

بررسی اجتماع دو قادر بر یک مقدر از دیدگاه معتزله و امامیه

* سید حسن قاضوی
** حمید ملک مکان
*** سید محمد قاضوی

چکیده

در این پژوهش با روش تحلیلی - توصیفی به مسئله اجتماع دو قادر بر یک مقدر از دیدگاه معتزله و امامیه پرداخته می‌شود و استطاعت و قدرت خداوند و انسان نیز مورد کاوش قرار می‌گیرد. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد؛ معتزله و از جمله عبدالجبار در عین اعتقاد به تقدم استطاعت انسان بر فعل، به قدرت خداوند نیز نسبت به جمیع ممکنات معتقدند. اما در تعارض میان قدرت خداوند و قدرت انسان نسبت به یک فعل، تنها انسان را قادر دانسته و به تفویض گرایش پیدا کرده‌اند. در امامیه، برخی از متکلمین نخستین (از اصحاب ائمه علیهم‌السلام) هم خداوند و هم انسان را قادر می‌دانند. بدین‌صورت که استطاعت انسان مشروط به سلامتی اعضا و جوارح و صحت جسم است و تحقق فعل وابسته به سبب وارد - از سوی خداوند - می‌باشد. برخی هم‌نوا با معتزله و برخی نیز از اقوی بودن قدرت خداوند سخن گفته‌اند. متکلمین معاصر با طولی دانستن قدرت انسان، هم از قدرت خداوند و هم از قدرت انسان دفاع کرده‌اند.

واژگان کلیدی

امامیه، معتزله، اجتماع دو قادر، قدرت، استطاعت، مقدر واحد.

shghazavi@ut.ac.i

h.malekmakan@ut.ac.ir

qazavy.7626@chmail.ir

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱/۲۵

*. استادیار دانشکده معارف و اندیشه اسلامی دانشگاه تهران.

** استادیار دانشکده معارف و اندیشه اسلامی دانشگاه تهران (نویسنده مسئول).

*** دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه باقرالعلوم قم.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۸/۲۹

مقدمه

مسئله اختیار انسان‌ها همیشه مورد نزاع متکلمین بوده است. بنابراین اگر بدین مسئله با رویکرد مبنایی به دیدگاه معتزله و امامیه توجه شود، بهتر می‌توان در جمع‌بندی و ارائه نظریه سخن گفت. اگرچه هرکدام از تفویض و امر بین امرین، دارای مبانی‌ای است که لازم است به صورت جداگانه مورد بررسی قرار گیرد، بررسی مسئله اجتماع دو قادر بر مقدور واحد متوقف بر این است که مسائل استطاعت و قدرت خداوند و انسان مورد کاوش قرار گیرد و در نهایت از نتایج آن در حل مسئله استفاده شود.

در موضوع تفویض و اختیار کتاب‌های متعددی نگاشته شده است، اما در یک نگاه کلی، در پژوهش‌های معاصر درباره استطاعت و قدرت و توانایی انجام فعل از دیدگاه معتزله و امامیه چیزی یافت نگردید. کتاب‌هایی مانند: «مسئله اختیار در تفکر اسلامی و پاسخ معتزله به آن؛ شیخ بو عمران و ترجمه اسماعیل سعادت»، «جبر و اختیار؛ محمد تقی جعفری»، «خیر الاثر در رد جبر و قدر؛ حسن حسن‌زاده آملی»، «امر بین الامرین. تحقیق اُنیق حول نفی الجبر و التفویض و اثبات امر بین الامرین؛ سید حسین شمس»، «لب الاثر فی الجبر و القدر - امر بین الامرین؛ جعفر سبحانی تقریر محاضرات امام خمینی علیه السلام»، «نگاه سوم به جبر و اختیار؛ محمدحسن قدردان قراملکی»، «راه سوم میان جبر و تفویض؛ تقریری گویا از بحث‌های آیت‌الله جعفر سبحانی، علیرضا سبحانی»، «جبر و اختیار به انضمام متن و ترجمه رساله خلق الاعمال؛ صدر المتالهین شیرازی» و «جبر و اختیار؛ علی ربانی گلپایگانی؛ مجموعه بحث‌های جعفر سبحانی» نوشته شده که ظاهراً پژوهش مستقلی در باب این موضوع صورت نگرفته است. از این رو، آنچه در این نوشتار موردنظر واقع می‌شود، تبیین این جنبه مهم بحث است.

می‌توان جنبه نوآوری این تحقیق را حل مسئله اجتماع دو قادر بر یک مقدور با توجه به استطاعت و قدرت خداوند و انسان از دیدگاه معتزله و امامیه دانست. خصوصاً اینکه میان دیدگاه متکلمین نخستین (اصحاب ائمه علیهم السلام) و معاصر امامیه وجه جمعی ارائه می‌گردد. پژوهش پیش‌رو درصدد تبیین سؤالات ذیل بر آمده است:

سؤال اصلی: بررسی اجتماع دو قادر بر یک مقدور از دیدگاه معتزله و امامیه چیست؟

سؤالات فرعی: با توجه به معنای استطاعت و قدرت، چگونه می‌توان از نگاه معتزله اجتماع دو قادر بر مقدور واحد را تبیین کرد؟ با توجه به مباحث استطاعت و قدرت، چگونه می‌توان از نگاه امامیه اجتماع دو قادر بر مقدور واحد را تبیین کرد؟

مفاهیم

«تفویض» با حروف اصلی «ف، و، ض» مصدر باب تفعیل است. (جوهری، ۱۳۹۹: ۲ / ۲۶۵) که در لغت به معنای واگذار کردن، سپردن، تکیه و واگذاری امر به دیگری است. (همان) اینکه شخصی دیگری را متولی و صاحب اختیار مطلق کار خود قرار داده و خود را از مقام اعتبار و نفوذ خارج کند، تفویض گویند. (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۹ / ۱۷۳)

در اصطلاح تعریفی که از تفویض ارائه و به معتزله نسبت داده می‌شود چنین است: واگذاری تکوینی افعال به انسان از سوی خداوند و استقلال انسان در انجام افعال خویش، به گونه‌ای که هیچ ارتباطی با خداوند نداشته باشد. (بغدادی، ۱۴۰۸: ۹۴؛ عبدالجبار، ۱۹۶۵: ۸ / ۱۰۹؛^۱ سبحانی، ۱۴۱۲: ۲ / ۵۷؛ برای اطلاع بیشتر از نسبت تفویض به معتزله، ر.ک: قدردان قراملکی، ۱۳۹۶: ۴۲ - ۲۵)

در لغت «استطاعت» با حروف اصلی «ط، و، ع» مصدر باب استفعال، و به معنای طاقت و توان است. استطاعت در حقیقت قدرت تامه‌ای است که صدور فعل نزد آن ضروری می‌گردد. (جوهری، ۱۳۹۹: ۲ / ۵۳) از آنجاکه در معنای اصطلاحی استطاعت دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد، در ادامه بیان خواهد شد.

«قدرت» نیز در لغت با حروف اصلی «ق، د، ر» مصدر ثلاثی مجرد و در لغت به معنای نیرویی است که انسان به واسطه آن توانایی بر انجام فعل چه جسمی و چه عقلی پیدا می‌کند. (همان، ۲۸۲)

در مقام تفاوت میان استطاعت و قدرت، گوناگون سخن گفته‌اند. برخی این دو را یکی دانسته (ابن‌اثیر: ۱۳۹۹: ۳ / ۱۴۲ و الفیومی، ۱۴۱۸: ۵۲۰) و برخی دیگر قدرت را اعم دانسته‌اند. (راغب اصفهانی: ۱۴۱۲: ۳۱۳)

معتزله به لحاظ معنای اصطلاحی در استعمال مفهوم قدرت از واژه‌های متعددی مانند: قوت، استطاعت و طاقت استفاده می‌کنند. البته طاقت برای خدا به کار نمی‌رود زیرا طاقت به همراه مشقت است و مشقت بر خدا محال می‌باشد. (عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۲۶۴)

از نگاه امامیه قدرت می‌تواند به دو معنا بیاید: الف) به معنی صحت فعل و ترک. قادر کسی است که انجام فعل و ترک آن از او صحیح باشد. ب) به معنای مشیت است، یعنی فاعل اگر خواست انجام دهد و اگر نخواست ترک کند. مراد از قدرت خداوند کمال قدرت برای اوست به گونه‌ای که نه الزام به

۱. وقتی عبدالجبار عدم اجتماع دو قادر بر مقدر واحد را می‌پذیرد و از قدرت انسان دفاع می‌کند، به تبع تفویض را نیز تعریف کرده است.

فعل می‌شود و نه الزام به ترک؛ و مراد از قدرت در انسان این است که اگر خواست انجام دهد و اگر خواست ترک کند. (سبحانی، ۱۴۱۲: ۱/۱۳۴)

«اختیار» نیز در لغت به معنای گزیدن، برگزیدن، انتخاب و مانند آن، دل به چیزی نهادن، آزادی عمل، قدرت بر انجام کار به اراده خویش است. اختیار مقابل اجبار و اضطرار می‌باشد. (دهخدا، بی‌تا: ۱ / ذیل ماده اختیار) در مختار الصحاح نیز اختیار به معنای اصطفا، برگزیدن و انتخاب آمده است. (الرازی، ۱۴۲۷: ۹۰)

در معنای اصطلاحی اختیار براساس دیدگاه شیخ مفید و عبدالجبار، اراده همان اختیار و اختیار نیز همان اراده و برگزیدن است لذا اختیار و اراده یکی است. (مفید، ۱۴۱۳: ۱۱۲؛ عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۱۸۸) ولی فخر رازی می‌گوید: اختیار همان طلب خیر است. (رازی، بی‌تا: ۳۶۳) بنابراین در نظر وی اختیار به باب افتعال برده شده و از آن معنای طلب اراده کرده است.

استطاعت و قدرت بر انجام فعل از دیدگاه معتزله

۱. استطاعت یا قدرت

مطابق نقل عبدالجبار،^۱ «قدرت [و استطاعت]^۲ نخستین صفت از اوصاف خداوند است که دیگر صفات از این صفت گرفته می‌شوند. دلیلی که از حدوث و موجودیت این عالم حکایت می‌کند، از قدرت خدا نیز حکایت دارد». (عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۹۷)

معتزله در بیان معنای اصطلاحی استطاعت، دیدگاه‌های مختلفی دارند:

۱. براساس دیدگاه‌های غیلان دمشقی، (م. ۱۲۲) بشر بن معتمر (م. ۲۱۰) و ثمامة بن اشرس (م. ۲۳۴) استطاعت، صحت اعضا و جوارح و جسم و سلامتی آن و نیز عدم مانع است. (اشعری، ۱۹۸۰: ۲۲۹؛ ابن‌المرتضی، ۱۹۷۲: ۱۶۶ و ۱۷۱؛ احمد بن سلیمان، ۱۴۲۴: ۲۲۰)

۲. نظام (م. ۲۳۲) و علی اسواری (م. ۲۴۰) معتقد هستند که استطاعت چیزی جدای از انسان نیست بلکه چیزی است که اگر برای انسان مانعی وجود نداشته باشد، نسبت به انجام آن، قدرت و توانایی دارد. (اشعری، ۱۹۸۰: ۲۲۹)

۱. از آنجا که قاضی عبدالجبار مقرر، تثبیت کننده و می‌توان گفت نماینده اندیشه کلامی مکتب معتزله به‌شمار می‌آید که خود نیز صاحب نظر در این باره است، در این نوشتار بیشتر از دیدگاه ایشان استفاده شده، در عین حال از دیدگاه‌های دیگر اندیشمندان معتزله نیز بهره گرفته شده است، ضمن آنکه دیگران در این باره کمتر به ارائه نظریه پرداخته‌اند.
۲. از آنجا که عبدالجبار در (عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۲۶۲) عنوان «فصل في الاستطاعة» را ذکر می‌کند ولی ذیل آن از واژه قدرت استفاده می‌نماید، به‌دست می‌آید که قدرت و استطاعت را یکی دانسته است.

۳. طبق دیدگاه ابوهذیل علاف (م. ۲۳۱) استطاعت، جدای از انسان و غیر از مورد اول و دوم بوده، لذا امری زائد بر حقیقت انسان است.^۱ (همان)

۴. براساس دیدگاه عبدالجبار (م. ۴۱۵) و مطابق نقل ابن متویه معتزلی، استطاعت همان قدرت است و به معنای صحة الفعل و الترتک بوده و چنین چیزی وصف فاعل مختار است. (عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۲۶۲؛ ابن متویه، بی تا: ۲ / ۱۸۰)

از میان چهار دیدگاه مذکور، دیدگاه اول استطاعت را زمانی فرض می‌کند که شخص بیمار نبوده و مانعی نیز نباشد. اما دیدگاه دوم، فقط عدم مانع را شرط استطاعت می‌داند ولو شخص دچار بیماری و عدم صحت اعضا و جوارح باشد. دیدگاه سوم، به حقیقت استطاعت اشاره نکرده، گرچه آن را به عنوان یک عرض معنا کرده و حقیقت عرض را نیز معنا نکرده است. اما دیدگاه چهارم استطاعت را به قدرت و قدرت را به صحت الفعل و الترتک تعریف کرده است.

با وجود این اختلافات در معنای استطاعت و قدرت، معتزله بر آن است که استطاعت و قدرت مقدم بر فعل هستند (عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۲۶۲؛ اشعری، ۱۹۸۰: ۲۳۰) البته طبق دیدگاه‌های اول و دوم و چهارم، توانایی بر انجام کار می‌تواند بر فعل مقدم باشد. اما طبق دیدگاه سوم اساساً حقیقت استطاعت مشخص نشده تا بتوان از تقدم یا تأخر آن سخن گفت. زیرا یک امر عرضی ممکن است همزمان با تحقق فعل و یا بعد از آن نیز عارض انسان شود.

از سوی دیگر، مسئله استطاعت انسان و توانایی بر انجام کار نیز مطرح است، لذا عبدالجبار برای اثبات قدرت انسان و اینکه انسان، چگونه پدیدآورنده افعال خویش بوده و چگونه افعال به واسطه او ایجاد می‌شود، شش دلیل ذکر می‌کند: (عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۲۲۷ - ۲۲۳؛ بدوی، ۱۳۷۴: ۱ / ۴۹۰ به بعد)

انسان میان دو دسته از افعال، دو گونه عمل می‌کند. دسته اول، میان نیکوکار و بدکار تفاوت می‌گذارد، چنان که یکی را بر احسانش و دیگری را بر سوءعملش ستایش یا نکوهش می‌کند. دسته دوم، هیچ گاه حکم به زیبایی و یا زشتی اندام فیزیکی شخصی نمی‌دهد. این تفاوت میان دو دسته، دلیل بر وجود قدرت در انسان است زیرا در آنجا که انسان قدرت دارد، احسان یا نکوهش هم وجود دارد و آنجا که قدرت انسان نقشی ندارد، احسان یا نکوهش جایگاهی ندارد.

از آنجاکه میان افعال بندگان، افعال قبیح نیز وجود دارد، اگر خدا خالق این افعال باشد، اشکالاتی به وجود خواهد آمد، از جمله اینکه، انسان‌ها به کتاب خدا اعتماد نمی‌کنند زیرا احتمال می‌دهند که خدا پیامبر کاذبی را با معجزاتی برای انسان بفرستد تا از راه هدایت و اسلام منحرف کند.

۱. ان الانسان حیّ مستطیع و الحیاة و الاستطاعة هما غیره ... هی عرض و هی غیر الصّحة و السلامة.

از این رو وقتی انجام یک فعل قبیح از خداوند جایز شد، دیگر افعال قبیح هم می‌تواند از خدا سر بزند. اگر انسان بر انجام فعل قدرت نداشته باشد، پیامبران نمی‌توانند حجتی ضد کافران داشته باشند. زیرا کافران خواهند گفت که خدا این کفر را در درون ما قرار داده و راه فراری هم از آن نیست. پیامبران یا به آنچه که خدا در ما آفریده دعوت می‌کنند و یا به آنچه که در ما نیافریده است، دعوت می‌کنند. اولی بی‌فایده و دومی در توان ما نیست. از آنجاکه پیامبران حجت ضد کافران دارند، پس باید انسان نیز قدرت داشته باشد.

از دیگر لوازم عدم قدرت انسان، این که امر به معروف و نهی از منکر قبیح باشد. زیرا اگر امر به چیزی باشد که قطعاً واقع می‌شود، بی‌فایده و قبیح است و اگر امر به چیزی باشد که قطعاً واقع نمی‌شود، این امر به غیرمقدور و قبیح است. و همین‌طور از جانب نهی، چراکه اگر نهی از چیزی باشد که قطعاً واقع می‌شود، بی‌فایده است و اگر از چیزی باشد که قطعاً واقع نمی‌شود، غیرمقدور و قبیح است.

نفی قدرت از انسان، مستلزم آن است که جهاد علیه کافران و دشمنان اسلام قبیح باشد، زیرا کافران حق دارند بگویند: چرا علیه ما می‌جنگید؟ زیرا اگر جهاد شما علیه ما به علت چیزی است که خداوند از ما نمی‌خواهد و آن را برای ما دوست ندارد، در این صورت شما خود سزاوترید که بر ضدتان جهاد شود؛ و اما اگر جهاد شما علیه ما به خاطر چیزی است که خداوند آن را در ما خلق کرده و ما را به گونه‌ای قرار داده که جدایی و انفکاک از آن امکان‌پذیر نیست، در این حالت جهاد شما بی‌معنا خواهد بود. از آنجاکه جهاد علیه کافران صحیح است، پس انسان قدرت دارد.

افعالی که از انسان صادر می‌شود، برخاسته از قصد و انگیزه ماست. بدین صورت که هرگاه برای فردی از ما انگیزه ایستادن حاصل شود و اگر این انگیزه ایستادن او را به ایستادن فراخواند، او می‌ایستد. ... و گاه فعلی بر قصد ما و بر ابزارهایی که در اختیار داریم و بر زمینه‌هایی که از سوی ما برای آن فعل ایجاد شده است، توقف خواهد داشت. وجود قصد و انگیزه و تأثیر انسان از اینها دلالت بر قوه‌ای به نام قدرت در انسان دارد. تأثیر انسان از قصد و انگیزه بدون قدرت و اختیار معنا ندارد. بنابراین انسان به علت داشتن یکسری ویژگی‌ها مانند: تشخیص میان انسان نیکوکار و بدکار و آمر و ناهی بودن، حرکت در مقابل کافر و داشتن قصد و انگیزه متصف به صفاتی می‌شود، از قبیل: مختار بودن و قدرت داشتن. با توجه به این دو صفت انسان ضرورتاً در افعالش قادر خواهد بود.

یک. تحقیق و بررسی

در مقام بررسی ادله‌ای که قاضی برای قدرت انسان آورده، تنها دلیل دوم دارای اشکال است.

زیرا افعال قبیح سبب نفی خالقیت و فاعلیت خداوند نمی‌شود. فاعلیت و خالقیت خداوند تبعی و طولی است. خداوند افعال قبیح را تکویناً اراده کرده، اما تشریحاً اختیار و اراده ننموده است. لذا خداوند نسبت به افعال قبیح نیز فاعل و خالق می‌باشد.

دو. تقدم قدرت بر فعل

مطابق دیدگاه عبدالجبار قدرت ولو برای یک لحظه باید مقدم بر فعل باشد، (عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۲۶۲) وی دلایلی برای این نظر خود ذکر می‌کند:

اگر قدرت مقارن با مقدر خویش باشد، مکلف ساختن کافر تکلیفی «ما لایطاق» است. زیرا ایمان نیاوردن کافر دلیل بر این است که خداوند به او قدرت نداده و او قدرت بر ایمان آوردن نداشته است، درحالی که تکلیف به چیزی که قدرتی بر آن ندارد، قبیح است و خداوند فعل قبیح را انجام نمی‌دهد. لاجرم باید قدرت قبل از فعل اعطا شود تا هم تکلیف بما لایطاق نباشد و هم قبیحی از خداوند صورت نگیرد. (همان: ۲۶۷)

لازمه قدرت، توان بر ایجاد دو ضد در مقابل هم است. اگر قدرت مقارن با انجام فعل باشد، به این معناست که فعل باید به دو صورت متضاد واقع شود، مانند این که کافر، هم مؤمن باشد و هم کافر. حال آنکه می‌دانیم چنین چیزی محال است. (همان)

۲. قدرت خداوند

با توجه به مطالب پیش‌گفته که برخی از معانی استطاعت برای خداوند کاربرد ندارد، لذا تنها از واژه قدرت باید برای خدا استفاده کرد. از میان معتزله، عبدالجبار به بحث قدرت خدا به صورت مفصل و مستوفی پرداخته است. وی معتقد است:

نخستین صفت از اوصاف خداوند، که دیگر صفات نیز از این صفت گرفته می‌شوند، قدرت است. زیرا دلیلی که از محدثیت خدا برای این عالم حکایت می‌کند، از قدرت خدا نیز بدون واسطه حکایت دارد ولی بقیه صفات این‌گونه نیستند بلکه یک یا چند واسطه لازم است. (همو، ۱۴۲۲: ۹۷)

خداوند بر تمامی امور ممکن قدرت دارد، زیرا ممکنات از دو حال خارج نیستند: یا باید مقدر انسان باشند و یا مقدر انسان نیست. اگر مقدر انسان نیست، در این صورت خداوند به آنها قدرت خواهد داشت. اما در صورتی که تحت قدرت خداوند واقع نشوند، دیگر مقدر هیچ موجودی حتی مقدر انسان نخواهند بود و اگر تحت قدرت انسان باشند، به طریق اولی خداوند هم به آنها قدرت خواهد

داشت، چراکه قدرت خدا اگر بیشتر از ما نباشد، کمتر نخواهد بود. (همان: ۱۰۰)

نتیجه مطالب مذکور این است که خداوند دارای قدرتی قدیم و ازلی است و شامل تمام ممکنات نیز می‌شود. از سوی دیگر، انسان نیز دارای قدرت است. حال که چنین است، در مورد یک فعل خاص، از یک جهت و در یک زمان، که هم متعلق قدرت خداوند و هم متعلق قدرت انسان است و یکی انجام فعل را و دیگری ترک آن را اراده کرده، امر چگونه توجیه می‌شود؟ آیا قدرت خداوند محقق خواهد شد و یا قدرت انسان؟ از آنجا که عبدالجبار معتقد است دو قادر نمی‌توانند در یک مورد اجتماع کنند به استحاله آن رأی داده و از طرف دیگر، قدرت انسان را مقدم داشته است.

۳. دلائل محال بودن اجتماع دو قادر بر مقذور واحد

عبدالجبار یازده دلیل بر محال بودن اجتماع دو قادر بر مقذور واحد اقامه کرده است. (همان، ۱۹۶۵: ۸ / ۱۲۹ - ۱۰۹) به گفته وی، «اجتماع دو قادر بر مقذور واحد (بر خلاف اجتماع دو عالم یا مرید بر معلوم یا مراد واحد) به تناقض می‌انجامد». (همان، ۱۰۹)^۱ وجه این تناقض آن است که از نظر قاضی (و بسیاری دیگر از معتزله) «وجود» یا «عدم» مقذور را باید مستند به قادر دانست. براساس این، اگر یکی از دو قادر، انجام کاری را اراده کند و دیگری ترکش را، مقذور تحقق یابد یا نیابد، با قادر بودن یکی از آن دو در تنافی است. ایشان به پیروی از ابوعلی (م. ۳۰۳) و ابوهاشم جبائی (م. ۳۲۱) قدرت خدا بر عین مقذور عبد را انکار می‌کند.

ابتدا به برخی از ادله امتناع اجتماع دو قادر بر مقذور واحد و سپس دلیل قاضی بر تقدم قدرت انسان بر خداوند بیان می‌شود.

دلیل اول: آنچه که بر استحاله اجتماع دو قادر بر مقذور واحد دلالت دارد، اینکه ممکن است هر یک از دو قادر آنچه را که انگیزه وی برخلاف یکدیگر است به کار گیرند، لذا اگر یکی فعل را و دیگری ترک را برگزیند به تناقض خواهد کشید. (همان: ۸ / ۱۱۴) اگر دو قادر محدث یا یکی محدث و دیگری قدیم باشد، ممتنع نیست که یکی ایجاد و دیگری ترک آن را برگزیند. بنابراین یا ایجاد می‌شود و یا نمی‌شود. اگر ایجاد شد، لازم می‌آید که این فعل را به کسی که انگیزه ترک و انصراف داشت نیز نسبت دهیم و حال آنکه صحیح نیست. اگر ایجاد نشد، لازم می‌آید که این عدم فعل را به کسی هم که انگیزه ایجاد فعل را داشته است نسبت داده شود که این نیز صحیح نیست. زیرا لازم می‌آید که فاعل فعل را نشناخته و نیز فعل از قادر نفی شود و لذا راه شناخت افعال بسته می‌شود. (همان)

۱. نکته: منظور از اراده در اینجا، صرف میل و محبت است؛ نه اراده‌ای که به تحقق مراد می‌انجامد.

دلیل دوم: اگر اجتماع دو قادر بر یک مقدر صحیح باشد، می‌تواند یکی از آن دو قدرت واقع شود درحالی‌که عاجز از آن است، چه هر دو قادر، محدث یا قدیم باشند و یا یکی قدیم و دیگری محدث باشد. برای اینکه این حق محدث است در عین اینکه نسبت به آن می‌تواند قادر باشد ولی عاجز باشد. و اگر چنین باشد، لازم است زمانی که قادر نسبت به ایجاد مقدر اراده کند، حدوث فعل از این حیث که یکی از آن دو بر آن قدرت دارد صحیح و از این حیث که دیگری از آن عاجز است مستحیل باشد، درحالی‌که این فاسد و متناقض است. (همان: ۱۱۵)

دلیل سوم: ممکن است یکی از دو قادر از فعل خود منع شود ولی دیگری همچنان قادر بر فعل خود باشد. در این فرض، چند حالت متصور است. در صورت عدم ایجاد فعل، وقوع فعل از شخص قادر محال و در صورت ایجاد فعل، وقوع فعل از شخص غیر قادر صحیح است. اگر فعل از طرف شخص قادر ایجاد و از طرف شخص غیر قادر ایجاد نشود: در این صورت فعل هم موجود خواهد بود و هم معدوم که محال است. (همان: ۱۱۷)

دلیل چهارم: اگر یکی از دو قادر مرید فعل و دیگری کاره باشد، در این صورت یا فعل به سبب کراهت قادر ایجاد نمی‌شود و با برطرف شدن موانع، یا فعل فاعل مرید واقع نمی‌شود و یا انجام می‌گیرد. در این حالت قادر فعل با وجود کراهت، فعلش ایجاد می‌شود و یا از جانب یکی و نه دیگری ایجاد می‌گردد که این محال است. (همان: ۱۱۹)

دلیل پنجم: یکی از دو فعل می‌تواند واقع شود درحالی‌که یکی به عدم انجام و دیگری به انجام فعل مجبور شود. یا اینکه یکی از آن دو واقع شود در عین اینکه به انجام یا عدم انجام مجبور شود و دیگری مختار باشد. بنابراین وجود مقدر لازم است، از این جهت که یکی از دو قادر به ایجاد فعل مجبور شود و لازم است با توجه به این که دیگری مجبور به عدم فعل است، فعل ایجاد نشود و می‌تواند از این جهت که مختار است فعل ایجاد نشود که چنین چیزی محال است. (همان)

دلیل ششم: اگر خداوند و انسان هر دو قادر بر یک فعل باشند، لازم می‌آید که هر یک به سبب انجام فعل خود در فعل دیگری دخالت کند، درحالی‌که به منزله قادر دیگر است. وقوع فعل از چنین شخصی، که در فعل دیگری دخالت بکند، صحیح نیست. بنابراین چنین چیزی درباره خداوند نمی‌تواند صحیح باشد. لذا جمع بین قدرت خداوند و انسان ممکن نیست. به‌ویژه در مسائلی که مدح و ذم و حسن و قبح را در پی داشته باشد، تالی فاسد خواهد داشت.^۱ (همان: ۱۲۲)

دلیل هفتم: عالم، فعل قبیح انجام نمی‌دهد و بی‌نیاز از آن است. اگر فعلی قبیح باشد، این اصل

۱. در «المغنی» دلیل هفتم است.

که یک فعل مقدور خدا و محدث باشد، نقض خواهد شد و با نقض آن، اجتماع دو قادر بر مقدور واحد فاسد خواهد شد. حتی اگر گفته شود دو قادر انسان باشد نه خدا و انسان باز هم این اشکال، نسبت به قادری که عالم به قبیح است و بی‌نیاز از آن برخلاف دیگری وجود دارد. این اشکال درباره دو فعل حسن نیز وجود دارد، زیرا هر آنچه درباره دو قادر یا نفی از یکی از آن دو در فعل قبیح گفته شد درباره هر دو فعل حسن نیز قابل اجراست و تفاوتی نخواهد داشت.^۱ (همان: ۱۲۵)

دلیل هشتم: اگر یکی از دو قادر فعل را انجام داد، نیازی به فعل قادر دیگر نیست. زیرا تحصیل حاصل خواهد بود و از طرف دیگر اگر دوباره نیازمند فعل قادر دیگر باشد، این امر ادامه خواهد داشت و به تسلسل می‌انجامد.^۲ (همان: ۱۲۶)

دلیل نهم: خداوند برای ایجاد فعلش نیازمند به سبب نیست، بی‌سبب و یا با سبب می‌تواند بیافریند. اما انسان برای ایجاد فعلش به سبب نیاز دارد. از طرفی جمع بین این دو ممکن نیست. پس شیء واحد دو قادر نخواهد داشت. حتی اگر هر دو قادر محدث باشد باز اجتماع دو قادر بر مقدور واحد ممکن نیست، زیرا ممکن است یکی با سبب و دیگری بدون سبب بیافریند.^۳ (همان: ۱۲۸)

با توجه به مطالب مذکور، فقط باید یک قدرت مقدم شود که عبدالجبار و معتزله قدرت انسان را مقدم می‌دارند. ایشان به ادله عقلی (عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۲۶۷) و نقلی (همان: ۲۴۲ - ۲۴۴) استناد کرده‌اند. اینک به برخی از ادله نقلی اشاره می‌شود:

«كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَ كُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمَيِّتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ» (بقره / ۲۸)

اگر عبد در افعالش مستقل نمی‌بود، دیگر جایی برای تعجب از انتخاب کفرش وجود نمی‌داشت.

«جَزَاءً يٰمَآ كَانُوا يَعْمَلُونَ» (واقعه / ۲۴)

این آیه فقط در صورتی بر مدعا دلالت دارد که انسان‌ها در افعالشان مستقل باشند و همچنین احسان بر آن چیزی که ما انجام نداده‌ایم، قبیح است.

«وَمَا ذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ» (نساء / ۳۹)

اگر ایمان موقوف بر اختیار و اراده ما نباشد، این کلام صحیح نخواهد بود. زیرا ایمان تحت اختیار ما نیست که در مورد آن سؤال و بازخواست شویم.

«فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكَرَةِ مُعْرِضِينَ» (مدثر / ۴۹)

۱. در «المغنی» دلیل هشتم است.

۲. در «المغنی» دلیل نهم است.

۳. در «المغنی» دلیل دهم است.

اگر تذکره و اعراض از آن، از طرف خدا باشد، دیگر سؤال و توبیخ لغو خواهد بود.

«فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ»: (کهف / ۲۹)

این کلام نیز در صورتی بر مدعا دلالت دارد که ایمان و کفر از طرف بندگان و مستقل از خدا باشد.

تفتازانی نیز ادله عقلی معتزله را چنین بیان کرده است:

الف) اگر عبد به صورت استقلالی سبب به وجود آمدن افعالش نباشد، یکسری تالی فاسدهایی خواهد داشت. از جمله: لغویت مدح و ذم، امر و نهی، ثواب و عقاب، فواید وعد و وعید، ارسال رسل، انزال کتب و ... (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۴ / ۲۵۲)

ب) صدور قبیح از خداوند متعال، خلاف حکمت اوست. زیرا خداوند حکیم هم به قبیح علم دارد و هم از آن بی‌نیاز است. (همان)

ج) فعل عبد در وجوب وقوع آن و عدم وجوب آن، تابع قصد و انگیزه عبد است. اگر افعال بندگان به اراده خدا باشد، دیگر هنگام اراده عبد، تحقق فعل ضرورت پیدا نخواهد کرد. (همان)

د) اگر خداوند موجد افعال بندگان باشد، قطعاً فاعل آنها نیز خواهد بود و در صورت فاعلیت، ضرورتاً بدان نیز متصف می‌شود. درحالی‌که خداوند متصف به کفر، ظلم و فسق نمی‌شود. (همان)

در اینجا طبیعتاً این اشکال به ذهن می‌آید که مگر توانایی عبد موهبتی الهی نیست؛ بنابراین، چگونه می‌شود که قدرت خدا بر مقدر عبد تعلق نگیرد! قاضی خود به این اشکال توجه داشته و در صدد پاسخ‌گویی به آن برآمده که «میان قادر ساختن شخص بر کاری و قادر بودن بر عین مقدر وی ملازمه‌ای نیست». (ابن متویه، بی‌تا: ۱ / ۳۸۰) قاضی در المغنی، با بیانی نقضی نیز به اشکال پاسخ می‌دهد که: «اگر این سخن درست باشد، باید خداوند را «مشتهی» و «نافر» و «عاجز» بدانیم؛ زیرا که اشتها و نفرت و عجز را او در ما پدید آورده است». (عبدالجبار، ۱۹۶۵: ۸ / ۱۴۱ و ۲۷۵) مطابق نقل ابن متویه، قاضی در تأکید بر ادعای خود، به نکته معروفی اشاره کرده که معمولاً در مباحث مربوط به عمومیت قدرت خداوند بر آن توجه می‌شود: «قدرت هیچ قدری بر امور محال تعلق نمی‌گیرد». (ابن متویه، بی‌تا: ۱ / ۳۸۱)

بنا بر آنچه در تبیین دیدگاه معتزله گفته شد، به دست می‌آید که چگونه آنها اعتقاد به نفویض پیدا کرده و فاعل افعال را فقط انسان قلمداد کرده‌اند.

استطاعت و قدرت بر انجام فعل از دیدگاه امامیه

۱. استطاعت یا قدرت

در بیشتر گزارش‌ها در مسئله استطاعت از آنجا که مشغله اصلی نفی جبر و تبیین عقلانیت تکلیف در

افعال بندگان بود، بر استطاعت و قدرت قبل از فعل و تکلیف تأکید شده است. در همه گزارش‌ها یک نکته مورد اتفاق است که فاعل برای انجام فعل قبل از تکلیف و انجام فعل باید مقدمات فعل را در اختیار داشته باشد. بنابراین استطاعت را می‌توان به قدرت بر انجام فعل معنا کرد، که این قدرت تکلیف و اختیار را عقلانی و منطقی می‌کند و حتماً باید انسان قبل از تکلیف دارای آن باشد. (طالقانی، ۱۳۹۶: ۷۶)

استطاعت فعل غیر از استطاعت تحقق فعل است درحالی‌که برخی استطاعت بر فعل را همان استطاعت بر تحقق فعل در خارج می‌دانند. اما این سخن با آنچه در روایات ما تحت‌عنوان استطاعت قبل‌الفعل آمده، متفاوت است. (همان، ۷۹)

متفکرین امامیه به دلیل باور به حریت و اختیار انسان، که لازمه پذیرش دو اصل تکلیف و عدل الهی است، قدرت و استطاعت پیشین را ضروری دانسته و معتقدند انسان باید استطاعت بر فعل داشته باشد. و نیز به دلیل اصل حاکمیت اراده الهی و از آنجا که این عالم، حوزه سلطنت و فعل خداست، حقیقت استطاعت که منشأ ایجاد است در زمان فعل و به اذن و اراده الهی است. (همان)

یک. تقدم یا تقارن قدرت نسبت به فعل

به نظر می‌رسد، تقدم قدرت بر فعل به دو وجه متصور باشد:

الف) فاعل قادر کسی است که صدور فعل و ترک فعل از او صحیح باشد (صحة الفعل و الترك).
ب) آنچه که فعل به همراه آن ضروری الوجود می‌گردد یعنی با وجود علت تامه، معلول ضرورت پیدا می‌کند. قدرت به این معنا مقارن با وجود فعل است. از لحاظ رتبه بر فعل مقدم است ولی از لحاظ زمانی مقدم نیست. منظور از تقدم قدرت در انسان معنای اول است.
متکلمین امامیه نخستین (اصحاب ائمه علیهم‌السلام) برای بیان قدرت انسان از واژه استطاعت استفاده کرده و تقدم یا تأخر آن را با همین واژه تبیین کرده‌اند. برخی از اقوال در این مورد چنین است:

- هشام بن حکم

به اعتقاد هشام بن حکم، استطاعت پنج رکن دارد و با جمع بودن آنها فرد مستطیع خواهد بود. تندرستی، رفع مانع، فراهم بودن وقت و امکانات، ابزار تحقق فعل و سبب وارد از بیرون که انسان را برای انجام فعل بر می‌انگیزد. چهار جزء از این موارد قبل فعل و در اختیار انسان و یک جزء که همان سبب وارد است، حین فعل و خارج از اختیار انسان محقق می‌شود. با جمع این شرایط فعل ضرورتاً محقق خواهد شد.

مطابق تعریف هشام، هم مشیت انسان و هم مشیت خداوند لحاظ می‌شود و معنای حقیقی استطاعت تنها حین الفعل و با اعطای پروردگار محقق است. (اسعدی، ۱۳۸۸: ۱۸۶ - ۱۸۱؛ اشعری، ۱۹۸۰: ۴۳ - ۴۲) آنچه به حوزه اراده انسان مربوط می‌شود، فقط آلت الاستطاعه است.

- زراره بن اعین

زراره معتقد بود که استطاعت انسان قبل از فعلش محقق است. زراره برای دوری از جبر قائل شده که انسان قبل از فعل بر انجام آن مستطیع بوده است، اما معتقد به نفی تقدیر خداوند در فعل انسان نیست. از آنجاکه استطاعت را به تندرستی و سلامت معنا کرده، باید به تقدم استطاعت بر فعل معتقد شد، زیرا این معنای از استطاعت، قبل از فعل محقق می‌شود. (همان: ۴۳ و ۲۳۰)

- مؤمن الطاق

وی همچون هشام، معتقد است باید سبب واردی از جانب خداوند حین الفعل باشد، درعین حال بر خلاف هشام و موافق زراره می‌گوید قبل از مشیت خداوند انسان مستطیع است، اما تحقق فعل علاوه بر مشیت انسان، بر مشیت خداوند نیز متوقف است. (همان: ۴۳) بنابراین می‌توان گفت دیدگاه مؤمن الطاق تا اندازه‌ای جمع دیدگاه هشام و زراره است یعنی وی هم بر مشیت خدا تأکید می‌کند و هم برای انسان مشیت قائل است.

- هشام بن سالم

وی استطاعت را قبل از فعل و به معنای تندرستی می‌داند. افعال انسان را تحت مشیت خداوند می‌داند، اما با این حال این افعال تحت مشیت انسان نیز است. (همان: ۳۲۹) هشام بن سالم برخلاف هشام بن حکم معتقد است، حقیقت انسان همین جسم است و اگر استطاعتی نیز هست، برای همین جسم خواهد بود. (همان) لذا هشام بن سالم در بیان جنس استطاعت با دیگر اقوال تفاوت دارد. بنابراین متکلمین نخستین امامیه، در معنا، تقدم و یا معیت استطاعت و جنس استطاعت با یکدیگر اختلاف نظر دارند. اما همه، مشیت انسان و خدا را می‌پذیرند و اعتقاد به جبر یا تفویض را صحیح نمی‌دانند.

برخی از متکلمین نخستین (اصحاب ائمه علیهم السلام) مانند: زراره، مؤمن الطاق و هشام بن سالم، قدرت و استطاعت را به معنای استطاعت قبل الفعل می‌دانند و تحقق فعل را در مختار بودن و قادر بودن شرط نمی‌دانند. تحقق فعل وابسته به مشیت خداوند - سبب وارد - است. بنابراین چون انسان قبل فعل استطاعت دارد ولو تحقق فعل در اختیار او نباشد، می‌توانیم هم خداوند و هم انسان را قادر

بدانیم. هشام بن حکم استطاعت حین الفعل را وابسته به مشیئت خداوند می‌دانند. طبق این معنا به نظر می‌رسد، با دیگر اقوال متکلمین تفاوتی نداشته باشد.

۲. قدرت خداوند

امامیه برای اثبات قدرت خداوند به دلایلی همچون فطرت، احکام و ایتقان و برهان نظم، معطی الکمال لیس فاقداً له تمسک کرده‌اند. (سیحانی، ۱۴۱۲: ۱/۱۳۶)

شمول قدرت خداوند

قدرت خدای متعال شامل هر امر ممکنی می‌شود. چراکه خداوند ذاتاً قادر است و قدرتش نسبت به جمیع ممکنات به‌طور مساوی وجود دارد. چراکه خداوند بدون زمان، مکان و جهت است، پس هیچ چیزی نزدیکتر به خداوند از چیز دیگر نیست. هر شیئی ممکن است و امکان هم مشترک بین همه موجودات است. (حلی، ۱۳۶۵: ۳ و ۱۴۰)

بنابراین: الف) قدرت خداوند عام است و شامل هر امر ممکنی شده و به امر ممتنع تعلق نمی‌گیرد و این عدم تعلق به علت نقص در قدرت خداوند نیست بلکه به دلیل امتناع وجود آن مورد است؛ ب) برای خداوند هیچ قدرت معارضی وجود ندارد. زیرا ثابت شده که واجب بالذات، واجب الوجود من جمیع الجهات است. قدرت موجود ممکن هیچ گاه نمی‌تواند با قدرت مطلق خداوند معارضه کند؛ ج) هر موجودی به یک اندازه با خداوند در ارتباط است و این‌گونه نیست که بعضی از موجودات تحت قدرت خداوند قرار بگیرند و بعضی دیگر قرار نگیرند.

۳. قدرت انسان

هر انسانی بر انجام افعال خود قادر است، چراکه بالوجدان می‌یابیم که می‌توانیم آنها را انجام دهیم ولی موجودات دیگر نمی‌توانند. باید میان کسی که بر صدور فعلی قدرت دارد و کسی که نسبت به فعلی مجبور است، تفاوت گذاشت.

قدرت انسان به تحقق شیء و مانند آن تعلق می‌گیرد و همچنین به ضد و مخالف آن شیء نیز تعلق خواهد گرفت و اگر این‌گونه نباشد، فعل به حسب دواعی و انگیزه و قدرت او صورت نمی‌گیرد و نمی‌توان انسان را بر فعلی تکلیف کرد، چراکه یکی از شرایط تکلیف وجود صفتی به نام قدرت در مکلف است. (حلی، ۱۴۱۳: ۳۰۸)

قدرتی که در انسان وجود دارد، هیچ‌گاه فعل را به تنهایی به حد ضرورت نمی‌رساند. زیرا یک فعل

علاوه بر نیاز به قدرت، مشروط به وجود یکسری شرایط دیگری نیز است. (شیخ طوسی، ۱۴۰۶: ۱۰۳) اثبات قدرت انسان به دلیل بدیهی و ضروری بودن آن، نیازمند توضیح نیست. هر انسانی با رجوع به افعال درونی و بیرونی خود حضوراً وجود قدرت را در خود می‌یابد. (محمدی گیلانی، ۱۴۲۱: ۳۹) از سوی دیگر، اینکه انسان‌ها یکدیگر را در افعال حسن مدح و در افعال قبیح ذم می‌کنند، نشانه این است که انسان دارای قدرت است. زیرا با فرض نبود قدرت، دیگر مدح و ذم معنا و مفهومی نخواهد داشت. (حلی، ۱۳۶۳: ۱۱۱)

۴. اجتماع دو قادر بر مقدر واحد

پس از آنکه از استطاعت و قدرت در خداوند و انسان سخن گفته شد، این سؤال مطرح می‌شود که در مورد یک فعل خاص، از یک جهت و در یک زمان، که هم متعلق قدرت خداوند و هم متعلق قدرت انسان است و یکی انجام فعل را اراده کرده و دیگری ترک آن را، امر چگونه است؟ آیا قدرت خداوند محقق خواهد شد و یا قدرت انسان؟ لذا ابتدا به اقوال برخی از متکلمین در اجتماع دو قادر بر مقدر واحد - که گاه همراه با معتزله است - اشاره می‌شود و در نهایت دیدگاه برگزیده تبیین خواهد شد.

یک. سید مرتضی (م. ۴۳۶)

ایشان مانند معتزله هم بر «امتناع اجتماع دو قادر بر مقدر واحد» و هم بر «قدرت نداشتن خداوند بر عین مقدر عبد» تصریح کرده است. وی در این بحث حتی از عین کلمات عبدالجبار استفاده می‌کند.^۱ (شریف مرتضی، ۱۳۸۱: ۴۶۳) ایشان حتی در پاسخ به این اشکال که قدرت خداوند را چگونه باید توجیه کرد، نیز همان پاسخ قاضی را داده است: «اگر این سخن درست باشد، باید خداوند را «مشتهی» و «نافر» و «عاجز» بدانیم؛ زیرا که اشتیاء و نفرت و عجز را او در ما پدید آورده است». (همان) وی همچنین هم‌نوا با قاضی، قدرت خدا بر عین مقدر عبد را از امور محال می‌شمارد. (همان) برخی از اندیشمندان امامی، دیدگاه یادشده را به شیخ طوسی نیز نسبت داده‌اند. (حلی، ۱۳۶۳: ۸۸)

۱. عبارت قاضی: «قالوا: «إذا كان سبحانه هو المقدر لنا على الفعل، فيجب أن يكون هو عليه أقدَر؛ كما أنه إذا علمنا الشيء، فهو به أعلم؛ و إذا جعلنا مدركين للشيء، فهو مدرِك له». و هذا غلط.» (عبدالجبار، ۱۹۶۵: ۸ / ۱۴۱) عبارت سید مرتضی: «فأما تعلقهم بـ«أَنَّهُ تَعَالَى إِذَا كَانَ هُوَ الْمُقَدِّرُ لَنَا عَلَى الْفِعْلِ، فَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ هُوَ (جَلْوَعَز) عَلَيْهِ أَقْدَر؛ كما أنه إذا علمنا بالشيء، فهو به أعلم؛ و كذلك إذا جعلنا مدركين له، فهو أيضا له مدرِك» فليس بصحيح» (شريف مرتضی، ۱۳۸۱: ۴۶۳)

دو. خواجه طوسی (م. ۶۷۲)

ایشان - برخلاف دیدگاه سید مرتضی - قائل به اجتماع دو قادر بر مقدور واحد است، در پاسخ استدلال یاد شده (با فرض آنکه یکی از دو قادر خدا و دیگری انسان باشد) معتقد است که مراد خداوند محقق خواهد شد. (حلی، ۱۴۱۳: ۱۹۹) علامه حلی سبب و مرجح این اعتقاد را اقوی بودن قدرت خداوند می‌داند. (همان: ۷۲) چنان‌که پیدا است، می‌توان این پاسخ را تعمیم داد؛ و در همه موارد اجتماع، مراد «اقوی القادرین» را مقدم دانست. فاضل مقداد (م. ۸۲۶) ضمن توجه به این نکته، در تبیین آن می‌نویسد: منع قدرت قادر قوی، او را از قادر بودن خارج نمی‌کند، زیرا قدرت او مشروط به عدم مانع است و مانع در اینجا که قدرت قادر اقوی است، وجود دارد. (السیوری، ۱۴۲۲: ۱۹۸) پیش‌فرض سخن مذکور از محقق طوسی و علامه حلی آن است که «وقوع» فعل را نمی‌توان به «قدرت هر دو قادر» مستند کرد. محقق طوسی در جای دیگری با عبارتی نه چندان گویا، به این مطلب تصریح کرده که علامه حلی در شرح آن می‌نویسد: «تعلق دو قدرت بر مقدور واحد امکان دارد، اما فقط از یکی واقع می‌شود». (حلی، ۱۴۱۳: ۲۴۹)

با توجه به دیدگاه محقق و علامه، می‌توان گفت که آنان به اجتماع دو قادر بر یک مقدور نمی‌توانند معتقد باشند، زیرا چگونه ممکن است که دو قادر باشد ولی یکی از آنها بتوانند در صدور فعل تأثیرگذار باشند؟! و بر فرض که به نحو ثبوتی چنین چیزی باشد ولی در مرحله اثبات نمی‌توان بدان قائل شد.

اشکال دیگر در این باره آن است که آنچه به ظاهر از بنده صادر می‌شود، آیا با قدرت و اراده وی تحقق یافته، یا با قدرت و اراده خداوند؟ تأکید بر این مطلب که هر دو قادریم و خداوند دارای قدرتی بیشتر است (با این کبرای کلی که در موارد اجتماع، مراد «اقوی القادرین» تحقق می‌یابد) دست‌کم در نگاهی سطحی، با اعتقاد به جبر سازگارتر است. اگر گفته شود که محقق طوسی (برخلاف سید مرتضی) قدرت خدا بر عین مقدور عبد را انکار نمی‌کند؛ باید گفت که وی بر این باور است که خداوند در چنین مواردی، از اعمال قدرت خویش خودداری می‌ورزد. بنابراین فعل صادرشده از عبد، مستند به عبد است نه خداوند. دلیل این مطلب آن است که انسان از نظر ایشان دارای قدرت و اختیار در عمل است.

سه. ابن میثم بحرانی (م. ۶۷۹)

ابن میثم بحرانی از متکلمان امامی است که - مانند خواجه طوسی - به صراحت با دیدگاه امتناع اجتماع دو قادر بر مقدور واحد مخالفت ورزیده است. وی نخست دیدگاه سید مرتضی را مطرح و به بیان

استدلال ایشان در این باره پرداخته و سپس در ادامه، بر موضع خود تصریح می‌ورزد که اجتماع دو قادر بر مقدر واحد ممتنع نیست. (بحرانی، ۱۴۰۶: ۹۷)

چهار. علامه طباطبایی

افعال انسان هم استناد به اراده او و هم استناد به علتی دیگر فوق انسان دارد، ولی در طول همدیگر و نه در عرض یکدیگر. (طباطبایی، ۱۳۸۶: مرحله ۱۲ / فصل ۱۴) به نظر می‌رسد دیدگاه علامه از آن موردی سخن می‌گوید که هر دو، انجام فعل یا ترک را اراده کرده باشند.

پنج. شهید مطهری

در حوادث جهان و انسان هم علل و اسباب نزدیک دخالت دارند و هم اراده ذات باری تعالی که علةالعلل است. در عین اینکه فعل مستند به خود انسان است، مستند به اراده ذات باری نیز هست؛ منتها در طول یکدیگرند و نه در عرض و به‌طور شرکت. (مطهری، بی‌تا: ۶ / ۶۲۸ و ۳ / ۹۹ و ۱ / ۵۲)

شش. آیت‌الله سبحانی

آیت‌الله سبحانی ضمن نقد دیدگاه فرقه‌هایی چون اشاعره و معتزله، دیدگاه امامیه در این مسئله را «جواز اجتماع دو قادر بر مقدر واحد» البته در «طول» یکدیگر می‌داند. (سبحانی، ۱۴۲۵: ۶ / ۱۳) وی بر این نکته تأکید می‌ورزد که با این تحلیل، نه جبر لازم می‌آید و نه تفویض (یعنی انکار قدرت یا فاعلیت خداوند نسبت به افعال اختیاری انسان).

۵. بررسی اقوال علامه طباطبایی، شهید مطهری و آیت‌الله سبحانی

آنجا که قدرت خداوند و انسان - هر دو - بر فعل یا ترک تعلق بگیرد، اشکالی وارد نیست زیرا در طول هم است و تعارضی صورت نمی‌گیرد. اما آنجا که یکی فعل و دیگری ترک را اختیار می‌کند، نزاع حاصل می‌شود.

اگر قدرت خدا بر فعل تعلق گرفت و انسان ترک را اختیار کرد، اما فعل تحقق پیدا کرد - همان‌طور که در بسیاری از مواقع در زندگی روزمره این‌گونه می‌شود - وضعیت اختیار انسان چه می‌شود؟ آیا وی همچنان مختار است یا خیر؟ لذا اگر تحقق فعل در وصف اختیار و قدرت انسان شرط باشد، دیگر انسان مختار نخواهد بود.

علامه طباطبایی، شهید مطهری و آیت‌الله سبحانی معتقد به رابطه طولی هستند. حال، دیدگاه طولی در فرضی که یکی فعل را اختیار کند و دیگری ترک را، قدرت انسان را چگونه توصیف

می‌کند؟ با توجه به اینکه در بسیاری از مواقع قدرت خداوند بر خلاف قدرت انسان بوده و به تحقق مراد خداوند می‌انجامد، آیا طبق دیدگاه ایشان، تحقق مراد، در تعریف قدرت و استطاعت انسان شرط است؟

در تحلیل دیدگاه اینان می‌توان گفت که هریک از قدرت خداوند و قدرت انسان جزء العلة است و هرکدام نباشد، فعل محقق نمی‌شود. در باب فاعلیت طولی خداوند و انسان نیز می‌توان از باب نمونه به آیات ذیل اشاره کرد: خدا خطاب به مؤمنان می‌فرماید: «قَاتِلُوهُمْ يَعَذِّبُهُمُ اللَّهُ يَا أَيُّدِيكُمْ وَ يَخْزِهِمْ؛ با کفار بجنگید تا خدا به دست شما آنها را عذاب و خوار کند» (توبه / ۱۴) در اینجا، هم فاعلیت انسان نسبت به کشتار مشرکان و انهدام و شکست آنها ثابت می‌شود؛ زیرا به مؤمنان می‌گوید که شما باید با مشرکان بجنگید و آنها را شکست دهید، پس شما مؤثرید، در همان حال آن خونی که به دست شما از کفار ریخته می‌شود، عذابی است که از سوی خدا نازل می‌شود. فاعل کشتن شماست؛ اما خدا آنها را به دست شما عذاب می‌کند؛ این همان فاعلیت طولی است؛ یعنی هم فاعلیت خدا است هم فاعلیت شما. فاعلیت خدا در سطحی عالی‌تر و عمیق‌تر، و انسان در سطحی نازل‌تر و نزدیک‌تر، و به یک معنا می‌توانیم بگوییم فاعل مباشر یا فاعل نزدیک، انسان است و فاعل بعید خداست، گرچه تعبیر خیلی رسا نیست. پس می‌توان گفت خدا کفار و مشرکان را به دست مؤمنان عذاب کرده است و می‌توان گفت مؤمنان بر کفار تاختند و آنها را نابود کردند. هم فاعلیت مؤمنان صحیح است هم فاعلیت خدا؛ البته در دو مرحله.

در سوره انفال آیه ۱۷ نیز می‌فرماید: «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» شما آنها را نکشتید و لکن خدا آنان را کشت، و آنگاه که تو تیر را به سوی دشمن پرتاب کردی، تو نبودی که چنین کردی بلکه خداوند بود که تیر را پرتاب کرد. در این آیه در عین اینکه پرتاب تیر را به انسان نسبت می‌دهد، از انسان باز پس می‌گیرد به خدا نسبت می‌دهد. بنابراین هم فاعلیت را به خدا نسبت داده است و هم به انسان؛ البته یکی در سطحی عالی‌تر و دیگری در سطحی نازل‌تر.

در آیه‌ای دیگر خدا تأثیری برای علیت قرآن در هدایت دل‌های مردم بیان می‌دارد؛ در اینجا هر دو فاعلیت در طول هم اثبات می‌شود. این آیه در سوره مائده آمده است: «قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ؛ از سوی خدا برای شما نور و کتابی روشن آمده است، خدا به سبب این نور کسانی را که به دنبال رضای الهی باشند به راه‌های سلامت هدایت می‌کند.» (مائده / ۱۶ - ۱۵) قرآن هدایت‌کننده است؛ اما چه کسی و با چه شرایطی مشمول این هدایت الهی است؟ اولین شرط این است که دلشان بخواهد که رضای خدا را به دست آورند؛ پس قرآن واسطه و

وسیله‌ای برای هدایت است. بنابراین می‌توان گفت که هم قرآن هدایت‌کننده است و هم می‌توان گفت خدا به وسیله قرآن هدایت می‌کند؛ یعنی دو نوع فاعلیت در طول هم وجود دارد.

نتیجه

آنچه از دیدگاه معتزله به دست می‌آید این است که استطاعت و قدرت را مقدم بر فعل - ولو برای یک لحظه - و به معنای صحة الفعل و الترتیب می‌دانند. با این وجود زمانی که قدرت خداوند و قدرت انسان بر یک فعل تعلق بگیرد، به دلایلی - که ذکر شد - قدرت خداوند را نفی می‌کنند و تنها انسان را قادر می‌دانند. لذا معتزله در جمع میان قدرت خداوند و قدرت انسان موفق نبوده‌اند و با این حال که در وصف قدرت خداوند بسیار سخن گفته‌اند، او را بر فعل انسان غیر قادر قلمداد کرده و معتقد به امتناع اجتماع دو قادر بر یک مقدر شده‌اند.

اما در میان امامیه، متکلمین نخستین (اصحاب ائمه علیهم‌السلام) مانند: زرارة بن اعین، مؤمن الطاق و هشام بن سالم و هشام بن حکم، چه استطاعت قبل الفعل باشد و چه حین الفعل، در هر حال وابسته به مشیئت خداوند و سبب وارد است. لذا در این که استطاعت (قدرت) خداوند را در تحقق فعل شرط می‌دانند تفاوتی میانشان نیست. بنابراین معتقدند در صورت وجود سبب وارد، اجتماع دو قادر بر یک مقدر ممکن است.

سید مرتضی همانند معتزله - عبدالجبار - سخن گفته است. لذا خداوند را بر عین مقدر انسان قادر نمی‌داند. این دیدگاه هم نتوانسته است میان قدرت خداوند و قدرت انسان جمع کند.

خواجه طوسی معتقد است که قدرت خداوند به دلیل اقوی بودن مقدم است ولی با این حال انسان را نیز قادر می‌داند جز این که مانعی برای اعمال قدرتش وجود دارد. درباره این دیدگاه به نظر می‌رسد که خواجه اختیاری برای انسان قائل نیست. چراکه گرچه عدم اعمال قدرت انسان را به دلیل مانع دانسته است، ولی باید دقت داشت که وجود مانع به دلیل ضعف در قدرت انسان است. به عبارت دیگر، مانع از طرف خود انسان است. پس انسان در قبال قدرت خداوند، قدرت نداشته و مختار نخواهد بود.

از تحلیل دیدگاه علامه طباطبایی، شهید مطهری و آیت الله سبحانی به دست می‌آید که هر یک از قدرت خداوند و قدرت انسان جزءالعلّة است و هر کدام نباشد، فعل محقق نمی‌شود. بنابراین، اگر انسان - با وجود تمام شرایطی که از سوی او برای تحقق فعل لازم است - فعلی را اختیار و اراده کرد ولی محقق نشد، بدین معنا است که جزءالعلّة دیگری، آن را اراده و اختیار نکرده بود. عدم تحقق

فعل به معنای عدم اختیار انسان نیست، بلکه به معنای نبود علت تامه تحقق فعل است. به عبارت دیگر، اختیار و اراده انسان نسبت به تحقق فعل جزء العلة است و تحقق فعل در وصف اختیار انسان شرط نیست.

در مجموع به نظر می‌رسد که دیدگاه متکلمین نخستین (اصحاب ائمه علیهم‌السلام) و معاصر امامیه - با توجه به تفاوت در عباراتشان - به واقع نزدیک‌تر بوده و توانسته‌اند به شیوه متفاوت از اجتماع دو قادر بر یک مقدر دفاع کنند.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن اثیر، مجد الدین، ۱۳۹۹ق، *النهاية في غريب الحديث والأثر*، بیروت، المكتبة العلمیه.
۳. ابن المرتضی، احمد بن یحیی، ۱۹۷۲م، *المنیة والامل*، بی‌جا، اسکندریه، دارالمطبوعات الجامعیه.
۴. ابن سلیمان، احمد، ۱۴۲۴ق، *حقائق المعرفه*، به کوشش حسن بن یحیی صنعاء، بی‌جا، مؤسسه الامام زید بن علی.
۵. ابن متویه، علی بن عبدالله، بی‌تا، *المجموع فی المحيط بالتکلیف*، بیروت، المطبعه الکاثولیکیه.
۶. اسعدی، علیرضا، ۱۳۸۸، *هشام بن حکم*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چ ۱.
۷. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، ۱۹۸۰م، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، به کوشش هلموت ریتز، بیروت، بی‌جا.
۸. بحرانی، ابن میثم، ۱۴۰۶ق، *قواعد المرام فی علم الکلام*، قم، مکتبه آیت الله المرعشه النجفی، چ ۲.
۹. بدوی، عبدالرحمن، ۱۳۷۴، *تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام*، ترجمه حسین صابری، مشهد، مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی، چاپ اول.
۱۰. بغدادی، عبدالقاهر، ۱۴۰۸ق، *الفرق بین الفرق و بیان الفرقه الناجیه منهم*، بیروت، دارالجیل - دار الآفاق.
۱۱. تفتازانی، سعد الدین، ۱۴۰۹ق، *شرح المقاصد*، قم، الشریف الرضی، افسست، چ ۱.
۱۲. الجوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۳۹۹ق، *الصحاح فی اللغة و العلوم*، بیروت، دار العلم للملایین.
۱۳. حلّی، حسن بن یوسف، ۱۳۶۳، *أنوار الملکوت فی شرح الیاقوت*، قم، الشریف الرضی، چ ۲.
۱۴. حلّی، حسن بن یوسف، ۱۳۶۵، *الباب الحادی عشر*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، چ ۱.

۱۵. حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۳ق، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تعلیقه آیت الله حسن زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، چ ۴.
۱۶. دهخدا، علی اکبر، بی تا، *لغت نامه*، به اهتمام غلامحسین مصاحب، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۷. رازی، فخر الدین، بی تا، *لوامع البینات*، بیروت، دار الکتب العربیه.
۱۸. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت، دارالقلم - دارالشامیه، چ ۱.
۱۹. سبحانی، جعفر، ۱۴۱۲ق، *الإلهیات علی هدی الكتاب و السنه و العقل*، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه، چ ۳.
۲۰. سبحانی، جعفر، ۱۴۲۵ق، *رسائل و مقالات*، قم، مؤسسه الامام الصادق علیه السلام، چ ۲.
۲۱. السیوری (فاضل مقداد)، جمال الدین مقداد بن عبدالله، ۱۴۲۲ق، *اللوامع الإلهیه فی المباحث الكلامیه*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چ ۲.
۲۲. طالقانی، سید حسن، ۱۳۹۶، *بازخوانی نظریه امر بین الامرین در اندیشه امامیه نخستین و نسبت آن با دیدگاه اهل حدیث و معتزله (تا پایان قرن چهارم هجری)*، رساله دکتری، دانشکده مذاهب اسلامی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
۲۳. طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۳۸۶، *نهایة الحکمة*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چ ۴.
۲۴. طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۰۶ق، *الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد*، بیروت، دار الاضواء، چ ۲.
۲۵. الفیومی المقری، احمد بن محمد علی، ۱۴۱۸ق، *المصباح المنیر*، بی تا، المكتبه العصریه.
۲۶. قاضی عبدالجبار، احمد، ۱۴۲۲ق، *شرح الاصول الخمسه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چ ۱.
۲۷. قاضی عبدالجبار، احمد، ۱۹۶۲ - ۱۹۶۵ م، *المغنی فی ابواب التوحید و العدل*، قاهره، دار المصریه.
۲۸. قراملکی، علی و محمدحسن قراملکی، ۱۳۹۶، «تأملی در نسبت تفویض به معتزله»، *تحقیقات کلامی*، قم، ش ۱۸، ص ۴۲ - ۲۵.
۲۹. محمدی گیلانی، محمد، ۱۴۲۱ق، *تکمله شوارق الإلهام*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، چ ۱.
۳۰. مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰، *التحقیق فی کلمات القرآن*، بی جا، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۳۱. مطهری، مرتضی، بی تا، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
۳۲. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، ۱۴۱۳ق، *اوائل المقالات*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی