

Non-attribution of Determinism to Ash'arites

Tayebeh Khosravi* 

Ph.D. student of Philosophy and Theology,
University of Qom ,Qom, Iran

Ali Allah Bedashti 

Professor of Philosophy and Theology at Qom
University ,Qom, Iran

Abstract

The Ash'arite school, like the Shiites, considering the unity of acts (tawhid al-af'ali), attributes all matters of existence to God and considers the human will to be in need of cause at every moment. Therefore, the interpretation of acquisition theory (theory of kasb) as determinism is questionable. Following a more detailed study of the attribution of determinism to the Ash'arites, the subject has been studied in two ways. By comparing the difference between power and will in humans as well as belief in predestination and expressing its relationship with human free will with the focus on Sadra's views and with the theory of Ash'ari acquisition, it became clear that the theory of acquisition cannot be attributed to determinism. Therefore, answering questions such as the relationship between predestination and free will in Shiites and Ash'arites, comparing their views on human determinism and authority, and paying attention to the principle of the permanent necessity of possibilities leads to the fact that man always needs to be empowered to perform any voluntary act, and this does not mean determinism. However, the unity of acts also expresses this concept. Ultimately, Sadra's view that God is the near and far cause is compatible with the theory of acquisition

Keywords: Determinism and Freewill, Qadha and Qadr, Ash'areh, Theory of Acquisition, Transcendental Wisdom.


* Corresponding Author: Tasnimkhosravi1400@gmail.com

How to Cite: Khosravi, T., Alla Bedashti, A. (2022). Non-attribution of Determinism to Ash'arites. *Biannual Journal of Research in Shi'a Comparative Theology*. 3 (4). 45-66.




عدم انتساب جبر به اشاعره (با محوریت حکمت متعالیه)

دانشجوی دکتری فلسفه و کلام دانشگاه قم، قم، ایران

طیبه خسروی * 

استاد فلسفه و کلام دانشگاه قم، قم، ایران

علی الله بداشتی 

چکیده

مکتب اشعری در توحید افعالی همانند شیعه، تمام امور هستی را به خداوند نسبت می‌دهد و اراده انسان را در هر لحظه محتاج علت می‌داند. لذا تفسیر نظریه کسب به جبر، قابل تردید و بررسی می‌باشد. در پی بررسی دقیق‌تر انتساب جبر به اشاعره، از دو طریق موضوع بررسی شده است. تفاوت قدرت و اراده در انسان و همچنین اعتقاد به قضا و قدر و رابطه آن با اختیار انسان با محوریت نظرات صدرای و مقایسه آن با نظریه کسب اشعری و روشن شد که نمی‌توان نظریه کسب را بر جبر حمل کرد. بنابراین با پاسخ به سوالاتی همچون ارتباط قضا و قدر با اختیار در شیعه و اشاعره و از طرفی مقایسه دیدگاه‌های آنان در جبر و اختیار انسان، همچنین از دقت در تفاوت اراده و قدرت، و از سوی دیگر توجه به اصل نیازمندی دائمی ممکنات به علت، منتج می‌شود که انسان همواره در هر فعلی نیازمند اعطای قدرت می‌باشد تا فعل ارادی انجام دهد و این به معنی جبر نیست بلکه توحید افعالی نیز بیان‌گر این مفهوم می‌باشد و در نهایت موید آن نیز نظر ملاصدرا مبنی بر اینکه خداوند علت قریب و بعید است؛ با نظریه کسب قابل تطبیق است.

کلیدواژه‌ها: جبر و اختیار، قضا و قدر، اشاعره، نظریه کسب، حکمت متعالیه.

۱. مقدمه

اشاعره همانند شیعه در توحید افعالی، تمام امور هستی را به خداوند نسبت می‌دهند. این وجه مشترک در توحید فاعلی از سوئی و اعتقاد به مُرید بودن انسان از سوی دیگر ما را برانگیخت که نسبت جبر به اشاعره را مورد دقت بیشتری قرار دهیم. همچنین آراء صدرالمتهلین در زمینه اختیار انسان و فاعلیت خداوند نیز انگیزه پژوهش را قوی‌تر کرد.

با توجه به اینکه نظریه کسب، قائل به افعال ارادی است ولی فاعلیت خدا را در خلق دائمی این قدرت ضروری می‌داند لذا افعال را به خدا منتسب می‌کند؛ بدین سبب نگارنده از اصل نیاز دائمی معلول به علت و پیوند آن به نظر صدرا در باب اینکه خداوند هم فاعل بعید است و هم فاعل قریب، در تبیین مدعایش بهره‌جسته است و در این بررسی ملاحظه شد که اختلاف اساسی متکلمان شیعه و اشاعره در نوع تفسیر رابطه ممکنات با علت است و هر کدام بر اساس مبانی خود فاعلیت انحصاری خداوند را تبیین کرده‌اند.

حق این است که ادله‌ای که اشاعره در تبیین نظریه کسب و فاعلیت خداوند می‌آورند، از جمله آیات و اصل عدم اجتماع قادرین بر مقدر واحد و از سوئی دیگر، اعتقاد به قضا و قدر و مطابقت آن با علم الهی؛ همچنین نیازمندی دائمی ممکنات به علت، همگی گویای عدم صحت نسبت جبر به آنها می‌باشد. لذا هدف اساسی ما این است با بررسی سوالاتی همچون مفهوم قضا و قدر در شیعه و اشاعره و تبیین رابطه آن با اختیار انسان و تحلیل نظریه کسب و امر بین الامرین و نظریه فقر دائمی معلول در این مسأله ثابت کنیم؛ از نظریه کسب جبر استنباط نمی‌شود و در تفسیر نظریه کسب به جبر، از آنجا که اشاعره صراحتاً قائل به اختیار و افعال ارادی در انسان هستند، به نظر می‌رسد، انتساب جبر از یک سو ناشی از خلط اراده و قدرت می‌باشد؛ و از سوئی دیگر غفلت از «نیاز دائمی معلول به علت» که می‌تواند راهی به تفویض باشد. لذا شیعه ضمن اعتقاد به توحید فاعلی، به دلیل اینکه در بین آیات و روایات گاهی شواهد دلالت بر فاعلیت انحصاری خداوند دارد و گاهی بر فاعلیت انسان در افعالش دارد؛ برای جمع این دو دسته از اقوال، نظریه امر بین الامرین را مطرح کرده است و از آنجا که اشاعره نیز به توحید فاعلی خداوند عقیده دارند این عقیده و راه جمع این

دوگانگی در اخبار را تحت نظریه کسب بیان کرده‌اند و هدف ما نیز در این پژوهش، تبیین چگونگی جمع بین توحید فاعلی و ارادی بودن افعال انسان در نظریه کسب است؛ بدون اینکه به جبر منتهی شود.

بنابراین با توجه به اینکه قدرت انسان همواره در انجام افعال ارادی وابسته به قدرت خداوند است؛ اگر شیعه به جز این عقیده ای داشته باشد توحید فاعلی خداوند خدشه دار می شود لذا اعتقاد به «لا جبر و لا تفویض، بل امر بین الامرین» در شیعه گویای این عقیده توحیدی است که انسان به سبب نیاز دائمی و فقری که در نیازمندی به قدرت خداوند دارد همواره در اراده کردن بر افعال اختیاری خود نیازمند است؛ همان معنایی که مقصود نظریه کسب است.

در این مقایسه هیچ کدام از دیدگاه اشعری و شیعه اصل گرفته نشده بلکه تلاش شده است تا تبیین جدیدی از نظریه کسب در قالب نوعی تطبیق با نظر شیعه است که در عقاید شیعه تحت عنوان نظریه امر بین الامرین الامرین توحید فاعلی خداوند بیان شده و در مکتب اشاعره تحت عنوان نظریه کسب بیان شده و این دو نظریه تفاوتی در اعتقاد به توحید فاعلی خداوند ایجاد نمی کند لذا می توان آن را نزاعی لفظی دانست.

همچنین هدف ما تبیین تعریف ابوالحسن اشعری از قدرت و اراده انسان است و اینکه این قدرت حادث همواره مقارن با افعال ارادی انسان است و محال است انسان بدون کسب قدرت از جانب خداوند قادر بر انجام افعال ارادی باشد و بر این اساس؛ در هر اراده ای انسان محتاج کسب قدرت است والا انسان واجب الوجود می شود. چرا که اگر گمان کنیم که خداوند قدرت را به انسان عطا می کند و سپس انسان خودش مستقلاً فعل را انجام می دهد، مستلزم شرک و نقض توحید فاعلی است و دو فاعل مستقل برای افعال انسان در نظر گرفته ایم و نیز اگر شیعه نظریه کسب را به جبر تعبیر کند در حقیقت اعتقاد به امر بین الامرین را نیز باید حمل بر جبر کنیم و اعتقاد به توحید فاعلی در افعال ارادی انسان جایگاه خود را از دست خواهد داد. بنابراین تحت نظریه ملاصدرا در تفسیر امر بین الامرین نشان داده ایم که چگونه هم می توان خدا را فاعل مطلق دانست و چگونه در همان حال می توان قائل به ارادی بودن افعال ارادی بود و افعال هم به خداوند منتسب است و هم به انسان. لذا نظر شیعه و اشعری هیچ کدام جبر و اختیار مطلق نیست و در صدد تبیین فقر و نیاز دائمی انسان در افعال خود

می باشد و در یک زمان واحد فعل هم به خداوند و هم به عبد منتسب است؛ بدون اینکه منافاتی با توحید فاعلی خداوند داشته باشد و یا مستلزم شرک شود. بنابراین اگر کسب با امر بین الامرین همسو نباشد، باید شیعه را نیز جبرگرا دانست. بنابراین آنچه نیکوتر است عدم حمل «کسب» بر جبر می باشد؛ همچنانکه صدرا نظریه‌ای شبیه به آن را دارد که بسیار قریب به نظریه کسب است و به وجهی منطبق بر آراء شیعه توحید فاعلی و جمع بین اراده انسان و قدرت خداوند را تبیین کرده است.

۱-۱. پیشینه پژوهش

۲-۱. روش پژوهش

۲. نگاهی به نظریه کسب

در کلام اشعری آمده: «معنی ان الخالق خالق ان الفعل وقع منه بقدره قديمة فانه لا يفعل بقدره قديمة الا خالق، و معنی الكسب ان يكون الفعل بقدره محدثة فكل من وقع منه الفعل بقدره قديمة فهو فاعل خالق و من وقع منه بقدره محدثة فهو مكتسب و هذا قول اهل الحق» (اشعری، ۱۳۶۲: ۵۳۸) و «حقیقه الكسب أن الشيء وقع من المكتسب به بقوة محدثه» (اشعری، ۱۹۵۵: ۷۷).

به نظر ابوالحسن اشعری، فعل انسان منحصرأ متعلق قدرت قدیم حق تعالی است و قدرت حادث انسان در ایجاد فعل هیچ گونه اثری ندارد و خدا را خالق همه اشیا، از جمله افعال بندگان، می شناسند و تأکید می کند که اطلاق خالق بر انسان، به هیچ نحوی، جایز نیست و خدا قدرت را در انسان می آفریند (ر.ک؛ اشعری، ۱۳۶۲: ج ۱ / ۳۲۱) و فعل عبد، احداثاً و ایجاداً، مخلوق خداوند است و در عین حال، فعل توسط بنده کسب می شود. او در جای دیگری، به فرق اعمال ارادی و غیر ارادی تصریح کرده است: ما وجداناً دو نوع حرکت مشاهده می کنیم: یکی حرکت اضطراری و دیگری حرکت اکتسابی. چون در حرکت دوم قدرت انسان موجود است پس قهراً انسان کاسب است و حقیقت کسب، انجام فعل پس از قدرت حادث، است (ر.ک؛ اشعری، ۱۹۵۵: ۷۶).

در همین راستا غزالی نیز همین اعتقاد را دارد و نظریه کسب را راهی برای فرار از جبر

و تفویض دانسته (ر.ک؛ غزالی، ۱۴۰۸: ۶۰) و ضمن فرق گذاشتن بین حرکات اضطراری و ارادی، نقش انسان در افعالش را به طریق کسب می‌داند و برای خدا قدرتی اصیل قائل است و برای انسان قدرتی غیرذاتی (ر.ک؛ غزالی، بی‌تا: ج ۱/ص ۱۰۳) و به تعبیر علامه جعفری (ره)، باقلانی طوری نظریه کسب را بیان کرده که با امر بین الامرین شیعه تفاوتی ندارد (ر.ک؛ رافعی، ۱۳۷۵: ۴۹۵) و در توضیح این بحث از دیدگاه شیعه می‌گوید: «اصل قدرت تمام وسائلی که عوامل طبیعی فعل، می‌باشد از خداوند است و بهره برداری اختیاری از آن قدرت و وسائل مربوط به انسان است».

بنابراین، اگر نظریه کسب به این معنا باشد که خداوند قدرت را به انسان می‌دهد و انسان آن کار را به واسطه اراده خود کسب می‌کند و در نهایت مسئول همین کسب فعل خود خواهد بود، این بیان دیگری از نظر شیعه است، اما اگر منظور از نظریه کسب این بود که انسان نه فاعل فعل است (چون قدرتی جز خدا وجود ندارد) و نه فاعل کسب فعل خود، این نظریه جبر خواهد بود که مردود است (ر.ک؛ جعفری، ۱۳۹۹: ۲۱۴).

۲-۱. ادلة اشاعره در ارائه نظریه کسب

در نفی جبر از اشاعره، از سه موضع مهم می‌توان بحث کرد:

۲-۱-۱. تفاوت قدرت و اراده نزد اشاعره

اعتقاد به شمولیت قدرت خدا در هستی، در همه فرقه‌های توحیدی مورد اجماع است و بر سر آن اختلافی نیست و لذا ممکن است این گونه تصور شود که اگر با قدرت حادث، فعلی را انجام دهیم، به معنی نداشتن اراده است. در صورتی که بین قدرت و اراده فرق است تا جایی که حتی اگر قدرت خدا به ما اعطا نشود، ما قادر به اراده بر افعال نیستیم و این قدرت است که روی اراده اثر می‌گذارد. هدف اشاعره نیز صرفاً تأکید بر فراگیر بودن قدرت خداست؛ نه نفی اراده. لذا نظریه کسب نه تنها اراده را سلب نمی‌کند؛ آن را از قدرت متمایز می‌سازد.

شاهد دیگر این است که؛ قدرت را این گونه تعریف می کنند: « صفتی که بر طبق اراده اثر می کند و مبدا قریب افعال است » و این تعریف هر آنچه اراده ندارد را از تعریف قادر بودن خارج می کند (ر.ک؛ ایجی، ۱۳۲۵: ج ۷۷/۶) طبق این تعریف به سبب اینکه ما قدرت قدیم نداریم، خداوند فاعل قریب افعال ما نیز می باشد و قدرتی که ما کسب می کنیم، قدرت حادثه می باشد و قدرت حادثه قطع نظر از قدرت قدیم خداوند، مؤثر نیست.

قدرت در اصطلاح متکلمان به صحت الفعل و الترك گفته می شود (ر.ک؛ تفتازانی، ۱۴۰۹: ج ۸۹/۴) و نزد صدرا اینگونه تعریف شده است: « کون الفاعل بحیث ان شاء فعل و ان لم یشاء لم یفعل » (صدرا، ۱۹۸۱: ج ۳۰۷/۶). در این تعریف صدرا قدرت را مطلق تعریف کرده است، بدون اینکه اراده ای بیاید و آن را به یکی از طرفین رجحان دهد. بنابراین قدرت به صورت عام است و اراده، قدرت تخصیص یافته است و وقتی اراده به فعلی تعلق می گیرد، فعل واجب می شود.

بنابراین فیلسوف و متکلم معتقد است که؛ اراده جزء اخیر علت تامه است و با آمدن اراده فعل واجب می شود و محکم شدن اراده را مشروط به مراحل قبلی آن که تصور، تصدیق به فائده، میل و سپس شوق و اراده می دانند. اشاعره نیز اراده را صفتی می دانند که یک طرف را به وقوع اختصاص می دهد لذا خدا را صاحب اراده می دانند ولی چون برای خدا استکمالی نیست، او را صاحب میل و شوق نمی دانند و علم و قدرت و اراده عباد را منوط به اعطای قدرت از جانب علت می دانند (صدرا، ۱۹۸۱: ج ۳۳۳/۶؛ طوسی ۱۳۷۵: ج ۳/۱۳۹؛ ایجی، ۱۳۲۵: ج ۶۴/۶).

با توجه به مقدمه فوق؛ اراده به اختیار ما نمی آید و با قدرت قدیم خداوند موجود می شود و تا این قدرت قدیم به مختار بودن عباد تعلق نگیرد، فعلی صورت نمی گیرد. زیرا که قدرت و اراده حادث عباد نمی تواند فعلی را واجب کند و همواره نیازمند قدرت قدیم خداوند است (ر.ک؛ ایجی، ۱۳۲۵: ج ۶۴/۶) لذا مقدمات اراده، ارادی نیست و بدون قدرت خداوند انسان قادر به اراده کردن نیست و شأن اراده، انتخاب کردن است و این مقدمات غیر از اراده هستند و باید این مراحل طی شود تا به اراده برسیم لذا اراده ما امکانی است نه واجب که بدون کسب قدرت، قادر بر اراده نیستیم و اراده و قدرت قدیم خداوند موجب پیدایش

اراده در ما می‌شود و بر اساس همین قدرت حادثه افعال انسان به خودش منتسب می‌شود ولی از این حیث که ما در همه افعال قبیح و حسن، نیازمند قدرت حادثه هستیم، می‌توان همه افعال انسان را به قدرت خدا نیز منتسب کرد ولی از حیث اراده، به خود انسان منتسب می‌شود (ر.ک؛ صدر، ۱۹۸۱: ج ۶/۳۳۷ و ۳۴۱).

با توجه به اینکه در اعتقاد اشاعره انسان در کسب قدرت بر اعمال و افعال همواره نیازمند علت است لذا در هیچ مرحله‌ای از انجام فعل بی‌نیاز از قدرت نمی‌شود؛ قدرتی که تا نباشد اراده‌ای نیست و به دنبال آن فعلی نیست (ر.ک؛ ایجی، ۱۳۲۵: ج ۶/۶۸). ملاحظه می‌کنیم اینکه خدا را فاعل تام بدانیم، نه تنها ملازم با جبر نیست بلکه عین اعتقاد توحیدی سالم است و بنابر اینکه فلاسفه نیز قائل به جبر علی هستند که تا علت کامل نشود فعل صورت نمی‌پذیرد و اراده را هم جزء علت می‌دانند و در بحث علت و معلول، خداوند را علت می‌دانند و بقیه علل را معادات می‌دانند نه علل حقیقی، در کلام اشاعره نیز جبر علی مشهود است (ر.ک؛ رازی ۱۴۱۱ ب: ۳۳۳؛ ایجی، ۱۳۲۵: ج ۶/۶۶).

شاهد دیگری که در قائل شدن ابوالحسن اشعری به اراده انسان می‌توانیم ذکر کنیم این است که او کراهت را طرف مقابل اراده می‌داند و هر دو را همزمان برای یک فعل قائل نیست. بدین معنی که با اراده شیء، طرف مقابلش قابل انجام نیست (ر.ک؛ ایجی، ۱۳۲۵: ج ۶/۷۵)؛ بدین روی می‌توان این دلیل را نیز شاهد محکمی بر اهمیت و جایگاه اراده نزد اشاعره دانست.

بدین سان، اگر ما کسب را رد کنیم بدین معنی است که انسان را در قدرت اراده‌اش، مستقل دیده‌ایم. با قبول اینکه انسان ذاتاً موجودی دارای اراده آفریده شده ولی در عین حال لازمه التزام به امر بین الامرین، پذیرش اراده انسان در طول اراده الهی است به طوری که این اراده باید همواره به انسان عطا شود و اگر لحظه‌ای خدا اراده‌اش بر قطع این اعطا تعلق بگیرد، انسان اراده‌ای بر فعل اختیاری ندارد؛ لذا قائلین به امر بین الامرین، فعل را فعل عبد می‌دانند ولی عبد را در انجام فعل مستقل نمی‌دانند همچنان که مقصود اشعری از ارائه نظریه کسب، قائل شدن اراده برای انسان در راستای اعتقاد به توحید فاعلی بوده است و اگر بخواهیم امر بین الامرین را به معنی اشتراک عباد و خدا در افعال بدانیم باطل است لذا امر بین الامرین در رد

جبر و تفویض معنایی جز این ندارد که انسان همواره قدرت را از جانب خداوند به نحو تقدیری که در نظام هستی جاری است دریافت می‌کند که اثر آن انجام فعل اختیاری است لذا فاعلیت مطلق از خداوند است و انسان فقط از اراده عطایی به نحو اختیار استفاده می‌کند (ر.ک؛ قاضی سعید، ۱۴۱۵: ۱۹۱).

بنابراین نکته مغفول در تفسیر کسب این است که؛ اراده صفت فعل انسان است که تحت قدرت خداوند به افعال تعلق می‌گیرد. بنابراین انسان هیچ‌گاه در کسب این قوای ارادی از خداوند بی‌نیاز نیست و همواره در هر فعل ارادی محتاج و نیازمند است و در عین حال خداوند در فعل بندگان دخالت نمی‌کند.

۲-۱-۲. نفی توارد قدرتین بر معلول واحد

شاهد دیگر؛ بر اساس نظر اشاعره این است که اراده احد المقدورین را تخصیص می‌دهد و یک طرف را ترجیح می‌دهد نه قدرت (صدر، ۱۹۸۱: ج ۳۳۷/۶) و لذا ملاحظه می‌کنیم که نظریه کسب، ناظر به قدرت خداست نه اراده انسان و اشاعره هم جایگاه اراده انسان در اعمال را محفوظ داشته‌اند.

آنها این‌گونه استدلال می‌کنند که توارد دو قدرت «مستقل» بر فعل واحد باطل است و با جاری کردن دلیل تمانع، برای قدرت خدا و عبد، تمانعی قائل نیستند و بدون تردید قدرت خدا را مؤثر می‌دانند و نظریه کسب را که جامع قدرت خدا و اراده انسان است، در تبیین توحیدی اختیار انسان ارائه داده‌اند (ایچی، ۱۳۲۵: ج ۶/۸۴).

دلیل اشاعره این است که؛ اگر قدرت ما مؤثر باشد، در حالی که می‌دانیم کار به قدرت خدا انجام می‌شود، محذور تمانع پیش می‌آید و چون دو قدرت مستقل بر فعل واحد نمی‌تواند تعلق بگیرد، قدرت موثره، قدرت قدیم خداوند است نه قدرت حادث عبد و قدرت خداوند به همه ممکنات تعلق می‌گیرد و فعل ممکنات صادره از خداست و قدرت خداست که قطعاً مؤثر است و به واسطه این قدرت خلق توان طاعت و معصیت پیدا می‌کند و اراده حادث در ما دلیل پاداش و جزا می‌باشد (ایچی، ۱۳۲۵: ج ۶/۸۲؛ ایچی، ۱۳۲۵: ج ۸/۵۱).

بنابراین به وضوح، روشن می‌شود که اصل مبنایی اشاعره بر سر قدرت خداوند است نه بر سر اراده انسان و افعال ارادی او و نظریه کسب، راهی به سوی نشان دادن قدرت قدیم خداوند و حادث بودن آن در انسان است نه گرفتن اراده از انسان و لذا افعالی که در حیطه اراده انسان نیست در این بحث نمی‌گنجد و بحث قدرت و نظریه کسب تنها در افعال ارادی انسان طرح می‌شود نه در افعال طبیعی و غیر ارادی او.

اشاعره برای انسان، قائل به قدرت حادثه و کاسبه هستند نه قدرت ذاتی و قدیم. با این تفاسیر می‌توان نتیجه گرفت که اشاعره قدرت کاسبه را غیر مؤثر می‌دانند و این به معنی بی‌اثر دانستن اراده نیست. بلکه به این معنی است که انسان به واسطه قدرت خداوند توان انجام اعمال ارادی را پیدا می‌کند و بدون این قدرت عطایی، قدرت ذاتی و مؤثره ندارد و قدرت عبد، تنها در افعال ارادی ظهور می‌کند و این قدرت حادثه را مع الفعل نیز ضروری می‌دانند (ر.ک؛ ایجی، ۱۳۲۵: ج ۸۶/۶) و بدین جهت نقش اراده انسان در افعالش را در تعلق دادن قدرت قدیم به فعل می‌دانند و قبل الفعل و قبل از تعلق اراده، هنوز فعل مقدور عبد نیست.

مثالی که ذکر کرده‌اند این است که هنگام سقوط ما قدرت نداریم که خود را نگه داریم و اراده‌ای هم واقع نمی‌شود و تمنعی هم واقع نمی‌شود و فقط قدرت خدا اعمال می‌شود ولی در فعل نوشتن، هم قدرت داریم و هم اراده (ر.ک؛ ایجی، ۱۳۲۵: ج ۸۲/۶) و لذا در غیر افعال اختیاری، نیازی به تاکید بر نظریه کسب نبوده است لذا قائل به قدرت مؤثره خداوند در افعال، با در نظر گرفتن اراده انسان هستند و قدرت انسان را قدرتی حادث و غیر مؤثر می‌دانند و در صورتی قدرت انسان به افعال ارادی تعلق می‌گیرد که خداوند این قدرت را دائماً به او عطا کند که این به بیانی دیگر، اعتقاد به یک رابطه طولی و یا همان امر بین الامرین است و به نظر اشعری، انسان به واسطه قدرت حادث، قادر بر اراده بر افعالش می‌شود و نهایتاً فعل به فاعل حقیقی اش منتسب می‌شود که اگر به جز این باشد توحید افعالی خدشه‌دار می‌شود.

در اینکه آیا قدرت قبل از فعل حاصل است، نیز اشاعره قائلند که قبل و حین فعل و حتی تا زمانی که فاعل فعل در حال انجام فعل است، همچنان قدرت هست و این فاعل بعد از حدوث قدرت نیز از آن بی‌نیاز نمی‌شود و دوام فعل را مشروط بر بقای قدرت می‌دانند

و فقط نقش اراده را در اختصاص دادن آن به فعل خاصی می‌دانند (ر.ک؛ ایجی، ۱۳۲۵: ج ۹۲/۶).

بدین‌سان اشعری فاعل حقیقی را خدا می‌داند از حیث قدرت و از آنجا که ما همواره چه قبل از فعل و چه حین فعل، در اعمال خود به قدرت بر اراده کردن نیاز داریم لذا فعل را از این منظر به خدا نسبت می‌دهد.

از آنجا که اشاعره معتقدند قبل از فعل قدرت هست و با اراده آن را فعل خاصی اختصاص می‌دهیم، قدرت قبل از فعل را لازم می‌دانند و در حال حدوث عبد را بی‌نیاز نمی‌دانند و این با اصل نیاز دائمی معلول به علت تطابق دارد ولی قائلین به عدم نیاز به قدرت حین الفعل، عبد را در حین فعل بی‌نیاز از قدرت می‌دانند. چرا که قدرت حادثه را فقط برای شروع فعل لازم می‌دانند و وقتی خدا قدرت را عطا کرد، عبد در حین فعل از آن بی‌نیاز است که علت این اعتقاد این است که صرفاً قدرت را برای ورود از عدم به وجود ضروری می‌دانند و برای استمرار فعل که از وجود به وجودی دیگر است، ضروری نمی‌دانند (ر.ک؛ ایجی، ۱۳۲۵: ج ۹۳/۶).

بدین‌روی انسان چون قدرتش وابسته به قدرت قدیم خداوند است؛ اشاعره تأکید بر منحصر کردن قدرت در خداوند و حادث بودن آن در انسان، دارند که وقتی اراده به فعلی تعلق بگیرد، قطعاً آن فعل انجام می‌شود (ر.ک؛ ایجی، ۱۳۲۵: ج ۵۸/۶) و بنا بر گفته ابن سینا قدرت در ما بالقوه است و اراده ما آن را بالفعل می‌کند و با آمدن داعی، فعل موجود می‌شود (ر.ک؛ صدرا، ۱۹۹۸: ج ۳۱۱/۶) و نیز به گفته صدرا، قدرت خدا بالفعل است و قدرت ماسوی الله بالقوه است و همه مسخر قدرت خداییم و ما اگرچه به ظاهر مختاریم ولی دواعی هستند که ما را به سمت فعل می‌کشاند و این دواعی هستند که قدرت را بالفعل می‌کنند و ادامه می‌دهد که تنها خداوند مختار است و انسان در عین داشتن اراده، فعل را جبراً انجام می‌دهد چون در اراده‌اش نیازمند قدرت خداست (ر.ک؛ صدرا، ۱۹۹۸: ج ۳۱۳/۶) و ما در حقیقت «مضطربین فی صورت المختارین» هستیم و مسخری هستیم که با اراده کار می‌کنیم (ر.ک؛ صدرا، ۱۹۹۸: ج ۳۱۲/۶).

ابن سینا نیز در تعلیقات آورده که ما مجبوریم به اراده داشتن و با اراده زائد بر ذات افعال مان را انجام می‌دهیم (ر.ک؛ ابن سینا، ۱۴۰۴: ب: ۵۱)، چرا که او واجب بالذات است و حتی یک صفت بالقوه هم ندارد و قدرت ما امکانی است و با اراده، بالفعل می‌شود. این ذات مقدور است که حادث است و قدرت مطلق خداوند بنا بر ذات هر مقدوری آن را تدبیر می‌کند و این به دلیل تجدد و تبدل در عالم ماده است. اراده ما تابع عوامل بیرونی است و به مرجح نیاز دارد تا فعل مان متعلق قدرت خدا واقع شود و مادامی که وصف امکانی را دارد، اراده و قدرت او امکانی است. در حالی که خدا امکان «ان لا یفعل» ندارد و همواره مختار است (ر.ک؛ صدر، ۱۹۸۱: ج ۶/۳۱۳ و ۳۱۴ و ۳۱۷).

بنابراین اشاعره به صراحت قائل به اراده انسان هستند و انتساب جبر به آنان ناشی از خلط قدرت خدا و اراده انسان است و هیچ مکتب توحیدی نمی‌تواند قائل به قدرت ذاتی برای انسان باشد.

۲-۱-۳. اعتقاد به قضا و قدر

در نظر اشاعره، قضاء، اراده ازلی است که از ازل به اشیاء آن گونه که هستند تعلق گرفته و قدر آن است که خدا آنها را در اندازه معین و تقدیر مشخص، ایجاد کند. اشاعره قضا و قدر الهی را عام و دربرگیرنده همه موجودات، از جمله افعال اختیاری انسان، می‌دانند (ر.ک؛ جرجانی، ۱۳۲۵: ج ۸/ ۲۰۰-۲۰۱) و شمول قضا و قدر الهی نسبت به تمامی کائنات، از جمله رفتار انسان به گونه‌ای است که استناد افعال به قدرتی غیر از اراده و قدرت خدا شرک است (ر.ک؛ جرجانی، ۱۳۲۵: ج ۸/ ۱۹۴؛ تفتازانی، ۱۴۰۹: ج ۴/ ۲۶۶).

در اعتقاد به قضا و قدر، خدا به عنوان فاعل تام الفاعلیه، فعلش تاخیر نمی‌افتد و از ازل فعلش را انجام داده است؛ در صورتی که موجودات امکانی چون امکان استعدادی دارند و تام الفاعلیه نیستند، فعلشان با آمدن قابل تمام می‌شود و علت قابلی که شامل اراده او هم هست باید باشد تا فعل صورت گیرد در غیر این صورت قدرت او به فعلی تعلق نمی‌گیرد. بنابراین آنچه ما علت می‌نامیم، در عالم ماده معادلات هستند و قابل‌هایی که باید ایجاد شوند نه علت‌های حقیقی (صدر، ۱۹۹۸: ج ۶/ ۳۲۰).

بنابراین با نظر به قضا و قدر، نیز به گونه‌ای دیگر می‌توان فقر و جودی انسان و قدرت حادث را تبیین کرد. بر اساس حکمت متعالیه، قدرت خداوند بر خلق عالم تعلق گرفت و تقدیرات از جمله اراده انسان تعیین شد و بعد از آن بنا بر نحوه تعلق اراده انسان به قدرت الهی، فعل انجام می‌شود و بر اساس اصل «تلازم علت و معلول»، انسان همواره به علت نیازمند است و هیچ‌گاه از او بی‌نیاز نمی‌شود و این محال است که امکان از موجودات امکانی زائل شود لذا اگر امکان برود، احتیاج هم از بین می‌رود و از آنجا که این محال است پس همواره ما محتاج هستیم (ر.ک؛ صدر، ۱۹۹۸: ج ۶/۳۲۰).

در مجموع؛ بر اساس قضا و قدر الهی، اراده انسان به عنوان آخرین جزء علت، فعل را واجب می‌کند (ر.ک؛ صدر، ۱۹۸۱: ج ۶/۳۳۰)، مبین می‌شود که انسان، تکوینا مرید آفریده شده و در اراده خود مضطر است و با قدرت قدیم خداوند می‌تواند این اراده را به افعال ارادی، تعلق دهد و تا این قدرت از جانب خدا نیاید، ما قادر نیستیم اراده خود را در یک طرف ترجیح دهیم چرا که اراده بر اساس نظام تکوینی عالم و جبر علی، آخرین جزء علت تامه است (ر.ک؛ صدر، ۱۹۹۸: ج ۶/۳۱۸).

آمدی در «ابکار الافکار فی اصول الدین» آورده است که قدرت الهی ازلی است و در عالم ماده تدریجا به افعال و هستی تعلق می‌گیرد (ر.ک؛ آمدی، ۱۴۲۳: ج ۲/۵۰۵) و ذکر کرده که اگر اراده به عنوان یکی از مقدرات در افعال انسان نباشد، قادر به تخصیص دادن قدرت خدا بر فعل خود نمی‌شود و این قدرت حادثه وقتی مؤثر می‌شود که به مقدر تعلق گیرد و از طرفی انسان در اراده مضطر است (ر.ک؛ آمدی، ۱۴۲۳: ج ۲/۴۱۲). از این بیان، آمدی، قدرت حادثه را مؤثر دانسته و معتزله را دارای اشکال دانسته که قدرت حادثه را مؤثر نمی‌دانند و شرط تاثیر این قدرت را اراده انسان دانسته است.

فخر رازی نیز در مباحث مشرقیه خدا را تنها «علت حقیقی» می‌داند و خلق را معد و برای عباد نیز قدرت و اراده قائل شده است. یعنی می‌توان استنباط کرد که او در این کتاب فلسفی‌اش، جبر علی را پذیرفته چرا که کار عباد را به قضا و قدر خدا می‌داند و پاداش و عقاب را در صورت مرید بودن انسان، جایز دانسته است و آنها را پیامد تکوینی اعمال انسان دانسته است و قدرت و اراده عبد را از اسباب صدور فعل می‌داند، لذا اعتقاد به قضا و قدر

باعث جبر نمی‌شود (ر.ک؛ رازی، ۱۴۱۱ الف: ج ۵۱۸/۲؛ صدر، ۱۹۸۱: ج ۳۸۶/۶).

همچنین فخر در المحصل، تمام اراده‌ها را منتهی به اراده خدا دانسته و صدر می‌گوید همین‌که او قید «همه اراده‌ها» را می‌آورد یعنی او به مرید بودن انسان اعتقاد دارد و این برداشت فخر ناظر به اعتقاد به قضا و قدر و جبر علی می‌باشد و رضایت ما به کفر کافر را ناشی از رضایت به قضا می‌داند نه رضایت به مقضی (ر.ک؛ صدر، ۱۹۸۱: ج ۳۸۷/۶؛ رازی، ۱۴۱۱ ب: ج ۴۷۲/۱).

در بیان دیگری از صدر باید بگوییم او انسان را در اراده داشتن مضطر می‌داند ولی در اراده کردن افعال مختار می‌داند و لذا وجود اراده در انسان را در هر لحظه مشروط به اعطای آن از جانب خدا و وابسته به قدرت الهی می‌داند. یعنی اراده ما خود به خود نیامده و ما همواره در مرید بودن محتاجیم (ر.ک؛ صدر، ۱۹۸۱: ج ۳۸۸/۶) و لذا همین فقر و نیاز دائمی به قدرت خداوند، انسان را در افعال بی‌نیاز از علت نمی‌کند و بنا بر قول ابن سینا نیز ما در مرید بودن، مجبوریم و در جای دیگر ذکر کرده‌است که؛ اراده انسان به اسباب سماوی و ارضی منتهی می‌شود و آنها هم به عالم قضا که فعل اولی خداوند است منتهی می‌شوند که مقدرات از جمله اراده انسان، از آن منشعب می‌شوند (ر.ک؛ ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ج ۱۹۷/۲) و در نظر صدر نیز اراده ما مستند به عالم قضا است، همان‌طور که همه اسباب از عالم قضا تنزل پیدا می‌کند (ر.ک؛ صدر، ۱۹۸۱: ج ۳۹۱/۶).

۳. خداوند فاعل قریب و بعید در حکمت متعالیه

بر اساس شواهدی از دلایل اشاعره روشن شد که انسان در قدرت خود همواره به خداوند محتاج است و هیچ‌گاه این نیاز از او زائل نمی‌شود ولی در افعال ارادی هنوز این شبهه وجود دارد که چگونه اشاعره حتی با اینکه جایگاه اراده را در اعمال انسان محفوظ داشته‌اند، چگونه افعال انسان را به خداوند منتسب می‌کنند. در ادامه بحث لازم است از حکمت متعالیه کمک بگیریم تا نشان دهیم که مقصود اشعری جبر نبوده است و کافی است اصل نیاز دائمی معلول به علت و فقر وجودی انسان را از منظر صدر (ر.ک؛ صدر، ۱۹۸۱: ج ۱، ۱۵۲) نیز مورد بررسی قرار دهیم تا بدانیم انتساب افعال به خداوند منافاتی با اختیار انسان ندارد و چگونه

می توان خداوند را فاعل قریب و بعید دانست. خواجه نصیرالدین طوسی نیز در شرح اشارات می فرماید؛ گروهی قائل به جبر شدند چون ذهن آنها به سمت علل عالیه رفته و گروهی، فاعل مباشر یعنی انسان را دیدند ولی حق امر بین الامرین است و علت مباشر و علت بعید هر دو با هم مؤثر است و از طرفی در همان حالی که فعل به فاعل قریب منتسب است، در همان حال به فاعل بعید نیز منتسب است (ر.ک؛ طوسی، ۱۳۷۵: ج ۱/۲۱۲).

نگاه صدرا به افعال ارادی انسان و تفسیر امر بین الامرین بدین گونه است که انسان هیچ گاه از مرتبه ممکن الوجود بودن خارج نمی شود و همواره در هر اراده ای نیازمند و فقیر است و در مختار بودن خود همواره نیازمند است که این تفسیر، تحت نظریه فقر وجودی و عین الربط بودن دائمی ممکنات شناخته می شود (ر.ک؛ صدرا، ۱۹۸۱: ج ۱، ۲۰۶). لذا از این منظر؛ صدرا و یا بهتر بگوییم شیعه نیز قائل به جبر است و اگر اعتقادی به جز این و یا نتیجه ای جز نیاز دائمی انسان به کسب قدرت در انجام افعال ارادی خویش از جانب خداوند، مستلزم نفی توحید فاعلی خواهد شد و بدون هیچ شکی شرک را در پی خواهد داشت. اما در ادامه صدرا فاعلیت انسان را در عین فاعلیت خداوند در قالب مثالی بیان می کند که با نظریه کسب نیز همسو می باشد و با انکار این تفسیر در درجه اول اعتقاد شیعه به مسأله جبر و اختیار با توحید فاعلی قابل جمع نخواهد بود. لذا بهتر است تامل بیشتری در تفسیر نظریه کسب و دقت بیشتری در کاربرد واژه های استعمال شده توسط ابوالحسن اشعری داشته باشیم. بنابراین به نظر می رسد آنچه مقصود اشعری از نظریه کسب می باشد همان مقصودی است که صدرا از اراده در انسان بیان کرده است. صدرا معتقد است انسان دارای اراده آزاد در تصمیم بر انجام یا ترک فعل دارد اما همین فعل ارادی با قوایی صورت می گیرد که انسان در این قدرت مستقل نیست و برای تحقق فعل اختیاری مقدماتی همچون؛ تصور فعل، تصدیق به فایده، شوق به انجام فعل، اراده فعل، قوه محرکه عضلات، نیاز است و اگر انسان قدرت بر انجام این مقدمات را کسب نکند، قادر بر انجام فعل ارادی نخواهد بود (ر.ک؛ صدرا، ۱۹۸۱: ج ۴، ۱۱۴؛ ج ۶، ۳۵۴).

صدرا در جای دیگری از تعبیر «مبادی افعالنا الاختیاریه وارده علینا من خارج»، در بیان فقر و نیاز دائمی انسان به کسب مبادی افعال ارادی، استفاده کرده است که این مبادی در

نهایت به واجب الوجود ختم می‌شود (صدر، ۱۹۸۱: ج ۱، ۲۰۷). بنابراین با این نگاه انسان هم مختار است و دارای اراده است و هم نیازمند به کسب قدرت در استفاده از اراده‌اش زیرا این قدرت از خودش نیست و مضطر و نیازمند است و از نظر صدر، فرق انسان با موجودات دیگر هستی در این است که نفس انسان به افعال ارادی خود آگاه است و گرنه همه موجودات در حرکات خود بی‌اختیار هستند و هر موجودی به جز واجب الوجود، مضطر است (ر.ک؛ صدر، ۱۹۸۱: ج ۶، ۳۱۲). در واقع از نظر صدر، فعل انسان، تجلی فعل خداست همان‌گونه که در برخی آیات قرآن (انفال/۱۷) خداوند به فقیر بودن انسان اشاره کرده است و همه افعال او را به خود منتسب کرده است.

لازم است دقت کنیم که چنانکه فخر رازی نیز در توضیح نظریه کسب در کتاب المحصل اینگونه پنداشته که ابوالحسن اشعری، تأثیری برای قدرت عبد قائل نیست و قدرت و مقدور هر دو را به قدرت خداوند دانسته است (ر.ک؛ رازی، ۱۴۱۱: ج ۱، ۴۴۵). اگر ما نیز، نیاز دائمی معلول به علت را در نظر نگیریم، لازم می‌آید به محض اینکه خداوند به انسان قدرت داد، انسان واجب‌الوجود شود و بی‌نیاز شود که این محال است لذا معلول همچنان در ادامه نیز معلول و نیازمند است (ر.ک؛ ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۱۷۱). بنابراین تبیین، خداوند از این جهت که به انسان وجود و اراده داده است، فاعل بعید است و ازین حیث که همزمان در فعل عباد هست، فاعل قریب است. در فاعل بعید بودن خداوند شکی نداریم و برای زدودن جبر از اشاعره لازم است جنبه فاعل قریب بودن خداوند را تبیین کنیم.

صدر این‌گونه وارد بحث می‌شود که؛ اراده خداوند عین ذاتش است و عامل آن ذاتش است و از آن هدفی را تعقیب نمی‌کند در حالی که اراده ما مقدمات می‌خواهد و به هدف استکمال به افعال تعلق می‌گیرد. همچنین قدرت و اراده انسان را حادث و امکانی می‌داند و وابسته و نیازمند به قدرت خداوند است و همواره قدرت و اراده انسان زائد بر ذاتش است و وابسته به عوامل خارج از ذات است (ر.ک؛ صدر، ۱۹۹۸: ج ۶، ۳۳۵). او اشاره دارد به اینکه قدرت ما ذاتی نیست لذا همواره در اراده وابسته به حدوث قدرت قدیم خداوند هستیم و قدرت در ما منشأ حرکت است (ر.ک؛ صدر، ۱۹۹۸: ج ۶، ۳۳۵؛ ابن سینا، ۱۴۰۴: ۵۳) و به بیانی دیگر قدرت در عباد به سبب اینکه قدرت امکانی است، بالقوه موجود است

و بعد از اراده بالفعل می شود و بر این اساس، قدرت در خدا قدیم و بالفعل و عین صدور است (ر.ک؛ صدر، ۱۹۹۸: ج ۶/۳۶۱ و ۳۷۰).

ملاصدرا قائل است فعل ارادی مطلقا ویژه ذات الهی است و این اراده عین ذات اوست و هیچ عامل بیرونی در آن دخالت ندارد (ر.ک؛ صدر، ۱۹۸۱: ج ۴/۱۱۴) و موجودات هیچ قوامی به جز از ناحیه او ندارند و عین تعلق و ربط هستند (ر.ک؛ صدر، ۱۹۸۱: ج ۶/۱۵) چرا که خداوند واجب الوجود بالذات است و برای تحقق اراده اش نیاز به داعی ندارد و چیزی خارج از ذاتش او را وادار به انجام فعل نمی کند و اراده خدا همیشه بالفعل است لذا اراده او ازلی و فیضش دائمی است (ر.ک؛ صدر، ۱۹۸۱: ج ۶/۳۰۹) که اگر لحظه ای رابطه علمی ممکنات با ذات او قطع شود، هیچ اثری از آنها نمی ماند (ر.ک؛ صدر، ۱۹۸۱: ج ۴/۳۴۷).

صدرا در ادامه، هر آنچه که موجود است را به قضا و قدر الهی می داند؛ از جمله اراده انسان را و همچنین فاعلیت خدا در افعال عباد را مستقیم می داند. لذا هنوز نمی دانیم مقصود او چیست و آیا در نگاه فلسفی و علی به نظام اسباب و مسببات جایی برای حضور مستقیم خدا در افعال عباد می ماند یا نه؟

از نظر اشاعره؛ افعال از جهتی که منتسب به قدرت خدا هستند قبیح نیست و از جهتی که منتسب به قدرت و اراده حادثه می شوند حسن و قبیح پیدا می کنند. حال چگونه اشاعره افعال را به خداوند نیز منتسب می کنند و او را فاعل حقیقی افعال می دانند؟

در جبر علی، اینگونه تفسیر می کنیم که آخرین جزء علت تامه، اراده انسان است لذا اگر به این تفسیر اکتفا کنیم، نظام طولی علل، به تنهایی برای پاسخ این ابهام کفایت نمی کند. پس چگونه صدرا قائل است که خداوند فاعل قریب و بعید است؟ و چگونه در عین توحید افعالی و هم در عین اراده برای انسان، فعل هم به عباد و هم به خداوند منتسب می شود؟ و چگونه در عالم وجود هیچ شأنی نیست مگر این که از شؤون حق تعالی است همان طور در عالم وجود نیز هیچ فعلی نیست مگر این که فعل او است؟

این ابهام را صدرا این گونه تبیین کرده است که؛ اراده ما اراده استقلالی نیست و وابسته به قدرت خداست و هر آنچه که ما اراده می کنیم، مورد اراده خداوند نیز هست؛ اعم از کفر و معاصی. یعنی اراده ما مراد خدا هست ولی مرضی خدا نیست (ر.ک؛ صدر، ۱۹۹۸: ج ۶/۳۷۳).

ایشان در همان حالی که عباد را فاعل اعمال می‌داند، فعل عباد را فعل خدا دانسته است؛ نه اینکه فعل خدا نیز بداند. بلکه در همان حینی که فعل عباد است فعل خداست. حال یا باید صدرا را جبری مسلک بدانیم و یا در ادامه بررسی کنیم که چگونه نظر او با فاعلیت انسان جمع می‌شود و چگونه فعل عباد را فعل خدا بدانیم. ما در اینکه عباد فاعلند و در اینکه خدا فاعل است تردیدی نداریم ولی چگونه این فاعلیت با هم جمع می‌شود بدون اینکه اجتماع قدرین بر مقدور واحد لازم آید و بدون اینکه جبر لازم آید؟

صدرا با استناد به آیه «و ما رمیت اذ رمیت ولكن الله رمی» و حدیث نبوی «أن ما شاء الله كان و ما لم يشاء لم يكن» بیان می‌کند که ما در حینی که افعال را انجام می‌دهیم در همان حین نیز بی‌نیاز از قدرت خدا نیستیم چرا که خدا محیط بر ماست و قدرت ما همواره از جانب او اعطا می‌شود و ما فعل او هستیم و از خودمان هیچ قدرتی نداریم و همان‌گونه که او فاعل بعید است و ما را خلق کرده و به ما قدرت داده فاعل قریب نیز هست و یک لحظه این ارتباط قطع نمی‌شود و موجودات حقایق واحده‌ای هستند که جامع آنها خداست و در عالم شأن و فعلی نیست مگر همه فعل اوست. خدا همه جا هست به نحو احاطه نه به نحو حلول که صدرا این را قول راسخان در علم می‌داند (ر.ک؛ صدرا، ۱۹۹۸: ج ۶/۳۷۱) و به آیه «و هو معكم این ما كنتم» و «لا حول و لا قوة الا بالله» نیز استناد می‌کند.

صدرا با اشاره به اینکه تفسیر صحیح امر بین الامرین، همین تفسیر است، تأکید دارد که انسان از دقت نظر در نفس خود می‌تواند نحوه حضور دائمی خداوند در افعالش را تبیین کند. تمثیلی که صدرا استفاده کرده به طور دقیق این نظر را توضیح می‌دهد. او بیان می‌کند که همان‌طور که نفس بر فعالیت قوه باصره و دیگر قوا احاطه دارد و در همان حالی که باصره می‌بیند، نفس نیز بر آن احاطه دارد و هر دو همزمان فاعل هستند و فعل به هر دو منتسب می‌شود و نفس و باصره هر دو فاعل قریب هستند و نفس علت باصره است که باصره در ظاهر علت دیدن است و باصره مسخر نفس است و باصره عمل نفس را ظاهر می‌کند. به همین صورت ما نیز مسخر خداوند هستیم؛ همان‌گونه که اگر نفس فعالیت کند، باصره تخلف نمی‌کند و هر دو با هم فعل را انجام می‌دهند و در عین حال نفس علت قریب و بعید است.

بنا بر این توضیح خداوند، علت بودن ماست و اگر علت نباشد، معلول هم نیست و تا معلول هست همواره در بقاء به علت نیاز دارد (صدر، ۱۹۹۸: ج ۶/۳۷۵) و همانطور که نفس قوا را تدبیر می کند، خدا هم همواره به ما قدرت می دهد و اگر فعلی را انجام دهیم، با قدرت او انجام داده ایم. لذا صدرا تاکید می کند که جبر فلسفی به تنهایی نمی تواند فاعلیت خدا و امر بین الامرین را تبیین کند و ممکن است این شبه ایجاد شود که انسان بعد از عطای قدرت، به علت نیاز ندارد و خداوند در افعال انسان، نقشی ندارد. در صورتی که در این بیان روشن می شود که معلول همواره محتاج علت است و اگر این اصل را در رابطه طولی در نظر بگیریم با نقص در توحید افعالی مواجه می شویم و قادر به تبیین امر بین الامرین و نظریه کسب نیستیم.

در ادامه بیان می کند که ما در عین حالی که فاعلیم؛ مسخر خدایم و ما از همان حیثی که مختاریم، مجبوریم و از خودمان اراده ای نداریم و این را معنی دقیق امر بین الامرین می داند و فعل عباد را حکایت فعل خدا می داند.

بدین سان نظریه کسب هم توارد علتین بر معلول واحد را به بیانی دیگر حل کرده و همه افعال را به خداوند نسبت داده است و انسان را در هیچ حالی بی نیاز از قدرت خداوند ندیده است، لذا اگر فعل را هم به خدا و هم به عبد نسبت دهیم، شرک است ولی با این تبیین بدون اینکه شرک لازم آید نظریه کسب نیز تبیین شد. بدین معنی که فعل عباد در حقیقت، حکایت از فعل خدا می کند و فعل ما ظهور فعل خداست. همچنان که خدا به پیامبر می فرماید؛ آن لحظه که رمی کردی، تو نبودی؛ خداوند رمی کرد.

همچنین با توجه به معنی قضا و قدر در حکمت متعالیه معاصی و کفر بالعرض مقضی خداوند است نه بالذات. بدین صورت که همه عالم متعلق قدرت خداست و قدرت خدا به اراده انسان و افعال او نیز تعلق گرفته است و افعال با قید اختیاری بودن متعلق قدرت و مورد قضای الهی واقع می شوند و فعل عباد هر چه که باشد، مخلوق خداوند است و راضی بودن خداوند به کفر و عصیان، به وجود تجردی کفر است نه کفری که در عالم اتفاق افتاده است و از آنجا که قضا همان علم الهی است، افعال ما در علم الهی و در قضای الهی موجود است و رضایت به علم الهی، همان رضایت به قضای الهی است و رضایت به منشاء خلق که علم

الهی است باعث رضایت به افعال الهی می‌شود (ر.ک؛ صدر، ۱۹۸۱: ج ۳۸۳/۶) و قضا نتیجه انتخاب عباد است و لذا رضایت به قضای الهی به معنی رضایت به کفر نیست و از طرفی به معنی جبر نیست. به بیان دیگر فعل از جهت اینکه فعل خداست، مورد رضایت خداست و ازین نظر که منسوب به کافر است و فعل اوست، منفور است.

خداوند به اراده تکوینی‌اش، رضایت به کفر و معاصی نیز دارد ولی بر اساس اراده تشریحی، اعمال انسان متعلق اراده عبد می‌باشد. بدین معنا که از منظر اینکه خداوند خالق عالم اسباب است، اراده انسان نیز به عنوان یکی از اسباب تکوینی است و قدرت خداوند به همه اسباب و مسببات و نظام علی معلولی عالم تعلق گرفته است (ر.ک؛ صدر، ۱۹۸۱: ج ۳۴۵/۶) و علت اختصاص قدرت خداوند به وقت و زمان خاص، اراده ما می‌باشد.

بحث و نتیجه‌گیری

از این پژوهش، این نتیجه بسیار مهم حاصل می‌شود که همه قائلین به توحید افعالی، به فاعلیت محض خدا معتقدند و نزاع فقط نزاع لفظی است و حتی در همان حالی که خدا را فاعل بعید و انسان را فاعل قریب می‌دانیم، خدا هم فاعل قریب و هم فاعل بعید است و بنا بر اصل تلازم دائمی علت و معلول، هیچ‌گاه انسان از قدرت الهی در افعالش بی‌نیاز نمی‌شود. در ضمن اینکه، اشاعره به قضا و قدر و علیت خداوند قائل هستند و تنها در غیر خدا علیت را نفی می‌کنند و از آنجا که فقط خداوند را علت می‌دانند، لذا قدرت خداوند را هم تنها قدرت مؤثر در هستی می‌دانند و معنای توحید هم جز این نیست و اگر ما به عنوان شیعه چیزی جز این قائل باشیم، نگرش توحیدی شیعه دارای خلل می‌شود و در صورتی از نظریه کسب، جبر قابل استنباط است که اشاعره برای اراده انسان سهمی قائل نشود، در صورتی که اشعری این‌گونه بیان کرده است که انسان با قدرت حادث افعالش را انجام می‌دهد و نه تنها مشعر جبر نیست؛ چه بسا تاکید بر اراده انسان دارد و با مقایسه‌ای که از نظریه کسب و نظر صدرا انجام دادیم، به نحوه فاعلیت تام خداوند در افعال انسان پی بردیم به گونه‌ای که جبر لازم نیاید و نظر شیعه و اشعری در باب جبر و اختیار انسان، در نگاهی دقیق‌تر می‌تواند هم‌سو باشد؛ طوری که هر دو مبین توحید فاعلی باشد.

تعارض منافع

تعارض منافع ندارم.

ORCID

Tayebeh Khosravi
Ali Allah Bedashti



<http://orcid.org/0000-0001-9981-4562>



<http://orcid.org/0000-0002-6918-6646>

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴ ب). *التعلیقات*. بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴ الف). *شفاء*. قم: بوستان کتاب.
- اشعری، ابوالحسن. (۱۹۵۵). *اللمع کتاب اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع*. ج ۱. مصر: حموده غرابه.
- اشعری، ابوالحسن. (۱۳۶۲). *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*. تهران: امیر کبیر.
- آمدی، سیف الدین. (۱۴۲۳). *ابکار الافکار فی اصول الدین*. قاهره: دارالکتب.
- باقلانی، ابی بکر بن طیب. (۱۳۸۲). *التمهید فی الرد علی الملحده*. قاهره: دارالفکر العربی.
- تفتازانی، مسعود بن عمر. (۱۴۰۹ ق). *شرح المقاصد*. قم: الشریف الرضی.
- جرجانی، سیدشرف علی بن محمد. (۱۳۲۵). *شرح مواقف*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- جعفری، محمد تقی. (۱۳۹۹). *جبر و اختیار*. تهران: موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- رافعی، علی. (۱۳۷۵). *تکاپوی اندیشه ها*. چاپ دوم. بی جا: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- رازی، فخرالدین. (۱۴۱۱ الف). *المباحث المشرقیه*. قم: انتشارات بیدار.
- رازی، فخرالدین. (۱۴۱۱ ب). *المحصل افکار المتقدمین و متاخرین*. عمان: دار الرازی.
- صدرالمتالهین. (۱۹۸۱). *الحکمه المتعالیه فی اسفار العقلیه*. چاپ سوم. ج ۶. بیروت: دار احیاء.
- طوسی، نصیرالدین. (۱۳۷۵). *شرح اشارات*. قم: البلاغه.
- طوسی، نصیرالدین. (۱۴۰۵). *تلخیص المحصل*. بیروت: دار الاضواء.
- غزالی، ابو حامد. (بی تا). *روضه الطالبین و عمدہ السالکین*. تصیح شیخ محمد مفید. بیروت.
- غزالی، ابو حامد. (۱۴۰۹). *الاقتصاد فی الاعتقاد*. چاپ اول. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- قمی، سعید. (۱۴۱۵). *شرح توحید*. چاپ اول. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد.

References

- Ash'ari, Abul Hasan. (1955). *Al-Lama Kitab Al-Lama fi al-Ird Ali Ahl al-Zigh and al-Bida'a*. C1. Egypt: Hammouda Gharabeh. [in Arabic]
- Ash'ari, Abul Hasan. (1983). *Essays on Islam and differences between Muslims*. Tehran: Amir Kabir. [in Persian]
- Amadi, Saif al-Din. (2002). *Abkar al-Afkar fi Usul al-Din*. Cairo: Dar al-Katb.
- Baghalani, Abi Bakr ibn Tayyib. (2003). *Al-Tamahid fi Al-Ard Ali Al-Muhadha*. Cairo: Dar al-Fikr al-Arabi. [in Arabic]
- Ghazali, Abu Hamid. (n.d.). *Talbin and Major al-Salkin*. Corrected by Sheikh Mohammad Mofid. Beirut: Dar al-Nahda al-Hadithah. [in Arabic]
- Ghazali, Abu Hamid. (1988). *Al-Economics in Al-Etiqad*. First Edition. Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya. [in Arabic]
- Ibn Sina, Hossein Ibn Abdullah (1983). *Suspensions*. Beirut: School of Islamic Studies. [in Arabic]
- Ibn Sina, Hossein bin Abdullah. (1983). *Shafa*. Qom: Bostan Kitab. [in Persian]
- Jurjani, Seyyed Sharif Ali bin Muhammad. (1946). *Description of attitudes*. Beirut: Dar al-Katb al-Alamiya. [in Arabic]
- Jafari, Mohammad Taghi. (2019). *Determinism and free will*. Tehran: Allameh Jafari Editing and Publishing Institute. [in Persian]
- Qomi, Saeed. (1994). *Explanation of monotheism*. First Edition. Tehran: Ministry of Culture and Guidance. [in Persian]
- Rafei, Ali. (1996). *The pursuit of ideas*. second edition. Bija: Farhang Islamic Publishing House.
- Razi, Fakhreddin. (1990). *Al-Mabahari al-Masharqiyyah*. Qom: Bidar Publications. [in Persian]
- Razi, Fakhreddin. (1990). *Amman*: Dar al-Razi. [in Arabic]
- Sadrul Matalhin (1981). Third edition. C6. Beirut: Dar Ahya. [in Arabic]
- Tusi, Nasiruddin. (1996). *Description of references*. Qom: Al-Balagha. [in Persian]
- Tusi, Nasiruddin. (1984). *Summary of the result*. Beirut: Dar al-Azwa. [in Arabic]
- Taftazani, Masoud bin Omar. (1988). *Description of purposes*. Qom: Al-Sharif al-Razi. [in Persian]

استناد به این مقاله: خسروی، طیبه، الله بداشتی، علی. (۱۴۰۱). عدم انتساب جبر به اشاعره (با محوریت حکمت متعالیه). پژوهشنامه کلام تطبیقی شیعه، ۲ (۲)، ۴۹-۷۱.

DOI: 10.22054/JCST.2022.65151.1071



Biannual Journal of Research in Shi'a Comparative Theology is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 International License.