه امور، خیرات و شرور، خوبی‌ها و بدی‌ها و همه حوادث و تمامی امور مکتوب عندالله بوده و چون نزد خدا مکتوب است پس معلوم عندالله می‌باشد و چون مورد قضای الهی و از جمله، ممکنات بوده و ممکنات برای تحقق نیازمند به مرجع لذاته می‌باشند پس همه‌ی امور مستند به اوست» «لَنْ يُصِيبَنَا خَيْرٌ وَلَا شَرٌّ وَلَا خَوْفٌ وَلَا رَجَا وَلَا لَاشِدَّةٌ وَلَا رِضَا، اِلَّا وَهُوَ مَقْدُورٌ عَلَيْنَا، مَكْتُوبٌ عِنْدَ اللهِ وَ كَوْنُهُ مَكْتُوبٌ عِنْدَ اللهِ يَدُلُّ عَلٰى كَوْنِهِ مَعْلُومًا عِنْدَ اللهِ





مقضیاً به عندالله، فان ماسواه، الممكن لا یترجح الّا یترجح الواجب و الممكنات باسرها منتهیه الی قضاء و قدره» (فخر رازی، ۱۴۰۷هـ.ق، ج ۱۴، ص ۲۷۱)»

و نیز بیان می‌دارد «که قضای الهی شامل همه محدثات بوده و تخلف امور از قضای واجب تعالی محال و ممتنع است چرا که اولاً همه موجودات به جزء واجب تعالی ممکن بوده و سلسله ممکنات محققاً می‌بایست به واجب تعالی منتهی گردند و ثانیاً از آنجا که خداوند همه امور را در لوح محفوظ کتابت نموده و بر آن‌ها عالم است. پس لازم است که همه‌ی امور مقدر بوده، علتی جزء علم واجب تعالی نداشته و اختیار از انسان سلب گردد. (فخر رازی، ۱۴۰۷هـ.ق، ج ۱، ص ۷۸)

و همچنین او در «المباحث المشرفیه» در بیان قضا و قدر پس از اقامه براهین و دلایل انتساب همه امور و افعال انسان را به خداوند می‌داند و می‌گوید: «فتبث لهذا إن افعال العباد بقضاء الله و قدره و ان الانسان مضطر فی اختیار و انه لیس فی الوجود الالجبیر» (فخر رازی، ۱۳۷۰هـ.ش، ج ۲، ص ۵۵۵)

مستندات قرآنی قضا و قدر در نظریه فخر رازی

با توجه به مطالبی که ذکر شد، فخر رازی فاعلیت انسان را وابسته به قضای الهی می‌داند؛ زیرا معتقد است که هم ذات و هم فاعلیت انسان دائمی نبوده و مستند به ذات کبریایی است؛ بنابراین وی برای اثبات مدعای خود دلایلی آورده که به آنها اشاره می‌شود.

تعلق اراده‌ی خدا به تمامی افعال انسان از منظر فخر رازی



از منظر فخر رازی، خداوند خالق همه کائنات و پدیده‌هاست و او وجود همه چیز، را اراده فرموده است. وی بر اثبات این مدعا که همه‌ی آن چه واقع می‌شود، به مشیت خدا تحقق می‌یابد تعدادی از آیات را شاهد گرفته است که به آنها اشاره می‌شود. (احمد قاضی، ۱۳۸۳، ص ۴۷۲)

الف) «وَقَالَ يَا بَنِيَّ لَا تَدْخُلُوا مِن بَابٍ وَاحِدٍ وَ ادْخُلُوا مِن أَبْوَابٍ مُّتَفَرِّقَةٍ وَ مَا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَ عَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ»؛  
 «گفت: فرزندان من! از یک در وارد نشوید، بلکه از درهای متفرق وارد گردید (تا توجه مردم به سوی شما جلب نشود!) و (من با این دستور)، نمی‌توانم حادثه‌ای را که از سوی خدا حتمی است، از شما دفع کنم! حکم و فرمان، تنها از آن خداست! بر او توکل کرده‌ام و همه‌ی متوکلان باید بر او توکل کنند» (سوره یوسف، آیه ۷)

به گمان فخر رازی، تعبیرهای «لَا تَدْخُلُوا مِن بَابٍ وَاحِدٍ وَ ادْخُلُوا مِن أَبْوَابٍ مُّتَفَرِّقَةٍ» حاکی از لزوم رعایت اسباب ظاهری و معتبر در این جهان است، ولی جمله‌ی «وَ مَا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ» به طور تلویحی، توصیه به عدم التفات به اسباب ظاهری و توجه به توحید محض و دوری جستن از ما سوی الله دارد. اگر کسی اشکال کند که چگونه باید میان این دو گزاره جمع کرد، پاسخ مفسر مزبور این است که این مسأله اختصاص به این جا ندارد، چنان که سعادت یا شقاوت افراد سعید یا شقی از زمانی که در شکم مادر خود بوده‌اند، محرز بوده است و با وجود این، آن‌ها ناگزیر از به پاداشتن طاعات و دوری جستن از



معاصی‌اند و نزاعی هم در این مورد نیست، همانطور که از مهلکات دوری می‌کنیم؛ با این که می‌دانیم که مرگ و حیات به دست خداست.

فخر رازی بدین ترتیب، نتیجه می‌گیرد که اشکال یاد شده تنها متوجه این مقام نیست و در حقیقت، به سرّ مسالهی جبر و قدر مربوط می‌شود. حق آن است که بر عبد واجب است نهایت سعی خویش را به کار برد و در مرحله‌ی بعد بداند که هر چه در عالم وجود دخالت دارد، ناگزیر، از قضا و مشیت و حکم سابق خداوند گذشته است. وی «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» را که در ادامه‌ی آیه آمده است، تأکیدی بر مدعای خویش دانسته، آن را از مهم‌ترین دلایل بر صحت عقیده‌ی خود در باب قضا و قدر می‌خواند. وی هم چنین با استناد به معنای لغوی «حکم» که به عبارت است از الزام و منع از نقیض و در اصل لغت، برای بازداشتن چهارپا از حرکات بی‌جا استعمال شده است، نتیجه می‌گیرد که علت تسمیه‌ی «حکم» این است که طرف ممکن دیگر را ممتنع الحصول می‌گرداند و بر این معنا دلالت دارد که همه‌ی ممکنات، مستند به قضا و قدر و مشیت و حکم اویند و عبارت پایانی آیه را دال بر این معنا می‌داند که وقتی انتساب همه چیز به خداوند ثابت شد، قطع حاصل می‌شود که حصول همه‌ی خیرات و دفع همه‌ی آفات تنها از ناحیه‌ی او امکان پذیر است و همین عقیده است که عبد را به سوی مقام توکل می‌رساند.

(فخر رازی، ۱۳۷۰ هـ. ش، ج ۱۹، صص ۴۸۳-۴۸۴)

ب- «إِنَّ هَذِهِ تَذَكُّرٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا و مَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ»؛ «این یک تذکر و یادآوری است و هر کس بخواهد (با استفاده از آن) راهی به



سوی پروردگارش برمی‌گزیند و شما هیچ چیز را نمی‌خواهید، مگر این که خدا بخواهد» (سوره انسان، آیات ۲۹-۳۰)

فخر رازی این آیه را از جمله آیاتی خوانده است که امواج جبر و قدر در آن به تلاطم افتاده است؛ چرا که این آیه از نظر جبرگرایان، وقتی به جمله‌ی «وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» ضمیمه شود، صراحت در جبر دارد؛ زیرا تعبیر «فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا» اقتضا می‌کند که صرف مشیت عبد، مستلزم فعل او باشد و آیه «وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» هم اقتضا می‌کند که مشیت خدا، مستلزم مشیت عبد است و مشیت خدا، مستلزم فعل عبد بوده و این جبر است. او هم چنین «وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» را دلیل بر این می‌گیرد که همه‌ی آن چه که از عبد سر می‌زند به مشیت خداست. (فخر رازی، ۱۳۷۰ هـ.ش، ج ۳، ص ۷۶۲-۷۶۳)

ج- «قَالَ سَتَجِدُنِي إِِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا»: «(موسی) گفت: به خواست خدا، مرا شکیبیا خواهی یافت و در هیچ کاری مخالفت فرمان تو نخواهم کرد». (سوره کهف، آیه ۶۹) وی با توجه به مفاد آیه، که تحقق صبر در وجود متکلم، یعنی حضرت موسی را منوط به اراده‌ی خداوند نموده است؛ این عقیده را تثبیت کرده است که خداوند گاه به چیزی امر می‌کند، در حالی که وقوع آن را اراده نمی‌کند. (فخر رازی، ۱۳۷۰ هـ.ش، ج ۲۱، ص ۴۸۵)

د- «وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ»؛ «و هرگز در مورد کاری نگو، من فردا آن را انجام می‌دهم مگر این که خدا بخواهد» (سوره کهف، آیه ۲۳) وی در بیان معنی آن می‌نویسد؛ برای تو سزاوار نیست که درباره‌ی خویش گزارش کنی که فلان کار را انجام خواهی داد، مگر این که خدا نسبت به



خبر دادن تو از خودت اذن داده باشد. یا مفهوم آیه چنین است که اگر کسی بگوید فلان کار را فردا انجام می‌دهم ولی پیش از آن، مرگ او فرا برسد، آن شخص کاذب تلقی خواهد شد و این امر مناسب شأن انبیا نیست؛ لذا خداوند بر زبان آوردن «إن شاء الله» را بر حضرت واجب ساخت. هم چنین فخر رازی از این آیه استفاده کرده است که اراده‌ی خدا بر بنده غالب است و هرآن چه او بخواهد قطعاً واقع می‌شود. (فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۵۰) و نیز می‌گوید؛ در این آیه، استعانت از خدا و تفویض امر به ذات اقدس او و اعتراف به قدرت و نفوذ مشیت الهی نهفته است. (همان، ج ۳، ص ۵۴۹)

فخر رازی، همچنین با کمک گرفتن از یک حکم شرعی، در اثبات عقیده‌ی مزبور کوشیده است و مدعی است که اگر کسی به خدا قسم یاد کند که فردا دین خود را ادا می‌کند و در پی آن «إن شاء الله» بگوید، حنث قسم ننموده و کفاره‌ی سوگند دروغ بر او لازم نیست و هرگاه اجماع بر عدم حنث باشد، می‌توان نتیجه گرفت که خدا آن فعل را اراده نکرده است، هر چند به آن (ادای دین) امر نموده است. او این مسأله را تأییدی بر اثبات عقیده‌ی خویش می‌داند، مبنی بر اینکه چه بسا خدا به چیزی امر می‌کند؛ ولی آن را نمی‌خواهد و یا از آن نهی می‌کند، در حالی که انجام آن را اراده فرموده است. (همان، ج ۲۱، ص ۴۵۱)

هـ- «فَمِنْهُمْ مَن هَدَى اللَّهُ وَ مِنْهُمْ مَن حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ»؛ «خداوند گروهی را هدایت کرد و گروهی ضلالت و گمراهی دامانشان را گرفت». (سوره نحل، آیه ۳۶) فخر رازی این آیه را دال بر این معنا دانسته است که امر خدا با اراده‌ی او (که در خارج محقق شده است) لزوماً تطابق ندارد و در مقام تأیید این عقیده تصریح



می‌کند که امر به ایمان نسبت به همگان عمومیت دارد، اما اراده‌ی ایمان تنها به بعضی تعلق می‌گیرد. (فخررازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲۰، ص ۲۰۵)

۲) تعلق مشیت خداوند به کفر و ایمان از منظر فخررازی

از نظر فخررازی، آن جا که خداوند به علم ازلی می‌داند، ایمان از کافر هرگز سرنخواهد زد، محال است ایمان او را اراده فرموده باشد؛ زیرا کسی که به محال بودن امری آگاهی دارد آن را اراده نمی‌کند. (قاضی، ۱۳۸۳هـ.ش، ص ۴۷۲) بنابه اظهار وی، اشاعره در مورد مسأله قضا و قدر به سه مفهوم «استدراج» و «املاء» و «کید متین» که در قرآن آمده است، احتجاج کرده‌اند و دلالت بر آن دارد که خداوند آن چه را که بنده را به سوی کفر سوق می‌دهد، اراده کرده است. (فخر رازی، ۱۴۱۱هـ.ق، ج ۱۵، ص ۴۱۸ از این رو وی برای اثبات مدعای خود به آیات زیر اشاره نموده است:

الف- «وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلَ الَّذِينَ مِن بَعْدِهِم مِّن بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ» و «اگر خدا می‌خواست، کسانی که بعد از آنها بودند، پس از آن همه نشانه‌های روشن که برای آن‌ها آمد، جنگ و ستیز نمی‌کردند». (سوره بقره، آیه ۲۵۳) فخررازی معتقد است طبق این آیه، اگر- به فرض محال- خدا می‌خواست، کافران قتال نمی‌کردند، حال، هر جا که قتال محقق شد، معلوم می‌شود خدا، عدم قتال را نخواسته است و اگر جنگی رخ نداده، به این دلیل بوده است که علت آن، یعنی مشیت خدا بر تحقق جنگ، وجود نداشته است. با این که جنگ و درگیری معصیت است، وی معتقد است که اراده‌ی خدا به وقوع آن تعلق می‌گیرد و نتیجه

گرفته است که کفر و ایمان یا طاعت و عصیان، همگی، به قضا و مشیت خدا صورت می‌گیرد. (فخر رازی، ۱۴۱۱هـ.ق، ج ۶، ص ۵۲۹)

ب- «كَذَلِكَ يُطِيعُ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ»؛ «این گونه خداوند بر دل هر متکبر جبّاری مُهر می‌نهد» (سوره غافر، آیه ۳۴) اشاعره با تکیه بر مسائلی چون «طبع» و «قسوه» و «غشاوه». آنها را دلیل بر این می‌دانند که این قبیل مفاهیم دلالت دارد بر این که همه چیز از جانب خداست. (فخر رازی، ۱۴۱۱هـ.ق، ج ۲۷، ص ۵۱۴)

ج- «ثُمَّ تَوَكَّلْتُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَكُنْتُمْ مِنَ الْخَاسِرِينَ»؛ «سپس شما پس از این، روگردان شدید و اگر فضل و رحمت خداوند بر شما نبود، از زیانکاران بودید.» (سوره بقره، آیه ۶۴) وی بااستناد به ذکر «لو» در آیه، که در این جا چنین مفهومی را به دست می‌دهد که نبودن خسران و زیان از لوازم وجود فضل خداست، نتیجه می‌گیرد، هر جا پای خسران در میان آید، به دست می‌آید که لطف خدا حاصل نشده است و به این ترتیب، از جانب خدا نسبت به کافر هیچ نوع از الطاف مربوط به ساحت دین عطا نشده است. (فخر رازی، ۱۴۱۱هـ.ق، ج ۳۰، ص ۵۴۰)

د- «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ»؛ «ما هیچ پیامبری را نفرستادیم، مگر برای این که به فرمان خدا، از وی اطاعت شود» (سوره نساء، آیه ۶۴) بنابه تفسیری که فخر رازی از این آیه به دست می‌دهد، منظور از «اذن» نمی‌تواند امر به طاعت باشد، زیرا در این صورت، معنا چنین می‌شود؛ ما اذن ندادیم در طاعت کسانی که ارسال نمودیم، مگر به اذن ما و این تکرار قبیح است؛ پس بایستی



«اذن» را به معنای توفیق و یاری رساندن و معنای ای از این قبیل فرض کرد. وی از این مقدمه نتیجه می‌گیرد که خداوند فقط نسبت به کسانی که به آنان توفیق اطاعت از رسول عطا فرموده، اراده‌ی اطاعت نموده است نه از همگان؛ اما اطاعت کسانی که محروم از توفیق خدایند اراده نشده است و این تقریر را از نیرومندترین ادله‌ی مذهب خویش می‌شمارد. (فخر رازی، ۱۴۱۱هـ.ق، ج ۱۰، ص ۱۲۶) شایسته ذکر است عدم تعلق مشیت خدا به اطاعت کافران از منظر فخر رازی را نباید به معنای التزام وی به رفع تکلیف از کفار پنداشت؛ بلکه فخر رازی نیز چنان چه پیشتر ذکر گردید، همه‌ی مردمان را، سعید باشند یا شقی، ناگزیر از انجام طاعات و اجتناب از سیئات می‌داند. (همان، ج ۱، ص ۲) بدین ترتیب، تنها راهی که برای رفع این تعارض به نظر می‌رسد، این است که اراده‌ی الهی به کفر از نوع اراده‌ی تکوینی باشد. در این صورت، مزاحمت امر و اراده‌ی تشریحی با وقوع فعلِ خلاف آن نیز از بین خواهد رفت.

هـ- «وَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُ مِنْ اللَّهِ شَيْئاً أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ»؛ «کسی را که خدا (بر اثر گناهان پی‌در پی او) بخواهد مجازات کند، قادر به دفاع از او نیستی؛ آن‌ها کسانی هستند که خدا نخواستند دل‌هایشان را پاک کند.» (سوره مائده آیه ۴۱) فخر رازی این آیه را از محکم‌ترین آیات بر علیه قدریه (منظور او معتزله است)، معرفی نموده و می‌گوید؛ این آیه بر این مدعا دلالت دارد که خدا اسلام آوردن کافران را نخواستند و قلوبشان را از شک و شرک پاک نمی‌کند و اگر چنین می‌فرمود ایمان می‌آوردند. او وجوهی را که معتزله در توجیه و تفسیر «فتنه» آورده‌اند، بر می‌شمارد و بدون هیچ گونه نقدی، از کنار آن‌ها عبور می‌کند، گویی آن‌ها را چیزی نمی‌پندارد.





و- «قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَرٍّ مِنْ ذَلِكَ مَثُوبَةً عِنْدَ اللَّهِ مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتِ أُولَئِكَ شَرٌّ مَكَانًا وَأَضَلُّ عَنِ سَبِيلِ»؛ «بگو: آیا شما را از کسانی که موقعیت و پاداششان نزد خدا برتر از این است باخبر کنم؟ کسانی که خداوند آنها را از رحمت خود دور ساخته و مورد خشم قرار داده (و مسخ کرده) و از آنها میمون‌ها و خوک‌هایی قرار داده و پرستش بت کرده‌اند موقعیت و محل آن‌ها بدتر است و از راه راست، گمراه‌ترند». رازی با عنایت به کلمه «جعل»، که در صدر آیه آمده و با توجه به این که همین فعل (که فاعل آن خداست) برای «عَبَدَ الطَّاغُوتِ» نیز در تقدیر گرفته می‌شود و اگر فاعل آن انسان بود، باید می‌فرمود «جعلوا انفسهم كذلك»، نتیجه گرفته است که کفر منتسب به قضای خداوندی است. (فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱۲، ص ۳۹۱)

ه- «وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّهِ النَّاسِ أَجْمَعِينَ»؛ «و اگر می‌خواستیم، هدایت لازم را به هر انسانی (از روی اجبار بدهیم) می‌دادیم ولی (من آن‌ها را آزاد گذارده‌ام) سخن و وعده‌ی من حق است که دوزخ را (از افراد بی‌ایمان و گنه‌کار) از جنّ و انس، همگی، پرکنم.» (سوره سجده، آیه ۱۱) فخر رازی مدعی است این آیه به صراحت بر مذهب او دلالت دارد؛ خدا از کافر، ایمان را اراده نکرده و چیزی جز کفر از او نخواست است. (فخر رازی، ۱۴۱۱ هـ، ج ۲۵، ص ۱۴۴) وی در مقام تأکید بر این معنا تا آن جا پیش می‌رود که حتی آیه‌ی «لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنِّي»؛ «تا آن‌ها که هلاک (و گمراه) می‌شوند، از روی اتمام حجت باشد.» (سوره انفال، آیه ۴۳) را از ظاهر خود به علت وجود دلایل عقلی منصرف می‌داند. (فخر رازی، ۱۴۱۱ هـ، ج ۱۵، ص ۴۷۸)



و- «قَالَ فَأَخْرُجُ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ وَإِنَّ عَلَيْكَ لَعْنَتِي إِلَى يَوْمِ الدِّينِ»، «فرمود: از آسمان‌ها (و صفوف ملائکه) خارج شو، که تو رانده‌ی درگاه منی! و مسلماً لعنت من بر تو تا روز قیامت خواهد بود.» (سوره حجر، آیه ۳۴ و ۳۵) فخر رازی این آیه را حاکی از آن دانسته است که همه چیز به قضای الهی است و چنین استدلال کرده که: ۱- صدور ایمان از ابلیس به دلیل اخبار الهی محال شده است، چون اگر ابلیس ایمان بیاورد خبر خدا کذب می‌شود؛ ۲. ابلیس گفت: «فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ»؛ «به عزتت سوگند، همه‌ی آنان را گمراه خواهم کرد.» (سوره حجر، آیه ۳۹) بنابراین خدا می‌دانست که ابلیس بندگان را گمراه می‌کند و این ادعا را از او شنید و در حالی که بر منع ابلیس قادر بود، او را منع نفرمود. اگر آن که قادر بر منع از فعلی است، بنده را از آن باز ندارد، دلیل بر راضی بودن او به فعل است و اگر گفته شود؛ عدم منع ممکن است به این جهت بوده که اعمال آن باعث فساد می‌شود، باید اذعان نمود، این گفته باطل است، زیرا این منع می‌توانست ابلیس را از اضلال و بنی آدم را از ضلالت نجات دهد و این امر، خود، عین مصلحت است؛ خداوند خبر داده است که جهنم را از کفار پر می‌کند و اگر چنین نشود، کذب و جهل به ساحت ربوبی راه می‌یابد که امری محال است، اگر خدا چنین می‌خواست که کافر کفر نوزد، واجب بود که انبیا و صالحان را نگاه دارد و ابلیس و شیاطین را فانی سازد؛ حال آن که امر بر عکس است، پس می‌توان دریافت که گزاره‌ی «خدا نمی‌خواهد که کفار کفر ورزند» باطل است. (فخر رازی ۱۴۱۱هـ.ق، ج ۲۶، ص ۴۱۵)

۳) تعلق اراده‌ی خدا به دو پدیده‌ی هدایت و ضلالت از منظر فخر رازی



فخررازی با تکیه بر این که در افعال الاهی چرایی راه ندارد و اصولاً سخن از چرایی در مورد افعال الاهی بی‌معناست، می‌گوید: خداوند هر که را اگر بخواهد، هدایت می‌کند و اگر بخواهد، گمراه می‌سازد و به هیچ روی، اعتراضی بر افعال ربوبی وارد نیست. (فخررازی، ۱۴۱۱ هـ.ق، ج ۱۹، ص ۹۳)

وی، آیات ذیل را در اثبات گفته‌ی خود، به شهادت می‌خواند:

الف- «وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلُ»؛ «و دل‌های آن‌ها بر اثر کفرشان، با محبت گوساله آمیخته شد.» (سوره بقره، آیه ۹۳) فخررازی با استناد به فعل مجهول «أَشْرَبُوا» نتیجه می‌گیرد که فاعل اشراب باید کسی غیر از خود بنی اسرائیل باشد و مشخص است که هیچ کس جز خداوند قادر بر این امر نیست. و به این ترتیب، گمراه ساختن یهود را به خدا نسبت می‌دهد. (فخر رازی، ۱۴۱۱ هـ.ق، ج ۳، ص ۶۰۴)

ب- «لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ»؛ «هدایت آن‌ها (به طور اجبار) بر تو نیست (بنابراین، ترک انفاق به غیر مسلمانان، برای اجبار آنان به اسلام، روانیست) ولی خداوند هر که را بخواهد (و شایسته بداند)، هدایت می‌کند.» (سوره بقره، آیه ۲۷۲) اشاعره برای اثبات این که هدایت خدا موهبتی همگانی نبوده، بلکه مخصوص مؤمنان است، بدین آیه احتجاج کرده‌اند، زیرا عبارت «وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» در واقع، اثبات هدایتی است که توسط جمله «لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ» نفی شد و بنابراین گزاره‌ی «وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» اقتضا می‌کند که هدایت حاصل شده به طریق اختیاری، در حقیقت، به خلق و تقدیر و تکوین خداوند حاصل می‌شود. (فخر رازی، ۱۴۱۱ هـ.ق، ج ۷، ص ۶۶) از



ظاهر سخن فخررازی پیداست که او قائل به هدایت انسان‌ها از سوی خداوند بر سبیل الزام و اجبار نیست، بلکه به گمان او، این هدایت از سوی خدا خلق و ایجاد می‌گردد، همان طور که در جایی دیگر، لفظ «اضلال» در آیات قرآنی آیات قرآنی، را به خلق آن توسط خدا در انسان تعبیر می‌کند و مدعی است معنای حقیقی «اضلال» همین است. (فخر رازی، ۱۴۱۱هـ.ق، ج ۹، ص ۳۸۹)

ج- «فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا»؛ «آن کس را که خدا بخواهد هدایت کند، سینه‌اش را برای (پذیرش) اسلام، گشاده می‌سازد و آن کس را که به خاطر اعمال خلافش بخواهد گمراه سازد، سینه‌اش را آن چنان تنگ می‌کند که گویا می‌خواهد به آسمان بالا برود.» (سوره انعام، آیه ۱۲۵) اشاعره به این آیه در این که هدایت و ضلالت از جانب خداست، تمسک جسته‌اند. فخر رازی ضمن این که لفظ آیه را دال بر معنای مورد نظر معرفی می‌کند، دلیل قاطع عقلی یعنی محال بودن انگیزه‌های نامتناهی بر فعل را نیز مؤید این مطلب می‌داند. (فخر رازی، ۱۴۱۱هـ.ق، ج ۱۳، ص ۱۲۵)

د- «إِنَّ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ وَتَهْدِي مَنْ تَشَاءُ»؛ «این جز آزمایش تو چیز دیگری نیست که هر کس را بخواهی (و مستحق بدانی)، به وسیله‌ی آن گمراه می‌سازی و هر کس را بخواهی (و شایسته ببینی)، هدایت می‌کنی.» (سوره اعراف، آیه ۱۵۵) فخررازی به نقل از «واحدی»، این آیه را از جمله ادله‌ی واضح و آشکار علیه معتزله می‌شمارد و آیه را این گونه تبیین می‌کند که فتنه‌ای که در میان سفیهان قوم افکنده شد، (اشاره به فتنه‌ی گوساله سامری) جز از ناحیه خداوند، که گروهی را بدان گمراه ساخته و عده‌ای را ثابت قدم گردانید، صورت

نپذیرفت.

(فخر رازی، ۱۴۱۱هـ.ق، ج ۱۵،

ص ۳۷۸)

هـ- «وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ لَا أُنزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ أُنَابَ»؛ «کسانی که کافر شدند می‌گویند: چرا آیه (و معجزه‌ای از پروردگارش بر او نازل نشده است؟ بگو: خداوند هر کس را بخواهد گمراه و هر کس را که بازگردد، به سوی خودش هدایت می‌کند.» (سوره رعد، آیه ۲۷) یکی از فوایدی که فخررازی ذیل این آیه مطرح می‌کند، این است که وقتی کافران افزون بر آیات معجزاتی که مشاهده نموده بودند، موارد دیگری طلب کردند، گویا به آن‌ها این گونه پاسخ داده شد که کثرت معجزات فایده‌ای در بر ندارد؛ زیرا هدایت و ضلالت به دست خداست و آن گاه که بهره‌گیری از معجزه را برای کسی مجاز شمارد و بدان اذن دهد، هدایت حتی با یک معجزه از جانب او حاصل می‌شود؛ از این رو به کافران می‌گوید؛ خود را سرگرم خواستن معجزات پی‌درپی نسازید، بلکه در طلب هدایت از خدا تضرع کنید. حال جای این پرسش از فخررازی باقی است که اگر اراده‌ی خدا به کفر ایشان تعلق گرفته است؛ پس تضرع ایشان بی‌فایده خواهد بود، مگر این که نظر فخر رازی از اراده کفر کافر از جانب خدا، اراده تکوینی خدا بوده است که بدین ترتیب، تضرع هم جایگاه خود را در عالم تشریح پیدا می‌کند. (فخررازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱۹، ص ۳۹)

ر- «يُنَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ فِي الْآخِرَةِ وَ يُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ وَ يَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ»؛ «خداوند کسانی را که ایمان آوردند، به خاطر گفتار و اعتقاد ثابتشان، استوار می‌دارد، هم در این جهان و هم در سرای دیگر؛ ستمگران





را گمراه می‌سازد (و لطف خود را از آن‌ها بر می‌گیرد). خداوند هر کار را بخواهد (و مصلحت بداند) انجام می‌دهد. (سوره ابراهیم، آیه ۲۷) رازی با تمسک به ظاهر عبارت «يُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ»، می‌گوید خدا مانع رسیدن ایشان به سعادت می‌گردد و با ملاک قرار دادن «يَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ»، می‌گوید معنای این عبارت آن است که اگر بخواهد، هدایت می‌کند و اگر بخواهد، گمراه می‌سازد و به هیچ وجه، اعتراضی بر افعال الاهی وارد نیست. (فخر رازی، ۱۴۱۱هـ.ق، ج ۱۹، ص ۹۳)

فخر رازی آیاتی از قرآن را که در آن‌ها نقل قولی از ابلیس آمده است، به لحاظ تناقض درونی‌ای که در گفته‌های اوست، در خور استناد نمی‌داند؛ او با شاهد آوردن سخنان ضد و نقیض ابلیس در قرآن، او را متحیر در جبر و قدر معرفی می‌کند؛ مثلاً می‌گوید: ابلیس در جایی گفته است: «رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي»؛ «پروردگارا! چون مرا گمراه ساختی» (سوره حجر، آیه ۳۹) و گمراه کردن را به خدا اسناد داده است، که بر مذهب جبر متکی است، در حالی که در جایی دیگر گفته است: «لَأَغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ»؛ «همگی را گمراه خواهم ساخت» (همان) و گمراهی را بنا بر مذهب مفوضه، به خود اسناد داده است. (فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲۶، ص ۱۵۴) لذا سخن شیطان در خور احتجاج نیست؛ بدین ترتیب، خود را از پاسخ به اشکالاتی که معتزله با استناد به سخن ابلیس مطرح کرده‌اند رهایی می‌بخشد. (فخر رازی، ۱۴۱۱هـ.ق، ج ۱۹، ص ۸۶)



قضا و قدر از مباحث مهم کلامی است که همواره در معرض و داوری مفسرین و متکلمین قرار گرفته است این تحقیق رویکرد کلامی و تفسیری فخر رازی را در این باب مورد بررسی قرار داده است؛ حاصل این تحقیق عبارت است از:

(۱) قضا یعنی هر قول یا عملی است که متقن، مستحکم و استوار باشد و تفسیر و تبدیل در آن راه ندارد.

(۲) قدر نیز به مبنای اندازه و ارزش و محدوده‌ی اشیاء است.

(۳) قضا و قدر به دو دسته تکوینی و تشریحی تقسیم می‌شود که هر دو قسم نیز خود دارای دو مرحله می‌باشد: ذاتی و فعلی. منظور از قضا و قدر تکوینی این است که هر چیزی و هر حادثه‌ای در عالم، حدی دارد و اندازه‌ای، نه چیزی بدون علت و نه بدون اندازه گیری به وجود می‌آید و همچنین قضا و قدر تشریحی به معنای فرمان الهی در تعیین وظایف فردی و اجتماعی انسان‌ها و مقدار و حدود این وظایف است.

(۴) حقیقت قضا و قدر از دیدگاه فخر رازی بدین شرح است که وی افعال تمام بندگان را به قضا و قدر الهی می‌داند معتقد است که خداوند خالق همه کائنات و پدیده‌هاست و او وجود همه چیز را اراده فرموده است؛ بنابراین همه افعال بندگان، فعل خداوند می‌باشند و انسان ناچار، مختار بوده و این چیزی جز جبر نمی‌باشد.

(۵) فخر رازی بر اثبات مدعای خودش که همه‌ی آن چه واقع می‌شود به مشیت خدا تعلق گرفته، تعدادی از آیات قرآن را شاهد گرفته است.

فهرست منابع

قرآن کریم

منابع فارسی

۱- اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۳۸۵)، مفردات فی غریب القرآن، غلامرضا خسروی، مرتضوی، تهران

۲- برنجکار، رضا، (۱۳۸۸)، آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی، کتاب طه، قم

۳- حرازی، محسن، (۱۳۸۳)، ترجمه بدایه المعارف الالهیه فی عقاید امامیه، ترجمه: مرتضی متقی نژاد، انتشارات عصر غیبت، تهران

۴- سالاری، عزیزالله، (۱۳۷۸)، قضا و قدر، مؤسسه نشر جهاد، تهران

۵- سبجانی، جعفر، (۱۳۹۵)، ترجمه محاضرات فی الهیات، مترجم: محمدعلی فرزی خراسانی، تلخیص علی ربانی گلپایگانی، دارالفکر، قم

۶- \_\_\_\_\_، (۱۳۶۸)، جبر و اختیار، سید الشهداء، قم

۷- \_\_\_\_\_، (۱۳۸۹)، منشور عقاید امامیه، مؤسسه امام صادق (ع)، قم

۸- \_\_\_\_\_، (۱۳۹۵)، ترجمه المحاضرات فی الهیات، مترجم: محمدعلی فرزی خراسانی، تلخیص: علی ربانی گلپایگانی، دارالفکر، قم





۹- طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۵۰)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، انتشارات

صدرا

۱۰- غروی، محمدجواد، (۱۳۷۹)، چند گفتار، نشر نگارش، تهران

۱۱- فخر رازی، محمدبن عمر، (بی تا)، براهین در علم کلام، تصحیح و نگارش

سبزواری، موسسه نشر اسلامی التابعه لجمعیت المدرسین قم

۱۲- محمد باقر، بی تا \_\_\_\_\_، نهایه الحکمه، قم

۱۳- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۴)، انگیزه پیدایش مذاهب، هدف، قم

منابع عربی

۱۴- ابن فارس، ابوالحسن احمد، (بی تا)، معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام

محمد هارون، شرکه مکتبه و مطبعه مصطفی الحلبي و اولاده بمصر، مصر

۱۵- بوزهره، محمد، (بی تا)، تاریخ المذاهب الاسلامیه فی السیاسه و العقائد و

تاریخ المذاهب الفقهیه، دارالکفر العربی

۱۶- احمد بن حنبل، (۱۹۹۲)، امام اهل السنه و الجماعه، دارالکتب العالمیه، بیروت

۱۷- بغدادی، عبدالقادر طاهر بن محمد، (بی تا)، الفرق بین الفرق، تحقیق محمد

محبی الدین عبدالحمید، الکتبه العصریه، بیروت

۱۸- حلی، ابومنصور حسن بن یوسف علی بن مطهر، (۱۳۸۸)، کشف المراد فی

شرح تجرید الاعتقاد، هرمس، تهران

۱۹- سبجانی، جعفر، (بی تا)، الهیات علی هدی الكتاب و السنه و العقل، شرکت مطبع المحمید، قم

۲۰- طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۷۵)، تفسیرالمیزان، دارالعلم، قم

۲۱- طوسی، خواجه نصیر الدین، (بی تا)، تلخیص المحصل، به اهتمام عبدالله نورانی، بی جا

۲۲- \_\_\_\_\_ ، \_\_\_\_\_ ، (۱۴۰۳)، شرح الاشارات و التنبیحات، انتشارات کتابخانه‌ای مرعشی، قم

۲۳- فخر رازی، محمدبن عمر، (بی تا)، الاربعین فی اصول الدین، دارالکتب العلمیه، بیروت

۲۴- \_\_\_\_\_ ، \_\_\_\_\_ ، (۱۴۲۰)، تفسیر کبیر (مفاتیح الغیب)، دارالاحیاء التراث العربی، بیروت

۲۵- قاضی، عبدالجبار بن احمد، (۱۳۸۳)، شرح اصول خمسہ، تعلیق احمد بن الحسین بن ابی هاشم، تحقیق دکتر عبدالکریم عثمان، مکتبه وهبه، قاهره



