



تأثیر اندیشه‌های فلسفی بر قرائت فخر رازی از نظریه کسب

عین الله خادمی^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۶/۰۵

سیدحسن طالقانی^۲

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۰۶/۱۶

چکیده

نظریه کسب از سوی متكلمان اشعری برای تبیین ارتباط فعل اختیاری انسان (فاعل) و خدا ارائه شده است. بر اساس این نظریه افعال اختیاری، مانند سایر مخلوقات با اراده و قدرت الهی خلق شده و نقش انسان در افعال خویش تنها به عنوان کاسب تعریف می‌شود. این نظریه مبتنی بر مبانی متعددی است که با پاره‌ای از اصول فلسفی در تعارض می‌باشد. فخر رازی با وجود همراهی با بسیاری از مبانی کلامی اشاعره و حتی اعتقاد به مخلوق بودن افعال عباد و عدم استقلال انسان در فعل خویش، به دلیل پذیرش آموزه‌های فلسفی، تقریری متفاوت از نظریه کسب ارائه نموده و در مواردی نه تنها از قبول نظریه کسب خودداری کرده بلکه این نظریه را اسمی بدون مسمی معرفی می‌کند.

واژگان کلیدی

کسب، فخر رازی، فعل اختیاری، خلق اعمال.

۱. دانشیار دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی

۲. دانشجوی دکترای مذاهب کلامی دانشگاه ادیان و مذاهب و پژوهشگاه پژوهشگاه قرآن و حدیث

طرح مسأله

مسأله آزادی اراده انسان در افعال اختیاری و نسبت آن با نظام فعل الهی که گاه با عنوان جبر و اختیار یا قضا و قدر و گاه با عنوان خلق افعال، در کتاب‌های کلامی مطرح می‌شود، یکی از دشوارترین مسائل کلامی-فلسفی است که سابقه‌ای به درازای تاریخ اندیشه بشری داشته و همواره ذهن انسان را به خود مشغول نموده است. در این کشاکش نظریه‌های مختلفی ارائه شده و گروه‌هایی رویارویی هم قرار گرفته‌اند، لیکن پرسش اصلی این چنین است که آیا بشر به راستی در انجام کارهای ارادی خود آزاد است؟ اگر انسان بر پایه آزادی اراده و قدرت خویش، به تنهایی و مستقل از غیر، کاری را انجام دهد یا ترک کند، لازمه آن محدودیت قدرت و اراده الهی است؟ در مقابل، با پذیرش فاعلیت مطلق خداوند، افعال ارادی انسان نیز مانند سایر پدیده‌های حادث، آفریده خداوند بوده و بر پایه تقدیر و خواست خدا واقع می‌شوند و لازمه آن سلب اختیار انسان خواهد بود.

به بیان دیگر پرسش اصلی درباره نسبت اختیار انسان با عمومیت قدرت و اراده الهی است. اگرچه در طول تاریخ، نظریه‌های مختلفی در پاسخ به این پرسش شکل گرفته و گروه‌هایی در صدد ارائه راه حل برآمده‌اند، اما به طور خاص در تاریخ کلام اسلامی تا پایان قرن نخست هجری می‌توان دو پاسخ افراطی برای این پرسش‌ها یافت؛ گروهی با تأکید بر آزادی و اختیار انسان، عمومیت فعل الهی را انکار کردند و دسته‌ای برای حفظ فاعلیت مطلق خداوند پذیرای جبر و عدم اختیار انسان شدند (شهرستانی، ۱۳۷۵ق: ۸۰؛ بغدادی، ۱۴۲۸ق: ۲۹).

بر اساس نظر گروه نخست، خداوند کارهای ارادی انسان را به او واگذاشته و انسان با داشتن قدرت و اراده‌ای آزاد، مسؤول کردارهای خویش است. نخستین طرفداران این دیدگاه با عنوان قدریان نخستین در تاریخ اندیشه شناخته شده‌اند و پس از آنها معتزلیان مهم‌ترین داعیه‌داران این نظریه بوده‌اند (شهرستانی، ۱۳۷۵ق: ۵۱).

گروه دوم که با عنوان مجرمه (خالصه) شناخته می‌شوند فاعل حقیقی را خداوند دانسته و کردارهای اختیاری انسان را نیز آفریده خدامی دانند. بر این اساس انسان در کارهای خویش آزاد نیست و انتساب افعال به او انتسابی مجازی است (شهرستانی، ۱۳۷۵ق: ۷۹-۸۰). پشتونه این نظریه می‌توانست آیات و روایاتی باشد که بر عمومیت قضا و قدر الهی دلالت دارد و نیز دلایلی که از قدرت مطلق و نامحدود الهی حکایت می‌کنند. اما همان‌طور که نظریه نخست قدرت و حاکمیت مطلق الهی را محدود می‌ساخت اعتقاد به جبر نیز مشکل بی معنا شدن تکلیف و مسؤولیت آدمی و اشکال در توجیه مسأله ارسال رسال و ثواب و عقاب را در پی داشت. از این‌رو تلاش‌هایی برای یافتن راهی میانه صورت گرفت و پاره‌ای از اندیشمندان سعی نمودند راهی ارائه دهند که نه قدرت مطلق خداوند را

محدود سازد و نه به بنیان حکمت و عدالت الهی خلی وارد آید. در این میان، نظریه کسب به عنوان راهی میانه، برای حل تعارض میان مسؤولیت اخلاقی انسان از یکسو و اعتقاد به قدرت مطلق خداوند و حضور مداوم او در افعال آدمی، از سوی ابوالحسن اشعری- بنیانگذار مذهب اشاعره- مطرح شد. این نظریه به عنوان یکی از محوری‌ترین اندیشه‌های کلامی اشاعره از سوی همه اشعاریان مورد پذیرش قرار گرفت و اگرچه درگذر زمان تقریرهای متفاوتی پیدا کرد ولی شاکله این نظریه مورد اتفاق متكلمان اشعری بوده است. با این وجود فخررازی که از متكلمان بنام اشاعره در قرن هفتم هجری است تقریری متفاوت از این نظریه داشت و حتی در مواضعی از آثارش تئوری کسب را انکار نمود که البته به نظر می‌رسد این تفاوت دیدگاه، ناشی از اندیشه‌های فلسفی وی باشد.

رسالت این نوشتار، بررسی تاثرات فخررازی از اندیشه‌های فلسفی در مواجهه با نظریه کسب است و به این پرسش پاسخ می‌دهد که چرا ایشان به عنوان متكلمنی اشعری از نظریه کسب رویگردان شده و تنها تقریری کاملاً متفاوت از آن ارائه می‌کند؟ اگرچه این نوشتار در صدد شناخت قرائت‌های مختلف از نظریه کسب نیست، ولی برای نشان دادن جایگاه فخررازی در تاریخ این نظریه، چاره‌ای جز بررسی تطورات این دیدگاه و مدعای آن و شناخت رازی و بستر فکری زمانه او ندارد.

پیشینه نظریه کسب

در پایان قرن نخست هجری، دو گروه جبریه و قدریه نظریه‌های متعارضی در مورد خلق افعال عباد پدید آوردن؛ قدریان نخستین همچون معبد جهنی و غیلان دمشقی، قدرت انسان را در خلق افعال خویش پذیرفتند (جهانگیری، ۱۳۸۹: ۳۹۴). اما در مقابل، اندیشه شمول اراده و قدرت مطلق الهی در نظر جبرگرایان، جایی برای انتخاب آزاد انسان باقی نگذاشت. جبرگرایانی مانند جهم بن صفوان، خدا را خالق و فاعل حقیقی دانسته و انتساب افعال به بندگان را مجازی و همچون نسبت طلوع آفتاب به خورشید می‌دانستند (اشعری، ۱۹۸۰: ۴۷۹؛ شهرستانی، ۱۳۷۵: ۸۰). در بین معتزلیان که میراث داران قدریه نخستین بودند نیز قول مشهور، تأثیر مستقل قدرت عبده، در حصول فعل بود و ایشان نیز انسان را خالق افعال خویش بیان می‌کردند. ولی به تدریج پاره‌ای از معتزلیان گرایش‌های جدیدی نشان داده و از بدنه اصلی قدریان فاصله گرفتند و با واقع بینی بیشتر به رابطه پیچیده عوامل بیرونی و اراده انسان پرداختند؛ ضرار بن عمرو، نجار و شحام سه

معتلی بودند که نگاه‌های جدیدی در مورد رابطه فعل اختیاری و خداوند مطرح کرده و هر سه نظریه خود را با به کارگیری واژه «کسب» که واژه‌ای قرآنی است توضیح دادند.

ضرار بن عمرو (متوفی حدود ۱۹۰هـ) با پذیرش دو فاعل برای یک فعل، خداوند را خالق و انسان را کاسب افعال دانست و معتقد بود انسان با داشتن استطاعت قبل از فعل، فاعل است و کسب، فعل حقیقی عبد بر پایه استطاعت پیشین است؛ پس خداوند نیز خالق و فاعل حقیقی فعل شمرده می‌شود (اشعری، ۱۹۸۰: ۲۸۱؛ شهرستانی، ۱۳۷۵: ۸۲).

نجار (متوفی ۲۲۰هـ) برخلاف ضرار و جریان عمومی معتلله، استطاعت پیش از فعل را انکار کرد و با مطرح کردن استطاعت مع الفعل تاثیر استطاعت و قدرت حادثه را کسب نامید. در این صورت خداوند در عین فاعل بودن خالق افعال عباد است و عبد نیز کاسب آن می‌باشد (اشعری، ۱۹۸۰: ۲۸۳؛ شهرستانی، ۱۳۷۵: ۸۱).

شحام نیز معتقد بود فعل واحد می‌تواند مقدور خدا و عبد باشد؛ به طوری که اگر خدا آن را انجام داد، فعل خدا و اگر انسان انجام داد، اکتساب از انسان است. (اشعری، ۱۹۸۰: ۱۹۹ و ۵۴۹-۵۰۰).

نظریه کسب اشعری

به دنبال این موضع گیری‌ها، اشعری برای فرار از جبر و حفظ عظمت و سلطنت الهی که با توحید افعالی بیان می‌شد نظریه خویش را با به کارگیری واژه کسب مطرح نمود. نظریه کسب اشعری بر دو پایه استوار است که رکن نخست انحصار «خالقیت» و «ایجاد» در خداوند است؛ به عقیده اوی تنها قدرت مؤثر در تکوین، احداث و ایجاد، قدرت الهی می‌باشد که از آن به قدرت قدیمه تعبیر می‌نمود (اشعری، ۱۹۸۰: ۷۲؛ ابن فورک، ۱۴۲۷: ۹۳). بنابراین هرآنچه از جوهر، عرض و افعال انسان وجود دارد فعل و خلق خداوند است و به قدرت قدیمه وجود یافته است.

رکن دوم در نظریه کسب، پذیرش قدرتی حادث در انسان است که به فعل تعلق می‌گیرد ولی سبب ایجاد آن نمی‌شود بلکه تنها با تعلق به فعل، سبب اکتساب آن برای فاعل می‌شود (اشعری، ۱۹۸۰: ۷۶).

بر پایه این دو رکن، خالق و فاعل حقیقی فعل، خداوند است و انسان با قدرت حادثه، فعلی را که مخلوق خداوند است، کسب می‌کند. از نظر اشعری حقیقت کسب، وقوع فعل همزمان با قدرت حادثه است و به عبارتی همزمانی خلق فعل با خلق قدرت حادثه در شخص کاسب، کسب خوانده می‌شود (اشعری، ۱۹۸۰: ۷۶؛ ابن فورک، ۱۴۲۷: ۹۳) و همین مقدار در خروج از جبر کافی است.

این بیان از دیدگاه کسب که با نام اشعری گره خورده، همواره مورد پرسش و ابهام بوده و از سوی مخالفان، ناکارآمد تلقی شده است. در حقیقت تئوری کسب وی، بیش از آن که به نقش انسان در فعل اختیاری توجه داشته باشد، به دنبال تبیین قدرت مطلق و بلامنازع خداوند و بیان توحید در خالقیت است و از آن جا که وقوع هر فعلی در قلمرو قدرت الهی و بر خلاف اراده و مشیت او امری ناپسند و غیر مجاز شمرده می‌شود، تنها مورد مؤثر در وجود و فاعل حقیقی را خداوند معرفی می‌کند. (اعشری، ۱۹۸۰: ۷۲) نکته‌ای که در نظریه کسب اشعری با تمام ابهاماتش وجود دارد این است که هماهنگی و تطابق فعل، با قدرت و اراده عبد و به عبارتی استلزم موجود بین قدرت و فعل، تنها بر اساس سنت الهی تفسیر می‌شود و هیچ رابطه علی و ضروری میان قدرت و خلق فعل وجود ندارد. در این تقریر از نظریه کسب قدرت و اختیار انسان هیچ‌گونه تأثیری در تحقق افعال ندارد و همچنان این اشکال باقی می‌ماند که عدم تأثیر قدرت و اراده انسان مستلزم جبر بوده و نظریه جبر نیز با یافته وجودی مردود است.

از این رو پس از اشعری، شاگردان مکتب او برای توجیه اختیار انسان و بیان ارتباط فعل اختیاری با اراده و قدرت عبد، تفسیرها و تقریرهای متفاوتی از این نظریه ارائه نموده‌اند. در این میان باقلانی ذات فعل را مقدور خداوند دانست و لی صفت فعل یعنی طاعت یا معصیت بودن آن را به قدرت عبد منسوب کرد و تأثیر قدرت عبد، در وصف فعل را کسب نماید (باقلانی، ۱۴۰۷: ۳۰۷-۳۰۸؛ رازی، ۱۴۰۷: ۱۰). همچنین ابو اسحاق اسفراینی با پذیرش اجتماع دو مؤثر بر فعل واحد، قدرت خدا و قدرت عبد را مؤثر در ذات فعل دانست (فخر رازی، ۱۴۰۷: ۱۰؛ امام الحرمین جوینی نیز با تقریری جدید از نظریه کسب، برای قدرت و استطاعت انسان اثر واقعی مطرح کرد؛ زیرا قدرتی که اثر واقعی نداشته باشد در حکم انکار قدرت است. بر پایه نظر او خداوند قدرت و اراده را در عبد ایجاد کرده و با این واسطه فعل را ایجاد می‌نماید (رابطه طولی قدرت انسان و خدا). در این تقریر فعل، معلول اراده عبد است و رابطه ضروری میان اراده و وقوع فعل تصویر می‌شود ولی اراده نیز معلول خداوند است و مشکل وقوع فعلی بر خلاف اراده الهی وجود نخواهد داشت.^۱

دیدگاه فخر رازی درباره وقوع افعال اختیاری

اگر چه در بیشتر مسائل، انتساب یک نظر قاطع به فخر رازی مشکل است و در سرتاسر آثار وی، عقاید متفاوتی را می‌توان از او سراغ گرفت، اما می‌توان ادعا نمود که ایشان با سایر اشعریان در

۱. البته هیچ‌یک از تقریرهای مختلف نظریه کسب خالی از اشکال نیست و نقدهای متعددی متوجه این نظریه است که در این نوشتار مجال آن نیست.

عدم استقلال انسان در افعالش هم عقیده بوده (فخررازی، ۱۴۱۵ ق، ۱۹: ۳۷؛ همان، ۱۴۱۴ ق: ۳۵ و ۳۹ و ۴۲) و مخلوق بودن افعال انسان و سیطره قضا و قدر الهی بر همه افعال آدمی، مورد پذیرش وی در آثار متعدد او است (فخررازی، ۱۴۱۵ ق، ۶: ۵۳۰؛ ۱۳: ۱۴۵؛ ۱۷: ۳۰۲؛ همان، ۱۴۱۴ ق: ۳۶) دیدگاه وی درباره نظریه کسب به عنوان راه حل مشکل جبر و تبیین کننده ارتباط فعل انسان با خدا، نه تنها با دیدگاه سایر اشعریان تفاوت دارد، بلکه در موضع مختلفی از میراث وی نیز متفاوت عرضه شده است.^۱ در مجموعه کلمات رازی آنچه بدون تردید قابل انتساب به او است، مخالفت ایشان با نظر قدریه و اهل تفویض است. رازی با دلایل متعددی با انکار دیدگاه معتزلیان، انسان را در افعال خویش وابسته و غیر مستقل می‌داند.^۲ دیدگاه وی در مورد علم پیشین الهی و عمومیت قضا و قدر نیز منشأ بودن علم خدا برای وقوع یا عدم وقوع افعال، مستلزم قول به جبر است. اما در همین حال به تفاوت میان فعل ارادی و غیر ارادی هم نظر داشته و انسان را دارای قدرت و در موضعی از آثارش، فاعل مختار می‌شمارد (فخررازی، ۱۴۱۵ ق، ۳: ۶۴۳؛ ۲۱: ۳۹۷؛ همان، ۱۴۰۷ ق، ۸: ۱۱۷). در مجموع دیدگاه فخر رازی در مسأله افعال انسان گرایش به جبر دارد؛ اگرچه خود از قبول جبر محض پرهیز داشته و آن را نظریه‌ای نادرست می‌شمارد (فخررازی، ۱۴۱۵ ق، ۱۷: ۳۰۶).

فخررازی و نظریه کسب

از آن جا که فخررازی متکلمی اشعری مذهب بوده، در موضع مختلفی از آثارش همگام با سایر اشعریان انسان را مکتب معرفی کرده و از تئوری کسب یاد می‌کند (فخررازی، ۱۴۱۵ ق، ۴: ۶۹؛ ۱۲: ۴۸۳؛ ۱۵: ۴۶۶؛ ۱۹: ۵۰۱؛ ۲۷: ۵۴؛ همان، ۱۳۴۰: ۶۵) که این رویکرد، در تفسیر، بیشتر جلوه‌گر است. با این وجود تبیین وی از رابطه فعل اختیاری انسان با خدا، در پایه و مبانی، بالاندیشه کسب اشعری تفاوت دارد. این مسأله شاید به این دلیل باشد که در بیشتر آثار کلامی وی پس از ذکر تقریرهای مختلف نظریه کسب، دیدگاه مختار او بدون یادکردن از عنوان کسب مطرح شده و البته در مواردی آشکارا با پذیرش رسمی جبر (فخررازی، ۱۴۱۴ ق: ۳۹) نظریه کسب را ناکارآمد و تنها اسمی بدون مسمی معرفی کرده است (فخررازی، ۱۴۲۰ ق: ۴۷۰؛ همان، ۱۴۱۵ ق، ۵: ۳۳۸) اشکال فخر به

-
۱. در این باره نکه بهشتی، احمد و فارسی نژاد، علیرضا، فخر رازی بر سردو راهی جبر و اختیار.
 ۲. برای بررسی و آشنایی بیشتر با دلائل فخررازی بر خلق اعمال نکه ارشد ریاحی، علی، نقد و بررسی نظریه خلق اعمال فخررازی.

نظریه کسب اشعری را باید در مؤلفه‌های این دیدگاه پیگیری نمود. همان‌طور که بیان شد نظریه کسب دو پایه اصلی دارد که یکی قدرت حادثه است، به تصریح اشعری کسب، وقوع فعل به دنبال قدرت حادثه است (اشعری، ۱۹۸۰: ۵۳۹) و قدرت، همزمان با فعل در شخص فاعل ایجاد می‌شود و تقدم بر فعل ندارد. قدرت حادثه که گاهی با عنوان «استطاعت مع الفعل» نیز بیان می‌شود مورد اتفاق همه اشعریان است و متكلمان اشعری استطاعت و قدرت را عرضی دانستند که همراه فعل در انسان خلق می‌شود و از آن تعبیر به قدرت حادثه می‌کنند. در مقابل، بنابر تعریف بیشتر متكلمان معتزلی قدرت یا استطاعت عبارت است از سلامت اعضا و مزاج معتمد که البته این مقدار، پیش از فعل موجود است (اشعری، ۱۹۸۰: ۲۲۹). فخر رازی با توضیحی هر دو تعریف را قبول کرده و در بسیاری از آثار وی اصطلاح معتزلی قدرت با تسامح پذیرفته شده است؛ نظر ایشان قدرت عبارت است از سلامت اعضا و مزاج معتمد و چون سلامت اعضا، قبل از فعل موجود است می‌توان گفت بیان استطاعت قبل الفعل صحیح است (فخر رازی، ۴: ۲۰۰، ۶۴).

تفاوت دیدگاه فخر با معتزلیان در این نکته است که از نظر وی این قدرت در حصول فعل کافی نیست و باید با داعی و اراده قاطع همراه گردد تا فعل انجام شود (فخر رازی، ۲۰۰۴، ۶۴؛ همان، ۱۴۱۵ق، ۵۰۱: ۲۷). پس می‌توان گفت که قدرت و استطاعت حقیقی، مع الفعل است؛ چون با انضمام قدرت و داعی است که حصول فعل ضروری شده و فعل واقع می‌شود.

رازی در کتاب *المحصل* همنوا با سایر اشعریان تصریح می‌کند که قدرت، عرضی است که باقی نمی‌ماند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ۸۲). این قدرت که هنگام انجام فعل وجود دارد همان است که به نظر وی موصوف آن، تمكن از ایجاد و تکوین دارد (فخر رازی، ۱۹۸۶: ۱۵۶؛ همان، ۱۳۹۶ق: ۱۱۰؛ نه سلامت اعضا و صحت مزاج. وی در کتاب *المباحث المشرقية* در پاسخ به استبعاد ابن سینا درباره همزمانی قدرت با فعل، این مطلب را بیشتر توضیح داده است؛ به بیان فخر، «قوت» مبدأ تغییر است و اگر فرد بر فعل قوت داشته باشد فعل انجام می‌شود. اگر این مبدأ تغییر، همه جهات لازم برای تغییر را داشته باشد (علیت تامه) اثر و فعل به ضرورت همراه با او موجود می‌شود و محل است این مبدأ، مقدم بر اثر وجود داشته باشد. بر این اساس کلام اشعاره که قوت را همراه با فعل می‌دانند صحیح است. اما اگر مبدأ تغییر، همه جهات لازم برای تغییر را نداشته باشد آنچه موجود است در حقیقت قوت بر فعل نیست بلکه بخشی از قوت است و این مقدار می‌تواند قبل از فعل موجود باشد

چنانچه کیفیت حاصل از صحت مزاج که قدرت نامیده می‌شود قبل از فعل و بعد از آن وجود دارد (فخررازی، ۱۴۱۱ق، ۱: ۳۸۲).

با این بیان روشن می‌شود که رازی اگرچه از قدرت پیش از فعل سخن می‌گوید و در استدلال‌هایش از آن استفاده می‌کند، ولی مراد او بخشی از قدرت است که به تنها‌ی منجر به وقوع فعل نمی‌شود. بنابراین وی در این مسأله که قدرت بر فعل، عرضی است و دوام ندارد و تنها همزمان با فعل موجود می‌شود با سایر اشعاریان همراه و هم عقیده می‌باشد و به تعبیر اینان معتقد است که قدرت انسان قدرت حادثه می‌باشد. اما چنانچه اشاره شد از مؤلفه‌های دیدگاه کسب، عدم تاثیر قدرت حادثه در ایجاد فعل است. در تقریرهای مختلف نظریه کسب، قدرت حادثه که مقارن با فعل، حادث می‌شود، تاثیری در ایجاد فعل نداشته و تنها به صرف مقارن بودن یا تاثیر در صفت فعل به عنوان کسب خوانده می‌شود و راهی برای فرار از بیان صریح به جبر تلقی شده است.

رازی اگرچه به یک معنا قدرت حادثه را پذیرفت و معتقد بود که صحت جسم و به تعبیری قدرت پیش از فعل، تنها بخشی از قدرت است و صلاحیت ایجاد فعل را ندارد، ولی با تقریر اشعری در بی‌تأثیر بودن قدرت نیز موافق نبود و مجموع قدرت و داعی را مؤثر در فعل می‌دانست (فخررازی، ۱۴۱۵ق، ۲۳: ۶؛ همان، ۱۴۰۷ق، ۹: ۱۱) از نظر وی فعل در نتیجه پیوند داعی و قدرت حاصل می‌شود (فخررازی، ۱۴۱۵ق، ۱۶: ۵۴؛ ۱۷: ۳۰۲؛ ۱۹: ۳۰۲؛ همان، ۱۴۱۴ق: ۳۳؛ همان، ۱۴۰۷ق، ۹: ۱۱) و پذیرش قدرت به عنوان علت حصول فعل به معنای پذیرش تاثیر قدرت انسان در فعل است که این مسأله مورد انکار غالب اشعاریان بود.

این نکته در اینجا حائز اهمیت ضروری است که اگرچه از نظر رازی مجموع قدرت و داعی مستلزم فعل است و با وجود قدرت و داعی حصول فعل ضروری شده و این مجموع، مؤثر در وقوع فعل است (فخررازی، ۱۹۸۶: ۱۴۵؛ همان، ۱۴۰۷ق، ۳: ۱۰) اما این ضرورت، قدرت را مؤثر در ایجاد نمی‌کند؛ یعنی قدرت عبد، هیچ تاثیری در ایجاد فعل ندارد (خواجہ نصیرالدین، ۱۳۵۹ق: ۳۲۵) و تنها مستلزم حصول فعل است (فخررازی، ۱۴۱۵ق، ۹: ۵۴) و لازم و ملزم هر دو به قدرت خداوند ایجاد می‌شوند (فخررازی، ۱۴۱۴ق: ۳۳) وی در ادامه تصریح کرده که عامل مؤثر در خلق و ایجاد افعال بندگان چیزی غیر از قدرت خداوند نیست (فخررازی، ۱۴۰۷ق، ۹: ۶۴) و خلق به معنای احداث و ایجاد، مخصوص خداوند است (فخررازی، ۱۴۰۷ق، ۹: ۱۳۷؛ همان، ۱۴۰۷ق، ۹: ۲۷). البته این خلق ممکن است مستقیم و بی‌واسطه باشد و یا از طریق خلق سبب، حاصل شود؛ به طور مثال خداوند داعی

بر فعل را خلق نماید که با انضمام به قدرت، سبب ایجاب فعل شود (فخررازی، ۱۴۱۵ق، ۲: ۴۹) و به عبارتی قدرت حادثه، علت موجوده و مؤثر در وجود افعال نیست بلکه علت معده است (فخررازی، ۱۴۱۱ق، ۱: ۴۹۹). این بیان اگرچه با دیدگاه متكلمان اشعری در خالقیت خداوند تعارضی ندارد و در ظاهر تأثیری برای قدرت حادثه در خلق و ایجاد قابل نیست ولی در برخی توابع بحث، با تقریر رایج اشاعره تعارض پیدا می کند.

بر اساس تقریر رازی آنچه پیش از فعل در فرد وجود دارد و به اعتبار آن، شخص قادر خوانده می شود نسبت به فعل و ترک، حالت تساوی دارد؛ یعنی از این قدرت، هم فعل و هم ترک فعل می تواند حاصل شود (فخررازی، ۱۴۱۵ق، ۱۲: ۵۲۰) تا زمانی که قدرت در حالت استوا باشد فعلی صادر نمی شود و برای وقوع فعل، نیازمند مرجح است. این مرجع همان داعی و انجیزه انجام فعل است که وقتی به قدرت ضمیمه شود فعل واقع می شود (فخررازی، ۱۴۱۵ق، ۱۲: ۵۲۰). به عقیده ایشان انضمام داعی به قدرت، وجود فعل را ضروری می کند (فخررازی، ۱۴۱۴ق: ۳۳؛ همان، ۱۵ق، ۸: ۳۰۴) و اگرچه قدرت به تنها یی صلاحیت تأثیر نداشت اما زمانی که به داعی پیوند می خورد این مجموع، دارای اثر شده و مؤثری تام می شود که تخلف اثر از او جایز نیست (فخررازی، ۴: ۲۰۰؛ ۶۴)، یعنی در اندیشه وی مجموع قدرت و داعی، فعل را به ضرورت ایجاد می کند؛ اگرچه هر کدام از قدرت و داعی به تنها یی صلاحیت ایجاد ندارد و خود، مخلوق خداوند است. این در حالی است که بنا بر نظریه کسب، قدرت عبد نه تنها ضرورتی ایجاد نمی کند بلکه هیچ تأثیری در تحقق فعل نخواهد داشت. این نقطه را باید نقطه افتراق رازی از جبهه اشاعره دانست و ریشه آن را در اندیشه های فلسفی که وی به آنها تمایل داشت جستجو کرد. در تبیین ایشان از کیفیت پیدایش افعال اختیاری انسان، مسئله علیت و ضرورت که برگرفته از مفاهیم فلسفی و مورد انکار اشعاریان می باشد، به روشنی نمایان است.

مهمترین استدلال فخر این است که اگر قدرت بر فعل را عبارت از صحت فعل و ترک بدانیم برای تحقق فعل باید یکی از طرفین فعل یا ترک بر دیگری ترجیح پیدا کند و با این ترجیح، فعل به ضرورت محقق شده و یا نفی شود (فخررازی، ۱۴۰۷ق، ۹: ۲۲-۲۳) بر اساس دیدگاه وی، مرجحی که این حالت تساوی را از بین می برد همان داعی است که با ضمیمه شدن به قدرت، وجوب فعل را در پی خواهد داشت.

تحلیل این فرایند را بپایه مبانی فلسفی می توان نشان داد. فخر با پذیرش تقسیم بندی موجودات به واجب و ممکن که تفکیکی فلسفی است، افعال عباد را از امور ممکنه می شمارد (فخررازی، ۱۴۰۷ق،

۹: ۳۳) که در خارج شدن از حالت امکان و استوای طرفین و در نتیجه موجود شدن نیازمند به علت هستند. از سوی دیگر بر پایه قاعده فلسفی «الشیء ما لم يجب لم يوجد» فعل تا به مرحله وجود نرسد از فاعل صادر نمی‌شود. بنابراین باید علت صدور فعل به گونه‌ای باشد که با وجود آن، عدم الفعل، ممتنع و در نتیجه فعل واجب الوقوع شود (فخررازی، ۱۴۱۱ق، ۲: ۵۱۷). براین اساس، مجموع قدرت و داعی به مثابه علت تامه برای تحقق فعل است که تخلف معلول از آن جایز نیست (فخررازی، ۱۴۰۴ق، ۶۴) و با موجود شدن علت، معلول نیز وجود می‌یابد (فخررازی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۲۳۳). به بیان دیگر فقدان قدرت و داعی، حصول فعل را ممتنع و وجود قدرت و داعی، فعل را واجب الوقوع می‌کند (فخررازی، ۱۴۰۷ق، ۹: ۳۴) با این بیان اگرچه وی قدرت و داعی را مخلوق خدا می‌داند و همچون دیگر اشاره عبد را غیر مستقل در فعل معرفی می‌کند، ولی تأثیر و علیت قدرت را در حصول فعل نیز تایید می‌نماید (فخررازی، ۱۴۱۵ق، ۱۷: ۳۰۲).

این بیان را پیشتر امام الحرمین جوینی نیز به نوعی با طرح رابطه طولی خدا و خلق مطرح کرده بود (جوینی، ۱۴۳۰ق: ۱۶۵) در این تقریر، خداوند خالق حقیقی افعال عباد است ولی با واسطه نیز قدرت حادثه تأثیر استقلالی در ایجاد فعل ندارد؛ زیرا قدرت به تنها یک برای ایجاد فعل کافی نیست و تا اراده خمیمه نشود فعل تحقق پیدا نمی‌کند و البته ایجاد داعی و اراده، فعل خداوند است (فخررازی، ۱۴۰۷ق، ۹: ۲۵) بنابر استدلال رازی، اگر داعی را به خداوند مستند نکنیم به تسلیل یا نفی صانع دچار می‌شویم؛ چون هر داعی برای موجود شدن نیازمند داعی و اراده دیگری است و چاره‌ای نیست مگر این که اراده و داعی فعل را مخلوق خدا بدانیم (فخررازی، ۱۴۱۵ق، ۵: ۳۴۸؛ ۱۲: ۵۲۰). بنابراین تا خدا نخواهد داعی بر فعل را ایجاد نمی‌کند و تا داعی وجود نداشته باشد فعل محقق نمی‌شود.

این تبیین از تحقق افعال اختیاری که مبتنی بر اصل علیت و ضرورت بیان شده، به ناچار به جبر منتهی می‌شود و از این‌رو فخررازی معتقد است علت و سبب افعال بندگان با واسطه یا بی واسطه، در سلسله حاجت و نیاز، به واجب‌الوجود منتهی شده و در نتیجه، همه افعال بندگان به قضا و قدر الهی واقع می‌شود (فخررازی، ۱۴۱۵ق، ۶: ۱۴۵؛ ۱۳: ۵۳۰؛ ۱۴۱۵ق، ۱۳: ۱۷؛ ۳۰۲: ۱۷) وی آشکارا مدعی شده که اگرچه انسان در ظاهر مختار است ولی در حقیقت مضطر آفریده شده و در عالم وجود چیزی غیر از جبر نیست (فخررازی، ۱۴۱۱ق، ۲: ۵۱۷؛ همان، ۱۴۱۵ق، ۱۳: ۶۷؛ همان، ۱۴۱۴ق، ۴۳؛ همان، ۱۴۰۷ق، ۹: ۲۵).

نتیجه گیری

فخر رازی به عنوان متكلمی اشعری، همچون سایر اشعریان انسان را در افعالش غیر مستقل و واپسته به اراده الهی معرفی می کند و به بیان روشن تر افعال انسان را مخلوق خداوند دانسته و دیدگاه قدریان و معتزله درباره انتساب فعل به فاعل مختار را رد می کند. اما تأثیر آموزه های فلسفی بر اندیشه فخر سبب شده تا تقریر وی از کیفیت ارتباط فعل انسان و خدا با تقریر مشهور متكلمان اشعری تفاوت یابد و با ورود ضرورت علی، نظریه کسب، معنایی متمایز از سایر تقریرها پیدا کند.

منابع

۱. ابن فورک، محمد بن الحسن، (۱۴۲۷ق)، مجرد مقالات الشیخ ابوالحسن الاشعری، احمد عبدالرحیم السایح، مصر، مکتبة الثقافة الدينية.
۲. ارشد ریاحی، علی، (بهار و تابستان ۹۰)، «نقد و بررسی نظریه خلق اعمال فخر رازی»، مجله فلسفه و کلام اسلامی.
۳. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، (۱۹۸۰)، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلیین، هلموت ریتر، بی جا.
۴. ——— (بی تا)، اللمع فی الرد علی اهل الزیغ و البدع، حمودة زکی غرابة، مصر، مکتبة الازھریہ.
۵. باقلانی، ابوبکر محمد بن الطیب، (۱۴۰۷ق)، تمہید الاوائل و تلخیص الدلائل، عماد الدین احمد حیدر، بیروت، مؤسسه الكتب الثقافية.
۶. بغدادی، عبدالقاهر، (۱۴۲۸ق)، الفرق بین الفرق، محمد محبی الدین عبدالحمید، مصر، مکتبة دار التراث.
۷. بهشتی، احمد و فارسی نژاد، علیرضا، (زمستان ۱۳۹۰)، «فخر رازی بر سر دو راهی جبر و اختیار»، فصلنامه اندیشه دینی، ش ۴.
۸. جوینی، عبدالملک بن عبدالله، (۱۴۳۰ق)، الارشاد الی قواطع الادلة فی اصول الا عتقاد، احمد عبدالرحیم السایح، مصر، مکتبة الثقافة الدينية.

۹. جهانگیری، محسن، (۱۳۸۹)، *قدریان نخستین در مجموعه مقالات کلام اسلامی*، تهران، انتشارات حکمت.
۱۰. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، (۱۹۸۶)، *اساس التقديس*، به کوشش احمد حجازی السقا، قاهره، مکتبة الكليات الازهرية.
۱۱. ——— (۱۹۸۶)، *الاربعين في اصول الدين*، مصطفی حجازی السقا، قاهره، مکتبة الكليات الازهرية.
۱۲. ——— (۱۴۰۴ق)، *شرحى الاشارات*، قم، انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۱۳. ——— (۱۳۴۰ق)، *چهارده رساله*، سبزواری، محمدباقر، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۴. ——— (۱۴۰۷ق)، *المطالب العالية*، ج ۸ و ۹، احمد حجازی السقا، بیروت، دارالكتاب العربي.
۱۵. ——— (۱۴۱۵ق)، *مفاتيح الغیب* ج ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۸، ۱۲، ۱۳، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۹، ۲۱، ۲۳، ۲۷، بیروت، دار احیاء التراث العربي.
۱۶. ——— (۱۴۱۱ق)، *المباحث المشرقية* ج ۱ و ۲، قم، مکتبة بیدار.
۱۷. ——— (۲۰۰۴)، *معالم اصول الدين*، طه عبدالرؤوف سعد، قاهره، مکتبة الازهرية للتراث.
۱۸. ——— (۱۳۹۶ق)، *لوامع البيانات*، طه عبدالرؤوف سعد، قاهره، مکتبة الكليات الازهرية.
۱۹. ——— (۱۴۲۰ق)، *المحصل*، حسین اتای، قم، انتشارات شریف رضی.
۲۰. ——— (۱۴۱۴ق)، *القضاء و القدر*، محمد المعتصم بالله البغدادی، بیروت، دارالكتاب العربي.
۲۱. شهرستانی، عبدالکریم، (۱۳۷۵ق)، *الملال والنحل*، محمد بن فتح الله بدران، قاهره، مکتبة الانجلو.
۲۲. طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۳۵۹ق)، *تلخیص المحصل*، عبدالله نورانی، دانشگاه تهران.