



The Human Agency according to the Theological School of Ḥillah

Dr. Hasan Taleghani

Associate professor, Research Institute of Quran and Hadith

Email: hasan.taleghani87@gmail.com

Abstract

Although, following the Ahl al-Bayt (P.B.U.T.), the Imamiyya have believed in the real agency of the human and the negation of predestination, the Imamiyya theologians have presented different readings and explanations of the human agency in different historical periods. In the school of Ḥillah, where the theological method and basic concepts of theologians approached philosophy, the theologians' explanation of agency had undergone a change. This study attempts to show that although the theologians of Ḥillah emphasized the role of man in the emergence of actions by proving the power to act and to avoid before performing the action, and the will that determines the power, they distanced themselves from their predecessors by accepting the model of philosophical causality. In the explanation of Ḥillah theologians, on the one hand, the power and will of man in a longitudinal system are the effects of the will and power of the Almighty, and on the other hand, they are considered as the complete cause of the act which necessarily implies the essential issuance of the action.

Keywords: the school of Ḥillah, human agency, determinism, free will, the intermediate position



HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/	151 - 166 ص	1401، زمستان	109- پاییز و زمستان	شماره 2 - شماره پیاپی 109- پاییز و زمستان	سال 54 - شماره 2 - شماره پیاپی 109- پاییز و زمستان
شاپا الکترونیکی 2538-4171				شاپا چاپی 2008-9112	
تاریخ پذیرش: 1401/11/04	تاریخ بازنگری: 1401/10/17	تاریخ دریافت: 1401/08/21			نوع مقاله: پژوهشی
DOI: 10.22067/epk.2023.78460.1174					

فاعلیت انسان در مدرسه کلامی حله

دکتر سید حسن طالقانی

استادیار پژوهشگاه قرآن و حدیث

Email: hasan.taleghani87@gmail.com

چکیده

اگرچه امامیه به پیروی از اهل بیت (علیهم السلام) به فاعلیت حقیقی و نفی جبر باور داشته‌اند، اما متکلمان امامیه در ادوار مختلف تاریخی قرائت‌ها و تبیین‌های متفاوتی از نحوه فاعلیت انسان ارائه داده‌اند. در مدرسه حله که روش کلامی و مفاهیم پایه متکلمان به فلسفه نزدیک شد، تبیین متکلمان از فاعلیت نیز تغییر کرده است. این نوشتار سعی دارد تا نشان دهد اگرچه متکلمان حله با اثبات قدرت بر فعل و ترک پیش از انجام فعل و اراده‌ای که مخصص قدرت است، نقش انسان در پدید آمدن افعال را تأکید کردند، اما از سوی دیگر با پذیرش الگوی علیت فلسفی، از دیدگاه متکلمان پیش از خود فاصله گرفتند. در تبیین متکلمان حله از یک سو قدرت و اراده انسان در یک نظام طولی معلول اراده و قدرت حق تعالی است و از سوی دیگر علت تامه برای صدور فعل تلقی می‌شود که لازمه این دیدگاه، صدور ضروری فعل خواهد بود.

واژگان کلیدی: مدرسه حله، فاعلیت انسان، جبر، اختیار، امر بین امرین

مقدمه

مسأله جبر و اختیار و تبیین فاعلیت انسان از موضوعات بسیار مهم و از دغدغه‌های دیرین اندیشمندان و الهی‌دانان بوده است. ارتباط عمیق و پیچیده این موضوع با سایر موضوعات الاهیاتی سبب شده است تا گروه‌ها و جریان‌های مختلف فکری هر یک برای حل این مسأله تلاش کنند. در جهان اسلام نیز این موضوع یکی از نخستین محورهای مورد نزاع مسلمانان بوده و به یکی از گسترده‌ترین منازعات کلامی میان فرق اسلامی تبدیل شده است؛ نزاع قدریه با جهمیه، نزاع اهل حدیث و از سوی اشاعره با معتزله و امامیه و حتی نزاع معتزله و زیدیه با امامیه در این موضوع قابل تأمل است. پاره‌ای از جریان‌های کلامی با تکیه بر ظواهر قرآن و حدیث به جبر گراییدند و گروهی با توجه به نظام تکلیف، حرّیت و اختیار انسان را تأکید کردند، اما هم ایشان در مقام تحلیل و نظریه‌پردازی، نظریه‌هایی پیشنهاد نمودند که نتیجه‌ای جز تفویض و محدود کردن فاعلیت خداوند دربر نداشت. در این میان راه سومی به عنوان راه برون‌رفت از این مشکل تاریخی از سوی اهل بیت علیهم السلام ارائه شد؛ در این آموزه، جبر و تفویض هر دو به صراحت نفی شده و فاعلیت حقیقی و مبتنی بر اختیار و آزادی تأکید می‌شود. دیدگاه اهل بیت علیهم السلام با عنوان «امر بین امرین» مورد پذیرش و تأکید همه امامیه قرار گرفت و به عنوان یکی از شعارهای شیعه شناخته شد، اما متکلمان شیعه در طول دوره‌های مختلف تاریخی و در راستای تبیین و تحلیل این نظریه، دیدگاه‌ها و خوانش‌های متعدّد و گاه متعارضی ارائه داده‌اند. تغییر رویکردها و روش کلامی، تغییر در مفاهیم و اصطلاحات پایه و عواملی از این دست که در هر یک از مدارس کلامی به نسبتی پدید آمده است، منشأ تفسیرها و خوانش‌های متفاوتی از آموزه‌های اعتقادی شده است.

یکی از مدارس کلامی مهم و تأثیرگذار در تاریخ تفکر امامیه، مدرسه کلامی حله است. در اواخر سده ششم هجری و پس از مدرسه ری، حله میراث‌دار کلام امامیه شد و می‌توان این شهر را هم از نظر گستره و تنوع و هم از جهت نوآوری‌های کلامی در کنار بغداد و برتر از ری رده‌بندی کرد. در حله کلام امامیه نه تنها درون‌مایه‌های گوناگون خویش را یک بار دیگر به نمایش گذاشت، بلکه با درآمیختن کلام با فلسفه، مرحله تازه‌ای از تاریخ کلام شیعه را رقم زد. در این مدرسه دو رویکرد کلام عقل‌گرای بغداد و کلام نص‌گرای قم هم‌چنان امتداد یافت، اما تمایل اندیشه‌ای و روشی به معتزله متأخر، بارزترین مشخصه و ویژگی جریان عقل‌گرای مدرسه کلامی حله بود که با مهاجرت سدید الدین حمصی رازی به حله و پایه گذاری کلام عقلی در آن شهر این روش و گرایش فکری در حله استقرار یافت و پس از او دیگر متکلمان این مدرسه نیز با همین رویکرد به اندیشه ورزی‌های کلامی پرداختند. سبحانی، 191؛ رضایی، 11-15.

متکلمان حله، دیدگاه معتزلیان متقدم در مباحث مربوط به دقیق الکلام را کنار گذاشته و تمایلاتی به فلسفه مشاء نشان داده‌اند؛ این تغییرات گاه سبب تغییر در مواضع آنان در جلیل الکلام نیز می‌شد و تقابل جدی کلام امامیه با فلسفه، به تعامل و تاثیر پذیری بدل شد. با ورود خواجه نصیر الدین طوسی (شارح کتاب اشارات) و ابن میثم بحرانی به حله، نسبت کلام با فلسفه تغییرات جدی تری پیدا کرد. خواجه پیش از آنکه در قامت یک متکلم ظهور کند فیلسوفی مشایی است. وی در آثار کلامی خویش از روش و اصطلاحات فلسفی بیش از پیش بهره برد و کلام امامیه را به شکل محسوسی با اصطلاحات و مفاهیم فلسفی ممزوج کرد. پس از خواجه، شاگرد سرشناس وی علامه حلی نیز این شیوه را ادامه داد. علامه چهره بارز کلامی بود و شخصیت تاثیرگذار وی نقش اساسی را در اختلاط کلام امامیه با فلسفه مشایی داشت. وی شاگرد فیلسوف بزرگ این دوران نجم الدین علی بن عمر کاتبی قزوینی (۶۷۵ق.) بود و کتاب حکمة العین و شمسیه وی را شرح کرده است. قطب الدین رازی (۷۲۶ق.) نویسنده کتاب المحاکمات بین شرحی الاشارات از فلاسفه مشهور این دوره نیز از سویی نزد علامه حلی درس آموخته و از سوی دیگر استاد شهید اول بوده است. این شواهد گویای آن است که متکلمان امامیه برخلاف مدرسه بغداد و ری، در این دوره تعاملات گسترده‌تری با فلسفه و فیلسوفان پیدا کرده‌اند (رضایی، ۱۵-۱۷).

از آن جا که مدرسه کلامی حله، نقطه عطف مهمی در تاریخ کلام امامیه است، این نوشتار در صدد است با بازشناسی و بررسی دیدگاه‌های محقق حلی، خواجه طوسی، ابن میثم بحرانی، علامه حلی و فاضل مقداد درباره فاعلیت انسان و نسبت آن با فاعلیت خداوند دیدگاه ایشان و تغییرات پدید آمده در تبیین و تفسیر متکلمان این دوره تاریخی در موضوع جبر و اختیار را بازشناسی و تحلیل نماید.

مروری بر نظریه امر بین امرین و مبانی آن در اندیشه امامیه پیش از مدرسه حله

گزارش‌های تاریخی نشان می‌دهد در سده نخست هجری ریشه‌های بحث درباره ارتباط فاعلیت خدا و فاعلیت انسان در قالب آموزه‌هایی چون قضا و قدر، تکلیف و ثواب و عقاب در تعالیم و کلمات امامان نخستین شیعه مطرح و گاه مورد مناقشاتی قرار می‌گرفته است. به تدریج و با پدیدار شدن جریان‌های کلامی و مطرح شدن نظریه‌های جبرگرا و تفویض‌گرا در جامعه اسلامی، نفی صریح جبر و تفویض و ارائه راهکاری با عنوان «امر بین امرین» همراه با مبانی این نظریه در اوایل سده دوم هجری از سوی اهل بیت علیهم السلام در گزارش‌های مختلف و برای مخاطبان متعددی ارائه شده است (طالقانی، ۶۷-۱۲۰). از همان آغاز سده دوم، متکلمان نظریه پرداز عصر حضور با تبیین‌های مختلف از استطاعت انسان و کیفیت و

زمان دریافت استطاعت از سوی خداوند در تلاش بودند تا میان اراده و مشیت مطلقه خداوند با فاعلیت حقیقی و آزادی اراده انسان جمع کنند و در تقابل با دیدگاه جبرگرایان و قدریان تفویضی به تبیین امر بین امرین پردازند (طالقانی، 125-146). از سوی دیگر جریان محدثان متکلم، با گردآوری و تبیین روایات اهل بیت علیهم السلام در موضوع اراده و مشیت خداوند و قضا و قدر الهی و از سوی دیگر روایات نفی جبر و تفویض، استطاعت و امر بین امرین بر این آموزه تأکید داشتند. همین رویکرد در سده سوم و چهارم هجری در قم نیز امتداد یافت و محدثان بزرگ قم در آثار سترگی که پدید آوردند ابوابی را به تبیین امر بین امرین بر پایه معارف اهل بیت علیهم السلام اختصاص دادند. تا این زمان دیدگاه امامیه در موضوع فاعلیت هم با اهل حدیث و دیگر جبرگرایان در تقابل بود و با تبیین استطاعت بر نقش حقیقی انسان در احداث فعل اصرار داشت و از سوی دیگر با پذیرش حاکمیت اراده و مشیت الهی بر افعال بندگان و تأکید بر مسأله قضا و قدر الهی به نفی تفویض و انکار دیدگاه معتزلیان می پرداخت. در حقیقت متکلمان امامیه در این دوره بر این باور بودند که انسان بر پایه قدرت و ابزار و آلاتی که خداوند به او ارزانی داشته و با بهره گیری از استطاعتی که (در زمان فعل یا پیش از آن) به وی تملیک کرده است فعل را انجام می دهد و فاعل حقیقی فعل است، اما همه این مقدمات به اراده خداوند برای انسان حاصل می شود، چنانکه تحقق اراده فاعل نیز بدون اراده و اذن تکوینی خداوند میسر نیست؛ اما اگر اذن و اراده خداوند به انجام فعلی تعلق بگیرد فعل حقیقتاً فعل انسان است (طالقانی، 147-160).

در سده پنجم و در مدرسه کلامی بغداد تحولاتی در شیوه استنباط و استدلال های کلامی پدید آمد و متکلمان امامیه به دلایلی - که در جای خود تحلیل شده است - کلام نظری مبتنی بر عقل استدلالی و مستقل را پایه ریزی کردند. در این دستگاه کلامی برخی از آموزه ها، مفاهیمی متفاوت پیدا کرد و گاه غیر قابل پذیرش می نمود. از جمله اراده خداوند در این بازه زمانی مفهوم و ماهیتی متفاوت با دوره پیشین پیدا کرد و مشیت، اراده، قدر و قضا به عنوان مراتب چندگانه فعل الهی در دستگاه کلامی بغدادیان جایگاهی نیافت در نتیجه، پذیرش حاکمیت اراده خداوند بر افعال بندگان به معنای پذیرش جبر تلقی می شد (شیخ مفید، 50). در تبیین متکلمان این مدرسه از فاعلیت انسان، ارتباط اراده و مشیت و همچنین قضا و قدر الهی با افعال انسان نهایتاً در معنای تشریحی پذیرفته شد و فاعلیت انسان بر پایه استطاعت پیشین و نزدیک به الگوی معتزله تبیین گشت. در این دوره متکلمان بر اثبات فاعلیت حقیقی انسان و نفی جبر تأکید کردند و هر گونه برداشت جبرگرایانه را نقد و نفی نمودند. در این الگوی جدید، متکلمان تنها بر نفی جبر تأکید داشتند و امر بین امرین به نفی جبر و عدم تعرض به نفی تفویض تحلیل رفته، روایات عمومیت اراده و مشیت الهی انکار و یا تاویل شد (کراجکی، 112/1؛ سید مرتضی، 92-94؛ نیز نک: حسینی زاده،

در مدرسه کلامی ری نیز همان الگوی بغداد با تغییرات اندکی مورد پذیرش قرار گرفت. متکلمان این مدرسه با اندیشه‌های معتزلیان متأخر همسو شده و به توسعه و تحول در بخش‌هایی از علم کلام همت گماشتند. در همین راستا، اراده در مدرسه ری به داعی تفسیر و تحلیل شد و بر این اساس فاعل مختار کسی است که فعل را در پی داشتن داعی ایجاد کند. متکلمان ری بر پایه همین تعریف بر فاعلیت انسان و عدم فاعلیت خداوند نسبت به قیایح استدلال کرده‌اند. در این الگو نیز بر خلاف دیدگاه متکلمان عصر حضور، اراده خداوند به فعل بندگان تعلق نمی‌گیرد و مفهوم استطاعت نیز جای خود را به قدرت و اراده جای خود را به داعی داد (حمصی رازی، 163/1). ساختار مباحث در کلام این دوره قابل مقایسه با کلام معتزلیان متأخر در نفی جبر و اثبات فاعلیت انسان است که نمونه کامل آن را می‌توان در کتاب المنقذ من التقليد حمصی رازی مشاهده کرد.

فاعلیت انسان در مدرسه کلامی حله

حله که پس از ری پایگاه اندیشمندان و متکلمان امامیه شده بود، در موضوع فاعلیت انسان با پذیرش دیدگاه متکلمان رازی و ترجیح دیدگاه‌های معتزله متأخر به اثبات فاعلیت و نفی جبرگرایی پرداخت و به تدریج با ورود اندیشه‌های فلسفی به حله با تغییراتی در پاره‌ای از مبانی همچنان از فاعلیت انسان و نفی جبر دفاع نمود. با این همه در حله همچون بغداد و ری نفی تفویض مورد بحث قرار نگرفت و حتی اصطلاح امر بین امرین نیز محور اندیشه‌ورزی و نظریه‌پردازی واقع نشد. متکلمان این مدرسه جز در چند اثر حاشیه‌ای از این اصطلاح بهره نبرده، در مقام تبیین امر بین امرین هم بر نیامدند و تنها به نفی جبر و اثبات فاعلیت اکتفا کردند.

نفی جبر در مدرسه کلامی حلی

جبرگرایی که سابقه‌ای طولانی در تاریخ تفکر بشری دارد، در جهان اسلام نیز از سده نخست هجری پیروانی داشته است. جبرگرایان در جامعه اسلامی از طیف‌های مختلفی تشکیل شده بودند؛ برخی چون جهمیه از اساس، منکر قدرت انسان بوده و از این رو فاعلیت را منحصر در خداوند می‌دانستند. گروهی نیز چون اشعریان با اینکه قدرت را برای بندگان اثبات می‌کردند، اما قدرت بندگان را فاقد تاثیر دانسته، تاثیر را منحصر در قدرت الهی می‌دانستند از این رو تنها خداوند را محدث و مؤثر در عالم وجود معرفی می‌کردند. در نتیجه از دیدگاه اشاعره، افعال بندگان نیز به قدرت و اراده خداوند پدید آمده است و به تعبیری

خداوند خالق افعال انسان ها شمرده می‌شود. (علامه حلی، مناہج الیقین فی اصول الدین، 365) اگرچه اشعریان با طرح نظریه کسب در ظاهر از جبر فاصله گرفته جبرگرایی را انکار می‌کردند، اما لازمه دیدگاه ایشان در خلق اعمال بندگان جبر در افعال بود و دیدگاه ایشان به نظریه‌های جبرگرا ملحق می‌شد.

از سده ششم هجری و در پی گسترش و قدرت یافتن اشاعره، مواجهه اصلی متکلمان امامیه در موضوع فاعلیت انسان با متکلمان اشعری مذهب بود. از آنجا که اشاعره تنها موثر عالم را خداوند می‌دانستند با مخلوق دانستن افعال بندگان و انکار قدرت موثر در انسان‌ها به ترویج و گسترش جبرگرایی کمک می‌کردند، از این رو در بیشتر آثار کلامی مدرسه حله تاکید اصلی متکلمان بر اثبات فاعلیت انسان و نفی دیدگاه اشعریان بوده است (محقق حلی، 78؛ ابن میثم، 266؛ علامه حلی، کشف المراد، 423، فاضل مقداد، الانوار الجلالیه، 75؛ همو، ارشاد الطالبین، 211) در این موضوع امامیه با متکلمان معتزله هم عقیده بودند و این اتفاق نظر و به تعبیری اجماع امامیه و معتزله بر فاعلیت حقیقی انسان در منابع متعددی گزارش شده است (علامه حلی، انوار الملکوت، 110؛ همو، نهج الحق، 110). بنا بر گزارش علامه حلی، متکلمان معتزلی و امامی همانند حکما افعال انسان را به دو قسم تقسیم کرده‌اند؛ افعالی که در پی قصد، داعی و اراده انسان و بر پایه اختیار و انتخاب ما پدید می‌آید و افعالی که متعلق قصد و داعی ما نیست و در حقیقت آثاری است که خداوند در ما پدید می‌آورد؛ مانند رشد، هضم غذا، حرکت نبض و امثال آن (علامه حلی، استقصاء النظر فی القضاء و القدر، 34). تفاوت این دو دسته از افعال، امری بدیهی و بی‌نیاز از استدلال است و انسان بالضرورة می‌یابد که نسبت به افعال دسته نخست، قدرت دارد ولی نسبت به افعال دسته دوم قدرت نداشته، بلکه عاجز است (همان، 34؛ همو، نهج الحق، 113؛ همو، انوار الملکوت، 109). روشن است که در افعال دسته دوم اختلافی وجود ندارد و همه گروه‌های فکری این افعال را فعل مستقیم خداوند و مخلوق او می‌دانستند، اما اختلاف اصلی در افعالی است که متعلق قصد و اراده انسان است. متکلمان اشعری مذهب می‌پذیرفتند که انسان دارای قدرت و اراده است و نسبت به برخی کارها اراده فعل یا ترک دارد در حالی که نسبت به برخی افعال مثل حرکت نبض یا هضم اراده‌ای ندارد، اما از نظر ایشان این اراده مخصص قدرتی نبود که موثر در ایجاد فعل باشد و فاعلیت حقیقی انسان را تامین نماید (امام الحرمین، 174؛ ابن فورک، 101). در حقیقت از نگاه اشاعره قدرت و اراده انسان تأثیری در پدید آمدن افعال ندارد. نکته قابل تامل اینجاست که اگر اراده انسان نقشی در پدید آمدن فعل نداشته باشد و فاعلیت انسان به معنای ایجاد فعل تبیین نشود، افعال ارادی نیز در حکم همانند افعال غیر ارادی خواهند بود و نسبتی با فاعل نخواهد داشت.

متکلمان شیعه برای حل این مشکل و نقد دیدگاه جبرگرایان در آثار کلامی خویش بخشی را به تبیین

فاعلیت حقیقی انسان و تاثیر قدرت و اراده در پیدایش افعال اختصاص داده‌اند (محقق حلی، 78؛ ابن میثم، 266). در بین عدلیه اتفاق نظر وجود داشت که انسان فاعل حقیقی تصرفات و افعال نیک و بد خویش است و این افعال را به قدرت و اراده خویش پدید می‌آورد (ابن میثم، 266؛ علامه حلی، نهج‌الحق، 101؛ همو، کشف‌الفوائد، 62؛ همو، استقصاء النظر فی القضاء و القدر، 34؛ همو، مناہج‌الیقین فی اصول‌الدین، 366). البته برخی از معتزله از جمله جبایبان بر این باور بودند که فاعلیت حقیقی انسان امری نظری و نیازمند استدلال است و دلایل عقلی و نقلی برای اثبات فاعلیت حقیقی انسان اقامه می‌کردند، اما ابوالحسین بصری علم به فاعلیت انسان را ضروری و بی‌نیاز از استدلال می‌دانست (ابن میثم، 266؛ فاضل مقداد، الانوار الجلالیه، 128). بیشتر متکلمان حله دیدگاه ابوالحسین را ترجیح داده‌اند؛ خواجه طوسی پس از ذکر دیدگاه ابوالحسین آن را بعید ندانسته است (فاضل مقداد، الانوار الجلالیه، 128). ابن میثم نیز دیدگاه ابوالحسین را پذیرفته و البته دلایل عقلی و نقلی متعددی را به عنوان مؤید و تذکر دهنده به این علم ضروری یاد کرده است (ابن میثم، 266). علامه حلی نیز در بیشتر آثار خود، آگاهی از استناد افعال به بندگان را ضروری می‌خواند (علامه حلی، نهج‌الحق، 101؛ همو، کشف‌المراد، 308؛ همو، باب حادی عشر؛ همو، انوار الملکوت، 110؛ همو، مناہج‌الیقین فی اصول‌الدین، 366). وی معتقد است که هر عاقلی تفاوت میان حرکت اختیاری که همراه با قدرت و اراده است را با حرکت اضطراری که قدرت و اراده در آن دخالتی ندارد درک می‌کند؛ بنابراین استناد افعال به بندگان نیازمند استدلال نیست. با این همه علامه حلی استدلال‌های معتزله را به عنوان توجه‌دهنده به این علم ضروری و یا استدلال بر ضروری بودن علم به فاعلیت انسان ذکر کرده است (ابن میثم، 267؛ علامه حلی، انوار الملکوت، 110). وی دلایل معتزله در اثبات فاعلیت انسان را در آثار خود گزارش کرده است و با ادله عقلی و نقلی متعدد تلاش می‌کند تا دیدگاه اشعریان مبنی بر مخلوق بودن افعال بندگان و بی‌اثر بودن قدرت ایشان را نقد کند (علامه حلی، استقصاء النظر فی القضاء و القدر، 34-52؛ همو، مناہج‌الیقین فی اصول‌الدین، 366؛ همو، نهج‌الحق، 101). وی در کتاب استقصاء النظر فی القضاء و القدر هجده دلیل عقلی و هجده دسته از آیات قرآن کریم که به عنوان دلیل بر فاعلیت حقیقی انسان ذکر شده است را بیان می‌کند (علامه حلی، استقصاء النظر فی القضاء و القدر، 34-52). علامه در برخی دیگر از آثار خود این استدلال‌ها را با بیانی متفاوت و در قالب لوازم باطل دیدگاه جبرگرایان آورده است. در حقیقت از دیدگاه علامه حلی فاعلیت انسان نیازمند اثبات و ارائه دلیل نیست اما می‌توان دیدگاه منکران فاعلیت حقیقی انسان را با دلایل عقلی و نقلی نقد کرد (علامه حلی، نهج‌الحق، 101). فاضل مقداد نیز به پیروی از مشایخ خویش رأی ابوالحسین بصری را ترجیح داده و علم به فاعلیت اختیاری انسان را ضروری دانسته

است (فاضل مقداد، ارشاد الطالبین، 264؛ همو، الانوار الجلالیه، 128؛ همو، اللوامع الالهیه، 211).

اثبات قدرت موثر و تقدم آن بر فعل

متکلمان حله در مقام تبیین فاعلیت انسان به اثبات قدرت برای فاعل و کیفیت تاثیرگذاری آن پرداخته‌اند. خواجه طوسی قدرت را کیفیتی نفسانی می‌داند که در پی اعتدال مزاج حاصل می‌شود (طوسی، رساله در جبر و قدر، 21) و البته با مزاج متفاوت است (علامه حلی، کشف المراد، 354). علامه حلی نیز قدرت را از کیفیات نفسانی و صفت قائم به نفوس دانسته است؛ این صفت منشأ تاثیرگذاری جسم شمرده می‌شود و از آن تعبیر به «قدرت» یا «قوای حیوانی» می‌کنند (علامه حلی، کشف المراد، 354، همو، الاسرار الخفیه، 487-488). در حقیقت قوه تاثیرگذار هرگاه همراه با اراده، منشأ افعال مختلف شود به آن «قدرت» می‌گویند (همان، 488). علامه تاکید می‌کند که بندگان واجد قدرت مؤثر در افعالشان هستند و این قدرت پیش از عمل در شخص فاعل وجود دارد (علامه حلی، کشف الفوائد، 62). وی قدرت را صفتی می‌داند که اقتضای جواز فعل از فاعل را دارد (علامه حلی، کشف المراد، 354) و قادر کسی است که از جهت قادر بودن، هم فعل و هم ترک فعل همزمان از او جایز است (علامه حلی، تسلیک النفس الی حظیره القدس، 139؛ همو، مناهج الیقین فی اصول الدین، 374)، به گونه‌ای که اگر تنها منشأ فعل باشد نه ترک، قدرت خوانده نمی‌شود (علامه حلی، الاسرار الخفیه، 488). خواجه نیز قدرت را صفتی می‌دانست که به واسطه آن صدور فعل یا ترک از فاعل صحیح خواهد بود (طوسی، رساله در جبر و قدر، 19). علامه حلی هر کجا سخن از قدرت به میان آورده است بر تعلق قدرت به طرفین فعل و ترک تأکید و تصریح کرده است. این بدان جهت است که اشاعره تعلق قدرت به ضدین را باور نداشتند و معتقد بودند «قدرت» یا قدرت بر فعل است یا قدرت بر ترک فعل، و از آنجا که قدرت را مؤثر در ایجاد نمی‌دانستند و از طرفی بر این باور بودند که عرض باقی نمی‌ماند، زمان پدید آمدن قدرت در فاعل را همزمان با ایجاد فعل معرفی می‌کردند (علامه حلی، کشف المراد، 354؛ ابن فورک، 109 و 120؛ امام الحرمین، 180). در مقابل، معتزله و امامیه متعلق قدرت را فعل و ترک به صورت همزمان دانسته (علامه حلی، مناهج الیقین فی اصول الدین، 147)، زمان پدید آمدن قدرت را پیش از زمان فعل معرفی می‌کردند. علامه این دیدگاه را به همه فیلسوفان، معتزله و امامیه نسبت می‌دهد و معتقد است تقدم قدرت بر فعل ضروری است (علامه حلی، نهایت المرام، 248؛ همو، کشف المراد، 354).

حقیقت اراده و تاثیر آن در فعل

همه متکلمان عدلیه بر این باورند که انسان نسبت به افعالش اراده دارد و فعل در نتیجه قدرت و اراده

حاصل می‌شود چون همان‌گونه که پیشتر بیان شد قدرت نسبت به فعل و ترک تساوی نسبت دارد و قادر می‌تواند فعل را انجام دهد و یا ترک کند، آنچه سبب وقوع یکی از دو طرف مقدر می‌شود و قدرت را در یک جهت تخصیص می‌زند همان اراده است (علامه حلی، نهج‌الحق، 131).

متکلمان درباره ماهیت اراده بحث‌های طولانی و اختلاف نظرهای فراوانی داشته‌اند. بسیاری از معتزله اراده را از کیفیات نفسانی معرفی می‌کردند که سبب ترجیح فعل یا ترک می‌شود، اما درباره اینکه اراده چه نسبتی با داعی دارد اختلاف داشتند (فاضل مقداد، ارشاد الطالبین، 118). داعی عبارت است از علم، اعتقاد یا ظن فرد به مصلحت خودش یا دیگری (ابن میثم، 224)؛ اما اختلاف متکلمان در اینجاست که آیا اراده همین علم و اعتقاد است یا امری زائد بر این علم؟ (علامه حلی، تسلیک النفس الی حظیره القدس، 87؛ همو، کشف‌المراد، 358). خواجه طوسی عزمی که در نفس پس از حصول داعی یا صارف پدید می‌آید را اراده خوانده است (طوسی، رساله در جبر و قدر، 22). ابن میثم معتقد بود اراده شوق و میل حاصل از داعی است (ابن میثم، 224)؛ علامه حلی نیز اراده را زائد بر داعی معرفی می‌کرد. وی معتقد بود اراده انسان غیر از علم به مصلحت و مفسده است، چون ما در خودمان می‌یابیم که ابتدا علم پیدا می‌کنیم و سپس بر پایه این علم و اعتقاد، میل و اراده به چیزی خواهیم داشت پس اراده غیر از علم است (علامه حلی، ارشاد الطالبین، 118؛ همو، تسلیک النفس الی حظیره القدس، 87؛ همو، کشف‌المراد، 358؛ همو، مناهج الیقین فی اصول الدین، 200). فارغ از اینکه اراده همان داعی است یا چیزی غیر از داعی، آنچه مورد اتفاق و تأکید همه متکلمان عدلیه بود این است که با ضمیمه شدن اراده به قدرت، مقدمات تأثیر تمام می‌شود و فعل از عبد صادر می‌شود. (علامه حلی، کشف الفوائد، 63) علامه حلی می‌گوید ما ضرورتاً می‌یابیم که افعال ما در پی قصد و اراده ما و مطابق با آن پدید می‌آید (علامه حلی، کشف الفوائد، 65؛ همو، استقصاء النظر فی القضاء و القدر، 36). اصل در افعال ما این است که قادر به واسطه قصد و اختیار فعل را پدید می‌آورد (علامه حلی، استقصاء النظر فی القضاء و القدر، 59)؛ یعنی اگر قدرت ما با قصد و اراده ضمیمه شود، فعل به ما منسوب است، در غیر این صورت آثار و افعالی است که خداوند در ما ایجاد کرده و تابع قدرت و اراده ما نیست و فعل اختیاری خوانده نمی‌شود (همان، 34). در حقیقت برای خروج از جبر، اثبات قدرت و اراده تأثیرگذار برای بندگان ضروری است. اما پرسش بعدی این است که قدرت و اراده چگونه تأثیر می‌گذارد و منشأ پدید آمدن فعل می‌شود؟ چه نسبتی میان قدرت، اراده و فعل وجود دارد؟

نقش قدرت و اراده در پیدایش فعل

همه عدلیه بر این مطلب اتفاق نظر داشتند که انسان پیش از انجام فعل، واجد قدرت و اراده بر فعل است (علامه حلی، کشف الفوائد، 63) و این قدرت و اراده موثر در پدید آمدن فعل هستند، اما در کیفیت تاثیر قدرت و اراده اختلاف نظر داشته اند؛ علامه حلی اقوال را در سه دیدگاه گزارش کرده است؛ دیدگاه نخست که مورد پذیرش و تایید اکثر متکلمان حله قرار گرفته، نظریه ابوالحسین بصری است که البته موافق با رأی فیلسوفان هم هست. این دیدگاه در صورت اجتماع قدرت، اراده و سایر شرایط، صدور فعل از فاعل را واجب می داند. زیرا عوامل موثر و به تعبیری علت، تام است و در این صورت صدور معلول ضرورت می یابد (علامه حلی، کشف الفوائد، 63؛ فاضل مقداد، اللوامع الالهیه، 195) و به تعبیر خواجه طوسی در چنین شرایطی حصول ترک ممتنع خواهد بود؛ یعنی اگر فاعل مختار که قدرت بر فعل دارد اراده انجام کار را نمود، ممکن نیست که فعل را ترک کند و مراد او حاصل نشود (خواجه طوسی، رساله در جبر و قدر، 19). ابوالحسین بصری بر این دیدگاه چنین استدلال می کرد که اگر در فرض اجتماع قدرت، اراده و سایر شرایط، فعل بالضروره صادر نشود، ترجیح بلا مرجح لازم می آید و آنچه را موثر تام دانسته ایم، غیر تام خواهد بود (علامه حلی، کشف الفوائد، 40).

دیدگاه دوم نظریه ملاحمی خوارزمی است که معتقد بود فعل به اعتبار قدرت نسبت به فعل و ترک مساوی است و ضمیمه شدن داعی به قدرت، فعل را واجب نمی کند، بلکه در چنین حالتی تنها فعل اولی بالوقوع خواهد شد (علامه حلی، کشف الفوائد، 40 و 63؛ طوسی، نقد المحصل، 326). علامه در کشف الفوائد پس از نقل این دیدگاه آن را نمی پذیرد (همان، 326). البته در کتاب استقصاء النظر - اگر انتساب این کتاب به علامه را تمام بدانیم - در پاسخ به اشکال اشاعره که وجوب فعل در پی قدرت و اراده را مستلزم جبر دانسته اند، می گوید با وجود اراده، فعل واجب نمی شود، بلکه رجحان پیدا می کند (علامه حلی، استقصاء النظر فی القضاء و القدر، 58).

دیدگاه سوم نظریه اکثر اشاعره و برخی دیگر از متکلمان است که معتقدند ضمیمه شدن اراده یا داعی به قدرت، نه فعل را اولویت می دهد و نه به حد وجوب می رساند، برخی از متکلمان امامیه پیش از این دوران بر این باور بودند که فاعل مختار حتی بعد از پدید آمدن داعی هر کدام از طرفین فعل را پدید می آورد (علامه حلی، کشف الفوائد، 40؛ نیز نک: نقد المحصل، 326-327).

متکلمان حله جملگی دیدگاه اول یعنی رأی ابوالحسین را پذیرفته و وجوب فعل در پی اراده و داعی را منافی با اختیار ندانسته اند (محقق حلی، 81؛ طوسی، نقد المحصل، 327 و 588؛ همو، رساله در جبر و قدر، 19؛ ابن میثم، 270؛ علامه حلی، مناہج الیقین فی اصول الدین، 374؛ همو، استقصاء النظر فی القضاء و القدر، 57-58؛ همو، کشف الفوائد، 61؛ همو، کشف المراد، 425). علامه حلی در آثار

متعددش و جوب فعل در پی اراده یا داعی را ترجیح داده است؛ وی معتقد است فعل با توجه به قدرت، جایز است و فرد مختار می‌تواند یکی از طرفین را بر دیگری برگزیند (علامه حلی، مناہج الیقین فی اصول الدین، 371)، اما اراده مرجحی است که با ضمیمه شدن آن، فعل به رتبه و جوب می‌رسد (علامه حلی، مناہج الیقین فی اصول الدین، 371). علامه همچون اساتیدش این وجوب را منافی اختیار نمی‌دانست و با اشاره به گمان برخی که قول به وجوب فعل در پی قدرت و اراده را در تناقض با قول به اختیار دانسته‌اند، تصریح می‌کند این وجوب منافاتی با قدرت ندارد (علامه حلی، مناہج الیقین فی اصول الدین، 374).

به تعبیر علامه حلی، حرکت اختیاری فعلی است که از فاعل قادر بر فعل و ترک صادر می‌شود و نسبت فعل به این شخص قادر، یکسان است. نقش اراده ترجیح یکی از طرفین بر دیگری است. لذا قدرت و اراده هر دو از مبادی فعل اختیاری هستند. از آن‌جا که تاثیرگذاری قوای بشری در پی شعور و شناخت منفعت موجود در فعل حاصل می‌شود، فعل صادر شده از انسان نیازمند مقدمات و مبادی چندگانه‌ای است. علامه برای افعال اختیاری چهار مبدأ معرفی کرده است؛ نخست قوای ادراکی که مبدأ بعید فعل است؛ فاعل در نخستین گام باید فعل جزئی و منفعت موجود در فعل را تصور کند، در گام دوم نفس در پی ادراک منفعت شوق پیدا می‌کند، پس دومین مبدأ شوق است. گام سوم عزم و اراده است که پس از شوق حاصل می‌شود و فرد را از تردد خارج می‌کند و نهایتاً قوه موجود در عضلات که حرکت دهنده اعضا است، سبب حرکت شده و مبدأ قریب فعل شمرده می‌شود (علامه حلی، نهاییه المرام، 268/2، نیز نک: همو، کشف المراد، 188؛ فاضل مقداد، الانوار الجلالیه، 75).

این تصویر از کیفیت صدور افعال اختیاری انسان، بسیار نزدیک به تصویر فیلسوفان از نحوه صدور فعل بر اساس اصل علیت است. گو اینکه میان این مبادی چهارگانه نیز رابطه علیت وجود دارد. تصور فعل و منفعت موجود در آن سبب شوق و شوق منشأ اراده می‌شود و اراده علت تحریک عضلات و صدور فعل خواهد شد. اگرچه علامه در بیشتر آثار خود این تقسیم بندی از مبادی فعل را مطرح نکرده است، اما چنان‌چه پیشتر ذکر شد مجموع قدرت و اراده را برای صدور فعل ضروری می‌دانست. از سوی دیگر، وی صدور فعل پس از اراده و داعی را واجب می‌شمرد، یعنی قدرت و اراده از نگاه علامه علت تامه برای صدور فعل به شمار می‌آید و در فرض وجود قدرت و اراده بر فعل خاص، فعل بالضروره صادر می‌شود (علامه حلی، کشف المراد، 425). همچنین دانستیم که وی اراده را به داعی تفسیر می‌کرد و داعی را همان علم به مصالح و مفاسد موجود در فعل معرفی می‌نمود. لذا مبادی چهارگانه فعل تقریر دیگری از آن چیزی است که علامه در مواضع مختلف از آن یاد کرده است.

اگرچه متکلمان حله تاکید می‌کنند که انسان حقیقتاً فاعل و موجد افعال خویش است و تلاش کرده‌اند

دیدگاه اشعریان و دیگر جبرگرایان را نقد و فاعلیت اختیاری انسان را تبیین کنند، اما به نظر می‌رسد تاثیر دیدگاه‌های ابوالحسین بصری بر اندیشه متکلمان این مدرسه و نفوذ تدریجی اندیشه‌های فلسفی، ایشان را از تقریر متکلمان نخستین دور و به تقریری نزدیک به جبر فلسفی کشانده است.

علامه حلی در مقام بیان دیدگاه‌ها، نظریه فیلسوفان و ابوالحسین بصری را چنین گزارش کرده است که خداوند قدرت و اراده را در بندگان پدید می‌آورد و سپس این قدرت و اراده سبب صدور فعل می‌شوند (علامه حلی، *مناهج الیقین فی اصول الدین*، 366).

خواجه طوسی در رساله جبر و قدر این معنا را انکار نکرده است؛ وی معتقد است اگرچه قدرت و اراده به علل و اسباب دیگری که غیر ارادی است منتهی می‌شود و بلکه همه افعال ارادی و غیر ارادی انسان در سلسله معلولات به واجب الوجود منتهی می‌شود ولی با اختیاری بودن افعال و نفی جبر منافاتی ندارد. آنچه باطل و مخالف حق است این است که افعال بندگان را بی‌واسطه فعل خدا دانسته، تابع قدرت و اراده انسان ندانیم (طوسی، رساله در جبر و قدر، 24). وی در رساله فصول نصیری نیز تاکید کرده است که مراد از اختیار چیزی نیست، مگر اینکه فعل انسان به تبع قصد و داعی او پدید آید و لو اینکه داعی یا ابزار و مقدمات فعل از ناحیه خداوند پدید می‌آید (فاضل مقداد، *الانوار الجلالیة*، 132). درحقیقت خواهی می‌پذیرد که قدرت و اراده انسان فعل با واسطه خداوند است و در یک سلسله متصل به اراده حق تعالی است، اما چون وقوع فعل با اختیار فاعل است با قول به اختیار منافاتی ندارد (طوسی، *نقد المحصل*، 336).

ابن میثم نیز که به وجوب فعل در پی حصول داعی معتقد بود، در نهایت داعی را از جانب خداوند می‌دانست چون علم به مصلحت یا ضروری و از سوی خداست و یا نظری که باید به علوم ضروری بازگردد و در نهایت فعل خدا خواهد بود. پس داعی و مرجح فعل در نهایت به خداوند منتهی می‌شود و البته با اختیار منافاتی ندارد (ابن میثم، 270).

علامه حلی نیز اگرچه به صراحت نتیجه مبانی فیلسوفان در این مساله را تایید نکرده است، اما شواهدی در اقوال او وجود دارد که نزدیکی وی به دیدگاه فیلسوفان را تایید می‌کند. وی در بیشتر موضوعات مرتبط با مساله فاعلیت، نظریه ابوالحسین را ترجیح داده و دیدگاه وی را در تعارض با قول به اختیار ندانسته است (علامه حلی، *مناهج الیقین فی اصول الدین*، 374) و به نظر می‌رسد در این موضوع هم با ابوالحسین همراه بوده باشد. چنانچه گذشت ابوالحسین، هم‌نوا با فیلسوفان بر این باور بود که خداوند قدرت و اراده را در بندگان پدید می‌آورد و سپس این قدرت و اراده سبب صدور فعل می‌شود. این برداشت را عبارتی در کتاب *تسلیم النفس هم تایید می‌کند* (علامه حلی، *تسلیم النفس الی حظیرة القدس*، 89). علامه در این

کتاب به منتهی شدن سلسله اراده‌ها به اراده حق تعالی اشاره می‌کند و این مطالب را نافی اختیار نمی‌داند. در حقیقت خداوند به قدرت و اراده خویش، قدرت و اراده‌هایی را در بندگان پدید می‌آورد و بندگان با این قدرت و اراده خاص، منشأ پدید آمدن فعل می‌شوند. یعنی آنچه پدید می‌آید فعل با واسطه خداوند و البته فعل بی‌واسطه انسان است و چنین تبیینی با اختیار انسان ناسازگار نیست، چون فعل اختیاری فعلی است که با قدرت و اختیار فرد پدید آید (علامه حلی، تسلیک النفس الی حظيرة القدس، 89).

نتیجه گیری

متکلمان امامیه در مدرسه حله با پذیرش و تاکید بر قدرت انسان به معنای صحت فعل و ترک به اثبات فاعلیت حقیقی و نفی جبر پرداخته‌اند. متکلمان این مدرسه در مقام نقد اشاعره خلق اعمال را مستلزم جبر دانسته بر قدرت، اختیار و حریت انسان در فعل تاکید کرده‌اند، اما با پذیرش برخی از مبانی فلسفی مثل اصل علیت، همه افعال ارادی انسان را در یک نظام طولی به خداوند منتهی نموده، در عمل مبادی فعل ارادی را غیر ارادی دانسته‌اند. در این تفسیر داعی و سایر مقدمات فعل، با واسطه فعل خداوند و در حقیقت غیر اختیاری است و فعل اختیاری انسان فعلی است که در پی قصد و داعی (که غیر اختیاری است) و البته بالضروره پدید می‌آید. به نظر می‌رسد متکلمان حله با این تفسیر از دیدگاه متکلمان پیش از خود فاصله گرفته و یک گام به جبر فلسفی نزدیک شده‌اند.

منابع

- ابن فورک، محمد بن الحسن، مقالات الشیخ ابی الحسن الأشعری، به کوشش احمد عبدالرحیم السایح، مکتبه الثقافة الدینیة، قاهره، 1427ق.
- ابن میثم، کمال الدین میثم بن علی بن میثم، قواعد المرام فی علم الکلام، به کوشش أنمار معاد المظفر، انتشارات العتبة الحسینیة، کربلا، 1435ق.
- امام الحرمین، عبدالملک بن عبدالله الجوینی، الارشاد الی قواطع الادلة فی اصول الاعتقاد، به کوشش احمد عبدالرحیم السایح، مکتبه الثقافة الدینیة، قاهره، 1430ق.
- حسینی زاده خضرآباد، سیدعلی، تطورات کلام امامیه در مدرسه بغداد، دارالحدیث، قم، 1396.
- حمصی رازی، سدیدالدین، المنتقد من التقليد، مؤسسة النشر الاسلامی، قم، 1412ق.
- رضایی، محمدجعفر، «جریان های فکری مدرسه کلامی حله»، فصلنامه تحقیقات کلامی، شماره 28، بهار 1399،

- 4، زمستان 1388، صص 183-213.
- سید مرتضی، شرح جمل العلم و العمل، به کوشش یعقوب جعفری مراغی، دارالاسوه، قم، 1419ق.
- شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان، تصحیح اعتقادات الامامیه، کنگره جهانی شیخ مفید، قم، 1413ق.
- طالقانی، سیدحسن، آموزه امر بین امرین در اندیشه امامیه نخستین، دارالحدیث، قم، 1398.
- طوسی، خواجه نصیرالدین محمد بن محمد بن الحسن، رساله در جبر و قدر، به کوشش محمد تقی مدرس رضوی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، 1390.
- _____، نقد المحصل، به کوشش محسن بیدارفر، انتشارات بیدار، قم، 1397.
- علامه حلی، حسن بن یوسف، الاسرار الخفیه فی العلوم العقلیه، به کوشش مرکز احیای آثار اسلامی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، بوستان کتاب، قم، 1387.
- _____، استقصاء النظر فی القضاء و القدر، به کوشش محمد حسینی نیشابوری، دار ابناء الغیب، مشهد، 1418ق.
- _____، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، به کوشش محمد نجمی زنجانی، انتشارات شریف رضی، قم، 1363.
- _____، الباب الحادی عشر، قم، دفتر انتشارات اسلامی، 1427ق.
- _____، تسلیک النفس الی حظیره القدس، به کوشش فاطمه رمضان، موسسه امام صادق (ع)، قم، 1426ق.
- _____، کشف الفوائد فی شرح قواعد العقائد، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، قم، 1404ق.
- _____، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، به کوشش حسن حسن زاده آملی، موسسه النشر الاسلامی، قم، 1430ق.
- _____، مناهج الیقین فی اصول الدین، به کوشش یعقوب جعفری، انتشارات اسوه، تهران، 1415ق.
- _____، نهایی المرام فی علم الکلام، به کوشش فاضل عرفان، موسسه امام صادق (ع)، قم، 1419ق.
- _____، نهج الحق و کشف الصدق، به کوشش فرج الله حسینی، دارالکتاب اللبنانی، بیروت، 1982م.

فاضل مقداد، جمال الدین مقداد بن عبد الله السیوری، الانوار الجلالیة فی شرح الفصول النصیریة، به کوشش علی حاجی آبادی و عباس جلالی نیا، مجمع البحوث الاسلامیة، مشهد، 1420 ق.

_____، ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین، به کوشش سید مهدی رجایی، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، قم، 1405 ق.

_____، اللوامع الالهیة فی المباحث الکلامیة، به کوشش قاضی طباطبایی، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، 1422 ق.

کراچکی، ابوالفتح محمد بن علی بن عثمان، کنز الفوائد، منشورات دارالذخائر، بی جا، بی تا.
محقق حلّی، جعفر بن الحسن، المسلك فی اصول الدین، به کوشش رضا استادی، مجمع البحوث الاسلامیة، مشهد، 1414 ق.

