

رابطه خدا و عمل انسان

از دیدگاه متکلمان اسلامی*

موسی عظیمی**

چکیده

در مقاله حاضر رابطه خدا و عمل انسان از دیدگاه متکلمان اسلامی (اشاعره، معتزله و امامیه) و ادله هر کدام از آنها با توجه به قدرت الهی در مورد همه ممکنات، بررسی شده است. بنا بر دیدگاه اشاعره و معتزله فعل انسان یک فاعل دارد. از دیدگاه اشاعره این فاعل خدای متعال است و از دیدگاه معتزله خود انسان است. بنا بر دیدگاه امامیه، فعل انسان دو فاعل دارد: یکی فاعل مباشر و دیگری فاعل غیر مباشر. فاعل مباشر، انسان و فاعل غیر مباشر خدای متعال است. گناه نیز به عنوان فعل انسان، بنا بر دو دیدگاه اخیر - یعنی معتزله و امامیه - قابل توجیه و بنابر دیدگاه اشاعره غیر قابل توجیه عقلانی است. این مقاله تلاش می‌نماید تا موضوع فوق را از دیدگاه فرق اسلامی تطبیق و تحلیل نماید.

واژه‌های کلیدی: خدا، فعل انسان، اشاعره، معتزله، امامیه، قدرت الهی.

* تاریخ دریافت: ۸۵/۰۷/۱۴

تاریخ تأیید: ۸۵/۰۸/۱۸

** دانش‌آموخته کارشناسی‌ارشد رشته فلسفه و کلام مدرسه عالی امام خمینی (ره)، قم.

آن گونه که ما انسانها می‌فهمیم و در زندگی آن را پیاده می‌کنیم، اگر فعلی انجام شود با نگاه به فعل انجام گرفته فاعل را نکوهش یا ستایش می‌کنیم. این حقیقتی است که وجدان انسانها آن را درک می‌کند و در قضاوت‌های خود آن را ملاک قرار می‌دهند. به همین خاطر اگر گناهی از ما صادر شود و خدای متعال ما را به عنوان گنهکار مورد مؤاخذه قرار دهد، حق اعتراضی برای خود ثابت نمی‌بینیم. بسیاری از محکومان به اعدام در هنگام اعدام اعتراف می‌کنند که این (اعدام) حق من است، من باید اعدام شوم. البته شخص محکوم به اعدام وقتی لب به اعتراف می‌گشاید که گناهی را از سر اختیار انجام داده باشد. اما اگر کسی او را بر ارتکاب گناه مجبور ساخته باشد، هرگز چنین اعترافی نخواهد کرد، بلکه فریاد خواهد زد که مجبور بوده و از سر اجبار چنین گناهی را مرتکب شده است.

اکنون با توجه به این مقدمه، رابطه خدا و عمل انسان چگونه است؟

۱. آیا عمل انسان همانند خود او مخلوق و مظهر است؟ در این صورت تاثیر انسان در عمل چیست؟ اگر این عمل مخلوق خداوند است، چرا به انسان نسبت داده می‌شود؟

۲. بر فرض اثبات این نسبت (مخلوق بودن فعل انسان)، اگر او مجبور باشد، باز مؤاخذه انسان برای افعال مجبور (گناه اجباری) قابل توجیه عقلانی هست یا خیر؟

پاسخ پرسشهای فوق در منابع اسلامی تحت عناوین مختلف از جمله توحید افعالی مطرح گشته که می‌توان گفت دیدگاه‌های متفاوتی را نیز در پی داشته است. بعضی از آن دیدگاهها از آزادی انسان و برخی از آنها از مجبور بودن انسان حکایت دارد. ما برای رسیدن به این نظریات بحث را از قدرت الهی بر همه ممکنات آغاز می‌کنیم.

قدرت الهی بر همه ممکنات

قدرت الهی به دلایل مختلف اعم از نقلی و عقلی از سوی حکما و متکلمان به اثبات رسیده و می‌توان گفت مورد اتفاق است:

«اتفق الكل على أنه تعالى قادر، خلافاً للفلاسفة لنا»... واعلم ان القادر هو الذي يصح أن يصدر عنه الفعل وأن لا يصدر، وهذه الصحة هي القدرة... وإنما يترجح أحد الطرفين على الآخر بانضياف وجود الارادة اوعدمها إلى القدرة والفلاسفة لا ينكرون ذلك أما الخلاف في أن الفعل مع اجتماع القدرة والارادة هل يمكن مقارنة حصوله مع اجتماعهما ام يجب^۱.

«بر اینکه خدای متعال قدرت دارد همه (دانشمندان اسلامی) اتفاق نظر دارند مگر فلاسفه...» بدان که قادر به کسی گویند که صدور فعل و

عدم صدور فعل از او محتمل و ممکن و صحیح باشد این صحت همان قدرت است؛ و ترجیح پیدا می‌کند یکی از دو طرف بر دیگری به سبب اضافه شدن وجود اراده، یا عدم اراده به قدرت. فلاسفه منکر آنچه تا به حال گفته شده نیستند. آنچه باعث اختلاف گردیده این است که اجتماع قدرت و اراده فعل را حتمی می‌کند (بگونه‌ای که اختیار فاعل را سلب کند یا نه به اعتبار آنکه فلاسفه می‌گویند الشی ما لم یجب لم یوجد و به محض وجوب فعل حتماً صادر می‌شود در حالی که وجوب مقدمات برای فعل خود از جانب قادر تعالی حاصل شد) یا نه.

ولی تفسیری که برای قدرت الهی ارائه شده مورد اختلاف است. تفسیری که ملاصدرا آن را پسندیده این است: قادر کسی است که اگر خواهد فعل را انجام دهد و اگر نخواهد آن را انجام ندهد؛ خواه همیشه بخواهد و بکند و خواه هرگز نخواهد و نکند:^۲

فالقادر من إن شاء فعل و إن لم یשא لم یفعل سواء كان شاء ففعل دائماً أو لم یشأ فلم یفعل دائماً.^۳

آنچه در اینجا مهم است این است که قدرت الهی به چه اموری تعلق می‌گیرد و به چه اموری تعلق نمی‌گیرد، یا به عبارت دیگر اثبات قدرت مطلقه اهمیت دارد. در مورد قدرت الهی دو نظریه وجود دارد: یکی اینکه قدرت الهی مطلقه است و دیگر اینکه قدرت الهی مطلقه نیست (فلاسفه، ثنویه، و گروهی از معتزله).

نظریه اول

اشاعره و امامیه و گروهی از معتزله و حکما با استفاده از آیات قرآن و دلایل عقلی اثبات کرده‌اند که هر چیز امتناع ذاتی نداشته باشد، قدرت الهی به آن تعلق می‌گیرد: «ان الله علی کل شیء قدیر».^۴

دلیل عقلی

۱. علت قدرت امکان است و این علت در ماسوی الله جاری است پس همه متعلق قدرت او هستند. همه ممکنات، چه امور حسن و خیر و چه شر و قبیح، نسبت به قدرت او یکسان هستند. این دلیل را خواجه نصیرالدین ارائه داده و علامه حلی آن را مذهب علمای امامیه و برخی از معتزله دانسته است. موجود بلا آغاز برتر از همه چیز، بر کار نیک توانا است، زیرا اوست که انجام دهنده کارهای نیک است، و کار بد نیز از گونه کارهای نیک است. سبیلی زدن کودک بی‌پدر، برای ادب کردن او، از گونه سبیلی زدن به ستمکاری است. و چون کار خوب و بد، هر دو از یک گونه‌اند؛ می‌بایست موجود بلا آغاز برتر از همه چیز، همچنان که بر کار نیک توانا می‌باشد، بر کار بد هم باید توانا باشد؛ زیرا هر کس بتواند کاری را بر یک روی انجام دهد، بر رویهای دیگر نیز می‌تواند آن را انجام دهد. و چنانچه

ثابت شود که کار بد، از گونه کار خوب نیست، باز هم، می‌بایست، که او بر کار بد، توانا باشد؛ زیرا، او از ما تواناتر است.^۵

مذهب اصحابنا أن الله تعالى قادر على كل المقدرات... إذا ثبت انه قادر على جميع الممكنات (وجب أن لا يجد شيء من الممكنات) الا بقدرته... فثبت أن جميع الممكنات واقع بقدره الله تعالى.

طبق مذهب ما (شیعه اثنا عشریه) همه ممکنات در حیطة قدرت خدای تعالی قرار دارد... و اگر ثابت شد که موجودات امکانی در سیطره قدرت الهی هستند (واجب است که از آن موجودات امکانی یافت نشوند) مگر به قدرت خدای سبحان... نتیجه اینکه همه موجودات به قدرت خدای متعال موجودند.

۲. قادر نبودن خداوند در صورتی صادق است که مشیت او به وقوع کاری تعلق پذیرد و در عین حال آن کار واقع نشود و بالعکس. حال آن علت تحقق، یا ذات الهی است که نامعقول است او هم بخواهد و هم سبب عدم وقوع آن گردد. احتمال دیگر هم این است که موجود دیگری مانع تحقق بشود و این نیز نامعقول است.

نظریه دوم

فلاسفه با توجه به قاعده الواحد گفته‌اند که از واحد فقط واحد صادر می‌شود. ثنویه و مجوس گمان کرده‌اند که خداوند بر شر قدرت ندارد و اینکه فاعل خیر، خیر است و فاعل شر، شر. نظام، از معتزله، معتقد است که او بر خلق جهل و سائر قبایح قدرت ندارد و استدلال کرده که فعل قبیح محال است و محال غیر مقدور است.^۶

به هر حال در رأی اکثریت، قدرت الهی مطلقه است و هر چه امتناع ذاتی نداشته باشد، در حیطة قدرت الهی است، حسن باشد یا قبیح، انسان باشد یا فعل او. در اینجا اشکالاتی مطرح می‌شود:

۱. اگر همه چیز در تحت قدرت الهی است و از نظر دیگر او خیر مطلق است، پس وجود شرور چگونه قابل توجیه است؟

۲. بین قادر مطلق بودن خدا و قادر بودن انسان، تعارض پیش می‌آید.

پاسخ اشکال اول فعلاً مورد نظر ما نیست و وارد آن نمی‌گردیم. آنچه مورد نظر است پاسخ اشکال دوم (یعنی افعال انسان آن هم افعال اختیاری او است) در این زمینه متکلمان اسلامی و غیراسلامی، حکما و عرفاً سخت با هم اختلاف دارند^۷ و ما آن را مختصراً بیان خواهیم کرد.

الف) رابطه خدا و عمل انسان از دیدگاه اشاعره

در بین متکلمان اسلامی گروهی با پیروی از ابوالحسن اشعری (۲۲ - ۲۲۴ق) در مورد افعال (اختیاری) انسان نظر داده‌اند که افعال انسان مانند خود انسان، مخلوق خداوند متعال است: «...ان الله تعالی خالق لافعال البعد كما هو خالق لذواتهم»^۹ هرچند که انسان دارای قدرت و اراده حادثه است، ولی این قدرت و اراده هیچ تأثیری در ایجاد فعل ندارد: «كان ابوالحسن الاشعری يقول: ليس للقدرة الحادثة اثر وإنما تعلقها بالمقدور ومثل تعلق العلم بالمعلوم في عدم التأثير»^{۱۰}

بنابراین، فاعل و مؤثر حقیقی یکی بیش نیست و آن خدای بخشنده است.

(فی ان افعال العباد الاختیار واقعة بقدرة الله سبحانه وتعالى وحدها) لیس لقدرتهم تأثیر فیها بل الله سبحانه أجرى عادته يوجد فی العبد قدرتها واختیاراً، فاذا لم یکن هناك مانع أوجد فیہ فعله المقدر مقارناً لها فیکون فعل العبد مخلوقة لله ابداعاً واحداثاً ومکسوباً للعبد والمراد بکسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غیر ان یکون هناك تأثیر.^{۱۱}

برای بندگان قدرت تأثیر و فاعلیتی در ایجاد ممکنات نیست بلکه عادت خدای سبحان بر این جاری شده که در لحظه ایجاد فعل، قدرت و اختیاری را در عباد ایجاد کند. (قدرت و اراده‌ای که هیچ تأثیری در ایجاد فعل ندارد) در صورت پیش نیامدن مانع، فعل هم‌زمان با آن قدرت و اراده تحقق پیدا می‌کند. پس فعل عباد ابداعاً و احداثاً مخلوق خداوند است و در عین حال مورد کسب عبد است مراد از کسب انسان نسبت به افعال مقارنت قدرت و اراده انسان به فعل است، بدون اینکه تأثیری در فعل داشته باشد.

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، اشاعره خدای متعال را خالق افعال انسان می‌دانند. از طرف دیگر قدرت و اراده ای نیز برای انسان قائلند، ولی قدرت و اراده‌ای که بی‌تأثیرند. سهم انسان از فعل، کسب است و فعل به دست او حادث شده، ولی مخلوق خداست.

...ومذهبه (الاشعری) فیها ان افعال العباد مخلوقة لله وليس للانسان فیها غیرا اکتسابها ان الفاعل الحقیقی هو، وما للانسان إلا ما اکتسب للفعل الذی احده علی یدی هذا الانسان والکسب هو تعلق قدرة العبد وارادته بالفعل المقدر الحدت من الله علی الحقیقة.^{۱۲}

وی (ابوالحسن اشعری) بر آن است که همه افعال بندگان، مخلوق خداوند است و انسان در این میان هیچ نقشی جز اکتساب ندارد و به عبارت دیگر فاعل حقیقی همه افعال خداوند است و انسان تنها کسب‌کننده فعلی است که خداوند آن را به دست این انسان ایجاد می‌کند و مقصود از کسب نیز تعلق قدرت و اراده بندگان است به فعلی که حقیقتاً از جانب خداوند مقدر و ایجاد می‌شود.

در بیشتر منابعی که رأی اشاعره را در این زمینه بررسی نموده‌اند، با عباراتی چون عبارات فوق مبنی بر مخلوقیت افعال انسان از سوی خدای متعال از یک سوی و کسب فعل از جانب بشر از سوی دیگر مواجه می‌شویم: «ابوالحسن الاشعری... فرغض ان یکون الانسان فاعلاً وخالقاً لافعاله، ولكنه اعترف بان للانسان قدرة علی [کسب] الافعال»^{۱۳}

از دیدگاه اشاعره که فعل اختیاری انسان مخلوق خدای سبحان است، تفاوت ندارد که آن فعل پسندیده باشد یا ناپسند. همه افعال اختیاری انسان - اعم از کفر و ایمان و طاعت و عصیان - مخلوق خداست و آنچه به انسان تعلق دارد کسب است و منظور از کسب تعلق قدرت و اراده عبد به فعل مقدور است:^{۱۴} «وقالت الاشاعرة کل ما هو واقع فهو مراد سواء كان طاعة او معصية»^{۱۵}

ابی حنیفه نیز چنین رأی داده است:

(و جميع أفعال العباد من الحركة والسكون) أی علی ای وجه
یکون من الکفر و الايمان و الطاعة و العصيان (کسبهم علی الحقیقة) ای
علی طریق المجاز فی النسبة... أن الفرق بین الکسب و الخلق هو أن
الکسب امر لا یستقل به الکاسب و الخلق أمر یستقل به الخالق... (والله
تعالی خالقها) ای موجد افعال العباد.^{۱۶}

(همه افعال بندگان اعم از حرکت و سکون) به هر شکل که فرض شود که از جمله آنها؛ کفر ورزیدن، ایمان آوردن، طاعت و معصیت هستند، همگی (به طور حقیقی کسب شده انسان هستند) آنچه به عنوان کسب به انسان نسبت داده می‌شود بر سبیل حقیقت است نه مجاز... تفاوت کسب و خلق در این است که در کسب کاسب مستقل نیست ولی در خلق، خالق مستقل است. (خداوند متعال خالق افعال انسان) یعنی ایجاد کننده آن افعال است.

ان فعل البعد فعل له حقیقیة، ولكنه مخلوقه لله ومفعول لله.^{۱۷}
همانا فعل بنده فعل حقیقی اوست، ولی در عین حال مخلوق خدای متعال و از افعال خدای متعال است.

ادله اشاعره

اشاعره بر اینکه افعال انسان مخلوق خداست نه مخلوق خود او، هم به آیات قرآن که بر اساس آنها فاعل و مؤثر حقیقی فقط خداست تمسک جسته‌اند و هم به برخی ادله عقلی استدلال کرده‌اند که به بعضی از آنها اشاره می‌شود. البته باید توجه داشت که در کتب مقدس نیز چنین آیاتی وجود دارد و افرادی در مسیحیت اعتقادی شبیه به اعتقاد اشاعره در اسلام دارند که نه تاثیر توأم خدا و علل ثانیه را می‌پذیرند و نه تفویض را و...^{۱۸}

طهری

الف) آیات

در قرآن کریم آمده است: «ذلکم الله ربکم لا اله الا هو خالق کسل شیء»؛^{۱۹} آری، این است خداوند پروردگار شما! هیچ معبودی جز او نیست؛ آفریدگار همه چیز است. «والله خلقکم وما تعملون»؛^{۲۰} با اینکه خداوند هم شما را آفریده و هم بتهایی را که می‌سازید. «ومارمیت اذ رمیت ولكن الله رمی»؛^{۲۱} و این تو نبودی (ای پیامبر که خاک و سنگ به صورت آنها) انداختی، بلکه خداوند انداخت.

در کتاب مقدس نیز آمده است: «خدا می‌گوید من یهوه هستم و همه چیز را ساختم.»^{۲۲}

در اینجا آیات گواهی می‌دهد که خالق و آفریدگاری جز خدا نیست و همان‌طور که خدا آفریدگار انسان است، آفریدگار افعال او نیز می‌باشد. اگر در جهان هستی آفریدگاری جز خدا نیست، قهراً انسان و افعال وی مخلوق خداوند و دیگر انسان در کارهای خود نقشی نخواهد داشت.^{۲۳}

ب) دلیل عقلی

اشاعره نه دلیل بر مدعای خود اقامه کرده‌اند که البته همه آنها مخدوشند.

۱. از جمله آن دلایل این است که می‌گویند: اگر ما انسانها فاعل و به وجود آورنده افعال و کارهای خود بودیم، لازمه اش این بود که به آن عالم باشیم، اما این لازم باطل است، پس آن ملزوم هم باطل است.

۲. اگر ما فاعل افعال خود بودیم، لازمه اش این بود که بتوانیم جسم هم احداث کنیم و چنین نیست.

۳. در صورت فاعلیت ما اجتماع دو قادر مستقل بر مقدور واحد پیش می‌آید. همه این دلایل در جای خود پاسخ داده شده است.^{۲۴}

گفته می‌شود که مهم‌ترین دلیل آنها این است که اگر انسان ایجاد کننده افعال خودش باشد، خالقیتی برای انسان قبول کرده‌ایم و این مسئله با اصل خالقیت خداوندی که مأخوذ است از اصل «لامؤثر فی الوجود الا الله» مخالف است.^{۲۵}

آنها (اشاعره) بر اینکه خدای متعال مرید طاعت و معاصی می‌باشد نیز دلیل آورده‌اند:

الله تعالی لو اراد من الکافر الطاعة والکافر اراده المعصية وکان

واقع مراد الکافر لزم ان یکون الله تعالی مغلوباً اذ من يقع مراده من

المریدین هو الغالب و....^{۲۶}

اگر فرض کردید که خدا از شخص کافر طاعت را می‌خواهد ولی

خود کافر مرید معصیت است در چنین فرضی... اگر مراد کافر تحقق پیدا

کند معنایش این است که اراده خداوند مغلوب اراده کافر واقع گردیده؛ زیرا

مراد کسی که واقع گردیده از دو مراد، او غالب است.

نتیجه

اشاعره و کسانی که داغ‌تر از اشاعره هستند، خلق افعال را مطرح کردند در نتیجه سر از جبر در آوردند. از این اندیشه که انسان در افعالش مجبور است و اختیاری ندارد، جبرگرایی و جبراندیشی به وجود آمده است.

جناب شهرستانی در الملل و النحل خود جبراندیشی را به دو گونه خالص و متوسط تقسیم نموده است:

۱. جبریه خالص

«الجبرية الخالصة: هي التي لا تثبت للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل اصلاً؛ جبریه خالص: [گروهی] اند که بنده را فعلی و قدرتی ثابت ندارند اصلاً.»^{۲۷} جبریه خالص که متکلمان جهمی (پیروان جهم بن صفوان) هستند، افعال انسان را مخلوق خداوند می‌دانند و نسبت دادن فعل را به انسان مانند نسبت دادن فعل به جمادات می‌دانند و کسب را هم نمی‌پذیرند.^{۲۸} وقتی می‌گوییم فلانی نماز خواند یا روزه گرفت، به منزله آن است که بگوییم فلانی قد کشید.

۲. جبریه متوسطه

«الجبرية المتوسطة هي التي تثبت للعبد قدرة غير موثرة اصلاً؛ جبریه متوسطه: [گروهی] اند که ثابت کنند بنده را قدرتی غیر مؤثر.»^{۲۹} جبریه متوسطه که اشاعره باشند برای انسان قدرت بی‌تأثیر قائل‌اند و حتی گفته می‌شود طرح کسب از سوی اشاعره تلاشی برای فرار از جبر یا جبر خالصه بوده است: «او (اشعری) به این مفهوم (کسب) می‌خواهد از جبر خالص فرار کند.»^{۳۱} البته آنان از این سخن هم عقب‌نشینی کرده‌اند، زیرا بنا به عقیده ابوالحسن اشعری قدرت حادثه هیچ تأثیری در فعل ندارد، در حالی که بعد از او باقلانی و بالاخره جوینی به تأثیر قائل شده‌اند.

ثم على اصل أبي الحسن: لا تأثير للقدرة الحادثة في الاحداث... والقاضى ابوبكر الباقلانى تخطى عن هذا القدر قليلاً... فاثبت القاضى تأثير للقدرة الحادثة واثرها: هي الخالصة... ثم ان امام الحرمين ابالمعالى الجوينى تخطى عن هذا البيان قليلاً... فلا بد اذن من نسبة فعل العبد الى قدرته حقيقة لاعلى وجه الاحداث والمخلق...^{۳۲}

بنابر اصل که ابوالحسن مقدر دارد، قدرت حادث را در پیدا کردن هیچ تأثیر نیست... و قاضی ابوبکر باقلانی از این مرتبه اندکی فروتر آمده... پس ثابت کرده است قاضی قدرت حادثه را تأثیری... امام الحرمین ابوالمعالی جوینی اندکی از آن فروتر آمده... پس چاره‌ای نباشد از نسبت کردن فعل بنده به قدرت بنده در حقیقت، نه بر وجه پیدایش.^{۳۳}

طرح

فصل پنجم - شماره ۱۹ - پاییز ۱۳۸۵

نیز گفته می‌شود که باقلانی معتقد است فاعل کلیه افعال ما خداوند است، ولی عنوان اطاعت و عصیان از عبد است؛ یعنی کار خوب را خدا به دست ما انجام می‌دهد، ولی ما مطیع شمرده می‌شویم؛ و بالعکس.^{۳۴}

در هر حال، گروه اشاعره با توجه به تعدادی از آیات که موثر واقعی خدای متعال را بیان می‌دارند، نتیجه گرفتند که افعال اختیاری انسان اعم از خیر و شر مخلوق خداوند است. بنابراین، انسان در انجام و ترک افعال مجبور است و هیچ نقشی در خوبی و بدی افعال ندارد.

ب) رابطه خدا و عمل انسان از دیدگاه عدلیه

عدلیه که همان گروه معتزله و امامیه باشند، موضعی را در این زمینه اتخاذ کرده‌اند که کاملاً در مقابل اشاعره به طور خاص و جبر گرایان و جبر اندیشان به طور عام است. ولی با این وجود هر دو گروه یکی نیستند و محتوای دیدگاه دو گروه عمیقاً با یکدیگر تفاوت دارد. نقطه اشتراک آنها در پذیرش عدل الهی، نپذیرفتن دیدگاه اشاعره و در نهایت دیدگاه جبرگرایان و برخی از ادله است که هر یک بر مدعای خویش اقامه نموده‌اند. ولی با این وجود آنها دو گروه هستند؛ معتزله و امامیه.

۱. معتزله

اندیشه‌ای که به آنها منسوب است این است که فعل انسان مخلوق خود اوست نه مخلوق خداوند. خدای متعال انسان را قادر بر افعالش خلق نموده و لذا فعل انسان یک فاعل دارد و آن خود انسان است و انسان در فعلش مستقل عمل می‌کند.

واتفقوا علی ان العبد قادر خالق لافعاله خیرها و شرها مستحق
علی ما یفعله ثواباً و عقاباً فی الدار الآخرة، الرب تعالی منزله ان یضاف
الیه شر و ظلم و فعل هو کفر. معصیه لانه لو خلق الظلم کان ظالماً.^{۳۵}

و اتفاق دارند بر آنکه بنده قادر است بر افعال خویش هم بر نیک و هم بر بد، و موافق کردار خود مستحق ثواب و عذاب می‌شود در آخرت. و حضرت حق تعالی شانه منزله است از آنکه او را نسبت به ظلم و شر و فعل کفر و معصیت کند؛ زیرا که اگر ظلم بیافریند، ظالم باشد.

در عبارت فوق اتفاق معتزله بر خلق نقل شده که معتقدند انسان خالق افعال خود است. برخی نیز به کلمه خلق توجه کرده و اظهار داشته‌اند که متقدمان معتزله در این زمینه از الفاظی چون موجد و مخترع استفاده می‌کرده‌اند، ولی جبائی و اتباعش استعمال کلمه خلق را نیز روا دانسته و گفته‌اند انسان خالق افعال خود است.^{۳۶} همچنین در پیرامون کلمه چنین توضیح داده می‌شود:

معنی (المخلوق) عندهم، لیس هو «الاختراع» و «الابداع» علی غیر صورت و مثال سابق، و لا الایجاد من العدم... انما هو وقوع الفعل «من فاعله مقدرًا».^{۳۷}

معنای خلق در نزد معتزله اختراع و نوآوری به گونه‌ای که مثال سابق نداشته باشد یا از عدم ایجاد شده باشد، نیست... بلکه وقوع فعل از فاعل است آن گونه که مقدر شده است.

از قاضی عبدالجبار کلمه «احداث» نقل شده است:

و فی مسئله افعال العباد یذهب القاضی عبدالجبار - شأنه شأن کل المعتزله - الی ان افعال العباد محدثه منهم و انهم هم المحدثون لها.^{۳۸}

در مسئله افعال عباد، قاضی عبدالجبار - همانند دیگر معتزلیان بر این عقیده است که - افعال بندگان به واسطه آنان به وجود می‌آید و آنها خود پدیدآورنده آنهایند.

اتفق کل اهل العدل علی ان افعال العباد من تصرفهم و قیامهم و قعودهم حادثه من جهتهم؛ و ان الله جل و عز اقدرهم علی ذلك و لا فاعل لها و لا محدث سواهم؛ و ان من قال ان الله، سبحانه، خالقها و محدثها، فقد عظم خطوه.^{۳۹}

اهل عدل اتفاق دارند بر اینکه افعال بندگان که عبادت باشند از تصرفات و نشست و برخاست شان حادث از ناحیه بندگان هستند و خدای عزوجل آنها را بر این کار قادر ساخته است. فاعل و محدثی برای آن افعال سواى بندگان کسی نیست. و اگر کسی بگوید که خالق و محدث آن افعال خدای سبحان است در اشتباه بزرگی افتاده است.
اعلم ان المعتمد فی ان افعالهم لیست مخلوقه لله تعالی، و لا حادثه من جهته.^{۴۰}

بدان که معتمد و تکیه‌گاه در اینکه افعال بندگان مخلوق خدای متعال نیست و حادث از ناحیه او نیست چیزی است که ما در گذشته گفتیم....

در برخی از منابع گفته می‌شود که معتزله معتقدند خداوند فعل انسان را به خودش واگذار و تفویض نموده است. «مذهب دوم تفویض و آن اکثر معتزله است. آنها گویند: فعل ما مفوض به ماست بی مدخلیتی از غیر».^{۴۱}

معتزله گویند:

بنده مستقل است در ایجاد فعل خود بدون مدخلیت اراده‌ای واجب در فعل بنده. به گفته آنها خدای تعالی اراده فعل را به بنده مفوض گردانیده و به او وا گذاشته.^{۴۲}

طهری

ادله معتزله بر خالقیّت انسان نسبت به فعل خودشن

۱. آنها اتفاق دارند که فعل انسان مخلوق خدا نیست و لذا به انسان تعلق دارد نه به ذات الهی، زیرا محال است که فعل واحد مفعول دو فاعل و مقدور دو قادر باشد.
۲. معتزله اتفاق دارند که جهت تعلق فعل به انسان حدوث است نه کسب.
۳. عقلای عالم معترف‌اند که فاعل مختار افعالش را با قصد و انگیزه انجام می‌دهد. اگر وقوع افعال مشروط به قصد فاعل و انگیزه‌های اوست، پس ناچار این فعل، فعل اوست نه غیر او و حتی خدا.^{۴۳}
۴. اگر کسی قدش کوتاه یا بلند باشد نمی‌پرسیم چرا این‌گونه است و مدح و ذم نمی‌کنیم، ولی اگر کسی کاری انجام داد به تناسب آن کار او را مدح و یا ذم می‌کنیم. این دلیل بر خالقیّت ماست.

والذی یدل علی ذلك، (ان افعال العباد غیر مخلوقة فیهم، وانهم هم المحدثون لها) ان نفضل بین المحسن والمساء علی إساءته، و بین المحسن الوجه وقبیحه، فمحمد المحسن علی إحسانه ونذا لمساء علی إساءته، ولا تجوز هذه الطریقه فی حسن الوجه وقبیحه، ولا فی طول القامة وقصرها، حتی لا یحسن منا ان نقول للطویل لم طالت قامتک، ولالقصیر لم قصرت؟ كما یحسن أن نقول للظالم لم ظلمت؟ وللكاذب لم کذبت فلولا ان احدهما متعلق بنا وموجود من جهتنا بخلاف الاخر، والا لما وجب هذا الفصل، ولکان الحال فی طول القامة وقصرها کالحال فی الظلم والکذب وقد عرف فسادہ.^{۴۴}

از چیزهایی که بر این مطلب (که افعال بندگان به واسطه انسان به وجود می‌آید و آنها خود پدیدآورنده آنها نیستند) دلالت می‌کند این است که ما میان نیکوکار و بدکار تفاوت می‌گذاریم در حالی که این تفاوت گذاشتن بین انسان خوش‌چهره و زشت‌رو و همچنین بین انسان کوتاه قد و بلند قد اصلاً کار درستی نیست. نیکو نیست از ما که بگوییم: چرا قدت بلند شده و یا به کوتاه قدی بگوییم: چرا قدت کوتاه شده است. در حالی که حق داریم بگوییم: چرا ستم کردی و یا به دروغ‌گویی بگوییم: چرا دروغ گفتی؟ بنابراین اگر یکی از این دو نوع کار مستند و متعلق با ما نبود و از جانب ما به وجود نمی‌آمد در حالی که نوع دیگر چنین نیست هرگز لازم نبود چنین تفاوتی بگذاریم. بلکه ستم و دروغ کوتاهی و یا بلندی قامت می‌بود، در حالی که نادرستی این امر روشن شده است.

۵. با قائل شدن به قول مخالف (قول اشاعره)، دیگر بین بدکار و نیکوکار تفاوتی باقی نخواهد ماند و مدح و ذم و ثواب و عقاب همگی مرتفع خواهد شد.
۶. در این فرض، حجت و دلیلی به وسیله پیامبران برای کافران ثابت نخواهد شد.

۷. همچنین امر به معروف و نهی از منکر جهاد علیه کفار قبیح خواهد شد.

عبدالجبار مدعی گروه معتزله را به قرآن کریم نیز مستند می‌کند:

ان جميع القرآن يشهد على ما قلناه ويؤذن بفساد مذهبهم لان جميع القرآن او أكثر يتضمن المدح والذم والوعيد والوعيد، والثواب والعقاب فلو كان هذه التصرفات من جهة الله تعالى مخلوقة في العباد لكان لا يحسن المدح ولا الذم ولا الثواب ولا العقاب، لان مدح الغير وذمه على فعل لا يتعلق به - لا يحسن.^{۲۵}

سرتاسر قرآن بر آنچه گفتیم گواهی می‌دهد و از نادرستی اندیشه آنان حکایت دارد؛ زیرا همه قرآن یا بیشتر آن دربردارنده اموری چون مدح و ذم، ثواب و عقاب و وعد و وعید است. بنابراین اگر افعالی که بندگان انجام می‌دهند از جانب خداوند در آنان خلق شده بود نه مدح و ذم حسنی داشت و نه ثواب و عقاب پسندیده بود؛ زیرا هرگز مدح و یا ذم کسی بر فعلی که به او تعلق ندارد پسندیده نیست.

بدین جهت وی آیات زیادی می‌آورد که فقط با انتساب فعل به انسان معنا پیدا می‌کند.

نتیجه

نتیجه‌ای که گروه معتزله گرفته‌اند این است که انسان در افعال اختیاری خود به سبب انگیزه‌های مختلف که دارد مستقل عمل می‌کند و در واقع افعال اختیاری انسان به خود انسان واگذار شده است. بدین جهت است که او استحقاق مدح و ذم و استحقاق ثواب و عقاب را پیدا می‌کند.

ان افعال العباد لا يجوز ان توصف بانها من الله تعالى و من عنده و من قبله و ذلك واضح؛ فان افعالهم حدثت من جهتهم و حصلت بدواعيهم و قصدهم، استحقوا عليها المدح و الذم و الثواب و العقاب فلو كانت من جهة تعالى او من عنده او من قبله لما جاز ذلك فاذن لا يجوز اضافتها الى الله تعالى الا على الضرب من التوسع و المجاز.^{۲۶}

امامیه

امامیه (شیعه اثنا عشری) با ارشاد معصومان علیهم السلام رأیی را برگزیده‌اند که جامع دو رأی قبلی است، زیرا در دو رأی قبلی در فعل اختیاری انسان یک فاعل مطرح بود که از نگاه اشاعره آن فاعل، خدای متعال است و از نگاه معتزله فقط خود انسان، ولی از نگاه امامیه در فعل دو فاعل دخالت دارند که البته در طول هم هستند که یکی فاعل مباشر است و دیگری فاعل بعید، و هم خدای متعال فاعل اختیاری انسان است و هم خود او.

طهر

سال پنجم - شماره ۱۹ - پاییز ۱۳۸۵

محققان امامیه و جمهور حکما چنین گفته اند: «فعل بنده مخلوق بنده است بی واسطه و مخلوق خداست با واسطه»^{۴۷} خواجه نصیرالدین طوسی نیز فرموده است: اراده عبد علت قریبه فعل است و اراده حق علت بعیده وی... و حق آن است که فعل موقوف به مجموع ارادتین است.^{۴۸}

امیرالمؤمنین علیه السلام در این زمینه چنین راهنمایی می فرماید:
 لا تقولوا وكلهم الله أنفسهم، فتوهنوا ولا تقولوا اجرهم على
 المعاصی فظلموه ولكن قولوا لخیر بتوفیق الله والشر بخذلان الله وكل
 سابق فی علم الله.^{۴۹}

معنای این سخن چنین است: نگوئید که خدای تعالی بندگان را به خودشان گذاشت و فعل ایشان را تفویض کرد که اگر چنین گوئید هر آینه خدای تعالی را ضعیف و عاجز گردانیده‌اند و نیز مگوئید که خدای تعالی بندگان را جبر کرد بر فعل معاصی که در این صورت بر او ظلم روا داشته‌اید. پس بگوئید که فعل خیر به توفیق خداست و فعل شر به خذلان خدا و هر کدام از خیر و شر در ازل معلوم خدا بود، بی آنکه علم او سبب فعل بوده باشد.^{۵۰}

علامه محمدتقی جعفری رحمته الله علیه می گوید:

اصل قدرت تمام وسائلی که عوامل طبیعی کار می‌باشد از خداوند است و بهره برداری اختیاری از آن قدرت و وسائل مربوط به انسان است. نظر امامیه اصل امر بین الامرین و بهترین تفسیر برای این اصل تفسیر آیت الله العظمی خویی رحمته الله علیه است. بدین صورت فرض کنیم که فردی مبتلا به فلج است، به طوری که توانایی حرکت ندارد و ما می‌توانیم با وصل کردن سیم برق او را به حرکت وادار کنیم و آن شخص فلج با نیروی که ما در اختیارش گذارده‌ایم اختیاراً کارهایی را انجام دهد.

در اینجا آنچه از این کار به ما مستند است نیرو و قدرتی است که ما توسط برق در او ایجاد کرده‌ایم در هر لحظه قدرت سلب آن را داریم. از طرف دیگر بهره‌برداری به اختیار اوست. همچنین است مثل انسانها، در هر لحظه ریزش آن نیرو از فیاض مطلق انجام می‌گیرد و در هر لحظه می‌تواند آن را قطع کند، ولی اختیار بهره‌برداری از آن نیرو کاملاً به دست ماست و این است معنای «لا حول ولا قوة الا بالله»^{۵۱}.

با توجه به قاعده معروف «إی الله ان یجری الامور الا باسبابها» افعال اختیاری ما نیز از این قاعده مستثنا نیست. از این رو افعال ارادی ما هم مال خداست و هم مال ما، اما در طول هم نه به طور اشتراک. جمع بودن همه عوامل غیرارادی و قرار دادن اصل اراده در زمره حلقه‌های اختیار از ناحیه خداست، ولی به کار بردن این اختیار و بهره‌برداری از آن از

ناحیه ماست. در حقیقت او خواسته که ما با اراده و اختیار خود افعال ارادی مان را انجام دهیم. پس او فاعل بالتسبیب است و ما فاعل بالمباشره.

علامه طباطبائی تذکره در این خصوص می فرماید:

...بجتهای عقلی این معنا را نتیجه می دهد که حوادث همان طور که با اسباب نزدیک و متصل به خود نسبتی دارند همچنین به اسباب دور یعنی اسبابی که سبب وجود اسباب نزدیک اند نیز نسبتی دارند، و حوادث همچنان که افعال و آثار این اسباب اند افعال و آثار آنها نیز هستند. مثلاً فعل مانند محرک محتاج است به فاعلی که محرک باشد و آن را ایجاد کند، و نیز احتیاج دارد به محرکی که محرکش را تحریک کند، و احتیاجش به محرک عیناً مانند احتیاجش به محرک محرک است، مانند چرخى که چرخ دیگر را و آن چرخ چرخ سومى را حرکت می دهد.

پس فعل، یک نسبتی به فاعلش دارد، و یک نسبتی به عین همان نسبت (نه به نسبتی دیگر مستقل و جدای از آن) به فاعل فاعلش. چیزی که هست وقتی فعل به فاعل فاعلش نسبت داده شود، فاعل نزدیکش به منزله آلت و ابزار برای فاعل فاعل می شود، و به عبارت دیگر واسطه صرفی می شود که در صدور فعل استقلالی ندارد؛ به این معنا که در تاثیرش از فاعل بی نیاز نیست. چون فرض نبود فاعل فاعل مساوی است با فرض نبود فاعل، و موثر نبودن آن و شرط واسطه این نیست که فاقد شعور باشد، و در فعلش شاعر و مختار نباشد، زیرا شعوری که فاعل شاعر به وسیله آن در فعل خود اثری می کند و در نتیجه فعل از او سر می زند، خود فعل یک فاعل دیگری است چون او خودش شعر خودش را ایجاد نکرده، بلکه فاعل دیگری خود او و شعور او را ایجاد کرده، و همچنین اختیار او را خود او برای خود درست نکرده، بلکه فاعلی که او را ایجاد کرده احتیاجش را نیز بوجود آورده است، و همچنان که فعل در غیر موارد شعور و اختیار محتاج به فاعل خود بود و به عین همین توقف و احتیاج متوقف بر فاعل فاعل خود بود، همچنین در موارد شعور یعنی افعال شعوری و اختیاری محتاج است به فاعلش و به عین این احتیاج و توقف موقوف و محتاج است به فاعل فاعلش که شعور و اختیار برای فاعلش ایجاد کرده.

پس فاعل فاعلی که شاعر و مختار است، از آنجایی که شعور و اختیار برایش ایجاد کرده می فهمیم که از فاعل شاعر و مختار خواسته است از طریق شعورش فعلی چنین و چنان انجام دهد، و یا با اختیار خود فلان کار را بکند. پس هم فعل را از او خواسته است و هم اینکه این فعل را به اختیار انجام دهد، نه اینکه تنها فعل را خواسته و اختیار را که فاعل آن به وسیله همان ظهور یافته مهمل گذاشته باشد.

گناهان و عبادت به عنوان گناه و عبادت منسوب به خدا نیست.

آنچه از این دو منسوب به خداست اصل وجود این دو است، و اما عنوان گناه و ثواب که عنوان آن حرکات و سکنتاتی است که از انسان سر

طرح

می‌زند از قبیل ازدواج کردن و یا ارتکاب زنا و خوردن حلال و حرام، جز به خود انسان منسوب نیست. چون انسان مادی است که به این حرکات متحرک می‌شود و اما آن خدایی که این انسان متحرک را آفریده و از جمله آثارش حرکاتش است خودش به آن حرکات متحرک نیست بلکه حرکات را در صورتی که اسباب و شرایطش فراهم شد (و یکی از شرایطش وجود متحرک است) ایجاد می‌کند، پس خود او متصف به انواع این حرکات این حرکات نمی‌شود تا آنکه متصف به ازدواج و زنا و یا هر کاری که قائم به انسان است بگردد. چرا، در این میان عناوین عامی است که مستلزم حرکت و ماده نیست، و مانعی ندارد که آن را، هم به انسان و هم به خداوند نسبت دهیم.^{۵۲}

همچنین باید توجه داشت که جبر سابق بر اختیار و لاحق بر اختیار منافی با اختیار نیست. پس اختیار بشر حلقه متوسطی است محدود میان یک سلسله اسباب و... که اختیار آنها در دست انسان نیست.^{۵۳}

ادله

الف) امامیه در مقابل اشاعره ایستاده و تمام شبهاتی را که آنها به عنوان دلیل بر خلق افعال بندگان آورده‌اند یکی پس از دیگری جواب داده‌اند. نه دلیل اشاعره و رد آنها در کتاب **کشف المراد** آمده است. امامیه معتقدند که انسان فاعل فعل اختیاری‌اش هست و این از ضروریات است: «والضرورة قاضیه باستناد افعالنا الینا».

از سوی دیگر، در مقابل آیاتی که ظهور در جبر دارند، چندین برابر آن آیاتی را آورده‌اند که در آنها فعل به خود انسان نسبت داده شده است. اکنون به طور مثال به چند مورد از آنها اشاره می‌شود: «من یعمل سوء یجز به»^{۵۴} هر کس عمل بدی انجام دهد کیفر داده می‌شود. «کل نفس بما کسبت رهینه»^{۵۵} (آری) هر کس در گرو اعمال خویش است.

در این آیات افعال انسان به انسان نسبت داده شده و تأکید شده که انسان در گرو اعمال خود است. در بعضی آیات نیز مؤمنان به خاطر ایمانشان ستایش و کافران به خاطر کفرشان نکوهش شده‌اند: «الیوم تجزی کل نفس بما کسبت»^{۵۶} امروز هر کس به موجب آنچه انجام داده است کیفر می‌یابد. «ولا تجزون الا ما کنتم تعملون»^{۵۷} جزا در برابر آنچه که کرده‌اید پاداش نخواهید یافت. در بعضی از آیات نیز اشاره شده که گنهکاران به گناه خود اعتراف می‌کنند: «ما سلککم فی سقر قالوا لم نك من المصلین»^{۵۸} چه چیز شما را در آتش (سقر) آورد؟ گویند: ما از نماز گزاران نبودیم. اگر جبری در کار باشد، دیگر اعتراف معنا ندارد.

اما اگر این دو دسته آیات (آیاتی که ظهور در جبر دارند و آیاتی که حکایت از اختیار انسان می‌کنند) با هم تعارض داشته باشند، باز تعداد آیات دسته دوم، چندین برابر آیات دسته اول است. علاوه بر این، مسائلی وجود دارد که فقط با اختیار انسان آنها قابل حل و توجیه‌پذیر است که اهم آنها ذکر می‌شود.

۱. اراده و اختیار تنها امتیاز و تفاوت انسان با حیوان و مناط مسئولیت انسان است و عدم آن با وجدان و ضرورت عقلی منافات دارد.

۲. مسئولیت و تکلیف فقط با اختیار قابل توجیه‌اند.

۳. وعده‌ها و وعیدها، انذار بشیر، ثواب و عقاب و بهشت و جهنم مقتضی اختیارند و با اختیار معنا پیدا می‌کنند.

۴. افعال زشت و قبیح که از بندگان صادر می‌شود و همچنین ستمی که از آنها صادر می‌گردد، اگر فاعل آنها خدای متعال باشد، آن وقت لازم می‌آید خدای تعالی فاعل قبیح و ستمگر باشد.

۵. جبرگرایی نه تنها سلب مسئولیت می‌کند، بلکه پوچی و بیهودگی هر نظام تربیتی و اخلاقی و حقوقی از جمله نظام تشریحی اسلام را در پی خواهد داشت.

بسیاری از ادله‌ای که در قسمت معتزله ارائه شد، ادله‌ای هستند که دو گروه معتزله و امامیه به آنها تمسک بسته‌اند.^{۵۹} بالاخره باید گفت آنچه ملاک ارزش افعال انسانی است اختیار است.^{۶۰}

ب) نظریه تقویض هم درست نیست، زیرا در بسیاری از اوقات ما تمام اسباب و وسایل و مقدمات یک کار را فراهم می‌کنیم، اما باز کار انجام نمی‌گیرد. این نکته را به حس و وجدان درک می‌کنیم.

اما آنچه از همه مهم‌تر است این است که این نظریه مخالف توحید افعالی، توهین به سلطنت حق و شرکت در امر خالقیت و به طور کلی ناسازگار با عمومیت قدرت الهی است و آیات و روایات نیز بر خلاف آن‌اند.

آیه شریفه: «ایاک نعبد وایاک نستعین»^{۶۱} تو را عبادت می‌کنم و از تو یاری می‌طلبم. و آیه «وما رمیت اذ رمیت ولكن الله رمی»^{۶۲} و همچنین کلمه حوقله، یعنی «لا حول ولا قوة الا بالله»، نه تنها با این آیات، بلکه با کل آیاتی که جبر یون آورده‌اند مخالف است.^{۶۳}

پس قول همان قول امر بین الامرین است که منشا اراده و قدرت و اختیار ذات پروردگار است و او آنها را به انسان عنایت نموده است. از طرف دیگر، راه سعادت و نیکبختی و شقاوت و بدبختی را هم به ایشان نشان داده تا با اختیار خود راهی را که می‌خواهد انتخاب کند. در نسبت فعل باید گفت که هم به خدا منسوب است و هم به انسان.^{۶۴}

طهری

نتیجه

۱. بنا به اعتقاد مذهب اشعری، فعل انسان مخلوق خداوند است، و خدای متعال هم مرید اطاعت است و هم مرید معصیت. گناه که از انسان سرمی‌زند، مخلوق خدا و مرید خداست. اشاعره برای اینکه این فعل مخلوق، به انسان هم نسبت داده شود، مسئله کسب را مطرح کرده‌اند و گفته می‌شود که طرح مسئله کسب برای فرار از جبر خالصه بوده و اینکه فعل به انسان هم نسبت داده شود. این نوعی توجیه برای افعالی چون گناه است.

البته این نظر غالب گروه اشعری و به خصوص ابوالحسن اشعری است ولی بعدها کسانی چون باقلانی و جوینی گامی بزرگ‌تر در جهت توجیه بعضی از افعال چون گناه برداشتند که می‌توان آن را گونه‌ای عقب‌نشینی از اصول اشعری نامید، زیرا آنها می‌خواستند نوعی تأثیر برای انسان در فعل قائل گردند.

۲. بنا به اعتقاد گروه معتزله، پذیرش بعضی از افعال انسان به عنوان گناه بسیار آسان است، چون آنها مؤثر اصلی انسان را می‌دانند. اما سخن آنها با توحید افعالی ناسازگار است.

۳. از نظر امامیه فعل هم به انسان منسوب است و هم به خدای و انسان فاعل مباشر و گناهکار است، چون انسان از قدرتی که خدا در اختیارش گذاشته، بد استفاده کرده است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

پی نوشتها:

۱. طوسی، خواجه نصیرالدین تلخیص المحصل المعروف بقصد المحصل، ص ۲۶۹.
۲. شیرازی، ملاصدرا، مبدأ و معاد، ترجمه احمد حسینی اردکانی، به کوشش عبدالله نوری، ص ۱۵۶.
۳. شیرازی، المبدأ و المعاد، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، ص ۱۳۱.
۴. بقره: ۲۰ و ۱۰۶ و ۱۴۸ و ۲۵۹.
۵. الطوسی، محمد بن الحسن، تهذیب الاصول (در علم کلام اسلامی)، شرح سیدمرتضی علی بن الحسین، ترجمه: عبدالحسین مشکوة الدینی، ص ۲۲۱ و ۲۲۲.
۶. تلخیص المحصل، ص ۲۹۸ - ۲۹۹.
۷. همان، ص ۲۹۸ - ۳۰۱: طرح دو دیدگاه قدرت مطلقه و عدم مطلقه و پاسخ از عدم مطلقه در همین منبع قابل پیگیری است؛ معتزلی، عبدالجبار، المغنی، ص ۱۲۷، به نقل از بدشتی، علی الله ندای صادق، ش ۲۴؛ سعیدی مهر، محمد، کلام اسلامی، ج ۱، به نقل از شبکه بلاغ.
۸. بداشتی، ندای صادق، ش ۲۴.
۹. عبدالوهاب بن احمد بن علی الشعرانی المصری الحنفی، الیواقیت والجواهر فی بیان عقائد الاکابر، باسلافه الکبریة الاحمر فی بیان علوم الشیخ الاکبر محی الدین بن العربی، ص ۲۵۱.
۱۰. همان.
۱۱. جرجانی، سیدعلی بن محمد، شرح الموافق، ج ۷ - ۸، ص ۱۶۳.
۱۲. بدوی، عبدالرحمن، مذهب الاسلامیین، ص ۵۵۵.
۱۳. عماره، محمد، المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية، ص ۳۳ - ۳۴.
۱۴. جهانگیری، محسن، محی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، ص ۴۱۱ - ۴۱۲.
۱۵. علامه حلّی، حسن بن یوسف، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق و تعلیق حسن حسن زاده آملی، ص ۳۰۷.
۱۶. الامام الملاعلی القاری الحنفی، شرح الفقه الاکبر للام ابی حنیفة النعمان بن ثابت الکوفی، ص ۸۹ - ۹۴.
۱۷. ابی العباس تقی الدین احمد بن عبدالحلیم ابن تیمیة الحرانی دمشقی الحنبلی، منهاج السنة النبویة فی تقض کلام الشیعة والتقدیرة، ج ۱، ص ۳۰۶.
۱۸. کاکائی، قاسم، خدا محوری (اکازیونالیزم در تفکر اسلامی و فلسفه مالبرانش)، ص ۷۲ - ۷۵.
۱۹. انعام: ۱۰۲.
۲۰. صافات: ۹۶.
۲۱. انفال: ۱۷.
۲۲. اشعیا، ج ۲۴، ص ۴۴: به نقل از خدا محوری، ص ۱۸۸ - ۱۹۴.
۲۳. سبحانی، جعفر، مکتب اسلام، ش ۴.

طرح

سال پنجم - شماره ۱۹ - پاییز ۱۳۸۵

۱۳۲

۲۴. محمدی، علی، شرح کشف المراد، ص ۲۲۶ - ۲۳۵.
۲۵. نافعی فرد، کریم، جبر و اختیار، ص ۱۶۴ - ۱۶۵.
۲۶. حلی، علامه، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۳۰۷.
۲۷. شهرستانی، عبدالکریم، الملل والنحل، ص ۶۹ - ۷۰.
۲۸. جهانگیری، محیی‌الدین ابن عربی، ص ۴۱۲ - ۴۱۳.
۲۹. شرح کشف المراد، ص ۲۲۴.
۳۰. الملل والنحل، ص ۶۹ - ۷۰.
۳۱. جعفری، محمدتقی، جبر و اختیار، ص ۲۱۱.
۳۲. الملل والنحل، ص ۷۸ - ۷۹؛ الشعرانی، البیوقت والجواهر فی بیان عقائد الاکابر، ص ۲۵۲؛ بدوی، عبدالرحمن، تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام، ترجمه حسین صابری، ص ۶۰۵ - ۶۰۸.
۳۳. توضیح الملل، ترجمه الملل والنحل، مصطفی خالقدار هاشمی، ج ۱، ص ۱۲۴ - ۱۲۶.
۳۴. شرح کشف المراد، ص ۲۲۴.
۳۵. الملل والنحل، ص ۳۵.
۳۶. جهانگیری، محیی‌الدین ابن عربی، ص ۱۱۳ - ۱۱۴.
۳۷. عماره، المعتزله ومشکله الحریه، ص ۷۸ - ۷۹.
۳۸. بدوی، مذاهب الاسلامیین، ص ۴۴۹.
۳۹. القاضی ابی‌الحسن عبدالجبار الاسدآبادی، المغنی فی ابواب التوحید والعدل، المخلوق، ج ۸، ص ۳.
۴۰. همان، ص ۱۷۷.
۴۱. لاهیجی، عبدالرزاق بن علی، گزیده گوهر مراد، ص ۲۲۴ - ۲۲۵.
۴۲. هوم، سرمایه ایمان در اصول اعتقادات، گردآورنده: صادق آملی لاریجانی، ص ۶۵ - ۶۶.
۴۳. عماره، المعتزله ومشکله الحریه الانسانیة، ص ۷۶ - ۷۷.
۴۴. قاضی عبدالجبار بن احمد الهمدانی الاسدآبادی، شرح الاصول الخمس، تعلیق الامام احمد بن الحسین بن ابی‌هاشم، ص ۲۲۳.
۴۵. بدوی، مذاهب الاسلامیین، ص ۴۵۴.
۴۶. شرح الاصول الخمس، ص ۵۲۷ - ۵۲۸.
۴۷. محیی‌الدین ابن عربی، ص ۴۱۴.
۴۸. لاهیجی، سرمایه ایمان در اصول اعتقادات، ص ۳۵ - ۶۶.
۴۹. ابن ابی‌جمهور احسانی، عوالی اللائی، ج ۴، ص ۱۰۹.
۵۰. گزیده گوهر مراد، ص ۲۲۵.
۵۱. جعفری، جبر و اختیار، ص ۲۱۴ - ۲۱۵.
۵۲. طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه موسوی همدانی، ج ۹، ص ۲۵۱ - ۲۶۹.

۵۳. نافعی فرد، جبر و اختیار، ص ۱۲۰ - ۱۴۰.

۵۴. نساء: ۱۲۳.

۵۵. مدثر: ۳۸.

۵۶. غافر: ۱۷.

۵۷. یس: ۵۴.

۵۸. مدثر: ۴۲ - ۴۳.

۵۹. الطوسی، محمد بن الحسن، تمهید الاصول در علم کلام اسلامی، ص ۲۶۷ - ۲۹۴.

۶۰. علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۳۰۸ - ۳۱۳؛ محمدی، شرح کشف المراد،

ص ۲۲۳ - ۲۴۳؛ طیب، عبدالحسین، کلم الطیب در تقریر عقائد اسلام، ج ۱، ص ۱۴۰ - ۱۴۱؛

لاهیجی، سرمایه ایمان در اصول اعتقادات، ص ۶۵؛ مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش عقاید،

ص ۱۴۳ - ۱۴۴؛ همو، معارف قرآن، ص ۳۷۴ - ۳۸۰؛ قطب، محمد، انسان و سادیگری و اسلام،

ترجمه و توضیح از هادی خسروشاهی، ص ۲۳۵.

۶۱. حمد: ۵.

۶۲. انفال: ۱۷.

۶۳. کلم الطیب در تقریر عقائد اسلام، ج ۱، ص ۱۴۳ - ۱۴۵؛ نافعی فرد، جبر و اختیار، ص ۱۲۳.

۶۴. کلم الطیب در تقریر عقائد اسلام، ج ۱، ص ۱۴۵.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

طهری