

دوفصلنامه عقل و دین، مؤسسه دین پژوهی علوی،
سال چهاردهم، شماره بیست و هشتم (بهار و تابستان ۱۴۰۲)

The Rational Analysis of Creational Agency in the Theoretical Systems of the Ash'arites and Followers of Transcendent Wisdom

Faranak Bahmani¹ \ Masoudeh Fazelyeganeh² \ Ali Elah Badashti³

Abstract

The history of philosophy and Islamic theology has witnessed big Arguments in the issue of "predestination and volition". The arguments are significant not only due to their importance for the concept of divine unity, which is central to religious teachings, but also because of their political, cultural, and social results; many politicians have exploited these discussions to fulfil their programs. This research seeks to elucidate the concept of human creational agency from the perspectives of the Ash'arites and the followers of Transcendent Wisdom, addressing doubts regarding human volition and its relationship with the unity of divine acts (Tawhīd Af'ālī). The research employs a fundamental-applied approach, utilizing documentary and analytical methods as necessary. The primary sources include the works of Ash'arite theologians and followers of Transcendent Wisdom, along with other relevant literature that serves to clarify and supplement the study's objectives. The findings suggest that the followers of Transcendent Wisdom view humans as proximate creational agents, attributing to them a form of creational agency that operates within the framework of God's independent agency. In contrast, the Ash'arite perspective, grounded in their commitment to the unity of divine acts, is based on two principles: a negative principle, which entails the "denial of the causal system of the world," and a positive principle, referred to as the "the theory of divine custom." From the Ash'arite viewpoint, humans lack creational agency and are merely the recipients of their actions.

Keywords: Causal system, creational agency, unity of divine acts, Ash'arites, followers of transcendent wisdom.

¹ - Assistant professor, Islamic philosophy and kalām, Yasouj University, (Corresponding author),

fbahmani@mail.yu.ac.ir

² - Assistant professor, Islamic philosophy and kalām, Isfahan University of Qur'an and Atrat Studies,

mfyegane@gmail.com

³ - Professor, Islamic Philosophy and kalām, University of Qom,

alibedashti@gmail.com

تحلیل عقلی فاعلیت ایجابی انسان در منظومه نظری اشاعره و پیروان حکمت متعالیه

فرانک بهمنی^۱ / مسعوده فاضل یگانه^۲ / علی اله‌بداشتی^۳

چکیده

تاریخ فلسفه و کلام، شاهد منازعات بسیاری در مسئله جبر و اختیار بوده‌است؛ زیرا علاوه بر اهمیت مسئله به جهت ارتباط دوسویه آن با فاعلیت وحدانی خداوند به‌مثابه مهم‌ترین آموزه دین، دارای اثرات سیاسی، فرهنگی و اجتماعی است و بسیاری از سیاستمداران در جهت پیشبرد اهداف خویش از آن استفاده کرده‌اند. پژوهش حاضر درصدد است با هدف تبیین فاعلیت ایجابی انسان از منظر اشاعره و پیروان حکمت متعالیه، شبهات وارده بر فاعلیت اختیاری انسان و ارتباط آن با توحید افعالی را رفع نماید. روش پژوهش بنیادی-کاربردی است و برحسب نیاز از روش اسنادی-تحلیلی نیز استفاده شده‌است. آثار متکلمین اشاعره و حکمت متعالیه، جامعه تحقیق و سایر منابع ناظر به اهداف پژوهش، به‌عنوان منابع تبیینی و تکمیلی مورد استفاده قرار گرفته‌است. نتایج به‌دست آمده حاکی از آن است که پیروان حکمت متعالیه، انسان را فاعل قریب ایجابی می‌دانند و به دلالت عقلی و نقلی برای وی قائل به فاعلیت ایجابی در طول فاعلیت استقلالی حق هستند؛ اما از منظر اشاعره، التزام به توحید افعالی بر دو مبنای سلبی «انکار نظام علی جهان» و ایجابی «نظریه عاده‌الله» استوار است. انسان دارای فاعلیت ایجابی نیست و فقط کاسب اعمال خویش است.

کلیدواژگان: نظام علی، فاعلیت ایجابی، توحید افعالی، اشاعره، پیروان حکمت متعالیه.

fbahmani@mail.yu.ac.ir

mfyegane@gmail.com

alibedashti@gmail.com

^۱ - استادیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه یاسوج، (نویسنده مسئول).

^۲ - استادیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه معارف قرآن و عترت، اصفهان.

^۳ - استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم.

مسئله توحید افعالی و فاعلیت ایجادی انسان، یکی از مباحث پربسامد کلامی است که تأثیر قابل تأملی بر سبک زندگی خصوصی و اجتماعی بشر دارد (سوری و زرافشانی، ۱۴۰۱: ۴۴). معروفترین مکاتب کلامی جهان اسلام، معتزله، امامیه و اشاعره به ترتیب با سه رویکرد تفویضی، اعتدالی و جبری در منظومه نظری خود به این مسئله پرداخته‌اند. پژوهش حاضر با بررسی پارادایم اعتقادی اشاعره و پیروان حکمت متعالیه (امامیه)، درصدد است به تحلیل و مقایسه دو دیدگاه پردازد تا علاوه بر تبیین خاستگاه اعتقاد به "بین امرین" و نظریه کسب، چالش فاعلیت ایجادی انسان و شبهه حاصل از آن را رفع نماید. سؤال اساسی این است که تمام افعال اختیاری، توسط فاعل مرید صورت می‌گیرد و محال است فعل واحد از دو فاعل صادر شود و مستند به دو اراده گردد. بنابراین چنانچه افعال انسان، مستند به اراده و اختیار خود او باشد، استناد افعال انسان به خداوند متعال ناممکن می‌گردد و اگر افعال انسان را منشعب از اراده الهی بدانیم معذور جبر لازم می‌آید؛ پس چگونه می‌توان هم معتقد به توحید افعالی بود و هم اختیار را برای انسان پذیرفت؟ برای پاسخ‌گویی به این سؤال به دلالت التزامی نیازمند پاسخ‌گویی به دو سؤال ذیل هستیم: ۱. نظام علیت و ارتباط آن با قضا و قدر در هستی‌شناسی اشاعره و پیروان حکمت متعالیه چیست؟ ۲. با روشن شدن روابط مادی و مادیات در نظام عالم، دلایل اشاعره و پیروان حکمت متعالیه در روایت خود از فاعلیت انسان چیست؟

نکته قابل توجه این است که هر دو نحله کلامی، قائل به توحید افعالی هستند، لکن هر گروه توحید افعالی و فاعلیت انسان را از زاویه اصول هستی‌شناسانه خویش تفسیر می‌نماید؛ لذا علی‌رغم اشتراک آنها در اتصاف مفهوم وحدانیت فعلی به خداوند، در مسئله فاعلیت انسان به نوعی در تقابل با یکدیگر قرارگیرند.

مقالات بسیاری در حوزه توحید افعالی به رشته تحریر درآمده است، لکن مقاله‌ای که در پرتو توحید افعالی به چالش فاعلیت ایجادی انسان پردازد و آن را در منظومه نظری اشاعره و پیروان حکمت متعالیه تبیین نماید یافت نشد؛ لذا مقالاتی که به برخی متغیرهای مقاله حاضر پرداخته‌اند اشاره می‌شود که عبارتند از «جبر و اختیار در اندیشه صدرالمتألهین» (اسماعیلی و فولادی، ۱۳۹۱)، «نقد و بررسی ادله توحید افعالی در اندیشه فخر رازی» (فارسی نژاد، ۱۳۹۲)، «توحید افعالی در نظام فلسفی ملاصدرا» (ساجدی و زارع، ۱۳۹۳)، «روش‌های آموزش توحید افعالی در قرآن» (شکراللهی و داودی، ۱۳۹۴)، «بررسی دیدگاه اشاعره درباره «افعال انسان» براساس نظریه صدرالدین شیرازی» (محسنی، بطحایی و دادجو، ۱۳۹۵)، «ناسازگاری درونی نظام معرفتی فخر رازی در باب علیت و توحید افعالی» (فارسی نژاد و اخگر، ۱۳۹۸)، «بررسی تطبیقی توحید افعالی از دیدگاه قرآن و سعدی شیرازی» (ضیایی، ۱۳۹۸)، «توحید افعالی انسانی مثل اعلائی توحید افعالی الهی در حکمت متعالیه»

(افشارپور و گرجیان، ۱۴۰۱)، «بررسی تأثیر نهج البلاغه در مثنوی با رویکردی تطبیقی بر اساس مبحث توحید افعالی» (مظفری و علیمی، ۱۴۰۱)، «بررسی اندیشه توحید افعالی و سیر تطور آن در میان دانشمندان شیعه امامیه» (مدرسی، ۱۴۰۱).

۲- فاعلیت ایجادی

نظام هستی مبتنی بر روابط علی است (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۸: ج ۲، ۲۶؛ جلالی و طاهری، ۱۴۰۱: ۲۶). بنا بر این اعتقاد، هر پدیداری برای ایجاد و خروج از کتم عدم نیازمند علت هستند؛ علت یا «موجودی است که تحقق موجود دیگر بر آن متوقف است؛ هر چند برای تحقق آن به‌تنهایی کافی نباشد» یا «موجودی است که برای تحقق موجود دیگر کفایت می‌کند». با این تعریف از علت، در اصطلاح دو معنا می‌توان برای علت ایجادی ذکر نمود: ۱. علت، شرط‌الوجود است ۲. علت تام وجود است.

۲-۱- تقسیمات علت فاعلی

پیش از ورود به بحث از آنجاکه موضوع این جستار، علت فاعلی و در نهایت فاعلیت ایجادی است، انواع «علت فاعلی» در اصطلاح فلسفه و کلام، به حصر عقلی بررسی می‌گردد. علت فاعلی دو در اولین مرحله به دو قسم تقسیم می‌شود: یا فاعل بدون شعور است که از بحث این جستار خارج است؛ زیرا اشاعره هم شعور و آگاهی انسان را پذیرفته‌اند یا فاعل با شعور و آگاه است. اگر فعل از فاعل با شعور بدون اراده او انجام شود، «فاعل بالجبر» است و اگر فاعل با شعور فعل را با اراده خود انجام دهد یعنی مختار باشد، دو حالت دارد: یا علم فاعل به فعل خود، عین فعل اوست که به آن «فاعل بالرضا» گویند یا علم فاعل مرید، مقدم بر فعل است. در این صورت همچنان دو حالت وجود دارد: یا اراده و علم پیشینی فاعل با انگیزه‌ای زائد بر ذات همراه است که به آن «فاعل بالقصد» گویند یا اراده و علم پیشینی فاعل با انگیزه زائد بر ذات، توأم نیست. بنابراین اگر علم فاعل حصولی باشد «فاعل بالعنايه» نام دارد و اگر علم فاعل حضوری باشد «فاعل بالتجلی» نام دارد (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۷۳-۱۷۲؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۶، ۳۶۶). نوع دیگری از فاعلیت نیز در اصطلاح وجود دارد که به آن فاعل بالتسخیر گویند این نوع فاعل، فعل خویش را به‌وسیله موجود دیگری انجام می‌دهد؛ بنابراین دو فاعل وجود دارد که در طول یکدیگر هستند (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۸: ج ۲، ۱۱۷). در این نوع فاعلیت، فاعل دارای دو حیثیت است: حیثیت ذات و حیثیت فاعلیت. مانند انسان که فاعل افعال خویش است با استفاده از قوا. در فلسفه و کلام اسلامی خداوند تنها فاعل مستقل هستی است و تمام انواع فاعل‌های

دیگر فاعل بالتسخیر هستند (کبیر و حجت‌خواه، ۱۳۹۳: ۱۱). این واقعیت در کلام فلاسفه و متکلمین با عبارت مشهور «لا مؤثر فی الوجود الا الله» بیان شده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۶، ۳۸۷).

۲-۲- علیّت در منظومه اشاعره

هستی‌شناسی متکلمین اشعری مبتنی بر علیّت نیست؛ زیرا پذیرش علیت را مساوق فاعلیت موجب دانستن خداوند برمی‌شمردند. علیّت امامیه در مشرب اشاعره تنها مقارنه‌ای تکراری در افعال الهی است. غزالی متکلم و متصوف اشعری معتقد است: «مقارنه میان آنچه برحسب عادت، سبب و آن چه به همین طریق، مسبب نامیده می‌شود در نظر ما ضرورت ندارد؛ بلکه هر دو چیزی که در نظر گرفته شوند... نه اثبات یکی از آن دو در بردارنده اثبات دیگری است و نه نفی یکی از آن دو دیگری را منتفی می‌کند. برای مثال، سیراب شدن و نوشیدن، سوزش و برخورد با آتش، روشنی و برآمدن خورشید... و مواردی دیگر از این قبیل و بالجمله در کلیه مقارناتی که در پزشکی، نجوم، صناعات و حرفه‌ها بین امور مشاهده می‌گردد، هیچ‌گونه رابطه ضروری و علی وجود ندارد. همراهی دو یا چند چیز با یکدیگر، ناشی از تقدیر خداوند است... در حقیقت خداوند می‌تواند سیر شدن را بدون خوردن ممکن سازد و در تمامی تقارن‌ها واقعیت بدین صورت است» (غزالی، ۱۹۲۷: ۲۳۹-۲۴۰). بنابراین نیروهای جسمانی منشأ اثر نیستند و ظهور افعال آنها مشروط به وضع و مواجهه مؤثر و متأثر نیست و نیز استمرار و دوام آن افعال نیز ممتنع نیست؛ زیرا خداوند می‌تواند اثر را بدون وضع و به‌طور دائم خلق کند (تفتازانی، ۱۴۱۲: ج ۲، ۱۰۶۶). علاوه بر آن پذیرش توحید افعالی خداوند نیز مستلزم پذیرفتن فعل آزاد و ارادی سایر موجودات در هستی است؛ لذا فخررازی به صراحت می‌گوید: «هنگامی که جسمی را حرکت دهیم، نظر معتزلی این است که حرکت دست ما موجب حرکت آن جسم می‌گردد، اما این اعتقاد نزد ما باطل است» (فخررازی، ۱۳۵۹: ۲۳۵).

از آنجا که حصول علم بعد از نظر نیز حادث است و نیازمند به مؤثر می‌باشد، حصول علم نیز فعل الهی است و چون انجام هیچ فعلی بر خداوند واجب نیست، پس حصول علم برای انسان به طریق عادت است. همان‌گونه که عادت الهی بر این متعین گردیده است که خورشید هر روز طلوع کند (همان، ۶۰). این نظر اشاعره به نام «عاده‌الله» مشهور است. بدین معنا که روابط علت و معلولی که به‌صورت تأثیر و تأثر و فعل و انفعال مشهود است، نوعی عادت در حمل محمول بر موضوع است. خداوند برحسب عادت و روش خاص خویش در اراده و افعال، همواره امری را مترتب بر امر دیگری نموده و آن را این چنین تحقق می‌بخشد و علل و اسباب هیچ‌گونه تأثیری در معالیل ظاهری خود ندارند؛ معالیل و مسببات نیز، متوقف بر اسباب و علل نیستند. در نتیجه آنچه در جهان وجود دارد، اعم از ذات و صفت، بدون واسطه، فعل حق تعالی است و همه حوادث مستقیماً با فاعلیت

و اراده او محقق می‌گردد. ایچی و جرجانی علاوه بر نفی هرگونه علیت طبیعی و غیر طبیعی، دلالت علی معجزات بر رسالت پیامبران را رد نموده، آن را نیز عادت الهی برمی‌شمارند (جرجانی، ۱۹۰۷: ج ۱، ۲۴۲ و ج ۸، ۲۲۹). این عقیده به دلالت التزامی دارای نتایج زیر است:

۱. نفی رابطه علت و معلولی میان موجودات هستی. ۲. نفی اختیار در هستی؛ فاعل قریب در فعل خویش هیچ‌گونه تأثیر مبتنی بر اختیار و اراده ندارد؛ مجموع افعال با اختیار و اراده واجب متعال تحقق می‌یابد (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۵۰۳).

نکته قابل تأمل در دیدگاه اشاعره این است که ایشان منکر علیت و معلولیت بین اشیاء جهان هستند؛ لکن اصل علیت خداوند نسبت به جهان را قبول دارند. علامه طباطبایی انحصار علیت فاعلی در خداوند و ارجاع رابطه علت و معلولی بین اشیاء را به عادت الهی، مساوق با ابطال قانون علیت برمی‌شمرد که بسیاری از دانشمندان هستی‌شناس به ویژه دانشمندان علوم تجربی آن را پذیرفته‌اند. قانونی که مبنای احکام عقلی است و بطلان آن اثبات صانع را نیز ناممکن می‌سازد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۷، ۲۹۸). بنابراین می‌توان گفت این نوع هستی‌شناسی مبتنی بر پارادکس است.

۲-۳- علیت در منظومه حکمت متعالیه

علیت ایجادی در منظومه نظری صدراییان در یک سلسله طولی در نهایت به نقش داشتن اختیاری انسان در ایجاد می‌انجامد. در این رویکرد، خداوند متعال به صورت مباشر، تنها معلول اول را آفریده است و نقش خداوند در ایجاد سایر آفریده‌ها از طریق نظام علیت است. انسان، نقش فاعلی و مختارانه در نظام هستی دارد؛ بدین‌صورت که انسان مانند سایر ذوات طبیعی، وجودش مستند به اراده الهی می‌باشد (رک: مصطفی‌پور و ابراهیمی، ۱۴۰۰: ۷۶) افعال وی نیز با تحفظ اختیار، مستند الوجود به اراده الهی است. این استناد، استنادی وجودی است؛ پس مجموع خصوصیات وجودی معلول در این استناد مؤثر است و معلول با حد وجودی خویش، مستند به علت خود است؛ در نتیجه همان‌طور که آدمی با تمام حدود وجودیش، اعم از پدر، مادر، زمان، مکان، شکل، اندازه و سایر عوامل مادی خویش، مستند به علت اولی است، همچنین فعل او نیز با تمامی ویژگی‌های وجودی، مستند به علت اولی است. بنابراین نه تنها استناد فعل آدمی به علت اولی و اراده الهی، موجب بطلان تأثیر اراده او نمی‌گردد، فعل و اراده الهی نیز محدود به ایجاد معلول اول نمی‌گردد. در این صورت، اراده واجب الهی تعلق گرفته است به اینکه فعل انسان با اراده و اختیار صادرگردد و اگر فعل آدمی هنگام صدور، بدون اراده و اختیار وی صادرگردد، به دلالت التزامی تخلف از اراده الهی صورت گرفته که محال است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۱، ۱۶۸-۱۶۷).

قرب الهی به موجودات نیز با فرارگرفتن خداوند در رأس نظام علیت طولی منافاتی ندارد؛ چرا که علیت طولی، منکر وجود امکانی، فقری و ربطی (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۱، ۴۱۳-۴۱۲ و ج ۳، ۲۵۳) موجود ممکنی که فاعل قریب است، نیست؛ لذا از حیث وجود و ذات، خدا به ذات و شیئیت تمام اشیاء از همه چیز نزدیکتر است. علیت طولی بیانگر تأثیر کاملاً استقلالی انسان در فعل ایجاد خویش نیست؛ زیرا علل مادی قادر به خلق از عدم نیستند بلکه باعث ایجاد هستند. آیت‌الله جوادی آملی، تشکیک صدرایی را با تشآن مطرح می‌نماید؛ بدین صورت که ماسوی‌الله، واجد درجه‌ای از درجات فاعلیت خداوند سبحان هستند؛ بنابراین خداوند در مرتبه فعل به هر موجودی به تناسب ظرفیت وجودی‌اش، شأن و مقامی از شئون و مقامات تأثیرگذاری را اعطا نموده‌است. پس علیت ماسوی‌الله در نظام هستی مربوط به تشآن آنان است (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ج ۲، ۴۵). علامه نیز قائل به حیثیت صدور هستند و می‌فرمایند: «هو ما یعم صدور الوجود بالتأثیر كما فی الفاعل او بالبعث كما فی العلة الغائبة و صدور التقوم كما فی العلة المادية و الصورية» (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۲۲۵).

در نهایت نظریه علل طولی ایجاد و تشآن گرچه با اصالت ماهیت، اصالت وجود و قول به تباین موجودات سازگار است، با دیدگاه تشکیکی ملاصدرا بهتر می‌توان به تبیین نسبت علت ایجاد انسان و توحید افعالی پرداخت (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ج ۱، ۴۹۴)؛ زیرا در این دیدگاه، اساساً فعل خداوند متعال در مقام ثبوت، واحد است؛ وجودی که از مبدأ اول صادر می‌شود، به علت شمول بر بیشترین کمالات، بر سایر موجودات، احاطه ظلی دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۴۵۹-۴۶۱)؛ بنابراین تشکیک وجود، علل واسطه‌ای نیست تا نیاز به توجیه نقش آنها در علل طولی و به تقسیم فعل خدا به مباشر و غیر مباشر روی آورد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۶، ۳۷۳-۳۷۴)؛ قدردان قراملکی، ۱۳۹۶: ۴۳) زیرا تشکیک یعنی هر مرتبه‌ای از مراتب وجود به مرتبه قبلیش ذاتاً مرتبط است و فاصله‌ای میان آن مرتبه و مرتبه بالاتر تصور نمی‌شود؛ زیرا در غیر این صورت مستلزم انقلاب در ذات می‌شود (خمینی، ۱۳۷۹: ۳۳).

۳- «علیت» و «قضا و قدر»

پیروان حکمت متعالیه معتقدند قانون علیت با قضا و قدر الهی همسو است. قضا عبارت است از «ایجاد نسبت ضروری و قطعی میان موضوع و محمول». تحلیل ثبوتی قضا و انطباق آن بر هر یک از پدیده‌های عینی بدین معناست که هر پدیداری از سوی علت تامه خود ضرورت و قطعیت یافته‌است و سپس موجود گردیده‌است (ربانی گلیپایگانی، ۱۳۶۸: ۱۰۱)، لکن اینکه هر موجودی چه اثراتی داشته باشد و چه تأثیراتی بپذیرد، همگام با خلق هستی متعین و موجود شده‌است و سایر موجودات نقشی در آن ندارند. به عبارت دیگر قضا الهی و

علیت حاکم بر هستی، نتیجه چگونگی خلقت خداوند و تعیین ماهیت موجودات است که از اراده و علم ذاتی و ازلی خداوند نشئت می‌گیرد؛ بنابراین خداوند فاعل بعید و انسان فاعل قریب قضای الهی است که این فاعل بودن انسان، خود از جمله قضای الهی است. «قدر» نیز اندازه و حدود صفات و آثار هر موجود است. تقدیر، تعیین این اندازه و حدود است. تحلیل ثبوتی معنای «قدر» و منطبق ساختن آن بر پدیده‌های عینی، بدین صورت است که «قدر» همان حدودی است که موجودات مادی از جانب هر یک از علت‌های ناقصه خود، متناسب با صورت‌های علمی این حدود در عالم والاتر (عالم مثال) پیدا می‌کنند (طباطبائی، ۱۳۸۶: ج ۴، ۱۱۴۷-۱۱۴۴).

اشاعره معتقدند «قضاء» اراده ازلی خداوند متعال است که به اشیاء تعلق گرفته است و «قدر» اندازه معین و تقدیر مشخص موجودات است (جرجانی، ۱۹۰۷: ج ۸، ۲۰۰-۲۰۱). قضا و قدر الهی عام و دربرگیرنده افعال اختیاری انسان است. براساس این دیدگاه، شمول قضا و قدر الهی نسبت به تمامی کائنات از جمله رفتار انسان‌ها به گونه‌ای است که استناد آن افعال به قدرت و اراده‌ای غیر از اراده و قدرت خدا شرک محسوب می‌گردد. بدین جهت قدرت مؤثر در ایجاد فعل، فقط قدرت خداوند است و قدرت انسان در ایجاد افعال فاقد تأثیر است (جرجانی، ۱۹۰۷: ج ۸، ۱۶۴).

۴- توحید افعالی

توحید افعالی که گاهی از آن به توحید در آفرینش یا توحید در خالقیت تعبیر می‌گردد، در اصطلاح متکلمین بدین معناست که نظام هستی و سنت‌های حاکم بر آن مانند علت و معلول، فعل خداوند متعال و منشعب از اراده او می‌باشد و خداوند همان‌طور که در ذات خویش واحد است و شریک ندارد، در فاعلیت نیز بی‌شریک است. این معنا در فرهنگ دین در تسیب «لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ» ظهور یافته است (مطهری، ۱۳۹۰: ج ۲، ۱۰۳) و در فلسفه با قاعده «لَا مُؤَثَّرَ فِي الْوُجُودِ إِلَّا بِاللَّهِ» بیان شده است، لکن متکلمین علی‌رغم اتحاد اعتقادی در توحید افعالی، در تبیین آن دارای نظرات متفاوتی هستند که فاعلیت ایجاد انسان را تحت تأثیر قرار می‌دهد. تفسیر امامیه و اشاعره با دو رویکرد متفاوت به دو نتیجه پدیداری در مقام ثبوت منتهی می‌گردد که پس از این توضیح و تحلیل آن خواهد آمد.

۴-۱- توحید افعالی در منظومه حکمت متعالیه

امامیه معتقدند توحید افعالی و وحدانیت در فاعلیت مستقل و مبدأ ایجاد بودن است (خمینی، ۱۳۸۶: ۱۰۴). ایشان قائل به انحصار تأثیر و فاعلیت مستقل خداوند متعال بوده، ایجاد و علیت را قائم به ذات حق تعالی می‌دانند. امامیه استقلال وجودی را ملاک و معیار فاعلیت حقیقی و ایجاد می‌دانند، بنابراین

وجود رابطی نمی‌تواند ایجادکننده باشد. وجودات رابطی، واسطه و معدّه، ایجاد و خلق هستند نه مؤثر حقیقی (خمینی، ۱۳۸۵: ج ۲، ۲۹۸ و ۳۱۶؛ اله‌باشتی، ۱۳۹۰: ۱۹۷).

برهان امامیه بر حقایق این نظر در مقام اثبات چنین است: مقدمه اول) سراسر نظام عالم ممکن الوجودند که واجب بالغیر شده و موجود گشته‌اند؛ اعم از جواهر و اوصاف یا افعال. واجب الوجود بالذات یگانه موجودی است که بالاصالة واجب است. مقدمه دوم) ممکن الوجود برای موجود شدن نیازمند واجب الوجود است. ممکن الوجود به جهت صفت امکانی به باب «غنی حمید» عکوف داده شده‌اند و به خاطر این جهت است که قرآن کریم می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر / ۱۵).

توضیح بیشتر در این خصوص این است که مناط نیازمندی، امکان است و هر ممکن الوجودی در نفس الامر مادامی که علت ایجادش نداشته‌باشد، معدوم است؛ زیرا حقیقت امکان، متساوی‌الطرفینی نسبت به وجود و عدم است؛ سه فرض برای هستی به انحصار عقلی متصور است: «الشیء إما یجب وجوده أو لا و الثانی إما یجب عدمه أو لا»: واجب الوجود، ممتنع الوجود و ممکن الوجود. مقدمه سوم) طبق قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» باید شیء واجب گردد تا موجود شود و شیء واجب نمی‌گردد مگر اینکه انحاء عدمی که عارض و طاری بر ممکن الوجود است، مسدود شود (خمینی، ۱۳۸۵: ج ۲، ۲۹۶). به بیان دیگر هر ممکن الوجودی به دلایل متعددی معدوم است یا معدوم می‌ماند؛ اگر شرط وجود یا معدّم وجود یا اجزاء شرط برای موجود شدن حاصل نگردد، ممکن الوجود معدوم خواهد ماند. در صورتی ممکن الوجود، واجب بالغیر می‌شود و موجود می‌گردد که تمام شروط هستی بخشی آن مهیا شده‌باشد و علت نیز نام گردیده‌باشد؛ به بیان دیگر «اعدام متعدد از وجود موانع و عدم شروط و عدم معدّات و عدم مقتضی، به شیء متوجه است»، بنابراین موجودیت شیء مستلزم آن است که شیء واجب بالغیر گردد و واجب بالغیر شدن ممکن نیز در صورتی است که تمام انحاء عدم آن سدّ شود و علت تام گردد. در نتیجه، مادامی که علت، تمام اعدام طاریه بر شیء را رفع نکرده باشد، شیء از موقعیت استواء بین عدم و وجود، خارج نمی‌شود. علت تام موجود آن است که جمیع انحاء عدم را رفع نماید؛ حتی عدمی که از ناحیه عدم العله بر ممکن طاری می‌شود.

نتیجه: علت تام ممکن الوجود واجب بالغیر، وجودی است که علاوه بر رفع تمام انحاء عدم، قادر باشد خویش را نیز از عدم دور بدارد و بتواند حافظ خویش باشد. چنین موجودی باید وجودی مستقل و بی‌نیاز بوده واجب الوجود باشد. بنابراین تنها علت تام هستی بلکه هر موجودی خداوند واجب الوجود است «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ» (بقره / ۲۵۵). امامیه با این استدلال بقیه آنچه را که علل نامیده می‌شوند، علت تامه نمی‌دانند و معتقدند علیت انسان طولی است.

۴-۲- توحید افعالی در منظومه اشاعره

اشاعره به استناد ظواهر دسته‌ای از آیات و روایات مانند «... بَلِّغْ لِلَّهِ الْأَمْرَ جَمِيعاً...»، (رعد / ۳۱ و حج / ۶ و ۱۸؛ انعام / ۱۰۱؛ واقعه / ۵۸-۵۹؛ آل عمران / ۲۶؛ صافات / ۹۶؛ بروج / ۱۵-۱۶؛ الرّحمن / ۲۹، بهنجوکی از علل متوسطه سلب تأثیر نموده و منکر علیت فاعلی و تأثیر، برای غیر خدا گردیدند. از این منظر خداوند متعال، فاعل بی‌واسطه پدیدارهاست. روابط موجود در نظام هستی که امامیه آن را روابط علی برمی‌شمردند از منظر اشاعره نشئت گرفته از عادات خداوند متعال است. عادت خداوند در ایجاد هستی بدین صورت جاری شده که در شرایطی معلوم، بدون هرگونه قطعیت ناشی از لوازم مؤثر اشیاء در هستی، پدیده‌ای معین به وجود آورد (فخررازی، ۱۹۸۶: ۲۳۷-۲۴۴؛ شهرستانی، ۱۴۲۵: ۵۳ و ۵۴؛ غزالی، ۱۴۰۹: ۱۲۲-۱۳۰).

استدلال اشاعره با استفاده از قضیه شرطیه به این صورت است: مقدمه اول) خداوند قادر مطلق است. مقدمه دوم) اگر افعال بندگان با اختیار و اراده خود آنها انجام شود، خداوند قادر مطلق نیست. نتیجه: افعال بندگان با اختیار آنان انجام نمی‌شود.

استدلال دوم: مقدمه اول) اعتقاد به مختار بودن بندگان، مستلزم قبول وجود دو مختار مرید در جهان است. مقدمه دوم) اگر افعال صادره از انسان فعل خود آنان باشد، در جهان غیر خدا، فاعل مختار دیگری وجود دارد. نتیجه: پذیرش فاعلیت اختیاری برای غیر خداوند، قبول شرک در آفرینش است.

آنچه از دلایل اشاعره منتج می‌شود علاوه بر لزوم جبر برای انسان، نفی عدالت از خداوند متعال است. تمام افعال انسان‌ها اعم از حسن و قبیح، فعل ارادی خداوند است و انسان در افعال خویش مسلوب‌الاختیار است؛ لکن جزای خوب و بد را باید متحمل گردد. اشاعره جزای الهی را امری قراردادی می‌دانند که خواست خداوند است و هیچ‌گونه استحقاقی در دریافت جزا و پاداش وجود ندارد. همان‌گونه که در ادله اشاعره بیان شد، هدف آنان گسترش قدرت اطلاقی خداوند متعال و نفی شرک از او است.

۵- فاعلیت انسان در ایجاد

پس از تبیین دیدگاه امامیه و اشاعره در مورد حاکمیت نظام علی و دیدگاه آنان در توحید افعالی، اکنون می‌توان به تبیین فاعلیت انسان در این نظام پرداخت.

۵-۱- فاعلیت انسان در منظومه اشعریون

متکلمان اشعری بر این عقیده متفق هستند که خداوند یگانه موجود مؤثر در عالم هستی است. خداوند متعال تنها فعال مایشاء است و سایر موجودات قدرت هیچ‌نوع خلق یا فعل مایشاء را ندارند. ملاصدرا در رساله

«جبر و تفویض» نظریه اشاعره را چنین بیان کرده است: «ما ذهب طائفة إلى أن لا مؤثر في الوجود إلا الله المتعالی عن الشریک فی الخلق والایجاد، یفعل ما یشاء ویحکم ما یرید ولا راڈ لقضائه ولا معقب لحکمه لایستل عمّا یفعل وهم یسئلون...» (ملاصدرا، ۱۳۹۶: ۳). فخرالدین رازی نیز در توضیح دیدگاه اشعریان می‌نویسد: «ابوالحسن اشعری و اکثر پیروان او در این نکته با یکدیگر اتفاق نظر دارند که قدرت بنده در پیدایش فعل تأثیری ندارد و قدرت خدا سبب پیدایش افعال می‌گردد (فخررازی، ۱۴۱۴: ۳۲). بنابراین انسان موجد فعل خویش نیست، بلکه کاسب آن است. مقصود از کسب نیز مقارنه قدرت و اراده حادث (انسان) با خلق و ایجاد فعل توسط خداوند است (اشعری، ۱۹۵۵: ج ۱، ۶۹-۷۸؛ ابن حزم، ۱۹۸۳: ج ۳، ۲۲؛ فخررازی، ۱۹۸۷: ج ۹، ۹؛ جرجانی، ۱۹۰۷: ج ۸، ۱۴۶؛ بیاضی، ۱۹۴۹: ج ۱، ۲۵۵؛ بدوی، ۱۹۸۳: ج ۱، ۵۵۵-۵۶۳).

استدلال فخررازی در تأیید دیدگاه اشاعره عبارت است از: «تأثیر، وصف ثبوتی (-ماهوی) زائد بر ذات مؤثر نیست و تأثر نیز وصف ثبوتی (-ماهوی) زائد بر ذات متأثر نمی‌باشد؛ زیرا فرض یک وصف ثبوتی زائد بر ذات فاعل یا قابل به تسلسل منتهی می‌شود. اگر تأثیر امری ثبوتی باشد، نمی‌تواند مستقل باشد، بلکه نیازمند مؤثر دیگری است. آن واسطه هم اگر مستقل باشد به واسطه دیگری نیازمند است و ادامه این رشته به تسلسل می‌انجامد. پس واقعیت تأثیر، عین واقعیت فاعل و قابل است و زائد بر ذات مؤثر و متأثر چیزی به نام تأثیر نداریم؛ چرا که به تسلسل محال منتهی خواهد شد» (فخررازی، ۱۴۱۱: ج ۱، ۵۸۴). اگرچه درک عرف به اشیاء نسبت علیت می‌دهد، اما بر اساس سخن رازی، این فهم سطحی و نادرست است؛ زیرا با وجود علت واقعی برای معلول، طرح مسمی به علت و مسمی به معلول بی‌معناست.

برخی بزرگان اشاعره با ایجاد تشکیک تلاش کردند نقش اندکی در ایجاد برای انسان قائل شوند؛ از جمله ابوبکر باقلانی که گرچه برای قدرت حادث انسان، صلاحیت ایجاد قائل نیست، لکن معتقد است قدرت خداوند به اصل افعال و قدرت انسان به احوال و اوصاف افعال تعلق می‌گیرد؛ یعنی به طاعت بودن یا معصیت بودن افعال. مشهور است ابوالمعالی جوینی نیز اشعری دیگری است که به تأثیر قدرت حادث علاوه بر قدرت خداوند در ایجاد پدیدار قائل است. بدین ترتیب که قدرت انسان، متعلق قدرت قدیم خداوند است و فعل انسان متعلق قدرت حادث انسان است و وقوع و صدور فعل از قدرت حادث بر سبیل ایجاب و امتناع تخلف معلول از علت می‌باشد (شهرستانی، ۱۹۶۷: ج ۱، ۹۸-۹۹؛ تقنازانی، ۱۴۱۲: ج ۴، ۲۲۴؛ جرجانی، ۱۹۰۷: ج ۸، ۱۴۷)؛ درحالی که جوینی پس از این قول در کتاب الارشاد، خلاف آن را نیز آورده است: «تمام حوادث به قدرت خدای متعال حادث شده است، چه قدرت بندگان به آن تعلق یابد چه قدرت خداوند به تنهایی تعلق گیرد» (جوینی،

۱۹۵۰: ج ۱، ۱۸۷)؛ یعنی اعتقاد دارد که هر مقدوری برای هر قادری، در واقع مقدر خدای متعال است و تنها خداوند قادر بر آن است.

شهرستانی و برخی دیگر از متکلمین اشعری در پاسخ به اشکال بی‌معنایی و ناعادلانه بودن جزا مطابق این دیدگاه قائل به کسب گردیده و می‌گویند: «خداوند سنت خود را بر این جاری ساخته که در پی قدرت حادث یا تحت آن یا با آن، فعل حاصل را تحقق بخشد، اما این در صورتی است که بنده آن را اراده کند و بدان رو آورد» (شهرستانی، ۱۹۶۷: ج ۱، ۹۷). بدین ترتیب، خداوند در صورتی فعل بنده را ایجاد و محقق می‌کند که بنده آن را اراده کند؛ بدین ترتیب که بنده فعل را اراده می‌کند و خداوند آن فعل را برحسب اراده انسان خلق می‌کند. در نتیجه، پارادوکس جبر و جزا نیز رفع می‌گردد؛ زیرا انسان در عمل خویش دارای نقش است هرچند این نقش اندک باشد. استدلال آنان برای طرح و قبول نظریه کسب نیز آیات قرآن است؛ چراکه در آیات قرآن کریم همواره انسان «کاسب» افعال خویش است نه «خالق» آنها (مهدوی‌نژاد، ۱۳۸۷: ۲۷۸): «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيْنَةٌ» (مدثر / ۳۸)؛ «... لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ لَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ...» (بقره / ۱۳۴)؛ «... لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ عَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ...» (بقره / ۲۸۶)؛ «... تُوْفَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ...» (بقره / ۲۸۱)؛ «وَ مَنْ يَكْسِبْ اِثْمًا فَاِنَّهُ يَكْسِبُهُ عَلٰى نَفْسِهٖ...» (نساء / ۱۱۱)؛ «لِيَجْزِيَ اللّٰهُ كُلَّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ...» (پراهمیم / ۵۱). در منظومه اشاعره، کسب صفتی است که به واسطه خواست انسان به فعلی که با قدرت خداوند متعال صورت می‌گیرد، نسبت داده می‌شود، مثلاً نجات جان انسان و قتل انسان، هر دو فعل خداوند است، اما اولی در طاعت خداوند و دومی معصیت خداوند است. بنابراین مابه‌الاشتراک با مابه‌الامتياز تفاوت دارد. در هر امر دیگری نیز چنین است، اصل حرکت توسط خداوند متعال ایجاد شده است و خصوصیت وصف طاعت و معصیت که مطابق خواست انسان بوده، به وی تعلق می‌گیرد.

۵-۲- فاعلیت انسان در منظومه امامیه

متکلمین امامیه و فلاسفه شیعه معتقدند که فعل اختیاری امری ممکن‌الوجود است و مطابق ضرورت عقل، ماهیت ممکن‌الوجود با وجود و عدم نسبتی مساوی دارد؛ لذا برای رجحان هر یک، طبق قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» نیازمند مرجح است. مرجح، فاعل یکی از علل و جزئی از علت تأمه می‌باشد. علت موجب یا مرجح هرگاه در فاعلیت خویش کامل‌گردد و علت تأم شود، نسبت تساوی با وجود و عدم را تغییر می‌دهد و وجود معلول ضروری و واجب‌بالغیر می‌گردد. انسان علت فاعلی قریب فعل خویش است و این امر تحت اراده و اختیار اوست؛ لکن در سلسله معالیل هر واجب‌الوجود بالغیری از جمله انسان به ذات واجب متعال منتهی می‌گردد؛ بنابراین خداوند علت اولی برای افعال انسان است «عَلَّتْ عَلَتِ شِیْءٌ، عَلَّتْ طَوْلَى شِیْءٌ اسْت.».

خداوند نیز علت طولی هر معلولی در هستی است؛ انشاء یا ایجاد باشد، و توحید افعالی و توحید در خالقیت نیز به همین معناست. زیرا «استناد به دو فاعل طولی تنها به این معنی نیست که اصل وجود فاعل بی‌واسطه مستند به فاعل با واسطه است، بلکه علاوه بر این، تمام شئون وجود او هم مستند به فاعل هستی‌بخش می‌باشد و حتی در انجام افعال اختیاری نیز بی‌نیاز از خداوند متعال نیست. انسان وجود و همه شئون وجودش را از خداوند متعال دریافت می‌دارد» (صدوق، ۱۳۵۷: ۵۹، ح ۸). معنای صحیح «لا جبر ولا تقویض ولکن أمر بین أمرین» نیز همین است.

با توجه به این واقعیت از سلسله معالیل، فعل اختیاری انسان نسبت ایجاد (ایجاد عامل) با حق تعالی دارد و با عامل (انسان) که فاعل مسخر است و در عین فاعلیت، معلول الهی است نسبت معلولی دارد. فاعلیت حق تعالی در طول و فوق فاعلیت انسان است؛ بنابراین بین دو فاعلیت تدافع و تناقض ایجاد نمی‌شود که اجتماع آنها را ناممکن سازد (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۵۰۰). به عبارت ساده‌تر چگونگی تعلق اراده خداوند متعال به افعال اختیاری انسان این چنین است که خداوند متعال اراده کرده است انسان افعال و اعمال خویش را مختارانه به انجام رساند؛ بنابراین تعلق اراده الهی، صورت‌پذیری افعال انسان با اختیار است. این توانایی از جانب خداوند متعال به انسان داده شده است؛ لذا اراده و خواست انسان تحت اراده خداوند با متمم کردن او از توانایی و اختیار است. بنابراین اراده الهی نه تنها موجب سلب و لغو اراده انسان نمی‌گردد، بلکه اراده الهی موجب اختیار و اراده انسان و موهبتی خاص از جانب خداوند است که فقط به آدمی اعطا گردیده است.

۶- تحلیل و مقایسه دو دیدگاه

با توجه به منظومه نظری پیروان حکمت متعالیه و اشاعره در تبیین علیت در هستی، قضاوقدر و توحید افعالی، نقش انسان در خلق و ایجاد روشن می‌گردد.

۶-۱- اراده الهی در فاعلیت ایجاد انسان

اشاعره، عمومیت اراده الهی را به معنای حاکمیت مطلق یک اراده در نظام طولی و عرضی هستی می‌دانند و معتقدند توحید افعالی این است که تمامی افعال توسط ذات باری تعالی صورت می‌پذیرد؛ بنابراین تمامی محدثات اعم از افعال اختیاری انسان یا سایر موجودات، درست و نادرست، ایمان، کفر و شرک، طاعت و معصیت که در گزاره‌های دینی ذکر شده است همگی مشمول اراده و فعل خداوند متعال است؛ بدین ترتیب که فعل انسان متعلق قدرت قدیم خداوند متعال است. ایشان صفت خلق و ایجاد را مختص ذات باری تعالی دانسته و مؤکداً اصرار می‌ورزند که نسبت ایجاد به انسان جایز نیست؛ زیرا قدرت حادث انسان هیچ گونه تأثیری در

ایجاد فعل ندارد. تقارن و همزمانی صدور فعل با خواست انسان به جهت عاده‌الله است و فعل بنده احداثاً و ایجاداً مخلوق خداوند است، لکن عاده‌الله بر این جاری شده‌است که در بنده قدرت و اختیاری احداث کند و وقتی مانعی در بین نباشد، فعل مقدور را مقارن با آن قدرت و اراده ایجاد نماید. این راه حل هرچند تعارض توحید افعالی و علیت را رفع می‌کند، مبتنی بر انکار نظام علیت در هستی است که مورد قبول تمام دانشمندان تجربی جهان‌شناس و بسیاری از فلاسفه است. نظریه عاده‌الله نیز با دلیل ثابت نشده است. این دیدگاه با حذف یک طرف تعارض - آن هم بدون دلیلی اقماعی - تلاش نموده تعارض را حل نماید که موفق هم نبوده‌است.

پیروان حکمت متعالیه نیز معتقد به اراده مطلق خداوند هستند؛ چه در مقام اثبات و چه در مقام ثبوت، لکن تفاوت آنها با اشاعره در این است که اراده انسان را نه‌تنها نافی یا محدودکننده اراده خداوند تعالی نمی‌دانند، بلکه بخشی از اراده الهی می‌دانند که به خواست خداوند با اختیار انسان صورت می‌پذیرد. به تعبیر دیگر خداوند اراده کرده‌است که انسان فاعل مرید باشد و نه مجبور و استفاده انسان از قدرت و اختیاری که خداوند به او عطا نموده‌است، موجب مغلوب شدن اراده الهی توسط اراده انسانی نمی‌گردد.

۶-۲- توحید افعالی و فاعلیت اختیاری انسان

براساس دیدگاه اشاعره معنای ثبوتی توحید افعالی این است که ماسوی‌الله دارای اثر وابسته به خود نباشند؛ بنابراین افعال اختیاری انسان از حیث «ایجاد» منتسب به خداوند و از حیث «کسب» منتسب به انسان می‌گردد. این دیدگاه به دلالت التزامی موجد آلام طبیعی و شرور عالم را، چه توسط انسان صورت بگیرد چه نتیجه نیروهای طبیعی باشد، خداوند متعال می‌داند. نتیجه التزامی این عقیده این است که افعال خداوند لازم نیست با موازین عقلی بشری سازگار باشد، یا دارای غایت و غرض مشخصی باشد؛ زیرا عقل انسان محدود و فعل هدفمند نیز متعلق به فاعل دارای نقص و محدودیت است. بنابراین لازمه غایت‌مندی افعال خداوند، محدودیت افعال الهی است. ضمن آنکه استفاده از «باید» و «نباید» عقلی برای خداوند، معذور موجب بودن آن ذات بیکران را لازم می‌آورد. بنابراین: ۱. افعال خداوند متعال محدود به هیچ‌گونه وجوبی، عقلی یا اخلاقی نیست. به بیان روشن، لطف بر خداوند واجب نیست؛ همچنان که رعایت صلاح و اصلح، وفای به وعد و وعید و عدم تکلیف مالایطاق بر او ضرورت ندارد. ۲. خداوند متعال هرچه بخواهد، انجام می‌دهد و هرچه را نخواهد انجام نمی‌دهد. هرچه انجام دهد، نیک و عین درستی و خیر محض است و تمام کردارهای او با این اوصاف، عین عدل است. پیروان حکمت متعالیه با قبول حسن‌وقیح ذاتی و عقلی، صدور فعل قبیح را از خداوند متعال محال برمی‌شمرند؛ بنابراین استناد تمام افعال انسان را به‌طور مستقیم به خداوند نادرست می‌دانند و معتقدند خداوند به انسان اراده و اختیار داده، راهنمایان را ارسال نموده و خیر و شر را نیز بدو الهام نموده تا فاعل افعال خویش

باشد و از راهنمایی راهنمایان نیز استفاده نماید. با این رویکرد گناه انسان اگرچه با استفاده از اراده و قدرتی که خداوند متعال به بشر عنایت نموده انجام شده است، فعل خود اوست و به همین جهت مستوجب پاداش با عمل نیک و مستوجب عذاب با عمل قبیح می‌گردد. توحید افعالی صدراییان نیز مستلزم سلب اختیار و تأثیر ایجاد انسان در هستی نمی‌گردد؛ زیرا مطابق این دیدگاه، قادر مختار کسی است که «فعل به شرط وجود انگیزه (داعی)، و ترک به شرط عدم انگیزه از سوی وی صحیح، یعنی ممکن و میسر است و می‌تواند کاری را انجام بدهد یا انجام ندهد» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۳، ۲-۱۸) و انسان دارای این توانایی است؛ بنابراین از این منظر، انسان در نظام هستی، نقشی فاعلی و ایجاد دارد. صدراییان معتقدند هر معلولی در مقام ثبوت علاوه بر وابستگی ایجاد به سبب قریب خویش، به ذات حق نیز وابسته است. علیت الهی در نظامی طولی، اولین علت در سلسله معالیل بوده و مافوق علیت انسان است. از این منظر وجود امری واحد است و معتقدند از آنجا که در خارج چیزی جز وجود محض نیست، وحدت و کثرت معالیل هر دو به وجود باز می‌گردند (اکبرپور غزالی و سوری، ۱۴۰۲: ۱۳۵)؛ کامل‌ترین و شدیدترین وجود که در رأس هرم هستی قرار دارد، خداوند متعال است و ضعیف‌ترین موجود نیز هیولای محض است. بنابراین میان موجودات تبانی وجود ندارد که تعیین‌گر کدام‌یک علت است یا نیست. اگر وجود منشأ اثر است، پس تمام موجودات منشأ اثر هستند؛ لکن هر یک به تناسب سعه وجودی خود. دیدگاه پیروان حکمت متعالیه و اشاعره در پذیرش توحید فاعلی گرچه در مقام ثبوت همسو است، لکن تفاوت آنها در مبانی، زمینه‌ساز توصیف و تبیینی متفاوت در اثبات است. تبیین توحید افعالی در تعقل و تفکر صدرایی با تفکر اشعری که در این مسئله تابع ظواهر برخی آیات قرآن هستند، مخالف و مغایر است. توحید از منظر صدراییان با پذیرش سلسله معالیل و در رأس قرارگرفتن خداوند در رأس هرم هستی حسن‌وقیح عقلی و ذاتی و اختیار انسان هماهنگ است. از منظر اشاعره، فاعلیت انحصاری ذات باری‌تعالی است که در نهایت به نفی نظام علیت و فاعلیت قریب خداوند متعال برای همه افعال می‌انجامد (اله‌بداشتی، ۱۳۹۰: ۱۹۸).

۳-۶- فاعلیت ایجاد انسان

در نهایت می‌توان گفت اشاعره نه تنها انسان را فاعل ایجاد نمی‌دانند بلکه قبول علیت برای انسان را نوعی شرک برمی‌شمردند. هر آنچه از پدیدارها و رویدادها در سراسر هستی رخ می‌دهد، قضاوقدر الهی و اراده مستقیم خداوند متعال است، درحالی‌که قضا در دیدگاه پیروان حکمت متعالیه، نظام روابط و تأثیر و تأثر موجودات بر یکدیگر است. خواص هر پدیده و تأثیر آن بر موجودات دیگر که علم تجربی همواره در صدد کشف آنها می‌باشد. قدر نیز میزان و مقدار است. بر این مبنا، قضاوقدر از انسان سلب اختیار نمی‌کند، بلکه اختیار و

تأثیر اعمال انسان را تأیید می‌کند؛ زیرا انسان کسی است که تصمیم می‌گیرد و از نظام قضاوقدر به نفع خود استفاده می‌کند، بدون آنکه شریک در ملک الهی و قدرت بی‌منتهای او گردد. در منظومه نظری پیروان حکمت متعالیه، هر حادثی اعم از ذهنی و عینی، حصه‌ای از وجود دارد؛ پس واجد تأثیر متناسب خویش است، هر چند انسان مشعر به آن نباشد. هر تأثیری نیز جزئی از علت تامه است. هنگامی که مجموعه معالیل ناقصه در بازه زمانی مناسب - که برای هر پدیده و رخدادی متفاوت است ممکن است کسری از یک ثانیه باشد یا سال‌ها به طول انجامد - کامل شدند، معلول محقق می‌گردد. هر موجود نیز مقید است و قیدهایی موجودات موجب خروج آنها از اطلاق شده، تشخص و تخصص می‌یابد. ضمن آنکه همه موجودات جهان هستی در جهات طولی و عرضی به یکدیگر وابسته و بر هم تأثیرگذارند. علامه طباطبایی این وابستگی را چنین تبیین می‌کند که «افاضه و ایجاد يك موجود، مستلزم افاضه کل هستی است و افاضه وجودی از جانب حق تعالی یکی بیش نیست و هر موجود بر حسب ظرفیت و توان خود از آن فیض بهره‌مند است» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۵۰۳).

از منظر صدرایان نظام عالم و روابط آن تکوینی است. خداوند متعال، هستی را با مجموعه‌ای از خواص و روابط علت و معلولی (قضاوقدر) خلق کرده است. این روابط واقعی و ذاتی هستند و مطابق یافته‌های علمی و قرآنی از نظم حقیقی و شگرف برخوردارند. بدین ترتیب قوانین طبیعی عالم منشعب از ذات و ذاتیات وجودی پدیده‌ها است. توانایی وجودی مخلوقات از لوازم لاینفک قوانینی است که تغییر یا انفکاک آنها از جهان ممکن نیست و اساساً وقتی خداوند قدرت ایجاد دارد که اتم و اکمل وجودات است. سایر موجودات نیز متناسب با حصه وجودی خود منشأ تأثیر هستند. اما تصور اشاعره در مورد فاعلیت انسان، فاعلیت مستقل و در عرض فاعلیت الهی است، لذا مرتب به مخالفت با آن پرداخته‌اند و نتوانسته‌اند این دوگانگی را بپذیرند که فاعلیت الهی در عرض فاعلیت انسان باشد و برای رفع این دوگانگی راهی جز ۱. حصر فاعلیت خداوند یا ۲. حصر فاعلیت انسان آنگونه که مادی‌گراها بیان کرده‌اند یا حداقل آن گونه که معتزله فهمیده‌اند یا ۳. حصر فاعلیت انسان در چهارچوب افعال خویش نمی‌بینند. در میان این سه راه به زعم خویش تنها راهی که کمترین مفسده را به همراه دارد، پذیرش فاعلیت انحصاری خداوند است؛ غافل از اینکه تبعات منفی پذیرش این عقیده، بسیار بیشتر از دو عقیده دیگر است؛ از جمله نفی عدالت خداوند متعال، لغو بودن انذار و تبشیر و عدم اعتماد به وعد و وعید الهی.

۷- نتیجه‌گیری

نتایج حاصل از این جستار این است که اشاعره و پیروان حکمت متعالیه در مقام ثبوت، در توحید افعالی هم عقیده هستند؛ لکن در مقام اثبات اشاعره قائل به نظریه کسب شده‌اند تا نقشی هرچند اندک به اراده انسان

در ایجاد افعال خویش بدهند و بتوانند معصیت و شرور انسان را به خود وی نسبت دهند. باین حال هرگز کسب، موجب استقلال فعلی انسان یا تأثیر ایجادی او در نظام عالم نمی‌گردد. پیروان حکمت متعالیه، فاعلیت الهی را در رأس سلسله طولی علل فاعلی دانسته برای انسان نقشی بیش از اراده نظریه کسب قائلند. در این دیدگاه، انسان فاعل قریب و خالق افعال خویش است. قضاوقدر در رویکرد اشعری سرنوشت معین شده موجودات است، پس انسان نقشی در ایجاد سرنوشت خویش ندارد. درحالی که قضاوقدر امامیه همان نظام علت و معلولی حاکم بر هستی است و انسان کاشف آن است نه مخترع آن و با اختیار خویش می‌تواند از این نظام بهره‌مند یا متضرر گردد.

در نهایت نتیجه ثبوتی این دو رویکرد در فاعلیت انسان این است که از منظر اشاعره انسان فاعلیت ایجادی ندارد و جزا و پاداش هر موجودی تنها متأثر از خواست خداوند است، بدون هیچ‌گونه دلالت عقلی. لکن پیروان حکمت متعالیه معتقد به فاعلیت ایجادی برای انسان هستند و معتقدند نظام جزا و پاداش به دلالت عقلی مطابق با وعد و وعید خداوند در قرآن و متناسب با اعمال انسان‌ها است.

پاسخ اشکال اشاعره به این دیدگاه که فعل واحد را نمی‌توان به دو اراده مستند نمود، یا معذور قبول شریک‌الباری این است که استناد فعل واحد به اراده دو فاعل اگر دو فاعل در عرض هم باشند و به یک اندازه مؤثر در ایجاد فعل باشند، محال است. لکن چنانچه دو فاعل در طول یکدیگر باشند، استناد فعل به دو فاعل در طول هم بلاشکال است.

پی‌نوشت

۱- ملاصدرا این تعریف از فاعل بالعنایة را تعریف مشائین می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۲، ۲۲۳).

منابع

قرآن کریم

۱. ابن حزم، علی بن محمد، (۱۹۸۳)، *الفصل فی الملل و الاهواء و النحل*، بیروت، دار الکتب العلمیة.
۲. اشعری، علی بن اسماعیل، (۱۹۵۵م)، *اللمع فی الرد علی اهل الزیغ و البدع*، مصحح: حموده غرابه، مصر، المكتبة الأزهرية للتراث.
۳. اکبریور غازانی، سیدحسین؛ سوری، روح الله، (۱۴۰۲)، "تشکیک در وجود از دیدگاه علامه طباطبائی و استاد مصباح یزدی"، *نسیم خرد*، دوره ۹، شماره ۲، صص ۱۳۱-۱۴۶.
۴. الهداشتی، علی، (۱۳۹۰)، *توحید و صفات الهی*، قم، دانشگاه قم.
۵. بلوی، عبدالرحمان، (۱۹۸۳م)، *مذاهب الإسلامیین*، بیروت، بی نا.
۶. بیاضی، احمدین حسن، (۱۹۴۹م)، *اشارات المرام من عبارات الامام*، قاهره، بی نا.
۷. تفتازانی، سعدالدین، (۱۴۱۲ق)، *شرح المقاصد*، قم، الشریف الرضی.
۸. جرجانی، علی بن محمد، (۱۹۰۷م)، *شرح المواقف*، قم، الشریف الرضی.
۹. جلالی، سیدمجتبی؛ طاهری دهنوی، علی، (۱۴۰۱)، "تطبیق دیدگاه صدرالمتألهین شیرازی و رنه دکارت درباره نظام احسن"، *دوفصلنامه عقل و دین*، دوره ۴، شماره ۲۶، صص ۲۳-۳۹.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۵)، *توحید در قرآن*، قم، اسراء.
۱۱. ———، (۱۳۸۶)، *رحیق مختوم*، قم، اسراء.
۱۲. جوینی، عبدالملک بن عبدالله، (۱۹۵۰م)، *الارشاد الی قواطع الادلة فی اصول الاعتقاد*، مصححان: محمد یوسف موسی و علی عبدالمنعم عبدالحمید، مصر، السعادة.
۱۳. خمینی، روح الله، (۱۳۸۶)، *تهذیب الاصول*، تهران، تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۴. ———، (۱۳۸۵)، *تقریرات فلسفه امام خمینی*، تهران، تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۵. ———، (۱۳۷۹)، *الطلب و الارادة*، تهران، تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۶. ربانی گلپایگانی، علی، (۱۳۶۸)، *جبر و اختیار*، قم، مؤسسه تحقیقاتی سیدالشهداء.
۱۷. سوری، روح الله؛ زرافشانی، علیرضا، (۱۴۰۱)، "نقش ادراک امکان فقری در سبک زندگی توحیدی (آثار فردی و عملی)"، *نسیم خرد*، دوره ۸، شماره ۲، صص ۴۳-۵۵.
۱۸. شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، (۱۹۶۷م)، *الملل و النحل*، مصحح: محمد بن فتح الله بدران، قاهره، بی نا (افست قم ۱۳۶۷ش).
۱۹. ———، (۱۴۲۵ق)، *نهایة الأقدام فی علم الکلام*، بیروت، دار الکتب العلمیة.
۲۰. صدوق، محمدبن علی بن بابویه، (۱۳۵۷)، *التوحید*، تصحیح: هاشم حسینی طهرانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۲۱. طباطبائی، سید محمدحسین، (۱۳۸۶)، *نهایة الحکمة* (تعلیقات: غلامرضا فیاضی)، قم، مؤسسه امام خمینی.

۲۲. _____، (۱۳۷۴)، *ترجمه تفسیر المیزان*، سید محمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۳. _____، (۱۳۸۷)، *نهایت فلسفه (ترجمه نهایة الحکمة)*، مترجم: مهدی تدین، قم، بوستان کتاب.
۲۴. غزالی، ابوحامد محمدبن محمد، (۱۹۲۷م)، *تهافت الفلاسفة*، بیروت، المطبعة الكاتولوكية.
۲۵. _____، (۱۴۰۹ق)، *کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد*، بیروت، دار الکتب العلمیة.
۲۶. فخرالدین رازی، محمدبن عمر، (۱۴۱۴ق)، *القضا والقدر*، بیروت، دار الکتب العربی.
۲۷. _____، (۱۹۸۶م)، *الأربعین فی أصول الدین*، قاهره، مكتبة الكليات الأزهرية.
۲۸. _____، (۱۳۵۹)، *تألیف المحصل*، تهران، دانشگاه تهران.
۲۹. _____، (۱۴۱۱ق)، *المباحث المشرقية*، قم، انتشارات بیدار.
۳۰. _____، (۱۹۸۷م)، *المطالب العالیة من العلم الالهی*، بیروت، دار الکتب العربی.
۳۱. قدردان قراملکی، محمدحسن، (۱۳۹۶)، «تأملی در امکان جمع توحید افعالی و نظام علیت (تحلیل دیدگاهها)»، *پژوهشنامه کلام*، دوره ۲۶، شماره ۱۰۲، صص ۳۹-۶۰.
۳۲. کبیر، یحیی؛ حجت‌خواه، حسین، (۱۳۹۳)، «فاعلیت ایجادي از دیدگاه ملاصدرا و ابن سینا»، *فلسفه دین*، دوره ۱۱، شماره ۱، صص ۱-۲۸.
۳۳. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۹۸)، *آموزش فلسفه*، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
۳۴. مصطفی‌پور، اسدالله؛ ابراهیمی، باقر، (۱۴۰۰)، «تحلیل عقلی دینی «توحید در خالقیت» و «توحید در ربوبیت» و رابطه بین آن دو (با تأکید بر دیدگاه اندیشمندان معاصر)»، *دوفصلنامه عقل و دین*، دوره ۱۳، شماره ۲۵، صص ۷۳-۹۰.
۳۵. مطهری، مرتضی، (۱۳۹۰)، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
۳۶. (ملاصدرا)، صدراي شیرازی، محمدبن ابراهیم، (۱۳۹۶)، *خلق الأعمال*، ترجمه علی بابایی، تهران، مولی.
۳۷. _____، (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلية الأربعة*، قم، مكتبة المصطفوی.
۳۸. مهدوی‌نژاد، محمد حسین، (۱۳۸۷)، *ایمان گرایی خرد پیشه در اندیشه فخررازی*، تهران، دانشگاه امام صادق (علیه السلام).