

دیدگاه قاضی عبدالجبار معتزلی در مسئله قضا و قدر و نقد آن از منظر کتاب و سنت

فاطمه غمخوار فرد^۱

چکیده

قضا و قدر از مسائل مهم کلامی و الهیات قرآنی است. این پژوهش با روش تحلیلی - توصیفی به بازخوانی اندیشه‌های قاضی عبدالجبار معتزلی در مسئله قضا و قدر و نقد دیدگاه ایشان از منظر آیات و روایات با تکیه بر آرای متکلمان شیعه به‌خصوص شیخ مفید، به تبیین صحیح این مسئله می‌پردازد. حاصل پژوهش این است که معتزله معتقد است، قدرت، اراده، علم و قضا و قدر خداوند به افعال اختیاری بندگان تعلق نمی‌گیرد. قاضی عبدالجبار می‌گوید: در افعال اختیاری، انسان قادر است، نه خداوند. به همین علت قضا و قدر در افعال انسان به معنای اطلاع و آگاهی خدا از افعال یا فرمان به طاعت است. امامیه بر خلاف معتزله، قضا و قدر را از مبادی فعل خداوند می‌داند و معتقد است، تقدیر و قضای تشریعی، همه افعال اختیاری انسان را فرا می‌گیرد، و هیچ منافاتی با نقش انسان در جهان و اراده او در سرنوشت خود ندارد.

کلیدواژه‌ها: قضای الهی، قدر الهی، قاضی عبدالجبار، شیخ مفید، سرنوشت انسان.

فصل دوم

دیدگاه قاضی عبدالجبار معتزلی در مسئله قضا و قدر و نقد آن از منظر کتاب و سنت

*. تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۱/۱۶، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۲۲.

۱. دانشجوی دکتری کلام امامیه، دانشگاه قرآن و حدیث (fa.gh.6067@gmail.com)

۱. مقدمه

مسئله تقدیر - که گاه از آن با عنوان «قضا و قدر» نیز یاد می‌شود -، در نظام معرفتی شیعه از پیچیده‌ترین مسائل الهیات توحیدی است که در علم کلام، تحت عنوان «افعال الهی» در ذیل «عدل الهی» از آن بحث می‌شود. قضا و قدر از جمله مباحثی است که با اختیار انسان و نقش آن در عالم آفرینش ارتباط دارد. به طور کلی هر فعلی که بخواهد در جهان هستی حادث شود، خواه از افعال خداوند باشد و یا افعال انسان، باید از دو مرحله قضا و قدر عبور کند. حضرت امام رضا (ع) در حدیثی برای یونس بن عبد الرحمان، مراد از تقدیر و قضا را این گونه یادآور می‌شود: «هِيَ الْهَنْدَسَةُ وَوَضْعُ الْحُدُودِ مِنَ الْبَقَاءِ وَالْفَنَاءِ... وَالْقَضَاءُ هُوَ الْإِبْرَامُ وَإِقَامَةُ الْعَيْنِ؛ آن اندازه‌گیری و مرزبندی است مانند مقدار بقا و زمان فنا. و قضا، محکم ساختن و وجود خارجی دادن است» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۵۸/۱). بر اساس این روایت، چیزی تحقق نمی‌یابد مگر به اراده، مشیت، قدر و قضای الهی.

مسئله قضا و قدر از مسائل عمیق و ریشه‌داری است که پیش از اسلام نیز مطرح بوده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۶: ۵۱۰). رسول خدا (ص) در اهمیت آن می‌فرماید: «قَالَ اللَّهُ جَلَّ جَلَالُهُ: مَنْ لَمْ يَرْضَ بِقَضَائِي وَلَمْ يُؤْمِنْ بِقَدْرِي فَلْيَلْتِمِسْ إِلَهًا غَيْرِي؛ خداوند عز و جل فرمود: کسی که به قضای من خشنود نیست و به تقدیر من ایمان ندارد، پس، [برود و] معبودی جز من بجوید» (صدوق، ۱۳۸۸: ۵۷۲). این مبحث از عصر حضور ائمه (ع) مورد توجه بیشتری قرار گرفت. ما در این نوشتار علمی ضمن بیان دیدگاه‌های کلامی پیرامون مسئله قضا و قدر به تعریف روشن و کامل این مسئله از نگاه آیات و روایات خواهیم پرداخت.

۱-۱. اهمیت و ضرورت پژوهش

برداشت و تفسیر نادرست از قضا و قدر باعث شد برخی از اهل حدیث، قضا و قدر مطلق خدا را بپذیرند و اختیار حقیقی انسان را به تأویل ببرند و با اعتقاد به این نگرش، به دام جبرگرایی بیفتند؛ در برابر ایشان معتقدان به اختیار، با طرح مسئله تفویض - که یکی از اصول اعتقادی معتزله است - به نفی جبرگرایی و ردّ توحید افعالی و انکار قضا و قدر پرداختند و افعال اختیاری انسان را خارج از قضا و قدر پنداشتند؛ اما گروهی به پیروی از وحی

و بهره‌مندی از آموزه‌های ائمه معصومین^{علیهم‌السلام} میان عمومیت قضا و قدر و اراده و اختیار انسان در سرنوشت خویش جمع کردند. پس آنچه در موضوع قدر و قضا بحث می‌کنیم، حوادثی است که به اراده و اختیار انسان انجام می‌گیرد. حال سؤالاتی که مطرح می‌شود این است: بر اساس اندیشه عبد الجبار معتزلی اگر خداوند همه چیز حتی افعال اختیاری انسان را مقدر کرده باشد، دیگر جایی برای اختیار انسان نمی‌ماند و چطور می‌توان بین تقدیر و اختیار انسان جمع حاصل نمود؟ اساساً آیا قضا و قدر منافاتی با اختیار انسان دارد؟ و فاعلیت الهی نسبت به جهان آفرینش چگونه است؟

مکاتب کلامی پاسخ‌های متفاوتی به این پرسش‌ها ارائه کرده‌اند. این مقاله به بیان تقریرات و نظریات اندیشمند کلامی، ابوالحسن عبدالجبار بن احمد مشهور به قاضی عبدالجبار معتزلی و نقد این نظریه از منظر کتاب و سنت می‌پردازد.

۱-۲. پیشینه پژوهش

مسئله قضا و قدر در بسیاری از آثار کلامی و روایی متکلمان و محدثان متقدم مطرح شده است. از مهم‌ترین این آثار عبارت‌اند از: رسائل العدل و توحید حسن بصری (قرن ۲ ق)؛ اعتقادات شیخ صدوق (قرن ۴ ق)؛ تجرید الاعتقاد خواجه نصیرالدین طوسی (قرن ۷ ق)؛ کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد علامه حلی (قرن ۸ ق).

همچنین فیلسوفان، متکلمان، محدثان و مفسران معاصر نیز در آثاری چون: سفر سوم اسفار در ذات و صفات صدرالمآلهین شیرازی، نه‌ایة الحکمة و المیزان علامه طباطبایی، دراسة حول الجبر و التفویض و القضاء و القدر علامه عسکری و القضاء و القدر علی ضوء الكتاب و السنة و العقل جعفر سبحانی، به مسئله قضا و قدر پرداخته‌اند.

مقالاتی نیز مرتبط با این مسئله با رویکرد شخص‌محور به رشته تحریر در آمده‌اند: «بررسی تحلیلی عقیده کلامی عطار بر قضا و قدر در منطق الطیر»، اثر محمد شهبازی (۱۴۰۰ ش)؛ «قضا و قدر و سرنوشت انسان از منظر ابن سینا و فخر رازی»، اثر میرفتاحی (۱۳۹۶ ش)؛ «بررسی رابطه قضا و قدر با اختیار از دیدگاه ملاصدرا و امام خمینی»، اثر تورانی (۱۳۹۱ ش)؛ «رابطه قضا و قدر با علم پیشین الهی و جبر و اختیار از دیدگاه صدرالمآلهین»، اثر لیلا خیدانی (۱۳۸۸ ش). آثار یادشده هر یک با روش خاص و از زاویه خاصی مسئله را بررسی



کرده‌اند. اهتمام اساسی مقاله پیش رو، بررسی قضا و قدر از منظر دیدگاه شخصیت کلامی برجسته معتزلیان قاضی عبدالجبار و نقد آن از سوی متکلمان امامیه به وسیله قرآن و سنت است.

۱-۳. روش و ابزار پژوهش

در این نوشتار، با روش تحلیلی - توصیفی با رویکرد کیفی - کتابخانه‌ای، به اسناد معتبر و مرتبط با موضوع مقاله مراجعه کرده و ابتدا نظریات مکتب اعتزال و اندیشه‌های قاضی عبدالجبار راجع به مسئله قضا و قدر و اختیار انسان را بیان کرده و در ادامه با استناد به آیات و روایات و رجوع به نظریات شیخ مفید به نقد دیدگاه عبدالجبار پرداخته و در نهایت با استناد به دیدگاه مکتب تشیع، تعریف روشنی از مسئله قضا و قدر ارائه نموده است.

پیش از ورود به بحث، مناسب است ابتدا به معناشناسی قضا و قدر با بیان اجمالی آیات و دیدگاه معصومان علیهم‌السلام پرداخته شود و سپس به دیدگاه کلامی قاضی عبدالجبار و متکلمین امامیه اشاره گردد.

۱-۴. ادبیات پژوهش

۱-۴-۱. معناشناسی قضا و قدر در لغت

«قضا» از ریشه «قضی» به استوار نمودن معنای کار است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ماده قدر). همچنین به معنی «حکم کردن، محکم و تمام کردن، فیصله دادن و یکسره کردن کار» نیز آمده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: کتاب القاف)، خواه فعل باشد و یا قولی که به خدا و یا غیر خدا نسبت داده شود. قضا به همین معنا در قرآن کریم آمده است ﴿إِذَا قُضِيَ أَمْرٌ فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (بقره: ۱۱۷/۲).

"قدر" به معنای «اندازه و مقدار» است. قدر در لغت «حدُّ کل شیء و مقداره و قیمته و ثمنه... اندازه، مقدار و ارزش هر چیزی را» گویند. راغب اصفهانی (۱۴۱۲) می‌گوید: «الْقَدْرُ وَ التَّقْدِيرُ تَبْيِينُ كَمِيَةِ الشَّيْءِ؛ قدر و تقدیر، بیان مقدار چیزی است» (کتاب القاف)، پس تقدیر به معنی اندازه‌گیری کردن و تعیین اندازه یک شیء است. به عبارتی هر فاعلی پیش از انجام هر کاری حدود آن را تعیین می‌کند.

۱-۴-۲. معناشناسی قضا و قدر در اصطلاح

قدر و قضا در اصطلاح علم کلام این‌گونه تعریف می‌شود: خداوند در مورد افعال و اعمال

مربوط به انسان و باقی موجودات در عالم هستی ابتدا آن‌ها را مشیت می‌کند و سپس محدوده و خصوصیات آن را مشخص می‌نماید که این محدوده و مشخصات، قدر نام دارد و خداوند آن را تقدیر می‌کند. بعد از آنکه خداوند حدّ و اندازه و مشخصات فعل را با علم خویش مشیت نمود و تقدیرش را مشخص کرد، قضا به معنای حکم کردن را در مورد آن اجرا می‌کند و آن فعل در خارج موجود می‌شود. پس خداوند قبل از هر فعلی، آن را با علم، مشیت و اراده می‌کند و سپس قدر و مشخصاتش را تعیین می‌نماید؛ آن‌گاه در محدوده آن قدر، حکم قضا را جاری می‌کند و در نتیجه، فعل صورت می‌گیرد. به سخن دیگر، هر پدیده برای تحقق، مقدماتی دارد که «قدر» و «قضا»، دو مقدمه مهم و اساسی آنها هستند؛ یکی اندازه‌گیری و دیگری فرمان تحقق آن پدیده است.

قدر و تقدیر الهی در اصطلاح این است که خداوند برای هر پدیده‌ای اندازه و حدود کمی و کیفی و زمانی و مکانی خاصی قرار داده است که تحت تأثیر علل و عوامل تدریجی، تحقق می‌یابد و با تغییر بعضی از اسباب و شرایط تقدیر نیز تغییر می‌کند. قضای الهی در اصطلاح این است که پس از فراهم شدن تمام مقدمات و اسباب، یک پدیده به مرحله‌ی نهایی می‌رسد. این مرحله، حتمی و مربوط به فراهم شدن همه‌ی اسباب و شرایط و غیر قابل تغییر است.

شهید مطهری در مفهوم قضا و قدر چنین می‌نویسد: «حوادث جهان از آن جهت که وقوع آنها در علم و مشیت الهی قطعیت محتم یافته است، مقتضی به قضای الهی می‌باشند و از آن جهت که حدود و اندازه و موقعیت مکانی و زمانی آنها تعیین شده است، مقدر به تقدیر الهی است» (مطهری، بی‌تا: ۵۲/۱).

همچنین از علامه مصباح یزدی در این باره می‌خوانیم: «منظور از تقدیر الاهی این است که خدای متعال برای هر پدیده‌ای، اندازه و حدود کمی و کیفی و زمانی و مکانی خاصی قرار داده است که تحت تأثیر علل و عوامل تدریجی، تحقق می‌یابد و منظور از قضای الاهی این است که پس از فراهم شدن مقدمات و اسباب و شرایط یک پدیده، آن را به مرحله‌ی نهایی و حتمی می‌رساند» (مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۱۵۱).

اصل اعتقاد به آموزه قضا و قدر و ایمان به آن، به صراحت در آیات و روایات نیز مورد اشاره قرار گرفته و کاربردهای متعددی در معنای اصطلاحی آن آورده شده است.



۱-۲-۴-۱. مفهوم قضا و قدر در قرآن کریم

در برخی از آیات به صورت خاص و در برخی دیگر به صورت عام به این مبحث اشاره شده است: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾؛ ما هر چیز را به اندازه آفریدیم (قمر: ۴۹)؛ ﴿قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا﴾ خداوند برای هر چیزی، اندازه و محدوده قرار داده است (طلاق: ۳). در این آیه، قدر اجمالاً به معنای اندازه و تقدیر است.

در آیه دیگری می‌خوانیم: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا﴾ (انعام: ۲)؛ بنا بر این آیه، خداوند عمری برای انسان‌ها در نظر گرفته و در واقع قضا کرده است و به سرنوشت حتمی و قضای الهی در نظام هستی اشاره می‌کند.

همچنین در جایی دیگر پیدایش هر شیئی را منوط به قضای الهی دانسته است: ﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (بقره: ۱۱۷). هر چیزی که در عالم توسط خداوند ایجاد شده است، از طریق قضا گذشته است. به بیان دیگر، مقدرات خداوند متعال از پیش تعیین شده است.

در آیاتی از معانی قدر و قضا آن‌چه را با خلق پدیده‌ها مرتبط است بیان می‌کند و از تقدیرات الهی در پیش‌آمدهای جهان طبیعت سخن می‌گوید و به صورت عام به تقدیرات عالم اشاره می‌کند و می‌فرماید: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾؛ و هیچ چیز نیست مگر آن‌که گنجینه‌های آن نزد ماست و ما آن را جز به اندازه‌های معین فرو نمی‌فرستیم (حجر: ۲۱)؛ ﴿وَاللَّهُ يَقْدِرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ﴾؛ و خداست که شب و روز را اندازه‌گیری می‌کند (مزمل: ۲۰)؛ ﴿وَالَّذِي نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ﴾؛ و آن کس که آبی به اندازه از آسمان فرود آورد (زخرف: ۱)؛ ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا﴾؛ و فرمان خدا همواره به اندازه مقرر است (احزاب: ۳۸). در این آیات به اندازه‌دار بودن عالم آفرینش به صورت خاص و عام اشاره شده و بیان می‌کند که تقدیر هر چیزی از ناحیه خداوند است.

۲-۲-۴-۱. مفهوم قضا و قدر از دیدگاه پیشوایان معصوم

قضا و قدر در روایات شیعه با اهمیت فراوانی نقل شده و مبادی و آثاری برای آن بیان شده است. بنابر روایتی، یکی از مبادی ایمان و رضایت به قضا و قدر الهی، معرفت خداست. امام باقر (ع) می‌فرماید: «أَحَقُّ خَلْقٍ لِلَّهِ أَنْ يَسَلَّمَ لِمَا قَضَى اللَّهُ عَلَيْهِ مِنْ عَرَفَ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ؛ سزاوارترین

خلق خدا به گردن نهادن در برابر قضای الهی، کسی است که خداوند عزّ و جلّ را شناخت» (کلینی، ۱۴۰۷: ۶۲/۲).

از منظر آموزه‌های و حیانی اسلام، مهم‌ترین نشانه اطاعت خداوند، پذیرش قضای الهی و رضایت دادن به آن است. حضرت امام صادق (ع) در این باره می‌فرماید: «رَأْسُ طَاعَةِ اللَّهِ الرَّضَا بِمَا صَنَعَ اللَّهُ فِيمَا أَحَبَّ الْعَبْدُ وَفِيمَا كَرِهَ» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۳/۲۵۴/۳۵۵۹). بر همین اساس، انسان باید به تقدیرش راضی باشد. از امیرالمؤمنین (ع) نیز در این باره می‌خوانیم: «الْإِيمَانُ أَرْبَعَةٌ أَزْكَانِ الرِّضَا بِقَضَاءِ اللَّهِ وَ التَّوَكُّلُ عَلَى اللَّهِ وَ تَقْوِيصُ الْأَمْرِ إِلَى اللَّهِ وَ التَّسْلِيمُ لِأَمْرِ اللَّهِ؛ ایمان چهار رکن دارد: توکل بر خدا؛ واگذاری کار به خدا؛ راضی بودن به قضای خدا؛ و تسلیم بودن در برابر فرمان خداوند عزّ و جلّ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۶۲/۲).

این تعابیر، وجوب اعتقاد و باور به حکومت و سلطنت خدا را از ارکان ایمان می‌شمارد. در صورت نفی آن، سلطنت خدا و حکومت الهی را نفی کرده‌ایم و اساساً قدر و قضا جایی است که حاکمیت خداوند را بر جهان پذیرفته باشیم و این‌ها دو مجرا برای تحقق هر فعلی در عالم هستند (برنجکار، ۱۳۹۶: ۹۸).

همچنین می‌توان گفت: تقرب به خدا و تقرب به رضوان الهی حاصل نمی‌شود مگر با رضایت به قضای الهی. امیرالمؤمنین (ع) در دعای کمیل می‌فرماید: «تَجْعَلَنِي بِقِسْمِكَ رَاضِيًا قَانِعًا». مجلسی (۱۴۰۳) به نقل از امیرالمؤمنین (ع) در این باره آورده است: «مَنْ رَضِيَ مِنَ اللَّهِ بِالْيَسِيرِ مِنَ الرِّزْقِ رَضِيَ اللَّهُ مِنْهُ بِالْيَسِيرِ مِنَ الْعَمَلِ؛ کسی که به روزی اندک خدا خرسند باشد، خداوند به عمل اندک او خرسند شود» (۳۸۴/۶۳).

بنابراین چنانچه انسان به قضای خداوند در آنچه دوست دارد و دوست ندارد، راضی و شاکر باشد، خداوند نیز از او راضی است. لذا تقرب به خدا و اجابت دعا برای او مهیاست.

امام رضا (ع) رسیدن به حقیقت کمال را در جایی دیگر این گونه گوشزد می‌کند: «لَا يَسْتَكْمِلُ عَبْدٌ حَقِيقَةَ الْإِيمَانِ حَتَّى تَكُونَ فِيهِ خِصَالُ ثَلَاثٍ: التَّقَهُ فِي الدِّينِ وَحُسْنُ التَّقْدِيرِ فِي الْمَعِيشَةِ، وَالصَّبْرُ عَلَى الرِّزَايَا؛ هیچ بنده‌ای به حقیقت کمال ایمان نمی‌رسد مگر این که این سه خصلت را دارا باشد: بینایی در دین، اندازه‌داری در معیشت و صبر بر بلاها» (ابن شعبه حرّانی، ۱۳۸۲: ۴۷۱)، این صبر در بلاها همان پذیرش قضا و قدر الهی و رضایت دادن به آن است.

در روایت دیگری امیرالمؤمنین (ع) اعتقاد به قضا و قدر را امری عقلانی بر می‌شمارد



و می‌فرماید: «حَدُّ الْعَقْلِ النَّظَرُ فِي الْعَوَاقِبِ وَ الرِّضَا بِمَا يَجْرِي بِهِ الْقَضَاءُ؛ حد عقل، نگاه کردن به نتایج و عواقب کارهاست، و راضی بودن به آنچه قضای خدا بر آن جاری می‌شود» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰: ۳۵۰). امام صادق علیه السلام نیز در این باره می‌فرماید: «إِنَّ أَعْلَمَ النَّاسِ بِاللَّهِ اِرْضَاهُمْ بِقَضَاءِ اللَّهِ» (کلینی، ۱۳۸۹: ۶۰/۲).

همچنین حضرت علی علیه السلام در پاسخ کسانی که بدون توجه و تعقل از قضا و قدر الهی می‌پرسیدند، فرمود: «قضا و قدر، راه تاریکی است؛ در آن وارد نشوید. دریای ژرفی است؛ به آن گام ننهید. سر خداست؛ خود را زحمت ندهید» (سید رضی، ۱۴۱۴: حکمت ۲۸۷). به‌طور کلی در احادیث، آثار بسیار متنوع و متعددی برای اعتقاد و رضایت به قضا و قدر بیان شده است از جمله: تقرب به خدا، از بین رفتن غم و غصه، راحتی، بی‌نیازی، عفاف، شجاعت، از بین رفتن حسد، دفع بلا و اجابت دعا.

البته در برخی از روایات آمده است که مقام تقدیر پیش از مقام قضای الهی است. هنگامی که یونس بن عبد الرحمان از شاگردان عالی مقام حضرت رضا علیه السلام به وی گفت: قضا و قدر، واجب کرد و اندازه‌گیری نمود، امام در پاسخ به ایشان فرمود: «حقیقت بر خلاف آن است؛ بلکه باید بگویید تقدیر کرد، سپس حکم به تحقق آن نمود» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۲۲/۵). ابتدا تقدیر و اندازه می‌شود و بعد نسبت به آن چیزی که اندازه شده است حکم می‌شود.

از دیدگاه اهل بیت علیهم السلام تحقق هر فعلی، سلسله مقدماتی را می‌طلبد. هر شیئی پیش از آن که خداوند تحقق تکوینی‌اش را اراده کند، در عالم تقدیر نسبت به آن شیئی مشیت و اراده و قدر و قضا کرده است. یعنی تعیین اندازه و سپس حکم به تحقق آن؛ پس باید گفته شود قدر و قضا.

اما چرا مقام تقدیر و اندازه‌گیری موجود بر ضرورت وجود آن تقدّم دارد؟ دلیل آن روشن است؛ زیرا علت پدیده، پیوسته از یک سلسله اجزا، ترکیب شده و تقدیر، تحدید و شکل‌گیری یک حادثه مربوط به تک‌تک اجزای علت است و پیش از آن‌که همه اجزای علت با هم هماهنگ شوند، هر یک از اجزای علت، اثر جزئی خود را روی زمینه‌های پدیده تحقق می‌بخشد. ولی از آن‌جا که اجزای یک علت، همواره پیش از خود علت تحقق می‌یابند و اثرات خود را - که همان تحدید و اندازه‌گیری پدیده است - در زمینه و ماده پدیده آشکار می‌سازند، از

این جهت باید گفت: «تقدیر» و اندازه‌گیری وجود یک پدیده، بر مقام «قضا» و ضرورت وجودی آن مقدم است (سبحانی تبریزی، ۱۳۸۵: ۳۸ و ۸۲).
به‌طور کلی با بررسی منابع روایی می‌توان گفت که قضا و قدر همیشه ملازم و همراه هم هستند.

۲. دیدگاه عبد الجبار معتزلی در مسئله قضا و قدر

معتزله، گروهی از متکلمان اهل سنت هستند که به اصالت عقل در برابر نقل معتقدند و قضا و قدر را مربوط به علم خداوند می‌دانند (سبحانی، ۱۳۹۵: ۳۷).

معتزله خود را طرفدار نظریه اختیار می‌دانند. «این اعتقاد از تعریف نوع رابطه بین اراده خدا و افعال بندگان به وجود آمده و در آن سه نظریه به صورت افراط و تفریط و اعتدال وجود دارد» (شهرستانی، ۱۴۰۴: ۴۴). معتزله نظر اشاعره بر عمومیت قضا و قدر الهی را مخالف عدل الهی و موجب جبر بر بندگان می‌دانند و در مقابل، اشاعره هم، عقیده ایشان بر عدم عمومیت قضا و قدر را شرک قلمداد می‌کنند. در مکتب امامیه بارد این دو نظریه، جواب صحیح داده شده است که: «لا جبرَ ولا تفویض بل امرٌ بین الامرین» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۲/۵).

ابوالحسن عبد الجبار بن احمد بن خلیل همدانی اسدآبادی، معروف به قاضی عبد الجبار معتزلی (م ۴۱۵ ق)، یکی از بزرگان ایرانی تبار مکتب معتزله و از اساتید زبردست عصر خود در علم کلام است. وی روزی به محضر صاحب بن عباد وارد شد در حالی که ابوالاسحاق اسفراینی اشعری آن جا حاضر بود. قاضی به ابوالاسحاق گفت: «سبحان من تنزه عن الفحشاء» اشاره به این که: تو با اعتقاد به عمومیت قضا و قدر، کارهای زشت را نیز از قضا می‌دانی و حال آن که خداوند از کار زشت منزّه است؛ به عبارت دیگر، عقیده تو مخالف اصل عدل الهی است.

ابوالاسحاق بی درنگ گفت: «سبحان من لا یجری فی ملکه لا ما یشاء» اشاره به این که: تو با اعتقاد به عدم عمومیت قضا و قدر معتقد هستی که در ملک خداوند، اموری حادث بر خلاف مشیت او وجود دارد؛ به عبارت دیگر، عقیده تو مخالف اصل توحید (توحید افعالی) است. شهید مطهری معتقد است: «معتزله توحید افعالی را به خیال خود فدای عدل کردند؛ اما در حقیقت معتزله نتوانستند عدل را به شکل صحیحی توجیه کنند» (مطهری، ۱۳۹۰: ۱۶۸/۵).



معتزله معتقدند که خداوند بر افعال اختیاری انسان قدرت ندارد و قدرت انجام دادن فعل را به انسان تفویض کرده است و در واقع ایشان قدرت را از خدا سلب کرده و نسبت عجز به خدا داده‌اند. از عبد الجبار معتزلی آمده است: «استاد ما ابوعلی جبایی گفته است: معتزله اتفاق دارند که کارهای انسان‌ها از قبیل تصرفات و ایستادن و نشستن و همه، از جانب خودشان انجام می‌شود و خداوند فقط به آن‌ها قوت داده است و غیر از خود انسان نسبت به کارهایشان دیگر فاعل و مؤثری نیست» (قاضی عبد الجبار، ۱۹۶۲: ۴۱/۶).

در کتب کلامی معتزله از جمله کتب قاضی عبد الجبار مانند: المغنی و المحيط بالتکلیف و شرح الأصول الخمسة، باب مستقلی تحت عنوان «فی استحالة مقدور لقادرین أو لقدرتین» (همان: ۱۰۹/۸) دیده می‌شود که ایشان از این طریق استدلال‌هایی بیان می‌کند تا اثبات کند دو قادر بر مقدور واحد نمی‌شود از جمله:

۱. قرار گرفتن دو قادر بر یک مقدور، مثلاً در انجام دادن فعلی مثل راه رفتن، نمی‌شود که خداوند و انسان هر دو قادر بر فعل باشند! پس نباید گفت خداوند قادر به فعل است؛ بلکه انسان قدرت به فعل دارد و این قدرت از خداوند سلب می‌شود که این همان تفویض است.
۲. معتزله بحث قضا و قدر را منحصر در افعال غیر اختیاری انسان می‌دانند و معتقدند که در امور اختیاری، قدرت، دست انسان است و هیچ تقدیری وجود ندارد (همان: ۱۰۹/۸-۱۶۱). قاضی معتقد است هر گاه افعال انسانی را به خدا نسبت دهیم به این معناست که خداوند خودش خالق گناه است؛ آن‌گاه برای آن مجازات در نظر می‌گیرد و این بر خلاف عدل الهی است. به همین علت ایشان قدرت، اراده، علم، قضا و قدر خداوند را نسبت به افعال بندگان نفی می‌کند و قضا و قدر در افعال انسان را فقط به معنای اطلاع و آگاهی خدا از افعال یا فرمان به طاعت می‌داند. قاضی عبد الجبار می‌گوید: اگر کسی از شما سؤال کند: «آیا افعال بندگان، به قضای الهی صورت می‌پذیرد یا نه؟» در پاسخ او بگو: مقصود شما از این دو واژه چیست: یک. اگر مقصود این است که آنها را خلق می‌کند، به خدا پناه می‌برم از این اندیشه، چگونه می‌توان افعال انسان را مخلوق خدا دانست؟! در حالی که افعال بندگان در گرو عزم و قصد داعی و انگیزه آنهاست؛ اگر خواستند انجام می‌دهند و اگر نه، ترک می‌کنند. هر گاه افعال بندگان با این خصوصیت مربوط به خود آنان نباشد باید گفت: افعال خدا نیز مربوط به خود او نیست و این احتمالات بر «قدر» نیز حاکم است.

دو. اگر مقصود، همان ایجاب و الزام است، چگونه می‌توان قضا را به آن تفسیر کرد در حالی که برخی از افعال فاقد حسن بوده، در این صورت چطور می‌توان گفت خدا آن را واجب و یا بر وجود آن حکم کرده است؟!

سه. اگر مقصود از آن اعلام و اخبار است، این در مواردی صحیح است؛ ولی برای ادای این مقصود نباید این واژه را به کار ببریم (قاضی عبد الجبار، ۱۴۲۲: ۲۷۱).

بر اساس تفکرات معتزلی از آن‌جا که خداوند قدرت فعل را به انسان واگذار کرده است، دیگر تقدیری نمی‌تواند داشته باشد. قدرت، عزّت، سلطنت و مالکیت خداوند همه زیر سؤال می‌رود و خداوند مغلوب اراده انسان می‌شود. به‌طور کلی مباحثی چون: توفیق، توکل، استعانت از خداوند، دعا و طلب مغفرت، همچنین وعد و ترغیب به حسنات و وعید از گناهان - که تماماً وابسته به اراده و قضا و قدر الهی است - بدون معنا خواهد شد (کراجکی، ۱۴۱۰: ۳۶۳/۱).

۳. تحلیل دیدگاه عبد الجبار بر اساس دیدگاه امامیه

از مهم‌ترین دلایل نادرستی تفسیر معتزله در بحث قضا و قدر، محرومیت از دانش بی‌انتهای اهل‌بیت علیهم‌السلام است. امامیه بر خلاف معتزله و اعتقاد قاضی عبد الجبار، قضا و قدر الهی را به گونه‌ای تعریف کرده که با عدالت الهی و توحید افعالی هیچ منافاتی ندارد. از امام رضا علیه‌السلام نقل است که می‌فرماید: «قدریه خواستند صفت عدل خدا را تصحیح کنند؛ ولی سلطنت و قدرت خدا را محدود کردند» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۴/۵).

همچنین قاضی عبد الجبار با حکم به تفویض، قائل به عدم عمومیت قضا و قدر بر افعال انسان است. در مقابل، اندیشمندان امامیه نقش خداوند در سرنوشت و افعال اختیاری انسان را نادیده نگرفته‌اند و قضا و قدر را به‌گونه‌ای تعریف می‌کنند که به معنای جبر و تفویض نباشد.

امام علی علیه‌السلام در پاسخ به سؤال یکی از همراهان که: «آیا جنگیدن با معاویه به قضا و قدر الهی بوده است؟» فرمود: «آری، ای مرد! ما بر هیچ بلندی‌ای قرار نگرفتیم و بر هیچ پستی‌ای وارد نشدیم، مگر آن‌که به قضا و قدر خدا بود». مرد پرسید: به خدا سوگند! در این صورت، برای من هیچ اجرو پاداشی نیست. امام علیه‌السلام فرمود: «خداوند شما را در این جهاد، هنگام رفتن

و بازگشتن، پاداش عظیم عطا می فرماید و شما هرگز مجبور نبوده اید». مرد گفت: چگونه مجبور نبوده ایم، در حالی که به حکم قضا و قدر الهی بوده است؟ امام علیه السلام فرمود: «گویا قضا و قدر را لازم و حتمی پنداشته ای. اگر چنین بود، پاداش و کیفر، باطل و امر و نهی و وعده و وعید خدا ساقط می گردید و خداوند هرگز گناه کاران را ملامت و نیکوکاران را مدح و تکریم نمی کرد». (سید رضی، ۱۴۱۴: حکمت ۷۸).

در این گونه روایات بین اعتقاد به قضا و قدر و اختیار قائل شدن برای انسان منافاتی نیست؛ چرا که قضا و قدر الهی زمانی حتمیت می یابد که علت و اسباب آن حتمی شده باشد، و از آن جا که خداوند مقدر کرده است که انسان موجودی مختار باشد، اراده و اختیار یکی از اسباب حتمی شدن کارهاست.

أبو عبد الله محمد بن محمد بن نعمان (۳۳۶ یا ۳۳۸ - ۴۱۳ ق) مشهور به شیخ مفید و ابن المعلم، فقیه و متکلم امامیه و از چهره های برجسته شیعه در جهان اسلام در قرن چهارم هجری است که مکتب کلامی شیعه را توسعه داد. شیخ مفید بر اساس حدیث امام صادق علیه السلام که در آن فرموده اند: «إِنَّ الْقَضَاءَ وَالْقَدَرَ خَلَقَانِ مِنْ خَلْقِ اللَّهِ وَاللَّهُ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ» (صدوق، ۱۳۹۳: ۵۶۴) قضا و قدر را مخلوق خدا می داند. همچنین با استناد به فرمایش امام علی علیه السلام «الامر بالطاعة والنهي عن المعصية... كل ذلك قضاء الله في أفعالنا وقدره لأعمالنا» (طبرسی، ۱۴۲۴: ۱۲۱/۴۹۲/۱) قضای خدا در افعال نیک را امر به آن، و قضا در افعال قبیح را نهی از آن می داند (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳: ۲۲۶/۱).

شیخ مفید در بحث قدر و قضا در کتاب تصحیح الاعتقاد با استناد به آیات ۱۲ سورة فصلت، ۴ و ۳۲ سورة بنی اسرائیل و ۲۰ و ۶۹ سورة زمر (مفید، ۱۳۷۱: ۵۴) به تعریف اصطلاحی قضا پرداخته و مطابق قول امیرالمؤمنین علیه السلام وقتی از ایشان درباره اراده و مشیت سؤال شد و ایشان فرمود: «مِنْهَا قَضَاءُ الْخَلْقِ وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ مَعْنَاهُ خَلَقَهُنَّ وَالثَّانِي قَضَاءُ الْحُكْمِ وَهُوَ قَوْلُهُ وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ مَعْنَاهُ حُكْمٌ وَالثَّالِثُ قَضَاءُ الْأَمْرِ وَهُوَ قَوْلُهُ وَقُضِيَ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ مَعْنَاهُ أَمَرَ رَبُّكَ وَالرَّابِعُ قَضَاءُ الْعِلْمِ» (قمی، ۱۴۰۶: ۴۱۰)، چهار معنا ذکر می کند: «خلق، امر، اعلام و داوری نهایی».

قضا در افعال نیکو به معنای امر، در افعال قبیح به معنای نهی، در خود انسان ها به معنای خلق و ایجاد خداوند (تعبیر «و منها قضاء الخلق» در فرمایش امیر مؤمنان علیه السلام گویای همین

مدعاست)، درباره فعل خدا در حق انسان به معنای ایجاد و قدرت، و درباره افعال بندگان یعنی امر و نهی و ثواب و عقاب (مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۹/۵).

شیخ مفید به دو نوع قدر و قضای الهی معتقد است: قدر تکوینی: قرار دادن هر چیزی در جایگاه خودش؛ قدر تشریعی: قرار دادن حکم امر و نهی و ثواب و عقاب برای افعال عباد؛ قضای تکوینی: ایجاد و خلق توسط خداوند (فعل الهی)؛ قضای تشریعی: حکم کردن به احکام شرعی معین شده» (سبحانی، ۱۳۹۵: ۳۷).

در تأیید این تعریف شیخ از معنای قضای تشریعی، حدیثی از امام رضا علیه السلام قابل نقل است. در این حدیث، امام در پاسخ به پرسش راوی درباره معنای قضا می‌فرماید: «الْحُكْمُ عَلَيْهِمْ بِمَا يَسْتَحِقُّونَهُ عَلَى أَعْمَالِهِمْ مِنَ الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ؛ حکم کردن است مطابق هر عملی از خیر و شر به جزایی از ثواب و عقاب» (صدوق، ۱۳۷۸: ۱۲۴/۱).

همچنین شیخ مفید با تکیه بر حدیث امام صادق علیه السلام بیان می‌کند که قدر و قضای تکوینی در حوزه افعال اختیاری انسان‌ها هیچ نقشی ندارد. در میان اخباری که از شیخ صدوق در بحث «قضا و قدر» گفته شده، حدیث زُراه از امام صادق علیه السلام در مورد اختیار انسان مسلماً صحیح است و معنایش نزد عقل روشن و مؤید که فرمود: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى إِذَا جَمَعَ الْعِبَادَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ سَأَلَهُمْ عَمَّا عَاهَدَ إِلَيْهِمْ وَلَمْ يَسْأَلَهُمْ عَمَّا قَضَى عَلَيْهِمْ؛ خداوند وقتی مردم را محشور سازد، از ایشان درباره آنچه با آنان عهد کرده می‌پرسد، نه درباره آنچه بر آنان قضا کرده» (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۶۵). شیخ می‌گوید: «قرآن هم گویای آن است که خلق، مسئول اعمال خودشان هستند» (مفید، ۱۴۱۳: ۱۹۷/۲). پس اگر اعمال مردم به قضای الهی بود، نباید خدا از آنان سؤال کند (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۰۱/۵). وی در نهایت می‌گوید: «بنابر این حدیث ما نمی‌توانیم بگوییم قضا و قدر معنای معقولی ندارد» (مفید، ۱۳۷۱: ۵۹).

از سوی دیگر، حدیث مورد استناد شیخ مفید (حدیث زراه) منافاتی با قضای تکوینی خداوند در افعال اختیاری انسان‌ها ندارد؛ چرا که قدر و قضای تکوینی خداوند، تفویض و رها بودن انسان در نظام خلقت را نفی می‌کند و سلطنت خداوند بر افعال انسان را حکم فرما می‌سازد و با آزادی و اختیار انسان نیز منافاتی ندارد (سبحانی، ۱۳۹۵: ۵۳۷). اکنون برای تبیین این امر، به شواهدی از روایات اشاره می‌کنیم: در حدیثی امام کاظم علیه السلام فرموده است: «لَا يَكُونُ شَيْءٌ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ إِلَّا بِسَبْعِ بَقَضَاءٍ وَقَدَرٍ وَإِرَادَةٍ وَمَشِيئَةٍ وَكِتَابٍ وَاجَلٍ وَإِذْنٍ

فَمَنْ زَعَمَ غَيْرَ هَذَا فَقَدْ كَذَبَ عَلَى اللَّهِ أَوْ رَدَّ عَلَى اللَّهِ ﷻ؛ چیزی نه در آسمان‌ها و نه در زمین باشد مگر به سبب هفت چیز: قضا و قدر و اراده و مشیت و کتاب و اجل و اذن. هر که غیر این گمان کند، بر خدا دروغ بسته است یا بر خدای عز و جل رد کرده است» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۵۰/۱). بر اساس این حدیث نیز تمام افعال اختیاری انسان‌ها مورد قضا و قدر الهی است.

در حدیثی دیگر امام رضا علیه السلام می‌فرماید: «... إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ لَمْ يَطْعَ بِإِكْرَاهٍ وَ لَمْ يَعْصَ بِغَلْبَةٍ وَ لَمْ يَهْمِلْ لِعِبَادَةٍ فِي مُلْكِهِ هُوَ الْمَالِكُ لِمَا مَلَكَهُمْ وَ الْقَادِرُ عَلَى مَا أَقْدَرَهُمْ» (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۶۱). تعبیر «هُوَ الْمَالِكُ لِمَا مَلَكَهُمْ وَ الْقَادِرُ عَلَى مَا أَقْدَرَهُمْ عَلَيْهِ» در این حدیث شریف به این معناست که تمام افعال اختیاری انسان تحت اراده، مشیت و قضا و قدر تکوینی خداوند است. محقق طوسی نیز در باب مسئله قضا و قدر چنین می‌گوید: «الْقَضَاءُ وَالْقَدَرُ إِنْ أُرِيدَ بِهِمَا خَلْقُ الْفِعْلِ لَزِمَ الْمَحَالُّ، أَوْ الْإِلْزَامُ صَحَّ فِي الْوَاجِبِ خَاصَّةً، أَوْ الْإِعْلَامُ صَحَّ مُطْلَقاً، وَقَدْ بَيَّنَّهٗ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ فِي حَدِيثِ الْأَصْبَغِ» (حلی، بی‌تا: ۸۷). در این عبارت، خواجه طوسی بدون این‌که قضا و قدر را از یکدیگر جدا کند، سه معنای برای آن بیان می‌دارد: ۱. اگر مقصود از قضا و قدر خلق، افعال اختیاری انسان باشد، محال لازم می‌آید؛ زیرا گفته شد که انسان، فاعل افعال اختیاری خویش است و اگر خداوند را فاعل بدانیم جبر است؛ جبر نیز فعل قبیحی است که صدور آن از خداوند محال است. ۲. اگر مقصود از آن الزام باشد فقط در واجبات صحیح است و در امور مباح و مستحب و مکروه و حرام، این معنا محل اشکال است. ۳. اگر قضا و قدر به معنای اعلام باشد مثل اعلام وجوب نماز و روزه، مطلقاً صحیح است.

۴. رابطه قضا و قدر با اختیار انسان

با توجه به مسائل ذکر شده، حکما و متکلمان شیعه در عین پذیرش اختیار انسان و تأثیر اراده و قدرت او در افعال اختیاری، بر خلاف نظر قاضی عبد الجبار، قائل به پذیرش عمومیت قضا و قدر الهی هستند که در برخی موارد از آن به عنوان اراده تشریعی خداوند و در برخی به عنوان علم، اراده و لطف خداوند - که از امور تکوینی است - یاد می‌کنند.

بر اساس آیات و روایات بیان شد که قضا و قدر شامل تمام پدیده‌های موجود در جهان هستی، اعم از فعل انسان و یا دیگر حوادث زمینی و آسمانی می‌شود؛ چرا که قضا و قدر به مراتب علم الهی و اراده خدا بازگشت می‌کند؛ عمومیت و گستردگی آن بدیهی است ولی هرگز مایه سلب اختیار و آزادی انسان نخواهد بود (ربانی گلپایگانی، ۱۳۶۸: ۱۱۳).

امامیه معتقد است که «خداوند، قدرت بر فعل و ترک آن را در انسان قرار داده و به همین دلیل او را به انجام دادن واجبات و ترک محرمات امر نموده است. به این ترتیب، افعال اختیاری و خیر و شر حقیقتاً به انسان‌ها انتساب دارد. این درحالی است که خداوند علاوه بر این‌که قدرت بر فعل و ترک را به انسان‌ها داده، بدون به‌وجود آمدن جبری می‌تواند مانع از اعمال ایشان شود و هرگز به خداوند نسبت عجز داده نشده است. در هر صورت، تمام امور حتی افعال انسان به قدرت و مشیت الهی صورت می‌گیرد، بدون این‌که جبر و اضطراری باشد و این همان معنایی است که جبر و تفویض را باطل می‌کند. از سویی امور و افعال بندگان تا حدی که جبر نشود به اراده الهی وابسته می‌شود و حتی قدرت انسان بر اعمال اختیاری و انجام دادن افعال نیز به اراده الهی وابسته است» (معروف الحسینی، ۱۳۷۱: ۱۷۲).

۵. نتیجه‌گیری

قدر به معنای اندازه، و تقدیر به معنای اندازه‌گیری است. پس برای افعال الهی می‌توان دو نوع تقدیر در معنا گرفت: اول تقدیر علمی که منظور از آن، آگاهی خداوند به زمان، مکان و سایر ویژگی‌های تحقق شیء است و دوم تقدیر عینی که مراد از آن، ایجاد اشیا با حدود و قیود زمانی و مکانی مشخص است.

قاضی معتقد است که افعال بندگان در گرو عزم و قصد و انگیزه خود آنهاست نه مخلوق خداوند. برخی از افعال قبیح است و چطور می‌توان گفت خدا آن را واجب و یا بر وجود آن حکم کرده است. قاضی قضا و قدر به معنای اعلام و اخبار را صحیح می‌داند. در مقابل، شیخ مفید معتقد است که قضا و قدر، مخلوق خداوند است. شیخ مفید بر اساس روایات، چهار معنای «خلق، امر، اعلام و داوری نهایی» را برای قضا و قدر ذکر می‌کند.

در باره توحید افعالی، معتزله و قاضی عبد الجبار قائل به عدم عمومیت قضا و قدر در مورد افعال انسان‌اند و معتقد به فاعلیت مستقل انسان در افعال خویش هستند؛ ولی در مکتب امامیه این نظریه به صراحت مورد تردید و تکذیب قرار گرفته است؛ از سویی، انسان در افعال خویش مؤثر بوده و از سوی دیگر قدرت انتخاب و تأثیرگذاری انسان در طول فاعلیت خداوند تعریف می‌شود.

قاضی عبد الجبار معتقد است که خداوند قدرتی بر افعال انسان ندارد؛ پس حکم به تفویض امور می‌کند. در مقابل، امامیه نقش اراده و قدرت خداوند در سرنوشت و افعال اختیاری انسان را نادیده نگرفته‌اند و بر خلاف نظر قاضی عبد الجبار، شیعه معتقد است که قضا و قدر در افعال انسان با اختیار و آزادی او کوچک‌ترین منافاتی ندارد. عمومیت قضای الهی بر افعال انسان، با اختیار انسان است؛ زیرا یکی از اجزای علّت تامه، اراده و اختیار انسان است.

قرآن بر این حقیقت اصرار می‌ورزد که هیچ کاری در عالم بدون علم، اذن، مشیت، اراده و قضا و قدر الهی تحقق نمی‌پذیرد. این بدان معناست که اولاً: خداوند اختیار را از انسان نگرفته؛ بلکه قضا و قدر یا همان تقدیر الهی، به معنای اندازه‌دار کردن قدرت و اختیار انسان است. ثانیاً: آن‌طور که مفوضه معتقدند، قدرت انسان بی حد و حصر نیست؛ بلکه قدرت انسان برای او در تقدیر است.

کتاب‌نامه

* قرآن کریم.

۱. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، (۱۳۸۲ش)، تحف العقول، ترجمه: احمد جنتی، تهران: مؤسسه امیرکبیر.
۲. ابن فارس، احمد بن فارس، (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغة، تحقیق: عبد السلام محمد ارون، قم: مکتب الإعلام الاسلامی مرکز النشر.
۳. الشهرستانی، عبد‌الکریم، (۱۴۰۴ق)، الملل و النحل، بیروت: دارالمعرفة.
۴. بابویه قمی، علی بن الحسین، (۱۴۰۶ق)، فقه الرضا، تحقیق: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم: المؤتمر العالمي للإمام الرضا (ع).
۵. برنجکار، رضا، (۱۳۹۶ش)، علم کلام، قم: سازمان چاپ و نشر دارالحديث.
۶. تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد، (۱۴۱۰ق)، غرر الحکم و درر الکلم، تصحیح: سید مهدی رجائی، قم: دار الکتاب الاسلامی.
۷. حرّ عاملی، محمد بن الحسن، (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعة، قم: مؤسسة آل البيت (ع).

۸. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، (بی تا)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (قسم الاهیات)، مقدمه و تعلیقات: جعفر سبحانی.
۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، المفردات ألفاظ القرآن، بیروت: الدار الشامیه.
۱۰. ربانی گلپایگانی، علی، (۱۳۶۸ش)، جبر و اختیار، قم: سیدالشهدا.
۱۱. رضی، محمد بن الحسین، (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغه، تحقیق: صبحی صالح، قم: هجرت.
۱۲. سامانه آموزشی درس گفتار، شرح تجرید الاعتقاد، جلسه ۳۷، محمدتقی سبحانی.
۱۳. سبحانی تبریزی، جعفر، (۱۳۸۵ش)، سرنوشت از دیدگاه علم و فلسفه، قم: مؤسسه تعلیماتی و تحقیقاتی امام صادق (ع).
۱۴. سبحانی، محمدتقی و جمعی از پژوهشگران، (۱۳۹۵ش)، جستارهای در مدرسه کلامی بغداد، قم: انتشارات دارالحديث.
۱۵. صدوق، محمد بن علی ابن بابویه قمی، (۱۳۹۸ش)، ترجمه توحید صدوق، تحقیق: علی اکبر میرزایی، قم: علویون.
۱۶. _____، (۱۳۹۳ش)، توحید صدوق، تهران: ارمغان طوبی.
۱۷. _____، (۱۳۷۸ش)، عیون أخبار الرضا (ع)، تهران: جهان.
۱۸. قاضی عبد الجبار، قوام الدین، (۱۹۶۲ - ۱۹۶۵ م)، المغنی فی أبواب التوحید و العدل، تحقیق: جورج قنوتی، قاهره: الدار المصریه.
۱۹. _____، (۱۴۲۲ق)، شرح الأصول الخمسة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۰. کراجکی، ابوالفتح، (۱۴۱۰ق)، کنز الفوائد، قم: دار الذخائر.
۲۱. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۸۹ش)، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۲. طبرسی، احمد بن علی، (۱۴۲۴ق)، الاحتجاج، ترجمه: جعفر سبحانی تبریزی، قم: انتشارات اسوه.
۲۳. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، (۱۴۰۳ - ۱۴۱۳ق)، بحار الانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۴. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۹۶ش)، خداشناسی (مجموعه کتب آموزشی معارف قرآن)، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).

۲۵. مفید، محمد بن محمد، (۱۳۹۳ش)، شرح عقائد الصدوق، چاپ شده در ادامه کتاب
اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، عراق: المطبعة الحیدریة.
۲۶. _____، (۱۴۱۳ق)، الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، قم: کنگره
شیخ مفید.
۲۷. _____، (۱۳۷۱ش)، تصحیح اعتقادات الإمامیة، قم: المؤتمر العالمی
لألفية الشيخ المفید.
۲۸. معروف الحسینی، هاشم، (۱۳۷۱ش)، الشيعة بین الاشاعة و المعتزلة، مشهد: آستان
قدس رضوی.
۲۹. مطهری، مرتضی، (۱۳۹۰ش)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: صدرا.

