

## Critique of Shaykh Aḥmad al-Aḥsā'ī's Theory on the Entailment of Existence and Essence Concerning Good and Evil Human Actions

Mahmoud Saiydi<sup>1</sup> , and Fardin Jamshidi Mehr<sup>2</sup> 

1. Associate Professor, Department of Philosophy and Theology, Shahed University, Tehran, Iran. Email: [m.saidiy@shahed.ac.ir](mailto:m.saidiy@shahed.ac.ir)
2. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Theology, Faculty of Humanities and Educational Sciences, Gonbad Kavous University, Gonbade Kavus, Iran. Email: [fjamshidi@gonbad.ac.ir](mailto:fjamshidi@gonbad.ac.ir)

### Article Info

**Article type:**  
Research Article

**Article history:**

Received  
11 October 2024  
Received in revised form  
15 November 2024  
Accepted  
16 December 2024  
Available online  
21 December 2024

**Keywords:**

Aḥsā'ī,  
wujūd (existence),  
māhiyyah (essence),  
jabr (determinism),  
ikhtiyār (free will)

### ABSTRACT

Shaykh *Aḥmad al-Aḥsā'ī*, from an ontological standpoint, posits that the root of free will lies in existence (*wujūd*) and essence (*māhiyyah*). As an advocate of the primacy of the two principles (*aṣālat al-aṣlayn* - the “primacy of the two principles,” namely existence and essence), he maintains that existence (*wujūd*) necessitates virtuous behavior, while essence (*māhiyyah*) inclines toward malevolent behavior; the deliberation between good and evil, and the subsequent choice of one over the other, is precisely what constitutes free will (*ikhtiyār*). Furthermore, Aḥsā'ī considers existence to be an act of God (*fi 'l bi al-dhāt ḥaqq ta 'ālā*) and attributes essence to God indirectly (*bi al-'araḍ*). Therefore, though valid, the attribution of evil and wickedness to God is not essential. Aḥsā'ī also justifies the issue of human will and its relationship with God by grounding the existential subsistence of human beings and their actions in God, while simultaneously maintaining human power to perform or abandon such actions. The present research, compiled through documentary methods and processed through analytical and logical methods, critically examines Aḥsā'ī's theory regarding the explanation of human will and its relationship to God's power.

**Cite this article:** Saiydi, M., & Jamshidi Mehr, F. (2024). Critique of Shaykh Aḥmad al-Aḥsā'ī's Theory on the Entailment of Existence and Essence Concerning Good and Evil Human Actions. *Theology Journal*, 11(2), 43-55. <https://doi.org/10.22034/pke.2025.20343.1950>





انجمن علوم اسلامیات

## نقادی نظریهٔ شیخ احمد احسائی در مورد استلزام وجود و ماهیت نسبت به خیرات یا شرور افعال انسانی

محمود صیدی<sup>۱</sup>، و فردین جمشیدی مهر<sup>۲</sup>

۱. دانشیار، گروه فلسفه و کلام، دانشگاه شاهد، تهران، ایران. رایانامه: [m.saidiy@shahed.ac.ir](mailto:m.saidiy@shahed.ac.ir)  
۲. نویسنده مسئول، فردین جمشیدی مهر، استادیار گروه الهیات، دانشکده علوم انسانی و تربیتی دانشگاه گنبد کاووس، گنبد کاووس، ایران. رایانامه: [fjamshidi@gonbad.ac.ir](mailto:fjamshidi@gonbad.ac.ir)

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۷/۱۹ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۸/۲۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۹/۲۵ تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۱۰/۱</p> <p><b>کلیدواژه‌ها:</b> احسائی، وجود، ماهیت، جبر، اختیار</p>	<p>شیخ احمد احسائی با نگاهی هستی‌شناسانه، ریشهٔ اختیار را وجود و ماهیت می‌داند. او که قائل به اصالت اصلین (وجود و ماهیت) است، معتقد است وجود اقتضای نیک‌رفتاری و ماهیت مقتضی بدرفتاری است و تردید میان نیک و بد و انتخاب یکی از آن دو، چیزی جز اختیار نیست. از سوی دیگر، او وجود را فعل بالذات حق تعالی می‌داند و ماهیت را بالعرض به خداوند نسبت می‌دهد؛ بنابراین، از نظر وی، اسناد بدی‌ها و شرور به خداوند، اگرچه صحیح است، بالذات نیست. احسائی مسئلهٔ ارادهٔ انسانی و رابطهٔ آن با خداوند را نیز با قوام وجودی انسان و افعال او به خداوند، و در عین حال قدرت بر انجام یا ترک آن از جانب انسان، توجیه می‌کند. در پژوهش حاضر که در گردآوری مطالب به شیوهٔ اسنادی و در پردازش به شیوهٔ تحلیلی و منطقی نگاشته شده است، نظریهٔ احسائی در مورد تبیین ارادهٔ انسانی و رابطهٔ آن با قدرت خداوند مورد نقادی قرار گرفته است.</p>

**استناد:** صیدی، محمود؛ جمشیدی مهر، فردین (۱۴۰۳). نقادی دیدگاه هستی‌شناسانه شیخ احمد احسائی در باب جبر و اختیار. پژوهشنامه کلام، ۱۱(۲)، ۵۵-۴۳. <https://doi.org/10.22034/pke.2025.20343.1950>



### مقدمه

مسئله جبر و اختیار یکی از غامض‌ترین مسائل حوزه انسان‌شناسی است. خداباوران، پس از اعتقاد به اینکه انسان در این عالم مکلف است و اینکه خداوند قدرت و علم نامتناهی دارد، با این پرسش مواجه می‌شوند که آیا انسان در افعال خویش مختار است یا مجبور؟ اگر خداوند از ازل به انسان و افعال او علم دارد و اگر وجود و فعل انسانی متقوم به وجود خداوند است و از خود استقلال ندارد، چگونه می‌توان اختیار انسان را توجیه کرد؟ از سوی دیگر، اگر انسان مجبور باشد، وجود بهشت و جهنم و نیز اوامر و نواهی الهی را از چه طریق می‌توان موجه نمود؟ این پرسش‌ها و پرسش‌های مشابه سبب شد که در طول تاریخ اندیشه اسلامی، هر کسی اندیشه‌ای ساز کند و راهی بجوید. برخی مانند اشاعره به جبر گرایش یافتند و عده‌ای مانند معتزله به تفویض معتقد شدند. شیعه به برکت وجود ائمه اطهار (ع) جبر و تفویض مطلق را انکار نمود و قائل به امری در میانه این دو شد. البته تفسیر و تبیین این امر میانه خود مسئله‌ای تازه ایجاد کرد و معتقدان به امامت، تفاسیر متعدد و متنوعی ارائه نمودند.

در این بین، شیخ احمد احسائی دیدگاهی ممتاز را تبیین کرد که مبتنی بر باورهای هستی‌شناسانه اوست. از نظر احسائی، اصل مسئله در بحث جبر و اختیار این است که هر شیء ممکنی مرکب از وجود و ماهیت است و قیام بالذات ندارد؛ بلکه به‌نحو صدوری قائم به خداوند است (احسائی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص. ۱۵۷)؛ چنان‌که در برخی آیات و احادیث نیز به این معنا اشاره شده است: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ» (روم ۲۵) و «كُلُّ شَيْءٍ سِوَاكَ قَامَ بِأَمْرِكَ» (طوسی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص. ۴۳۱).

از دیدگاه احسائی، اختیار از میل وجود انسانی به خیرات و میل ماهیتش به شرور نشأت می‌گیرد که به دلیل تخالف و تضاد میان این دو میل، اختیار در انسان پدید می‌آید (احسائی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص. ۱۶۷). اگرچه احمد احسائی در این دیدگاه صاحب ابتکار است، می‌توان سوابقی از نظریه او در این زمینه را در آثار اندیشمندان پیشین یافت. فیض کاشانی در رساله در باب جبر و اختیار، گرایش به خیر و خوبی را در انسان به وجود برمی‌گرداند و گرایش به شر و بدی را به ماهیت انسان نسبت می‌دهد، با این تفاوت که فیض کاشانی شرور را که عدمی می‌داند، به ماهیتی نسبت می‌دهد که اعتباری و غیرمجموع است (فیض کاشانی، ۱۳۴۱، ص. ۵۰۵)، اما شیخ احمد احسائی ماهیت را اصیل می‌داند و شرور و بدی‌ها را نیز به آن مستند می‌کند. به هر حال، پژوهش حاضر به بررسی نقادانه نظریه شیخ احمد احسائی در مورد اختیار انسانی می‌پردازد و از ورود به دیدگاه دیگران و مقایسه دیدگاه احسائی با دیدگاه آنان معذور است و آن را به پژوهشی دیگر موکول می‌کند.

### پیشینه تحقیق

مقالات و آثار پژوهشی متعددی درباره شیخ احمد احسائی و آرای او نگاشته شده است، اما هیچ اثر پژوهشی مستقلی درباره جبر و اختیار از دیدگاه احسائی یافت نشد. تنها مقاله‌ای که قرابتی با نوشتار حاضر دارد، «احسائی؛ قول به اصلین یا اصالت ماهیت» است که در مجله تأملات فلسفی، شماره ۱۹، پاییز و زمستان ۱۳۹۶ به چاپ رسیده است. در این مقاله ادعا شده که شیخ احمد احسائی برخلاف نسبتی که به او داده‌اند،

قابل به اصالت اصلین نبوده، بلکه دیدگاه اصالت ماهیت را برگزیده بود. این در حالی است که در مقالهٔ حاضر، بر اساس شواهدی که در کلمات خود احسائی وجود دارد، باور به اصلین را زیربنای دیدگاه وی در مسئلهٔ جبر و اختیار می‌گیرد.

### تعریف ارادهٔ انسانی

نخستین مطلبی که در مورد نظریهٔ شیخ احمد احسائی در زمینهٔ جبر و اختیار باید بررسی شود، تعریفی است که او از اختیار انسانی بیان می‌دارد. او اختیار موجودات ممکن، از جمله انسان، را به «این شاء فعل و این شاء ترک» تعریف می‌کند و آن را چنین تفسیر می‌نماید که هر فعلی مشابه و مسانخ با فاعل خود است؛ زیرا همهٔ اموری که به ممکن نسبت داده می‌شود، صفت خود آن است. در صورتی که ممکن در ذات خویش فاقد صفتی باشد، نمی‌توان آن صفت را به او نسبت داد (احسائی، ۱۴۲۶ق، ج. ۱، ص. ۱۶۹).

نقد: تعریفی که احسائی برای ارادهٔ انسانی بیان کرده، دقیقاً همان تعریفی است که حکیمانی مانند ابن‌سینا (۱۴۰۴ق، ص. ۲۰) و ملاصدرا (۱۹۸۱، صص. ۳۰۷-۳۰۸) برای ارادهٔ خداوند بیان کرده‌اند. دلیل اطلاق چنین تعریفی از سوی آنان به خداوند، مادی نبودن خداوند است؛ زیرا در ارادهٔ انجام فعلی توسط موجودات مادی مانند انسان، عوامل خارجی بسیاری دخالت دارند که با نظر به آن‌ها، موجود مادی ممکن است انجام دادن یا ندادن فعلی را انتخاب و اراده کند. مثلاً اینکه انسان سکونت در چه منزلی را انتخاب و اراده کند، به عوامل مختلفی از جمله استطاعت مالی او بستگی دارد. بنابراین، احسائی در تعریف ارادهٔ انسانی از دخالت عوامل خارجی غفلت کرده و تعریف ارادهٔ واجب‌الوجود، که تحت تأثیر هیچ‌گونه شرایطی قرار نمی‌گیرد، را با ارادهٔ انسانی خلط کرده است.

نکتهٔ مهمی که از دید احسائی مخفی مانده، این است که اگرچه هر فعلی مسانخ با فاعل خویش است، این مسانخت در امور کمالی صحیح است، نه در تمام شئون و ابعاد. هر کمالی که در معلول یافت شود، قطعاً همان کمال به‌نحؤ اعلی و اشد در علت نیز یافت می‌شود و معلول آن کمال را به همان شدت و علوی که در علت است، واجد نیست. بنابراین، وجود این کمال در معلول به دلیل ضعف وجودی او نسبت به علت، همراه با کاستی‌ها، محدودیت‌ها، و نقایص است. بر این اساس، در مقام تعریف نیز باید این محدودیت‌ها و نقایص لحاظ شوند و نمی‌توان به بهانهٔ مسانخت، صفت کمالی علت را با شدت و علوی که دارد برای معلول نیز به کار برد. این مطلب دقیقاً مانند آن است که به بهانهٔ اصالت وجود و اینکه وجود در همهٔ مراتب، سنخ واحد و اصل واحد است، در تعریف انسان گفته شود که انسان وجود است؛ درحالی‌که اطلاق وجود بدون هیچ قید و شرطی تنها مختص خداوند است که از هر حد و حدودی میراست و بر انسان قابل اطلاق نیست، بلکه باید انسان را وجودی با حد و حدود خاص و مشخص تعریف کرد. پس به کارگیری تعریف اختیار در خداوند، بدون مقید کردن آن به هیچ قیدی برای انسان، نمی‌تواند کامل باشد.

### وجود و ماهیت، مبنای هستی‌شناسانهٔ ارادهٔ انسانی

پیش از شیخ احمد احسائی، متفکران در مورد اصالت وجود یا ماهیت معتقد به اصالت داشتن یکی و اعتباری بودن دیگری بودند؛ به‌گونه‌ای که از نظر ملاصدرا وجود اصیل است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۱، ص. ۳۸) و از

نظر سهروردی ماهیت اصالت دارد (سهروردی، ۱۳۷۳، ص. ۶۵). اما احسائی بر آن است که وجود و ماهیت هر دو اصیل‌اند و واقعیت خارجی دارند. احسائی این نظریه را پایه بحث‌های خویش در اثبات اختیاری بودن افعال انسانی قرار می‌دهد. توضیح اینکه انسان مانند هر موجود ممکن دیگری مرکب از وجود و ماهیت است (احسائی، ۱۴۲۶ق، ج. ۱، ص. ۱۵۱). ماهیت با وجود، موجود و متحقق می‌گردد و اگر ماهیت موجود نشود، وجود نیز موجود نخواهد بود؛ زیرا ماهیت شرط موجود شدن وجود و قابلیت ایجاد آن است. هریک از وجود و ماهیت، تحقق مستقلی از دیگری دارند، هرچند تحقق ماهیت وابسته به وجود است؛ مانند «انکسار» که از فعل «کسر» به وجود می‌آید. انجام فعل «کسر» منجر به ایجاد «انکسار» و به وجود آمدن آن می‌شود (احسائی، ۱۴۲۶ق، ج. ۱، ص. ۱۶۱).

نقد: بررسی نقادانه دیدگاه احسائی در مورد اصالت داشتن وجود و ماهیت نیاز به پژوهش مستقلی دارد و فلاسفه بزرگی مانند حکیم سبزواری (۱۳۷۹، ج. ۲، ص. ۶۵) به نقادی این دیدگاه پرداخته‌اند. اما نکته مهم آن است که تبیین اراده انسانی با نظر به این دیدگاه، منجر به تناقضاتی می‌گردد که در ادامه بررسی خواهد شد.

### اقتضای وجود نسبت به افعال نیک و ماهیت نسبت به شرور افعال انسانی

پس از اثبات اختیار برای انسان، احسائی مسئله انتخاب میان انجام فعل خیر یا شر را مطرح می‌کند. از دیدگاه او، اختیار انسانی از میل وجود به خیرات و میل ماهیت او به شرور نشأت می‌گیرد (احسائی، ۱۴۲۶ق، ج. ۱، ص. ۱۶۷). وجود و ماهیت نسبت به یکدیگر ضدان‌اند و لذا اقتضای هریک با دیگری متفاوت است (احسائی، ۱۴۲۸ق، ج. ۱، صص. ۳۶۲-۳۶۳). از این جهت، امیال انسانی متفاوت بوده و در مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند. وجود منشأ صدور اعمال و افعال صالح انسانی می‌گردد و در مقابل، ماهیت علت انجام افعال ناشایست و خبیث است (احسائی، ۱۴۲۶ق، ج. ۱، ص. ۱۵۱). وجود و ماهیت مانند دو کره درون یکدیگرند که سطح آن‌ها مماس هم است، ولی به دلیل تفاوت و تضاد امیال وجودی و ماهوی، حرکت این دو کره عکس یکدیگر است. در صورتی که جانب خیرات و افعال حسن غلبه یابد، حرکت کره وجودی سریع‌تر و شدیدتر می‌گردد و در صورتی که جانب افعال شر و معصیت شدت یافته و غلبه کند، حرکت کره ماهوی شدت گرفته و سریع‌تر می‌شود (احسائی، ۱۴۲۶ق، ج. ۱، صص. ۱۶۱-۱۶۲).

به دلیل سختی و تشابه، وجود با خیریت و نورانیت تناسب دارد و ماهیت با ظلمت و شرور مسانخ است. امیال انسانی به هر جهتی غلبه نماید، حکم فعل انسانی با آن خواهد بود (احسائی، ۱۴۲۶ق، ج. ۱، ص. ۱۵۲). برای مثال، فعل نماز به دلیل سختی، وجود تمایل به انجام آن دارد و ماهیت به دلیل عدم سختی، تمایل به ترک آن دارد (احسائی، ۱۴۲۶ق، ج. ۲، ص. ۴۰۴). به دلیل متضاد بودن خیر با شر و نیز ماهیت با وجود، یک فاعل انسانی به طور هم‌زمان دو فعل خیر و شر را انجام نمی‌دهد؛ زیرا چنین فرضی مستلزم فناء و از بین رفتن آن به دلیل گرفتار شدن در تناقض یا تضاد است. در نتیجه، فاعل واحد در انجام فعل اختیاری خویش دو فعل متضاد را انجام نمی‌دهد (احسائی، ۱۴۲۶ق، ج. ۱، ص. ۱۵۲).

ممکن است در هنگام میل به انجام دادن فعلی یا انتخاب آن، به دلیل وجود امیال مخالف، تعارض رخ دهد؛ مانند انجام دو فعل متضاد در جهت انجام فعل نیک یا ترک آن، یا انجام فعلی شر یا متضاد آن. از این رو، مسئله‌ای که مطرح می‌شود این است که چنین تعارضی در انسان چگونه رفع می‌شود؟ در نظر احسائی، هنگامی که وجود انسان متمایل به انجام فعل خیر می‌شود، ماهیت نیز بالعرض به انجام خلاف آن متمایل خواهد شد و در صورتی که ماهیت انسان میل به انجام فعلی شر داشته باشد، وجود هم بالعرض در جهت انجام خلاف آن فعل خواهد بود؛ زیرا ماهیت و وجود و نیز اقتضائات آن‌ها با یکدیگر تضاد دارند و به دلیل تفاوت و تضادی که میان آن‌هاست، مراتب مختلف شوق و میل نیز متفاوت خواهد بود، به طوری که هر چه میل به انجام فعلی شدت یابد، جهت مخالف آن ضعیف‌تر می‌گردد تا جایی که میلی نسبت به آن باقی نماند (احسائی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۱۵۳). پایان یافتن شوق نسبت به جهت مقابل، صرفاً با انجام فعل محقق می‌شود؛ زیرا در انجام افعال اختیاری، به دلیل شرط انتخاب، امیال مختلفی وجود دارد. بنابراین، وجود میل ضعیف شرط تحقق میل شدید است (احسائی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۱۵۴).<sup>۱</sup>

به نظر می‌رسد دیدگاه احسائی در این زمینه از جهاتی قابل نقادی است:

(۱) در مواردی پیش می‌آید که انسان نسبت به انجام دو فعل متضاد مردد می‌گردد که یک طرف آن خیر و سوی دیگر آن شر است. با نظر به مبنای هستی‌شناختی‌ای که احسائی درباره اصالت توأمان وجود و ماهیت بیان می‌دارد، شخص می‌تواند در زمان واحد با نظر به وجود خویش فعل خیر را انجام دهد و با نظر به ماهیت خویش، مبادرت به انجام فعل شر نماید؛ حال آنکه وقوع چنین امری ممکن نیست و انسان در آن واحد اراده‌کننده و انجام‌دهنده دو فعل خیر و شر نسبت به یک موضوع نمی‌تواند باشد.

(۲) در مورد مسئله شر، در تاریخ فلسفه اسلامی دو پاسخ عدمی بودن و بالقیاس بودن شرور نسبت به خیرات مطرح شده است که در این صورت، شرور امور وجودی‌اند که در مقایسه با خیرات، شر محسوب می‌شوند. شر بودن افعال انسانی نیز غالباً بدین معناست؛ زیرا افعال معصیت که احسائی نیز بدان‌ها مثال می‌زند، نسبت به افعال خیر، شر هستند. مثلاً خوردن روزه فعلی معصیت و شر است که در مقایسه با روزه گرفتن، معصیت و لذا شر محسوب می‌شود. با نظر به اینکه این گونه افعال وجودی‌اند و بهره‌ای از خیر دارند، چگونه ماهیت انسانی علت چنین افعالی است؟ در صورتی که همه افعال انسانی شر بالذات می‌بود و هیچ‌گونه بهره‌ای از وجود و لذا خیر بودن نمی‌داشت، تحلیل صحیح نظریه احسائی شاید امکان داشت؛ حال آنکه چنین نیست.

۱. از نظر احسائی، فرشتگان به وجود آورنده امیال وجودی، یعنی خیرات، و شیاطین نیز به وجود آورنده امیال ماهوی، یعنی شرور، در نفسی انسانی هستند. تعداد هر یک از فرشتگان و شیاطین بسیارند و لذا امیال متناسب با آنها نیز در انسان زیاد می‌گردد. زیرا که فرشتگان انجام‌دهنده امور خیر هستند نه شرور، و در مقابل، شیاطین فاعل شرور می‌باشند و نه خیرات (احسائی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۱۵۵). بدین لحاظ، اختیار انسانی تعیین‌کننده انجام هر یک از خیرات یا شرور و تقویت تناسب با فرشتگان یا شیطان در وجود خویش می‌باشد. زیرا که قوای متناسب با هر یک، یعنی وجود و ماهیت، در نهاد او متحقق می‌باشد.

(۳) در مواردی که انسان نسبت به یک قوه نفسانی در انجام خیر یا شر مردد است، نظریه احساسی کارایی نداشته و صحیح نیست. مثلاً فردی که مالی از یتیم نزد او امانت است و قوه خیال یا وهم او تصور ندادن آن مال را می‌کند، اما باز هم با یادآوری روز معاد و عذاب خداوند تصمیم به استرداد مال مورد نظر می‌گیرد. در این هنگام، قوه نفسانی واحد نسبت به انجام دادن دو فعل متعارض مردد است که طبق دیدگاه احساسی قابل تبیین نیست؛ زیرا در این هنگام باید قوه‌ای واحد نسبت به خیر بودن وجودی و نسبت به شر بودن ماهوی باشد، حال آنکه احساسی منشأ خیرات و شرور را امری مستقل از هم می‌داند.

(۴) نکته دیگر اینکه احساسی چون برای ماهیت حقیقت و واقعیتی قائل شد و شأنی از اصالت به آن بخشید، به حکم اصیل بودن، آن را منشأ آثاری برشمرد و از آنجاکه حکمای الهی وجود را خیر و منشأ تمام خیرات معرفی کرده‌اند، احساسی ماهیت راه، که به ممکنات اختصاص دارد، منشأ شرور دانست. بدین ترتیب، همانند ثنویان که خداوند را خالق خیرات می‌دانند و اهریمن را، که خود معلول حق تعالی است، منشأ شرور برمی‌شمارند، شیخ احمد احساسی نیز خداوند را مصدر وجود و خالق ماهیت معرفی می‌کند و شرور را نه به خداوند، بلکه به ماهیت مستند می‌سازد و بدین ترتیب، کشمکش میان میل به خیر و میل به شر را به تقابل میان وجود و ماهیت برمی‌گرداند و از آن تعبیر به اختیار می‌کند. درحالی‌که اگر چنین باشد که ماهیت منشأ شرور است، چون تمام ممکنات دارای ماهیت‌اند، لازم می‌آید که شر در کل نظام ممکنات، از صادر اول تا خسیس‌ترین موجودات، وجود داشته باشد؛ درحالی‌که منشأ شر چیزی جز محدودیت و تراحم نیست. عالم طبیعت، به سبب محدودیتی که ماده برای آن ایجاد کرده، عالم تراحمات است و تراحم میان صور و فعلیات مختلف مانع از اجتماع آن‌ها می‌شود و همین امر سبب ظهور شرور می‌گردد. در عوالم مافوق عالم طبیعت، اگرچه ترکیب از وجود و ماهیت هست، خبری از شرور نیست؛ زیرا تراحمی وجود ندارد.

### تقسیم افعال انسانی به مجبول و مجبور

احساسی برای اثبات اختیاری بودن افعال همه موجودات، از جمله انسان، به تقسیم افعال به دو قسم «مجبول» و «مجبور» می‌پردازد. فعل مجبول مانند حرکت سنگ به سمت پایین است که خداوند فرشته‌ای را موکل به حرکت آن کرده و به هر مکانی که خداوند اراده کند، آن را قرار می‌دهد. حرکت جبری نیز مانند پرتاب شدن سنگ به سوی بالاست، درحالی‌که طبیعت آن مایل به نزول و قرار گرفتن در مرکز است. از نظر احساسی، خداوند فرشته‌ای را موکل بر اعضاء بدنی شخص پرتاب‌کننده کرده که قوی‌تر از فرشته موکل بر سنگ است. بنابراین، جبر یا قسری در این گونه افعال نیست، بلکه همگی اختیاری‌اند و از علم و اراده ناشی می‌شوند (احساسی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص. ۱۷۵). احساسی در مورد فاعل بالطبع به ارادی بودن آن معتقد است؛ زیرا همه موجودات و مخلوقات دارای علم، اراده، حیات، و غیره‌اند. از سوی دیگر، خداوند فرشته‌ای را موکل

بر امور جمادات و حرکات آن‌ها کرده که افعال آن‌ها را انجام می‌دهند. در نتیجه، فاعل‌های بالطبع نیز دارای صفت اختیارند (احسائی، ۱۴۲۷ق، ج. ۱، صص. ۳۷۵-۳۷۶).

بنابراین، طبق این دیدگاه، او فعل همه موجودات را اختیاری می‌داند و هیچ‌گونه جبری را در نظام وجود نمی‌پذیرد. احسائی حتی افعالی مانند گردش خون را با همین استدلال اختیاری می‌داند، نه جبری یا بالطبع. به اعتقاد او، شرط صحت تکلیف، اختیار است و اگر موجودی دارای اختیار نباشد، تکلیف بر او قبیح است. آیات قرآنی و احادیث بر مکلف بودن انسان‌ها دلالت می‌کنند؛ در نتیجه، آن‌ها دارای اختیار و اراده‌اند (احسائی، ۱۴۲۶ق، ج. ۲، صص. ۴۰۴-۴۰۵) و جبری بودن افعال انسانی باطل است؛ زیرا در صورت جبر، تکالیف، یعنی اوامر و نواهی شرعی، باطل و بیهوده خواهند بود.

به نظر می‌رسد انتقادات ذیل به دیدگاه احسائی در این زمینه وارد باشد:

(۱) احسائی اختیاری بودن افعال موجودات را مستند به فرشتگان موکل بر آن‌ها می‌داند. از این جهت، مسئله این است که فاعلیت بی‌واسطه و مستقیم هر موجودی نسبت به افعال خویش چگونه است؟ دیدگاه احسائی منجر به انکار و ابطال فاعلیت هر موجودی نسبت به افعال خویش می‌گردد. صورت نوعیه فاعل بی‌واسطه افعال هر موجودی است که در نظریه احسائی از آن غفلت شده است.

(۲) فرض کنیم شخصی سنگی پرتاب کند یا تیری شلیک کند که به شخص بی‌گناهی اصابت کرده و منجر به قتل او شود. لازمه نظریه احسائی، بی‌گناهی شخص پرتاب‌کننده و عدم قصور یا تقصیر او در جنایت صورت‌گرفته است و از این جهت، فرشته مذکور فاعل جنایت خواهد بود؛ امری که به هیچ وجه صحیح نیست و حتی طبق آیات و روایات بسیاری، شخص در این موارد مسئول و مجرم است. این امر نشان‌دهنده فاعلیت شخص به افعال مذکور در متون دینی است و در نزد انسان‌ها نیز چنین امری بدیهی است.

(۳) احسائی فعل همه موجودات را مستند به فرشته‌ها می‌داند. چنین امری منجر به ابطال و انکار اختیار و اراده انسانی نسبت به همه افعال او و جبری شدن آن‌ها می‌گردد؛ زیرا در این هنگام، انسان فاعل مستقیم افعال خویش نیست و این افعال را فرشته‌ها انجام می‌دهند. بنابراین، لازمه قهری نظریه احسائی، جبری شدن افعال اختیاری است.

(۴) به دلیل اینکه صورت نوعیه فاعل مباشر افعال هر نوعی است، افعال به طبعی و قسری تقسیم می‌شود. بر این اساس، چون صورت نوعیه طبیعت سنگ اقتضای سقوط دارد، اقتضای طبیعت آن چنین است و اگر به واسطه قاسری به بالا پرتاب شود، فعل قسری می‌گردد. احسائی با غفلت از صورت نوعیه و فاعلیت مباشر آن از یک سو، و استناد افعال به فرشته موکل از سوی دیگر، جایی برای سخن گفتن از اقتضای طبیعت سنگ و مانند آن باقی نمی‌گذارد. بنابراین، همان‌طور که سنگ در حال سقوط فرشته‌ای موکل دارد، سنگ پرتاب‌شده به سمت بالا نیز دارای فرشته‌ای موکل است. بر این اساس، تمایزی جز در جهت حرکت میان آن‌ها یافت نمی‌شود و اصل تقسیم فعل به مجبول و مجبور مخدوش می‌گردد.



### نسبت اراده انسانی با اراده خداوند

یکی از مسائل مهم و اساسی در بحث اختیاری یا جبری بودن افعال انسانی، تبیین نسبت اختیار انسانی با قدرت و اراده الهی است. با نظر به تبیین هستی‌شناسانه احسائی از اراده انسانی و مخلوقیت او نسبت به خداوند، این مسئله چگونه حل می‌شود؟

پاسخ احسائی به این مسئله چنین است: قاعده کلی در مورد اختیاری بودن افعال انسانی این است که روح و حقیقت فعل انسانی متقوم به خداوند است، ولی جسد و ظاهر آن معلول انسان و فعل اوست (احسائی، ۱۴۲۶ق، ج. ۱، ص. ۱۶۰). اختیار انسانی معلول اختیار فعلی خداوند است که خود معلول اختیار ذاتی اوست. همه موجودات به دلیل مختار بودن فاعل و علت آن، دارای صفت اراده و اختیارند؛ زیرا معلول فاعل مختار، خود نیز مختار است (احسائی، ۱۴۲۶ق، ج. ۱، ص. ۱۷۴). بنابراین، تعلق گرفتن اراده الهی به افعال انسانی منافاتی با اختیاری بودن آن‌ها ندارد؛ زیرا به دلیل اختیار داشتن فاعل، معلول انسانی نیز دارای اختیار می‌گردد.

از دیدگاه احسائی، همه موجودات چون حادث‌اند، در بقای خویش نیازمند فعل الهی‌اند و قیام صدور به حق تعالی دارند. از این‌رو، انسان در وجود و افعال خویش همواره نیازمند خداوند است، درست مانند نیازمندی کلام به شخص متکلم یا احتیاج نور به منشأ آن. تا وقتی که شخص سخن می‌گوید، کلام تحقق دارد و با وجود منشأ نور، شعاع نورانی موجود است. بدین لحاظ، تا وقتی که خداوند تجلی نماید، فرد مکلف و افعال او موجود بوده و تحقق دارند (احسائی، ۱۴۲۳ق، ج. ۸، صص. ۴۴-۴۵). همان‌گونه که نقائص صورت‌های مرآت‌مانند اعوجاج، مستلزم نقص در شخص خارجی نیست، همچنین نقائص افعال بندگان منجر به نقص در ذات الهی نمی‌گردد (احسائی، ۱۴۲۳ق، ج. ۸، ص. ۴۷). اراده و قدرت الهی حافظ و نگه‌دارنده وجود و افعال انسان‌هاست. در صورتی که اراده الهی نباشد، وجود انسان و افعال او فانی می‌گردد و از بین می‌رود. از این‌رو، با اینکه اراده الهی به افعال اختیاری انسان تعلق گرفته، مستلزم جبری بودن آن‌ها نیست؛ زیرا وجود انسان و افعال او تابع اراده الهی است (احسائی، ۱۴۲۳ق، ج. ۱۱، ص. ۲۴۰).

احسائی برای تبیین این مطلب از مثالی سود می‌جوید: هنگامی که خورشید بر دیواری می‌تابد، آن را روشن می‌کند و به دلیل تابش نور، سایه‌ای پشت دیوار به وجود می‌آید. اگر خورشید نبود، دیوار روشن نمی‌شد و اگر دیوار نبود، سایه‌ای به وجود نمی‌آمد. بنابراین، نور قوام صدور به خورشید و قوام تحقق به دیوار دارد. نورانی شدن مثال انجام افعال حسن و نیکی است که انسان با تقدیر الهی و با جهت وجودی انجام می‌دهد و سایه نیز مثال انجام فعل معصیت و شر است که انسان با جهت ماهوی آن را انجام می‌دهد (احسائی، ۱۴۲۶ق، ج. ۱، ص. ۱۵۶). خورشید نسبت به نور و دیوار نسبت به سایه اولویت دارند؛ زیرا خورشید علت نور و دیوار نیز علت سایه است. همچنین، حسنات یا افعال خیر اولاً و بالذات از خداوند و ثانیاً و بالعرض از انسان صادر می‌شوند؛ زیرا خداوند ایجادکننده جهت خیریت و وجود در انسان‌هاست که به واسطه آن، انسان افعال خویش را انجام می‌دهد. در مقابل، سیئات و افعال شر اولاً و بالذات از انسان با جهت ماهوی صادر می‌شوند و انسان فاعل آن‌هاست، ولی ثانیاً و بالعرض به خداوند نسبت داده می‌شوند؛ زیرا

خداوند ثانیاً و بالعرض ماهیت را جعل کرده و خلق می‌کند. در نتیجه، اراده انسانی برای انجام افعال حسن و خیر بالذات از اراده الهی نشأت می‌گیرد و اراده انسانی در انجام افعال سیئه و شر بالعرض به اراده الهی نسبت داده می‌شود (احسائی، ۱۴۳۲ق، ص. ۳۸۴)؛ زیرا به دلیل قائم بودن ذات انسان به خداوند، افعال او نیز بالتبع نیازمند خداوند بوده و قیام به او دارند؛ چنان که در برخی احادیث نیز به این معنا اشاره شده است: «هُوَ الْمَالِكُ لِمَا مَلَكَهُمْ وَالْقَادِرُ عَلَى مَا أَقْدَرَهُمْ عَلَيْهِ» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج. ۱، ص. ۱۴۴؛ احسائی، ۱۴۲۶ق، ج. ۱، ص. ۱۵۸).

احسائی برای اینکه تهافت میان انتساب افعال انسانی به خداوند از سویی و تنزیه مقام حق تعالی از اتصاف به افعال قبیح از سوی دیگر را پاسخ دهد، می‌گوید: خداوند برخلاف ممکنات، متصف به امتناع اجتماع یا ارتفاع نقیضین نمی‌گردد و محال بودن این مطلب در مورد او صحیح نیست؛ زیرا خداوند متصف به امور متناقض از جمله عالی و دانی، ظاهر و باطن، قریب و بعید از جهت واحد می‌گردد، درحالی که ممکنات این چنین نیستند. احسائی تأکید می‌کند که این معنا سبب تکثر و تعدد در ذات الهی نمی‌شود و محل بساطت او نمی‌گردد (احسائی، ۱۴۲۶ق، ج. ۱، ص. ۱۷۲). بدین لحاظ، انجام دادن فعلی یا ترک آن نسبت به اراده الهی یکسان است (احسائی، ۱۴۲۶ق، ج. ۱، ص. ۱۷۳). اختیار انسانی منجر به انتساب شرور به ذات الهی نمی‌گردد، بلکه خداوند با نظر به جهت ماهوی، علت بالعرض انجام اختیاری برخی از افعال ناشایست و شرور انسانی است؛ زیرا تناقض در مورد خداوند محال نیست و اتصاف او به دو جهت علیت نسبت به افعال خیر و شر منجر به تناقض در ذات او نمی‌گردد. به عبارت دیگر، انسان با جهت وجودی خود، انجام‌دهنده خیرات و با جهت ماهوی، فاعل شرور است. خداوند بالذات علت وجود و بالعرض علت ماهیت است و در نتیجه، اراده الهی بالذات و بالعرض به همه افعال انسانی تعلق گرفته است. از سوی دیگر، به دلیل فاعلیت انسان با دو جهت مذکور، خود انسان فاعل افعال خویش است.

به نظر می‌رسد نقدهای ذیل به نظریه احسائی در این زمینه وارد باشد:

(۱) یکی از مسائل مهم در مورد اراده انسانی، تبیین چگونگی ارتباط آن با اراده خداوند است، به گونه‌ای که منجر به جبر (نظریه اشاعره) یا تفویض (نظریه معتزله) نگردد. مشخص نیست که احسائی چگونه این ارتباط را تبیین می‌کند.

(۲) احسائی مدعی است که اجتماع نقیضین نسبت به خداوند امتناعی ندارد و از این جهت، انتساب همه گونه افعال را به خداوند تجویز می‌کند. اولاً قاعده «امتناع ارتفاع و اجتماع نقیضین»، قاعده‌ای کلی است و صادق بودن آن مقید به مرتبه یا مقامی خاص نیست؛ از این رو، ادعای تحقق اجتماع نقیضین در مقامی مانند ذات خداوند صحیح نیست. ثانیاً لازمه نظریه احسائی، انتساب شرور و امور قبیح به ذات خداوند است که با تقدس ذات او، وحدت، و بساطت آن سازگار نیست. به بیان دیگر، این ادعا نه تنها منجر به تنزیه خداوند نمی‌گردد، بلکه لازمه آن، اتصاف او به نقائص و شرور افعال مخلوقات است.

- (۳) احسائی در این بخش، اراده الهی را به نسبت تساوی داشتن میان انجام دادن یک فعل یا ترک آن تعریف می‌کند؛ حال آنکه نسبت تساوی داشتن، معنایی امکانی است و خداوند به دلیل واجب‌الوجود بودن، متصف به صفتی امکانی نمی‌گردد.
- (۴) با نظر به اینکه احسائی مدعی اصالت داشتن توأمان وجود و ماهیت است، ادعای مجعول بالعرض بودن ماهیت و لذا علیت بالعرض خداوند نسبت به شرور افعال انسانی صحیح نیست؛ زیرا به دلیل اصالت داشتن ماهیت در ضمن وجود، علیت خداوند نسبت به آن بالذات است، نه بالعرض. در صورتی که ماهیت امری اعتباری می‌بود، ادعای جعل بالعرض صحیح بود؛ حال آنکه احسائی به چنین امری باور ندارد.
- (۵) مواردی که شیخ احمد احسائی به‌عنوان اتصاف به نقیضین در خداوند ذکر کرده، مانند اینکه هم اول است و هم آخر، هم عالی است و هم دانی، و مانند آن، اساساً نقیض نیستند تا اتصاف خداوند بدان‌ها مورد ابهام باشد. از جمله شروط نقیضین آن است که یک طرف وجودی و طرف دیگر عدمی باشد. اول و آخر بودن یا عالی و دانی بودن هیچ‌کدام عدمی نیست، بلکه از شئون مختلف وجودی‌اند و خداوند  $\Delta$  که صرف‌الوجود است  $\Delta$  به‌علت وحدت و بساطتی که دارد، حقیقتی نامتناهی است که تمام مراتب وجود را پر کرده و جایی برای غیر باقی نگذاشته است. این حقیقت نامتناهی اقتضا می‌کند که از جهت واحد، هم اول باشد و هم آخر، و نیز هم عالی باشد و هم دانی. بنابراین، اتصاف این امور به خداوند از باب شدت و کمال وجودی اوست، نه از باب جواز محالات عقلی.

### نتیجه‌گیری

شیخ احمد احسائی با بهره‌گیری از مبانی هستی‌شناختی به مسئله جبر و تفویض پرداخت و بر همین اساس، تبیین و تفسیری از اراده انسانی و رابطه آن با خداوند ارائه داد. احسائی مسائل هستی‌شناسی را در ریزمسائل دیگر، مانند مسائل انسان‌شناسی، وارد کرد و بر اساس همان مسائل هستی‌شناسی، تلاش نمود راه‌حلی برای سؤالات جدی عرصه‌های دیگر ارائه دهد. شیخ احمد احسائی با اعتقاد به اصالت اصلین و شأنیت دادن به ماهیت، تفسیری از اختیار ارائه کرد که مستلزم اشکالاتی است؛ از جمله آن‌ها می‌توان نسبت دادن شرور و قبائح افعال انسانی بدون واسطه به خداوند را برشمرد. همچنین، تبیین اختیار انسانی با نظر به اصالت داشتن وجود و ماهیت، مستلزم تناقض در بسیاری از افعال انسانی می‌گردد.

## منابع

قرآن کریم

- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۸). *عیون أخبار الرضا علیه السلام*. تهران: نشر جهان.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴ق). *التعلیقات (عبدالرحمان بدوی، مصحح)*. قم: مکتبه الاعلام الاسلامی.
- احسانی، احمد بن ذین الدین. (۱۴۲۶). *شرح الفوائد فی حکمة اهل البيت (ع)* (راضی ناصر سلمان احسانی، مصحح). بیروت: مؤسسه فکر الأوحد.
- احسانی، احمد بن ذین الدین. (۱۴۲۷). *شرح العرشیه (صالح احمد، مصحح)*. بیروت: مؤسسه البلاغ.
- احسانی، احمد بن ذین الدین. (۱۴۲۸). *شرح المشاعر (توفیق ناصر، مصحح)*. بیروت: مؤسسه البلاغ.
- احسانی، احمد بن ذین الدین. (۱۴۳۲). *جوامع الكلم (صالح احمد الدباب، مصحح)*. بیروت: مؤسسه شمس هجر.
- احسانی، احمد بن ذین الدین. (۱۴۳۲). *شرح الفوائد (توفیق ناصر، مصحح)*. بیروت: مؤسسه الأحقافی للتحقیق و الطباعة و النشر.
- احسانی، احمد بن ذین الدین. (۲۰۰۵). *القضاء و القدر (توفیق ناصر، مصحح)*. بیروت: مؤسسه الأحقافی للتحقیق و الطباعة و النشر.
- سبزواری، ملاهادی. (۱۳۶۹-۱۳۷۹). *شرح المنظومة (حسن حسن زاده آملی، مصحح)*. تهران: نشر ناب.
- سبزواری، ملاهادی. (۱۳۸۳). *اسرار الحکم (کریم فیضی، مصحح)*. قم: مطبوعات دینی.
- سهروردی، یحیی بن حبش. (۱۳۷۳). *حکمة الاشراف (هانری کربن، مصحح)*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة (با حاشیه علامه طباطبائی)* (ج ۹). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۳۸۳). *نهایة الحکمة (غلامرضا فیاضی، مصحح و معلق)*. قم: مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- طوسی، محمد بن الحسن. (۱۴۱۱). *مصباح المتهجد و سلاح المتعبد*. بیروت: مؤسسه فقه الشیعة.
- فیض کاشانی، محمد محسن. (۱۳۴۱). *کلمات المحققین*. قم: ناشر مشخص نیست.
- فیض کاشانی، محمد محسن. (۱۴۶). *الوافی*. اصفهان: کتابخانه امام امیر المؤمنین علی علیه السلام.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷). *الکافی*. تهران: دار الکتب الاسلامیه.