

حقیقت اراده انسان و تعلق آن به افعالش از منظر فخر رازی و ملاصدرا

مهدی انصاری* / محمدرضا امامی نیا**

چکیده

اراده یکی از مهمترین صفات انسان است. بین متکلمین و فلاسفه اسلامی در تفسیر اراده انسان و مبدئیت آن برای افعالش دیدگاه‌های گوناگونی وجود دارد. این نوشتار به روش توصیفی - تحلیلی دیدگاه فخر رازی و ملاصدرا در باره حقیقت اراده انسان و مبدئیت آن برای افعالش را واکاوی کرده و به این نتیجه دست یافته است که از نگاه آنان، اراده انسان کیفی نفسانی بوده و تصدیق به وجود آن بدیهی است. فخر رازی با این که چند دلیل عقلی و نقلی برای اثبات استناد افعال انسانی به اراده الهی و عدم تأثیر اراده انسان در این افعال اقامه کرده است لیکن تفسیر بزرگان اشاعره از نظریه کسب را بر نتابیده و تفسیر جدیدی از این نظریه ارائه کرده که در آن، علاوه بر این که همه چیز - از جمله فعل انسان - به خداوند استناد دارد، قدرت و داعی انسان نیز در انجام فعلش تأثیرگذار است. از این رو، میان این دو مطلب ناسازگاری دیده می‌شود و دیدگاه وی در باره مبدأیت اراده انسان در فعلش گویا نیست. ملاصدرا فقط نظریه امر بین الامرین را مبین رابطه صحیح اراده الهی و اراده انسانی در این افعال دانسته است. بر این اساس، خداوند فاعل حقیقی فعل انسان بوده و اراده انسان نیز هر چند علت معدّه و واسطه ظهور اراده الهی در این فعل است، لیکن این اراده به طور حقیقی در فعل انسان اثر گذار است.

واژگان کلیدی

اراده انسان، افعال انسان، علت حقیقی، علت معدّه، کسب، امر بین الامرین، فخر رازی و ملاصدرا.

z.j_1362@yahoo.com

m_emaminiya1343@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۸/۲۲

*. دانش‌پژوه سطح چهار، رشته کلام مؤسسه آموزش عالی امام صادق (ع).

** استادیار گروه مبانی نظری اسلام دانشگاه معارف اسلامی.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۸/۱۹

طرح مسئله

اراده یکی از مهم‌ترین صفات انسان است. فلاسفه اسلامی و اکثر متکلمان این صفت را برای انسان ثابت دانسته‌اند، اما در تفسیر اراده انسان و ارتباط آن با افعالش اختلاف نظر شدیدی میان آنان وجود دارد. این نوشتار درصدد تبیین دقیق حقیقت اراده انسان و تبیین نحوه ارتباط آن با افعالش از منظر دو متفکر اشعری و شیعی، یعنی فخر رازی و ملاصدرا است.

پیشینه

حقیقت اراده انسان و تعلق آن به افعالش از مهم‌ترین مباحث اعتقادی است، لذا از صدر اسلام در روایات اهل بیت و کتب مختلف کلامی و فلسفی مورد توجه بوده و کتاب‌هایی ویژه این بحث نگارش یافته است، مانند: *إنقاذ البشر من الجبر والقدر*، نوشته ابوالحسن عامری (م. ۳۸۱ ق) و *الاراده*، نوشته شیخ مفید (م. ۴۱۳ ق). از سویی ملاصدرا بنیانگذار حکمت متعالیه است و آرای وی در مسائل اعتقادی در کانون توجه متفکران اسلامی قرار دارد، از این‌رو نظر وی در مورد حقیقت اراده انسان و تعلق آن به افعالش اهمیتی دوچندان دارد، لذا نظر وی در آثار متعددی مورد کنکاش واقع شده و مقالات متعددی در این بحث نوشته شده است مانند: *اراده آزاد از دیدگاه صدرالمآلهین*، نوشته محمد حسین‌زاده؛^۱ *رابطه خیال و اراده در فلسفه ملاصدرا*، نوشته سید مهدی میرهادی، رضاعلی نوروزی و حسن‌علی بختیار نصرآبادی؛^۲ *اراده انسان از دیدگاه اشاعره و نقد آن با تکیه بر آثار ملاصدرا*، نوشته مرضیه محمدعلیزاده و رضا اکبری‌ان؛^۳ *کاوشی در حقیقت اراده انسان*، نوشته محسن عمیق؛^۴ *بازخوانی حقیقت اراده انسان در اندیشه متکلمان و فلاسفه*، نوشته محمدعلی اسماعیلی؛^۵ *جبر و اختیار در اندیشه صدرالمآلهین*، نوشته محمدعلی اسماعیلی و محمد فولادی^۶ و *مسئله جبر و اختیار و راه حل ابتکاری ملاصدرا*، نوشته اکبر فایدی.^۷

به نظر می‌رسد بعضی برداشت‌ها از نظرات ملاصدرا به‌ویژه در مورد حقیقت اراده انسان از دقت کافی برخوردار نبوده و با نگاهی جامع‌نگرانه به آثار ملاصدرا اصطیاد نشده است. از این‌رو در نوشته پیش رو بر

۱. فصلنامه حکمت معاصر، سال پنجم، شماره ۱، بهار ۱۳۹۳، ص ۶۳ - ۴۳.

۲. دوفصلنامه تأملات فلسفی، شماره ۱۱، پاییز ۱۳۹۲، ص ۴۰ - ۲۱.

۳. مجله معرفت (ویژه فلسفه)، شماره ۲۰۷، اسفند ۱۳۹۳، ص ۲۶ - ۱۵.

۴. دوفصلنامه انسان‌پژوهی دینی، شماره ۳۰، پاییز و زمستان ۱۳۹۲، ص ۶۸ - ۴۹.

۵. فصلنامه کلام اسلامی، شماره ۱۰۰، زمستان ۱۳۹۵، ص ۹۱ - ۷۵.

۶. دوفصلنامه معرفت کلامی، شماره ۸، بهار و تابستان ۱۳۹۱، ص ۲۶ - ۵.

۷. فصلنامه خردنامه صدرا، شماره ۷۶، تابستان ۱۳۹۳، ص ۲۸ - ۱۷.

حقیقت اراده انسان و تعلق آن به افعالش از منظر فخر رازی و ملاصدرا □ ۱۳۷

آنیم تا حقیقت اراده انسان با دقت و نگاه جامع‌نگرانه به آثار وی استخراج شود. در مورد کیفیت تعلق اراده انسان به فعلش و ارتباط آن با اراده الهی نیز ملاصدرا نظری دقیق دارد که مورد توجه پژوهشگران بوده و هر کدام به جنبه‌ای از این بحث از منظر وی پرداخته‌اند. در بعضی از آثار، مبانی نظر وی مورد دقت واقع شده و عده‌ای نیز نقد نظرات وی را سرلوحه کار قرار داده‌اند. در نوشته پیش رو هرچند به مبانی نظر وی اشاره شده، اما تمرکز بر تبیین نوع رابطه بین اراده خداوند و اراده انسان از یک طرف و کیفیت تعلق اراده انسان به افعالش از سوی دیگر است. با توجه به اشکالاتی که بعضی از پژوهشگران بر نظر ملاصدرا داشته و آن را نوعی اعتقاد به جبر دانسته‌اند؛^۱ نظر وی با نظر فخر رازی مقایسه شده تا تمایز دقیق و ظریف دیدگاه ملاصدرا و جبر روشن شود و در این مقایسه، دقت و استحکام نظر ملاصدرا بیش از پیش روشن شود.

معنای لغوی اراده

اراده در لغت از ریشه «ر - و - د» است که به باب افعال رفته و بر قیام فعل به فاعل و صدور فعل از او دلالت می‌کند (مصطفوی، ۱۴۰۲: ۴ / ۲۷۱) و به معنای خواستن (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۳ / ۱۸۸؛ واسطی، ۱۴۱۴: ۴ / ۴۶۶)، طلب و اختیار (فیومی، بی‌تا: ۲ / ۲۴۵) و طلب با اختیار و انتخاب (مصطفوی، ۱۴۰۲: ۴ / ۲۷۰) آمده است.

معادل فارسی آن «خواستن، خواسته، میل، قصد و آهنگ» است. (دهخدا، ۱۳۷۲: ۱ / ۱۳۶۳)

حقیقت اراده انسان از منظر فخر رازی

فخر رازی اراده را صفتی تخصیصی می‌داند که غیر از علم و قدرت بوده (رازی، ۱۴۰۶: ۸۰؛ همو، ۱۴۰۷: ۳ / ۱۸۰ - ۱۷۹؛ همو، ۱۴۱۱ الف: ۳۹۲ - ۳۹۱؛ همو، ۱۹۸۶: ۱ / ۲۰۸ - ۲۰۷) و وجود آن در انسان ضروری و بدیهی است. (همو، ۱۹۸۶: ۱ / ۲۰۵) یعنی حقیقت و ماهیت اراده در انسان و خداوند یکی بوده و اراده در یک نوع منحصر است؛ به این معنا که هرگاه دو مقدر در عرض هم بر نفس انسانی عرضه شوند و شخص قادر به انجام هر دو باشد، اراده، مخصص یکی از آن دو برای انجام فعل است. او اراده را در انسان و خداوند به یک معنا می‌داند. (همان: ۲۰۷ - ۲۰۵)

فخر رازی برای اثبات اراده در واجب متعال و انسان، چنین استدلال می‌کند:

چیزی که افعال خداوند و انسان را به اوقات معینی اختصاص می‌دهد علم و قدرت نیست، چون نسبت قدرت به همه زمان‌ها یکسان بوده و علم نیز تابع معلوم است و عدم صلاحیت صفات دیگر نیز مانند علم مشخص است، لذا باید وصفی به نام اراده باشد تا

۱. برنجکار، «اختیار و علیت از دیدگاه ملاصدرا و اسپینوزا»، *انجمن معارف اسلامی*، پاییز ۱۳۸۴، شماره ۴، ص ۶۲ - ۴۳.

افعال انسان و خداوند را به زمان خاصی تخصیص دهد. (همو، ۱۴۰۶: ۸۰؛ همو، ۱۴۰۷: ۳ / ۱۸۰ - ۱۷۹؛ همو، ۱۴۱۱ الف: ۳۹۲ - ۳۹۱؛ همو، ۱۹۸۶: ۱ / ۲۰۸ - ۲۰۷)

فخر رازی پس از اشاره به اینکه از نظر معتزله، حالتی که موجب ترجیح فعل یا ترک می‌شود، «داعی» است؛ (همو، ۱۹۸۶: ۱ / ۲۰۵) به تفاوت اراده و داعی و مغایرت آنها اشاره می‌کند و اراده را یک مرحله بعد از داعی می‌داند. وی در گام اول مغایرت داعی با اراده را امری وجدانی قلمداد می‌کند؛ (همو، ۱۴۱۱ الف: ۲۵۶ - ۲۵۵) زیرا بر اساس احساس درونی انسان، حالتی که باعث ترجیح یک طرف بر طرف دیگر می‌شود بعد از تحقق علم یا اعتقاد یا ظن به وجود مصلحت بوده و لازمه آن است، لذا اراده غیر از داعی است. (همو، ۱۹۸۶: ۱ / ۲۰۶ - ۲۰۵) علاوه بر این، فخر رازی به انفکاک اراده و داعی در انسان اشاره کرده و آن را دلیلی بر تفاوت اراده و داعی قلمداد کرده و دلیل دیگری بر این امر اقامه می‌کند. (همان)

نسبت اراده انسان با دیگر مفاهیم

فخر رازی برای تبیین بهتر حقیقت اراده در انسان، رابطه اراده را با الفاظ دیگر نیز بیان می‌کند. وی معتقد است که به جهت امکان تفکیک اراده از شهوت، اراده غیر از شهوت است و به دلیل امکان اراده چیزهای ضمن غفلت از ضد آن، اراده چیزی، کراهت و نفرت از ضد آن نیست. از نظر وی، عزم، در واقع همان اراده است یا به تعبیری دیگر، عزم، همان اراده جازم است که بعد از تردید نسبت به انجام یا ترک فعل در انسان به وجود می‌آید؛ همان‌طور که اراده با محبت یکی است، وقتی محبت خداوند، نسبت به انسان سنجیده می‌شود، اراده ثواب و وقتی از انسان نسبت به خدا سنجیده می‌شود، اراده طاعت است. از نظر وی در مورد نسبت اراده با رضا دو دیدگاه وجود دارد: عده‌ای معتقدند که رضا، همان اراده است، در مقابل، گروهی بر این باورند که رضا، عدم اعتراض در مقابل اراده الهی است. (همو، ۱۴۱۱ الف: ۲۵۶)

ارادی نبودن تحقق اراده در انسان

از نظر وی، تحقق اراده در انسان، به اراده او نیست، وگرنه تحقق اراده به اراده دیگر نیازمند شده و این امر به تسلسل اراده منجر خواهد شد. (همو، ۱۴۲۰: ۱۰ / ۶؛ همو، ۱۴۰۶: ۳۶۲ - ۳۶۰)

ترجیح و تحقق فعل در خارج، بر اراده فعل متوقف است و اراده فعل، حادث است و اگر پدید آورنده‌ای نداشته باشد، تالی فاسد آن بسته شدن راه اثبات صانع است. اگر پدیدآورنده اراده، خود انسان باشد، به اراده دیگری بر آن اراده نیازمند خواهد بود و به تسلسل می‌انجامد و اگر پدیدآورنده اراده، خداوند باشد، پس اراده را خداوند به وجود آورده است و انسان در انجام فعل اختیار و تمکن ندارد، پس از احداث اراده در انسان نیز او در انجام آن فعل فاقد تمکن و اختیار است؛ زیرا وقتی که اراده فعل در او حادث شد، اراده ترک فعل در او وجود نخواهد داشت. (همان: ۱۶۴)

نقد

هرچند فخر رازی به گمان خود حقیقت اراده را بیان کرده، لیکن به نظر می‌رسد یکی از لوازم و ویژگی‌های اراده را بیان کرده و ماهیت آن را مشخص نکرده است. وی تنها آن را امری مغایر با علم و قدرت معرفی می‌کند که مخصص یکی از مقدورین است.

نکته دیگر این است که اراده از صفات نفسانیه ذات اضافه است، لذا بدون متعلق مشخصی محقق نخواهد شد. از این رو خود اراده نمی‌تواند باعث تخصص فعل شود؛ چراکه برای اختصاص پیدا کردن به یک فعل، محتاج اراده‌ای دیگر خواهد بود؛ به همین دلیل خودش نمی‌تواند مخصص باشد و باید از قبل، متعلق آن ترجیح داده شده و معلوم باشد.

حقیقت اراده انسان از منظر ملاصدرا

صدرالمতألهین معتقد است که اراده از امور وجدانی است و هر کسی آن را به علم حضوری در خود می‌یابد، از این رو، تصدیق وجود اراده در انسان بدیهی است. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۴ / ۱۱۳ و ۶ / ۳۳۶) و اراده از کیفیات نفسانی است که مانند دیگر کیفیات نفسانی شناخت جزئیاتش آسان است؛ زیرا علم به آن، به عین حقیقتش که نزد مرید و مکره موجود است، حاصل می‌شود، اما تعریف اراده و تمایز آن از سایر صفات نفسانی امری مشکل است؛ چون همراهی ادراک هر یک از صفات نفسانی با دیگر صفات نفسانی باعث می‌شود که یکی از این دو ادراک با دیگری مشتبه شود و به این دلیل بین متکلمین در مفهوم اراده و کراهت انسان اختلاف نظر وجود دارد. (همان: ۶ / ۳۳۷ - ۳۳۶)

از نظر وی، فرآیند شکل‌گیری اراده به این صورت است که هرگاه انسان، چیزی را به واسطه قوه وهم یا عقل درک کرد و آن را با طبع خود، خوشایند یا ناخوشایند تشخیص داد، در او شوقی برای انجام آن - در صورتی که خوشایند باشد - و برای دفع آن - در صورتی که ناخوشایند باشد - تحقق پیدا می‌کند. این شوق زمانی که در نفس قوی و قطعی باشد، همان عزم جازم برای انجام فعل در انسان است که به آن اراده گفته می‌شود. هرگاه اراده در انسان به قدرت او ضمیمه شود، باعث تحریک اعضاء در انسان شده و فعل در خارج محقق می‌گردد. (صدرالمتألهین، ۱۳۰۲: ۱۹۸)

بین اراده و قوه فاعله در انسان ارتباط مستقیم وجود دارد؛ زیرا پس از طی مراحل تحقق اراده در انسان، خود به خود بدن انسان متأثر شده و در او حرکت به وجود می‌آید. (همو، ۱۹۸۱: ۲ / ۱۸۴ - ۱۸۳ و ۴ / ۱۱۲ - ۱۱۱) مبادی اراده، بر یکدیگر ترتب دارند. (همو، ۱۹۸۱: ۲ / ۲۵۱)

از نظر ملاصدرا مقدمات تحقق اراده در انسان، ارادی نیست؛ زیرا تحقق تصور فائده فعل و تصدیق به آن در نفس انسان، غیراختیاری است و به نوعی نفس انسان در آن انفعالی عمل می‌کند، سپس بقیه مقدمات

اراده به دنبال آن شکل می‌گیرد و در این زمینه حکم همه مقدمات اراده، واحد است؛ به دلیل اینکه اختیاری بودن بعضی از مقدمات و اختیاری نبودن بقیه خلاف وجدان است، از این‌رو، اراده نمی‌تواند به اراده دیگری بستگی داشته باشد و گرنه به تسلسل می‌انجامد. وی تصریح می‌کند که اراده در تحقق و شکل‌گیری خود از عوامل بیرونی منفعل و متأثر است و با این بیان به اشکال تسلسل اراده‌ها نیز پاسخ می‌دهد. (همان: ۱۱۴ / ۴ و ۳۵۵ - ۳۵۴)

با اینکه صدرالمتهلین در رساله قضا و قدر اراده را شوق متأكد دانسته، (همو، ۱۳۰۲: ۱۹۸) لیکن در *سفار* تفسیر اراده به شوق متأكد را رد می‌کند و اراده را اجماع و عزم مصمم می‌داند که همان میل اختیاری و غیر از شوق متأكد است؛ (همان: ۱۱۴ / ۴؛ ۳۳۸ / ۶؛ همو، ۱۳۵۴: ۲۳۴) زیرا گاهی فعل بدون شوق متأكد به وجود می‌آید، مانند افعال عادی از قبیل حرکت اعضاء و انگشتان و بسیاری از افعال بیهوده و تصادفی و نیز خوردن داروی تلخ و غیر آن و گاه شوق متأكد وجود دارد، اما فعل تحقق پیدا نکرده؛ زیرا به آن اراده تعلق نگرفته است، مانند عدم تحقق فعل حرام برای کسی که نسبت به آن شوق فراوانی دارد، ولی باتقوا و زاهد است و از حرام پرهیز می‌کند، (همو: ۱۹۸۱: ۳۳۸ / ۶ - ۳۳۷) از این‌رو مکلف با اراده و تحقق معصیت مجازات می‌شود، نه با اشتها و میل به آن. (همان: ۳۳۸)

همان‌طور که اشاره شد ملاصدرا تفسیر اراده به شوق متأكد را نپذیرفته است، اما بعضی از محققین نیز به هنگام بیان نظر ملاصدرا در مورد حقیقت اراده انسان فقط یکی از عبارات وی را مد نظر قرار داده‌اند، از این‌رو حقیقت اراده انسان در نظر ملاصدرا را همان شوق متأكد دانسته‌اند، مانند: کاوشی در حقیقت اراده انسان، نوشته محسن عمیق؛^۱ بررسی رابطه قضا و قدر با اختیار از دیدگاه ملاصدرا و امام خمینی، نوشته علی تورانی و لاله شعبانی؛^۲ بررسی تطبیقی اراده الهی از دیدگاه ملاصدرا و روایات، نوشته موسی ملایری و معصومه رضوانی^۳ و بررسی اراده انسان از دیدگاه متکلمین و فلاسفه اسلامی، نوشته فاطمه سلیمانی.^۴

وجه جمع نظر ملاصدرا در مورد حقیقت انسان

ملاصدرا عبارتی در کتاب *مبدأ و معاد* دارد که تنافی گفتار او در رساله «قضا و قدر» و «سفار» را حل می‌کند و می‌تواند جامع کلمات او باشد، جایی که می‌گوید:

و یدل علی مغایرة الشوق للإدراك تحقق الإدراك بدون، و علی مغایرة الشوق للإجماع أنه قد یکون

۱. *انسان پژوهی دینی*، پاییز و زمستان ۱۳۹۲، شماره ۳۰، ص ۶۸ - ۴۹.

۲. *پژوهشنامه متین*، پاییز ۱۳۹۱، شماره ۵۶، ص ۵۰ - ۳۷.

۳. *پژوهشنامه قرآن و حدیث*، بهار و تابستان ۱۳۹۴، شماره ۱۶، ص ۹۰ - ۶۹.

۴. *حکمت سنیوی (مشکوٰة النور)*، پاییز و زمستان ۱۳۸۴، شماره ۳۱ - ۳۰، ص ۷۷ - ۵۴.

حقیقت اراده انسان و تعلق آن به افعالش از منظر فخر رازی و ملاصدرا □ ۱۴۱

شوق و لاإرادة. و الحق أن التغيرات بينهما بحسب الشدة والضعف لا غير. فإنَّ الشوق قد يكون ضعيفا ثم يقوي فيصير عزمًا، فالعزم كمال الشوق. (همو، ۱۳۵۴: ۲۳۴)

تحقق ادراک بدون شوق، بر مغایرت شوق و ادراک دلالت می‌کند و تحقق شوق بدون اراده، بر مغایرت شوق با اجماع دلالت دارد و حق این است که مغایرت بین اراده و شوق به حسب شدت و ضعف است نه چیز دیگر، پس شوق گاه ضعیف بوده، سپس قوی شده و تبدیل به عزم می‌شود، از این رو عزم، کمال شوق است. در جمع بین بیانات ملاصدرا می‌توان گفت که شوق، شوق متأكد و اراده سه مرحله هستند که هر سه از جنس شوق بوده و به لحاظ ماهیت با هم تفاوتی ندارند، لیکن به حسب شدت و ضعف متفاوتند و در واقع تفاوت آنها تفاوت در مرتبه است. اراده کمال شوق است؛ یعنی زمانی که شوق انسان به نهایت خود رسید و حرکت قوه عامله را به دنبال داشت، اراده تحقق پیدا کرده است که این مرحله، حتی یک مرحله بعد از شوق متأكد است؛ زمانی که شوق متأكد است، هنوز به کمال خود نرسیده تا حرکت قوه محرک عضلات را به دنبال داشته باشد، لذا گاه شوق متأكد تحقق دارد، اما اراده موجود نیست، ولی هر زمانی که اراده تحقق پیدا کرد، قطعاً شوق متأكد هم موجود شده است. آن چه این برداشت را از کلام ملاصدرا تأیید می‌کند، اعتقاد وی به تعدد مراتب اراده انسان است؛ چراکه از نظر ملاصدرا اراده در اشیا مختلف، تابع وجود آنهاست و همان‌طور که حقیقت وجود، حقیقتی مشکک و متفاوت است، اراده هم حکم آن را دارد، چون اراده، همراه وجود است. (همو، ۱۹۸۱: ۶ / ۳۴۰ - ۳۳۹) لذا اراده در انسان نیز دارای مراتبی است، گاه صفتی زائد بر نفس انسان و غیر از قدرت و غیر داعی است؛ یعنی قدرت، داعی و اراده سه حقیقت متفاوتند، اما گاه در مرتبه‌ای دیگر از وجود انسانی این سه حقیقت، عین یکدیگرند و آن در مرتبه قوای طبیعی و تحریکات ذاتی نفس انسانی است، مانند تغذیه، تنمیه و تولید. ملاصدرا اشاره می‌کند که تعدد مراتب اراده در انسان به خاطر این است که انسان برترین موجود در عالم امکانی یا به عبارت خلاصه عالم امکانی است، چنان که از انسان به عالم صغیر تعبیر می‌کند. (همان: ۳۴۱ - ۳۴۰)

تعلق اراده انسان به افعال خود از منظر فخر رازی

فخر رازی در اکثر کتب کلامی و تفسیرش درباره ارتباط اراده و فعل انسان تحقیق کرده است. از دلایل عقلی و نقلی وی بر اثبات استناد افعال انسان به خداوند به دست می‌آید که فخر رازی اراده انسان را در تحقق افعالش بی‌تأثیر می‌داند. در ادامه، دلایل مزبور و نتیجه آن‌ها گزارش می‌شود.

دلایل فخر رازی بر عدم تأثیر اراده انسان در افعالش

الف) دلایل عقلی

فخر رازی دلایلی را بر عدم استناد فعل انسان به اراده او اقامه کرده است.

دلیل اول: اراده مطلق الهی

فخر رازی بر مبنای اراده مطلق الهی تقریرهای گوناگونی را ارائه کرده است که برخی از آنها گزارش می‌گردد. خداوند متعال خالق همه کائنات است و خالق هر چیزی وجود آن را اراده کرده است، پس اراده خداوند به جمیع کائنات تعلق گرفته است. (رازی، ۱۴۱۱ الف: ۴۷۲) بر این اساس، افعال انسان نیز مستند به اراده الهی بوده و وقوع آنها حتمی است و اگر این افعال واقع نشوند، اراده خداوند به تمنی تبدیل می‌شود که این امر محال است. (همو، ۱۴۲۰: ۲۹ / ۴۶۸)

از طرفی وی، اراده انسان را به‌عنوان سبب و واسطه به رسمیت می‌شناسد، اما از طرف دیگر استدلال می‌کند که صدور فعل از قادر، بر اراده متوقف است و این اراده در انسان حادث است، پس به پدیدآورنده محتاج است و اگر پدیدآورنده اراده، انسان باشد، تسلسل در اراده لازم می‌آید و تسلسل محال است. (همو، ۱۹۸۶: ۱ / ۳۲۳)

او در نفی خالقیت انسان نسبت به فعل خود، معتقد است که اگر انسان خالق فعل خود باشد، باید فعلش را اراده کند، درحالی که چنین نیست؛ چراکه هیچ کس حتی کافر، جاهل را اراده نکرده و جز تحصیل علم چیز دیگری را قصد نمی‌کند. اگر او موجد فعل خودش باشد، باید چیزی را که قصد کرده، ایجاد شود، پس چطور برای او جهل حاصل شده است؟ از این رو خالق و ایجادکننده دواعی و انگیزه‌ها در انسان، خداوند متعال است. اگر داعی خلق شده توسط خداوند در انسان خیر باشد، او به سعادت می‌رسد و اگر او را به سمت شر براند، این امر شقاوت انسان را به همراه خواهد داشت. (همو، ۱۴۰۷: ۹ / ۹۸ - ۹۷؛ همو، ۱۴۲۰: ۲۳ / ۲۹۷؛ همو، ۱۹۸۶: ۱ / ۳۲۷)^۱ از این رو، هرچه خداوند اراده کند، تحقق پیدا می‌یابد و جایی برای اراده انسان وجود ندارد.

وی تقریرهای دیگری نیز بر مبنای اراده الهی اقامه کرده است. (همو، ۱۴۰۶: ۱۶۳؛ همو، ۱۴۰۷: ۹ / ۸۴ - ۸۳؛ همو، ۱۴۱۱ الف: ۴۵۸ - ۴۵۷؛ همو، ۱۹۸۶: ۱ / ۳۲۷ - ۳۲۶)

با این بیان فخر رازی، انسان افعالش را با اراده خود انجام می‌دهد، اما اراده‌ای که از سوی خداوند در انسان به وجود آمده و انسان در تحقق اراده‌اش نقشی نداشته است و از طرف دیگر پس از آنکه اراده در او به وجود آمد، اختیاری در ترک فعل ندارد؛ به طور خلاصه انسان در انجام افعال خود اختیاری ندارد.

۱. عبارتی که نقل شد از کتاب *تفسیر مفاتیح الغیب* است، اما فخر رازی همین محتوا را در کتاب *المطالب العالیه* نقل کرده که با مراجعه به آن به نظر می‌رسد در عبارت «تفسیر مفاتیح الغیب» سهو قلمی سر زده است، جایی که گفته است: «فالكافر ما قصد إلا تحصیل العلم»؛ زیرا با توجه به آنچه که قبلاً بیان کرده و با عنایت به نقل این دلیل در کتاب *المطالب العالیه*، به نظر می‌رسد جمله درست این باشد: «فالكافر ما قصد إلا تحصیل الإیمان»، چنان که در کتاب *المطالب العالیه* گفته است: «إن العبد يقصد تحصیل العلم الحق، و الاعتقاد الصواب، فلا يحصل له ذلك، بل يحصل له الجهل و الباطل، و يقصد الإیمان، فيحصل له الكفر». (رازی، ۱۴۰۷: ۹ / ۹۸)

دلیل دوم: علم پیشین الهی

یکی از دلایل فخر رازی برای نفی تأثیر اراده و قدرت انسان در فعلش، علم مطلق خداوند قبل از ایجاد اشیا به آنهاست؛ چراکه خداوند می‌داند بعضی از افعال واقع شده و بعضی واقع نمی‌شود و علم به وقوع فعلی، با عدم وقوع آن و علم به عدم وقوع فعل، با وقوع آن تضاد دارد و دو امر متضاد با هم جمع نمی‌شوند. از طرفی ابطال علم خداوند نیز محال است، پس وقتی عدم وقوع چیزی که علم خداوند به آن تعلق گرفته، محال است، وقوع ضد آن نیز محال است. پس وقوع آنچه خداوند می‌داند که واقع می‌شود، واجب است و وقوع آنچه که خداوند می‌داند که واقع نخواهد شد، محال است و چون از قبل، وقوع یا عدم وقوع آن مشخص شده جایی تأثیر اراده انسان نگذاشته است. (همو، ۱۴۰۶: ۲۴۲؛ همو، ۱۴۰۷: ۹ / ۶۴ - ۶۳؛ همو، ۱۴۱۱ ب: ۲ / ۴۹۱؛ همو، ۱۴۱۱ الف: ۴۸۵؛ همو، ۱۴۲۰: ۲۴ / ۵۲۷) از این رو وقتی خداوند می‌داند، ایمان از کافر محقق نخواهد شد، وقوع آن محال است. (همو، ۱۴۱۱ الف: ۴۷۲)

فخر رازی با استناد به این دلیل، گامی فراتر گذاشته و خداوند را علت بی‌واسطه همه ممکنات خوانده و معتقد است که خداوند متعال به عقل اول و عقل دوم علم دارد، پس علت آنها است و وقتی خداوند به همه معلومات علم دارد، ابتداء و بدون اعتبار وسائط، علت همه ممکنات خواهد بود. (همو، ۱۴۰۷: ۴ / ۳۹۴)

دلیل سوم: عدم علم انسان به تفصیل فعل خود

دلیل دیگری که فخر رازی برای غیر ارادی بودن افعال انسان بیان کرده، عدم علم او به تفصیل فعل خود است. (همو، ۱۴۱۱ الف: ۴۵۷؛ همو، ۱۴۲۰: ۲ / ۳۸۳؛ ۴ / ۶۹؛ ۷ / ۱۱۷؛ ۲۳ / ۲۹۷؛ همو، ۱۹۸۶: ۱ / ۳۲۵ - ۳۲۳) وی می‌گوید:

بزرگان ما به آیه «أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ؛ آیا کسی که [موجودات را] آفرید نمی‌داند؟! درحالی که او لطیف [و] آگاه است.» (ملک / ۱۴) برای اثبات عدم ایجاد افعال انسان توسط خودش تمسک کرده و گفته‌اند: اگر انسان موجد افعال خودش باشد، به تفصیل افعال عالم خواهد بود، اما او به تفصیل فعلش علم ندارد، پس موجد فعلش نیست. (همو، ۱۴۲۰: ۳۰ / ۵۹۰ - ۵۸۹)

غالب اشاعره برای نفی استناد افعال انسان به او، به این دلیل تمسک کرده‌اند. (جرجانی، ۱۳۲۵: ۸ / ۱۴۸) شاید از این جهت، از اهمیت خاصی برخوردار باشد.

دلایل دیگر

فخر رازی با استناد به قدرت مطلق الهی (همو، ۱۴۰۷: ۴ / ۶۹؛ همو، ۱۹۸۶: ۳۲۶ - ۳۲۵)، توحید خالق و نفی علیت از موجودات امکانی (همو، ۱۴۱۱ ب: ۱ / ۴۵۷ - ۴۵۶؛ ۲ / ۵۱۷؛ همو، ۱۴۲۰: ۱۷ / ۲۷۳؛ ۱۴ / ۲۷۵) نیز

بر عدم استناد افعال انسان به اراده او استدلال کرده است و در مسئله افعال تولیدی^۱ که معتزله و امامیه آنها را به انسان مستند می‌دانند (حلی، ۱۴۱۳: ۳۱۳) نیز به مخالفت برخاسته و آنها را به خداوند نسبت می‌دهد. (فخر رازی، ۱۴۱۱ الف: ۴۷۳)

پاسخ به یک اشکال

فخر رازی از این اشکال که در صورت استناد فعل انسان به خداوند و قضا و قدر الهی، امر و نهی و ثواب و عقاب بی‌فایده خواهد بود، چنین پاسخ می‌دهد که وقوع امر و نهی نیز به واسطه قضا و قدر الهی است و ثواب و عقاب از لوازم افعالی است که به قضای الهی واقع شده‌اند، پس همان‌طور که غذای فاسد، باعث امراض جسمانی در انسان می‌شود، عقائد فاسد و اعمال باطل نیز سبب امراض نفسانی‌اند. (همو، ۱۴۱۱ ب: ۲ / ۵۱۹ - ۵۱۸)

ب) دلایل نقلی

فخر رازی با استناد به آیاتی از قرآن، به اراده مطلق خداوند حکم کرده و انسان را اسیر تقدیر الهی می‌داند. از نگاه وی، خالق جز خداوند نیست و اعمال انسان، مخلوق و مقدر خداست. چنان‌که قرآن کریم می‌فرماید: «ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ؛ این خدا پروردگار شماست؛ هیچ معبودی جز او نیست؛ آفریدگار هر چیزی است؛ پس او را بپرستید؛ و او بر هر چیزی کارساز است». (انعام / ۱۰۲)

فخر رازی برای اثبات این مطلب به آیات دیگر قرآن نیز استناد کرده است، مانند: «حَتَّمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ؛ خدا بر دل‌های آنان و بر شنوایی‌شان مهر نهاده» (بقره / ۷)؛ «وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا؛ و هر کس را که بخواهد [به خاطر اعمالش] در گمراهی‌اش وا نهد» (انعام / ۱۲۵)؛ «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ؛ و حال آنکه خدا شما و آنچه را می‌سازید، آفریده است؟!» (صافات / ۹۶)؛ «إِنَّ رَبَّكَ فَعَالٌ لِمَا يُرِيدُ؛ [چرا] که پروردگارت آنچه را بخواهد انجام می‌دهد» (هود / ۱۰۷)؛ «وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ؛ و خدا بر هر چیزی تواناست» (انفال / ۴۱)؛ «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ؛ و [چیزی] نمی‌خواهید مگر اینکه خدا بخواهد». (انسان / ۳۰) (همو، ۱۴۱۱ الف: ۴۶۹)

فخر رازی و نظریه کسب

فخر در کتاب الاربعین فی اصول الدین سه تفسیر از کسب را نقل می‌کند که با هم تفاوت دارند. وی ابتدا بیان ابواسحاق اسفراینی از نظریه کسب (همو، ۱۹۸۶: ۱ / ۳۲۰ - ۳۱۹) و در ادامه دیدگاه قاضی ابوبکر

۱. در تعریف فعل مباشر و متولد و مخترع گفته شده است: «لأفعال تنقسم إلى المباشر و المتولد و المخترع، فالأول هو الحادث ابتداء بالقدرة في محلها، و الثاني هو الحادث الذي يقع بحسب فعل آخر، كالحركة الصادرة عن الاعتماد، و يسمونه المسبب و يسمون الأول سببا، سواء كان الثاني حادثا في محل القدرة أو في غير محلها، و الثالث ما يفعل لا محل، فالأول مختص بنا، و الثالث مختص به تعالي، و الثاني مشترك». (حلی، ۱۴۱۳: ۳۱۴ - ۳۱۳)

حقیقت اراده انسان و تعلق آن به افعالش از منظر فخر رازی و ملاصدرا □ ۱۴۵

باقالانی (همان: ۳۲۰) و در پایان نظر ابوالحسن اشعری را گزارش می‌کند، (همان) سپس دلایل مخالفین را که انسان را در ایجاد فعل، مستقل می‌دانند، به چالش می‌کشد. (همو، ۱۴۱۱ الف: ۴۶۹ - ۴۵۸) وی می‌گوید:

هرچند ما این مطلب را که انسان موجد افعال خود باشد را نفی کردیم، لیکن به اینکه او آنها را کسب می‌کند، اعتراف می‌کنیم. اما در تفسیر کسب دو دیدگاه مطرح است:

۱. عادت الهی به این صورت جریان یافته که هر گاه انسان، اراده انجام طاعت داشته باشد، خداوند آن را خلق می‌کند و زمانی که اراده انجام معصیت نمود، آن را خلق می‌کند. در هر صورت انسان، مانند موجد است، هرچند خود، موجد افعال نیست، و این مقدار در امر و نهی کافی است.

۲. ذات فعل، هرچند به واسطه قدرت الهی محقق می‌شود، اما طاعت یا معصیت بودن آن، صفتی است که به واسطه قدرت انسان واقع می‌شود، پس این مقدار برای تعلق امر و نهی، کافی است.» (همان: ۴۶۹)

وی این دو بیان را در توجیه امر و نهی از جانب خداوند و انتساب فعل به انسان به صورتی که مصحح تعلق امر و نهی به افعال او باشد، کافی نمی‌داند و نارضایتی خود را از آنها نشان می‌دهد و می‌گوید: «عند هذا التحقيق فيظهر أن الكسب اسم بلامسي؛ با این تحقیق روشن می‌شود که کسب نامی بی‌معنا است.» (همان: ۴۷۰)

فخر رازی سعی می‌کند تقریر جدیدی از نظریه کسب ارائه دهد تا اشکالات تفاسیر بزرگان اشاعره را نداشته باشد. وی در این باره می‌گوید:

«هو عبارة عن كون أعضائه سليمة صالحة للفعل والترك، فما دام يبتغي علي هذا الاستواء، امتنع صدور الفعل والترك عنه، فإذا انضاف إليه الداعي إلى الفعل أو الداعي إلى الترك، وجب صدور ذلك الفعل أو الترك عنه... فهذا هو معنى الكسب» (همو، ۱۴۲۰: ۲۷ / ۵۰۱): کسب این است که اعضای انسان سالم و شایسته فعل و ترک باشد، تا زمانی که انسان بر انجام فعل یا ترک قدرت دارد و نسبت او به آن دو مساوی است، صدور فعل یا ترک از او امتناع دارد، اما اگر داعی فعل یا ترک به آن ضمیمه شود، صدور یا ترک فعل واجب می‌گردد.

وی در جای دیگر در بیان معنای کسب تصریح می‌کند که مجموع قدرت و داعی خالص در انسان، فعل را ایجاب می‌کند. (همان: ۱۷ / ۲۶۴)

در مجموع به نظر می‌رسد کسب از نظر فخر رازی به این معنا است که علاوه بر آن که همه چیز از جمله افعال انسان به خداوند استناد دارد، لیکن قدرت و داعی انسان نیز در انجام فعل تأثیرگذار است. می‌توان گفت که این تفسیر تمایل وی را به دیدگاه امر بین الامرین نشان می‌دهد.

نقد

فخر رازی می‌داند که با اعتقاد به جبر و نفی فاعلیت از انسان، ثواب و عقاب، فرستادن رسولان الهی و انزال کتب بی‌معنا و عبث بوده و مسئول بودن انسان در برابر تکالیف الهی موجه نخواهد بود، لذا به دنبال تفسیر جدیدی از نظریه کسب است. اما سؤال اساسی از فخر رازی این است که چطور تفسیر جدیدی که او از کسب ارائه می‌کند و قدرت و داعی عبد را به رسمیت می‌شناسد با براهینی که بر استناد افعال به خداوند اقامه کرده و از او چهره‌ای تمام قد جبرگرا به نمایش می‌گذارد، سازگار است! نقطه ضعف بزرگ فخر رازی در بیان رابطه اراده انسان و فعلش و ارتباط این بحث با توحید افعالی، عدم هماهنگی بین براهین ارائه شده از او بر استناد افعال انسان به خداوند و عدم استناد آنها به انسان با تفسیری است که از نظریه کسب برمی‌گزیند و این مسئله حاکی از تشطط رأی او در این مسئله است.

تعلق اراده انسان به افعال خود از منظر ملاصدرا براساس دیدگاه امر بین‌الامرین

ملاصدرا درباره تعلق اراده انسان به افعالش به امر بین‌الامرین قائل بوده و جبر و تفویض را منکر است. وی کلام امیرالمؤمنین علی علیه السلام را نقل می‌کند که فرمودند: «إِنَّهُ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ لَا جَبْرَ وَلَا تَفْوِضَ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵ / ۵۷) وی معتقد است که مراد مولا، ترکیبی از جبر و تفویض در فعل انسان یا خالی بودن فعل انسان از جبر و تفویض نیست. کلام مولا به این معنا نیست که انسان از جهتی مختار و از جهت دیگر مضطر و مجبور است یا انسان در صورت اختیار، مضطر و مجبور است. سخن حضرت به معنای وجود اختیار ناقص و جبر ناقص در انسان نیز نیست، بلکه معنای کلام مولا این است که انسان از آن حیث که مجبور است، مختار است و از آن وجهی که مختار است، مجبور می‌باشد و اختیار او به عینه اضطرار اوست. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۶ / ۳۷۵)

آنچه اهمیت دارد تحلیل امر بین‌الامرین توسط ملاصدراست. وی دو تحلیل از امر بین‌الامرین ارائه کرده است.

تحلیل اول

ملاصدرا در تحلیل اولی که از امر بین‌الامرین ارائه می‌کند، آن را به حکمای قبل و متکلمین یا به عبارت او خواص اصحاب امامیه نسبت می‌دهد و افعال انسان را نشأت گرفته از اراده او می‌داند. در این تحلیل افعال اختیاری انسان معلول مستقیم و بی‌واسطه انسان است و اراده انسان، نقش اساسی در افعالش ایفا می‌کند. حکمای مشاء از طریق قاعده «علة العلة. علة»؛ علت علت چیزی، علت آن است، این مسئله را حل کرده و می‌گویند که خداوند علت موجد و مبیقه انسان و انسان علت افعال خود است، پس خداوند، علت با واسطه افعال انسان است. اراده انسان قطعاً یکی از اجزای علت تامه است که با نبود آن فعلی در خارج موجود

نخواهد شد و فعل انسان علت بعیدی دارد که خداوند متعال است. تحقق اراده در انسان به اراده دیگری از سوی نفس نیاز ندارد و از آن نشأت می‌گیرد. نفس انسان، ذاتاً دارای اختیار آفریده شده است و به تعبیر ملاصدرا اختیار انسان همان اضطرار اوست و به واسطه اختیاری که ذاتاً در نهاد او وجود دارد، اراده می‌کند و فعل به دنبال آن صادر می‌شود و اشکال تسلسل اراده پیش نمی‌آید. (همان: ۳۷۲ - ۳۷۱)

در این تحلیل، افعال انسان به انسان به‌عنوان علت قریب و به علل میانی که سبب پیدایش آن فعل شده‌اند و در نهایت به خداوند متعال به‌عنوان علت بعید استناد دارد و پذیرش علل متعدد برای چیزی که هر کدام در طول یکدیگر قرار گرفته‌اند، به اختیار و آزادی انسان لطمه‌ای نمی‌زند؛ زیرا خداوند متعال اراده کرده که افعال انسان با اراده او و از طریق علل متوسط آن تحقق یابد. از این‌رو، طبق این دیدگاه اراده انسان و اراده خداوند در تحقق فعل نقش دارند، اراده انسان به نحو علت مباشر و قریب و اراده خداوند به‌عنوان علت بعید.

تحلیل دوم

تحلیل اول هرچند اشکال سایر دیدگاه‌ها را ندارد، لیکن از دقت و استحکام لازم برخوردار نیست تا ملاصدرا را راضی کند، خصوصاً با توجه به مبنای او در بحث علت و معلول که معلول عین ربط به علت بوده و وابستگی در ذات او نهفته است. از این‌رو، وی تقریری دیگر از امر بین‌الامرین ارائه می‌دهد و آن را نظر راسخان در علم می‌داند. اینکه خداوند فقط فاعل بعید در حوزه افعال انسانی قلمداد شود، هرچند از تفویض معتزله که برای خداوند در حوزه افعال انسانی قدرتی قائل نیست فاصله گرفته، اما هنوز روح تفویض در آن نهفته است. به این لحاظ که خداوند را فاعل بعید فرض کرده و از تحلیل مسئله به صورتی که خداوند، فاعل قریب فعل انسان باشد، عاجز است. لیکن در نگاه دقیق می‌توان خداوند را فاعل قریب و اراده انسان را نیز در فعلش مؤثر دانست تا به اختیار انسان و انتساب فعل به انسان، صدمه‌ای وارد نشود.

ظاهر آیات قرآنی مؤید این است که خداوند نسبت به افعال انسانی فاعل قریب و مباشر است، مانند: «ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ؛ این خدا پروردگار شماست، هیچ معبودی جز او نیست؛ آفریدگار هر چیزی است.» (انعام / ۱۰۲)؛ «قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ؛ بگو خدا آفریننده هر چیزی است و او یگانه چیره است.» (رعد / ۱۶) و آیات دیگری که آفرینش مستقیم و بدون واسطه را به خداوند نسبت داده‌اند. ملاصدرا برای تأکید بر استواری دیدگاه منتسب به راسخان در علم، از یک سو آن را معنای دقیق «خیر الأمور أوسطها» می‌داند که قائلان به آن از تشبیه محض و تنزیه صرف و جمع بین این دو امر متضاد، عبور کرده و اهل وحدت جمعی الهی شده‌اند. (همان: ۳۷۶) از سوی دیگر این معنا مؤید به شهود بزرگان و مبرهن به براهین عقلی است. (همان: ۳۷۳)

از نظر وی، خداوند، فاعل قریب افعال انسان است؛ چراکه همه موجودات از جمله انسان، شأنی از فعل

خداوند بوده و همه افعال از جمله افعال انسان نیز حقیقتاً فعل خداوند است و هر قوه و نیروی وجود دارد، قوه و نیروی اوست و در عین حال افعال انسان حقیقتاً به آنها نیز منتسب است، وی در این باره می‌گوید: «إِنَّ فِعْلَ زَيْدٍ مَعَ أَنَّهُ فَعَلَهُ بِالْحَقِيقَةِ دُونَ الْمَجَازِ. فَهُوَ فَعَلَ اللَّهُ بِالْحَقِيقَةِ»، (همان: ۳۷۴) پس همان‌طور که وجود زید، شأنی از فعل حق تعالی است، علم، اراده، حرکت و سکون و تمام آن چه از او صادر می‌گردد، همان‌طور که حقیقتاً به زید منتسب است، حقیقتاً به حق تعالی منسوب است، البته به صورتی برتر و شریف‌تر که شایسته احدیت ذات الهی و بدون آمیختگی با انفعال و نقص و تشبیه و آمیختگی به اجسام و پلیدی‌ها و زشتی‌ها باشد که خداوند از این نسبت‌ها منزّه است. خداوند با غایت عظمت و بلندی‌اش به منازل اشیا فرود آمده و فعل آنها را انجام می‌دهد، همچنان که با نهایت تجرد و تقدسش هیچ زمین و آسمانی از او خالی نیست، چنان که فرموده است: «وَهُوَ مَعَكُمْ أَتَيْنَ مَا كُنْتُمْ؛ وَ هَرَّجَا بَاشِيدًا، أَوْ بَا شِمَاسْتًا». (حدید / ۴) (همان: ۳۷۴ - ۳۷۳) او اراده، مشیت و فعل انسان را پرتو اراده، مشیت و فعل الهی می‌داند و می‌گوید:

خداوند متعال در نزدیک بودنش دور است و در دور بودنش نزدیک است. رحمتش تمام موجودات را فرا گرفته است. هیچ ذاتی از ذاتش و هیچ فعلی از فعلش خالی نیست و از شأنش، چیزی از شئون و از اراده و مشیتش، چیزی از اراده و مشیت‌ها بیرون نیست و بدین جهت است که فرمود: «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ؛ وَ أَوْ هَرَّجَا بَاشِيدًا، أَوْ بَا شِمَاسْتًا» (رحمن / ۲۹) و فرمود: «مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَاقِبُهُمْ وَلَا خَشْفَةَ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ؛ هَيْجَ رَازِغِيبِي سَهٍ [نَفْرِي] نَيْسْتِ، مَغْرَ أَنْكَهْ أَوْ چَهَارْمِينِ أَنْانِ اسْتِ وَ هَيْجَ رَازِغِيبِي پَنْجِ [نَفْرِي] نَيْسْتِ، مَغْرَ أَنْكَهْ أَوْ شَشْمِينِ أَنْانِ اسْتِ». (مجادله / ۷) و با این بیان راز کلام الهی مشخص می‌شود، هنگامی که فرمود: «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى؛ وَ هَنْگَامِي كَهْ [رِيگِ وَ خَاكِ بَهْ سَوِي أَنْانِ] اَفْكَندِي، اَتَوَا نَيْفْكَندِي، وَلَيْكِنِ خَدَا اَفْكَندِ»، (انفال / ۱۷) در این کلام خداوند، سلب و اثبات از یک جهت است؛ زیرا او تیر انداختن را از رسول خودش از آن حیث که برایش اثبات نموده، سلب کرده است. همین‌طور آنجا که فرمود: «فَاتْلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ؛ بَا أَنْانِ [مَشْرَكَانِ] پِيكَارِ كَنْبِدِ، تَا خَدَا أَنْانِ رَا بَا دَسْتَانِ شَمَا مَجَازَاتِ كَنْدِ». (توبه / ۱۴) کشتن را به ایشان و عذاب را به خداوند به دست ایشان نسبت داد، در جایی که عذاب کردن، عین کشتن است. (همان: ۳۷۶)

ملاصدرا برای استناد همه حوادث و پدیده‌ها و نیز افعال انسانی به خداوند از کلام امیرالمؤمنین نیز بهره می‌گیرد و می‌گوید: امام موحدان علی عليه السلام فرموده است: «مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَّا يُمَقَّرَنَّ وَ غَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَّا يُمَزَّالِلَةَ». (شریف رضی، ۱۴۱۴: ۴۰؛ صدرالمتألهین، ۱۳۷۵: ۲۷۵)^۱

۱. علامه طباطبایی در بیان تفاوت این تفسیر که همان نظر راسخان در علم است و تفسیر حکما و خواص اصحاب امامیه،

مبانی ملاصدرا در تفسیر نهایی امر بین‌الامرین

آنچه ملاصدرا را قادر کرد که چنین تحلیل عمیقی از معنای امر بین‌الامرین ارائه کند، تلاش او در استحکام و عمق بخشیدن به مقدماتی است که آنها را در مباحث فلسفی خود به زیباترین وجه ممکن تبیین کرده است. ملاصدرا مباحث فلسفی خود را بر اصالت وجود بنیان نهاد (همو، ۱۳۶۰: ۶) و از طرفی علیت و معلولیت را رابطه‌ای وجودی دانست (همو، ۱۹۸۱: ۲ / ۳۸۰) و به معنایی از امکان دست یافت که قبل از او کسی به این معنی رهنمون نشده بود. از نظر او موجود ممکن، در وجودش عین ربط و فقر به وجود مستقل واجب متعال است. او این قسم از امکان را امکان فقری و وجودی نامید. (همان، ۳: ۲۵۳؛ همو، ۱۳۷۸: ۲۹ - ۲۸)

وی از مبانی در بحث علت و معلول خوشه‌چینی کرده و به زیبایی هرچه تمام‌تر نقش اراده انسانی در حوزه افعال اختیاری را تبیین کرد، به طوری که هم انسان فاعل حقیقی در حوزه این افعال است و هم خداوند؛ زیرا وجود ممکن، عین تعلق به واجب‌الوجود است و افعال اختیاری او هم عین ربط و تعلق به واجب‌الوجود خواهند بود، پس همان‌طور که این افعال به انسان انتساب حقیقی دارند و انسان موجودی مختار است، به واجب‌الوجود هم انتسابی حقیقی دارند. اگر فعل انسانی را با خود انسان مقایسه کنیم، آن فعل حقیقتاً از او صادر شده است، اما وقتی به حقیقت وجود انسانی که عین ربط به علت است توجه می‌کنیم، حقیقتاً آن فعل را وابسته به خداوند می‌یابیم.

به عبارت دیگر واسطه با دو چیز مقایسه می‌شود:

اول: خداوند به‌عنوان علت حقیقی که واسطه در تمامیت فاعلیت الهی نقشی ندارد؛

دوم: معلول، نقش واسطه در تحقق معلول واقعیت دارد، مانند جوی آب که در جوشش آب از چشمه تأثیر ندارد، ولی تأثیر آن در جریان آب به مزرعه واقعی است.

هرچند در مقالات و نوشته‌های دیگر در این بحث به این مطالب اشاره شده است، اما نحوه و کیفیت ارتباط بین اراده خداوند و اراده انسان در فعل آن هنوز با ابهاماتی مواجه است که برای رفع ابهام نیازمند تکمیل است. بدین منظور باید گفت:

از طرفی از نظر ملاصدرا لازمه رابط بودن وجود معلول نسبت به وجود علت حقیقی عالم این است که

چنین می‌گوید: «تفاوت این نظر با نظر پیشین آن است که در نظریه پیشین از کثرت به وحدت و در این نظر از وحدت به کثرت سیر شده است. در نظر قبلی افعال به فاعل قریب خود انتساب دارند و به واسطه فاعل قریب به فاعل‌های بعدی و بعید منتسب می‌شود و این انتساب طولی است و نه عرضی و هر یک از این انتساب‌ها سبب بطلان دیگری نمی‌گردد و جبر باطل پیش نمی‌آید؛ زیرا علت اولی اراده کرده که افعال اختیاری از فاعل مختار به صورت اختیاری صادر شود ... اما بنا بر نظر دوم (نظر صدرا که از آن به نظر راستخان در علم تعبیر می‌کند) افعال به جهت احاطه او به آنها بدون هیچ واسطه‌ای به حق تعالی و نیز به فاعل امکانی انتساب دارند و جبر پیش نمی‌آید؛ زیرا احاطه حق به هر چیزی به نحوه وجودی است که آن دارد و فعل اختیاری فی نفسه اختیاری است، پس به حق و انسان انتساب دارد». (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۶ / ۳۷۲، تعلیقه علامه طباطبائی)

تنها علت و فاعل حقیقی خداوند است، وی در این باره می‌گوید:

«لا مؤثر فی الوجود الا الله» (همو، ۱۳۵۴: ۵۶؛ همو، ۱۳۷۵: ۲۷۲؛ همو، ۱۹۸۱: ۶ / ۱۰۷، ۳۷۰ و ۳۸۷؛ ۸ / ۲۲۴؛ ۹ / ۳۴۳) و همه فاعل‌های امکانی را از علت‌های اعدادی قلمداد می‌کند و می‌گوید: «آن لا مؤثر فی الوجود إلا الواجب، و إنما ینسب العلیة و التأثیر إلی ما سواه من المبادی العقلیة و النفسیة و الطبیعیة من أجل أنها شرائط و معدّات لفیض الواحد الحق و تكثرات لجهات جوده و رحمة؛ هیچ مؤثری در وجود جز خداوند نیست و علیت و تأثیری که به غیر خداوند از مبادی عقلی، نفسی و طبیعی نسبت داده می‌شود، به این دلیل است که آنها شرایط و زمینه‌سازهای فیض خداوند و جهات کثرت جود و رحمت الهی‌اند». (همان: ۱ / ۸۵)

گاهی علت، علت بالعرض است و اکثر موجوداتی که تصور می‌شود فاعلند، فاعل حقیقی نیستند، مانند فاعل بودن پدر برای فرزند و زارع برای زرع و بنا نسبت به ساختمانی که ساخته است. اینها علت وجود اشیا منتسب به آنها نیستند، بلکه سببیت آنها نسبت به فعلشان، اعدادی بوده و آنها عللی بالعرض‌اند نه بالذات و علت حقیقی وجود در این معلول‌ها فقط خداوند است؛ خداوند نیز در کلام خود به آن اشاره کرده و می‌فرماید: «أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ * أَلَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ؛ و آیا آنچه را از منی می‌ریزید، ملاحظه کرده‌اید؟! آیا شما آن را آفریدید یا ما آفریننده‌ایم؟!» (واقع / ۵۹ - ۵۸)؛ «أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ * أَلَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ؛ و آیا آنچه را کشت می‌کنید ملاحظه کرده‌اید؟! آیا شما آن را زراعت می‌کنید یا ما زراعت‌کننده‌ایم؟!» (واقع / ۶۴ - ۶۳)؛ «أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ * أَلَأَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنْشِئُونَ؛ و آیا به آتشی که می‌افروزید نظر کرده‌اید؟! آیا شما درختش را پدید آورده‌اید، یا ما پدید آورنده‌ایم؟!» (واقع / ۷۲ - ۷۱)، این آیات اشاره می‌کند، آنچه که اکثر مردم فاعل می‌نامند، چیزی جز مبدأ تغییرات در موارد خاص نیست، اما فاعل و اعطاکننده وجود، خداوند متعال است». (همان: ۳ / ۱۷ - ۱۶) ملاصدرا به شبهاتی که بر نظریه امر بین‌الامرین با تقریر وی وارد شده پاسخ داده که در مقاله‌ای دیگر از نگارنده ارائه خواهد شد.

نتیجه

از نظر فخر رازی علم به وجود اراده در انسان، بدیهی بوده و اراده، صفتی نفسانی و تخصیصی است که تحقق فعل انسان در خارج بر آن متوقف است. اراده در انسان، همان عزم است که پس از داعی تحقق می‌یابد و تحقق آن به اراده انسان نیست و پس از وجود، انجام فعل برای او ضرورت پیدا می‌کند. از نظر ملاصدرا نیز علم به وجود اراده در انسان بدیهی بوده و اراده انسان از کیفیات نفسانی است. به اعتقاد وی، شوق، شوق متأکد و اراده سه مرحله هستند که هر سه از جنس شوق بوده و به لحاظ ماهیت با هم تفاوتی ندارند، لیکن به حسب شدت و ضعف متفاوتند. اراده کمال شوق است، یعنی زمانی که شوق انسان به نهایت خود

رسید و حرکت قوه عامله را به دنبال داشت، اراده تحقق پیدا کرده است که این مرحله، حتی یک مرحله بعد از شوق متأکد است. وی بین مبادی فعل ارادی ترتب قائل است و آنها را فکر و تخیل، شوق، اجماع و قوه محرکه می‌داند.

فخر رازی دلایل مختلفی را بر عدم استناد افعال انسان به او اقامه کرده و معتقد است، با وجود اطلاق اراده الهی، علم مطلق الهی قبل از ایجاد اشیا، قدرت مطلق الهی، توحید خالق و عدم علم انسان به تفصیل فعلش و نیز برخی از آیات قرآن افعال انسان به او مستند نیست و خداوند خالق و موجد آنها است. وی تفسیر بزرگان اشاعره را در مورد حقیقت کسب نقد می‌کند. از طرفی دیگر در بعضی کلمات خود به صراحت جبر را رد کرده و افعال انسان را بر قدرت و داعی او مترتب می‌داند. در نتیجه فخر رازی تفسیر جدیدی از نظریه کسب ارائه کرده است که در آن علاوه بر اینکه همه چیز به خداوند استناد دارد، لیکن قدرت و داعی انسان نیز در انجام فعل او تأثیرگذار است. از این رو، میان این دو مطلب ناسازگاری دیده می‌شود و دیدگاه وی درباره مبدهیت اراده انسان در فعلش گویا نیست. از نظر ملاصدرا اراده انسان در افعالش نقشی اساسی دارد. وی در بحث تعلق اراده انسان به افعالش به امر بین‌الامرین قائل بوده و جبر و تفویض را منکر است. از نظر وی، امر بین‌الامرین به این معناست که انسان از آن حیث که مجبور است، مختار است و از آن وجهی که مختار است، مجبور است و اختیار او به عینه اضطرار اوست. انسان فاعل حقیقی فعلش بوده و فعلش به اراده او مستند است، در عین حال خداوند نیز فاعل قریب و حقیقی فعل انسان بوده و علم، اراده، حرکت و سکون و هر چه از انسان صادر می‌شود، حقیقتاً و نه مجازاً منسوب به خداوند است، البته به صورتی برتر و شریفتر که شایسته ذات احدیت اوست. ظاهر آیات قرآن و روایات نیز مؤید این مطلب است. مبانی محکم و مستدل او، مانند امکان فقری موجودات ممکن و رابط بودن وجود معلول نسبت به علت، ملاصدرا را بر این تحلیل قادر کرده است. با توجه به اینکه از طرفی وجود معلول نسبت به علت، وجودی رابط دارد و از سوی دیگر مؤثر حقیقی در عالم فقط خداوند است: «لا مؤثر فی الوجود الا الله»؛ فاعل‌های ممکن از جمله انسان نسبت به فعل خود از سنخ علل اعدادی‌اند و با توجه به اینکه فعل انسان حقیقتاً به انسان نیز منتسب است، انسان حقیقتاً علت اعدادی فعل خود است.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن منظور، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ ق، *لسان العرب*، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، دار صادر.
۳. جرجانی، میر سید شریف، ۱۳۲۵، *شرح المواقف*، تحقیق بدرالدین النعسانی، قم، الشریف الرضی.
۴. جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۴۱۰ ق، *الصحاح، تاج اللغة و صحاح العربیة*، بیروت، دار العلم للملایین.

۵. حلّی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۳ ق، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تحقیق آیت‌الله حسن زاده، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
۶. دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۲، *لغت‌نامه دهخدا*، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۷. رازی، فخرالدین، ۱۴۰۶ ق، *لوامع البینات شرح أسماء الله تعالی و الصفات*، قاهره، مکتبه کلیات الأزهریة.
۸. رازی، فخرالدین، ۱۴۰۷ ق، *المطالب العالیة من العلم الإلهی*، بیروت، دار الکتب العربی.
۹. رازی، فخرالدین، ۱۴۱۱ الف، *محصل آراء المتقدمین و المتأخرین*، مقدمه و تحقیق اتای، عمان، دار الرازی.
۱۰. رازی، فخرالدین، ۱۴۱۱ ب، *المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات*، قم، انتشارات بیدار.
۱۱. رازی، فخرالدین، ۱۴۲۰ ق، *تفسیر مفاتیح الغیب*، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۱۲. رازی، فخرالدین، ۱۹۸۶، *الأربعین فی أصول الدین*، قاهره، مکتبه کلیات الأزهریة.
۱۳. شریف رضی، محمد بن حسین، ۱۴۱۴ ق، *نهج البلاغة (للصبحی صالح)*، قم، هجرت.
۱۴. صدرالمتهلین، محمد بن ابراهیم، ۱۳۰۲، *مجموعه الرسائل التسعة*، تهران، بی‌نا.
۱۵. صدرالمتهلین، محمد بن ابراهیم، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۶. صدرالمتهلین، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
۱۷. صدرالمتهلین، محمد بن ابراهیم، ۱۳۷۵، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتهلین*، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، انتشارات حکمت.
۱۸. صدرالمتهلین، محمد بن ابراهیم، ۱۳۷۸، *رسالة فی الحدوث*، تصحیح و تعلیق سید حسین موسویان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۹. صدرالمتهلین، محمد بن ابراهیم، ۱۹۸۱، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث.
۲۰. فیومی، احمد بن محمد مقرئ، بی‌تا، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی*، قم، منشورات دار الرضی.
۲۱. مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی، ۱۴۰۳ ق، *بحار الأنوار*، تحقیق جمعی از محققان، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۲۲. مصطفوی، حسن، ۱۴۰۲ ق، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، مرکز کتاب لترجمة و النشر.
۲۳. واسطی، زبیدی حنفی، محب‌الدین سید محمد مرتضی حسینی، ۱۴۱۴ ق، *تاج العروس من جواهر القاموس*، تحقیق علی شیری، بیروت، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزیع.