

تحلیل و بررسی دیدگاه شیخ مفید و علامه حلی

در مسئله «اختیار»*

** محمدحسین مهدوی مهر

*** محسن پیشاهنگ (نویسنده مسئول)

چکیده

آنچه به عنوان اندیشه‌های کلامی شیعه شناخته می‌شود، پیشینه و تطوراتی دارد که بدون شناخت آن، تصویر جامعی از فکر امامیه و کلام شیعه ترسیم نمی‌شود. مفهوم اختیار نیز در طول تاریخ کلام امامیه، دستخوش تطوراتی گشته و متکلمان امامی قرائت‌های متفاوتی از آن به دست داده‌اند. این مقاله به بررسی و مقایسه دیدگاه شیخ مفید در مدرسه کلامی بغداد و علامه حلی در مدرسه کلامی حله در این باره پرداخته و سیر تطور این مفهوم را در این دو مدرسه به تصویر کشیده است. شیخ مفید به تبع شیخ صدوق، اختیار را به تشریح احکام و تعیین حدود توسط خدای متعال تفسیر کرده است، اما علامه حلی، بیشتر به تکثیر براهین بر اصل اختیار و فاعلیت انسان پرداخته است.

کلید واژه‌ها: اختیار، امر بین الامرین، جبر، تفویض، مدارس کلامی امامیه.

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۶/۱۰/۱۱ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۶/۱۲/۲۸.

** دانشیار جامعه المصطفیٰ العالمیه / mahdavi_mh@yahoo.com

*** دانشجوی دکتری تخصصی مذاهب کلامی دانشگاه ادیان و مذاهب / mpf۳۱۳@yahoo.com

مقدمه

مسئله «جبر و اختیار» از مسائلی است که از دیرباز مورد توجه متفکران بوده است و در دین مبین اسلام و مکتب حقه تشیع نیز از جایگاه رفیعی برخوردار است، چنان که موجب تأسیس برخی حوزه‌های کلامی شده است.

اهمیت این مسئله به دلیل ابعاد گوناگون آن است، به طوری که می‌توان گفت عقلانی‌بودن بسیاری از عقاید دینی در گرو داشتن تصویر درستی از این موضوع است. از جمله این عقاید می‌توان به فلسفه ارسال پیامبران، تکلیف، ثواب و عقاب، معاد و عدل الهی اشاره کرد.

اهل‌بیت علیهم‌السلام در مقابل دو دیدگاه جبر و تفویض، ضمن تأکید بر اختیار انسان از سویی و عدم استقلال او از خدای متعال از سوی دیگر، اختیار انسان را تحت عنوان «امر بین الامرین» تعریف نموده‌اند، لیکن در طول تاریخ کلام امامیه، متکلمان معانی مختلفی از این واژه به دست داده‌اند؛ مدرسه‌های فکری گوناگونی به وجود آمده و این مفهوم دچار تطوراتی شده است. این مدرسه‌ها بر محور محیط‌های جغرافیایی شکل گرفته‌اند و طبیعتاً با توجه به تأثیرپذیری علم کلام از شرایط بیرونی، موجب تغییر و تطوراتی در روش و محتوای اندیشه‌ورزی عالمان هر مدرسه کلامی شده است.

در تبیین و دفاع از نظریه‌های جبر، تفویض و امر بین الامرین، از عصر ائمه علیهم‌السلام تا کنون رسائل و کتب فراوانی نگاشته شده است. رساله‌ای منسوب به امام هادی علیه‌السلام^۱ به عنوان اولین مکتوب در بحث جبر و اختیار شناخته می‌شود. (تهرانی، ۱۴۰۸ق، ج ۵: ۸۰) همچنین کتابی با نام «الجبر و القدر» در زمره کتب هشام بن حکم (م ۱۹۹) آمده است که به دست ما نرسیده است. (همان: ۸۶)

بررسی سیر تطور و تحول یک مسئله در علم به دانشوران و محققان کمک می‌کند تا با شناخت ابعاد گوناگون و یافتن جایگاه آن در فرآیند تاریخی، دریافت صحیحی از آن مسئله و فهم نظرگاه‌های مختلف در آن مورد داشته باشند و بتوانند با کنار هم قراردادن تحلیل‌های متفاوت، در قبال آن موقفی اتخاذ کنند که به واقع نزدیک‌تر باشد. با اینکه میراث کلامی امامیه مهم‌ترین منبع برای شناخت آرای متکلمان پیشین است، به دلیل وجود برخی پیش‌انگاره‌ها و ذهنیت‌ها، کمتر به آن توجه شده است. از این‌رو، در این مقاله، سیر تطور مفهوم «اختیار» از مدرسه بغداد تا مدرسه حله با تأکید بر دیدگاه شیخ مفید و علامه حلی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱. ابن شعبه در «تحف العقول» آن را با عنوان «رسالته علیه‌السلام فی الرد علی أهل الجبر و التفویض» آورده است.

۱. مدرسه بغداد

کلام امامیه پس از سپری کردن دوران تأسیس در سده اول هجری و با توسعه نظرپردازانه آن در سده دوم هجری در کوفه، دچار وقفه و رکودی شد که تا بر آمدن شیخ مفید در بغداد، دیگر آن اعتبار دوباره خویش را باز نیافت؛ البته، کلام امامیه در پایان سده سوم با ظهور نوبختیان در بغداد بار دیگر به صورت محدود به صحنه بازگشت و با افت و خیزهایی تا دوران شیخ مفید ادامه یافت، اما همین فترت و رکود که نزدیک به یک سده به درازا کشید، سبب شد تا جریان کلامی کوفه که بر بنیادهای نصوص دینی به نظریه‌پردازی می‌پرداخت، دچار سستی شده و حرکت جدید کلامی امامیه در بغداد با فاصله‌ای بیشتر از درون مایه‌های وحیانی و همدلی افزون‌تر با ادبیات کلامی روز - که در آن زمان غلبه با معتزله بود - به تبیین و دفاع از مدرسه اهل بیت علیهم‌السلام بپردازد. (سبحانی، ۱۳۹۱: ۲۸)

نکته مهم آن است که این دوره، درست هم‌زمان با عصری است که معتزلیان با برخورداری از موقعیت سیاسی و فرهنگی خود (از زمان منصور عباسی تا زمان مأمون و معتصم) توانستند دانش کلام را بر مذاق خویش تدوین کرده و بسط دهند. همین حضور و یکه‌تازی معتزله که هم‌زمان با فشار بر شیعه و تا حدودی اهل حدیث بود، سبب شد تا ساختار و درون مایه کلام اسلامی رنگ معتزلی به خود بگیرد. (همان: ۳۰)

با تغییر شرایط سیاسی و نفوذ خاندان‌های شیعی در دستگاه خلافت، زمینه مناسبی برای ظهور و اظهار نظر متکلمان امامیه فراهم می‌آید؛ این دوره بعد از اوائل غیبت صغری آغاز می‌شود و در کلام شیخ مفید اوج می‌گیرد و در شیخ طوسی به پایان می‌رسد. (سبحانی و رضایی، ۱۳۹۰: ۱۹)

در آستانه شکل‌گیری مدرسه کلامی بغداد، متکلمانی در امامیه پدید آمدند که به جریان‌های پیشین امامیه در کوفه وابستگی نداشتند. برخی از این افراد مانند محمد بن هارون معروف به ابو عیسی و راق (م ۲۴۷/۲۴۸ق)، ابوالحسن احمد بن یحیی بن اسحاق معروف به ابن راوندی (سده سوم) و محمد بن عبدالرحمن معروف به ابن‌قبة رازی پیش از گرایش به امامیه، معتزلی بوده‌اند و برخی نیز مانند نوبختیان (اسماعیل بن علی معروف به ابوسهل نوبختی (م ۳۱۱ق) و حسن بن موسی معروف به ابومحمد نوبختی (م ۳۱۰ق) متکلمان مستقلی به شمار می‌آیند.

این مدرسه کلامی امامی در عصر شیخ مفید و سید مرتضی به اوج شکوفایی خود رسید و تا قرن‌ها هیمنه خویش را بر کلام امامیه حفظ کرد. (حسینی‌زاده خضرآباد، ۱۳۹۵ (الف): ۱۵۹)

در مسئله «اختیار»، این مدرسه با رویکردی که به مفهوم اختیار و مسئله امر بین الامرین نشان داد، به دیدگاه مدرسه اعتزال نزدیک شد که این گرایش معلول علل گوناگونی است (به دلایل آن اشاره خواهد شد) و نمی تواند کاملاً نشانگر دیدگاه آنان در این مسئله باشد.

اختیار از دیدگاه شیخ مفید

شیخ مفید پس از تعریف جبر به «ایجاد فعل در مخلوقات بدون اینکه امکان امتناع و قدرت بر دفع آن وجود داشته باشد» و معنا کردن تفویض به «رفع ممنوعیت از مخلوقات در انجام هر فعلی و اباحه هر عملی که انسان بخواهد»، امر بین الامرین و اختیار را این طور معنا می کند:

واسطه و قول فصل بین جبر و تفویض این است که گفته شود خدای متعال انسان ها را بر افعالشان قادر ساخته و آنان را متمکن از انجام اعمالشان قرار داده است و در عین حال، حدودی را هم تعیین و ترسیم کرده و آنان را با منع و ترساندن و وعده و وعید از انجام اعمال قبیح نهی فرموده است. بنابراین اگر آنان را متمکن از افعال و اعمالشان ساخته، نه مجبورشان کرده و نه آنان را به حال خود وا گذاشته است، چون از اکثر اعمال منع نموده و حدودی را تعیین فرموده، به اعمال حسن امر و از اعمال قبیح نهی کرده است. (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق(ج): ۴۷)

ایشان در جای، دیگر تعریف دیگری از «تفویض» ارائه می دهد و می گوید: مفوضه گروهی از غلات هستند که به خلاف دیگر غلات معتقدند ائمه علیهم السلام حادث و مخلوق هستند، لیکن معتقدند خلق عالم و امر رزق و روزی مردم به دست آنان است. خدای متعال تنها ایشان را خلق نموده است و خلق جمیع عالم و جمیع افعال مخلوقات را به آنان واگذار کرده است. (همان: ۱۳۴-۱۳۳)

طبق این نگاه، معتزله، مفوضه به شمار نمی آیند، چنان که خود شیخ مفید رأی جمهور معتزله در جبر و اختیار را هم رأی جمهور امامیه دانسته است. (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق(ب): ۵۸) وی دخالت تکوینی و تقدیری خدای متعال در افعال انسان را به طور کلی نفی کرده است و دیدگاه شیخ صدوق مبنی بر دخالت تقدیری خدای متعال در افعال انسان را نادرست شمرده است. (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق(ج): ۴۲)

از نظرگاه شیخ مفید اگر چه اراده خدای متعال شامل افعال انسان می شود، اما اراده خدای متعال به این تعلق گرفته است که افعال انسان از روی اختیار از او صادر شود. (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق(د): ۲۵)

شیخ مفید روایات امر^۱ بین الامرین را به عنوان مرجع اصلی بحث می‌داند و در کتاب *تصحیح الاعتقاد* جمله روایی معروف «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین» را نیز به نقل از صدوق ذکر می‌کند و در واقع با نقد دو جریان جبر و تفویض می‌کوشد تا امر بین الامرین را به عنوان نظری میانه معرفی نماید (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳ق: ۱۹۸).

با وجود این، ایشان به خلاف شیخ صدوق معتقد است اراده خدای متعال تنها به افعال نیک و مشیت او صرفاً به اعمال زیبا تعلق می‌گیرد و امور قبیح از تحت اراده خدای متعال خارج است. (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق(ج): ۵۰-۴۹) همچنین در جایی دیگر، اراده خدای متعال نسبت به افعال انسان را به معنای امر او به آن افعال دانسته است. (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق(الف): ۱۴)

مرحوم مفید در باب استطاعت نیز به خلاف شیخ صدوق و ظاهر روایتی که آن را شاذ می‌خواند و دست به توجیه آن می‌زند، استطاعت را تنها صحت و سلامت بدنی می‌داند. از دیدگاه وی هر کس از صحت و سلامت برخوردار باشد مستطیع است، حتی اگر مانعی از انجام فعل وجود داشته باشد، مانند اینکه آلت و ابزار انجام کار در اختیار او نباشد. وی تصریح می‌کند که اگر کسی از نظر بدنی در سلامت باشد، مستطیع است حتی اگر ابزار انجام فعل را نداشته باشد.

حصر استطاعت در دو امر فوق نشان می‌دهد که از نظر مرحوم شیخ مفید استطاعت، صرفاً قبل از فعل تحقق دارد. بنابراین وی با اینکه با واسطه متکلمانی چون ناشی اصغر، شاگرد نوبختیان است، اما در این مسئله با آنان که دیدگاهی نزدیک به دیدگاه هشام داشته‌اند، مخالفت کرده و با جریان فکری زراره در مدرسه کوفه که استطاعت را پیش از فعل و منحصر در صحت دانسته‌اند همراه شده است (اشعری، ۱۴۰۰: ۴۳) هرچند این قول یکی از اقوال معتزله نیز هست. (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق(ج): ۶۳)

همگرایی امامیه و معتزله و تأثیر آن در نوع تبیین شیخ مفید در مسئله اختیار

مدرسه بغداد در مسئله اختیار به طور کلی بر آن است که دو حالت بیشتر وجود ندارد؛ یکی جبر و دیگری اختیار، نه اینکه یک جبر داشته باشیم، یک تفویض و یک امر بین الامرین، لذا روایات امر^۱ بین الامرین را تفسیر عجیبی کرده و می‌گویند: تفویض یا به معنای اباحه گری است، به این معنا که خدای متعال احکام را به عقل خودمان واگذار کرده و یا به معنای تفویض امر خلق و رزق به ائمه علیهم‌السلام.

در مدرسه بغداد معمولاً ابتدا کلام معتزله در فاعلیت انسان مطرح شده و سپس نظر شیعه همراه و مانند آنان بر شمرده شده است، در حالی که حداقل ق^۲ سمتی از معتزله مفوضه بوده و آنها هم از خود به مفوضه تعبیر نمی‌کرده‌اند، بلکه با تعبیر ما «مختاریم»

و «اَنَا فاعلون» اعتقاد خود را بیان می‌کرده‌اند. در این مدرسه «تفویض» دیگر معنا ندارد و عناوین مباحث، «جبر و اختیار» است، نه «جبر و تفویض».

بررسی مسئله اختیار انسان در مدرسه بغداد و دیگر مسائل کلامی این مدرسه نشان می‌دهد که متکلمان امامیه در این عصر به جز در مسائلی مانند «امامت» و «ولایت» که خط قرمز امامیه محسوب می‌شود، مواضعی نزدیک به معتزله از خود نشان می‌داده‌اند.

عوامل مختلفی در همگرایی بیشتر امامیه و معتزله در این ایام تأثیرگذار بوده است؛ عواملی چون:

۱. اتهام‌های زیادی مانند جبر و تشبیه و زندقه که متوجه متکلمان شیعه در آن زمان بود؛
۲. عدم توجه متکلمان عصر غیبت به متکلمان عصر حضور به دلیل مجموعه این اتهامات و شایعه‌سازی‌های بیرونی و درونی و به تبع عدم دسترسی به دیدگاه واقعی آنان؛
۳. فقدان مدرسه حدیثی قوی امامیه در بغداد (در دوران شکل‌گیری این مدرسه)؛
۴. گرایش‌ها و ذهن معتزلی متکلمان معتزلی شیعه‌شده؛
۵. تأثیر و تأثر امامیه و معتزله بر یکدیگر در این زمان و رابطه شاگردی و استادی بین آنان؛
۶. اعتراف معتزله به افضلیت امام علی (ع)؛
۷. بسنده کردن متکلمان این دوره بر استدلال‌های عقلی و عدم عرضه آن بر امام معصوم (ع) به دلیل غیبت ایشان.

همچنین اوج گرفتن حاکمیت جریان عقل‌گرایی به دلیل نهضت ترجمه، قدرت سیاسی و پشتوانه اجتماعی معتزله که با ورود بویه‌پیمان زیدی به بغداد افزایش یافته بود و انزوا و تحت فشار بودن شیعه در برخی از زمان‌ها، سبب شکل‌گیری مدرسه متفاوتی در حوزه مدارس کلامی امامی شد. (ر.ک: حسینی‌زاده خضرآباد، ۱۳۹۵ (الف))

از این میان، دلیل آخر مهم‌تر و شامل‌تر به نظر می‌رسد، چون به دلیل عدم قدرت سیاسی شیعه در این برهه از زمان، متکلمان امامیه لازم و بلکه به مصلحت نمی‌دانسته‌اند که با متکلمان معتزله کاملاً درگیر شوند و از طرفی دیگر سکوت و همراهی در تمامی مسائل کلامی و اعتقادیات را روا ندانسته و بر خود لازم می‌دانسته‌اند که از کیان تشیع دفاع کرده و مرزهای مهم اعتقادی خود با دیگر مکاتب و مدارس رایج را مشخص کنند. بدین منظور در مسائلی چون امامت و ولایت کاملاً در مقابل معتزله ایستاده و در مسائلی که در ردیف دوم از اهمیت قرار داشته با معتزله همراهی کرده‌اند.

مسئله محل بحث نیز از این قاعده مستثنی نیست، از این رو با وجود روایات امر بین الامرین، متکلمان بغداد تفویض را در مقابل جبر قرار نداده‌اند تا اختیار را امری بین آن دو تصویر کنند و در مقابل معتزله قرار بگیرند، بلکه با تمسک به دیگر معانی تفویض که در روایات نیز آمده است، همانند معتزله صرفاً به مقابله با جریان جبرگرا پرداخته و تنها سخن از اختیار انسان به میان آورده‌اند.

۲. بررسی و نقد دیدگاه شیخ مفید در مسئله اختیار

همان طور که گفته شد شیخ مفید تلاش می‌کند نظریه امر بین الامرین را به عنوان قولی میانی و منطبق بر روایات با نقد جبر و تفویض معرفی و تبیین نماید، اما به نظر می‌رسد:

۱. تعریف و تبیین وی از این نظریه همان تعریف معتزله است که به تفویض منتهی می‌شود و ریشه آن، نفی انتساب افعال قبیح به خدا، حفاظت بر صحت تکلیف و مسئله ثواب و عقاب و امثال آن است؛

۲. واضح است که طبق تعریف فوق از امر بین الامرین، روایات دال بر آن بی‌معنا خواهند بود، چون معنایی که شیخ مفید از تفویض به دست داده است، در مقابل جبر نیست و با عدم ارتباط بین این دو، امر متوسطی بین آن دو نیز تصویر نمی‌شود؛

۳. طبق دیدگاه شیخ مفید در مسئله «اراده»، اراده خدای متعال به معنای امر تشریحی اوست و فعل خارجی تکوینی انسان تحت اراده تکوینی و همچنین افعال قبیح تحت اراده تکوینی و تشریحی خدای متعال قرار نمی‌گیرد. این مطلب با سلطنت و قدرت و عمومیت اراده خدای متعال در تضاد است و موجب تضعیف فقر و وابستگی موجودات ممکن به خداوند است در حالی که شدت فقر و عین ربط بودن ممکنات به باری تعالی بر اهل حکمت و دانش پوشیده نیست. همچنین این بدین معناست که انسان اراده‌ای بکند غیر از آنچه خداوند اراده کرده است و در این صورت اراده خداوند مقهور خواهد شد و اراده و مشیت عبد بر اراده و مشیت ذات باری تعالی سبقت خواهد گرفت؛

۴. همچنین شاذ خواندن و طرح روایتی که ارکان استطاعت را چهار چیز دانسته و یکی از آن ارکان را سبب «وارد من الله» برشمرده است و انحصار استطاعت به صحت از دیگر اشکالات دیدگاه شیخ مفید است که باعث شده است نقش خدای متعال در افعال انسان کمرنگ انگاشته شود، بلکه نادیده گرفته شود.

۳. مدرسه حله

جریان عقل‌گرایی در قرن پنجم و ششم ادامه یافت و کلام شیعه به تدریج با منطق ارسطویی و سپس با فلسفه درآمیخت. اوج آمیزش کلام شیعه با فلسفه در قرن هفتم با ظهور شخصیت بزرگی چون خواجه نصیرالدین طوسی (م ۶۷۲) حاصل شد و از این پس کلام به کلی رنگ فلسفی به خود گرفت. از متکلمان نامدار این دوره علامه حلی (م ۷۲۶ ق) و ابن میثم بحرانی (م ۶۹۹ ق) را می‌توان نام برد. با این مکتب، جریان عقل‌گرایی در کلام شیعه به آخرین مرحله تکامل خویش رسید. (سبحانی، ۱۳۷۴: ۲۲۵-۲۲۴)

در این مرحله دو حرکت موازی و هم‌زمان رخ می‌دهد؛ از یک سو متکلمان با گشاده‌دستی به جذب مفاهیم و روش‌های فلسفی روی می‌آورند و به بازسازی کلام بر اساس این مفاهیم نو دست می‌زنند و از سوی دیگر سخت‌گیرانه به حفظ و دفاع از عقاید کلامی در برابر اندیشه‌های فلسفی می‌پردازند. (سبحانی، ۱۳۹۱: ۱۸)

سقوط خلافت عباسی، تشکیل سلسله‌های جدید حکومتی، آزادی مذاهب اسلامی و تلاش پیروان مذاهب برای به کرسی نشاندن مذهب خود، به ویژه در عصر مغولان (به طور خاص سلطان محمد خدابنده (اولجایتو)؛ ۷۰۳ - ۷۱۶ ق) و عوامل دیگر موجب شد تا متکلمان شیعی ضمن اعلان موضع عقیدتی و فکری تشیع، به نقد دیدگاه‌های رقیب نیز پردازند. به همین سبب خواجه نصیر طوسی «قواعد العقائد» را در تطبیق و نقد کلام اسماعیلیه و علامه حلی «نهج الحق و کشف الصدق» را در تبیین دیدگاه امامیه و تطبیق و مقارنه آن با کلام اشعری و فقه مکتب خلفا نگاشتند.

خواجه نصیر طوسی با چینش و تنظیم مباحث الهیات خاص (به ترتیب اثبات ذات و صفات، نبوت، امامت و معاد) در کتاب «تجريد الاعتقاد» به ارائه الگویی پرداخت که بعد از او بسیاری از متکلمان از آن پیروی کرده‌اند. بدیهی است علامه حلی در «کشف المراد فی شرح تجريد الاعتقاد» و دیگر کتاب‌های کلامی خود، با شرح و بسط مباحث با این نظم و چینش به ثبات و ماندگاری آن کمک کرد. (جبرئیلی، ۱۳۹۰: ۲۱)

البته خواجه نصیر تنها واسطه ورود اندیشه‌های ابن‌سینا به صحنه کلام امامیه بوده است، بدین جهت باید تحول صورت گرفته در کلام امامیه را تحولی سینوی و متأثر از فکر فلسفی ابن‌سینا بدانیم، نه تحولی که به طور مستقل برخاسته از اندیشه فلسفی نصیرالدین طوسی است. (عطایی نظری، ۱۳۹۴: ۸۲ و ۸۴)

پس از خواجه، شاگرد و شارح آثار وی، یعنی علامه حلی (۷۲۶ ق) طریقه او را در نگارش و تحریر مسائل کلامی به خوبی ادامه داد. اگرچه علامه به خلاف خواجه، در اصل متکلمی بود که تأثر او از مفاهیم و اصطلاحات فلسفی، امری ثانوی بود و در اقتباس موضوعات فلسفی، نهایت احتیاط را رعایت می‌کرد تا مغایرتی با اندیشه‌های

کلامی‌اش نداشته باشد، لذا در اختلاط فلسفه با کلام، خواجه تأثیرگذاری بیشتری در مقایسه با علامه داشت.

در ادامه، این مکتب به دست ملاصدرا (۱۰۵۱ق) و فیاض لاهیجی (۱۰۷۲ق)، شارح متأخر تجرید، اعتلا یافت و با تأسیس مدرسه اصفهان به دست آنان به اوج خود رسید. (صادقی حسن آبادی و عطایی نظری، ۱۳۹۱: ۸)

الف) اختیار و فاعلیت انسان از دیدگاه علامه حلی

پس از خواجه، علامه حلی (۷۲۶ق) شاگرد او به شرح و تفسیر مبانی استاد خویش و مسائل کلامی پرداخت و آن را بیش از پیش مبرهن ساخت، با این تفاوت که نهایت احتیاط را در استفاده از مفاهیم فلسفی در مباحث کلامی خود به کار می‌بست.

علامه حلی در چندین اثر خود عنوان مسئله را فاعلیت انسان (ر.ک: حلی، ۱۴۱۳ق (الف): ۶۴؛ همو، ۱۴۱۳ق (ب): ۳۰۸؛ ۱۴۱۸ق: ۳۳ و ۱۴۱۵ق: ۳۶۵)، در یکی از آثار خود «عدم استحاله اجتماع دو قادر بر مقدور واحد» (حلی، ۱۳۸۶: ۲۵۶) و در یکی دیگر از آثار خود (حلی، ۱۴۲۶ق: ۲۵۶) «خلق الاعمال» قرار می‌دهد.

وی در کتاب *استقصاء النظر نیز ثنائی* است؛ در یک طرف مجبره و در طرف دیگر معتزله و امامیه را قرار می‌دهد و سپس به ذکر دلایل عقلی و نقلی بر مدعی پرداخته و در پایان به ادله اشاعره و پاسخ به آن می‌پردازد. (حلی، ۱۴۱۸ق: ۶۲-۳۳)

در *نهج الحق ذیل بابی* که آن را «تقدم قدرت بر فعل» نامیده است، امامیه و معتزله را در یک جبهه قرار داده و قول به تقدم قدرت عبد بر فعل را به آنان نسبت می‌دهد و در مقابل، قول به معیت قدرت با فعل انسان و عدم تقدم زمانی آن‌ا مائی را به اشاعره منسوب کرده و آن را مستلزم محالاتی چون تکلیف مالایطاق، عدم احتیاج به قدرت، حادث بودن قدرت خدای متعال و یا قدیم بودن عالم انگاشته است. (حلی، ۱۹۸۲: ۱۲۹)

در رساله *سعدیه* نیز ایشان تقسیمی ثنائی انجام داده و ضمن تسمیه عنوان بحث به فاعلیت انسان، اقوال در مسئله را دو قول انگاشته است؛ یکی قول به فاعل مختار بودن انسان و دیگری وقوع افعال و موجودات توسط خدای متعال. سپس ایشان به بیان دلایل قول اول می‌پردازد. (علامه حلی، ۱۴۱۳ق (الف): ۶۵)

وی در *تسلیم النفس* عنوان محل نزاع را خلق اعمال نامیده و پس از ذکر قول اشاعره، قول اهل عدل را وقوع افعال توسط موجودات زنده و اختیار آنان دانسته و علم به آن را بدیهی می‌انگارد. (علامه حلی، ۱۴۲۶ق: ۱۶۷) و در باب *حادی عشر* نیز به بیان برخی از دلایل عقلی و نقلی اختیار انسان می‌پردازد و افعال قبیح را از دایره اراده تشریحی خدای متعال خارج می‌داند. (علامه حلی، ۱۳۶۵: ۶)

عنوان بحث در *مناهج الیقین* نیز همان فاعلیت انسان است. علامه در ابتدا قول به بدیهی بودن این مسئله را به ابوالحسین بصری و جماعتی نسبت می‌دهد و سپس آن را می‌پذیرد و در مقابل، قول به کسبی بودن آن را به برخی دیگر از معتزله، امامیه و زیدیه، قول به جبر را به جهم بن صفوان و قول به کسب را به اشاعره و نجاریه نسبت می‌دهد و سپس اقوال دیگری را مطرح می‌کند اما سخنی از تفویض و امر بین الامرین به میان نمی‌آورد. (علامه حلی، ۱۴۱۵ق: ۳۶۵) پس از آن نیز به توضیح قول مختار و دلایلی که بر فاعل بودن انسان توسط قائلین به کسبی بودن اقامه شده است و نیز دلایل اشاعره بر مدعایشان و پاسخ به آن می‌پردازد. (همان: ۳۶۶)

در *معارج الفهم*، اما به گونه‌ای دیگر به طرح این مسئله می‌پردازد. بدین منظور با طرح مسئله امتناع اجتماع دو قادر بر مقدور واحد، ذکر دلایل قائلان به آن و پاسخ به آن (علامه حلی، ۱۳۸۶: ۲۵۵) عدم استحاله آن را ثابت کرده و بدین طریق فاعلیت انسان و خدای متعال را نسبت به افعال صادر از انسان خالی از اشکال دانسته است. در ادامه نیز تقارن قدرت و فعل را به اشاعره و تقدم آن بر فعل را به معتزله نسبت می‌دهد. (همان: ۲۶۲)

در جایی دیگر اما بعد از ذکر قول جبر و کسب، قول به فاعلیت موجودات زنده را به عدلیه نسبت می‌دهد و به ذکر جزئیات مسئله و دلایل دو طرف نزاع می‌پردازد. (همان: ۴۰۸)

از مطالب فوق روشن می‌شود که مرحوم علامه حلی در مسئله «اختیار»، بیش از آنکه به دنبال کشف مفهوم اختیار و امر بین الامرین و تصویر چگونگی رابطه اراده انسان و اراده خدای متعال در افعال اختیاری انسان باشد، به دنبال نفی جبر و ارائه براهین و استدلال‌های مختلف در رد مجبره و پاسخ به شبهات آن بوده است. وی با اینکه از قائلان به اختیار است، اما در رد تفویض معتزلی نکوشیده است و در برخی از تألیفاتش قول امامیه و معتزله را در یک ردیف ذکر کرده است.

در مسئله «اختیار» او به بسط دلایل موافقان و مخالفان پرداخته است. همان طور که گفته شد علامه حلی در کتاب *استقصاء النظر فی القضاء و القدر* می‌گوید: از نظر امامیه و معتزله افعال انسان دو گونه است؛ برخی اختیاری و برخی دیگر غیر اختیاری، و حق آن است که ما فاعل هستیم و سپس چندین دلیل عقلی و چندین دلیل نقلی ذکر می‌کند. پس از آن نیز چهار دلیل اشاعره بر مدعایشان را نقل و نقد می‌کند. در ادامه به برخی از ادله علامه بر فاعلیت انسان اشاره می‌شود.

دلایل عقلی بر فاعلیت انسان

علامه حلی دلایل عقلی متعددی بر فاعلیت انسان بیان می‌کند که عبارت‌اند از:

۱. علم بدیهی به وجود فرق بین حرکات اختیاری و اضطراری؛ بر اساس حکم ضروری عقل اگر کسی فعلی را از دیگری طلب کند، ضرورتاً می‌داند که آن فعل می‌تواند از او صادر شود، در غیر آن، انجامش را از او طلب نمی‌کرد. اگر این علم ضروری به وقوع افعال از روی قصد و داعی و عدم وقوع در صورت کراهت او، حاصل نبود، آن امر و طلب نیز صحیح نبود.
۲. اگر خداوند خالق افعال انسانی باشد در این صورت یا انجام فعل متوقف بر قدرت و خواست انسان است یا نیست. لازمه حالت اول، عجز حق تعالی است اما اگر انجام فعل متوقف بر خواست و قدرت انسان نباشد مستلزم آن است که خداوند فاعل افعال انسان باشد، لکن بدون خواست و قدرت او؛ در این صورت دیگر بین قوی و ضعیف فرقی نخواهد بود و انسان باید قادر باشد کوهی را جابه‌جا کند حال آنکه بر این کار عاجز و ناتوان است و پر واضح است که بالضرورة انسان توانا با ناتوان فرق می‌کند.
۳. حسن مدح کسی که به انسان احسان می‌کند و ذمّ کسی که بدی می‌کند؛ انسان اگر در انجام فعلش مختار نباشد حسن و قبح افعالش دیگر معنا ندارد.
۴. استلزام قول به عدم فاعلیت انسان با ظلم به او.
۵. مطیع محسوب‌شدن کافر؛ لازمه جبر، ظلم خدا و لازمه این ظلم سلب نعمت از کافر است، زیرا اگر خداوند فاعل و موجد کفر کافر باشد در این صورت او را برای عذاب اخروی خلق کرده که اگر این چنین باشد خدا به او نعمتی نداده است، در حالی که آیات متعددی در قرآن کریم^۱ بر منعمیت خدای متعال بر کافران دلالت دارد.
۶. سفاهت خدای متعال (العیاذ بالله)؛ اگر بنده فاعل افعالش نباشد نه سزاوار ثواب است نه مستوجب عقاب و اگر این ثواب و عقاب جایز باشد، عذاب پیامبر اکرم ﷺ و خلود ابلیس و فرعون در بهشت، نیز جایز خواهد بود. در این صورت خداوند سفیه خواهد بود (العیاذ بالله) حال آنکه خداوند بر اساس آیه ۳۵ و ۳۶ سوره قلم از این صفت منزّه است. همچنین از جمله افعال زشت بندگان، شرک و توصیف حق تعالی به اصداد و داشتن فرزند و دشنام‌دادن بر اوست، حال اگر خداوند فاعل این افعال باشد، لازمه‌اش سفاهت و عدم حکمت خداوند خواهد بود.

۱. برای نمونه: ابراهیم: ۲۸؛ قصص: ۷۷.

۷. عدم امکان جزم به ثواب و عقاب؛ با توجه به آنچه در دلیل قبل بیان شد در صورت فاعلیت صرف خداوند، نمی‌توان به ثواب و عقاب اعمال جزم و اعتقاد راسخ داشت.
۸. امکان کذب انبیا و انتفای وثوق به شرایع و ادیان و عدم وثوق به وعد و وعید الهی و نقض غرض از بعثت انبیاء؛ لازمه قول به جبر، باب استدلال بر وجود صانع و صدق و صحت نبوت و شریعت را می‌بندد. این ممانعت منجر به مخالفت با اجماع امت می‌شود، زیرا اثبات صانع در صورتی امکان دارد که گفته شود عالم حادث است و هر حادثی محتاج به علت، همچنان که افعال ما محتاج به ماست با فرض موجد نبودن ما برای افعالمان این استدلال باطل خواهد بود و در نتیجه باب اثبات صانع بسته خواهد شد. همچنین اگر گفتیم افعال زشت و زیبا از خداوند صادر می‌شود، در این صورت اظهار معجزه از دروغگو ممتنع نخواهد بود که در این صورت راهی برای اثبات فرق بین نبی و متنبی نیست. همچنین اگر خداوند فاعل باشد در این صورت مانعی بر کذب در اخبار حق تعالی نخواهد بود، در نتیجه وعد و وعیدها غیر قابل اعتماد است و راهی برای شناخت صادق و کاذب نیست. همچنین لازم می‌آید که ترغیب و تشویق آدمی به افعال زشت توسط خداوند جایز باشد در نتیجه، اعتماد به شرایع و تشاغل به آنها قبیح خواهد بود.
۹. لزوم حقیقی نبودن برخی از صفات خدای متعال مانند صفت غفران و عفو با توجه به عاصی نبودن انسان؛ زیرا اگر انسان نقشی در افعال خود نداشته باشد پس عصیان برای او معنا ندارد و در این صورت صفت عفو و گذشت خداوند نیز بی‌معنی و غیرحقیقی خواهد بود.
۱۰. عدم صحت انتساب ظلم به انسان؛ اگر خداوند فاعل افعال خوب و بد مانند ظلم و عبث باشد در این صورت منعی نخواهد بود که خداوند فقط آنها را خلق کند نه غیر آنها را. در نتیجه، خداوند ظالم است نه انسان.
۱۱. مخالفت با اجماع انبیا و رسولان: انبیاء علیهم‌السلام بر اینکه خداوند بندگان را به برخی افعال امر و از برخی نهی کرده اجماع دارند، اما این امر و نهی زمانی منطقی و درست است که انسان خود موجد افعال خویش باشد، زیرا صحیح نیست که به کسی امر به نماز یا نهی از گناه شود در حالی که فاعل و تارک این افعال غیر او باشد.
۱۲. لزوم تکلیف ما لایطاق؛ امر و نهی و تکلیف از جانب خدای متعال در حالی که انسان عاجز باشد بی‌معنا و تکلیف به ما لایطاق است.

۱۳. نقض غرض از خلقت عالم و لزوم مغلوب شدن انبیا در احتجاجات کفار. (حلی، ۱۴۱۸ق: ۴۳-۳۴)

دلایل نقلی بر فاعلیت انسان

علامه حلی برای اثبات فاعلیت انسان به آیات فراوانی نیز استدلال می‌کند که دال بر فاعلیت و اختیار انسان است، از جمله:

۱. آیات دال بر مدح مؤمن به خاطر ایمانش و ذم کافر به خاطر کفرش. (برای نمونه رجوع شود به بقره: ۲۸؛ آل عمران: ۹۹)

۲. آیات مشتمل بر وعده به ثواب بر طاعت و وعید به عقاب بر معصیت. (برای نمونه رجوع شود به طه: ۱۵؛ مؤمن: ۱۷؛ تحریم: ۷)

۳. آیات دال بر استناد افعال بندگان به آنان. (برای نمونه رجوع شود به بقره: ۷۹ و نساء: ۱۲۳ و انعام: ۱۱۶)

۴. آیاتی که خدای متعال را از افعال مخلوقات (ظلم و...) تنزیه کرده است. (برای نمونه رجوع کنید به سجده: ۷؛ نساء: ۴۰؛ فصلت: ۴۶). (همان: ۵۵-۴۳)

همچنین ایشان علاوه بر آیات به روایاتی هم که در منابع نقلی ذکر شده تمسک می‌جوید که پرداختن به آنها در این مجال نمی‌گنجد.

ب) بررسی و نقد دیدگاه علامه حلی در مسئله اختیار و فاعلیت انسان

علامه حلی در تألیفات فراوانی که از خود به جای گذاشته است، مسئله اختیار را بارها مورد بررسی قرار داده و البته روش‌های مختلفی را آزموده است، لکن آنچه از این رسائل و کتب پیدا است، این است که وی در اکثر قریب به اتفاق این تألیفات به سبک مدرسه بغداد عمل کرده و دیدگاه امامیه را در ردیف معتزله قرار داده و صرفاً به مبارزه با دیدگاه مجبره برخاسته است که می‌تواند دلایلی چون احساس خطر در برابر اشاعره وقت و بالتبع لزوم مرزبندی اعتقادی با آنان و نیز عدم رضایت از خلط مسائل کلامی با فلسفی، در عین استفاده از مفاهیم و روش آن در کلام داشته باشد. همچنین وی مانند مرحوم خواجه نصیر، رابطه اراده انسان با اراده خدای متعال را بیان نکرده است.

۴. مقایسه دو دیدگاه

همان‌طور که گفته شد، شیخ مفید تلاش می‌کند نظریهٔ امر بین الامرین را به عنوان قولی میانی و منطبق بر روایات با نقد جبر و تفویض معرفی و تبیین نماید، اما به نظر می‌رسد تعریف و تبیین وی از این نظریه، همان تعریف معتزله است که به تفویض منتهی می‌شود.

معنایی که شیخ مفید از تفویض به دست داده است، در مقابل جبر نبوده و با عدم ارتباط بین این دو، امر متوسطی بین آن دو نیز تصویر نمی‌شود. طبق دیدگاه شیخ مفید، همه افعال انسانی تحت اراده تکوینی و تشریحی خدای متعال قرار نمی‌گیرد. این مطلب با قدرت و عمومیت اراده خدای متعال در تضاد است و همچنین بدین معنا است که انسان اراده‌ای بکند غیر از آنچه خداوند اراده کرده است و در این صورت اراده خداوند مقهور خواهد شد.

علامه حلی هم به سبک مدرسه بغداد، دیدگاه امامیه را در ردیف معتزله قرار داده و صرفاً به مبارزه با دیدگاه مجبره برخاسته است که می‌تواند دلایلی چون احساس خطر در برابر اشاعره وقت و بالتبع لزوم مرزبندی اعتقادی با آنان و نیز عدم رضایت از خلط مسائل کلامی با فلسفی، در عین استفاده از مفاهیم و روش آن در کلام داشته باشد. به نظر می‌رسد علامه حلی و شیخ مفید در بحث اختیار یک رویکرد مشترک دارند و آن، رویکرد مبارزه با دیدگاه جبرگرایان است، لذا ادله آنها غالباً مبتنی بر نقد جبر و مجبره است تا خود را نیز از اتهام جبر مبری کنند.

در این میان، دیدگاه شیخ مفید بیشتر به نظریه میانه امر بین الامرین نزدیک‌تر است تا علامه حلی، چرا که علامه در آثار خود اشاره‌ای به این نظر ندارد. در مدرسه بغداد شیخ مفید به تبع شیخ صدوق اختیار را به تشریح احکام و تعیین حدود توسط خدای متعال تفسیر کرده است، اما در مدرسه حله علامه حلی، بیشتر به تکثیر براهین بر اصل اختیار و فاعلیت انسان پرداخته است.

نتیجه

بر اساس تحقیق حاضر، وجه اشتراک دو دیدگاه مذکور مبارزه با جبر و مجبره است اما شیخ مفید با تعریف تفویض به واگذاری امر خلق و رزق و امر بین الامرین به تشریح احکام برای مکلفان قادر و امر و نهی آنان، راه شیخ صدوق را ادامه داده است، چنانچه در مسئله استطاعت با جریان زرارة بن اعین همراه بوده است.

مرحوم علامه حلی اما بیش از آنکه به دنبال کشف مفهوم اختیار و امر بین الامرین و تصویر چگونگی رابطه اراده انسان و اراده خدای متعال در افعال اختیاری انسان باشد، به دنبال نفی جبر و ارائه براهین و استدلال‌های مختلف در رد مجبره و پاسخ به شبهات آن بوده است. او دیدگاه امامیه را در ردیف معتزله قرار داده و صرفاً به مبارزه با دیدگاه مجبره برخاسته است.

منابع و مأخذ:

- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل (۱۴۰۰ق)، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلیین*، فرانس شتاینر، ج ۳، آلمان: ویسبادن.
- تهرانی، آقا بزرگ (۱۴۰۸ق)، *الذریعه الی تصانیف الشیعه*، قم و تهران: اسماعیلیان / کتابخانه اسلامیة.
- جبرئیلی، محمد صفر (۱۳۹۰)، «مدرسه حله»، فرهنگ زیارت، ش ۱۲، ص: ۲۰-۳۱.
- حسینی زاده خضرآباد، سید علی (۱۳۹۵) (الف)، «عوامل شکل گیری مدرسه کلامی بغداد»، جستارهایی در مدرسه کلامی بغداد، سبحانی، زیر نظر محمدتقی سبحانی، قم: انتشارات دارالحدیث.
- _____ (۱۳۹۵) (ب)، «کلام امامیه پس از دوران حضور؛ نخستین واگرایی‌ها»، جستارهایی در مدرسه کلامی بغداد، زیر نظر محمدتقی سبحانی، قم: انتشارات دارالحدیث.
- رضایی، محمد جعفر (۱۳۹۱)، «امتداد جریان فکری هشام بن حکم تا شکل‌گیری مدرسه کلامی بغداد»، نقد و نظر، ش ۶۵، ص ۹۱-۱۱۰.
- سبحانی، محمد تقی (۱۳۷۴)، *عقل‌گرایی و نص‌گرایی در کلام اسلامی*، نقد و نظر، شماره ۳-۴، ص ۲۰۵-۲۳۲.
- سبحانی، محمدتقی (۱۳۹۱)، «کلام امامیه؛ ریشه‌ها و رویش‌ها»، نقد و نظر، ش ۶۵، ص ۳۷-۵.
- سبحانی، محمد تقی و سیدعلی حسینی زاده خضرآباد (۱۳۹۱)، «آراء متکلمان نوبختی در میانه مدرسه کوفه و بغداد»، نقد و نظر، ش ۶۶، ص ۲۷۲-۲.
- سبحانی، محمد تقی و محمدجعفر رضایی (۱۳۹۰)، «میراث کلامی شیعه در مرحله تاسیس، هفت آسمان»، ش ۵۲، ص ۳۶-۱۱.
- شیخ مفید (۱۴۱۳ق) (الف)، *الاراده*، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- _____ (۱۴۱۳ق) (ب)، *اوائیل المقالات*، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- _____ (۱۴۱۳ق) (ج)، *تصحیح اعتقادات الإمامیه*، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- _____ (۱۴۱۴ق)، *النصول المختاره*، تحقیق: سیدعلی میرشریفی، ج ۲، بیروت: دارالمفید.
- _____ (۱۴۱۳ق) (د)، *النکت الاعتقادیه*، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- صادقی حسن آبادی، مجید؛ عطایی نظری، حمید (۱۳۹۱)، «ملاک‌ها و ویژگی‌های مکتب کلام فلسفی در شیعه؛ با رویکرد به آثار فیاض لاهیجی»، اندیشه دینی، ش ۴۴، دوره ۱۲، ص ۱-۳۲.

- عطایی نظری، حمید(۱۳۹۴)، «تحول معرفت شناختی کلام امامیه در دوران میان‌ی و نقش ابن سینا در آن»، نقد و نظر، ش ۷۷، ص ۸۱-۱۱۴.
- علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر(۱۴۱۸ق)، *استقصاء النظر فی القضاء و القدر*، محقق: سید محمد حسینی، مشهد: دار الإنباء الغیب.
- _____ (۱۳۶۳)، *انوار الملکوت فی شرح الباقوت*، محقق: محمد نجمی زنجانی، ج ۲، قم: الشریف الرضی.
- _____ (۱۳۶۵)، *الباب الحادی عشر*، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- _____ (۱۴۲۶ق)، *تسلیم النفس الی حظیره القدس*، محقق: فاطمه رضانی، ج ۱، قم: مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام.
- _____ (۱۴۱۳ق)(الف)، *الرسالة السعدیة*، بیروت: دار الصفوة.
- _____ (۱۴۱۳ق)(ب)، *كشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، محقق: حسن حسن زاده آملی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- _____ (۱۳۸۶)، *معارض الفهم فی شرح النظم*، ج ۱، قم: دلیل ما.
- _____ (۱۴۱۵ق)، *مناهج الیقین فی اصول الدین*، تهران: دارالاسوه.
- _____ (۱۹۸۲)، *نهج الحق و كشف الصدق*، معلق: عین الله حسنی ارموی، بیروت: دار الكتاب اللبنانی.
- میرزایی، عباس(۱۳۹۱)، «*ابوعیسی وراق از اعتزال تا گرایش به مدرسه کوفه*»، نقد و نظر، ش ۶۵، ص ۱۱۱-۱۳۰.
- نجاشی، ابوالعباس احمد بن علی(۱۴۳۱ق)، *رجال(فهرست اسما مصنفی الرجال)*، بیروت: شركة الاعلمی للمطبوعات.
- همدانی، عبدالجبار(بی تا)، *تثبیت دلائل النبوة*، قاهره: دار المصطفی.