



پژوهش‌های مابعدالطبیعی، سال اول، شماره ۲

پاییز و زمستان ۱۳۹۹

مسئله اختیار و خلق الافعال از منظر فخر رازی^۱

اعظم قاسمی

عضو هیات علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

آریا یونسی

دانشجوی دکتری فلسفه دین، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

چکیده

مسئله جبر و اختیار، که یکی از مسائل اساسی تفکر بشر بوده است، در سنت کلام اسلامی با عنوان مسأله «خلق الافعال» مطرح شده است و اغلب مکاتب کلامی بر سر آن موضع‌گیری متفاوت می‌کنند. فخر رازی به‌عنوان متکلمی اشعری در کتاب‌های کلامی‌اش به این مسأله پرداخته است و خود مدعی جبر شده است. وی نظریه کسب را، به‌عنوان جامع جبر و قدر، را رد می‌کند و میان جبر و اختیار (لاجبر) شق ثالثی نمی‌بیند. آنگاه برای اثبات اینکه عبد در خلق فعل خود آزاد، مستقل و مستبد نیست و اثبات اینکه خداوند خالق افعال بندگان است، براهینی را مطرح می‌کند. وی نخست می‌گوید که در صورتی که عبد خالق فعلش باشد آنگاه باید به

۱. این مقاله برگرفته از طرح پژوهشی «نظام اخلاقی فخر رازی» است که توسط نویسنده مسئول (خانم دکتر

اعظم قاسمی) در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی به انجام رسیده است.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۲۰؛ تاریخ تایید علمی: ۱۳۹۹/۱۲/۱۲.

تفصیل فعل خود آگاه باشد؛ اما این ملازمه فاسد است و برای اراده کردن چیزی لزوماً اراده کردن تفصیل فعل و آگاهی به آن لازم نیست. در برهان دیگر، او به این اصل دست‌آویز می‌شود که با وجود مرجح لزوماً جبر منعقد است؛ اما این برهان نیز قابل جرح است، چون مرجح می‌تواند عقل عامل اخلاقی باشد. براهین دیگر رازی، همگی بیاناتی متفاوت از این هستند که اگر خداوند قادر، عالم و مرید مطلق است. پس هیچ‌جایی برای اختیار بشر وجود ندارد. برای نقض این براهین هم می‌توان خود براهین رازی را جرح کرد و هم اینکه نشان داد که می‌توان پنداشت که خداوند بشر را در برخی از افعال مختار قرار دهد و چون این اختیار به اذن الهی است، پس تضادی وجود ندارد. در این نوشته نتیجه خواهیم گرفت که رازی معتقد به جبر است و هرچند که استدلال‌های او قابل ردّ و انکار هستند اما هم تا حدودی قابل طرح هستند و هم اینکه مسائلی دیگر نیز، مانند نصوص مورد تایید اهل سنت در این زمینه، در موضع‌گیری وی موثر هستند.

واژگان کلیدی: فخر رازی، خلق الافعال، تفصیل فعل، مرجح، داعی.

۱. مقدمه

مسئله خلق افعال بندگان که از طرف خودشان است یا خداوند، یکی از مباحث کلیدی کلام اسلامی است؛ خصوصاً که ارتباط وثیقی با دیگر مباحث پراهمیت مانند حسن و قبح دارد. در واقع، این موضوع جانمایه‌ای است که متکلمان توان خود را با آن می‌سنجند و از نظر رازی حسن و قبح، مقدمه‌ای است که مسائلی مانند جبر و اختیار و توبه و انابت و دعا بر این مقدمه مبتنی است. مسئله جبر و اختیار دقیقاً وقتی بسیار حادّ و جدی می‌شود که ادیان ابراهیمی، و صفات قدرت، علم، اراده و خلقت مطلق الهی، داخل در بحث باشند؛ در هر حال، بدون حدّی از اختیار مکاتب اخلاقی بی‌معناست. اگرچه پرسش از این امر مهم ابتدا در کلام مطرح شد و برای چند

مسئله اختیار و خلق الافعال از منظر فخر رازی / اعظم قاسمی؛ آریا یونسی ۲۰۷

سده یکی از موضوعات اساسی بود، تا حدی که تمایز معتزلی و اشعری بیشتر با جبر و اختیار و حسن و قبح مشخص می‌شود تا چیزهای دیگر، اما پس از فخر وارد کلام فلسفی شد و سپس در میان فلاسفه هم بحث شد، چنانکه ملاصدرا هم رساله‌ای مختصر در آن نوشته است (نک: شیرازی، ۱۳۹۴). فخر رازی در این مورد نظر خاصی دارد. او همچون اشعریان به جبر قائل است اما برخلاف اکثریت اشاعره، چنانکه نشان خواهیم داد، در واقع به «نظریه کسب» اعتقاد ندارد؛ او در مواضع خاصی و در رسالتی که برای عموم نوشته است، تظاهر می‌کند که معتقد به نظریه کسب است، اما در کتاب‌های اصلی و تخصصی‌اش به نظر می‌رسد این عقیده را کنار گذاشته باشد و براهینی برای آن ارائه داده است. در این نوشته ابتدا براهین وی برای عدم خلق افعال از جانب بنده بررسی می‌شود و سپس موضع اصلی وی در این باره مورد کاوش قرار می‌گیرد.

۲. مسئله خلق الافعال نزد فخر رازی

مسئله جبر و اختیار در کلام اسلامی تحت عنوان «خلق الافعال» بررسی می‌شود، چراکه سوال این است که بنده بالاستقلال قادر به خلق فعل است، یا خداوند فعل را خلق می‌کند. دو منبع مهم برای بررسی نظر فخر رازی در مورد مسئله خلق الافعال، یکی کتاب *البراهین* است که یک فصل به آن اختصاص داده شده است، و دیگری کتاب *تفسیر کبیر*، خصوصاً مجلد اول آن است. از نظر تاریخی *البراهین* مقدم بر *مفاتیح الغیب* است، و از نظر محتوا نیز *مفاتیح الغیب* کلیت بیشتری دارد و مباحث زیادی را شامل می‌شود، اما *البراهین* استدلالی‌تر است. انکار نظریه کسب در *مفاتیح الغیب* به صراحت آمده است. نکته مهم‌تر آنکه هر دو کتاب متعلق به اواخر عمر رازی هستند و جزء آخرین نظریات و حاصل عمر او می‌باشند.

رازی در *البراهین* در ابتدا مواضع مختلف درباره جبر و اختیار را از هم تمییز می‌دهد و سپس به سر وقت براهین اثبات موضع خود می‌رود. وی می‌گوید که «عقلاً» در افعال اختیاریه انسان دو

قول را ذکر کرده‌اند: مستقل‌اند یا نیستند. این اصلی منطقی است. آنگاه برای آنها که گفته‌اند مستقل نیست، چهار قول ذیل آن آورده است که آخرین آن نظر اشعری است. آنها که گفته‌اند مستقل هستند معتزله هستند و آنها هم دو گروهند (رازی، ۱۳۴۱، ص ۲۱۶-۲۱۸). در مجموع شش قول مختلف در این باب وجود دارد. هرچند که رازی ابوالحسن بصری را در قول اول به جبر آورده است و در ادامه معتزلیان را دو گروه دانسته است؛ به نظر می‌رسد که منظورش این است که معتزلیانی که قائل به اختیار هستند دو گروهند. در شرح رازی دقایقی هست که باید مورد توجه قرار گیرد؛ اما قبل از آن، به بیان وی بپردازیم: «بدانکه عقلا را در افعال اختیاریه حیوانات دو قول است: اول آن است که حیوانات به ایجاد و تکوین افعال مستقل نیست و اصحاب این قول چهار گروهند: قول اول، آن قوم که گویند فعل موقوف قدرت و داعی است و چون هر دو جمع شود، مجموع هر دو علت باشد موجه مر وجود آن فعل را و این قول جمله فلاسفه است. و قول ابوالحسن بصری از معتزله اگرچه به ظاهر دعوی غلو کند در اعتزال، لیکن چون مذهب او آن است [که] فعل موقوف داعی است و درست شده است که حُصُولُ الْفِعْلِ عِنْدَ الدَّاعِيهِ الْحَاصِلِهِ بِرَسِيلٍ وَجُوبٍ بَشَدِّ اَيْنِ عَيْنِ جَبْرٍ بَشَدِّ اَيْنِ مَذْهَبِ عَيْنِ مَذْهَبِ جَبْرٍ بَشَدِّ اَيْنِ قَوْلِ اِمَامِ الْحَرَمِيِّ اِنَّ اَصْحَابَ مَا. و قول دوم آن است که اثر کننده در وجود فعل مجموع قدرت خدای و قدرت بنده است و می‌ماند که مذهب ابوالحسن اسحاق اسفراینی است زیرا او می‌گوید که الْقُدْرَةُ الْحَادِثَةُ تُؤَثِّرُ بِمَعِينِ (قُدْرَةُ الْعَبْدِ). و قول سیوم آن است که نماز کردن و زنا کردن هر دو از آن جهت که حرکت‌اند، متساوی‌اند لیکن آن نماز است و آن دویم زناست. پس آنچه به آن یک حرکت نماز است و این دویم زناست، صفتی باشد زاید بر حرکت. پس گوئیم که ذات حرکت واقع است به قدرت خدای تعالی و آنچه آن یک حرکت نماز است و آن دویم زناست واقع است به قدرت بنده. و این قول اختیار قاضی ابوبکر باقلانی است. و قول چهارم

مسأله اختیار و خلق الافعال از منظر فخر رازی / اعظم قاسمی؛ آریا یونسی ۲۰۹

آن است که فعل بنده به ذات و جمله صفات واقع است به قدرت خدای تعالی و قدرت بنده را هیچ اثر نیست در تکوین و تحصیل و این قول اختیار ابوالحسن اشعری است. این است اقوال آن کسانی که گفتند قدرت بنده مستقل نیست به تکوین و تحصیل فعل خود» (رازی، ۱۳۴۱، ص ۲۱۶-۲۱۷).

این تقسیماتی است که رازی برای مواضع جبر گرایانه قائل شده است. چند نکته برجسته آن یکی این است که دست کم یک نفر معتزلی وجود دارد که جبرگرا باشد، و میان سه اشعری مهم، قاضی باقلانی و ابوالحسن اشعری و ابوالحسن اسحاق اسفراینی، تفاوتی ظریف هست. نکته مهم دوم این است که رازی «جمله فلاسفه» را جبرگرا می‌داند، جبرگرا به این معنا که با داشتن قدرت و انگیزه (داعی) لازم وقوع فعل قطعی است و این چیزی جز جبر نیست. در این مورد خاص ممکن است خواننده تعجب کند و تصور کند که فخر رازی در این ادعا که فیلسوفان جبرگرا هستند بر خطا است، اما حقیقت این است که شواهد آن زیاد است و اساساً فیلسوفی چون فارابی آن را تأیید می‌کند. او در فصوص ۵۵ و ۵۶ افعال غیرارادی و ارادی را در نهایت به اراده خدا برمی‌گرداند. در فص ۵۵ می‌گوید: «هر چیزی که از آغاز نبوده و بعد وجود یافته، ناگزیر علتی داشته که به پایمردی آن وجود یافته است. عدم، سبب وجود چیزی نمی‌گردد و هر سببی به واسطه سبب دیگر سببیت پیدا می‌کند، تا اینکه منتهی شود به مبدئی که اسباب تمام اشیاء بدان منتهی می‌گردد. و این ترتیب که رد اسباب و علل ذکر کردیم، بر ترتیب نظام علم ربانی خواهد بود. پس هیچ موجودی به اقتضای طبع و اختیار خود وجود پیدا نمی‌کند، بلکه بایستی سببی داشته باشد تا رشته اسباب به واجب الوجود برسد» (فارابی، ۱۳۳۹، ص ۶۳-۶۴).

فارابی در ادامه، فص ۵۶، با برهانی ساده نشان می‌دهد که افعال اختیاری هم نهایتاً به اراده الهی باز می‌گردند: «اگر کسی گمان کند که در کارهای خود آزاد است و هر چه خواهد می‌کند، در

این موضوع کاوش می‌کنیم که آیا این اختیار حادث است، و پیش از آن نبوده، یا اینکه از آغاز آفرینش در سرشت و نهاد او بوده است. اگر از آغاز در سرشت او بوده باید همیشه در او بماند، و هرگز از او جدا نگردد. بنابراین اختیار او از دیگری خواهد بود. و اگر پس از کاویدن دانسته شد که اختیار در وجود او حادث است، گوییم این اختیار حادث باید به علتی منتهی گردد، آن علت هم اگر خود این شخص باشد و اختیارش از روی اختیار دیگری باشد و آن اختیار هم از اختیار دیگری، تسلسل اختیارات خواهد شد. و اگر پس از کاویدن دانسته شد که اختیار از روی اختیار دیگر نیست، بایستی بر این اختیار از سوی دیگر مجبور باشد، و این اختیار از آن دیگر هم باید منتهی گردد به اختیار ازلی حق، که ترتیب نظام علمی پروردگارست، و او موجودات را به ترتیبی که دیده می‌شود آفریده است. از این مقدمات دانسته می‌شود که موجودات از خیر و شر به اراده ازلی حق منتهی می‌گردند» (فارابی، ۱۳۳۹، ص ۶۴-۶۵).

استدلال و بیان فارابی چندان محکم و معتبر است که هیچ متکلمی نمی‌تواند به این اجمال چنین تفصیلی را بیان کند. وی در فصّ قبل ابتدا نشان می‌دهد که همه علل در نهایت به علت العلل منتهی می‌شوند؛ با این استدلال راه استناد به علل طبیعی بسته می‌شود. یعنی دیگر نمی‌توان گفت که انسان، حتی اگر مجبور باشد، می‌تواند مسخر طبیعت و علل طبیعی باشد. فارابی این راه را می‌بندد و نشان می‌دهد که توسل به علل طبیعی باطل است و در واقع موید جبرگرایی است. بخش دوم استدلال وی چنین است که اختیار انسان به فرض وجود یا از ازل بوده است یا حادث است؛ انسان ازلی نیست و حادث است، پس اراده وی هم حادث است؛ و هر چیز حادثی علتی دارد؛ چون این اراده حادث است پس علتی دارد؛ آن علت اگر خود شخص باشد، باز هم همین سیر ادامه می‌یابد و علتی می‌خواهد، یا به بیان فارابی به اختیار دیگری وابسته خواهد بود؛ و باز همین مطلب برای آن اختیار دوم؛ این سلسله یا به اجبار می‌رسد یا نمی‌رسد؛ اگر به اجبار نرسد

مسأله اختیار و خلق الافعال از منظر فخر رازی / اعظم قاسمی؛ آریا یونس ۲۱۱

دچار تسلسل می‌شود و باطل است؛ اگر به جبر برسد مطلوب حاصل است. اما تسلسل باطل است و جبر به معنایی خاص، معنایی که سلسله‌ای طولی برای موجودات و قدرت‌ها معین می‌شود، ثابت است. متکلمان این نظام طولی فیلسوفان را نمی‌پذیرند. فارابی علاوه بر این موضوع می‌گوید که این اجبار هم در نهایت به اختیار ازلی خداوند ختم می‌شود. نمی‌توان برای اختیار الهی قائل به تسلسل یا دور شد، چراکه فارابی از اول نشان داده است که فقط اراده‌ای که ازلی نباشد علت می‌خواهد، پس اگر اراده ازلی نباشد به چنین چیزی نیاز ندارد. می‌بینیم که استدلال فارابی از نهایت قوت برخوردار است و تمامی راه‌های ایراد را از قبل پیش‌بینی کرده است. همین مسأله را می‌توان بر ابن‌سینا نیز حمل کرد چراکه با در نظر گرفتن دو مورد مذکور، چنین چیزی لازمه منطقی سخن است. ابن‌سینا در اشارات در دو مطلب جداگانه ابتدا در نمط ششم، «غایات و مبادی آنها»، عنایت را مطرح می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۳۲۶)، سپس در نمط هفتم، تجرید می‌نویسد: «واجب است که او به همه چیز دانا باشد، چه هر چیزی به واسطه یا بدون واسطه، لازم وجود او است. «قدر» واجب تعالی که همان تفصیل «قضاء» نخستین اوست، خواه‌ناخواه به واجب باز می‌گردد، زیرا همان‌طور که دانستی چیزی که واجب نشود هستی نمی‌یابد. عنایت، احاطه و شمول علم واجب تعالی بر همه هستی‌ها است، و واجب است که همه هستی‌ها مطابق آن باشند تا به نیکوترین نظامی جلوه‌گر گردد. و چنین نظامی معلول ذات واجب تعالی و شمول دانش اوست» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۳۹۸ و ۴۰۰).

با در نظر گرفتن اینکه کلیت نظام معلول خدا است و اساساً پیدایش بر اساس علم عنایی پیشین الهی است، یعنی هر چیزی قبل از وجودش در علم الهی وجود داشته است، می‌توان نتیجه گرفت که کارهای انسان نیز از قبل در علم عنایی خدا بوده است. پس این دیدگاه نیز موید جبر است. بنابراین فخر در اینکه جمله فیلسوفان قائل به جبر هستند، محق است.

رازی در ادامه کسانی را که قائل به اختیار هستند مورد بررسی قرار می‌دهد و آنها را دو دسته می‌داند که هر دو دسته معتزلی‌اند. او می‌نویسد: «اما آن قوم که گویند بنده مستبد و مستقل است، به تکوین و تحصیل فعل خود ایشان جمله معتزله‌اند و معتزله دو دسته‌اند: یکی آن قوم که گویند ما به بدیهه عقل می‌دانیم که ما موجد و مکون فعل خود نه‌ایم و این قول ابوالحسین بصری است و مرا عجب می‌آید که این قول چگونه جمع می‌توان کردن با آنچه او می‌گوید که فعل موقوف داعی است که از قبل خدای تعالی حاصل شود. دویم آن قوم که می‌گویند که علم ما بدان که ما موجد افعال خودیم علم استدلالی است. این است تفصیل مذاهب خلق در این مسأله و دلایل ما در این مسأله بسیار است» (رازی، ۱۳۴۱، ص ۲۱۷-۲۱۸).

سوی دیگر مسائل در این دو قطعه که نقل شد، ابوالحسین بصری هم در بخش قائلان به جبر آمد و هم در بخش قائلان به اختیار؛ اما رازی در بخش قبل گفت که «ابوالحسین بصری از معتزله اگرچه به ظاهر دعوی غلو کند در اعتزال، لیکن چون مذهب او آن است که فعل موقوف داعی است» پس این عین جبر باشد. ظاهراً در قطعه اول بنابر تفسیر خودش قضاوت کرده است که هر چند بصری دیدگاه خود را اختیارگرا بخواند، اما در حقیقت جبرگرا است. بخش دوم که توضیح اعتقاد همین دسته است و نیز توضیح دسته دیگر نیز گنگ‌تر از آن است که مشخص باشد منظور رازی چیست. بنابراین، در شرح این فصل از کتاب *البراهین* بهتر است به سراغ براهین رازی برویم. از میان مجموعه این براهین برخی از قدرتمندترین آنها را انتخاب خواهیم کرد چراکه این مقال مجال همه را نمی‌دهد.

۳. برهان از طریق آگاهی به تفصیل فعل

برهان دوم رازی برای اثبات اینکه بنده خالق فعل خود نیست چنین است: اگر شخص موجد و خالق فعل خود باشد آنگاه لازم است تا تفصیل فعل خود را بداند و دانستن تفصیل فعل یعنی

مسأله اختیار و خلق الافعال از منظر فخر رازی / اعظم قاسمی؛ آریا یونسی ۲۱۳

آگاهی به تمامی جزئیات آن. ملازمه میان اینکه اگر بنده موجد فعل خود باشد و مختار باشد پس به تفصیل فعل آگاه است این است که عقلاً ممکن است برای هر کار شرایط متفاوتی از لحاظ زمان و مدت، مکان و فاصله و دیگر مشخصات در نظر گرفت، حال اگر کار اختیاری باشد آنگاه به این معنی خواهد بود که ما از میان این مشخصات انتخاب کرده‌ایم؛ چون از میان این انتخاب‌ها یکی را برگزیده‌ایم. اگر تفصیل فعل مشخص باشد آنگاه باید وقوع فعل با مقدار و مشخصات خاصی رخ دهد؛ مثلاً اگر تفصیل فعل برای ما مشخص باشد و قصد کنیم که ده کار بکنیم ولی هشت کار انجام دهیم، به این معنا است که یا از اول دانسته‌ایم که قصد هشت کار کرده‌ایم یا عالم نبوده‌ایم به تفصیل افعال. معنی این سخن چیزی است از این قبیل: می‌خواهیم از نقطه الف به نقطه ب برویم و تصور می‌کنیم در ده قدم به آنجا برسیم، هر قدم آن یک فعل محسوب می‌شود. منظور رازی از آگاهی از تفصیل فعل این است که از قبل بدانیم برای رسیدن به نقطه ب لازم است ده گام برداریم. اما بسیاری موارد هست که افراد قصد کار یا کارهایی می‌کنند و از پس آن بر نمی‌آیند. یا ما حرکت می‌کنیم ولی بسیاری از افراد نمی‌دانند حرکت چیست؛ پس اگر عالم بودند به تفصیل افعال خود همه می‌دانستند که حرکت چیست. باز هم در مسأله حرکت، اگر عالم بودیم به تفصیل افعال خود آنگاه لازم بود که بدانیم مثلاً برای رفتن از محلی به محلی دیگر چند قدم باید برداریم. یا در تکان دادن انگشت بدانیم که دقیقاً کدام ماهیچه‌ها را تکان دهیم. از آنجا که تمامی این مسائل باطل است و ثابت شد که علم شخص به تفصیل فعل برای اختیاری بودن آن لازم است، پس با رفع تالی، مقدم رفع می‌شود و انسان موجد افعال خود نیست (رک: رازی، ۱۳۴۱، ص ۲۲۰-۲۲۲). رازی این برهان را احتمالاً به صورت مستقیم از غزالی در احیاء علوم الدین وام گرفته است. غزالی در آنجا در کمال اجمال، به گونه‌ای که ابتدا به ساکن نمی‌توان منظورش را فهمید، می‌گوید که «چگونه [فعل] خلق بنده باشد، و علم او به تفصیل

اجزای حرکات و اعداد آن محیط نه» (غزالی، ۱۳۹۲، ص ۲۴۹). اما غزالی توضیحی نمی‌دهد و از این اماره می‌توان نتیجه گرفت که برهانی مشهور بوده است. همچنین، غزالی در *تهافت الفلاسفه* دقیقاً همین دلیل را اقامه می‌کند و در فرازی از آن می‌گوید که فعل مختار باید با اراده و با اختیار و با علم به مراد باشد، در صورتی که ضرورت علی آن را از بین می‌برد (غزالی، ۱۳۹۳، ص ۱۲۲). اصلی‌ترین مشکل این برهان شاید در ملازمه بین اختیاری بودن و آگاهی به تفصیل فعل است. دلیل رازی برای این ملازمه این است که برای یک فعل خاص و یک مقدار خاص برای آن فعل، عقلاً کمتر از آن و بیشتر از آن ممکن است، یکی فاصله میان دو نقطه را ممکن است با ۱۰ قدم یا ۱۱ قدم یا ۹ قدم پیمود و عقلاً این گزینه‌ها ممکن هستند. حال اگر انتخاب کنیم که از مبداء به مقصد برویم، آنگاه باید یکی را از قبل برگزیده باشیم. این مدعای رازی محل مناقشه است، چون با آگاهی عرفی ما همخوان نیست؛ چیزی که در عمل با آن مواجهیم این است که ما از قبل اینها را تعیین نمی‌کنیم، در عوض به گونه‌ای دیگر عمل می‌کنیم. مثلاً می‌خواهیم از نقطه‌ای به نقطه دیگر برویم، در این صورت از قبل تعیین نمی‌کنیم که چند قدم برمی‌داریم بلکه راه را می‌رویم و قدم برمی‌داریم تا به مقصد برسیم. ما قدم‌های خود را نمی‌شماریم بلکه همین که علم داریم که به مقصد نرسیده‌ایم می‌دانیم که باید قدم بعدی و قدم‌های بعدی را برداریم. این نمونه خوبی است برای نشان دادن اینکه علم به تفصیل فعل، لازمه اختیاری بودن فعل نیست. زیرا به فرض اینکه فعل را اختیاری بدانیم لازم نیست دقیقاً بدانیم چند قدم نیاز داریم تا مسافتی را طی کنیم. اما مثال دیگر رازی درباره تکان دادن انگشت بسیار جالب است. وقتی انگشت خود را تکان می‌دهیم، انگشت اجزای مختلف دارد که هر کدام به نوع خاصی حرکت می‌کنند، مثلاً برای جمع کردن انگشت ماهیچه‌های زیرین جمع می‌شوند و با کشیدن تاندون‌ها انگشت جمع می‌شود و برای باز کردن آن ماهیچه‌های بالای آن جمع می‌شوند.

مسأله اختیار و خلق الافعال از منظر فخر رازی / اعظم قاسمی؛ آریا یونسی ۲۱۵

چیزی که ما اراده می‌کنیم فقط این است که انگشت جمع شود یا باز شود، دیگر اراده ما به ماهیچه زیرین یا برین تعلق نمی‌گیرد. نتیجه‌ای رازی که از این می‌گیرد این است که ما اراده می‌کنیم و خداوند فعل را خلق می‌کند، هر چند پزشکی می‌گوید این کار را مغز با دستور دادن به شبکه عصبی انجام می‌دهد به همین خاطر به آگاهی ما نمی‌آید، چیزی که در آگاهی ما است فقط قصد تکان دادن انگشت است. بنابراین دست کم برای افعال اختیاری بخشی از آنها متعلق اراده نیست. مثلاً برای تکان دادن انگشت بخشی از آن، اراده تکان دادن انگشت، اختیاری و متعلق اراده و آگاهی ما است، و بخشی دیگر، انقباض یا انبساط برخی ماهیچه‌ها، متعلق اراده و خودآگاهی ما نیست. نتیجه این بحث این است که از بررسی تکان دادن انگشت این بر نمی‌آید که افعال ما اختیاری نیست، چون در همین مثال تکان دادن انگشت وابسته به اراده ما است، هر چند که اراده ما فقط این باشد که انگشت تکان بخورد و اینکه چه ماهیچه‌هایی لازم است منقبض یا منبسط شوند و به چه نحوی متعلق اراده و علم خودآگاه ما نیست. اما هر چه باشد در این مثال هم در نهایت نشان داده می‌شود که آگاهی به تفصیل فعل برای اختیاری بودن آن لازم نیست و ملازمه ثابت نشده است. از این رو لازم است تا رازی راهی دیگر را بیابد.

۴. برهان از طریق وجود مرجح

رازی برای اینکار برهان‌های زیادی دارد که از میان آنها اولین برهانی که در البراهین آورده است به نظر می‌رسد قدرتمند باشد، هر چند تقریر آن در البراهین چندان پیچیده است که به سختی می‌توان تمامی جزئیات آن را فهمید. احتمالاً ریشه جزئیات سردرگم‌کننده این برهان این باشد که وی به برهانی از یکی از معتزله نظر دارد، یعنی برهانی از شخصی خاص را در ذهن دارد و می‌خواهد دقیقاً آن برهان خاص را رد کند، و به گونه‌ای برهان خود را بسط می‌دهد که تمامی ملاحظات مخاطب معتزلی خاصش را شامل شود، اما در برهان اسمی وجود ندارد و نمی‌توان آن

را پی‌گیری کرد. همین برهان در تفسیر کبیر آمده است: «قدرت بنده یا برای یکی از دو طرف [فعل] معین است، یا برای هر دو طرف با هم سزاوار است، اگر شقّ اول درست باشد، جبر لازم است، و اگر شقّ دوم درست باشد، در آن صورت رجحان یکی از دو طرف یا متوقف بر مرجّح است، یا متوقف نیست، و اگر اولی درست باشد فاعل این مرجّح اگر خود بنده باشد در آن‌باره تقسیم اول باز می‌گردد [و در نهایت به تسلسل می‌انجامد]، و اگر خدای تعالی باشد، زمانی که این مرجّح را انجام می‌دهد فعل، واجب الوقوع می‌شود، و زمانی که آن را انجام نمی‌دهد فعل، ممتنع الوقوع می‌شود، و در این زمان آنچه را یاد کرده بودید بر شما لازم می‌آید؛ و اما دومی [یعنی متوقف بر مرجّح نباشد]، آن چنین است که گفته شود: رجحان یکی از دو طرف بر دیگری بر مرجّحی متوقف نیست، و این به دو دلیل باطل است: نخست اینکه اگر این جایز باشد استدلال، به دلیل ترجیح یکی از دو طرف ممکن بر دیگری بنا بر وجود مرجّح، باطل می‌گردد؛ دوم اینکه بنابراین تقدیر این رجحان بر سبیل اتفاق خواهد شد، و صادر از بنده نخواهد بود، و چون امر بر این منوال باشد، جبر محض بر می‌گردد» (رازی، ۱۳۸۶، ص ۱۶۴-۱۶۵).

در بیانی که در البراهین آمده است هنگامی که بحث از مرجّح می‌شود یک تمایز ظریف دیگر بر آن افزوده می‌شود و آن این است که وجود مرجّح فعل با واجب می‌کند یا خیر؛ اگر به وجوب برساند پس جبر لازم می‌آید و اگر واجب نکند آنگاه این مسأله هست که با وجود مرجّح فعل می‌تواند واقع نشود (رازی، ۱۳۴۱، ص ۲۱۸-۲۲۰). در این صورت مرجّح هیچ نقشی نخواهد داشت و باطل است، پس چنین حالتی ممکن نیست و مرجّح فعل را واجب می‌کند و این حالت چون قدرت ترک در هنگام فعل نیست، پس جبر است. این برهان رازی قوت اقناعی بالایی دارد و نمی‌توان آن را به راحتی نقض کرد.

۵. براهین مبتنی بر صفات الهی

از دیگر برهان‌های مهم رازی برای اثبات جبر، براهینی است که از صفات یا ذات یا افعال خدا ناشی می‌شوند. به نظر می‌رسد دیگر براهین رازی صرفاً مجادلاتی با دیگر متکلمان و فلاسفه باشند، در حالی که براهین مبتنی بر ذات، صفات یا افعال الهی دقیقاً همان براهینی باشند که علاوه بر اثبات مدعا انگیزه‌ها و دلایل متکلم را برای قول به جبر نشان می‌دهند. مفهوم ساده آنها که می‌تواند به عنوان انگیزه و دلیل متکلم برای قول به جبر تلقی شود این است که قول به اختیار و آزادی انسان خدا را محدود می‌کند؛ و اگر خدا مطلق است و محدود نیست، پس جایی برای قدرت و اراده انسان نیست. براهین سوم و چهارم *البراهین* از این دست است. رازی در برهان چهارم چنین می‌گوید: «برهان چهارم آن است که اگر باری تعالی حرکت جسمی خواهد و بنده سکون آن جسم، یا مراد هر دو حاصل شود یا مراد هیچ یک حاصل نشود، یا مراد اول حاصل شود و مراد دوم حاصل نشود و این هر سه قسم باطل است. چنانکه در مسأله وحدانیت تقریر کردیم، پس فرض قدرت بنده بر ایجاد باید که محال باشد (رازی، ۱۳۴۱، ص ۲۲۲-۲۲۳).

اشاره رازی به اینکه در «مسأله وحدانیت» به آن پرداخته است در واقع منظور فصل «فی التوحید» است که دقیقاً فصل قبل از خلق الافعال است. کتاب *البراهین* فصلی با عنوان «مسأله وحدانیت» ندارد. باری، چیزی که رازی به آن اشاره می‌کند را باید استنباط کنیم؛ چراکه در اینجا مسأله بر سر معیت اراده خداوند با اراده بشری است، در حالی که در فصل توحید او مسأله اراده دو «اله» را بررسی می‌کند. اما دلایلی که آمده است مستقیماً قابل تعمیم به مسأله کنونی هستند. رازی برای سه حالت تداخل ارادتین، یعنی اینکه از بین اراده خدا و انسان هر دو، یکی یا هیچ کدام محقق شود، دلایلی می‌آورد تا نشان دهد که نمی‌توان به دو اراده قائل شد. حالت سوم آن، یعنی اینکه مراد هیچ یک حاصل نشود به دو دلیل باطل است: نخست، در فرض ما مانعی بیرونی وجود

نداشت، پس اگر مراد هیچ‌یک حاصل نشده است، هر دو عاجزند و عجز را نمی‌توان به خدا نسبت داد. دوم، چون طبق فرض مانع بیرونی وجود ندارد، پس اگر فعل واقع نشود دلیلی نخواهد جز اینکه اراده یکی مانع شده باشد برای تحقق اراده دیگری. بنابراین نمی‌توان هر دو اراده را نگه داشت و فرض هر دو اراده به تناقض می‌انجامد. همچنین، وقتی می‌توان یکی از ارادین را مانع دانست که واقع شده باشد، در حالی که فرض این است که هیچ کدام محقق نشده است، پس هیچ‌یک مانعی بر دیگری نیست و مانع خارجی هم موجود نیست. بنابراین حالت سوم که حکایت از عدم تحقق هر دو دارد باطل است (رازی، ۱۳۴۱، ص ۲۰۸). حالت دوم این است که مراد یکی حاصل شود و مراد دیگری حاصل نشود. رازی این فرض را هم باطل می‌داند. دلایلی که در فصل توحید آمده است تماماً در اینجا قابل اعمال نیست و خصوصاً دلیل اول باطل است و فقط برای نفی شریک باری قابل اعمال است. دلیل دوم این است که اگر مراد یکی حاصل شود و مراد دیگری حاصل نشود، چون هر دو به انجام فعل توانا و سزاوار هستند، پس باید در مقذور آنها اولویت قائل شد و قابل تفاوت باشند. در حالی که رازی می‌گوید که در مسأله «قوت»، به خصوص وقتی در مورد خداوند که بسیط است و وحدت حقیقی دارد، قول به تفاوت ممکن نیست؛ پس ممکن نیست که اراده یکی را قوی‌تر از دیگری بدانیم و این حالت ممکن نیست (رازی، ۱۳۴۱، ۲۰۹). رازی برای ردّ حالت اول، مراد هر دو حاصل شود، در مطلع بحث تنها یک جمله می‌آورد: «روا نبود که مراد هر دو حاصل شود و الاّ جمع میان نفی و اثبات لازم آید» (رازی، ۱۳۴۱، ص ۲۰۸). ابهام جمله در این است که اصلی کلی است که برای مثالی که در این بحث آمده است، دو اراده که یکی سکون و دیگری حرکت یک چیز منفرد بخواهند، صورت بندی شده است. اگر در این مثال بگوییم که یکی سکون آن چیز را می‌خواهد و دیگر حرکتش را و هر دو اراده محقق شده است، آنگاه باید گفت آن چیز هم ساکن است و هم متحرک؛ چون

اگر هر دو اراده محقق باشند و یکی سکون و دیگری حرکت را خواسته باشد نتیجه منطقی آن جمع میان اثبات و نفی سکون و جمع میان اثبات و نفی حرکت لازم است.

۶. نقد براهین مبتنی بر صفات الهی

دلایلی که فخر رازی ارائه می‌کند به راحتی قابل جرح هستند؛ برای مثال وقتی وی از این اصل استفاده می‌کند که میان اراده و قوت آنها نمی‌توان تمایز گذاشت، مخصوصاً بر اراده خدا تاکید زیادی می‌کند، این مسأله به راحتی با اصل تمایز تشکیکی اشرافی قابل جرح است. افزون بر آن، در زندگی واقعی ما چنین تمایزاتی را میان اراده‌ها قائل هستیم. بنابر متن کتاب نیز فخر رازی چندان از این حجت خشنود نیست؛ چرا که در پایان همین استدلال طولانی اشاره می‌کند که «حجت تمام نیست» و دلیل آن را عنوان می‌کند. در واقع، رازی با ظرافت از ابتدا حالتی خاص از مسأله را مد نظر قرار داده است که اگر این حالت خاص نباشد تمامی استدلال وی از درجه اعتبار ساقط است. به همین دلیل است که اکثر دلایل وی مبتنی بر همان مثال است. این حالت خاص این است که به مواردی توجه می‌کند که دو اراده در تضاد با هم هستند. خود او با اشاره به این موضوع می‌نویسد: «و بدانکه این حجت قوی نیست، زیرا که اگر این تنها باشد تواند حرکت آفریند و اگر آن دیگر باشد تواند که سکون آفریند و در حال اجتماع آن معنی میسر نیست و چون حال هر دو قدرت در وقت اجتماع نه همچنان ماند که در وقت انفراد، چرا روا نباشد که در ارادت همچنین باشد» (رازی، ۱۳۴۱، ص ۲۱۰).

سخن رازی این است که هر کدام از فاعل‌ها می‌توانند به تنهایی فعل را انجام دهند، چیزی که مسأله است این است که در حالی که هر دو چیزی را بخواهند اما به انحاء گوناگون، آنگاه است که تعارض پیش می‌آید. نکته مهم این است که رازی حالتی را در نظر می‌گیرد که اراده‌ها در تضاد باشند؛ وجود چنین حالتی عقلاً بدون توجه به مسائل دیگر ممکن است. فخر نیز برای ردّ

این اشکال تنها نشان می‌دهد که چنین مخالفتی جایز و ممکن است و دلایلی بر آن اقامه می‌کند (رازی، ۱۳۴۱، ص ۲۱۲-۲۱۱). تکیه رازی بر این مثال خاص غریب و به خودی خود عجیب است. زیرا او تمامی برهان خود را بر همین مثال قرار می‌دهد. در حقیقت، در توجه به همین مثال است که تأثیر غزالی بر فخر مشخص می‌شود. رازی همیشه پیرو غزالی نیست، اما در برخی مطالب بسیار به او تکیه می‌کند و مسأله جبر و اختیار و خلق الافعال یکی از آن موضوعات است. سرنخی که در اینجا داریم مثالی است که فخر از غزالی وام می‌گیرد. غزالی هم در کتاب *الاربعین* و هم در *ربع عبادات احياء علوم الدین*، در هر دو ذیل موضوع اراده الهی، این مثال را می‌آورد؛ اما او این مثال را برای تأکید بر اینکه اراده الهی برتر است می‌آورد، نه همچون فخر به عنوان شرایطی قابل بررسی. غزالی در *احیاء علوم الدین* می‌گوید: «اگر آدمیان و پریان و فرشتگان و دیوان جمع شوند بر آنکه ذره‌ای را در عالم بی‌ارادت و مشیت او بجنابند و ساکن گردانند نتوانند» (غزالی، ۱۳۹۲، ص ۲۰۷)؛ و در کتاب *الاربعین* می‌گوید: «اگر تمام انس و جن و فرشتگان و شیاطین جمع شوند، که ذره‌ای را بجنابند، یا ذره متحرکی را ساکن کنند، تا خدا نخواهد، از عهده آن بر نمی‌آیند» (غزالی، ۱۳۹۴، ص ۲۴). اگر فخر در این زمینه حتی از مثال غزالی پیروی می‌کند، پس شایسته است که به دیدگاه غزالی بهای شایانی دهیم؛ چرا که ممکن است فخر بیش از این مثال از نظرات غزالی استفاده کرده باشد. اما مسأله‌ای که وجود دارد این است که اگر کسی اثبات کند که بین اراده الهی و اراده بشری تضادی پیش نمی‌آید، استدلال رازی فرو می‌پاشد. هر چند اثبات اینکه چنین چیزی ممکن نیست سخت است، اما فخر این حالت را عامدانه از بحث خارج کرده است. چنانچه فرض ما این نباشد که بین اراده‌ها تعارض هست، دیگر نمی‌توانیم حالت اول را باطل بدانیم؛ چرا که وقتی هر دو اراده حرکت چیزی را بخواهند و فرض کنیم که هر دو اراده محقق شده‌اند، جمع میان نفی و اثبات پیش نمی‌آید. در حالت قبلی چون

مسأله اختیار و خلق الافعال از منظر فخر رازی / اعظم قاسمی؛ آریا یونسی ۲۲۱

یکی سکون می‌خواست و دیگری حرکت، حصول مراد هر دو به جمع میان نفی و اثبات می‌انجامید، اما در این حالت چنین چیزی وجود ندارد. سومین برهان رازی چیزی است مشابه برهان چهارم که نقل و بررسی شد: «برهان سیوم آن است که ذات باری تعالی به نفس ذاته مستلزم صفت قادر است و نسبت ذات او با همهٔ ممکنات برابر است؛ پس باید که بر همهٔ ممکنات قادر باشد. پس باید قادر باشد بر مقدور بنده و چون چنین باشد مقدور بنده یا به هر دو قدرت واقع شود یا به هیچ از هر دو واقع نشود یا به یکی واقع شود دون یکی، و این هر سه قسم باطل است؛ چنانکه در مسأله وحدانیت بیان کردیم، پس بنده موجد فعل خود نبود (رازی، ۱۳۴۱، ص ۲۲۲)

نقد و بررسی این برهان نیز همانند برهان پیشین؛ به راحتی قابل جرح است. این دو برهان برای تفسیر و فهم اندیشه‌های رازی می‌توانند بسیار مهم باشند، به این دلیل که آنها از صفات الهی شروع می‌کنند و همین می‌تواند سرنخی اساسی باشد که در تفسیر اندیشه‌های اخلاقی رازی در بخش بعد به آن خواهیم پرداخت. زیرا چنانکه خواهیم دید محرک اساسی رازی در این زمینه این است که قدرت و اراده و ملک خدا محدود نشود. اکنون لازم است تا اشاره‌ای به نظریهٔ کسب در نظر رازی کنیم بدون اینکه وارد تفصیل آن شویم.

۷. رازی و انکار نظریهٔ کسب

نظریهٔ کسب خود را در میانهٔ جبر و قدر می‌داند. جبریه هیچ جایگاهی برای انسان قائل نیست و همه چیز را از خدا می‌داند و قدریه عکس آن. قدریه می‌گویند که انسان مختار است و می‌تواند افعالی را آزادانه انجام دهد. بیشتر جبریه را افرادی می‌دانستند که بر مذهب سلف می‌رفتند و قدریه را معتزله. در این میان اشعریان راهی میانه انتخاب کردند و قائل به این شدند که خداوند قدرت و شرایط و لوازم فعل را برای بنده می‌آفریند و در این صورت بنده آن را «کسب» می‌کند.

پس دیگر بنده فعل را خلق نمی‌کند بلکه کسب می‌کند، اما خلق قدرت و شرایط دیگر فعل از جانب خدا بوده است (حلبی، ۱۳۷۶، ص ۹۳). چنین نیست که تمامی جبریان بر مذهب سلف و اهل حدیث باشند و تمامی معتزلیان یک نظر داشته باشند و تمامی اشعریان به نظریه کسب باور داشته باشند. در واقع، ساده سازی‌ها در زمینه پژوهش در تاریخ کلام سبب شده است که ساده سازی به ابتدال بینجامد و طوری وانمود شود که اشعریان از ابتدا تا انتها یک نظر دارند و لاغیر؛ در صورتی که متکلمی اشعری مانند فخر الدین رازی به هیچ‌عنوان نظریه کسب را نمی‌پذیرد و آن را بی معنا می‌داند. او می‌گوید: «و اگر کسی بگوید: این اشکالات تنها بر قول کسی لازم می‌آید که جبر قائل باشد، و من نه به جبر و نه به اختیار قائم، بلکه می‌گویم: درست، حالتی میانه جبر و قدر است، و آن «کسب» است. گوئیم: این [قول] ضعیف است، زیرا یا برای قدرت بنده در فعل خویش بالاستقلال اثری هست یا نیست، و اگر باشد، این اعتقاد کامل به اعتزال است، و اگر دومی درست باشد، این نیز جبر محض است، ... و در این صورت حصول حدّ وسط چگونه معقول باشد» (رازی، ۱۳۸۶، ص ۱۶۴).

بنابراین رازی به نظریه کسب باور ندارد و در البراهین هم به آن نمی‌پردازد. اما در رساله تحصیل الحق توضیحی دیگر درباره نظریه کسب بدون پذیرش یا انکار آن وجود دارد: «[سوال] اگر گویند چون بنده موجد فعل خود نبود چون باری تعالی او را کاری فرماید چنان بود که او را به چیزی فرماید که بر آن قادر نیست و این ظلم است. جواب آن است که اگرچه اعتقاد داریم که بنده موجد نیست، لکن اعتقاد داریم که بنده را کسب است؛ و معنی کسب آن است که سنت باری تعالی آن است که چون بنده عزم طاعت کند در وی بیافریند و چون عزم معصیت کند باری تعالی معصیت بیافریند و چون چنین است امر و نهی معقول باشد» (رازی، ۱۳۴۰، ص ۶۵).

مسأله اختیار و خلق الافعال از منظر فخر رازی / اعظم قاسمی؛ آریا یونسی ۲۲۳

در برابر چنین قطعه تفسیرهای زیادی وجود دارد. نخست، رازی در مطالب پس از این قطعه حسن و قبح را شرعی می‌داند و از این رو می‌تواند مبنای سوال را، «اگر خدا کاری را از بنده بخواهد که در توانش نیست، ظلم است و ظلم باطل است»، نقض کند؛ دوم، این صرفاً مجادله‌ای باشد با سائل نه موضع نهایی رازی. در هر حال لازم است تا در ادامه بیشتر به آن پردازیم.

۸. برخی از استلزامات بحث

اساسی‌ترین مبدائی که معتزله از آن شروع می‌کنند تا نظر خود را موجه کنند مسئله «تکلیف مالا یطاق» است. رازی در کتاب مناظرات و در ضمن مناظره‌ای بیان مجمل و روشن از آن دارد. در تفسیر کبیر هم، برای نمونه ذیل آیات ۶ و ۷ بقره، به تفصیل در مورد آن بحث شده است. مسأله این است که آیا خداوند انسان را مکلف به کاری می‌کند که توانایی انجام آن را نداشته باشد؟ نظر معتزله این است که چنین چیزی عقلاً جایز نیست، اما رازی می‌گوید که جایز است و ممکن. رازی در هر کدام تقریری متفاوت ارائه می‌دهد، اما بهترین آنها استنادی است که به قرآن می‌کند. خداوند در سوره مسد از ایمان نیاوردن ابولهب خبر می‌دهد و از طرف دیگر هر فرد انسان به ایمان آوردن مکلف شده است. به عبارت بهتر، در این یک مورد ابولهب به‌عنوان یک شخص انسان مکلف است که ایمان بیاورد، اما خداوند خبر می‌دهد که وی به‌طور خاص ایمان نمی‌آورد. حال مسئله اصلی، چنانکه رازی تقریر می‌کند، این است که اگر علم خداوند بر این قرار گرفته است که ابولهب ایمان نیاورد، پس اگر او ایمان بیاورد علم خداوند جهل می‌شود و این ممکن نیست. پس رازی نتیجه می‌گیرد که خداوند بر این فرد تکلیفی کرده است که توانایی انجامش را به او نداده است (رازی، ۱۳۸۶، ص ۶۸۵-۶۸۶). نمونه دیگر آیه ۷ سوره بقره است که می‌گوید خداوند بر قلب و چشم و گوش آنها مهر و پرده نهاده است و در پایان به آنان وعید عذابی عظیم می‌دهد. چنانکه از تفسیر رازی بر می‌آید او آیه را نص می‌داند و معنا را حمل

بر این می‌کند که خداوند در مورد این افراد هم از یک طرف مانع ایمان آوردنشان می‌شود و از طرف دیگر، آنها را مکلف به ایمان آوردن می‌کند که ممکن نیست (رازی، ۱۳۸۶، ص ۷۰۱-۷۰۲). بنابراین از نظر رازی تکلیف مالایطاق ممکن است. همین مسأله نیز بر پیچیدگی اندیشه‌های رازی می‌افزاید. مسأله دیگر این است که اگر فخر رازی را از نسل‌های متأخر اشاعره محسوب کنیم، وضعیت منطقی و اعتبار اندیشه‌های او نسبت به دیگر متفکران بهتر است؛ یعنی دست کم مطمئن هستیم که او دقیقاً به بغرنجی و عمق مسأله توجه دارد و سررشته بحث را گم نمی‌کند یا سعی در آن ندارد. کافی است یک نمونه برجسته دیگر را مد نظر قرار دهیم: عمر بن محمد نسفی متکلمی غیرمعتزلی^۱ از سده پنجم و ششم. او در عقاید خود که به *العقاید النسفیة* مشهور است در عباراتی پشت سر هم چنین می‌انگارد: «و خدای متعال، خالق تمامی افعال بندگان، از کفر، ایمان، طاعت و عصیان است؛ و تمامی اینها به اراده، مشیت، حکم، فیصله و تقدیر او تعالی است؛ و بندگان، افعالی اختیاری دارند که به آنها پاداش داده می‌شوند و نسبت به آنها عقاب می‌شوند. افعال نیک به رضای او تعالی است و افعال قبیح، به رضای او تعالی نیست؛ استطاعت همراه با فعل است و همان حقیقتی است که فعل با آن است و این اسم، بر سلامت اسباب، آلات و اعضا واقع می‌شود. صحت تکلیف نیز بر این استطاعت، تکیه دارد و بنده نسبت به امری که در توان او نیست، مکلف نمی‌شود» (تفتازانی، ۱۳۹۶، ص ۴۹۷).

صدر و ذیل و اوسط این قطعات چنان ناهمگن و در تضاد ظاهری با هم هستند که به سختی می‌توان آنها را در یک کل جمع آورد. در ابتدا می‌گوید که «کفر و ایمان و طاعت و عصیان؛

۱. او با عزیزالدین نسفی متفاوت است و فارغ از آن گاهی او را اشعری محسوب می‌کنند ولی نه خودش در آن باره چیزی گفته و نه مشخص است که اشعری باشد؛ در اینکه معتزلی نیست شکی نیست، اما اینکه اشعری یا ماتریدی یا حنفی باشد شک هست و در انتظار پژوهشی دقیق‌تر است.

مسئله اختیار و خلق الافعال از منظر فخر رازی / اعظم قاسمی؛ آریا یونسی ۲۲۵

تمامی این‌ها به اراده، مشیت، حکم، فیصله و تقدیر او تعالی است» و در ادامه، برای مثال، می‌گوید که «افعال قبیح به رضای او تعالی نیست» اما مگر کفر عملی قبیح نیست و چنین نیست که نسفی پیشتر کفر را به امر خداوند نسبت داد؟ به نظر می‌رسد اکثر متکلمان اشعری متأخر از این نوع تضادهای ظاهری آگاه بوده‌اند، اما برای احتراز از تأویل و در افتادن به مباحثی که برون رفت از آنها مشکل است، این عقاید را مستند به کتاب و سنت مورد اعتقاد قرار می‌دادند. تفتازانی در شرح این قطعات رنج بسیاری می‌برد و از مطالب فخر بسیار استفاده می‌کند، اما از تضادها کاسته نمی‌شود، بلکه شارح سعی می‌کند هر عقیده منفرد را جداگانه مورد بحث قرار دهد و کمتر به کلیت آنها پردازد (تفتازانی، ۱۳۹۶، ص ۲۳۷-۲۷۴). در واقع، نه فقط می‌توان این براهین را جرح کرد، بلکه از منظری عقلی پذیرش آنها بسیار سخت است. بشر هیچ‌گاه نخواهد پذیرفت که مجبور است.

۹. نتیجه

مسئله «خلق الافعال» اسمی است که در کلام اسلامی به مسئله جبر و اختیار داده شده است و دسته‌های گوناگون فکری در این زمینه حول اینکه خلق فعل از جانب عبد است یا ربّ به بحث پرداخته‌اند. ما در این نوشته به براهین کلامی رازی در این زمینه پرداختیم و دیدیم که او دو نوع برهان ارائه می‌دهد: نخست، چند برهان که مبتنی بر اصولی چند بودند؛ و دوم، براهینی که مبتنی بر صفات الهی بودند. اولین استدلال رازی مبتنی بر این مقدمه بود که اگر عبد در خلق فعل خود مستبد و مستقل باشد، آنگاه باید به تفصیل فعل خود آگاه باشد و همه آنها را اراده کند؛ اما این مقدمه ملازمه‌ای فاسد است، چرا که برای اراده رفتن به جایی خاص لازم نیست تا تعداد و اندازه گام‌های لازم هم اراده شود، بلکه صرف اراده به اینکه می‌خواهیم جایی برویم کفایت می‌کند. بنابراین با نقض این مقدمه می‌توان خود برهان را نیز نقض کرد. برای دومین برهانی نیز که فخر

بیان می‌کند به همین ترتیب می‌توان عمل کرد. نوع دوم براهین فخر مبتنی بر صفات الهی بودند و هسته اصلی آنها روشن است: او از این اصل که خداوند «قادر، عالم و مرید مطلق» است، نتیجه می‌گیرد که عبد نمی‌تواند در خلق فعل خود مستقل و مستبد باشد. همان‌طور که دیدیم جرح و نقد این براهین بسیار ساده‌تر است، و دلیل اصلی آن هم این است که استدلال‌های واقعی و فلسفی نیستند، بلکه استنباط‌هایی هستند از علم، قدرت و اراده مطلق خداوند که پیش‌فرض قرار گرفته‌اند و این نتیجه را به دست داده‌اند. می‌توان تمام این ملاحظات را با نظریه کسب به نحوی فیصله داد اما فخر این را نمی‌پذیرد و با این استدلال که شقّ ثالثی میان جبر و اختیار (لاجبر) وجود ندارد نظریه کسب را بی‌معنا می‌داند؛ به بیان بهتر، نظریه کسب را همان جبر می‌داند.

رازی در چنین نقطه‌ای به موضعی خاص و شاذّ می‌رسد که عقل از پذیرفتن آن سرباز می‌زند. زیرا مثلاً کمترین نتیجه آن این است که خداوند است که کفر را می‌آفریند و بنده را به همان دلیل کفر مجازات می‌کند. بدیهی است که استدلال اشاعره این است که حسن و قبح، عقلی نیستند تا بتوانیم افعال خداوند را با عقل بسنجیم؛ این دفاع می‌تواند کارساز باشد اما چندان قانع‌کننده نیست. آنچه مشخص است این است که او عبد را خالق افعال خود نمی‌داند، و در این نوشته نشان دادیم که استدلال‌های او چیستند. این استدلال‌ها قابل نقض هستند اما چنین نیست که این مدعای رازی تنها بر همین اساس باشد، بلکه از یک جهت به عنوان متکلم و فقیه و اصولی‌ای اهل سنت نمی‌تواند عقل را به عنوان منبع شناخت شرع تایید کند و از جهت دیگر، نصوص دینی اهل سنت بیشتر ظاهر در جبر هستند. از این رو، هرچند در این نوشته مجال آن نبود تا این وجوه دیگر بررسی شوند، اما لازم است توجه داشته باشیم که صرفاً با نقض و جرح استدلال‌های رازی نمی‌توان اصل مدعای او را رد کرد و بررسی‌های جامع‌تری نیاز است.

منابع

- ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله (۱۳۶۳)، الاشارات و التنبیہات، ج دوم، ترجمه حسن ملکشاہی، تهران، انتشارات سروش.
- حلبی، علی اصغر (۱۳۷۶)، تاریخ علم کلام، تهران، انتشارات اساطیر.
- سعدالدین تفتازانی، مسعود بن عمر (۱۳۹۶)، شرح العقاید النسفیہ، شرح محمد علی، ترجمه جواد عصار رودی، تربت جام، انتشارات شیخ الاسلام احمد جام.
- صدرالدین شیرازی، حمد بن ابراهیم قوام (۱۳۹۴)، رساله خلق اعمال، ترجمه علی بابایی، تهران، مولی.
- غزالی، ابوحامد محمد بن محمد (۱۳۹۲)، احیاء علوم الدین: ربع عبادات، ج ۱، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، تصحیح حسین خدیو جم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- غزالی، ابوحامد محمد بن محمد (۱۳۹۳)، تہافت الفلاسفہ، ترجمه علی اصغر حلبی، تهران، انتشارات جامی.
- غزالی، ابوحامد محمد بن محمد (۱۳۹۴)، کتاب الاربعین، ترجمه برهان الدین حمدی، تهران، انتشارات اطلاعات.
- فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۳۳۹)، فصوص الحکم، ترجمه غلامحسین آہنی، اصفہان، کتابفروشی تائید.
- فخر الدین رازی، محمد بن عمر (۱۳۴۰)، «کتاب فی اصول الدین و تحصیل الحق فی تفضیل الفرق»، در: فخر رازی و دیگران (۱۳۴۰)، چہارده رسالہ، سید محمد باقر سبزواری (تصحیح)، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

۲۲۸ پژوهش‌های مابعدالطبیعی، سال اول، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۹

- فخرالدین رازی، محمد بن عمر (۱۳۴۱)، البراهین در علم کلام، ج اول، تصحیح سید محمد باقر سبزواری، تهران، دانشگاه تهران.
- فخرالدین رازی، محمد بن عمر (۱۳۸۶)، تفسیر کبیر (مفاتیح الغیب)، ۹ جلد، ترجمه علی اصغر حلبی، تهران، انتشارات اساطیر.