

نقد و بررسی دیدگاه ابوالحسن عامری پیرامون جبر و اختیار

عین الله خادمی*

چکیده

مسئله جبر و اختیار از مباحث دراز دامن و مهمی است که از دیرباز اذهان انسان‌ها را به خود معطوف کرده است و اندیشمندان در ادیان و مکاتب مختلف در برابر این مسئله حیاتی موضوعی اتخاذ کرده‌اند. مسئله اصلی این مقاله آن است که عامری پیرامون این مسئله چه دیدگاهی اتخاذ کرده است؟ فرضیه این مقاله آن است که عامری از نظریه جبر یا اختیار مطلق دفاع نمی‌کند، بلکه راه بینابین آن را برمی‌گزیند. اهم یافته‌های این مقاله عبارت‌اند از: او برای پاسخ به این مسئله پژوهشی ابتدا تحریر محل نزاع می‌کند و برای تحریر محل نزاع ابتدا میان دو حیثیت شیء به اعتبار ذاتش و به اعتبار غیراش تمایز قائل می‌شود و بیان اقسام افعال - طبیعی، قهری، فکری و شوقی - فرق می‌نهد و بر این باور است که دو قسم فعل طبیعی و قهری با جبر ارتباط دارند و افعال فکری و شوقی با اختیار مرتبط هستند و یادآور می‌شود که قوه فعاله قوه‌ای است که فعل از آن صادر می‌شود و قوه منفعله قوه‌ای است که فعل در آن تشبیت می‌شود به جبر و اختیار مربوط هستند و در بحث مواد ثلاث تنها واجب بالاضافه و امکان به بحث جبر و اختیار مرتبط هستند. او از نظریه خلق افعال دفاع می‌کند و دلایلی برای ابطال جبر و تفویض بیان می‌کند و پس از ابطال این دو نظریه یادآور می‌شود که نظریه‌ای که حد وسط میان این دو نظریه صواب است، او برای اثبات راه مسئله راه میانه از حکمت الهی بهره می‌گیرد. البته ما تأملاتی با عنوان ارزیابی نظریه عامری در باره جبر و اختیار مطرح کردیم.

کلیدواژه‌ها: جبر و اختیار، ابوالحسن عامری، مواد ثلاث، اسباب فعل، تفویض.

مقدمه

بحث جبر و اختیار از مسائل بسیار کهن است که از دیرباز ذهن بشر را به خود معطوف کرده است؛ متفکران، صاحبان ادیان مختلف، مکاتب متعدد فلسفی، کلامی و سیاسی، هر کدام با روش‌های متعددی درباره این مسئله دیدگاه‌های مختلفی ابراز کرده‌اند و در طی تاریخ شاهد طیف‌های گوناگون جبرگرا، تفویض‌گرا و اختیارباور بوده و هستیم؛ این طیف‌های مختلف به زعم خود دیدگاه‌های متعددی جهت تبیین این مسئله اظهار داشته‌اند، اما به زعم رقبای خود شبهات مختلفی درباره این مسئله مطرح کرده‌اند.

از طرفی بحث جبر و اختیار مسئله‌ای بسیار مشکل و درازدامن است و سخن گفتن درباره ابعاد مختلف این بحث کاری بسیار غامض و لغزنده است، از جانب دیگر، عده‌ای گرچه به صورت مفصل درباره این موضوع سخن گفته‌اند اما در ابراز این مطالب درصدد بیان حق نبوده‌اند، بلکه صرفاً در جهت منکوب کردن رقبای خود بوده‌اند و به اصطلاح از شیوه مجادله بهره گرفته‌اند، این شیوه مجادله با رقبا شیوه‌ای است که براساس دیدگاه عامری متکلمان از آن بهره گرفتند، عوامل مختلف فوق جزء عواملی است که عامری در کتاب *انقاذ البشر من الجبر و القدر* (ص ۲۱۷-۲۱۶) بر آن پافشاری می‌کند، اما عامری براساس مقدمه‌ای که برای کتاب *التقدير لاوجه التقدير* می‌نگارد، یادآور می‌شود، او در مجلسی که از علما و محبان حکمت در منزل ابوالحسن عبدالله بن احمد عینی که در سال‌های ۳۷۲-۳۶۵ در دولت سامانی منصب وزارت داشت شرکت می‌کند، در این مجلس مباحثی درباره تقسیم حوادث به واجب و ضروری و جایز و ممکن مطرح می‌شود و همچنین او با کندوکاو درباره پرسش‌هایی از قبیل آیا اجرام سماوی در پیدایش رخدادهای مؤثرند یا نه؟ نقش قوای طبیعی یا قوای نفسانی پیرامون پیدایش این رخدادهای چیست؟ در میان حاضران مطرح می‌شود که حاضران در این مجلس بدین نتیجه دست می‌یابند که معرفت ایشان در این زمینه از حد اطلاعات متداول و شبهات عامه مردم تجاوز نمی‌کند بدین جهت از ابوالحسن عامری می‌خواهند که درباره مسائل مرتبط با تقدیر کتابی بنویسد و بر اساس این درخواست عامری کتاب *التقدير لاوجه التقدير* را می‌نگارد (عامری، رسائل ابوالحسن عامری، ص ۲۵۴-۲۴۹) در میان آثار موجود عامری این دو کتاب *التقدير لاوجه التقدير* و *انقاذ البشر من الجبر و القدر*^۱ نسبت مستقیمی با بحث جبر و اختیار دارند مسئله اصلی این پژوهش آن است که دیدگاه ابوالحسن عامری پیرامون جبر و اختیار انسان چیست؟ برای کندوکاو پیرامون این پرسش اصلی فحوص درباره پرسش‌های ذیل ضروری است اعتبار مختلف شیء چیست؟ مراد از فعل

چيست و اقسام آن کدام است؟ مراد از خلق افعال چيست؟ و دليلش چيست؟ مراد از اسباب فعل چيست؟ ادعای جبرگرایان چيست؟ دلایل ابطال جبر و تفویض و جهت و راه میانه و حد وسط جبر و تفویض چيست؟
پسندیده است که برای بررسی این مسئله، نخست بحث را از پیشینه پژوهش آغاز کنیم.

پیشینه پژوهش

بحث مسئله جبر و اختیار از مباحث بسیار قدیمی و درازدامن است که در طی قرن‌های مختلف اذهان بسیاری از اندیشمندان در ادیان و مکاتب مختلف سیاسی اقتصادی فرهنگی و الهیاتی را به خود معطوف کرده است و هر کدام از آن‌ها سعی کردند به صورت ثبوتی یا سلبی پیرامون این مسئله مهم به اظهار نظر پردازند، گرچه درباره جبر و اختیار کتاب‌های مختلف مانند جبر و اختیار استاد جعفری، طلب و اراده امام خمینی، جبر و اختیار استاد جعفر سبحانی و پایان‌نامه‌های متعددی از جمله جبر و اختیار از منظر متکلمان اسلامی محمد کاظم فرقانی و مقالات پژوهشی فراوانی از جمله سازگاری اختیار انسان با توحید افعالی در پرتو بیان عرفانی ملاصدرا محمد کاظم عرفانی انجمن علمی عرفان اسلامی ایران و بهار و تابستان ۱۳۹۴، رساله جبر و اختیار میرداماد با تصحیح رضا برنج‌کار، کیهان اندیشه، شماره ۱۳۷۵، رابطه قضا و قدر و علم پیشین الهی و جبر و اختیار از دیدگاه صدرالمتهلین سید خندانی تأملات فلسفی سال اول تابستان ۱۳۸۸، سازگاری جبر و اختیار نزد سازگارگرایان جدید غرب و ملاصدرا، فخرالسادات علوی یوسف شاقولی الهیات تطبیقی تابستان ۱۳۸۸ شماره ۱۲ نگاشته شده است. ولی تا آن‌جا که نگارنده تحقیق کرده است هیچ کار پژوهشی مستقلی درباره دیدگاه ابوالحسن عامری درباره این موضوع نگاشته نشده است.

شایان ذکر است که در مورد سال ولادت عامری به صورت دقیق نمی‌توان اظهار نظر کرد، ولی به صورت اجمالی می‌توان گفت که ایشان احتمالاً در اواخر قرن سوم یا اوایل قرن چهارم هجری به دنیا آمد و حدود سال ۳۸۱ قمری در وطنش یعنی نیشابور در گذشت. در ایام حیاتش سفرهای متعدد به بلاد مختلف داشته است و از خرمن استادان مختلف بهره گرفته است و واجد شاگردان متعدد بوده است. به صورت اجمال می‌توان گفت: او یکی از فلاسفه مشهور بین فارابی و ابن سینا بوده است، منتهی آثاری بسیار اندک در باره او وجود دارد (حکمت، زندگی و آثار ابوالحسن عامری نیشابوری، ۱۳۹۰، ص ۱۵۴-۹۵).

عامری برای تحریر محل نزاع میان طرفداران جبر و اختیار، به بحث در باره اعتبارات مختلف شی می پردازد، که ما جهت تبیین دیدگاه ایشان ابتدا این بحث را مطرح می کنیم.

اعتبارات مختلف شیء

عامری می گوید که نظر به شیء از جهت احاطه به معانی اش به دو قسم تقسیم می شود: نخست از طریق اعتبار به ذاتش، دوم اعتبار به اضافه به غیرش؛ به عنوان مثال به ذات شخص بنگریم می توانیم بگوییم او انسان، حیوان، جسم یا جوهر است، اما اگر به ارتباط عبدالله با امور دیگر نگاه کنیم، می توانیم بگوییم او فرزند، برادر، همسایه بنده، شریک یا دوست فلانی است بر این اساس در مورد هر فعلی می توانیم این دو حیثیت را جدا کنیم؛ به عنوان مثال اگر به ذات فعل نماز بنگریم می بینیم این فعل دارای ترتیب و نظام خاصی است، در الفاظ نماز از قوه ذکریه و در حرکات آن از قوه محرکه کمک گرفته شده است، در مجموع این فعل امر عرضی است، اما از حیث ارتباط فعل نماز و امور دیگر می توانیم بگوییم که این فعل طاعت، معصیت، عبادت، فسق، ایمان، کفر، جایز یا فاسد است. همین دو قسم را می توانیم در مورد گرفتن مال غیر، جماع و غیره مطرح کنیم (عامری، *انقاذ البشر من الجبر و القدر*، ص ۲۲۲).

نکته نخست، تنوع حیثیت

یکی از نکات مهمی که باید در داوری در مورد اشیای مختلف در نظر بگیریم این است که، اشیای مختلف را با حیثیات متعدد می توانیم نگاه کنیم، نباید توقع داشته باشیم که اشیا با حیثیات مختلف حکم واحدی داشته باشند، در این موضع، عامری به دو حیثیت اعتبار ذاتش و اعتبار در قیاس با غیرش اشاره می کند و در صدد آن است که بگوید، داوری درباره یک شیء، وقتی ذات آن شیء را می نگریم با موضعی که همان شیء را در قیاس با غیر در نظر می گیریم ممکن است یکسان نباشد.

نکته دوم ارتباط تنوع حیثیت و بحث جبر و اختیار

دو حیثیت مذکور یادآور می شود که ممکن است در مورد شیء از یک حیثیت جبر صادق باشد و از حیث دیگر اختیار صادق باشد؛ به عنوان مثال ممکن است از فردی کار خیری در شرایط جبری صادر شود، یا همان کار خیر در شرایط اختیاری به نحو دیگری صادر گردد؛ یا پدیده ای به

اعتبار ذاتش از آن جهت که فعل در نهایت از او صادر می‌شود امری اختیاری با درجه ضعیف باشد، اما به اعتبار شرایطی که فرد در آن قرار گرفته است اعتبار غیر ذاتش یک امر اجباری باشد. برای آشنایی بیشتر با ادعای عامری مسئله را بامعنا و اقسام فعل پیگیری می‌کنیم.

معنا و اقسام فعل

عامری می‌گوید فعل به دو معنای مختلف به کار می‌رود:

۱. تکوین و احداث: مثل کسی که در حال ساختن ساختمان است واژه تکوین، اختراع و فعل به کار می‌رود.
۲. همین واژه فعل در موردی که فعل انجام و تمام شده است هم به کار می‌رود (همو، *انقاذ البشر من الجبر و القدر*، ص ۲۲۲).

نکته نخست اشاره به دو فعل و استفاده از واژه‌های دیگر

یکی از کارهای خوبی که عامری انجام داده است توجه دادن افراد بدین نکته است که واژه فعل را همیشه به یک معنا استعمال نمی‌کنیم، گاهی واژه فعل را در مورد پدیده‌های در حال تحقق و گاهی همین واژه را در مورد پدیده‌هایی به کار می‌بریم که تحقق یافته‌اند و از زمان وقوع آن‌ها مدتی گذشته است. ایشان افزون بر این، واژه فعل در مورد امور تکوینی و احدایی و اختراعی به کار برده است، همه این الفاظ به یک معنا استعمال نمی‌شود مگر در مورد کاربرد فعل باشد؛ افزون بر این‌ها در امور ابداعی نیز فلاسفه از واژه فعل بهره می‌گیرند، که عامری بدان در این عبارت اشاره نکرده است، گرچه در عبارات و مواضع دیگر بدین امر پرداخته است.

گرچه واژه فعل در مورد همه این رخدادها به کار می‌رود، اما این امور دارای معنای یکسانی نیستند او در اقسام فعل چنین بیان می‌کند، افعال به چهار قسم طبیعی و قهری فکری و شوقی تقسیم می‌شوند، دو قسم از این اقسام طبیعی و قهری، ضروری و دو قسم دیگر فکری و شوقی، ارادی هستند. مخفی نیست که در افعال طبیعی لفظ «لم» در مورد افعال طبیعی به کار نمی‌رود و تنها واژه «لم» در مورد طبیعت استعمال می‌کنند و واژه «لان» در مورد افعال طبیعی به کار نمی‌رود؛ زیرا افعال طبیعی دارای قوه عاقله نیستند و در افعال قهریه نیز از واژه «لان» استفاده نمی‌شود؛ البته این واژه در مورد نسبت نیز گاهی استفاده می‌شود، اما در مورد فعل قهری از این واژه استفاده نمی‌شود؛ در افعال شوقی مادامی که اختیار بر آن مسلط نباشد نمی‌توان از دو واژه «لم» و «لان» بهره گرفت؛ البته واژه «لم» و «لان» را به سبب مشوق، می‌توانیم به کار ببریم؛ به عنوان مثال کسی

کودک کوچکی که واجد قوه تمیز نیست به کاری تشویق کند و آن کودک این کار را انجام دهد لفظ «لم» درمورد او قابل اطلاق نیست، گرچه می توان این واژه را بر مشوق کودک اطلاق کرد، اما بر مشتاق نمی توان استفاده کرد، با این توضیحات مشخص می شود که کاربرد دو واژه «لم» و «لان» صاحب عقول از بشر هستند، نخست ممتنع است اما پس از صدور فعل از آن ها می توان این دو واژه را به کار برد (همان، ص ۲۳۳).

نکته دوم ارتباط اقسام چهارگانه فعل با جبر و اختیار

بسیار واضح است که مراد عامری از طرح مسئله جبر و اختیار، طرد نظریه جبر و پذیرفتن نظریه رقیب یعنی اختیار است، برای فهم بهتر ادعای او لازم است که بدانیم که مراد او از این افعال چهارگانه چیست. مراد او از افعال طبیعی افعالی است که براساس طبیعت مادی از عوامل طبیعی مانند باد، باران، آفتاب و ... صادر می شود، براساس قول مشهور حکیمان مشایی این عوامل فاقد تعقل هستند، هرچند عارفان و به تبع آن ها ملاصدرا نظریه ای خلاف این ادعا دارند.

به همین جهت در مورد آن ها نمی توان پرسید که این افعال براساس چه انگیزه و غایتی از آن ها صادر شده است؟ او بر این باور است که در افعال قهری دو حیثیت داریم، یکی فعل و دیگری فاعل است، یک فعل قهری ممکن است در سایه سلطه قاهری انجام گیرد، فاعل که واجد تعقل است اگر در واژه «لم» و «لان» را در نظر بگیریم در مورد چنین فعلی نمی توان به کار برد؛ اما اگر قاهر چنین افعالی دارای قوه نطق باشد، چنین پرسشی در مورد چنان قاهری قابل طرح است؛ پس فعل و فاعل طبیعی فعل قهری امور ضروری بوده و با جبر مرتبط هستند. افعال شوقی گاهی ممکن است صرفاً در سیطره احساسات و عواطف باشد و گاهی افزون بر تأیید احساسات و عواطف عقل انسان نیز مؤید آن باشد؛ در مورد نخست نمی توان از دو واژه «لم» و «لان» که براساس حکمت مشایی در مورد موجودات عاقل استعمال می شود، بهره گرفت؛ اما در مورد دوم مجاز به چنین کاری نیستیم، اما افعالی که در سایه فکر و تعقل از انسان صادر شوند، قطعاً چنین افعالی ارادی و بااهتمام هستند، دسته دوم افعال شوقی مرتبط با اختیار انسان هستند بدین جهت می توانیم از دو واژه «لم» و «لان» بهره بگیریم.

نکته سوم، عدم کاربرد غایت در دو قسم طبیعی و قهری

گرچه عامری در افعال چهارگانه مذکور در دو قسم آن افعال طبیعی و قهری از دو واژه «لم» و

«لان» که مبین غایت هستند استفاده نکرده، ولی می‌توانیم این ادعا را مطرح کنیم که ادعای او از دو جهت محل تأمل است. جهت نخست؛ بر مبنای نظریه عارفان و ملاصدرا که هر کجا وجود است، کمالات وجودی از جمله تعقل هم هست. جهت دوم؛ گرچه غایت به معنای «لاجله الشيء» در مورد آن صادق نیست، اما غایت به معنای «لاجله الحركة» در مورد آن‌ها صادق است. پس از وقوف به معنا و اقسام فعل، پسندیده است با بحث خلق افعال آشنا شویم.

خلق افعال

عامری پیرامون خلق افعال بحث مفصلی مطرح کرده‌است، او ابتدا مقدماتی را که پیش از این بحث مطرح شده و برای تفهیم این بحث مفید است چنین بیان می‌کند، گاهی به فعل از حیثیت ذاتش نگاه می‌کنیم و گاهی به اعتبار اضافه آن فعل به غیرش نگاه می‌کنیم، و از سویی بیان کردیم که فعل دارای دو معناست؛ نخست شوق به تمام (فعل در حال تکوین و پیدایش) دوم حصول و تمام (فعل تحقق یافته). بحث دیگر ناظر به فاعل است؛ فاعل به دو قسم قریب و بعید تقسیم می‌شود (همان، ص ۲۳۶). او پس از بیان این مقدمات می‌گوید مراد از خلق در لغت همان تقدیر است، برای بحث خلق افعال حتماً باید به افعال اختیاری نظر داشته باشیم، چون موضوع ناظر به افعال اختیاری انسان است که آیا تقدیر الهی شامل افعال اختیاری انسان می‌شود یا خیر؟ (همان‌جا).

او در ادامه می‌افزاید از مباحث گذشته دانستیم که در مورد افعال اختیاری جایز نیست بگوییم از جهت اعتبارات اضافی مانند عبادت، معصیت، فسق، تقوا، کفر یا ایمان مخلوق هستند و در مورد افعال اختیاری نمی‌توانیم بگوییم تنها از حیث شوق به تمام مخلوق هستند؛ درباره افعال اختیاری مانعی نیست که بگوییم از حیث اعتبار ذاتی‌شان جهت تعلق به قوه انفعالیه مخلوق هستند، بلکه واجب است، از جهت ذات، خود این افعال مخلوق و مقدر هستند و خداوند از جهت ذاتی‌شان به معنای عام فاعل اول است و در درجه فاعل اول بودن خدا چیزهای دیگر با خدا شریک نیستند، بلکه اگر چنین نباشد نسبت افعال مختلف با عناصر مختلف باطل می‌شود و همه قوای منفعل عبث و لغو می‌شوند، تالی و مقدم کاذب است پس خداوند موجد اول همه افعال اختیاری و خالق مقدر و فاعل مولد همه افعال اختیاری است و غیر خدا در هیچ‌یک از این جهات با خدا شریک

نیست، بلکه بشر در ابعاد افعال اختیاری مکتسب، مخیر، موجب، مباشر و فاعل ثانی افعال است (همان، ص ۲۳۷ - ۲۳۶).

با تأمل در بیان فوق نکاتی قابل اصطیاد است:

نکته نخست موضوع خلق افعال

یکی از دعاوی جدی میان فلاسفه و گروه‌های مختلف متکلمان بحث خلق افعال است، این امر بدیهی است که افعال انسان را از یک حیث می‌توانیم به دو قسم اختیاری و جبری تقسیم کنیم، جبریون بر این باور هستند که انسان خالق افعال خود نیست و آن‌هایی که طرف‌دار نظریه اختیار هستند، بر این عقیده‌اند که انسان خالق افعال خویش است، بدین جهت می‌توان مدعی شد که موضوع خلق، افعال اختیاری انسان است؛ این سخن بدین معناست که رقا - جبریون - اعتقادی به نظریه خلق افعال از سوی انسان ندارند؛ عامری برای فهم دقیق‌تر نظریه خلق افعال هم از قیود سلبی و هم قیود ایجابی بهره می‌گیرد:

قیود سلبی: خلق افعال ناظر به اعتبارات اضافی افعال در حال تکوین نیست، عامری برای تبیین ادعایش دو قید سلبی را چنین بیان می‌کند.

۱. خلق افعال ناظر به اعتبار اضافی نیست، در مباحث قبلی بیان شد که افعال انسانی را از جهت حیثیات مختلف می‌توانیم به اقسام متعددی تقسیم کنیم، یکی از این حیثیات این بود که مقسم، ذات یا اضافه به غیر باشد، بر این اساس گاهی فعل انسان را از حیث ذاتش مطالعه می‌کنیم و گاهی امر یا امور دیگری را با افعال انسان مقایسه کنیم، در آنجا عامری یادآور می‌شود زمانی که از خلق افعال صحبت می‌کنیم، مرادمان فعل به اعتبار مقایسه با امور دیگر نیست.

۲. خلق افعال ناظر به افعال در حال تکوین نیست؛ از مباحث گذشته دانستیم که اگر مقسم در تقسیم افعال در حال تکوین یا اتمام باشد، بر این اساس می‌توانیم افعال انسانی را به دو قسم تقسیم کنیم دسته نخست افعال در حال تکوین هستند یا انسان شوق به اتمام این افعال دارد؛ دسته دوم افعالی هستند که در ظرف زمان گذشته انجام گرفته و با قید زمان گذشته در مورد آن‌ها سخن می‌گوییم عامری یادآور می‌شود که خلق افعال ناظر به افعال نخست - در حال تکوین - نیست.

قیود ایجابی: عامری پس از بیان برخی قیود سلبی به قیود ایجابی اشاره می‌کند:

۱. خلق افعال ناظر به حیثیت ذاتی فعل است

بیان شد، از یک حیث می‌توانیم افعال را به دو قسم ذاتی و اضافی تقسیم کنیم و در یکی از قیود

سلبی بیان شد که خلق افعال ناظر به اعتبارات اضافی نیست؛ در قید ایجابی افزوده می‌شود، زمانی که از نظریه خلق افعال در مورد انسان دفاع می‌کنیم، مراد این است که نه تنها جایز است، بلکه واجب است تنها به ذات فعل انسان نظر داشته باشیم و بر این اساس ادعا کنیم که انسان خالق افعال خود از حیث ذات است.

۲. خلق افعال ناظر به قوه انفعالی است

برای انجام هر فعل ما به دو قوه فعاله و قابله یا انفعالیه نیاز داریم؛ عامری در این مقطع می‌گوید زمانی که ما ادعا می‌کنیم انسان در پیدایش فعل دخیل است، مراد این است که این فعل قابلیت تثبیت شدن دارد و انسان به عنوان فاعلی است که زمینه فعل را آماده می‌کند. پس از بیان چستی خلق افعال از سوی عامری، زمان آن است که با استدلال او بر خلق افعال آشنا شویم.

۲.۱. استدلال برای اثبات نظریه خلق افعال

خدا فاعل نخست همه افعال از جمله افعال اختیاری انسان است، لیکن اگر چنین باشد نسبت این افعال نسبت افعال مختلف با عناصر مختلف باطل می‌شود و همه قوای منفعل عبث و لغو می‌شوند، در این قیاس استثنایی یک مقدمه و یک تالی داریم تالی - باطل بودن نسبت افعال مختلف با عناصر مختلف و عبث بودن قوای منفعله کاذب است - باطل است؛ مقدم - خدا فاعل اول همه افعال از جمله افعال اختیاری انسان نباشد - کاذب است از این ابطال مقدم و تالی نتیجه می‌گیریم که حتماً خدا فاعل نخست همه افعال از جمله افعال اختیاری انسان است.

تکته: فاعلیت طولی

عامری در این تبیین خدا را به عنوان فاعل اول و سایر فواعل را به معنای فاعل دوم معرفی می‌کند با تأمل در این بیان درمی‌یابیم:

اولاً، فاعل دوم به معنای غیر فاعل اول است، مراد فاعل دوم ریاضی نیست که در برابر سوم است. ثانیاً، از این بیان نتیجه می‌گیریم که عامری قائل به نظام علی است، یعنی در پیدایش یک پدیده علل مختلفی ممکن است دخالت داشته باشد، خداوند در رأس همه علت‌هاست که از آن به عنوان علت‌العلل یا فاعل نخستین یاد می‌شود، فاعل‌ها یا علل دیگر میان آن‌ها مراتب طولی

است و هر علت (فاعل) مافوقی در پیدایش علت ماتحت خودش دخالت دارد تا به آخرین علت در نظام طبیعی ماده می‌رسیم.
یکی از مباحثی که زمینه آگاهی بیشتر را برای بحث جبر و اختیار از دیدگاه عامری فراهم می‌کند مسئله اسباب فعل است.

اسباب فعل

عامری اسباب فعل را از یک جهت به اقسام ذیل تقسیم می‌کند:

- قسمی که متحد با ذات فعل است و آن هیولاست که قابل است مانند چوب برای فعل نجار و طلا برای فعل زرگر

- قسمی که مابین با ذات فعل است که خودش به دو نوع تقسیم می‌شود. یکی از لحاظ وجود متقدم است، آن فاعلی است که موجد لذاته است؛ دومی از حیث وجود متأخر است و آن غرضی است که از حصول فعل پیگیری می‌شود، هر کدام از این سه قسم را از حیث دیگری می‌توان به قریب و بعید تقسیم کرد، برای مثال در مورد میز، فاعل قریب نجاری است که آن را ساخته است، اما فاعل بعیدش استاد این نجار یا اساتید استادان هستند، به سبب بعید فاعل اول و به سبب قریب فاعل دوم اطلاق می‌شود (همان، ص ۲۲۰).

عامری مصداق دیگر غایت را چنین بیان می‌کند؛ در فعل معالجه طیب غرض قریب صحت مریض و غرض بعید بقای مریض است، تا در سایه این بقا بتواند فضایی را کسب کند، نمونه‌ای دیگر غایت برای نجار است، هیولای قریب برای نجار چوبی است که برای میز در نظر گرفته شد، یا هیولای قریب برای زرگر همان طلاست، اما هیولای بعید برای نجار همان عناصر چهارگانه هستند که زمینه را برای پیدایش چوب فراهم می‌کنند (همان‌جا). در دنباله عامری اشکالی مطرح کرده و بدان پاسخ می‌دهد، بیان او چنین است گاهی توهم می‌شود که آلت معده هم یکی از اسباب است که تصویری اشتباه است، چون فعل در امکان خود به آلت نیاز ندارد بلکه در انجام ذات فاعل به آلت نیاز دارد، اگر فاعل با جوهرش تام الذات و کامل باشد ابزار نیاز ندارد جز اینکه جزء افعالی باشد که در تعیین فعل به آلت و زمان نیاز دارد (همان‌جا)، او در ادامه به تقسیم دیگری از اسباب اشاره می‌کند و می‌گوید گاهی سبب فعل بالقوه و گاهی بالفعل است؛ مراد از بالقوه آن است که قدرت بر ایجادش دارد و مراد از بالفعل آن است که ایجاد شده است؛

به عنوان مثال نجار پیش از ساختن میز فاعل بالقوه برای میز است و بعد از ساختن میز فاعل بالفعل آن است (همان، ص ۲۲۱).

با تأمل در بیان عامری چند نکته قابل بیان است.

نکته نخست بیان مصادیقی از هیولای ثانی

بر آگاهان بر اندیشه حکیمان مسلمان این امر آشکار است که آن‌ها هیولا را به دو قسم تقسیم می‌کنند که یک قسم آن هیولای اولی است و قسم دیگر آن هیولای ثانی است؛ آن‌ها یادآور می‌شوند که هیولای اولی در زمین یکی و در افلاک نیز یکی است؛ به بیان دیگر ما یک هیولای اولی در زمین و هیولای اولی دیگر اثری داریم این هیولای اولی با چشم دیده نمی‌شود، بلکه از طریق عقل وجود آن را استنباط می‌کنیم، اما هیولای ثانی تعداد آن‌ها بسیار زیاد است و این دوم به معنای غیر اول و امری محسوس است شاید به دلیل همین محسوس بودن و اینکه ادراک آن آسان‌تر است، عامری تنها به هیولای ثانی اشاره کرده است و چون درک هیولای اولی به جهت عقلانی بودن درک مشکل‌تری است متعرض آن نشده است.

نکته دوم مقسم ارتباط با ذات فعل است

عامری در اسباب فعل با یک حیثیت در گام نخست اسباب را به دو قسم متحد با ذات فعل و مباین با ذات فعل تقسیم کرد و در گام دوم مباین با ذات فعل را به لحاظ تقدم یا تأخر وجود به دو قسم تقسیم کرد، با تأمل در این تقسیم‌بندی درمی‌یابیم که مقسم عامری در این تقسیم‌بندی ارتباطی که اسباب با ذات فعل دارند است، این اسباب یا با ذات فعل متحد یا مباین هستند.

نکته سوم عدم اشاره به برخی علل اربعه ارسطویی

ارسطو یکی از فیلسوفان به نام یونانی است که به علل چهارگانه - هیولا یا ماده، صورت، فاعل و غایت - اشاره می‌کند. در آن‌جا مشاهده می‌کنیم که عامری به سه تا از علل اربعه یعنی هیولا، فاعل و غایت اشاره کرده است و به علت چهارم - صورت - اشاره نکرده است.

نکته چهارم اشاره به یک معنای غایت

برخی از پژوهشگران به حق اشاره کردند که غایت دو معنا دارد یک معنای غایت به فاعل اشاره دارد، یعنی فاعل عاقل کاری که انجام می‌دهد غایتی را از آن کار در نظر می‌گیرد که آن غایت پس از تحقق آن کار خودش را نشان می‌دهد؛ معنای دیگر غایت مربوط به فعل است، یعنی

نهایت مسیری است که فعل بدانجا حرکت می‌کند؛ به‌عنوان مثال در موجودات غیر عاقل در نظر بگیریم هر یک از این موجودات باید مسیری از کمال را طی کنند تا به سرمنزل مقصود خود برسند، تخم نارنج یکی از موجودات غیر عاقل است باید مسیر را طی کند تا تبدیل به درخت نارنج شود (سبزواری) افزون بر این حتی در غایت به‌معنای فاعل، می‌توانیم دو معنا برای غایت در نظر بگیریم، یک مرحله مربوط به بعد از تحقق فعل است و یک مرحله دیگر ناظر به مرحله پیش از تحقق فعل است؛ به‌عنوان مثال اگر دانشجوی کارشناسی ارشد یا دکتری را در نظر بگیریم، او غایت درس خواندن را گرفتن مدرک کارشناسی ارشد یا دکتری قرار می‌دهد و پس از گرفتن مدرک به غایتش می‌رسد و یا غایتش در خارج تحقق می‌یابد، اما همین غایت یک جنبه نظری دارد که دانشجو را از زمان شرکت در کنکور تا گرفتن مدرک هدایت می‌کند، این غایت پیش از تحقق فعل است، عامری در این بیان تنها به یک معنای غایت و آن غایت فاعل پس از تحقق فعل اشاره کرده‌است.

تکنه پنجم ارتباط علت معده و اسباب

اگر علت معده را به‌صورت استقلال در نظر بگیریم قطعاً یک علت مستقل در برابر اسباب (علل) نیست چون علت معده یا ناقص همین اسباب (علل) هستند در صورتی که سبب تحقق ضروری فعل نشوند؛ به‌عنوان مثال اگر برای تحقق یک شیء، صد سبب مادی یا صوری یا فاعلی یا غایی دخالت داشته باشند و نود و نه سبب آن تحقق داشته باشد به نود و نه سبب آن علت ناقصه یا معده اطلاق می‌شود، اما اگر به‌صورت استقلال در نظر بگیریم علت مقدم یکی از اسباب است.

تکنه ششم اسباب بالقوه و بالفعل

مقسم در پیدایش اقسام دخالت زیادی دارند؛ در اقسام سه‌گانه قبلی که از دیدگاه عامری بیان کردیم، مقسم ارتباط با ذات فعل بود، اما اگر مقسم را تغییر بدهیم و اسباب فعل را از جهت بالقوه یا بالفعل در نظر بگیریم، اسباب همان‌طوری که عامری گفته به دو قسم بالقوه و بالفعل تقسیم می‌شوند.

تکنه هفتم ارتباط اسباب فعل با بحث جبر و اختیار

بحث اسباب را اگر از آن جهت در نظر بگیریم که اسباب سبب ضرورت تحقق فعل می‌شوند، قطعاً مسئله اسباب و علل فعل با بحث جبر و اختیار مرتبط می‌گردند، چون وقتی سببی موجب

ضرورت و قطعیت یک فعل در انسان گردد آن زمان این پرسش مطرح می‌شود با توجه به قطعیتی که این سبب در تحقق فعل ایجاد می‌کند، چگونه می‌توان از اختیار انسان دفاع کرد؟ آیا ضرورت فعل به‌عنوان بینه یا دلیلی به نفع جبرگرایان نیست؟ اینجاست که درمی‌یابیم این مسئله با جبر و اختیار ارتباط وثیق پیدا می‌کند؛ عامری در مورد فاعل واحد مطلبی بیان می‌کند که قابل توجه است، او می‌گوید گاهی از فاعل واحد افعال مختلفی صادر می‌شود و آن به دلیل چهار جهت است:

۱. جهت کمک به قوی در ذات مختلفش؛ به‌عنوان مثال نفس انسان با قوه شهوانی که کارش جذب امور نافع است، کاری انجام می‌دهد، همین نفس با قوه غضبیه که کارش دفع ضرر است و قوه نطقیه که رسالتش تمییز میان امور نافع و مضر است کارهای دیگر انجام می‌دهد.

۲. جهت کمک به آلات مختلف مثلاً نجار با میخ یک کار و با چکش کار دیگری انجام می‌دهد.

۳. به جهت تأثیر در عناصر مختلف؛ به‌عنوان مثال اگر آتشی را که شعله‌ور است در نظر بگیریم سبب تغییر رنگ در اموری می‌شود که سفید هستند، همین آتش شمع را ذوب می‌کند و گل را به آجر تبدیل می‌کند.

۴. به جهت تولید برخی از برخی دیگر؛ به‌عنوان مثال بر اثر سرما در صورت انسان قبض ایجاد می‌شود، همین سرما سبب متراکم شدن بخارها می‌شود و متراکم شدن بخار سبب ایجاد حرارتی که ضد سرما است می‌گردد (همان، ص ۲۲۵-۲۲۴).

نکته هشتم تأثیر حیثیات مختلف

عامری به حق یادآور می‌شود که حیثیات در صدور احکام نقش جدی دارند، در میان اسباب چهارگانه ارسطویی یا سه‌گانه‌ای که عامری بیان کرده‌است، اگر فقط به یک سبب که فاعل است توجه کنیم، درمی‌یابیم که به جهت حیثیات چهارگانه از فاعل واحد افعال مختلفی صادر می‌شود. پس از آشنایی با دیدگاه عامری درباره اسباب فعل، این پرسش مطرح می‌شود که ادعای جبرگرایان چیست؟ بر این اساس به تبیین ادعای جبرگرایان می‌پردازیم.

تبیین ادعای جبرگرایان

جبرگرایان با بیان دو قسم واجب - واجب‌الوجود بالذات و واجب‌الوجود بالاضافه - مدعی هستند که همه موجودات عالم، تحت وجوب مقید هستند و هیچ شیء امکانی الوجود نیست، پس اگر

ما سنبله‌ای را شاهد باشیم حکم می‌کنیم که ضرورتاً از حبه ایجاد شده‌است، عین همین ضرورت را در مورد حبه نیز تکرار خواهیم کرد که براساس تقدیر الهی ایجاد شده‌است، سپس سنبله بر حسب ضرورت ایجاد شده‌است، براساس همین تحلیل است که ادعای آن‌ها به خیر محض منتهی می‌شود (همو، *التقریر لا وجه التقدير*، ص ۲۷۷).

با غور در این بیان عامری دو نکته مشخص می‌شود.

تکته نخست ارتباط واجب بالاضافه با بحث جبر و اختیار

در مبحث قبلی بیان کردیم که براساس بیان عامری از اقسام مختلف مواد ثلاث براساس تقسیم اول و تقسیم دوم دو بحث واجب بالاضافه و بحث امکان با مسئله جبر و اختیار ارتباط مستقیم دارند؛ الان ایشان درباره یکی از دو قسم یعنی واجب بالاضافه با تقریری خاص ادعا می‌کند که همه موجوداتی که در عالم ماده در اطرافمان مشاهده می‌کنیم در قیاس با علتشان واجب هستند، پس با این حیثیت در عالم طبیعت هیچ امر ممکن الوجودی نیست؛ به بیان دیگر آن‌ها به بحث جبر و اختیار از حیث وجودشناسی توجه می‌کنند نه معرفت‌شناسی.

تکته دوم تبیین یکی از ادعاهای جبرگرایان

بیان این نکته برای صاحبان فن مشخص و روشن است که جبرگرایان به اقسام مختلف مادی و الهی تقسیم می‌شوند، هر یک از جبرگرایان مادی و الهی براساس انگیزه‌های مختلف به جبرگرایی روی آورده‌اند، در این جا تنها به یکی از ادعاهای جبرگرایان الهی بر حسب تقدیر الهی اشاره شده‌است و این بدان معنا نیست که این امر تمام ادعای جبرگرایان است و با حل این مسئله در واقع مشکل جبرگرایی از ریشه حل می‌شود و دیگر هیچ مسئله‌ای باقی نمی‌ماند.

دلایل ابطال جبر و تفویض

بیان این نکته ضروری است که عامری نام یکی از رساله‌هایش را «انقاذ البشر من الجبر و القدر» قرار داده است. براساس این نام واژه جبر مقابل واژه قدر قرار می‌گیرد، اما در اثنای همین رساله می‌فرماید «ثم ان مذهبي من الجبر و التفويض كلاهما معروف في الناس واستغيبهما بشهرتهما عن الوصف (همو، *انقاذ البشر من الجبر و القدر*، ص ۲۳). ایشان در اثنای رساله در برابر واژه جبر قدر قرار نمی‌دهد، بلکه واژه تفویض قرار می‌دهد و بیان می‌کند که بر مبنای دلیل عقلی نمی‌توانیم به هیچ‌یک از دو نظریه جبر و تفویض وفادار باشیم، بلکه باید راه سوم را برگزینیم که در ادامه

مسیر بدان اشاره می‌کنیم، البته ممکن است در زمان ایشان در مقابل واژه جبر واژه قدر قرار می‌دادند، اما ایشان به جهت ابهامی که در واژه قدر است واژه تفویض را ترجیح داده است که در مقابل جبر قرار می‌دهد؛ حال به دلایل هر کدام از این ۲ مذهب از دیدگاه عامری اشاره می‌کنیم.

دلیل ابطال جبر

عامری برای ابطال جبر مقدماتی ذکر می‌کند که عبارت‌اند از:
 مقدمه نخست، بدون شک عقل بزرگ‌ترین حجت خدا بر خلقش است و هر کسی عقل را اثبات یا حتی انکار کند به نوعی سلطه عقل بر بشر را پذیرفته است.
 مقدمه دوم، اگر کسی فعلی را انجام ندهد عقل نمی‌تواند دو واژه «لم» و «لان» را درباره آن به کار برد چون طرح چنین پرسش‌هایی سفاکت و باطل است.
 مقدمه سوم، هر زمان فعلی از بشر صادر شد می‌توانیم از او پرسیم «لم و لان؛ چرا و برای چه» این فعل را انجام داده‌ای؟
 نتیجه، عقل مذهب جبر را مستهجن می‌داند و از آن دوری می‌کند (همان، ص ۲۳۳-۲۳۲).

تکته، این استدلال عامری نیاز به توضیح دارد و آن این است:

توضیح مقدمه نخست، اگر کسی حجیت عقل را اثبات کند، براساس همین حجیت، کارهایش باید جهت عقلانی داشته باشد، حتی اگر کسی بخواهد حجیت عقل را انکار کند برای آن که انکارش را دیگران قبول کنند، باز باید به عقل پناه آورد و دلیل یا دلایل عقلانی بیاورد تا مخالفانش را مجاب کند که با او همراهی کنند.

مقدمه دوم نقد و بررسی؛ براساس بیان عامری در مورد افعالی که از کسی صادر نشده است، نمی‌توانیم پرسیم چرا و برای چه چنین افعالی از او صادر نشده است؟ او طرح چنین پرسش‌هایی را برای افعالی که از بشر صادر نشده است امری باطل تلقی می‌کند، البته این مقدمه محل تأمل است، چرا نتوانیم در مورد فرد یا افرادی که فعل یا افعالی در مقطعی خاص از آن‌ها صادر نشده است چنین پرسش‌هایی را مطرح کنیم؟ البته حق دیگران است که چنین پرسش‌هایی را مطرح کنند.

مقدمه سوم؛ این ادعا به نظر درست است، در مورد فعل یا افعالی که از فرد یا افرادی صادر شده است، می‌توانیم پرسیم که چرا و برای چه چنین افعالی از شما صادر شده است؟ فرد نمی‌تواند ادعا کند من مجبور بوده‌ام که چنین فعل یا افعالی را انجام بدهم، چون عقل این ادعا را

نمی‌پذیرد و می‌گوید شما در نهایت فعل را بر عدم فعل ترجیح داده‌ایم و آن فعل را انجام داده‌ایم، بنابراین باید دلیل یا دلایلی برای چنین ترجیحی داشته باشیم. نتیجه، بر اساس این مقدمات اگر فعل یا افعالی از بشر صادر شده‌است، حتماً دلیل یا دلایلی بر انجام چنین کاری بوده‌است، اگر کسی قائل به جبر باشد و بگوید از من فعل یا افعالی صادر شده‌است ریال منتها بر اساس جبر هیچ دلیل و دلایلی برای انجام کار ندارم، عقل چنین ادعایی را از فرد نمی‌پذیرد و آن را ادعای باطل تلقی می‌کند، گرچه استدلال را عامری نتوانست خوب تقریر کند اما اصل ادعای او - ابطال جبر - بر اساس تقریری که بیان کردیم قابل دفاع است.

دلایل بطلان تفویض

عامری در نقد تفویض می‌گوید اگر عبد در افعالش به خود وانهاده شده باشد از موانع اتفاقی که ذکر کردیم در امان است، بنابراین بحث توفیق و خذلان را که مطرح کردیم باطل می‌شود، پس نتیجه فعل تنها باید به سعی بشری وابسته باشد و هر جودی که از سوی مولا برای بنده صورت می‌گیرد باید امری باطل باشد، در نتیجه تنها باید کوشش فرد باشد که امری باطل است، پس بنده به خود وانهاده نیست (همان، ص ۲۳۴)، بیان عامری را چنین می‌توان تبیین کرد: یکی از مباحث کلیدی در این استدلال بحث توفیق و خذلان است، مراد ایشان از توفیق عملی است که خداوند بدون دلیل شناخته‌شده وضعیتی را ایجاد می‌کند که خیر بسیار بزرگی نصیب فرد می‌شود و مراد از خذلان عملی است که خداوند بدون دلیل شناخته‌شده برای بنده کاری را انجام می‌دهد که مانع رسیدن خیر عظیم می‌شود؛ به‌عنوان مثال اگر خداوند بدون دلیل شناخته‌شده انسان را در مسیر صواب قرار دهد تا کارهای خیر بزرگ انجام دهد، بدان توفیق می‌گویند یا موانعی ایجاد کند که امور خیر زیادی از انسان سلب شود، بدین عمل خذلان می‌گویند؛ البته تفسیرهای متعددی درباره توفیق و خذلان وجود دارد (امام الحرمین، جوینی، ص ۲۰۹-۲۰۷ و ۲۳۰)، اگر کسی ادعا کند که انسان کاملاً به خود وانهاده است و خداوند هیچ دخالتی در کارهایش ندارد این عمل با توفیق و خذلان که اصل شناخته شده‌ای در قرآن و روایات است سازگار نیست، پس تفویض نظریه‌ای باطل است.

پس از بیان دلایل ابطال جبر و تفویض به بیان راه میانه مورد نظر عامری می‌پردازیم.

راه میانه در بحث جبر و اختیار

عامری یادآور می‌شود که مسئله جبر و اختیار بحث بسیار مهمی است و شبهات متعددی از سوی

جبرگرایان و تفویض گرایان از متکلمان درباره این مسئله مطرح شده است و هر یک از طرفین دعوا برای اثبات دعاوی خویش تلاش کرده‌اند که از مجادلات متعدد بهره بگیرند، اما من سعی می‌کنم که از این مجادلات پرهیز کنم و بر مبنای حجج عقلی به استنباط مسیر درست پردازم (عامری، *انقاذ البشر من الجبر و القدر*، ص ۲۱۷-۲۱۶)، ایشان پس از ابطال دو دیدگاه ناصواب جبرگرایان و اهل تفویض می‌گوید فرد متدین باید متوسط بین دو طرف غلو و تقصیر، مسیر صواب را بیابد، در همین راستا می‌گوید اگر افعال اختیاری را براساس دیدگاه اخلاقی مورد بررسی قرار دهیم به دو قسم ذیل تقسیم می‌شود:

۱. از حیث امر به اقامه آن فعل اختیاری؛

۲. از حیث سبب آن فعل اختیاری.

از آن جهت که بنده مأمور به آن فعل اختیاری است، آن فعل متعلق به بنده است (حیث نخست)، از آن حیث که حضرت حق سبب (نهایی) فعل اختیاری است، با این حیثیت فعل متعلق به خداوند است، اگر از حیث نخست به فعل اختیاری نگاه کنیم نه تنها از یک حیث بلکه از همه جهات ما بنده مملوک و نیازمند هستیم، اما اگر از حیث دوم درباره فعل اختیاری تأمل کنیم، درمی‌یابیم که اسباب نهایی به‌ویژه حضرت حق از آن جهت که به ما حیات قدرت علم و ... بخشیده است و از آن حیث که جواد و حکیم است و به بخل و ظلم متصف نیست و افزون‌بر این خدا به اموری که عبد بدان محتاج است نیازمند نیست و بنده نیز درمی‌یابد در افعالی که انجام می‌دهد خودش به‌تنهایی نمی‌تواند تمام نیازهایش را برآورده سازد و بی‌نیاز از مولایش باشد، زیرا اگر بنده در ذاتش و یا در حالاتش از مولایش بی‌نیاز شود باید از حال بندگی خارج شود که چنین امری ممکن نیست، حال اگر افعال اختیاری را از حیث اول (ارتباط به بنده محتاج) و حیث دوم (ارتباط افعال اختیاری با خداوند که سبب نهایی و بی‌نیاز است و درعین حال حکیم و عادل است) بررسی کنیم، درمی‌یابیم که دیگر نمی‌توان از تفویض دفاع کرد و افزون‌بر آن اگر از جهت ضعف بنده و جلال و حکمت حضرت حق به موضوع نگاه کنیم، درمی‌یابیم که نمی‌توان از جبر دفاع کرد، اما اگر بین دو جهت جمع شود از دو طرف افراط و تفریط - تفویض و جبر - سالم باقی می‌ماند (همان، ص ۲۳۵-۲۳۴).

او در موضع دیگر همین رساله این بحث را به‌صورت روایی چنین طرح می‌کند، «روی عن سید علماء تابعین جعفر بن محمد الصادق علیهم السلام انه قال لا جبر و لا تفویض و روی ان ابن

الفقه‌ها ای حنفیه قال اکره علی الجبر و لا اقول بالقدر و اقول و قولاً بین قولین و هذان القولان جمعاً مؤدیان الی معناً واحد و شبه ان یکون ابوحنیفه اخذ ان جعفر الصادق «همان، ص ۲۳۲).
با تأمل در مباحث عامری چند نکته مشخص می‌شود:

نکته نخست تأثر از متون دینی

یکی از دلایل تأثر ابوالحسن عامری از متون نقل همین حدیثی است که ایشان در این بحث مهم جبر و اختیار ذکر کرده‌اند و برخی همین امر را به‌عنوان یکی از دلایل محکم شیعی بودن ابوالحسن عامری ذکر کردند که ایشان در این بحث مهم حدیثی از امام جعفر صادق علیه‌السلام ذکر می‌کند و تصریح می‌کند حتی ابوحنیفه قول حد وسط بین جبر و تفویض را از امام صادق علیه‌السلام گرفته است (حکمت، ص ۱۸۴-۱۵۵).

نکته دوم تأیید راه میانه بر مبنای ابطال فلسفه جبر و تفویض

عامری برای تعیین طریق حد وسط میان جبر و تفویض، باز به ابطال جبر و تفویض از طریق فلسفی روی آورد، ایشان دو حیث - امر به اجرای فعل اختیاری که مربوط به بنده است و علت العلل بودن خداوند که ناظر به خداست - را از یکدیگر تفکیک کرد و بر اساس تفکیک این دو حیثیت، جبر و تفویض را ابطال کرد و با ابطال این دو، امر سوم را که حد میانه است اثبات کرد.

نکته سوم توجه به تحریر محل نزاع

یکی از نکات مهمی که در تقریر بحث جبر و اختیار از سوی ابوالحسن عامری شایان توجه است، طرح برخی مباحث است که ممکن است در بادی امر چنین ملاحظه شود که این بحث چه ارتباطی با بحث جبر و اختیار دارد به‌عنوان نمونه وقتی ایشان بحث اعتبارات مختلف شیء (شیء به اعتبار ذاتش و شیء در قیاس با غیرش) و یا اقسام فعل (طبیعی، قهری، فکری و شوقی) یا قوه فعاله و انفعالیه یا بحث مواد ثلاث را مطرح می‌کند، ممکن است در برخی اذهان این پرسش مطرح شود که به چه جهت در بحث جبر و اختیار ایشان این مباحث را مطرح کرده‌است، اما اگر به این مسئله توجه کنیم که تبیین هر کدام از این مباحث چه کمکی به حل مسئله می‌کند و چه ارتباطی با بحث جبر و اختیار دارند و چگونه می‌تواند ذهن مخاطب را برای حل مسئله آماده کنند، در این صورت درمی‌یابیم که برای حل مسئله تحریر محل نزاع بسیار مهم است این امری است که اندیشمندان روش تحقیق و فیلسوفان تحلیلی یادآور می‌شوند که برای حل مسئله باید در

گام نخست تصویری دقیق از مسئله در ذهن داشته باشیم تا در گام دوم در حل مسئله‌ای موفق شویم.

ارزیابی دیدگاه ابوالحسن عامری

تکته نخست؛ توجه به شیوه عقلی در برابر نقلی؛ برای مباحث مختلف در علوم اسلامی، بالاخص در حوزه کلام، فلسفه و تفسیر از چند روش مختلف بهره می‌گیرند. یعنی برخی از اندیشمندان مسلمان برای تحلیل از روش نقلی بهره گرفته‌اند. به عنوان مثال، در بحث جبر و اختیار برای تأیید یک نظریه و انکار نظریه مقابل از آیات مختلف قرآن و سنت پیامبر، صحابه و معصومان به‌ویژه حدیث بهره گرفته‌اند. البته این شیوه به‌ویژه در صدر اسلام که هنوز به دلایل مختلف سیاسی و اجتماعی متفکران بزرگ ظهور نکرده‌اند، بیشتر بهره گرفته شده است؛ به عنوان مثال شیخ صدوق که تقریباً معاصر ابوالحسن عامری بوده است و هر دو در قرن چهارم هجری قمری می‌زیستند، در کتاب «التوحید» خودش در بحث استطاعت (شیخ صدوق، ص ۳۵۵-۳۴۴)، قضا و قدر، فتنه، ارزاق، اعمار و آجال (همان، ص ۴۵۴-۳۷۲) همچنین در بحث جبر و تفویض تنها با شیوه نقلی آن هم حدیثی درصدد حل این مسائل بوده است. یعنی ایشان با انتخاب احادیث خاص از معصومان، درصدد بوده است که در هر یک از مباحث از نظریه‌ای خاص در برابر نظریه مقابلش بهره بگیرد.

شیوه دیگر برای حل مسائل مورد بحث در حوزه علوم اسلامی، به‌ویژه در بحث جبر و اختیار، استفاده از روش عقلی است. به بیان دیگر ما هم در تبیین مسئله مورد بحث و هم جهت حل مسئله به جای استفاده از کتاب و سنت از عقل بهره بگیریم. به عنوان مثال در جبر و اختیار ما برای تبیین مسئله و هم جهت انتخاب یک نظریه مقبول و انکار نظریات دیگر در این باب تنها به عقل رجوع کنیم و از داده‌های عقلی برای تبیین مسئله کمک بگیریم.

شیوه سوم، شیوه رجوع به کشف و شهود برای تبیین و حل مسائل است. یعنی ما به جای بهره‌گیری از شیوه نقلی، یا شیوه عقلی از کشف و شهود بهره بگیریم. عارفان بر این باور هستند برای حل مسائل خودشان از این شیوه بهره می‌گیرند.

شیوه چهارم شیوه ترکیبی است. یعنی ما در تبیین و حل هر یک از این مسائل هم شیوه نقل، هم عقل و هم کشف و شهود یا حداقل از دو شیوه بهره بگیریم. البته بیشتر متفکران مسلمان در حل مسئله جبر و اختیار، از دو شیوه ترکیبی از عقل و نقل بهره گرفته‌اند. البته برخی از این متفکران

در مجموع بهره‌گیری آن‌ها از عقل، به طور اخص در بحث جبر و اختیار بیشتر بوده است. به عنوان مثال علی بن حسین بن موسی، معروف به سید مرتضی، شریف مرتضی و علم الهدی که تقریباً معاصر با عامری بوده است - گرچه پس از عامری به دنیا آمد، ولی عمده عمرش در قرن چهارم هجری قمری بوده است - در کتاب نفیس الذخیره فی علم الکلام، مباحث مربوط به تولید، استطاعت و قدرت را که تقریباً هم‌افق با بحث جبر و اختیار هستند، به صورت ترکیبی منتهی با شیوه غالب عقلی بیان کرده است (شریف مرتضی، ص ۱۰۴-۷۰).

متفکران بعدی مانند خواجه نصیرالدین طوسی (کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۲۴۹-۲۳۹، تلخیص المحصل، ص ۳۴۵-۳۲۵)، قاضی عضدالدین ایجی (شرح المواقف، ج ۸، ص ۱۷۳-۱۴۵)، تفتازانی نیز از همین شیوه ترکیبی استفاده کردند، منتهی استفاده آن‌ها از نقل بیشتر بوده است. برخی از متفکران مانند غزالی در کتاب‌هایی مانند کیمیای سعادت و احیاء العلوم الدین از شیوه ترکیبی بهره گرفتند، اما بهره‌اش از قبلی از کتب کلامی‌اش بیشتر است. یا فخرالدین رازی گرچه در المباحث المشرقیه بهره‌اش از عقل بیشتر است، اما در المطالب العالیه (ج ۸ و ۹، ص ۳۹-۱۹) و به ویژه در تفسیر کبیرش ضمن بهره‌گیری از شیوه ترکیبی بهره‌اش از نقل بیشتر است.

اما عامری در مجموع بهره‌گیری از شیوه عقلی برای تبیین و حل مسئله جبر و اختیار بر شیوه نقلی او غالب است و از شیوه ترکیبی بهره بسیار کمی گرفته است، اما نگارنده بر این باور است، در چنین مسائلی با چنین ماهیتی و از متفکری اسلامی شیوه ترکیبی بر شیوه دیگر ارجح است. از جهت استفاده بسیار اندک از شیوه غیر عقلی در بحث جبر و اختیار شاید بتوان بر عامری انتقاد کرد.

تکته دوم: عدم توجه به مباحثی مانند علم، قدرت، اراده و خالقیت الهی؛ بحث جبر و اختیار
ارتباط بسیار وثیقی با مسائل مختلف از جمله بحث خدا دارد. به بیان دیگر از قدیم الایام متفکران مسلمان بین رابطه وجود خدا، صفات و افعال خدا و مخلوقات و به ویژه انسان تأمل می‌کردند و می‌کنند. به عنوان مثال در مورد جبر و اختیار انسان و رابطه آن با علم خدا و بالاخص علم پیشین الهی تأمل می‌کردند و می‌گفتند: اگر خداوند نسبت به همه موجودات و افعال آن‌ها از جمله افعال انسان علم و به ویژه علم پیشینی دارد، چگونه می‌توان از اختیار انسان دفاع کرد؟ همچنین معنای اراده خدا و بالاخص اراده پیشینی خدا در مورد مخلوقات و به ویژه در مورد انسان چه

معنایی دارد و ارتباط آن با بحث جبر و اختیار چیست؟ به همین سان چگونه می‌توان از قدرت عام خدا و از خاقیت عام اودر مورد همه موجودات و افعال ان‌ها و به‌ویژه افعال انسان دفاع کرد و در عین حال از اختیار انسان نیز دفاع نمود؟

به‌ویژه در آیات متعدد قرآن، در احادیث مختلف پیامبر و معصومان درباره رابطه خدا و صفاتش مانند علم، قدرت و اراده و... و افعالش مانند خالقیت با افعال انسانی مطالبی بازگو شده است. به همین جهت متفکران مسلمان از همان قرن‌های نخستین درباره این مسائل بحث کرده‌اند. سزاوار این بود که عامری در مباحث جبر و اختیار بدین مسائل توجه جدی‌تر و در ذیل مباحثش درباره جبر و اختیار درباره این مسائل بیشتر بحث می‌کرد.

نکته سوم: عدم توجه بایسته به بحث میانه جبر و اختیار؛ بر آگاهان به تحولات اندیشه بشری این امر آشکار است که به همان سان که نظریه جبر مطلق دارای عرض عریض بسیار فراوانی است. به همان‌گونه نظریه اختیار مطلق که در جهان اسلام به متفکران معتزله نسبت داده شده و از آن به تفویض یا وانهادگی همه امور به انسان از جانب خدا یاد می‌شود، دارای محدوده بسیار وسیعی است. راه حد وسط میان جبر مطلق و اختیار مطلق نیز دارای یک طیف وسیعی است. به عنوان نمونه طرفداران نظریه کسب بر این باور هستند که راه میانه‌ای پیشنهاد کردند یا طرفداران نظریه تجلی بر این باور هستند که راه میانه‌ای در برابر جبر و اختیار مطلق پیشنهاد کردند. اندیشندان شیعی به استناد حدیث امام صادق ع بر این باور هستند که از راه میانه دفاع می‌کنند.

به گمان نگارنده گرچه دفع جبر مطلق و اختیار مطلق طی بخشی از طریق نظری است و فرد جبهه خودش را از دو گروه طرفداران جبر و اختیار (تفویض) مطلق جدا می‌کند، اما پیمودن تمام راه نیست. این جا ممکن است کسی بگوید: راه میانه خودش یک طیف وسیع است. شما در این طیف وسیع راه میانه، از کدام تئوری تبعیت می‌کنید؟ شما باید تئوری خودتان را به صورت واضح بیان نمایید؛ حقیقت این است که عامری به صورت بسیار واضح و رسا از تئوری خاصی برای تبیین این راه میانه بهره نگرفته است. شاید از این جهت کسی بر او نقدی وارد کند، اما شاید کسی دیگر بگوید: ایشان در ابتدای راه بوده است و طی این مقدار از مسیر در زمان عامری که ابتدای مباحثات فلسفی در جهان اسلام بود، امری پسندیده است و فیلسوفان بعدی باید این مسیر را روشن‌تر بنمایند.

نکته چهارم: عدم توجه به راه حل اشعری به صورت سلبی یا ثبوتی؛ بحث جبر و اختیار یکی از مباحث جدی کلامی در طی تاریخ بوده است و گروه‌های مختلف کلامی - به صورت اخص در جهان اسلام که عامری متعلق به این اندیشمندان است - به صورت ثبوتی یا سلبی از نظریه جبر در افعال انسان یا اختیار و یا حتی راه میانه بهره گرفته‌اند. اتفاقاً یکی از اندیشمندان مسلمان که تقریباً معاصر عامری بوده است و اتفاقاً کمی پیش از عامری به دنیا آمده است، ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری (۳۳۰-۲۶۰) است. ابوالحسن اشعری به جهت آنکه سال‌ها در مکتب اعتزال و جزء طرفداران جدی این مکتب و از شاگردان ابوعلی و ابوهاشم جبایی بوده است بر این اساس با روش متکلمان اعتزالی آشنایی داشته است و به جهت برخی از خلل‌های موجود در این مکتب از جمله تفویض مطلق انسان، از این مکتب روی برگردانده است. ایشان به جهت بهره وافر از مکتب اعتزال نمی‌توانست از نظریه جبر طرفداری کند و به جهت فاصله گرفتن از دو جبهه جبر و اختیار مطلق، نظریه کسب را مطرح کرده است و بر این باور بوده است که انسان در افعال خودش نه مجبور مطلق است و نه انسان به خود وانهاده و مفوض کامل است (نظریه معتزله)، بلکه انسان کاسب افعال خودش است. البته برخی براین باورند که متفکرانی پیش از ابوالحسن اشعری، مانند حسین نجار، ضرار بن عمرو و حفص بن فرد از نظریه اختیار صحبت کردند، اما به جهت شهرت ابوالحسن اشعری و دفاع از نظریه او از سوی متفکران بزرگ اشعری از قبیل غزالی و تفتازانی، انتساب این نظریه به اشعری از شهرت بیشتری برخوردار است (سبحانی، ص ۱۸۸). در هر صورت از آن حیث که ابوالحسن اشعری از متفکران بزرگ جهان اسلام و اندکی حتی پیش از عامری به دنیا آمده است و هر دو در قرن چهارم هجری مورد توجه اندیشمندان آن زمان بوده‌اند و دیدگاه‌های آن‌ها در مورد مسائل مختلف مورد توجه بوده است، توقع این بود که ابوالحسن عامری در دو اثر شناخته شده‌اش در باره جبر و اختیار که اکنون در اختیار ماست - یعنی در *انقاذ البشر من الجبر والقدر و التقدير لاوجه التقدير* - به صورت سلبی یا ایجابی در باره نظریه کسب که مربوط به بحثش بوده است، اظهار نظر می‌کرده است، اما مشاهده می‌کنیم چنین واکنشی به صورت واضح از ایشان سر نزده است.

نکته پنجم: عدم توجه بایسته به بحث علیت؛ ابوالحسن عامری که در بحث جبر و اختیار به صورت جدی از شیوه عقلی بهره گرفته است. براساس این شیوه عقلی معهود این است که به بحث علیت و ارتباط آن با مسئله جبر و اختیار توجه بیشتر می‌شود. البته فیلسوفان پس از او از

قبیل ابن سینا و ملاصدرا توجه فزون‌تری به بحث علیت کرده‌اند و درباره بحث علیت با اختیار انسان تأملاتی داشته‌اند. که باید در جایش بحث شود. اما عامری بدین مسئله توجه شایسته نکرده است.

البته این نکته را هم نمی‌توان از نظر دور داشت که همه مباحث در طی تاریخ علم از این ویژگی برخوردار هستند، که در طی زمان به جهت بحث‌هایی که موافقان و مخالفان یک نظریه در باره آن مطرح می‌کنند، ابعاد مختلف بحث بیشتر شکافته می‌شود و بحث‌ها به صورت واضح‌تر مطرح می‌شوند. ما نیز اکنون پس از قرن‌ها در پیرامون آرای عامری درباره جبر و اختیار صحبت می‌کنیم و عقبه بسیار قوی از این بحث امروز در اختیار ماست. نباید ابهاماتی که در طرح مباحث ابوالحسن عامری یا متفکران پیشین درباره مسائل مختلف و از جمله در بحث جبر و اختیار مطرح است، با دید سختگیری زیاد مطرح نماییم، بلکه باید خودمان را به جای این شخصیت در آن قرون قرار دهیم و در مورد امکاناتی که در اختیار آن متفکر بوده است، تأمل نماییم و براساس آن میزان توقع خودمان را سامان بدهیم.

نتیجه

عامری برای تبیین دیدگاه خود پیرامون مسئله جبر و تفویض به تحریر محل نزاع روی آورده، این نکته بر آگاهان سنت فکری اسلامی پوشیده نیست که در میان متکلمان، جهمی به صورت صریح از نظریه جبرگرایی دفاع کردند و در برابر آن‌ها براساس قول مشهور معتزله از نظریه تفویض دفاع کرده‌اند، البته تقریرهای متفاوتی از دو نظریه افراطی و تفریطی ارائه شده است، ابوالحسن عامری با هیچ‌یک از دو نظریه افراطی و تفریطی جبر و تفویض موافق نیست و در صدد ارائه راه میانه برآمده است، او برای دستیابی به هدفش ابتدا به تحریر محل نزاع می‌پردازد و درباره اعتبارات مختلف شیء، اقسام فعل، قوه فعاله و منفعله و مواد ثلاث سخن گفته است، افزون بر این، به دیدگاه خودش درباره خلق افعال پرداخته است تا از مجموع این مباحث دریابیم که ایشان با دو نظریه جبرگرایی و تفویض با قرائت‌های مختلفش موافق نیست و به جای آن از نظریه حد وسط میان جبر و تفویض - نظریه میانه - دفاع می‌کند او برای اثبات این ادعایش افزون‌بر دلایل عقلی، به حدیثی از امام صادق علیه‌السلام اشاره می‌کند تا پای‌بندی خودش را به عقل و نقل نشان دهد.

البته ما در ارزیابی دیدگاه او بیان کردیم که او در این بحث توجه عمده‌اش به شیوه عقلی بوده است و به مباحث مرتبط با جبر و اختیار و صفات و افعال خدا مانند علم، قدرت، اراده و خالقیت الهی توجه بایسته نداشته است، همچنین حدود و ثغور راه میانه را به صورت دقیق مشخص نکرده است، همچنان که به نظریه کسب اشعری به صورت سلبی و ایجابی توجه نداشته است. از نکات شایان توجه دیگر آن است که ایشان به رابطه میان علیت با بحث جبر و اختیار توجه بایسته نکرده است.

یادداشت‌ها

۱. ظاهراً تبیین *انقاذ البشر من الجبر و القدر* تبیین مشهوری بوده است، کتابی نزدیک به همین عنوان براساس قول مشهور به شریف مرتضی ۴۳۶ق. ۱۰۴۴ م که از جهت تاریخی نزدیک به ابوالحسن عامری ۳۸۱ق. ۹۹۲ م است، منسوب است گرچه برخی در این انتساب اثر به شریف مرتضی تردید کرده‌اند و آن را به برخی نویسندگان معتزلی نسبت داده‌اند (حسینی، علی عبدالسائر، بازیابی هویت یک رساله کلامی، *انقاذ البشر من الجبر و القدر* ترجمه حمید عطایی نظری آینه پژوهش پاییز و زمستان ۱۴۰۰، شماره ۱۹۰، ص ۲۱۴-۱۷۷).

منابع

ایچی، قاضی عضدالدین، شرح المواقف، منشورات الشریف الرضی، ۱۳۲۵ق، ۱۹۰۷.
تفتازانی، مسعودبن عمر ابن شافع عبدالله، شرح المقاصد، تحقیق و تعلیق عبدالرحمن عمیره، الدار، ۱۴۰۹ق، ۱۹۸۹.

جعفری، محمدتقی، جبر و اختیار، قم، مرکز انتشارات دارالتبلیغ اسلامی، بی تا.
جوینی، امام الحرمین، الارشاد الی قواطع الادله فی اصول الاعتقاد، ضبط و تحقیق احمد ابراهیم السابع، قاهره، مکتبه الثقافه الدینیه، ۱۴۳۰ق، ۲۰۰۹.

حکمت، نصرالله، زندگی و آثار ابوالحسن عامری نیشابوری، تهران، نشر علمی، ۱۳۹۰.
خمینی، روح‌الله، طلب و اراده، ترجمه و شرح سید احمد فهری، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۳.

خواجه نصیر، تلخیص محصل المعروف التقد المحصل، چ ۲، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۵ق، ۱۹۸۵.
سبحانی، جعفر، جبر و اختیار، نگارش علی ربانی گلپایگانی، قم، مؤسسه تحقیقاتی عبدالشهداء، ۱۳۶۸.

- سیدخندان، لایلا، «رابطه قضا و قدر و علم پیشین الهی و جبر و اختیار از دیدگاه صدرالمتهلین»، تأملات فلسفی، سال اول، شماره ۲، تابستان ۱۳۸۸.
- شیخ صدوق، التوحید، تصحیح و تعلیق سید هاشم حسینی طهرانی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۳۰ق.
- عبدالسائر، حسینی علی، «بازشناسی هویت یک رساله کلامی انقاز البشر من الجبر و القدر»، ترجمه حمید علایی نظری، آینه پژوهش، شماره ۹، مهر و آبان ۱۴۰۰.
- عامری، ابوالحسن، رسائل ابوالحسن عامری، با مقدمه و تصحیح سبحان خلیفات، انقاز البشر من الجبر و القدر، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵.
- عامری، ابوالحسن، رسائل ابوالحسن عامری، با مقدمه و تصحیح سبحان خلیفات، التقرير لوجه التقدير، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵.
- علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم، انتشارات ایران، بی تا.
- علم الهدی، شریف مرتضی، الذخیره فی علم الکلام، تحقیق سید احمد حسینی، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۳۱ق.
- علوی، فخرالسادات؛ یوسف شاقولی، «سازگاری جبر و اختیار نزد سازگار گرایان جدید غرب و ملاصدرا»، الهیات تطبیقی، شماره ۱۱، بهار و تابستان ۱۳۹۳.
- فخررازی، المطالب العالیه من العلم الالهی، تحقیق الدكتور احمد حجازی السقا، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۰۷ق، ۱۹۸۷.
- فرقانی، محمد کاظم، جبر و اختیار از نظر متکلمین اسلامی، پایان نامه دانشگاه امام صادق، استاد راهنما سعادت مصطفوی سید حسن.
- فرقانی، محمد کاظم، «سازگاری اختیار انسان با توحید افعالی در پرتو مبانی عرفانی ملاصدرا»، تهران، انجمن علمی عرفان اسلامی ایران، بهار و تابستان ۱۳۹۴.
- میرداماد، «رساله جبر و اختیار»، مصحح رضا برنج کار، کیهان اندیشه، شماره ۶۵، ۱۳۷۵.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

Critical Appraisal of Abolhasan Ameri's Views on Predestination and Free Will

Einollah Khademi *

Abstract

The problem of predestination and free will is one of the long-lasting and important topics which has preoccupied people's minds, and made scholars of different religions and doctrines to adopt a position toward it. The focus of the present paper is on Ameri's perspective on this important issue. It is hypothesized that Ameri supports neither predestination nor absolute free will. He rather takes a middle position. The main findings of this research are: to provide an answer to this research problem, Ameri first identify the point of conflict through distinguishing between the two aspects of an object, its intrinsic aspect and its non-intrinsic aspect, and between the types of actions- natural, forced, and intellectual. He believes that the two types of natural and forced actions are related to determinism, and the intellectual and desired actions are related to free will. He further believes that it is the active power from

* Shahid Rajaee Teacher University

e_khademi@ymail.com

Reception date: 1401/5/11

Acceptance date: 1401/12/8

which actions are issued, and the passive power is the power in which action are established. They are related to predestination and free will, and in the discussion of the three elements, only necessary by other than itself and possibility are related to the discussion of predestination and free will. He defends the theory of the creation of actions and provides reasons to refute predestination and delegation, and after refuting these two theories, he adopts the theory which takes the middle ground between these two theories. To prove the validity of this theory, he benefits from divine wisdom. In our evaluation of Ameri's theory we have made some reflections on predestination and free will.

Key Terms: *predestination, free will, Abolhassan Ameri, three-part material, actions, delgation*

پرتال جامع علوم انسانی
پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی