

بررسی دیدگاه اشاعره درباره «افعال انسان» بر اساس نظریه صدر الدین شیرازی*

کاظم محسنی**

سید حسن بطحایی***

یدالله دادجو****

چکیده

از مسایل مهم کلامی و فلسفی افعال اختیاری انسان است. پرسش این است که با توجه به توحید افعالی و اینکه جهان هستی تنها یک فاعل حقیقی دارد و تأثیر استقلال منحصراً در خداست، انتساب افعال به انسان چگونه قابل توجیه است؟ متکلمین اشاعره با ادعان به توحید افعالی، بر این باورند که همه افعال بندگان، مخلوق خداوند است و انسان تنها کسب کننده فعلی است که خداوند آن را به دست انسان ایجاد می کند. معتزله به انگیزه نفی بدیها از خداوند، منکر صدور فعل عبد از خدا شده اند و منشاء افعال اختیاری را عبد می دانند. برخی فلاسفه نسبت افعال اختیاری انسان را به خدا به صورت فاعلیت طولی دانسته اند، ولی صدرالمتألهین با استفاده از دلایل عقلی و مبانی وحیانی، در صدد جمع بین اختیار انسان و توحید افعالی برآمده است. در این پژوهش ضمن بیان مبانی اشاعره درباره افعال اختیاری انسان و تحلیل و نقد آن، مبانی ملاصدرا درباره افعال اختیاری انسان تبیین می شود و رابطه آن با توحید افعالی با توجه به دلایل عقلی و نقلی مورد تحلیل و پژوهش قرار می گیرد.

کلید واژه ها: افعال عباد، جبر، اختیار، اراده، صدرالمتألهین شیرازی، ابوالحسن اشعری.

*. تاریخ دریافت مقاله: ۹۵/۴/۱۷ تاریخ پذیرش مقاله: ۹۵/۷/۹

** کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی / kzk1358@gmail.com

*** استاد یار دانشگاه پیام نور / dr.bathayi@gmail.com

**** استادیار دانشگاه پیام نور / dadjoo43@gmail.com

مقدمه

موضوع «اختیار» از مباحثی است که در تاریخ تفکر بشر پیشینه‌ای کهن دارد. در یونان باستان در آثار فیلسوفانی چون سقراط، افلاطون، ارسطو و دیگران درباره آن بحث شده است و در عصر جدید نیز از جنبه‌های مختلف مورد بحث‌های جدی قرار گرفته است و اندیشمندان اسلامی و فرقه‌های مختلف اسلامی آن را مورد بحث و بررسی قرار داده‌اند.

پس از تقسیم متکلمان اسلامی به اشاعره، معتزله و امامیه، این مسئله وارد مرحله جنجالی شدیدی شد و مکتب‌های افراطی و تفریطی «جبر» و «تفویض» را در سطح گسترده‌ای پدید آورد و کشمکش‌های عظیمی را در جهان اسلام موجب شد. موضوع اختیار انسان و عوامل تأثیرگذار بر آن از مباحث پر دامنه انسانی و اسلامی است که در طول تاریخ، میان فلاسفه و متکلمان مورد بحث و گفتگو بوده است.

تأثیر دو عامل الهی تقدیر و عامل انسانی اختیار و نحوه ارتباط آن دو در تحقق افعال انسانی از مباحث پیچیده و مهم فلسفی است. پذیرش اصل اختیار، اندیشه‌ای راهگشا در هدفمند ساختن زندگی فردی و اجتماعی انسان است. چنانکه نفی آن و قبول اصل جبر و موجوبیت، اثرات سوئی مانند بی‌معنا شدن زندگی و فعالیت‌های انسان، تسلیم بودن در برابر وضعیت‌های موجود و نبود عزم و انگیزه برای تغییر و تحول‌های فردی و اجتماعی به دنبال دارد.

تلاش ملاصدرا بر اساس مبانی حکمت متعالیه این بوده که با توجیه عقلانی، اختیار انسان و تبیین توحید افعالی منجر به عزل خدا از استقلال و سلب اختیار انسان نشود. وی به عنوان فیلسوفی جامع که با مکاتب مختلف آشنایی کامل دارد، اصل اختیار و آزادی انسان و نحوه ارتباط آن با علم و قدرت الهی را چنان تبیین کرده که جایگاه هر یک از این دو به خوبی حفظ شده است. آنچه در این پژوهش خواهد آمد، تبیین مفاهیم نظری موضوع و تبیین و تحلیل دیدگاه اشاعره و نقد و بررسی آن بر اساس مبانی حکمت متعالیه و پاسخ به سؤال اصلی است.

مفهوم‌شناسی و مبانی نظری موضوع

«اختیار» در لغت به معنای متعددی به کار رفته است که همه آنها در اصل به یک معنا بازگشت می‌کند و آن برگزیدن، برتری دادن و انتخاب نمودن است و به معنای گزینش نیکی و انتخاب امر خیر است و صاحب نیکوئی شدن است. (سیاح، ۱۳۷۵، ج ۱: ۳۸۲) «خیر» چیزی است که همگان بدان رغبت دارند، مانند عقل، عدل، فضل و «اختیار»، طلب امر خیر و عمل بدان است. (راغب اصفهانی، ۱۳۸۳: ۱۶۰ و ۱۶۱)

واژه اختیار کاربردهای مختلف دیگری نیز دارد. در اینجا برای روشن شدن معنای اختیار انسانی که زمینه دستیابی به کرامت اکتسابی است، چهار مورد آن ذکر می‌شود:

۱. اختیار در برابر ناچاری و اضطرار؛

۲. اختیار در برابر اکراه؛

۳. اختیار به معنای تصمیم‌گیری پس از سنجش و گزینش؛

۴. اختیار با رضایت و رغبت و محبت انجام دادن.

از معنای چهارگانه ذکر شده، آنچه درباره کارهای اختیاری انسان مطرح و زمینه‌ساز دستیابی به کرامت اکتسابی است، معنای سوم است؛ یعنی هر جا انسان از میان راه‌ها و کارهای متعددی که پیش روی اوست، با بررسی و سنجش، یکی را برگزیند و تصمیم بر انجام آن گیرد، کاری اختیاری انجام داده و در راه سرنوشت نیک یا بد خود، قدمی برداشته است. (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۱۴۹) بنابراین اختیار سه رکن دارد: ۱. وجود فرد صاحب اختیار؛ ۲. وجود امور متعدد، اعم از خیر و شر، نیک و بد، حسن و قبیح در پیش روی آدمی؛ ۳. گزینش و انتخاب امر خیر و کار پسندیده و نیکو.

توجه به این معنا، خصوصاً رکن سوم از ارکان اختیار، در بحث اختیار انسان و اثبات آزادی اراده برای وی، بسیار مهم و گویای این مطلب است که در اختیار آدمی، آنچه مورد توجه است، گزینش امر پسندیده و نیکوست. اختیار یا تکوینی است، یعنی خداوند سبحان پس از آفرینش جهان، آن را به حال خود واگذار کرده و در امور بندگان هیچ دخالتی نمی‌کند و یا تشریحی است، یعنی واگذاری امر و نهی به بندگان و عدم دخالت خداوند در وضع مقررات و قوانین برای انسان در اعمال خود. (صفایی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۲۰۶) معنای اختیار، ربط وثیقی با مفهوم اراده دارد، چنانکه در هر فعل اختیاری، وجود اراده فاعل بر تحقق فعل لازم است. اکنون شاید این پرسش مطرح شود که: ماهیت اراده چیست؟ و چه نسبتی با اختیار دارد؟

در پاسخ به این پرسش می‌توان گفت که در فلسفه اسلامی، اراده در انسان عموماً یک کیف نفسانی، همچون درد یا لذت در نظر گرفته می‌شود. از آنجا که اراده، همسان با سایر کیفیات نفسانی از اموری است که شخص اراده کننده آن را درون نفس خویش مشهود می‌کند، شناخت مصادیق جزئی آن بسیار آسان است. شخصی که اراده می‌کند عمل خاصی را انجام دهد، اراده خویش بر انجام عمل مذکور را به صورت وجدانی درک می‌کند؛ به سخن دیگر، به اراده خویش علم حضوری دارد، آن چنان که درد یا ذلت با علم حضوری درک می‌شوند. با این وصف، شناخت ماهیت کلی اراده بسیار مشکل است. یکی از نکاتی که در تفسیر ماهیت اراده مفید است، تفاوت اراده با مسئله شوق است. (سعیدی‌مهر، ۱۳۷۴: ۱۵۶)

فعل ارادی در نظر حکمای دارای چند مقدمه است؛ ابتدا فعل مذکور از سوی فاعل تصور می‌شود و سپس فایده آن مورد تصدیق قرار می‌گیرد. پس از حصول این دو علم که یکی تصویری و دیگری تصدیقی است، در فاعل حالت شوق به انجام فعل پدید می‌آید و پس از شدت یافتن شوق، اراده آن به وقوع می‌پیوندد و در پی اراده، عضلات بدن به منظور انجام فعل به حرکت در می‌آیند. بنابراین، اراده در انسان، حالتی غیر از شوق (حتی شوق اکید) است و پس از آن حاصل می‌شود.

اراده در انسان، ناشی از عقل عملی است، اما در حیوان منشاء اراده همان قوه شوقی است که به دو قوه شهوانی و غضبی تقسیم می‌شود. با تأمل در ماهیت اختیار آدمی، روشن می‌شود که اختیاری بودن فعل با ضرورت علی آن ناسازگار نیست، یعنی آن هنگام که مبادی افعال اختیاری حاصل شوند و به تعبیر فلسفی علت تامه فعل پدید آید، وقوع فعل مزبور ضرورت خواهد یافت. بنابراین، اختیاری بودن فعل به این نیست که ضرورت خواهد یافت و نیز به این نیست که پس از وقوع مبادی آن چون اراده فاعل و قدرت، همچنان انجام نگرفتن آن امر ممکن باشد. بدیهی است چنین ضرورتی که مسبوق به علم و اراده فاعل است، منافاتی با مختار بودن فاعل نخواهد داشت. (همان: ۱۶۵)

دیدگاه متکلمان در خصوص افعال انسان

چهار دیدگاه اساسی در این میان وجود دارد: الف) قول غالب متکلمان معتزلی؛ ب) قول اشاعره؛ ج) قول امامیه؛ د) قول فلاسفه، حکما و برخی متکلمان متأخر امامیه.

الف) دیدگاه غالب متکلمان معتزلی

این دیدگاه مبتنی بر این است که خداوند اشیاء را به وجود آورد و بر افعال خود قادرشان ساخت و به بشر نیز اختیار را تفویض نمود؛ پس آنها در ایجاد و فاعلیت مستقل‌اند. در واقع معتزله با انگیزه پافشاری و اعتقاد به تنزیه پروردگار و اصل توحید و عدل، انسان را فاعل افعال خود دانسته و جدایی فعل مخلوق از خالق را لازمه عدالت تامه الهی می‌دانند، چرا که تنها در این صورت است که انسان در مقابل معاصی، مستوجب کیفر و در قبال طاعات و عبادات، مستوجب ثواب است. (همدانی معتزلی، ۱۳۸۶ق: ۲۲۴)

بر اساس نظریه تفویض که مقابل نظریه جبر است، انسان در محدوده افعال تفویض شده به او، اصل «توانایی انجام دادن امور» را از خدا دریافت کرده است و پس از این دریافت، در افعال خویش استقلال دارد و تحقق این افعال، منوط به اذن و اجازه تکوینی خداوند نیست، بلکه خداوند نسبت به این افعال، فاقد قدرت و توانایی است. این

نظریه در تاریخ علم کلام و فرق و مذاهب، به دو گروه نسبت داده شده است: قدریان و معتزله.

گروه اول، قدریان نخستین هستند که در رأس آنها، معبد جُهَنی و غیلان دمشقی قرار دارند. البته اسناد تاریخی و حدیثی، مفوضه بودن این گروه را اثبات نمی‌کند، اما در کتاب‌های فرق و مذاهب، عقیده تفویض و نفی قضا و قدر الهی، به این گروه نسبت داده شده است. (برنجکار، ۱۳۷۸، ج ۶: ۴۵) گروه دوم، معتزله هستند. این گروه نیز خود را مفوضه یا قدری نمی‌دانند. متکلمان امامیه نیز معمولاً معتزله را طرفداران اختیار و هم‌رأی با امامیه می‌دانند (علامه حلی، ۱۳۷۹: ۱۰۱) اما لازمه برخی عقاید معتزله، تفویض است. قاضی عبدالجبار معتزلی، فصل مستقل و مبسوطی از کتاب *المعنی* را به عنوان «فی استحالة مقدور لقادرین أو لقدرتین» اختصاص داده و دلایل متعددی بر این نظریه اقامه کرده است. وی از استادانش (ابوعلی جبّایی و ابو هاشم جبّایی) نیز مطالبی در تأیید این نظریه نقل نموده است. (ری شهری، ۱۳۸۶، ج ۸: ۴۷۲)

اعتزال که پایه‌گذار آن واصل بن عطاء است، مکتب خاص کلامی است و پیروان آن را معتزله می‌نامند، به اصول پنجگانه زیر اعتقاد راسخ دارند:

۱. توحید و تنزیه خداوند از جسم و جسمیات؛
۲. عدل و اینکه خداوند بر خلاف عدلی که خرد تشخیص می‌دهد، رفتار نمی‌کند؛
۳. وعد و عید و اینکه خدا به هر دو عمل خواهد کرد؛
۴. المنزلة بین المنزلتین و اینکه مرتکب کبیره نه مؤمن است و نه کافر؛
۵. وجوب امر به معروف و نهی از منکر از دیدگاه عقل. (سبحانی، ۱۴۲۷ق، ج ۳: ۵۸۵-۴۱۷)

بر اثر اعتقاد به اصل دوم که عدل الهی است، انسان را فاعل مختار معرفی می‌کنند، زیرا اگر وی فاعل مجبور باشد آن‌گاه که به سبب عصیان مورد مواخذه قرار گیرد، این کار با عدل الهی سازگار نیست. آنان در مختار بودن انسان از حد و مرز عقلی و شرعی پا فراتر نهاده و به تفویض و یا وانهادگی معتقد شده‌اند و اینکه خدا کوچک‌ترین مداخلیتی در افعال انسان ندارد، بلکه خدا کار او را به خودش واگذار نموده است و کوچک‌ترین پیوندی بین فعل انسان و خدا وجود ندارد. (سبحانی، ۱۳۸۱: ۹۰)

ب) دیدگاه اشاعره

این دیدگاه مبتنی بر این است که هرچه متلبس و متّصف به وجود می‌شود از نظر ذات و صفت و اراده و فعل، همه به اراده خداوند بوده و بدون واسطه خلق می‌شوند (رازی، ۱۴۰۴ق: ۲۹۸) و اسبابی که به نظر ما می‌رسند حقیقی نیستند، بلکه عادت حق سبحانه به ایجاد معلول‌ها و مسببات، مقارن با وجود این امور قرار گرفته است و

الّا جز سبب واحدی در میان نیست. پس سببیت حقیقی فقط میان معلولات و حق تبارک و تعالی واقع است، اما بین خود معلولات اتفاق دائمی و اکثری برقرار است. (غزالی، ۱۳۶۱: ۱۱۴)

در بیشتر منابعی که رأی اشاعره را در این زمینه بررسی نموده‌اند، با عباراتی مبنی بر مخلوقیت افعال انسان از سوی خدای متعال از یکسو و کسب فعل از جانب بشر از سوی دیگر مواجه می‌شویم. در دیدگاه اشاعره که فعل اختیاری انسان مخلوق خدای سبحان است، تفاوت ندارد که آن فعل پسندیده باشد یا ناپسند. همه افعال اختیاری انسان اعم از کفر، ایمان، طاعت و عصیان مخلوق خداست و آنچه به انسان تعلق دارد کسب است و منظور از کسب، تعلق قدرت و اراده عبد به فعل مقدر است. (جهانگیری، ۱۳۸۳: ۴۱۱ و ۴۱۲)

و قالت الاشاعرة كل ما هو واقع فهو مراد سواء كان طاعة او معصية. (علامه حلی، ۱۳۸۲: ۳۰۷)

ابی حنیفه نیز چنین رأی داده است:

و جميع أفعال العباد من الحركة و السكون أی علی ای وجه یکون من الکفر و الایمان و الطاعة و العصیان (کسبهم علی الحقیقه) ای علی طریق المجاز فی النسبة... أن الفرق بین الکسب و الخلق هو أن الکسب امر لایستقل به الکاسب و الخلق أمر یستقل به الخالق... (والله تعالی خالقها) ای موجد افعال العباد. (قاری، ۱۰۱۴ق: ۸۹-۷۴)

ج) دیدگاه امامیه

معتقد به «امر بین امرین» هستند و با پرهیز از جبر و تفویض، تأکید بر جدایی فعل مخلوق از خالق کرده‌اند. از آن جمله می‌توان به ابن سینا و شیخ طوسی اشاره داشت.

شیخ الرئیس می‌گوید:

النفس مضطربة فی صورة مختاره و حرکاتها تسخیریه ایضاً کالحرکه الطبیعیه فنها تكون بحسب اغراض و دواعی فهی مسخره لها الا ان الفرق بینها و بین الطبیعیه

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

انها تشعر باغراضها و الطبیعه لاتشعر باغراضها و الافعال الاختیاریه فی الحقیقه
لا تصح الا فی الاول وحده. (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۵۳)

مطابق اعتقاد ابن سینا، انسان مضطر است، اما منظور از این سخن، اضطراری که اشاعره بدان معتقد بودند (افعال انسان را بدون واسطه به خداوند نسبت می‌دادند و انسان را تنها کاسب افعال خویش می‌دانستند) نیست، بلکه منظور این است که انسان در اختیارش مضطر می‌باشد و اختیار انسان به دست خود انسان و با اختیار خودش نمی‌باشد، بلکه به صورت مختار خلق شده است و مراد از اینکه در اختیارش مجبور است، این است که برای غیر انسان دخالتی در تمام فاعلیت انسان می‌باشد؛ یعنی اینکه انسان فعل خود را از روی استقلال و بدون اینکه دخالتی از جانب مسخر یا داعی زائد بر ذات او متوجهش باشد، انجام نمی‌دهد. بنابر این شیخ اعتقادی را که معتزله در اختیار دارد (انسان را به طور مطلق خالق افعال خویش می‌داند) قائل نیست. وی حرکات نفس را تسخیری و فاعلیت نفس آدمی را از نوع فاعل مسخر می‌داند. فاعل مسخر آن است که خود و فعلش تحت تسخیر فاعل دیگری باشد. ایشان نوع فاعلیت نفس را همچون حرکات طبیعی می‌داند که خود همراه فعل مسخر نفس می‌باشند. همان طور نفس همراه تمامی افعالش تحت تسخیر فاعلیت حق می‌باشد. تنها تفاوتی که فاعلیت نفس با فاعل‌های طبیعی دارد، این است که فاعل‌های طبیعی نسبت به اغراض و دواعی احساس و علم ندارد، حال آنکه نفس انسانی نسبت به اغراض و دواعی علم و احساس دارد. (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۵۳ و ۵۴)

ایشان میان مختار حقیقی که صفت حق تعالی است و مختار در عرف که مخصوص انسان است، فرق قائل می‌شود و می‌گوید: هر گاه می‌گوییم خداوند مختار و قادر است، معنی آن این است که او بالفعل به طور همیشگی مختار بوده و خواهد بود و مقصود از آن اختیار و قدرتی که مردم از آن می‌فهمند، نیست. (همان: ۵۳)

خواجه نصیرالدین طوسی در توضیح اختیار چنین می‌گوید: مراد از آنکه مردم مختارند آن است که قادر هست بر آنکه بعضی از افعال از او به حسب ارادت او و جهت او صادر شود. پس اگر کسی به سبب آنکه صدور فعل ارادی انسان از قدرت و ارادت او بر سبیل وجوب است او را مجبور خواند و سلب اختیار از او کند یا به سبب آن که این افعال در سلسله معلولات مستند به علت اولی گوید فعل خدای تعالی است مضایقتی

۱. نفس مضطر است به صورت مختار و حرکات آن نیز همانند حرکات طبیعی تسخیری می‌باشد. حرکات نفس بر حسب اغراض و دواعی می‌باشد؛ پس نفس مسخر آن اغراض و دواعی است. تنها فرقی که بین نفس و طبیعت وجود دارد، این است که نفس اغراض را درک می‌کند در حالی که طبیعت اغراض را درک نمی‌کند و افعال اختیاری در حقیقت جز در مورد خداوند صحیح نیست.

نیست، اما اگر گوید: که این افعال تابع قدرت و اراده انسانی نیست و فعل خدایی است بی‌واسطه اسباب و تکلیف و امر و نهی و جهد و سعی مردم را در آن تاثیری نیست. حاشا و کلاً که این اعتقاد مخالف حق است و با وجود غیر مطابق (طوسی، ۱۳۶۳: ۴۹)

د) قول حکما و فلاسفه و برخی متکلمان متأخر امامیه

بدین مضمون که بر مبنای نظام علّی و معلولی، فعل در آن واحد هم به حق تعالی و هم به فاعلش منسوب شده و در آن واحد از هر دو صادر می‌شود، منتهی استناد فعل به فاعل بی‌واسطه یعنی انسان، حقیقی و به فاعل با واسطه یعنی حق تعالی، مجازی است. در این خصوص علامه طباطبایی می‌گوید:

تعلق اراده الهی به فعل انسان به این صورت است که فعل ما همراه با صفت اختیار باشد و در فلان زمان و مکان با شرایط خاص تحقق پیدا کند. بنابراین اراده الهی ایجاب می‌کند فعل به صورت اختیاری انجام یابد. بالأخره افعال در عین اینکه نسبت به خدا جنبه وجوب را دارند، نسبت به اراده و اختیار ما دارای جنبه امکان می‌باشد. این دو اراده در عرض هم نیست تا مزاحمتی با یکدیگر داشته باشند، بلکه در طول هم قرار دارند. (طباطبایی، ۱۳۷۷ق، ج ۱: ۱۲۶)

و یا امام خمینی (ره) می‌فرماید:

در تمام جهان هستی و دار تحقق، فاعل مستقلی جز خدای تعالی نیست و دیگر موجودات همان گونه که در اصل وجود مستقل نیستند، بلکه ربط محض‌اند و وجودشان همان فقر و تعلق است و ربط و احتیاج صرف‌اند، صفات و آثار و افعالشان نیز مستقل نیست؛ صفاتی دارند و دارای آثاری هستند و کارهایی انجام می‌دهند، ولی در هیچ یک از این‌ها استقلال ندارند. (امام خمینی، ۱۳۶۲: ۷۳ و ۷۴)

البته منظور امام در عدم برخورداری از استقلال عملی انسان به معنی ایفای نقشی همانند عروسک خیمه شب‌بازی نیست که قول و فعل عروسک وابسته و زنده به عروسک‌گردان باشد، بلکه مؤید این مسئله است که هر فعلی که از انسان ساطع می‌شود، همسو و هم عرض با خواست و اراده خداوند است.

از آنجایی که در نظام اشعری تنها فاعل و مؤثر در عالم هستی خداوند است، فعل او همواره مستقیم و بی‌واسطه است و خداوند هر چه بخواهد و به هر نحوی که بخواهد، انجام می‌دهد، چرا که به گمان ایشان اگر همه پدیده‌ها و حوادث را معلول مستقیم خداوند ندانیم و به علل و عوامل دیگر واسطه در صدور افعال قائل باشیم، قدرت مطلقه خداوند را محدود کرده و او را در آفرینش نیازمند به وسایط دانسته است. (رازی، ۱۴۰۴ق: ۲۵۷) از این رو باید گفت که قبول توحید افعالی از جانب اشاعره

با دو ویژگی، یعنی انکار سببیت از علل متوسطه و اعتقاد به حسن و قبح شرعی همراه است.

۳. مبانی و دلایل اشاعره در سلب اختیار انسان

مبانی اشاعره را می‌توان در چند امر بیان کرد:

الف) عدم اعتماد به دلیل عقلی و اعتماد به دلیل نقلی: یکی از مبانی مهم اشاعره این است که آنها اعتماد و اتکای مطلق به عقل را جایز نمی‌دانند. در این باره شهرستانی از قول اشعری نقل کرده که معرفت خدا به عقل حاصل شود و به شرع واجب گردد. (شهرستانی، ۱۹۶۱م، ج ۱: ۱۲۹)

ب) انکار حسن و قبح عقلی: همچنین اشاعره ملاک حسن و قبح اعمال را شرع دانسته‌اند. یعنی هر چیزی که شارع بدان امر کرده حسن است و هر چه از آن نهی کرده قبیح است. (همان: ۴۷۴)

ج) کاسب بودن انسان در افعال: معتقدند خداوند خالق افعال است و انسان تنها کاسب‌کننده فعلی است که خداوند آن را به دست انسان ایجاد می‌کند. وی معتقد است: «حقیقت نزد من این است که معنای اکتساب و کسب کردن، وقوع فعل همراه و هم‌زمان با قوه حادث است. پس کاسب‌کننده فعل کسی است که فعل همراه قدرت در او ایجاد شده است.» (فیرحی، ۱۳۷۸: ۲۵۰-۲۴۶) درباره وی گفته‌اند:

كان ابوالحسن الاشعري يقول: ان الله تعالى خالق الافعال البعد كما هو خالق لذواتهم ليس للقدرة الحادثة اثر و إنما تعلقها بالمقدور و مثل تعلق العلم بالمعلوم في عدم التأثير. (شعرانی، ۱۳۰۵ق: ۲۵۱)

اشاعره افعال خدا را مخلوق خدا دانسته و در این باره گفته‌اند:

في ان افعال العباد الاختيار واقعة بقدرة الله سبحانه و تعالى وحدها ليس لقدرتهم تأثير فيها بل لله سبحانه أجرى عادته يوجد في العبد قدرتا و اختيارا، فاذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقاً لله ابداعاً و احداثاً و مكسوباً للعبد و المراد بكسبه اياه مقارنته لقدرتة و ارادته من غير ان يكون هناك تأثير. (میر سید شریف، ۱۳۲۵، ج ۷-۸: ۱۶۳)

۱. افعال انسان مانند خود انسان، مخلوق خداوند متعال است و هر چند که انسان دارای قدرت و اراده حادثه است، ولی این قدرت و اراده هیچ تأثیری در ایجاد فعل ندارد، بنابراین فاعل و مؤثر حقیقی یکی بیش نیست و آن خدای بخشنده است.

۲. برای بندگان قدرت تأثیر و فاعلیتی در ایجاد ممکنات نیست، بلکه عادت خدای سبحان بر این جاری شده که در لحظه ایجاد فعل، قدرت و اختیاری را در عباد ایجاد کند. (قدرت و اراده ای که هیچ تأثیری در ایجاد فعل ندارد.) در صورت پیش نیامدن مانع، فعل هم زمان با آن قدرت و اراده تحقق پیدا می‌کند. پس

همان طور که ملاحظه می‌شود، اشاعره خدای متعال را خالق افعال انسان می‌دانند. از طرف دیگر قدرت و اراده‌ای نیز برای انسان قائل‌اند، ولی قدرت و اراده‌ای که بی تأثیر است. سهم انسان از فعل، کسب است و فعل به دست او حادث شده، ولی مخلوق خداست.

و مذهبه (الشعری) فیها ان افعال العباد مخلوقه لله و لیس للانسان فیها غیرا اکتسابها ان الفاعل الحقیقی هو و ما للانسان إلا ما اکتسب للفعل الذی احثه علی یدی هذا الانسان و الکتسب هو تعلق قدرة العبد و ارادته بالفعل المقذور الحدث من الله علی الحقیقة. (بدوی، ۱۳۸۹، ج ۱: ۵۵۵)

تقریباً در اکثر منابعی که رأی اشاعره را در این زمینه بررسی نموده‌اند، با عباراتی؛ چون «مخلوقیت افعال انسان از سوی خدای متعال و کسب فعل از جانب بشر» مواجه می‌شویم. از دیدگاه اشاعره که فعل اختیاری انسان، مخلوق خدای سبحان است، تفاوت ندارد که آن فعل پسندیده باشد یا ناپسند. همه افعال اختیاری انسان اعم از کفر و ایمان و طاعت و عصیان، مخلوق خداست و آنچه به انسان تعلق دارد، کسب است و منظور از کسب، تعلق قدرت و اراده عید به فعل مقدور است. (جهانگیری، ۱۳۸۳: ۴۱۱ و ۴۱۲) «وقالت الاشاعرة کل ما هو واقع فهو مراد سواء كان طاعة او معصية.» (علامه حلی، ۱۳۸۲: ۳۰۷)

اشاعره بر اینکه افعال انسان مخلوق خداست نه مخلوق خود او، هم به آیات قرآن که بر اساس آنها فاعل و مؤثر حقیقی فقط خداوند است تمسک جسته‌اند و هم به برخی ادله عقلی استدلال کرده‌اند که به بعضی از آنها اشاره می‌شود.

الف) دلایل عقلی اشاعره

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

فعل عبد ابداعا و احداثا مخلوق خداوند است و در عین حال مورد کسب عبد است مراد از کسب انسان نسبت به افعال مقارنت قدرت و اراده انسان به فعل است، بدون اینکه تأثیری در فعل داشته باشد.

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

۲. اگر ما فاعل افعال خود بودیم، لازمه‌اش این بود که بتوانیم جسم هم احداث کنیم و چنین نیست؛
 ۳. در صورت فاعلیت ما، اجتماع دو قادر مستقل بر مقذور واحد پیش می‌آید. همه این دلایل در جای خود پاسخ داده شده است. (علامه حلی، ۱۳۸۸: ۲۲۶ - ۲۳۵)
 اما مهم‌ترین دلیل اشاعره این است که اگر انسان ایجاد کننده افعال خودش باشد، خالقیتی برای انسان قبول کرده‌ایم و این مسئله با اصل خالقیت خداوندی که مأخوذ از اصل «لا مؤثر فی الوجود الا الله» است، مخالف است. (سبحانی، ۱۳۸۷: ۱۶۴ و ۱۶۵) در اصل می‌توان بیان گفت انگیزه و علت دفاع اشاعره از مذهب خود، توحید افعالی بوده است.

ب) مبانی و دلایل قرآنی

عمده استدلال اشاعره دلایل نقلی است که برخی از آنها بیان می‌شود.
 ۱. ذلکم الله ربکم لا اله الا هو خالق کل شیء؛ آری! این است خداوند پروردگار شما! هیچ معبودی جز او نیست. آفریدگار همه چیز است. (انعام: ۱۰۲)؛
 ۲. و ما رمیت اذ رمیت ولكن الله رمی؛ و این تو نبودی (ای پیامبر که خاک و سنگ به صورت آنها) انداختی، بلکه خداوند انداخت. (انفال: ۱۷)
 ۳. و الله خلقکم و ما تعملون؛ با اینکه خداوند هم شما را آفریده و هم بتهایی که می‌سازید! (صافات: ۹۶)
 ۴. و لم یکن له شریک فی الملک و خلق کل شیء فقدرة تقدیراً؛ و همتایی در حکومت و مالکیت ندارد و همه چیز را آفرید و به دقت اندازه‌گیری نمود! (فرقان: ۲)
 ۵. هل من خالق غیر الله یرزقکم من السماء و الارض لاله الا هو فانی یؤفکون؛ آیا آفریننده‌ای جز خدا هست که شما را از آسمان و زمین روزی دهد؟! هیچ معبودی جز او نیست؛ با این حال چگونه به سوی باطل منصرف می‌شوید؟! (فاطر: ۳)
 در اینجا آیات گواهی می‌دهد که خالق و آفریدگاری جز خدا نیست و همان‌طور که خدا آفریدگار انسان است، آفریدگار افعال او نیز می‌باشد. اگر در جهان هستی آفریدگاری جز خدا نیست، قهراً انسان و افعال وی مخلوق خداوند و دیگر انسان در کارهای خود نقشی نخواهد داشت. (سبحانی: ۱۳۶۴)
 همچنین باید بیان شود آیاتی هستند که در موارد فراوانی، کارهای اختیاری انسان‌ها را به خود آنها نسبت می‌دهند. مانند آیات: «کل نفس بما کسبت رهینة» (مدثر:

(۳۸)؛ «لا یكلف الله نفساً الا وسعها لها ما کسبت و علیها ما اكتسبت» (بقره: ۲۸۶)؛

«فالهیما فجورها و تقواها قد افلح من زکّاهما و قد خاب من دساها» (شمس: ۸۱۰)

به صورت کلی می‌توان گفت، وقتی به قرآن کریم رجوع می‌کنیم، با آیات متعددی مواجه می‌شویم که اگر کسی نگاهی سطحی و ظاهری داشته باشد، گرفتار تناقض و سردرگمی خواهد شد.

در مباحث مربوط به جبر و اختیار نیز شاهد اشاره و استناد آیات متفاوت بوده‌ایم، لذا می‌بینیم معتزله برای اثبات اختیار، دلایلی چند از آیات قرآنی ارائه می‌دهند و از سوی دیگر اشاعره نیز در اثبات جبر به آیاتی چند از آیات قرآن کریم اشاره می‌کنند و در نهایت طرفداران نظر سوم (امر بین الامرین) نیز در تأیید نظر خود به آیاتی چند از قرآن از جمله «و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی؛ و هنگامی که تیر انداختی، تو نبودی که تیر انداختی، بلکه خدا انداخت.» (انفال: ۱۷) و «ثم قست قلوبکم من بعد ذالک؛ سپس دل‌های شما بعد از واقعه سخت شد.» (بقره: ۷۴) اشاره می‌نمایند که این آیات موافق با نظریه امر بین الامرین بوده و مؤید آن می‌باشد. توجه و نگرش همه جانبه و کلان به سراسر آیات قرآن، مسئله امر بین الامرین را اثبات می‌کند و آیاتی از قرآن کریم همچون دو آیه مذکور، به روشنی بر این مسئله دلالت دارد.

حال ممکن است عده‌ای دچار شبهه شده و بگویند که در آیات قرآنی تعارض و تناقض دیده می‌شود، چون بعضی آیات، صدور افعال را به انسان‌ها نسبت می‌دهند و در مقابل آنها بعضی آیات دیگر صدور افعال را به خداوند نسبت می‌دهند و از سوی دیگر آیات دیگری خلاف دو دسته آیات قبل، صدور فعل را هم به خداوند و هم به انسان نسبت می‌دهند که این امر نشانگر تعارض و تناقض در قرآن است.

در شبهه فوق، هر یک از گروه‌ها تلاش کرده‌اند تا شبهه را به گونه‌ای دفع کنند که نه تناقض در آیات قرآنی مطرح شود و نه آسیبی به نظریه خودشان برسد، لذا معتزله در جواب این شبهه گفته است که باید آیات مربوط به اختیار را قبول کرده و بقیه آیاتی را که خلاف آن هستند به گونه‌ای تأویل نماییم تا تناقض مطرح نگردد.

اشاعره نیز گفته‌اند که باید آیات مربوط به جبر را قبول نماییم و بقیه آیات مخالف آن را تأویل کنیم تا تناقضی مطرح نگردد.

در مقابل این دو جواب ضعیف، نظر سومی از طرف معتقدان به امر بین الامرین مطرح شده است که معتقدند در آیات قرآن، هیچ گونه تعارضی دیده نمی‌شود تا نیاز به تأویل داشته باشد. لذا آنهایی که یک آیه را قبول کرده و دست به تأویل آیه دیگری می‌برند افرادی کوتاه فکر هستند که به سبب ضعف و نقص فهم‌شان قادر به درک صحیح آیات نشده و مجبور به تأویل ناروای آیات الهی می‌شوند. به نظر این گروه اگر

نظریه‌ای جامع توسط اندیشه‌ای قوی ارائه گردد، این نظریه با هیچ یک از آیات قرآنی ناسازگار نبوده و لذا نیازی به تأویل هیچ یک از آیات قرآنی نخواهد بود. پس از نظر معتقدان به امر بین الامرین، هم آیات مربوط به جبر مورد قبول بوده و نیازی به تأویل نیست و هم آیات مربوط به اختیار و هم آیاتی که میان آن دو می‌باشد؛ چون در نظر این‌ها، انسان در عین مختار بودن، مجبور و در عین مجبور بودن مختار است، لذا در صدور یک فعل هم خداوند متعال مؤثر می‌باشد و هم انسان.

بنابراین صدور یک فعل را هم می‌توان به خدا نسبت داد و هم به انسان و هم به هر دو. و این امر نیز موجب تناقض و تعارض نمی‌شود، چون فاعلیت آن دو در طول هم در نظر گرفته می‌شود نه در عرض هم. به همین خاطر تعارض و تناقضی مطرح نمی‌گردد. پس نتیجه می‌گیریم که بر اساس جواب معتقدین به امر بین الامرین تمامی آیات مؤید همدیگر بوده و هیچ کدام یکدیگر را دفع نکرده و تناقضی میان آنها مطرح نمی‌باشد. لذا آنهایی که دچار شبهه تناقض میان آیات شده‌اند افرادی هستند که به سبب قصور فهم و ضعف ادراک نتوانسته‌اند تمامی آیات را درک کرده و رابطه میان آنها را کشف کنند.

۴. مبانی و دلایل صدرالمتألهین در خصوص فعل انسان

بی تردید به دست آوردن نظریه حکما و اندیشمندان بزرگ در هر موضوعی، وابسته به شناخت مبانی فکری آنهاست، زیرا تا مبانی فکری آنها دانسته نشود، اصلاً فهم درست و دقیقی از نظرات آنها به دست نیاید و آن را با دیگر حکما تطبیق داد. از این رو، برخی مبانی صدرالمتألهین در باب علت و معلول بیان بیان می‌شود و در ادامه دیدگاه امر بین الامرین اثبات خواهد شد.

مبانی عقلی ملاصدرا درباره اختیاری بودن فعل انسان

الف) الشیء من لم یجب لم یوجد

صدرالمتألهین این قاعده را مانند سایر مسائل مهم فلسفی در سطح گسترده‌ای مورد بحث قرار داده و در بسیاری موارد جهت اثبات مسائل گوناگون به آن تمسک نموده است. وی بر این نکته تکیه می‌کند که ماهیت ممکن یا هر وجود امکانی دیگر، مادام که از ناحیه علت به سر حد لزوم و وجوب نرسد، هرگز موجود نخواهد شد. علت نیز در مقام ترجیح وجود معلول، مادام که ترجیح خود را به سر حد ایجاب و الزام نرساند، علت نخواهد بود، بلکه علت هنگامی می‌تواند علت باشد که علیت آن به طور ایجاب باشد. بنابراین، می‌توان ادعا نمود که هر علتی واجب العلیه است. چنانکه هر

معلولی نیز واجب المعلولیه خواهد بود. ملاصدرا پس از اثبات قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» اضافه می‌کند که آنچه در مورد این قاعده به اثبات رسیده، عبارت است از وجوب سابق که پیش از وجود از ناحیه علت و مرجح تام برای ذات ممکن ثابت می‌گردد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۲۲۳ و ۲۲۴)

ب) ضرورت معلول عند ضرورت علت تامه

همان‌طور که ملاک نیاز به علت هستی‌بخش همان فقر ذاتی و وجودی است که علت هستی‌بخش با حضور خود موجب تحقق معلول می‌گردد، اما همان‌طور که از تعریف علت تامه بر می‌آید، در واقع، علت تامه همان علت هستی‌بخش است. اگر به دقت به معنای علت تامه نظر افکنیم در می‌یابیم که برای تحقق یک امر به مجموعه ای از علت‌ها نیاز داریم که خود سلسله‌ای از علل را تشکیل می‌دهند و همین مجموعه است که سرانجام شیئی را محقق می‌سازد. در رأس این سلسله و نیز در سراسر این زنجیره خالق هستی و آفریدگار عالم قرار دارد و آخرین حلقه آن نیز موجودات این عالم مادی هستند، البته در صورتی که معلول قرار باشد در این عالم خاکی تحقق یابد. (همان: ۱۵۷)

ج) اصالت وجود

در اصل می‌توان گفت صدرالمتهین شیرازی رهبر این تفکر (اصاله‌الوجود) است. اصالت وجود به مفهومی که در فلسفه ملاصدرا مطرح است به معنی این است که هر ممکن الوجودی مرکب از دو حیثیت است: حیثیت وجود و حیثیت ماهیت. و الزاماً یکی از این دو باید حقیقی و واقعی و منشأ آثار باشد و دیگری اعتباری و انتزاعی ذهن؛ و از این دو حیثیت آنچه اصیل است «وجود» است و «ماهیت» اعتباری است؛ حیثیت وجود، اصلی و حیثیت ماهیت اعتباری است. چنان که شهید مطهری در اصول فلسفه جلد سوم بیان می‌کند، مسائل وجود و یا وجودشناسی (انتولوژی) در فلسفه اسلامی تطور و تنوع یافته است.

از دوازده مسئله اصلی وجود فقط دو سه مسئله، آن هم نه چندان مهم، در دوره قبل از اسلام مطرح بوده است، مثل بداهت و اشتراک معنوی وجود. در آنجا گفته‌ایم اول کسی که این مسئله را به شکل دورانی، یعنی به این شکل طرح کرد که در هر ممکن الوجود یکی از دو حیثیت باید اصیل و دیگری باید اعتباری باشد، میر داماد است، ولی میر داماد اصالت ماهیت را انتخاب کرد. صدرالمتهین، خلاف استادش میر داماد، اصالت وجود را انتخاب کرد و از زمان او تا عصر ما این را انتخاب کرده است. تنها لاهیجی صاحب شورق است که از آن عدول کرده است. البته افراد غیر وارد و غیر صاحب نظر بوده‌اند که از اصالت ماهیت

دفاع کرده‌اند، مثل آنچه مرحوم شیخ محمد صالح مازندرانی معروف به علامه سمنانی گفته است. به هر حال اول کسی که اصالت وجود را به شکل حکیمانه مبرهن ساخت صدرالمتألهین است. این مسئله به شکل‌های دیگر سابقه دارد. (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱۳)

د) وحدت وجود

صدرالمتألهین در این باره می‌گوید هدایت خداوند باری تعالی بر این مطلب از طریق برهان عرشی است به این که وجود، منحصر در یک حقیقت واحد شخصی است و او هیچ شریکی در موجودیت حقیقی ندارد، لذا آنچه در عالم وجود دیده می‌شود، همگی تجلیات و ظهورات همان ذات است و یا صفاتی که آن صفات نیز عین ذات است پس نسبت عالم به حق تعالی، نسبت سایه به شخص است. حتی ایشان در این بحث چنان مسلک عرفا را پیش گرفته که تعبیری شبیه همان اعیان ثالثه عرفا طرح نموده است. یا در جایی چنین فرموده است: «و اذا كان الامر على ما ذكرته لك فالعالم متوهم ماله وجود حقیقی فهذا حکایه ما ذهب اليه العرفاء الهيون و الاولياء المحققون»؛ یا در موضعی دیگر چنین گفته است که وحدت وجود و موجود هم ذاتا و هم حقیقتاً از آن حق تعالی است. تکثرات و تمایزات وجود در واقع حق تعالی و ظهورات نور او و شئونات حق تعالی هستند نه اینکه آن موجودات، امور مستقل باشند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۷۱) بر همین اساس وی معتقد است که تمامی ماهیات و ممکنات آینه وجود حق تعالی و محل تجلی حقیقت مقدس حق تعالی هستند و از آنجا که هر مرآت، صورت آن چیزی را که در آن تجلی کرده نشان می‌دهد، ممکنات هم چون مرآت و مجلای حق تعالی هستند، صورت او را نشان می‌دهند الا اینکه در محسوسات چون جهات نقص و امکان غلبه دارد در غایت بعد، او وجود حق تعالی حکایت می‌کنند. نکته حائز اهمیت این است که این تجلی و ظهور، متعدد و متکثر نیست، بلکه حضرت حق یک تجلی و ظهور بیشتر ندارد. به عبارت دیگر ذات اقدس الهی در هر کدام از این ماهیات به حسب آن ماهیات ظهور نموده است، نه اینکه ذات حق بر حسب ماهیات، ظهورات متنوع و تجلیات متکثر داشته باشد، چون در این صورت وحدت حقه حق تعالی متکثر می‌گردد. (همان، ج ۲: ۳۶۷-۳۵۶)

ملاصدرا نظریه مختار خود را از طریق *راسخان* در علم معرفی می‌کند و می‌گوید:

تمامی موجودات علاوه بر تباین‌شان، در حقیقت واحده الهی جمع بوده و نور الهی محیط و قاهر بر تمامی آنها می‌باشد، لذا همان طوری که در وجود هیچ شأنی نیست، مگر شأن خداوند، همچنین هیچ فعلی هم در وجود نیست، مگر اینکه فعل اوست؛ پس هر فعلی که از موجودات و از جمله انسان صادر می‌شود، این

فعل همچنین بر وجهی اعلی و اشرف، فعل الهی هم می‌باشد، چون تمامی افعال به سبب احاطه واجب تعالی بر همه اشیاء، بدون واسطه به خداوند استناد دارند و در عین حال مستند به خود اشیاء و از جمله بندگان نیز می‌باشند. (قربانی، ۱۳۵۶: ۱۲۳)

صدر المتالهین در رساله *الاعمال* چنین می‌گوید:

مراد از امر بین الامرین (نه جبر و نه اختیار) این نیست که فعل آدمی ترکیبی از این دو است و به معنای خالی بودن عمل از هر دو نیز نیست و نیز به معنای اختیار ناقص و جبر ناقص هم نیست. همچنین به معنای اختیار از جهتی و اضطرار از جهت دیگر هم نیست، بلکه مراد این است که آدمی مختار است از همان حیث که مجبور است و مجبور است در همان حال که مختار است، به عبارت دیگر اختیار او عین اضطرار اوست. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۲: ۱۴۱)

پس همان طوری که در وجود، هیچ شأنی نیست، مگر اینکه شأن اوست، همچنین در وجود، فعلی نیز نیست، مگر اینکه آن، فعل اوست. نه به این معنی که فعل زید صادر از او نیست، بلکه به این معنی که فعل زید با اینکه در حقیقت و نه مجازاً فعل اوست، آن فعل در حقیقت، فعل خدا نیز می‌باشد و هیچ حول و قوه‌ای نیست، مگر به واسطه خداوند اعلی و اعظم. بنابراین فعلی که از انسان صادر می‌شود این فعل همچنین بر وجهی اعلی، فعل خداوند نیز بوده بدون اینکه با کوچک‌ترین نقص و پلیدی و یا انفعال، عجین باشد.

ملاصدرا برای روشن کردن این سخن که افعال بندگان در عین انتساب به آنها، بر وجهی اعلی و اشرف به واجب تعالی نیز منتسب است، مثالی ذکر کرده، تا فهم آن بر تمامی جویندگان حقیقت آسان و راحت گردد. وی به نفس انسان اشاره کرده و می‌گوید نفس انسان، مثالی عالی در تبیین مسئله مذکور می‌باشد، چون در مورد نفس نیز می‌توان گفت هر فعلی که به واسطه حواس مختلف صادر می‌شود، از آن حیث که فعل این قوه حاسه است، فعل نفس هم می‌باشد لذا بدون شک، دیدن، فعل چشم می‌باشد و آن بعینه فعل نفس هم می‌باشد، بلکه نفس بعینه چشم بینا می‌شود و همچنین است در مورد سایر قوا که نفس در عین تجرد و هویت احدی‌اش، جامع هویات تمامی قواها است و نفس به همه آنها احاطه دارد. لذا ملاصدرا در تعمیم این مثال به افعال صادر از واجب تعالی می‌گوید: پس نفس - که آن قلبی مصنوعی است - امیر حواس و اعضا می‌باشد؛ در عضو، فعلی انجام نمی‌گیرد، مگر با اراده نفس و اگر اراده نفس نبود، در این صورت عضو، جمادی می‌شد که حرکتی در آن نیست و از سوی دیگر اراده نفس نیز همانند وجودش، از ذاتش نشأت نمی‌گیرد، بلکه از اراده خداوند متعال که عین ذاتش می‌باشد، سر چشمه می‌گیرد. همانا این خداوند است که در نفس، اراده و مشیت

را خلق می‌کند. (و ما تشاءون الا ان یشاء الله) پس همان طوری که شعاعی در باصره از نفس سر چشمه می‌گیرد که به واسطه آن رنگ‌ها و نورها را می‌بیند و در گوش هم قوه‌ای [که از نفس سرچشمه می‌گیرد] که به واسطه آن صداها را درک می‌کند، همچنین خداوند متعال اراده و علمی در نفس خلق می‌کند که به واسطه آن ادراک کرده و در امور تصرف می‌کند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۲: ۱۴۱)

در تبیین بیشتر دیدگاه صدرالمتهلین می‌توان به نحوی این مهم را بیان داشت که ایشان با تفسیر دقیق خود از امر بین الامرین در صدد این است که توحید افعالی را به اثبات برساند. صدرا برای تبیین بیشتر نظریه خود (نسبت حقیقی فعل به انسان و خدا) به قوای پنجگانه نفس استشهاد می‌ورزد که اصل فعل متعلق به نفس است، با وجود این، فعل به خود قوا نیز به طور حقیقت استناد می‌شود. وی این نکته را یاد آوری می‌کند که نقش قوای پنجگانه با انسان در فعل به معنای مشارکت قوا و انسان در فعل نفس و خداوند نیست. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۶: ۳۷۷ و ۳۷۸؛ اصفهانی (کمپانی)، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۷۰؛ امام خمینی، ۱۳۶۲: ۲۸۶)

طبق دیدگاه *راسخون* در علم همان طور که چیزی در عالم یافت نمی‌شود، مگر اینکه جزو شئون الهی به شمار آید و صفتی در جهان نیست، مگر اینکه جزو شئون اوصاف خداوند باشد، همین طور هم کار و فعلی در عالم یافت نمی‌شود، مگر اینکه جزو شئون افعال خداوند است. خداوند از حیث ذات، صفت و افعال نامحدود است، پس تمام هستی‌ها زیر پوشش این هستی نامحدود قرار دارند و همین طور تمام وصف‌ها زیر پوشش اوصاف نامحدود او و همه کارها و افعال تحت پوشش ربوبیتش هستند. (همو، ۱۳۵۲: ۱۳۹)

كما انه ليس في الوجود شأن الا و هو شأنه، كذلك في الوجود فعل الا و هو فعله لا بمعنى ان فعل زيد مثلاً ليس صادراً عنه بل بمعنى ان فعل زيد مع انه فعله بالحقیقه دون المجاز فهو فعل الله... ظهر ان نسبة الفعل و الایجاد الى العبد صحيح كنسبة الوجود و السمع و البصر و سائر الحواس و صفاتها و افعالها و انفعالاتها من الوجه الذي بعينه ينسب اليه. فكما ان نسبة وجود زيد بعينه امر متحقق في الواقع منسوب الى زيد بالحقیقه لا بالمجاز و هو مع ذلك شان من شئون الحق الاول فالانسان فاعل لما يصدر عنه و مع ذلك فعله احد افعال الحق على الوجه الاعلى الاشراف اللائق باحدى ذاته. (همو، ۱۳۶۸، ج ۶: ۳۷۳ و ۳۷۴)

به این ترتیب اراده خداوند و اراده انسان نه در طول هم و نه در عرض هم، بلکه با هم هستند. آن طوری که محیط و محاط و قیم و متقوم با یکدیگرند و در عین حالی که همه چیز تحت پوشش اراده خداوند است، شئون الهی نیز الغاء نمی‌شود و محفوظ

است. در توحید افعالی که صدرالمتهلین آن را معنای واقعی امر بین الامرین می‌داند، در همان موطنی که فعل به انسان اسناد داده می‌شود به خداوند هم اسناد داده می‌شود و در همان موطنی که فعل مال انسان است مال خداوند هم هست. به این ترتیب فعل بسیط در عین حال که اختیار محض است، در تسخیر محض هم می‌باشد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۰: ۴۹۱)

پس لا جبر و لا تفویض معنایش این نیست که افعال انسان برخی از روی جبر و برخی از روی تفویض است یا نه جبر است و نه تفویض، یا اختیار انسان از یک جهت و اضطرارش از جهت دیگر است یا فعل انسان به اختیار او است اما اختیارش به اختیار خود او نیست؛ بلکه در معنای دقیق و واقعی لا جبر و لا تفویض، مرزبندی و تقسیم به چند محدوده و چند موطن وجود ندارد و اختیار انسان عین اضطرار اوست. (همو، ۱۳۵۲: ۱۴۱)

اینکه مقتضی توحید افعالی و صفاتی و ذاتی آن است که همه فعل‌ها فانی در فعل خدای سبحان باشد و همه فاعل‌ها را شئون فاعلیت خداوند و همه هدف‌ها و اغراض را شئون غایی‌بودن او بدانیم، نه تنها برهانی است، بلکه صدرالمتهلین راه مشاهده آن را هم نشان می‌دهد و آن، طریق معرفت نفس است.

یکی از راه‌هایی که صدرا با پیمودن آن به چنین جایگاه رفیعی رسیده، معرفت نفس است. اگر کسی نفس را با همه شئونش بشناسد، از آنجایی که انسان به نوبه خود آیت کبرای حق است، لذا می‌تواند معرفت نفس را مرآت معرفت رب قرار دهد و به درک بسیاری از اسرار عالم نایل آید. شناخت توحید افعالی نفس هم ما را در شناخت توحید افعالی خداوند یاری می‌دهد. چنان که گذشت از دیدگاه صدرا نفس به نحوه بساطت و در عین وحدت شامل همه قوا است.

نفس حقیقتی بسیط است که همه کارها از نازلترین تا عالی‌ترین را انجام می‌دهد. اگرچه هر فعلی منسوب به قوه همان فعل است اما همه این قوا از درجات و شئون فاعلیت نفس به شمار می‌روند و نفس در تمامی مراتب و مراحل قوا ظهور می‌کند. چنان نیست که نفس قوه‌ای را بی‌پرواوند و سپس کار را به آن تفویض نماید یا اینکه قوا فاعل قریب افعال و نفس فاعل بعید محسوب شود، بلکه این نفس است که حقیقتاً افعال را انجام می‌دهد و در این مجموعه هم اول است و هم آخر؛ یعنی اوست که فعل انجام می‌دهد و برای خود، کار می‌کند تا به کمال نهایی‌اش نائل شود. (همو، ۱۳۹۰: ۵۸)

اگر برای ما مشهود شد این نفس است که در تمام شئون فعالیت می‌کند و کارها را به عهده دارد، آنگاه در می‌یابیم که چگونه خداوند کارهای مختلف را از باب ظهور وحدت در کثرت در شئون مختلف انجام می‌دهد و این امر بر می‌گردد به دان فی

علوه، چنانچه او با غایت تجرد و تقدسش چنان است که آسمان و زمین خالی از او نیست و می‌فرماید: «و هو معکم اینما کنتم». در عین حال ذات اقدس خداوند در مقام احدیت، منزّه و مبرا از تجلی و ظهور در شئون است. (قیصری، ۱۳۷۰: ۶۴۴) و این بر می‌گردد به عال فی دنوه. در آن مقام او حتی منزّه از خلقت آسمان و زمین است چه رسد به خلق افعال انسان‌ها.

صدرالمتألهین در مسئله تأثیر اراده خداوند بر افعال ارادی انسان، دیدگاه عرفانی دارد و موافق با عرفاست. طبق این دیدگاه فعل انسان در همان موطنی که به او اسناد داده می‌شود، منسوب به خداوند هم هست و اصلاً انسان شأنی از شئون فاعلیت حق تعالی است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۶: ۱۳۹) وی درباره علم الهی به فعلی که مسبوق به قدرت و اختیار آدمی است، می‌گوید:

هرچند این علم خدا مقتضی وجوب فعل انسان خواهد بود، اما متعلق این وجوب فعل، مسبوق به قدرت و اختیار انسان است، زیرا این دو از جمله علل و اسباب وقوع فعل اند و پر واضح است وجوب و ضرورتی که به اختیار بازگردد، منافی اختیار نبوده بلکه موکد آن است.

۵. بررسی و تطبیق دیدگاه ملاصدرا و ابوالحسن اشعری درباره فعل انسان

با توجه به مبانی و دلایل دیدگاه اشاعره و ملاصدرا بین آنها اشتراکات و تفاوت‌هایی وجود دارد، از جمله اشتراک نظر ابوالحسن اشعری و ملاصدرا درباره فعل انسان است، به گونه‌ای که انگیزه دفاع از توحید افعالی از سوی آن دو، بر آن بوده که بتوانند به توحید افعالی برسند و بگویند که تمامی افعال انسان در اصل، فعل الله و مختص باری تعالی است، اما بیان وجه تشابه و اختلاف، در نحوه تبیین و نوع استدلال و کیفیت استناد فعل به خدا و انسان دیده می‌شود.

اشاعره بر این باورند که افعال انسان مانند خود انسان، مخلوق خداوند متعال است و هر چند انسان دارای قدرت و اراده حادثه است، ولی این قدرت و اراده هیچ تأثیری در ایجاد فعل ندارد، بنابراین، فاعل و مؤثر حقیقی یکی بیش نیست و آن خدای بخشنده است. (شعرانی، ۱۳۰۵ق: ۲۵۱) این در حالی است که ملاصدرا در اسفار می‌گوید: تمامی موجودات علاوه بر اختلاف بین آنها در حقیقت واحده الهی جمع بوده و نور الهی محیط و قاهر بر تمامی آنها می‌باشد، لذا همان طوری که در وجود هیچ شأنی نیست، مگر شأن خداوند، همچنین هیچ فعلی هم در وجود نیست، مگر اینکه فعل اوست؛ پس هر فعلی که از موجودات و از جمله انسان صادر می‌شود، این فعل همچنین

بر وجهی اعلی و اشرف، فعل الهی هم می‌باشد چون تمامی افعال به سبب احاطه واجب تعالی بر همه اشیاء، بدون واسطه به خداوند استناد دارند و در عین حال مستند به خود اشیاء و از جمله بندگان نیز می‌باشد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۲: ۱۴۱) از این رو اگرچه همه افعال و اشیا به وجه کلی مخلوق خداوند است و اصل اختیار مخلوق خداست و به بیان دیگر انسان در مختار بودن مجبور است ولی تمام افعال اختیاری انسان منسوب به اراده و اختیار انسان است که با علم و قدرت او صورت می‌گیرد و سهم انسان در کارها استفاده از اصل اختیار است.

بر اساس دیدگاه اشاعره برای بندگان قدرت تأثیر و فاعلیتی در ایجاد ممکنات نیست، بلکه عادت خدای سبحان بر این جاری شده که در لحظه ایجاد فعل، قدرت و اختیاری را در عبد ایجاد کند. (قدرت و اراده‌ای که هیچ تأثیری در ایجاد فعل ندارد) در صورت پیش نیامدن مانع، فعل هم زمان با آن قدرت و اراده تحقق پیدا می‌کند. پس فعل عبد ابداعاً و احداثاً مخلوق خداوند است و در عین حال مورد کسب عبد است. مراد از کسب انسان، مقارنت قدرت و اراده انسان به فعل است، بدون اینکه تأثیری در فعل داشته باشد. (میر سید شریف، ۱۳۲۵، ج ۷ و ۸: ۱۶۳)

از این رو می‌توان بیان داشت که ملاصدرا در اصل، قائل به قول عینیت است بدین معنا که هر فعلی که انسان انجام می‌دهد همان فعل و عین آن فعل توسط خداوند متعال انجام می‌گیرد، البته عینیت فعل عبد با خدا به این معنا نیست که بنده هیچ گونه تأثیری در فعل خود نداشته باشد، چرا که در این صورت رافع هر مسئولیتی از انسان است بلکه به این معناست که فاعل مستقلی در برابر خدا نیست (مستلزم شرک در ربوبیت است) بلکه به این معناست که اصل اراده‌ای که در انسان است همان مخلوق خداست که عین توحید در افعال در عین اختیار و اراده انسان است.

اما اشعری قائل به این است که انسان اصلاً فاعل اعمال خویش نیست و هیچ نقشی نفیاً و اثباتاً در افعال ندارد، بلکه فاعل اصلی و تبعی باری تعالی است و انسان فقط کاسب اعمال خویش است. (نظریه کسب) مفهومی که معنای دقیقی از آن هم ارائه نکرده‌اند. به بیان دیگر می‌توان گفت اشاعره معتقدند که هر آنچه به وجود می‌آید به اراده مستقیم خداوند است؛ چه از امور قائم به ذات یا از صفات تابع غیر خود باشد. آنان معتقدند که هر آنچه در عالم رخ می‌دهد، به قضا و قدر الهی است و انسان هیچ نقشی در آن ندارد نه به گونه فاعلیت طولی، همان گونه که مشهور حکما می‌گویند و نه به صورت انجام فعل اختیاری که اگرچه اصل اختیار مخلوق خداست. اما بنا بر نظر ملاصدرا افعال اختیاری انسان ریشه در اراده و اختیار انسان دارد. از این در عین انتساب فعل به خدا به انسان نیز مربوط و منتسب است و دستور به اطاعت که در قرآن و سنت آمده مقتضی این است که انسان می‌تواند با اراده و قدرت خود انجام دهد و یا

ترک کند و مستوجب پاداش و یا کیفر شود، زیرا در صورتی که مخاطب این اوامر و نواهی، هیچ تأثیری در انجام افعال نداشته باشد، چنین دستوراتی لغو خواهد بود و از خدای حکیم صادر نمی‌شود. همچنین خلقت اسباب مادی اختیار مانند علم، توان تصرف در اعضای ادراکی و تحریکی به عنوان خادم قلب، نشانه اختیار انسان در افعال خویش است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۰، ج ۱: ۳۲۳)

خاتمه و نتیجه‌گیری

آنچه می‌توان از مباحث مطروحه به دست آورد اینکه توحید افعالی به عنوان یک اصل در قول ملاصدرا و ابوالحسن اشعری پذیرفته شده است با این تفاوت که اشاعره بیشتر به دلایل نقلی استدلال می‌کنند و ملاصدرا علاوه بر دلایل نقلی به دلایل عقلی و در مواردی به کشف عرفانی نیز استدلال کرده است.

اگرچه ملاصدرا معتقد است که تمام هستی عالم و تمامی افعال انسان منحصر در ذات خداست اما این بدین معنا نیست که از انسان سلب اختیار شده است و یا منکر قاعده علیت باشد، بلکه انسان در انجام و ترک افعالش مختار است چرا که انسان موجودی مختار است و تکامل انسان در گرو افعال اختیاری است. این نظر، خلاف دیدگاه اشاعره است که صدور و فاعلیت افعال را منحصر در خداوند متعال می‌داند و انسان را کاسب اعمال خود می‌داند و در حقیقت انسان هیچ نقشی در افعال خود ندارد. از این رو می‌توان بیان داشت که ملاصدرا در اصل با حفظ قاعده علیت قائل به قول عینیت است، بدین معنا که هر فعلی که انسان با اراده و اختیار خود انجام می‌دهد همان فعل و عین آن فعل بر اساس توحید افعالی توسط خداوند متعال انجام می‌گیرد، چرا که اصل اراده انسان به عنوان یک وجود مخلوق خداست و اقتضای توحید افعالی آن است که خالقیت منحصر در خدا باشد.

اشاعره معتقدند هر آنچه به وجود می‌آید، به اراده مستقیم خداوند و به قضا و قدر الهی است و انسان هیچ نقشی در انجام و ترک آن ندارد، بنابر این هر یک از این نظریه‌ها درباره توحید افعالی تفسیری متفاوت دارد.

طبق دیدگاه حکمت متعالیه، با اثبات مختار بودن انسان در افعال اختیاری، اندیشه جبر که انسان را مسلوب الاختیار می‌کند و هیچ وظیفه و مسئولیتی متوجه انسان نمی‌سازد به طور کلی نفی می‌شود و همچنین تفکر تفویض که همه امر را به عبد واگذار می‌کند منتفی می‌شود چرا که انسان در استفاده از قدرت و اختیارش مجبور است به این معنا که خدا او را مختار آفریده و این همان اندیشه اهل بیت علیهم‌السلام است که جبر و تفویض مطلق را نفی و اختیار انسان را اثبات می‌کنند.

همچنین طبق نظر ملاصدرا انسان توان اطاعت و عمل اوامر الهی را که در قرآن و سنت آمده است، دارد و خلاف دیدگاه اشاعره در صورتی که مخاطب این اوامر و نواهی، هیچ گونه تأثیری در انجام افعال نداشته باشد، چنین دستوراتی لغو خواهد بود. در حالی که خدا حکیم است و از وجود حکیم عبث و لغو صادر نمی‌شود.



منابع و مأخذ:

- قرآن کریم
- اصفهانی، محمدحسین (۱۴۳۴ق). *نهایه الدرایه فی شرح الکفایه*، موسسه آل‌البیت علیه السلام لاحیاء التراث.
- آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۷۵). *شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم*، انتشارات دفتر تبلیغات.
- بدوی، عبدالرحمن (۱۳۸۹). *ترجمه اندیشه‌های کلامی در اسلام*، ترجمه حسین صابری، مشهد مقدس: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- برنجکار، رضا (۱۳۸۱). *آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی*، ج ۴، قم: مؤسسه فرهنگی طه.
- تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹ق). *شرح المقاصد*، قم: الشریف الرضی.
- ایچی، میر سید شریف علی بن محمد (۱۳۲۵) *شرح المواقف*، قم: الشریف الرضی.
- جهانگیری، محسن (۱۳۸۳). *محمی‌الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی*، دانشگاه تهران.
- حسین بن یوسف، علامه حلی (۱۳۸۲). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم: موسسه امام صادق علیه السلام.
- خسروی حسینی، غلامرضا (۱۳۸۳). *ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ القرآن*، ج ۱، تهران: انتشارات مرتضوی.
- رازی، فخرالدین (۱۳۴۱). *البراهین فی علم الکلام*، انتشارات دانشگاه تهران.
- راغب اصفهانی (۱۳۸۳). *مفردات الفاظ قرآن*، ترجمه دکتر سیدغلامرضا خسروی حسینی، ج ۴، تهران: انتشارات مرتضوی.
- سبحانی، جعفر (۱۳۸۵). *بحوث فی الملل و النحل*، قم: موسسه امام صادق علیه السلام.
- _____ (۱۳۸۷). *جبر و اختیار*، قم: موسسه امام صادق علیه السلام.
- سعیدی مهر، محمد (۱۳۷۴). *علم پیشین‌الهی و اختیار انسان*، تهران: موسسه فرهنگی اندیشه.
- شهرستانی، محمد ابن عبدالکریم (۱۹۶۱م). *الملل و النحل*، تصحیح: محمد سید گیلانی، مصر: قاهره.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۸). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ۹ جلدی، قم: مکتبه المصطفوی.

- _____ (۱۳۵۴)، *المبدا و المعاد*، تهران: انتشارات انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۳۶۸)، *شرح اصول الکافی*، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ.
- صفایی، سید احمد (۱۳۷۴)، *علم کلام*، ج ۶، انتشارات دانشگاه تهران.
- عبدالوهاب بن احمد بن علی الشعرانی (۱۳۰۵ ق)، *الیواقیت و الجواهر فی بیان عقاید الاکابر*، مصر: الازهریه.
- غزالی، محمد (۱۳۶۱)، *تهافت الفلاسفه*، ترجمه علی اصغر حلبی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- فیرحی، داوود (۱۳۷۸)، *قدرت دانش و مشروعیت در اسلام*، تهران: نشر نی.
- کاکایی، قاسم (۱۳۷۸)، *خدا محوری در تفکر اسلامی و فلسفه مالیرانش*، تهران: انتشارات حکمت.
- لوئیس معلوف (۱۳۸۲)، *فرهنگ بزرگ جامع نوین (ترجمه المنجد)*، مترجم: احمد سیاح. تهران: انتشارات اسلام.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۷)، *آموزش عقاید*، ج ۱۷، تهران: نشر سازمان تبلیغات اسلامی.
- مصباح یزدی (۱۳۹۰)، *آموزش فلسفه*، قم: انتشارات موسسه امام خمینی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۵)، *مجموعه آثار*، ج ۱۳، تهران: انتشارات صدرا.
- سبحانی، جعفر (۱۳۶۴)، *مجله مکتب اسلام*، ش: ۴.
- قربانی، زین العابدین (۱۳۶۵)، *جبر و اختیار (ترجمه خلق الاعمال)*، تهران: انتشارات بعثت.
- موسوی خمینی، سید روح الله (۱۳۶۲)، *طلب و اراده*، ترجمه احمد فهری، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

پرتال جامع علوم انسانی