

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت  
دانشگاه شهید بهشتی، بهار ۹۴

Research Journal of Islamic Philosophy and  
Theology of Shahid Beheshti University  
کد مقاله: ۴۵۹۳

## ابتکار فیض کاشانی در تبیین نظریه امر بین الامرین

علیرضا فارسی نژاد\*  
علیرضا زارعی\*\*

### چکیده

مقاله حاضر با بررسی مسئله جبر و اختیار از دیدگاه فیض کاشانی، به این نتیجه رسیده که وی طرفدار نظریه امر بین الامرین است، اما تبیینی که از این نظریه ارائه نموده با تبیین دیگران متفاوت است؛ او برای تبیین این نظریه، قائل به یک نظریه ابتکاری با عنوان «تفویض اختیار به انسان» شده و به رغم تلاش برای نفی جبر و تفویض و اثبات امر بین الامرین به نظر می‌رسد به نوعی به نظریه تفویض نزدیک شده است هرچند تفویض مورد نظر او ظاهراً با نظریه تفویض مصطلح متفاوت است؛ چرا که نظریه تفویض به معنای استقلال انسان در افعال ارادی خود و نفی خالقیت و فاعلیت خداوند نسبت به آن افعال است در حالی که نظریه «تفویض اختیار به انسان» بنا بر ادعای صاحبش با خالقیت و فاعلیت خداوند منافاتی ندارد؛ زیرا همان‌گونه که خداوند قدرت دارد بنده را مجبور بر کاری کند، قدرت دارد اراده و اختیار را به او تفویض کند و این نه تنها با عمومیت خالقیت و قضا و قدر الهی منافات ندارد بلکه مؤکد آن نیز است.

کلیدواژه‌ها: فیض کاشانی، جبر، اختیار، اضطرار در اختیار، تفویض اختیار به انسان، امر بین الامرین.

### مقدمه

یکی از پیچیده‌ترین مسائل فلسفی - کلامی، مسئله قدرت و اختیار انسان و نسبت آن با

alifarsi@shirazu.ac.ir  
alirezazareie.110@chmail.ir

\* عضو هیئت علمی گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شیراز  
\*\* دانش آموخته فلسفه و کلام اسلامی

تاریخ پذیرش: ۹۴/۳/۲

تاریخ دریافت: ۹۳/۱۲/۱۱

عمومیت قدرت و اراده خداوند است. فیض کاشانی نیز همانند بسیاری از اندیشمندان، ضمن اعتراف به پیچیدگی مسئله، سخن گفتن در این باب را ممنوع و از جمله اسرار الهی (فیض کاشانی، ۱۴۱۱، ص ۲۴) و مسائل پیچیده‌ای دانسته که فهم‌ها در آن متحیر، آراء مردم در آن مضطرب، افشای آن موجب فساد و تباهی مردم عادی (همو، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۸۰؛ همو، ۱۴۲۵، ص ۹۹) و علت اخفای آن، نگه داشتن مردم بین خوف و رجا بوده است (همو، ۱۳۸۷، الف، ص ۹۲). البته به‌رغم توصیه‌هایی که برای پرهیز از پرداختن به آن شده است، به دلیل ذهن جستجوگر انسان و فطرت حقیقت‌جوی او، افراد و گروه‌های مختلف کلامی، فلسفی و عرفانی هر یک به‌دنبال ارائه راه‌حلی برآمده‌اند و همواره چهار دیدگاه در این زمینه مطرح بوده است؛ ۱. نظریه جبر؛ ۲. نظریه تفویض؛ ۳. نظریه کسب؛ ۴. نظریه امر بین الامرین.

فیض کاشانی نیز در آثار خود سه مورد از نظریات فوق را مطرح و دو مورد را رد نموده و یکی را پذیرفته و شایسته تحقیق دانسته است. تشابه ظاهری دیدگاه وی با دیدگاه معتزله از یک طرف، با دیدگاه اشاعره از طرف دیگر و عدم وجود پژوهشی که دیدگاه وی را با دو دیدگاه دیگر مقایسه نموده و وجوه اشتراک و افتراق آن‌ها را روشن نماید، سبب شده تا با انجام پژوهشی در این زمینه، نقاط اشتراک و افتراق دیدگاه وی با آن دو دیدگاه تا حدود زیادی مشخص شود.

#### ۱. فیض کاشانی و عمومیت قضا و قدر الهی

فیض کاشانی قائل به عمومیت قضا و قدر الهی شده و معتقد است که قضا و قدر الهی، همه افعال، از جمله افعال اختیاری انسان را دربرمی‌گیرد (همو، ۱۳۸۷، ب، ص ۱۲۳) و همه امور، با واسطه یا بی‌واسطه در قلمرو علم، قدرت، مصلحت و ایجاد حق قرار گرفته‌اند؛ هدایت و ضلالت، ایمان و کفر، خیر و شر و نفع و ضرر همگی به نحو بالذات یا بالعرض، به علم، قدرت، اراده و تأثیر خداوند منتهی می‌شود (همو، ۱۳۸۷، ج، ص ۹۰). بنابراین، سبب و مسبب هر دو برخاسته از قضای الهی و مستند به امر ذاتی و عقلی یا تکلیفی و شرعی اوست (همو، ۱۳۸۷، ج، ص ۹۶؛ همو، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۲۸۰؛ همو، ۱۳۸۷، ب، ص ۱۳۹). هرچند توحید خالص از نظر وی، استناد همه افعال - اعم از خیر و

شر - به اوست، اما به اعتقاد او اگر سالک پیش از طهارت نفس هر دو را به حق اسناد کند ممکن است در وادی اباحی گری افتاده و هلاک شود و اگر بعد از آن اسناد کند، به بی ادبی موسوم می گردد (همان، ص ۱۴۴).

## ۲. فیض کاشانی و نظریه جبر

### الف. فیض کاشانی و نظریه جبر مقابل (جبر محض)

فیض کاشانی در بسیاری از آثار خود جبر محض را منافی با عدل الهی و باطل دانسته است؛ در کتاب *المعارف*، آراء موجود در این زمینه را چهار رأی بر شمرده و دو رأی یعنی جبر و تفویض را باطل و فاسد دانسته است (همو، ۱۳۸۷ج، ص ۹۰).<sup>۱</sup> در کتاب های *انوار الحکمة و المعارف*، علت گرایش عده ای به جبر را عطف توجه به علت اولی و قطع نظر از علل قریبه دانسته و قول به جبر را با عدل و کرم الهی ناسازگار دانسته است (همو، ص ۹۳؛ همو، ۱۴۲۵، ص ۱۱۳).<sup>۲</sup> در کتاب *قره العیون*، خداوند را در برخی امور، از جمله افعال ارادی انسان، فاعل با واسطه دانسته است (همو، ۱۳۸۷ب، ص ۱۱۰؛ همو، ۱۳۸۷ج، ص ۹۰؛ همو، ۱۳۸۷الف، ص ۹۷). این در حالی است که جبر گرایان خداوند را فاعل بی واسطه برای همه افعال و از جمله افعال انسان می دانند.

با وجود شواهد فوق مبنی بر نفی جبر محض از جانب فیض کاشانی، در آثار وی مواردی وجود دارد که در نگاه اولیه جبر گرایانه به نظر می رسد هر چند در نگاه دقیق، قابل توجیه و دفاع است.

در کتاب *قره العیون* در بیان سر قدر گفته است که هیچ یک از مخلوقات نمی تواند در ذات، صفات و افعال، وجود و ظهور یابد مگر به اندازه قابلیت و استعداد ذاتی که قابل تغییر و تبدیل نیست. دلیل او بر این مطلب این است که مخلوقات برای خداوند معلوم هستند و او به آنها همان گونه که در واقع و نفس الامر حضور دارند، عالم است (همان، ص ۷۷). این مطلب شائبه جبر گرایانه دارد؛ چرا که از یک طرف وجود و ظهور افعال و اشیا را به اندازه قابلیت و استعداد ذاتی دانسته نه بیشتر یا کمتر در حالی که برخی موجودات مثل انسان استعداد و قابلیت اکتسابی نیز دارند. از طرف دیگر، علم خداوند را دلیلی بر غیر قابل تغییر نبودن افعال و اشیا دانسته است در حالی که اگر علم خداوند در

قابلیت و استعداد آن‌ها تأثیری نداشته باشد- هم‌چنانکه خود وی به آن تصریح کرده است-، استدلال به معلوم بودن برای خداوند، بی‌فایده خواهد بود و اگر تأثیر داشته باشد، مستلزم جبر است.

در کتاب‌های علم‌الیقین و انوار الحکمة گفته است هرچه در عالم امکان وجود دارد، با ترتیبی واجب و حقی لازم پدید آمده است و غیر از آنچه هست نمی‌تواند باشد (همو، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۲۷۶؛ همو، ۱۴۲۵، ص ۱۱۳). ظاهر این مطلب جبرگرایانه است، اما با توضیحی که وی در ادامه آورده است این احتمال منتفی می‌شود؛ زیرا تقدم و تأخر برخی پدیده‌ها را مشروط به وجود یا عدم شرط وجود آنها کرده است (همانجا).<sup>۳</sup>

در کتاب الکلمات المکنونة، فعل بنده را به ایجاد حق دانسته، همان‌گونه که وجود او را به ایجاد حق دانسته است (پیشین، ص ۱۳۶). با توجه به اینکه در این موضع مشخص نشده که وجود فعل بنده به ایجاد با واسطه است یا بی‌واسطه، قابل حمل به جبر می‌باشد گرچه وی در مواضع دیگر ایجاد فعل بنده را با اسباب دانسته که با اختیار نیز قابل جمع است<sup>۴</sup> (همو، ۱۳۸۷، ص ۱۲۷).

همچنین در همان کتاب به دلیل اینکه وجود بنده از خودش نیست، وجود بخشی و ایجاد فعل را از وی سلب کرده است (همانجا). در تبیین نظریه امر بین الامرین و کیفیت اسناد افعال بندگان به خداوند نیز گفته است که او تنزل می‌کند به مرتبه اشیا و کار آنها را انجام می‌دهد<sup>۵</sup> (همو، ۱۴۲۵، ص ۱۱۵-۱۱۴). عبارات فوق نیز به ظاهر، جبرگرایانه است هر چند در نظر دقیق فلسفی و عرفانی توجیه پذیر می‌باشد.

#### ب. فیض کاشانی و نظریه جبر مجامع (جبر علی)

فیض کاشانی در برخی آثار خود به پیروی از استاد خویش - صدرالمتالهین - جبر مجامع<sup>۶</sup> را پذیرفته است؛ در کتاب‌های المعارف، انوار الحکمة و قرة العیون، اعمال و افعال انسان را واجب‌الصدور به قضا و قدر الهی می‌داند هر چند این ضرورت را به واسطه اسباب و علل متعددی از جمله ادراک و اراده و حرکات و سکونات خود او دانسته و گفته است اجتماع همه اسباب و شرایط به همراه نبود مانع، علت تامه وجود فعل است (همو، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۹۰؛ همو، ۱۴۲۵، ص ۱۱۰؛ همو، ۱۳۸۷، الف، ص ۷۹). در جایی دیگر از

قول بعضی از علما نقل می‌کند که هر چه در عالم امکان وجود دارد، با ترتیبی واجب به وجود آمده و خلاف آن گونه که هست و به وجود آمده قابل تصور نیست (همو، ۱۳۸۷ج، ص ۹۳)، اما این وجوب و اضطرار با اختیاری بودن و امکان ذاتی آن منافات ندارد؛ چراکه با اختیار واجب شده است و اختیار نیز جزئی از علت تامه آن است<sup>۷</sup> (همو، ۱۳۸۷ج، ص ۹۰؛ همو، ۱۴۲۵، ص ۱۱۰؛ همو، ۱۳۸۷الف، ص ۸۰).

البته وی قول به «قابل جمع بودن وجوب فعل با اختیار انسان» را مورد نقد قرار داده و گفته است این قول در صدد است تا از یک طرف مسئله اختیار انسان و تکلیف را توجیه نماید و از طرف دیگر عدم تنافی این وجوب با آن اختیار را اثبات کند در حالی که در تبیین‌های ارائه شده هیچ کدام از این دو نتیجه به دست نمی‌آید، زیرا اختیار دو معنا دارد که یکی عام و دیگری خاص است؛ در معنای عام اختیار، اراده شخص از جمله اسباب فعل است خواه آن اراده به اجبار یک مجبر باشد و خواه به شخص، تفویض شده و مستقل؛ اما در معنای خاص اختیار که معنای معهود و متبادر به ذهن است، اراده مفوض و بدون اجبار غیر، از جمله اسباب فعل است هر چند سایر اسباب، فعل شخص دیگری باشد. اختیار به معنای دوم است که مناط صحت تکلیف و استحقاق ثواب و عقاب و مدح و ذم است در حالی که در قول به «وجوب بالاختیار» معنای عام اختیار لحاظ شده است که در آن، اراده هنگام وقوع فعل، توسط خداوند ایجاد می‌شود. بنابراین، قول به عدم تنافی وجوب و ضرورت فعل با اختیار، به این دلیل که با اختیار واجب شده است، قولی بی فایده است، چرا که منشأ اشکال، وجوب یا عدم وجوب فعل به اسباب نیست و کسی ادعا نکرده که فعل با وجود همه اسباب و با فراهم شدن علت تامه وجودش واجب نمی‌شود، زیرا کسی تردید ندارد که فعل با وجود فراهم شدن جزء اخیر علت تامه‌اش - خواه این جزء، اراده مفوضه باشد یا اراده غیر مفوضه -، وجوب و ضرورت یافته و محقق می‌شود. بنابراین نفی تنافی این دو با یکدیگر مشکلی را حل نمی‌کند. بلکه اشکال این است که چرا با وجود آنکه همه اسباب فعل بنده از ناحیه فرد دیگری وجوب و ضرورت یافته است، همچنان او مکلف است و مؤاخذه می‌شود؟ پس باید بحث به گونه‌ای بیان شود که این اشکال برطرف گردد.

فیض کاشانی خود در پاسخ به این اشکال می گوید شکی نیست که فعل بنده و ترک آن فی نفسه ممکن الوجود است و با علت تامه اش، وجوب و ضرورت می یابد. تردیدی نیز وجود ندارد که جزء اخیر علت تامه فعل بنده، اراده مرجحه اوست و بدون تردید همه این اسباب و علل - اعم از وجود شخص، تعقل، تخیل، تفکر، قدرت و اراده او -، به قضا و قدر الهی است؛ به این معنا که همه اینها در علم ازلی خداوند موجود است. همچنین بدون شک جایز است که همه اسباب فعل و ترک - به استثنای اراده مقارن با فعل - مستند به خداوند باشد و به بنده تفویض نشده باشد و نیز تردیدی نیست که اراده مند بودن بنده، کار خداوند است اما تا زمانی که وجود اراده مقارن با فعل، به بنده تفویض نشده باشد، نمی توان گفت فعل یا ترک برای او اختیاری است به گونه ای که در باب صحت تکلیف و لوازم آن سودمند باشد. بنابراین اگر فرض شود که اراده نیز به بنده واگذار شده است و همانند سایر اسباب به فعل الهی است - همان گونه که نظر فخر رازی و صدرالمتألهین نیز چنین است - در این صورت صدور فعل و ترک از جانب بنده، اختیاری به معنای مطلوب نخواهد بود. ناگفته پیداست که در هر دو صورت، تا زمانی که فعل به مرتبه وجوب نرسد، وجود نمی یابد و وجوب و ضرورت آن نیز با اختیاری بودنش - به هر دو معنای اختیار - منافاتی نخواهد داشت، اما در صورتی که معنای عام اختیار مراد باشد، این وجوب و ضرورت با تکلیف منافات دارد، زیرا تکلیف فرع بر وجود اختیار به معنای خاص است (همو، ۱۳۸۷، ص ۱۲۳-۱۲۱).

#### ج. ارزیابی نظریه جبر

نظریه جبر مسلماً باطل است. در آثار فیض کاشانی نیز هر چند شواهدی بر جبر محض وجود دارد اما با توجه به تصریحاتی که در آثار او بر نفی جبر محض وجود دارد و نیز قابل توجه بودن سایر موارد در نظر دقیق، نمی توان وی را جبرگرا دانست. وی حتی تبیین برخی فیلسوفان از جمله فخر رازی و صدرالمتألهین از جبر مجامع را مورد نقد قرار داده است. بنابراین به طور قطع و یقین از جبرگرا بودن میراست.

### ۳. فیض کاشانی و نظریه اختیار

#### الف. فیض کاشانی و نفی اختیار محض (تفویض)

فیض کاشانی همان‌گونه که جبر محض را باطل و فاسد می‌داند، اختیار محض و تفویض را نیز باطل می‌داند<sup>۱</sup> (همو، ۱۳۸۷ ج، ص ۹۰). به نظر وی علت گرایش برخی به نظریه تفویض این است که به اسباب نزدیک فعل توجه نموده و آن اسباب را مستقل در تأثیر دانسته‌اند<sup>۲</sup> (همان، ص ۹۳؛ همو، ۱۴۲۵، ص ۱۱۳). به اعتقاد وی خداوند حکیم‌تر از آن است که انسان را به خود واگذاشته و اجازه دهد که هرکاری را انجام دهد و عزیزتر از آن است که در ملک او اموری انجام گیرد که خلاف اراده اوست یا اموری را اراده کند ولی تحقق نیابد (همو، ۱۳۸۷ ج، ص ۹۴؛ همو، ۱۴۲۵، ص ۱۱۳).

#### ب. فیض کاشانی و پذیرش اصل اختیار

فیض کاشانی نه تنها در اصل اختیار و مختار بودن انسان تردیدی ندارد بلکه به اختیاری بودن برخی افعال انسان نیز تصریح نموده است. دلیل او بر اختیاری بودن افعال یکی این است که اراده و ادراک انسان از جمله اسباب فعل و بلکه از اسباب نزدیک فعل است و دیگر اینکه انسان یکی از دو طرف فعل و ترک را انتخاب می‌کند<sup>۳</sup> (همو، ۱۳۸۷ ج، ص ۹۰؛ همو، ۱۴۲۵، ص ۱۱۰؛ همو، ۱۳۸۷ الف، ص ۸۰).

#### ج. ارزیابی نظریه اختیار

نظریه اختیار محض یا همان تفویض نیز قطعاً باطل است؛ زیرا اینکه فعل انسان حقیقتاً به خود او مستند است، و او فاعل حقیقی فعل خویش است، و از روی اختیار و اراده آن را انجام می‌دهد، چیزی است که اشاعره نیز ظاهراً آن را قبول داشته و به آن تصریح کرده‌اند (نک. فخر رازی، ۱۹۹۲، ص ۶۱) و فیض کاشانی نیز آن را پذیرفته و درصدد اثبات آن برآمده است اما این به معنای آن نیست که فعل او مخلوق خداوند نیست؛ زیرا اینکه قصد و انگیزه انسان در فعل او مؤثر است یا ایمان و کفر به مشیت و انتخاب او واگذار شده است، بر نفی مخلوق بودن فعل از جانب خداوند دلالت ندارد.

فیض کاشانی نیز این نظریه را باطل دانسته و رد نموده اما در عین حال اصل وجود اختیار در انسان را پذیرفته است؛ به عبارت دیگر او اختیار بالجمله را نفی نموده اما اختیار

فی الجمله را پذیرفته است. بر این اساس نمی توان وی را تفویض گرا دانست هر چند وی نظریه ای مطرح نموده که بی شباهت به نظریه تفویض نیست. شرح این نظریه (تفویض اراده به انسان) به همراه ارزیابی و نقد آن در ادامه خواهد آمد.

#### ۴. فیض کاشانی و جستجوی راهی میان جبر محض و اختیار محض

تا بدینجا روشن شد که فیض کاشانی در عین اعتقاد به عمومیت قضا و قدر الهی، نه جبرگرایی محض است و نه اختیارگرایی محض. پس از دانستن این مسئله که خداوند، فاعل همه افعال - حتی افعال اختیاری انسان - است و این مسئله که انسان در کارهای خود نه مجبور است و نه مفوض، این سؤال مطرح می شود که چگونه ممکن است انسان نه مجبور محض باشد و نه مختار محض و چگونه می توان بین قضا و قدر الهی و فاعلیت انسان در فعل واحد جمع نمود؟ در آثار فیض کاشانی سه گونه پاسخ به این سؤال داده شده است؛ اضطرار در اختیار، تفویض اختیار به انسان و امر بین الامرین.

#### الف. فیض کاشانی و نظریه اضطرار در اختیار

فیض کاشانی در برخی آثار خود به پیروی از استادش - صدر المتألهین - انسان را «مضطری در صورت مختار» یا «مجبور بر اختیار» دانسته و این اضطرار و وجوب را با اصل مختار بودن انسان سازگار دانسته است؛ در کتاب های *أنوار الحکمة*، *علم الیقین*، *المعارف* و *قرّة العیون فی أعزّ الفنون* پس از اینکه اعمال انسان را مانند سایر موجودات و افعالشان به قضا و قدر الهی و واجب الصدور می داند و بیان می دارد که این وجوب و اضطرار با امکان و اختیاری بودن فعل منافاتی ندارد، نتیجه می گیرد که انسان در عین حال که صاحب اختیار می باشد اما مجبور به داشتن اختیار است<sup>۱۱</sup> (همو، ۱۴۲۵، ص ۱۱۱-۱۱۲؛ همو، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۲۷۴-۲۷۳؛ همو، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۹۱-۹۲؛ همو، ۱۳۸۷، الف، ص ۸۲-۸۰). در کتاب *اصول المعارف* نیز در بیان اقسام فاعل، پس از بیان اختیاری بودن افعال فاعل بالقصد، بیان داشته که فاعل بالقصد در اختیار خود مضطر است (پیشین، ص ۶۲).



دلیل او بر مجبور بودن انسان در عین داشتن اختیار این است که افعال انسان به واسطه اسباب و عللی از جمله ادراکات، اراده‌ها، حرکات و سکانات انسان محقق می‌شود و به همین خاطر فعل به او منسوب است اما از آنجا که به دلیل بطلان دور و تسلسل، همه این اسباب و علل به فعل و اختیار الهی انجام می‌شود نه به فعل و اختیار انسان، و وقتی مجموع این اسباب فراهم شد، فعل ضرورتاً محقق می‌شود، بنابراین فعل از اختیار انسان خارج می‌شود. پس انسان در خواستن فعل مجبور است؛ به عبارت دیگر، درست است که فعل به اراده و خواست انسان وابسته است اما اراده و خواست وی به اراده و خواست او نیست چون مستلزم تسلسل اراده‌ها و محال است بلکه اراده او به دنبال داعی که همان ادراک ملائمت فعل است حاصل می‌شود. بنابراین وقتی انسان داعی انجام کاری برایش فراهم شد چه بخواهد و چه نخواهد آن را می‌خواهد و وقتی آن را خواست چه بخواهد و چه نخواهد به قدرت ضمیمه می‌شود و چه بخواهد و چه نخواهد فعل محقق می‌شود؛ چرا که ترتب مبادی فعل بر یکدیگر ترتب ضروری و تخلف‌ناپذیر است<sup>۱۲</sup> (همان، ص ۸۲-۸۰).

فیض کاشانی برای تبیین این مطلب از دو مقدمه استفاده می‌کند؛ مقدمه اول این است که آنچه در این عالم ایجاد می‌شود، پیش از وجودش در عالم دیگری که فوق این عالم است، با هیئت و زمان ویژه خود مقدر شده است. مقدمه دوم این است که خداوند بر تمام ممکنات قادر است و هیچ چیز، با واسطه یا بدون واسطه، از مصلحت، علم، قدرت و ایجاد او بیرون نیست. بنابراین، هدایت و ضلالت، ایمان و کفر، خوب و بد، سود و زیان و سایر امور متقابل، همگی به نحو بالذات یا بالعرض به قدرت، تأثیر، علم، اراده و خواست او منتهی می‌گردد (همو، ۱۴۱۸، ص ۲۷۲). او از این دو مقدمه چنین نتیجه می‌گیرد که اعمال انسان مانند سایر موجودات و افعالشان به قضا و قدر الهی است. به همین سبب، صدور این افعال از انسان واجب است هرچند به واسطه اسباب و عللی از قبیل ادراکات، اراده‌ها، حرکات و سکانات انسان و به واسطه اسباب و علل برتر دیگری که از علم و تدبیر وی پنهان و از قدرت و تأثیر او بیرون است، باشد. بنابراین، اجتماع این امور که همان اسباب و شرایط است همواره با ارتفاع موانع، علت تأمه است که با وجود آن، امری که تدبیر شده و مورد قضا و قدر قرار گرفته است، وجوب می‌یابد و با نبودن یکی از آن علل یا حصول یک مانع، وجود آن چیز در محل امتناع باقی می‌ماند و در

قیاس با هر یک از اسباب وجودی، ممکن وقوعی خواهد بود و چون از جمله اسباب، اراده، تفکر و تخیل انسان است و آنچه وی اختیار می کند یکی از دو طرف انجام یا ترک است، بنابراین، فعل او برایش اختیاری است (همو، ۱۴۱۸، ص ۲۷۲). پس وجوب آن با امکان منافات ندارد و ضروری بودن آن تضادی با اختیاری بودنش ندارد. چون فعل اختیاری، جز با اختیار به مرحله وجوب نمی رسد. از طرفی شکی نیست که قدرت و اختیار، مانند سایر اسباب، مثل ادراک، علم، تفکر، تخیل، قوا و آلات آن همگی فعل خداوند است نه فعل انسان در غیر این صورت تسلسل قدرت ها و اراده ها تا بی نهایت پیش می آید (همو، ۱۳۸۷ الف، ص ۹۷۳).

فیض کاشانی در توضیح این تسلسل گفته است اگرچه انسان هرگاه بخواهد انجام می دهد و هرگاه نخواهد انجام نمی دهد، ولی چنین نیست که هرگاه بخواهد، بخواهد و هرگاه نخواهد، نخواهد، بلکه هرگاه می خواهد این خواست وی به خواست او نیست، بلکه بدون خواست اوست (یعنی اختیار وی اختیاری نیست). پس مشیت و خواست به دست انسان نیست، زیرا اگر به دست او بود، به مشیت دیگری نیازمند بود و این تا بی نهایت ادامه می یافت (همان؛ همو، ۱۴۱۸، ص ۳۷۲).

فیض کاشانی بر این اعتقاد است که با صرف نظر از استحاله تسلسل، همه خواست های نامتناهی انسان - به گونه ای که هیچ مشیت و خواستی خارج از آن نباشد - از دو حال خارج نیست؛ یا وقوع آنها به سبب امری خارج از انسان است یا به سبب اراده اوست. فرض دوم باطل است، زیرا محال است خارج از اراده خود اراده ای داشته باشد (چون فرض بر این است که همه اراده ها در نظر گرفته شده است). بنابراین، فرض اول صحیح است؛ یعنی مشیت و خواست انسان تابع قدرت او نیست. همان طور که خداوند فرموده است «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ (۲۹)» (و شما نمی خواهید مگر آنچه را خدا می خواهد) پس انسان در مشیت و خواست خود مضطر است (همان؛ همو، ۱۳۸۷ الف، ص ۹۷۳).

فیض کاشانی معتقد است که مشیت به دنبال داعی و انگیزه که همان تصور امر ملائم و موافق است پدید می آید؛ زیرا وقتی انسان چیزی را ملائم یا منافر با خود می یابد، شوق به جذب یا دفع آن در او برانگیخته می شود. مؤکد شدن این شوق، همان عزم جازم است

که «اراده» نامیده می‌شود. وقتی این اراده با قدرتی که همان هیئت قوه فاعله است ضمیمه گردد، آن قوه به سوی تحریک اعضای ابزاری مثل عضلات و غیره برانگیخته می‌شود و در نتیجه فعل حاصل می‌گردد. پس هرگاه داعی فعل-که مشیت از آن سرچشمه می‌گیرد- تحقق یابد، مشیت تحقق می‌یابد و هنگامی که مشیت تحقق یافت، به ناچار قدرت، منصرف به آن مقدور می‌گردد و راهی برای مخالفت و نافرمانی ندارد. بنابراین، حرکت به طور لزوم و ضرورت با قدرت پدید می‌آید. زمانی که اراده جازم شود، قدرت محرک است. اراده نیز ضرورتاً به دنبال پیدایش داعی پدید می‌آید. این امور ضروریاتی هستند که بر یکدیگر مترتب‌اند و نمی‌توان هیچ یک را هنگام تحقق چیزی که قبل از او قرار دارد، دفع کرد. پس نمی‌توان مشیت را هنگام تحقق انگیزه و انصراف قدرت را به سوی مقدورش، هنگام پیدایش مشیت دفع نمود. پس انسان در همه این موارد مضطر است. از این رو، در عین داشتن اختیار مجبور است. پس وی مجبور بر اختیار است، ولی این اختیار به دست خودش نیست. به تعبیر دیگر در افعال خود مختار است، ولی در اختیار خود مختار نیست (همان، ص ۸۳؛ همو، ۱۴۲۸، ص ۱۲۳؛ همو، ۱۴۱۸، ص ۴۷۲).

#### ج. ارزیابی نظریه اضطرار در اختیار

تعبیر اضطرار در اختیار، تنها از سوی فیض کاشانی مطرح نشده‌است بلکه ابن سینا (ابن سینا، ص ۵۲-۵۱)، فخر رازی (رازی، ج ۱۹، ص ۲۰)، صدرالمثلهین (صدرالمثلهین، ص ۳۲۶) و دیگران نیز همین تعبیر را به کار برده‌اند. حتی برخی از محققین، این مطلب را به صورت یک قاعده بیان کرده و به استناد آن، فاعل مختار را در حکم مضطر دانسته‌اند (ابراهیمی دینانی، ج ۱، ص ۷۱). برخی دیگر، این قول را تعبیر دیگری از امر بین الامرین دانسته‌اند<sup>۱۳</sup> (حسن زاده آملی، ص ۱۳۵). اما آنچه مهم است تبیین این نظریه به گونه‌ای است که منجر به جبر نگردد.

یکی از تبیین‌های این نظریه، تبیینی است که ابن سینا ارائه داده است. از نظر او قدرت در انسان، بالقوه است و برای خروج از قوه به فعل، نیازمند به داعی و مرجح است. این داعی اگر از ناحیه خود انسان باشد، انسان در آن فعل، مختار است اما اگر از ناحیه انسان دیگری باشد، انسان در آن مجبور است. البته در حالتی که انسان مختار است، در واقع

داعی او، غایت وهمی یا عقلی است. اما قدرت در خداوند چون بالقوه نیست نیاز به داعی ندارد و صدور فعل از او برای غایتی خارج از ذات او نیست. به همین خاطر اختیار خداوند اختیاری حقیقی است و او ذاتاً و حقیقتاً مختار است اما انسان چون دارای دو قوه متضاد است و اگر داعی نداشته باشد فعل از او صادر نمی‌شود، اختیارش اختیاری حقیقی نیست (ابن سینا، ص ۵۲-۵۱). بنابراین معنای «الانسان مضطر فی صورة المختار» این خواهد بود که انسان گرچه مختار است اما مختار بالذات نیست یا به عبارتی اختیار انسان تام نیست بلکه تا داعی و انگیزه‌ای نباشد، اقدام به کاری نمی‌کند؛ توضیح آنکه فلاسفه علت غائی را - که همان داعی و انگیزه فاعل در انجام کار است - علت فاعلی فاعلیت فاعل دانسته و حتی آن را فاعل الفاعل خوانده‌اند (ابراهیمی دینانی، ج ۱، ص ۳۲۲). بر این اساس، وقتی گفته می‌شود انسان تا داعی نداشته باشد اقدام به کاری نمی‌کند، معنایش این است که داعی، انسان را به کار واداشته است و گر نه انسان خود به خود کاری را انجام نمی‌دهد و معنایش این است که انسان فاعل بالذات نیست بلکه فاعل بالغیر است. در این تبیین، اصل وجود اختیار پذیرفته شده اما بالذات بودن آن انکار شده است.

تبیین فخر رازی از این نظریه نیز گرچه بیشتر به تبیین ابن سینا نزدیک است اما به نظر می‌رسد تبیین وی تعبیر دیگری از نظریه جبر مجامع، نظریه کسب و نظریه امر بین الامرین در اندیشه وی بوده و نمی‌تواند قدرت و اختیار و تکلیف و مسئولیت انسان را توجیه کند؛ چون با وجود تلاش فراوانی که برای جمع بین فاعلیت انسان و قضا و قدر الهی انجام داده است، اما نه تنها نتوانسته است بین قدرت و اختیار انسان و قضا و قدر الهی جمع نماید بلکه مدعی تعارض دو نظریه و در نتیجه دشواری و پیچیدگی مسئله شده و شاید به خاطر همین است که از اصطلاح «مضطری در صورت مختار» استفاده کرده و بدون ارائه تبیین درستی از این عبارت، ضمن تصریح به فاعل و قادر بودن انسان و تأکید بر عمومیت قضا و قدر الهی، به خدا پناه برده و درخواست عاقبت به خیری نموده است (فخر رازی، ج ۱۹، ص ۲۰؛ همان، ج ۲، ص ۲۹۴-۲۹۵).

تبیین دیگری که از این نظریه می‌توان ارائه کرد این است که گفته شود انسان جبراً مختار آفریده شده است؛ به عبارت دیگر، انسان نمی‌تواند مختار نباشد همان‌گونه که نمی‌تواند به وجود نیاید؛ یعنی انسان چه بخواهد چه نخواهد، مختار است؛ به عبارت

سوم، انسان فطرتاً و ذاتاً مختار آفریده شده است؛ یعنی اختیار، ذاتی اوست (سبزواری، ص ۳۳۶). و همان‌گونه که گفته‌اند ذاتیات شیء به علت دیگر و جعلی جدا از علت و جعل ملزومات خود احتیاج ندارند. این تبیین نه تنها منافاتی با اختیار ندارد بلکه مؤکد آن نیز می‌باشد؛ زیرا گویای این است که انسان فطرتاً مختار آفریده شده است.

فیض کاشانی نیز با وجود آنکه در برخی آثار خود (فیض کاشانی، ۱۴۲۸، ص ۱۲۳؛ همو، ۱۳۸۷ الف، ص ۸۳؛ همو، ۱۴۱۸، ص ۴۷۲) این تبیین را مطرح نموده و در نگاه اولیه به نظر می‌رسد نظر خود اوست و تصور می‌شود نظر او نیز همانند نظر فخر رازی است اما در برخی دیگر از آثار خود (همو، ۱۳۸۷ ب، ص ۱۲۲-۱۲۱) آن را به استاد خویش - صدر المتألهین - نسبت داده و تفسیر وی را که بسیار مشابه تفسیر فخر رازی است مورد انتقاد قرار داده است. بنابراین نظریه فوق که به نوعی همان نظریه جبر مجامع است، نمی‌تواند نظریه نهایی فیض کاشانی باشد.

#### د. فیض کاشانی و نظریه تفویض اختیار به انسان

فیض کاشانی در برخی آثار خود قائل به «تفویض اختیار به انسان» شده است؛ در موارد متعددی از کتاب *الکلمات المکنونة*، بر تفویض اراده و اختیار به انسان تأکید نموده و این اختیار را ملاک صحت تکلیف، مدح و ذم و ثواب و عقاب دانسته و گفته است اگر فرض شود اراده نیز به بنده واگذار نشده است و همانند سایر اسباب، به فعل الهی است - همان‌گونه که نظر فخر رازی و صدر المتألهین نیز همین است - در این صورت، صدور فعل و ترک از جانب بنده، اختیاری به معنای مطلوب نخواهد بود هر چند در هر صورت، تا زمانی که فعل به مرتبه وجوب نرسد وجود نمی‌یابد و وجوب و ضرورت آن نیز با اختیاری بودنش - به هر دو معنای اختیار - منافاتی ندارد اما در صورتی که اختیار به معنای عام آن مراد باشد، این وجوب و ضرورت با تکلیف منافات دارد، زیرا تکلیف فرع بر وجود اختیار به معنای خاص آن (اختیار مفوض) است<sup>۱۴</sup> (همو، ۱۳۸۷ ب، ص ۱۲۵-۱۲۲).

ناگفته نماند که فیض کاشانی برای فرار از متهم شدن به گرایش به تفویض، در صدد رفع یک شبهه مقدر برآمده و در پاسخ به این سؤال که اگر بنده به خودی خود شأنتی

ندارد که اراده به او تفویض شود به خاطر اینکه وجود او و همه ویژگی‌های وجودی‌اش را خداوند آفریده است، پس چگونه ممکن است که او کاری انجام دهد که کار خداوند نباشد؟ گفته است آنچه مستند ترجیح است، مناسبت ذاتی است که مجعول به جعل جداگانه‌ای نیست بلکه به همراه جعل وجود او جعل شده است (همان، ص ۱۲۷). به عبارت دیگر انسان ذاتاً مختار آفریده شده است و با اختیاری که خداوند به او تفویض کرده است، هر کاری را اراده کند انجام می‌دهد.

#### هـ. ارزیابی نظریه تفویض اختیار به انسان

قول به تفویض اختیار به انسان، از یک طرف، شبیه نظریه کسب و نظریه جبر مجامع (نک. فارسی نژاد، ص ۴۸-۱۹) و از طرف دیگر شبیه نظریه تفویض است؛ در آثار فیض کاشانی شاهی مبنی بر گرایش وی به نظریه کسب و حتی طرح آن دیده نمی‌شود اما نظریه «تفویض اختیار به انسان» بی‌شبهت به نظریه کسب نیست؛ زیرا بر اساس نظریه کسب، خداوند خالق فعل است از آن جهت که اسباب پیدایش فعل را وضع کرده است و بنده مکتسب است از آن جهت که قدرت و داعیه مؤثر در وقوع فعل او، قائم به اوست (فخر رازی، ج ۴، ص ۶۹). در نظریه «تفویض اختیار به انسان» نیز همانند نظریه کسب از یک طرف فعل به خداوند اسناد داده شده است؛ چرا که خداوند اراده را - به عنوان جزء اخیر علت تامه افعال ارادی انسان - به انسان واگذار کرده است، و از طرف دیگر فعل به انسان اسناد داده می‌شود؛ زیرا اراده به انسان واگذار شده است و انسان می‌تواند یکی از دو طرف فعل یا ترک را انتخاب کند بنابراین مسئول اعمال خویش است.

با وجود شباهت نظریه فیض کاشانی به نظریه کسب اشعری باید گفت نظریه کسب تعبیر جدیدی از نظریه جبر است و از عهده توجیه مسئله تکلیف و مسئولیت انسان و اصل عدل الهی بر نمی‌آید در حالی که نظریه «تفویض اختیار به انسان» تا حدود زیادی از عهده توجیه این امر بر آمده است. البته نقطه مهم افتراق دیدگاه اشاعره و فیض کاشانی، در این است که اشاعره اراده و اختیار را مفوض نمی‌دانند در حالی که فیض کاشانی آن را مفوض دانسته است.

شبهات «نظریه تفویض اختیار به انسان» با نظریه «جبر مجامع» که از سوی فخر رازی مطرح شده است، در این است که هر دو نظریه وجوب و ضرورت افعال اختیاری انسان را به اختیار دانسته و اختیار را جزء اخیر علت تامه و مخلوق خداوند می‌دانند و از این طریق می‌خواهند بین اختیار انسان و قضا و قدر الهی جمع نمایند، با این تفاوت که فیض کاشانی قائل به تفویض اراده شده و اختیار را ذاتی انسان دانسته است در حالی که فخر رازی ظاهراً قائل به آفرینش اختیار به عنوان یک امر عرضی و خارج از ذات بوده و همین مسئله دیدگاه او را به جبر نزدیک ساخته است اما فیض کاشانی با نقد جبر علی و قول به اراده مفوضه به عنوان جزء اخیر علت تامه، خود را به کلی از تهمت جبرگرا بودن مبرا ساخته است.

ممکن است این شبهه پیش آید که در این صورت چه تفاوتی بین قول فیض کاشانی و قول معتزله و مفوضه وجود دارد؟ پاسخ این است که نظریه تفویض به معنای استقلال انسان در انجام افعال ارادی خود و نفی خالقیت و فاعلیت خداوند نسبت به آن افعال است (نک. قدردان قراملکی، ص ۱۰۲-۱۰۰) در حالی که نظریه تفویض اختیار به انسان بنابر ادعای صاحبش با قول به خالقیت و فاعلیت خداوند منافاتی ندارد؛ زیرا همان‌گونه که خداوند قدرت دارد بنده را ملزم به انجام کاری نماید، قدرت دارد اراده و اختیار را به او تفویض کند. بنابراین افعال تکلیفی حتی اگر به گونه غیر الزامی فرض شود، خارج از دایره شمول قضا و قدر الهی نیست<sup>۱۵</sup> (فیض کاشانی، ۱۳۸۷ ب، ص ۱۲۷-۱۲۶).

بنابراین شاید بتوان قول فیض کاشانی را وجه جمعی میان قول اشاعره - که دغدغه انتساب افعال ارادی انسان به خداوند دارند - از یک طرف و قول معتزله - که دغدغه اصلی آنها انتساب افعال ارادی انسان به خود اوست - از طرف دیگر دانست؛ زیرا از نظر فیض کاشانی قول به تفویض اراده و اختیار به انسان نه تنها با عمومیت قضا و قدر الهی منافاتی ندارد بلکه چون این اراده و اختیار را خود خداوند به انسان تفویض نموده است، مؤید و مؤکد عمومیت قضا و قدر الهی نیز می‌باشد.



### و. فیض کاشانی و نظریه امر بین الامرین

شواهد متعددی حاکی از این است که فیض کاشانی بر مبنای مذهب کلامی خویش، قول به جبر محض و اختیار محض را باطل دانسته و قائل به امر بین الامرین شده است؛ در کتاب *المعارف* چهار رأی را در این مسئله بر شمرده، دو مورد - یعنی جبر و تفویض - را باطل دانسته و دو مورد دیگر که مرجع آنها «امر بین الامرین» است را شایسته تحقیق دانسته است.<sup>۶</sup> (همو، ۱۳۸۷ج، ص ۹۰). در کتاب *منهاج النجاة* با استناد به احادیث اهل بیت (ع) به بطلان جبر و تفویض و اثبات امر بین الامرین تصریح کرده است (همو، ۱۴۱۱، ص ۲۲). در تحلیل موضع گیری های متفاوت در باب جبر و اختیار نیز گفته است هر کس به اسباب و علل قریب فعل بنگرد و آن را مستقل در فعل بداند، قائل به قدر و تفویض شده است؛ یعنی معتقد شده است که کارهای انسان به قدرت خودش انجام گرفته و به او واگذار شده است. هر کس به سبب و علت اول بنگرد و از اسباب قریب به طور مطلق چشم ببوشد، قائل به جبر و اضطرار گشته و میان اعمال انسان و کارهای جمادات فرقی نهاده است. اما خداوند عادل تر و کریم تر از آن است که بندگان خود را مجبور کند و آنان را به اموری مکلف نماید که طاقت ندارند و یا آن ها را مجبور بر گناه کند و سپس معذب سازد (همو، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۲۷۷). همچنین خداوند حکیم تر از آن است که انسان را به خود واگذارد که هر چه را خواست انجام دهد و عزیزتر از آن است که در ملک او اموری انجام گیرد که خلاف اراده اوست یا اموری را اراده کند ولی تحقق نیابد.

به اعتقاد فیض کاشانی، این دو گروه هر کدام یک چشم دارند و چشم دیگرشان کور است؛ اهل تفویض با چشم راست نمی بینند؛ یعنی همان نگاه قوی که حقایق و اسباب دورتر اشیا به وسیله آن درک می شود. اهل جبر با چشم چپ نمی بینند؛ یعنی همان نگاه ضعیف که ظواهر و اسباب قریب بدان ادراک می شوند. اما کسی که نگاه درست داشته باشد دلش دارای دو چشم است: با چشم راست حق را می بیند، سپس تمام اعمال را به خداوند نسبت می دهد «قُلْ كُلُّ مَنْ عِنْدَ اللَّهِ» (نساء/ ۷۸) و با چشم چپ خلق را می بیند و تأثیر آنها را در اعمال اثبات می کند: «ذَلِكَ بِمَا قَدَمْتُمْ يَدَاكُمْ» (حج/ ۱۰). ولی این تأثیر را به یاری خداوند می داند نه به استقلال بنده؛ چه این که «لا حول و لا قوة إلا بالله». چنین



کسی متحقق به این سخن امام صادق (ع) می‌شود که فرموده‌اند: «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین»<sup>۱۷</sup> (همو، ۱۳۸۷ ج، ص ۹۴؛ همو، ۱۴۲۵، ص ۱۱۴-۱۱۳).

فیض کاشانی در تبیین معنای «امر بین الامرین» دو رأی را مطرح می‌کند؛ یکی رأی اهل عقل و نظر (فلاسفه و متکلمان) و دیگری رأی اهل کشف و شهود (عرفا). به اعتقاد وی، رأی اهل کشف و شهود به حق نزدیک‌تر ولی فهم آن به جهت پیچیدگی‌اش دشوارتر است اما رأی اهل عقل و نظر قابل فهم‌تر است، لکن به اندازه رأی آنها دقیق نیست.

وی در تبیین راه اهل کشف و شهود در باره مسئله امر بین الامرین می‌گوید مخلوقات با وجود تباین در ذات، صفات و افعال و تفاوت نسبتشان در قرب و بعد از ذات احدیت، جهت وحدتی دارند که آن حقیقت واحده الهیه است که جامع تمام حقایق و طبقات است البته نه به این معنا که ذات خداوند مرکب از مجموع اینها باشد، زیرا او کثرت ندارد، بلکه او، اوست و اشیا، اشیا؛ اما به این معنا که آن حقیقت الهیه با اینکه در غایت بساطت و احدیت است، نورش در تمام آسمان‌ها و زمین نافذ است. لذا او قاهر بر همه ذرات و محیط بر آنها و ظاهر در آنهاست. همچنین برای صفات مخلوقات نیز جهت وحدتی الهی وجود دارد که جامع جمیع آنهاست. لذا حقیقت سمع، بصر و دیگر صفات مخلوقات، همان خداوند است. افعال نیز همین گونه‌اند؛ یعنی افعال از آن وجهی که منسوب به خداوند است، از همان وجه، منسوب به موجودات است. به عبارت دیگر، همان‌گونه که وجود انسان امری واقعی است و در عین حال شأنی از شئون خداوند و مظهري از مظاهر اوست، به همان صورت نیز وی فاعل حقیقی برای افعال صادر از اوست نه فاعل مجازی، اما در عین حال، فعل او نیز یکی از افعال خداوند بوده بدون این که شائبه قصور و تشبیه در آن باشد<sup>۱۸</sup> (همو، ۱۳۸۷ ج، ص ۱۳۸-۱۳۷ و ۲۰۱؛ همو، ۱۳۸۷ الف، ۸۳-۸۵؛ همو، ۱۴۲۸، ص ۲۲۳). به عبارت دیگر، همان‌گونه که هیچ شأنی نیست مگر اینکه شأن اوست، همچنین هیچ فعلی نیست مگر اینکه فعل اوست و هیچ حکمی نیست مگر اینکه حکم اوست و هیچ قوه‌ای نیست مگر اینکه قوه اوست. پس او با همه عظمت و علوی که دارد به مرتبه اشیا تنزل نموده و کار آنها را انجام می‌دهد<sup>۱۹</sup> (همو، ۱۴۲۵، ص ۱۱۵-۱۱۴).

بنابراین، جبر باطل است؛ زیرا اراده و اختیار به بنده تفویض شده است و فعل، با مباشرت بنده برای او ثابت بوده و قیام فعل به اوست. تفویض هم باطل است؛ زیرا همه اسباب وجود فعل و از جمله تفویض اراده به انسان، مستند به خداوند است<sup>۲۰</sup> (همو، ۱۳۸۷، ص ۱۲۸) و همان گونه که وجود بنده قطع نظر از ارتباطش با خداوند، باطل است، فعل او نیز چنین است؛ زیرا هر فعلی، متقوم به فاعل خویش است<sup>۲۱</sup> (همو، ۱۳۸۷، ص ۱۳۸-۱۳۷ و ۲۰۱؛ همو، ۱۳۸۷ الف، ص ۸۵-۸۳؛ همو، ۱۴۲۸، ص ۲۲۳) پس وقتی فاعل، استقلالی از خود ندارد و وجودش به تنهایی باطل است، فعل او نیز به تنهایی و با لحاظ استقلالش از خداوند باطل است. بنابراین نسبت دادن فعل و ایجاد به بنده صحیح است همان گونه که نسبت دادن وجود به او صحیح است از همان وجهی که به خداوند منسوب است<sup>۲۲</sup> (همو، ۱۴۲۵، ص ۱۱۵-۱۱۴).

#### ز. ارزیابی نظریه امرین الامرین

نظریه امرین الامرین، نظریه مورد قبول همه علمای امامیه و برگرفته از احادیث معصومین (ع) است و از میان علمای امامیه کسی یافت نمی شود که آن را قبول نداشته باشد اما تبیین های مختلفی از این نظریه توسط صاحب نظران ارائه شده است.<sup>۲۳</sup> تبیینی که فیض کاشانی از امرین الامرین ارائه نموده، مبتنی بر نظریه تفویض اختیار به انسان است و تا حدود زیادی از عهده توجیه دو طرف قضیه برآمده است؛ زیرا - همان گونه که خود وی تصریح کرده است - از آنجا که اراده و اختیار به بنده تفویض شده و فعل، با مباشرت او انجام می شود و قیام فعل به اوست، سخن اهل جبر مردود است و از آنجا که همه اسباب وجود فعل و از جمله تفویض اراده به انسان، مستند به خداوند است و وجود بنده بدون در نظر گرفتن ارتباطش با خداوند باطل است، فعل او نیز چنین است؛ زیرا هر فعلی، متقوم به فاعل خویش است و چون فاعل، استقلال وجودی ندارد، پس سخن اهل تفویض نیز باطل است.

#### نتیجه

- فیض کاشانی قائل به عمومیت قضا و قدر الهی شده است و همچنان که در مسئله اختیار، اصل وجود آن را در انسان پذیرفته اما معتقد به نفی تفویض شده است، در مسئله جبر

نیز جبر مجامع را تا حدودی پذیرفته هرچند آن را مورد نقد قرار داده ولی جبر مقابل یا همان جبر محض را باطل دانسته و رد نموده است. البته در آثار او شواهدی مبنی بر گرایش وی به جبر وجود دارد که در نظر دقیق و علمی قابل توجیه است.

- فیض کاشانی پس از نفی اختیار محض و جبر محض، در جستجوی راهی میان آن دو برآمده است؛ در آثار وی سه نظریه در این زمینه دیده می‌شود؛ نظریه اضطرار در اختیار، نظریه تفویض اراده به انسان و نظریه امر بین الامرین.

- وی در برخی آثار خود قائل به نظریه اضطرار در اختیار شده و تصریح نموده که انسان در عین داشتن اختیار، مضطر و مجبور است و در داشتن اختیار از خود اختیاری ندارد اما در آثار دیگر خود این نظریه را به استاد خویش - صدر المتألهین - نسبت داده و آن را مورد نقد قرار داده است. بنابراین، این نظریه، نظریه نهایی و مورد قبول وی نیست.

- نظریه نهایی وی همان نظریه امر بین الامرین است که آن را در قالب یک نظریه ابتکاری با عنوان «تفویض اراده به انسان» تبیین نموده و به این طریق هم در نفی جبر محض، هم در پذیرش اصل اختیار و هم در جمع بین اختیار انسان با عمومیت قضا و قدر الهی تلاش و افری نموده است هر چند نظریه او بی‌شبهت به نظریه تفویض نیست و هنوز جای تأمل بیشتری دارد.

#### یادداشت‌ها

۱. «فإن الآراء أربعة: اثنان فاسدان و هما الجبر و التفویض...».
۲. «و من نظر إلى السبب الأول و قطع النظر عن الأسباب القریبة مطلقاً قال بالجبر و الاضطرار...».
۳. «فما تأخر متأخر إلا لانتظار شرطه،...».
۴. «تعلق قضائه بها ليس بالحتم و الإلجاء؛ بل بأن جعل من جملة أسبابها تفویض العزم إلى اختیاره و هو الجزء الأخير من العلة التامة».
۵. «... فهو مع علوه ... یتنزل منازل الأشياء و یفعل فعلها، ... فنسبة الفعل و الإیجاد إلى العبد صحیح، كنسبة الوجود و التشخص إلىه من الوجه الذي ينسب إلىه تعالی».

٦. مراد از جبر مجامع، همان جبر و ضرورت علی و معلولی است که با اختیار قابل جمع است.
٧. «... و اضطرارِیته لا تدافع کونه اختیاریاً کیف، و إنه ما وجب إلا بالاختیار».
٨. «فإن الآراء أربعة: اثنان فاسدان و هما الجبر و التفویض اللذان هلك بهما کثیر من الناس».
٩. «فمن نظر إلى الأسباب القریبة للفعل و رآها مستقلة قال بالتفویض، أى یكون أفاعیلنا واقعة بقدرتنا مفوضة إلینا...».
١٠. «و لما كان من جملة الأسباب و خصوصاً القریبة منها إرادتنا و تفکرنا و تخیلنا و بالجمله، ما نختار به أحد طرفی الفعل و الترتک، فالفعل اختیاری لنا».
١١. «فقد ظهر أن مشیئنا لیست تحت قدرتنا ... فنحن مضطرون فی الجمیع، فنحن فی عین الاختیار مجبورون؛ فنحن إذن مجبورون علی الاختیار...».
١٢. «... فنحن مضطرون فی الجمیع، فنحن فی عین الاختیار مجبورون؛ فنحن إذن مجبورون علی الاختیار».
١٣. «پس در اختیار، مجبور است و بی اختیار، اختیار می کند و امر بین الامرین این است».
١٤. «بل لو كان وجود الإرادة المنضمة إليها بفعل العبد، ومفوضاً إليه من قبل الله تعالى، فهذا الإنضمام هو الاختیار المقصود هناك و صح حينئذ التکلیف...».
١٥. «كما أن الله سبحانه قادر علی أن يلجى العبد فی العزم علی فعل بحيث لا یقدر علی ترک العزم علیه، كذلك قادر علی أن يفوض أمر العزم إليه فی بعض الأمور».
١٦. «فإن الآراء أربعة: اثنان فاسدان و هما الجبر و التفویض ...، و اثنان دائران حول التتحقیق، و مرجعهما إلى الأمر بین الأمرین...».
١٧. «... و أما من نظر حق النظر فقلبه ذو عینین؛ یبصر الحق بالیمنى فیضیف الأعمال کلها إلى الله سبحانه، ... و یبصر الخلق بالیسرى فیثبت تأثیرهم فی الأعمال ... لکن بالله لا بالاستقلال...».

۱۸. «... و كذلك الأفعال، فإنها منسوبة إلى الموجودات من ذلك الوجه الذي ينسب إلى الحق بعينه، ... فكذلك هو فاعل لما يصدر عنه بالحقيقة لا بالمجاز، و مع ذلك ففعله أحد أفاعيل الحق تعالى بلا شوب قصور وتشبيه».

۱۹. فکما أنه ليس شأن إلا و هو شأنه، فکذلك ليس فعل إلا و هو فعله، ... فهو مع علوه و عظمته يتنزل منازل الأشياء و يفعل فعلها.

۲۰. «أما نفى الجبر فظاهر لتفويض العزم و الإرادة إلى العبد و أما نفى التفويض فهو أظهر، إذ وجود جميع أسباب العزم ... و تفويض العزم إليه إنما هي مستندة إلى الله سبحانه بحيث لو لم يوجد واحد منها استحال صدور فعل أو ترك عنه بإرادته، و مثل هذه الحالة لا يسمى بالإستقلال و التفويض».

۲۱. «... أيها الجبري! فالفعل ثابت لك بمباشرتك إياه و قيامه بك ... أيها القدری فالفعل مسلوب منك من حيث أنت أنت؛ لأن وجودك إذا قطع النظر عن ارتباطه بوجود الحق فهو باطل فكذا فعلك ...».

۲۲. «نسبة الفعل و الإيجاد إلى العبد صحيح، كنسبة الوجود و التشخص إليه من الوجه الذي ينسب إليه تعالى ...».

۲۳. برخی از محققین تا چهارده قرائت از نظریه امر بین الامرین بیان داشته اند. نک. قدردان قراملکی، ص ۱۶۴-۱۳۰.

#### منابع

ابراهیمی دینانی، غلامحسین، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، ج ۳، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.

ابن سینا، شیخ الرئيس ابوعلی عبدالله، التعليقات، تحقیق عبد الرحمن بدوی، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.

حسن زاده آملی، حسن، خیر الاثر، ج ۴، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.  
رازی، فخرالدین محمد، معالم أصول الدین، تقدیم و تعلیق الدكتور سمیح دغیم، بیروت، دار الفكر اللبناني، ۱۹۹۲.

\_\_\_\_\_، مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر)، بیروت، دار احیاء التراث العربی، الثالثه، ۱۴۲۰ ق.

سبزواری، حاج ملا هادی، شرح الاسماء الحسنی، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۲.

صدرالمتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم، شرح اصول کافی، تصحیح محمد خواجوی و تحقیق علی عابدی شاهرودی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶؛ همان، ترجمه و تعلیق محمد خواجوی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۷. فارسی نژاد، علیرضا، "فخر رازی بر سر دو راهی جبر و اختیار"، فصلنامه اندیشه دینی، شماره ۴۱، ص ۴۸-۱۹، زمستان ۱۳۹۰.

فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، انوار الحکمه، قم، بیدار، ۱۴۲۵ ق.

\_\_\_\_\_، علم الیقین، تحقیق: بیدارفر، محسن، قم، بیدار، ۱۴۱۸ ق.

\_\_\_\_\_، عین الیقین، بیروت، دارالحوراء، ج ۱، ۱۴۲۸ ق.

\_\_\_\_\_، قره العیون فی أعز الفنون (چاپ کنگره فیض)، محقق / مصحح: حسن قاسمی، تهران، مدرسه عالی شهید مطهری، ۱۳۸۷ الف.

\_\_\_\_\_، الكلمات المکنونة (چاپ کنگره فیض)، محقق / مصحح: علیرضا اصغری، تهران، مدرسه عالی شهید مطهری، ۱۳۸۷ ب.

\_\_\_\_\_، المعارف، تهران، مدرسه عالی شهید مطهری، ۱۳۸۷ ج.

\_\_\_\_\_، منهاج النجاة، محقق / مصحح: حسن، غالب، : قم، المركز العالمی

للدراست الاسلامیة، اول، ۱۴۱۱ ق.

قدردان قراملکی، محمد حسن، نگاه سوم به جبر و اختیار، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۴.