



گستره مسئولیت انسان از دیدگاه قاضی عبدالجبار همدانی

جنان ایزدی^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۴/۲۳

مرضیه هراتیان^۲

تاریخ تأیید: ۱۳۹۴/۰۵/۳۱

چکیده

در نگاه متکلمان معتزلی، عدالت خداوند و اختیار انسان، مسئولیت انسان در قبال افعال وی را به دنبال دارند. مسئله اساسی این است که چه افعالی به انسان منتسب هستند و انسان فاعل آنها به شمار می‌رود؟ ضرورت تحقیق در این مسئله، در نسبت مستقیم فاعلیت انسان با گستره مسئولیت‌های حقوقی و اخلاقی اوست که از مسائل فلسفی و اخلاقی معاصر است. از آنجا که قاضی عبدالجبار به طور مستقیم به این مسئله نپرداخته است، در این مقاله با روش تحلیلی - منطقی به استنباط آن از آرای وی در مسائل مرتبط می‌پردازیم. قاضی عبدالجبار انسان را مسئول افعالی می‌داند که قدرت، علم و اختیار بر انجام آنها داشته باشد. وی ضمن باطل دانستن نظریه کسب و نظریه طبع، انسان را فاعل افعال مباشر و متولد خویش می‌شمارد.

واژگان کلیدی

مسئولیت، فعل مباشر، فعل متولد، قاضی عبدالجبار.

مقدمه

یکی از آموزه‌های حقوقی، اخلاقی و آخرت‌شناسی ادیان این است که انسان‌ها باید در قبال افعال خود پاسخ‌گو باشند. به نظر عدلیه، به همین دلیل است که انسان مکلف شده و در جهان آخرت به تناسب اعمالی که در دنیا انجام داده است، مستحق پاداش یا شایسته عذاب می‌گردد. از نظر آن‌ها، خداوند عادل و انسان در انجام افعال خود، مختار است و با اختیار خویش اعمالش را انجام می‌دهد. آنچه باید مورد بررسی واقع شود این است که انسان در قبال چه کارهایی مسئول است و در قبال چه اموری مسئول نیست تا بتواند اعمال اختیاری خود را به گونه‌ای جهت دهد که بیشترین پاداش الهی را به دست آورده و هرچه بیشتر از عذاب و سخط خداوند فاصله بگیرد.

این مقاله سعی دارد آرای قاضی عبدالجبار، یکی از بزرگان متأخر معتزله را دربارهٔ محدودهٔ مسئولیت انسان بیان و تبیین کند. منظور از گسترهٔ مسئولیت انسان این است که آیا انسان، فاعل افعال بی‌واسطه و باواسطهٔ خویش است یا خیر؟ و این‌که افعال متولد تا کجا فعل انسان به حساب می‌آیند؟ و انسان تا کجا مسئولیت اخلاقی و حقوقی تبعات افعال خویش است؟ در این مقاله بر آنیم که برای ترسیم نظر قاضی دربارهٔ گسترهٔ مسئولیت انسان به مسائل زیر پاسخ دهیم: ۱. افعال به چند دسته قابل تقسیم هستند؟ ۲. فاعل هر قسم از افعال چه کسی است؟ ۳. آیا انسان در قبال تبعات افعال اختیاری خود که خارج از حیطهٔ اختیار هستند نیز مسئول است؟ و ۴. ملاک تعیین این مسئولیت از دیدگاه قاضی عبدالجبار چیست؟

با بررسی‌های انجام‌شده، مطلبی که به‌طور ویژه به موضوع مسئولیت انسان و محدودهٔ آن از دیدگاه معتزلیان پرداخته باشد، یافت نشد. از آن‌جا که قاضی عبدالجبار از متأخرین معتزله بوده و اهتمام خاصی به جمع‌آوری آرای بزرگان هم‌مکتب خود داشته است، بررسی نظریات وی می‌تواند به دست‌یابی نمایی کلی از عقاید معتزله کمک شایانی کند.

مسئولیت و شرایط تحقق آن

«مسئولیت» مصدر جعلی از ریشه «سأل» است. «سؤال» به معنای طلب کردن چیزی از کسی است که آن چیز یا خبر است، یا مال یا علم یا چیز دیگر (مصطفوی، ۱۳۷۴، ۵: ۸) و مسئول چیزی است که مورد طلب واقع شده (فیومی، ۲: ۲۹۷) و یا کسی است که مورد سؤال قرار گرفته است.

در این بخش به بررسی تعریف «مسئولیت» از دیدگاه قاضی عبدالجبار و سپس شرایط مسئولیت از دیدگاه وی خواهیم پرداخت. این بحث مقدمه‌ای خواهد بود بر بررسی گستره مسئولیت انسان از دیدگاه قاضی عبدالجبار.

الف) تعریف مسئولیت

در کتب قاضی عبدالجبار، واژه‌های «مسئول» و «مسئولیت» به چشم نمی‌خورد، بلکه این امر را تحت عنوان تکلیف و مستحق مدح یا ذم بودن، آن هم به طور کاملاً تبعی بیان کرده است. البته باید توجه داشت که قاضی، تکلیف را به معنای مسئولیت به کار نمی‌برد و ما برای استنباط نظر او درباره‌ی مسئولیت انسان به بحث تکلیف پرداخته‌ایم. در واقع او هیچ‌گاه به طور مستقل به موضوع مسئولیت انسان نپرداخته است، بلکه آنچه دغدغه اصلی وی بوده، موضوع توحید و عدل الهی است؛ حتی وقتی که از تکلیف سخن می‌گوید، برای این است که بیان کند یکی از راه‌هایی که خداوند فضل خود را شامل حال بندگان می‌کند، از طریق تکلیف است. وی در کتاب «المعنی می‌گوید: «همانا منافع دو صورت دارند: مستحق و غیرمستحق. غیرمستحق همان تفضل است و مستحق دارای دو قسم است؛ یکی به صورتی است که مستحق مدح است و این مورد به واسطه فعل شامل حال انسان زنده می‌شود. و دیگری چیزی است که به واسطه بدل‌هایی مستحق آن می‌شویم و آن به دلیل فعل دیگری است و از خداوند تعالی بعید است که موجود زنده را بیافریند، ولی یکی از این وجوه منفعت را شامل حال او نکند» (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۱۱: ۸۱). وی در ادامه می‌گوید: «از آنجایی که معلوم است که درد و رنج انسان به خاطر مصلحت او یا دیگری است، لازم است خداوند به او منفعت دهد به واسطه عوض، و برخوردار از عوض تابع مکلف بودن انسان است» (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۱۱: ۱۳۴). بنابراین، تکلیف انسان به صورت تابعی از عدل الهی و استحقاق انسان برای دریافت عوض در نزد قاضی مطرح است.

ب) شرایط مسئولیت

چنان‌که گفته شد، قاضی عبدالجبار مستقیماً از مسئولیت و شرایط آن سخن نگفته است. شرایطی که قاضی برای مکلف بودن انسان بیان می‌کند عبارتند از: اختیار و آزادی اراده، قدرت، علم و اراده که اکنون به شرح و توضیح آن‌ها می‌پردازیم تا منظور از مسئول بودن انسان نیز واضح شود.

۱. اختیار یا آزادی اراده: معنای لغوی اختیار با آنچه در اصطلاح متکلمان رایج است، متفاوت است. معنای لغوی اختیار عبارت از برگزیدن و گرفتن چیزی است که برگزیننده آن را خیر می‌بیند (راغب، ۱۴۱۲ق، ۱: ۶۴۵). هرچند متکلمان به طور واضح به معنای اختیار نپرداخته‌اند، ولی از میان مباحث آن‌ها چنین برداشت می‌شود که اختیار در نظر آن‌ها همان چیزی است که در عرف از اختیار فهمیده می‌شود و آن انتخاب آزاد میان دو یا چند چیز است، خیر باشند یا شر.

آزادی معمولاً به این صورت تعبیر می‌شود: رهایی از جبر غیر و عمل به اقتضای طبیعت و ماهیت خود. البته بیشتر، قسمت اول این تعریف در تصور از آزادی رایج است و افراد غالباً آزادی را رهایی از جبر غیر می‌دانند، اما به نظر می‌رسد این نیمی از حقیقت آزادی است. این تعریف در واقع، یک بخش سلبی و یک بخش ایجابی دارد. بخش سلبی آن رهایی از جبر غیر است که بنا بر این بخش، هر عملی که در اثر قوانین طبیعت یا قانون‌مندی جامعه و میل و اراده دیگران و یا به حکم طبیعت جسمانی و حیوانی خود انسان - که آن هم جزئی از طبیعت اوست - در انسان حاصل و یا بر او تحمیل شده باشد، رفتاری آزادانه نیست، اما صرف رهایی از جبر غیر برای تحقق معنای آزادی کافی نیست، بلکه برای آن که انسان بتواند عملی را آزادانه بنامد، باید عمل خود فاعل عمل باشد؛ یعنی خود فاعل، علت آن باشد تا بتواند آن را به خود منسوب کند (حداد عادل، ۱۳۷۸: ۶۷).

البته بحث از آزادی با همین عنوان در سخن متکلمان مشاهده نمی‌شود، بلکه آن‌ها از این موضوع تحت عنوان اختیار بحث کرده‌اند و هم‌چنین این امر به طور مستقیم مد نظر آن‌ها نبوده است، بلکه در بحث تکلیف تحت اصل عدل و توحید، موضوع اختیار و آزادی نیز بیان شده است (الحریثی، ۲۰۱۱: ۱۳۵)؛ به این نحو که انسان به واسطه اتصالش به خداوند، مکلف به تکالیف شرعی و اخلاقی است و از آن‌جا که واجب است خداوند با بندگانش خود عادلانه رفتار کند، لازم است که انسان در انجام افعالی که درباره آن‌ها مسئول است، آزاد باشد. بنابراین در همه ادیان و فلسفه‌ها، انسان زمانی مسئول شناخته می‌شود که با آزادی و اختیار فعل از او صادر شود و زمانی شخص به خاطر انجام فعل قبیح مستحق ذم است که بین انجام یا ترک آن مخیر باشد (الحریثی، ۲۰۱۱: ۱۳۳-۱۳۴).

برخی شرط دیگری را نیز به قاضی منسوب کرده و می‌گویند: «قاضی عبدالجبار شرط دیگری را نیز برای این امر بیان می‌کند که آن شرط قبیح بودن فعل است» (الحریثی، ۲۰۱۱: ۱۴۳)، ولی در واقع قاضی چنین شرطی را قائل نیست و شاید علت این نوع برداشت این باشد

که قاضی برای اثبات فاعلیت انسان در افعالی که از او صادر می‌شود، به افعال قبیح صادره از انسان استدلال می‌کند و با اضافه کردن این مقدمه که خداوند قبیح انجام نمی‌دهد، اتصاف افعال انسانی به خداوند را رد می‌کند^۱. احتمال دیگری که می‌توان برای چنین برداشتی بیان کرد این است که از نظر قاضی، شرایط ذم به خاطر فعل قبیح ساده‌تر فراهم می‌شوند تا شرایط مدح به علت ترک آن؛ یعنی اگر فاعل با علم و اختیار خود فعل قبیح را انجام دهد، مستحق ذم است، ولی تارک فعل قبیح در صورتی مستحق مدح است که علاوه بر ترک اختیاری، الزاماً فعل را به واسطه قبیح بودنش ترک کرده باشد، نه به خاطر دلایل دیگر (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۱۱، ۳۷۲) که البته این احتمال دوم بسیار ضعیف است.

۲. اراده: اراده در لغت به معنای طلب کردن و اختیار کردن است (فیومی، بی‌تا، ۲: ۲۴۵) و نیز به معنای رفت و آمد با مدارا در طلب چیزی است (راغب، ۱۴۱۲ق، ۱: ۳۷۱).

در اصطلاح، اراده صفتی است در موجود زنده که حالتی را در او ایجاد می‌کند که به خاطر آن، فعل به صورتی خاص از او صادر می‌شود. به عبارت دیگر، اراده صفتی در موجود زنده است که وقوع بعضی از افعال را نسبت به بعضی دیگر و در بعضی از زمان‌ها نسبت به زمان‌های دیگر، مخصص می‌کند، به شرط این که قدرت فاعل در هر زمان و نسبت به هر یک از افعال موجود، به صورت مساوی باشد (نگری، ۱۹۷۵، ۱: ۷۲)؛ یعنی انجام دادن هر یک از آن افعال در هر زمانی برای او علی‌السویه باشد و آنچه باعث می‌شود که یکی انجام شود و دیگری انجام نشود «اراده» است.

هر انسانی بالضرورة خودش را مرید می‌یابد، همان‌طور که درباره خودش می‌داند که به چیزی اعتقاد دارد، به سوی چیزی میل دارد، به چیزی ظن دارد و یا این‌که فکر می‌کند. بنابراین، اثبات اراده برای انسان نیازمند دلیل نیست، بلکه صرفاً با کمی توجه و تأمل فهمیده می‌شود و هیچ انسان عاقلی منکر این نمی‌شود که به سوی چیزی قصد می‌کند و آن را اراده می‌کند و دقیقاً بین این حالت و حالتی که از چیزی روی‌گردان است و هم‌چنین بین آن چیزی که خودش می‌خواهد و آن چیزی که از غیر خودش می‌خواهد، تفاوت قائل می‌شود (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۶: ۸).

ممکن است کسی اشکال کند و بگوید: معنای اراده این است که شخص منفعتی در چیزی می‌داند و به همین علت به سوی او حرکت کند و در این صورت به اراده متصف می‌شود. در

۱. این موضوع در بحث «محدوده فاعلیت انسان» به‌طور مفصل بیان خواهد شد.

پاسخ می‌گوییم: انسان در زمان‌های زیادی به منفعت چیزی علم دارد، ولی همیشه آن را اراده نمی‌کند؛ بنابراین بین اراده و علم به منفعت اختلاف است. همچنین ممکن است کسی که می‌داند در چیزی ضرر وجود دارد، ولی از آن روی‌گردان نیست؛ به علاوه این‌که حالت انسان در مورد علم و ظن و اعتقاد متفاوت است، ولی در مورد مرید بودنش چنین نیست و گاهی اتفاق می‌افتد که انگیزه‌هایش متفاوت است، ولی او همچنان مرید باقی می‌ماند؛ حال یا به خاطر منفعت بعدی یا نفع فوری. علاوه بر این، نمی‌توان اراده را با میل داشتن یکی دانست، زیرا گاهی انسان به خاطر اعتقادش چیزی را اراده می‌کند که در آن زمان مضرّ به حال اوست و میل و طبعش به سوی آن نیست (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۶: ۹). بنابراین، اراده صفتی است در انسان که با خواست و میل و آگاهی و امر تفاوت دارد. علم و آگاهی، زمینه‌ساز اراده هستند و امر نشان‌دهنده اراده انجام فعل توسط دیگری است.

۳. قدرت: معنای لغوی «قدرت» درباره انسان و خدا متفاوت است. اگر انسان متصف به آن شود، قدرت عبارت می‌شود از اسم هیئت و حالتی که انسان به وسیله آن، امکان انجام کاری را می‌یابد و اگر وصفی برای خداوند باشد، یعنی عجز و ناتوانی را از خداوند نفی می‌کند، و هیچ کس غیر از خدا به قدرت مطلق موصوف نمی‌شود، هرچند لفظاً قدرت به صورت مطلق درباره انسان به کار رود (راغب، ۱۴۱۲ق، ۱: ۶۵۷). انسان باید قدرت بر انجام آن فعل داشته باشد، زیرا تکلیف مالاطلاق قبیح است و لازم است مکلف قبل از انجام فعل، قدرت بر انجام آن را داشته باشد (راغب، ۱۴۱۲ق، ۱: ۳۶۷) و همچنین ابزار و وسایلی که برای انجام فعل نیاز دارد در اختیارش باشد، زیرا گاهی شخص برای انجام فعل نیازمند ابزار و لوازمی است که بدون آن‌ها انجام فعل برایش ممکن نیست. حال این ابزار و وسایل یا به گونه‌ای هستند که فقط خداوند قادر به ایجاد آن‌هاست که در این صورت، واجب است خداوند این ابزار را در اختیار شخص بگذارد و گاهی نیز خود مکلف قادر به تهیه آن ابزار هست؛ بنابراین خداوند او را مکلف می‌کند که آن وسیله را تهیه کند (راغب، ۱۴۱۲ق، ۱: ۲۷۰-۲۷۱).

پس از پذیرفتن آزادی و اراده انسان، واجب است در جهت تحقق عملی فعل، موضوع قدرت را بپذیریم، زیرا همان‌طور که فعل نیازمند اراده است تا به جهت خاصی تخصیص پیدا کند، این فعل نیازمند قدرتی است که آن را محقق کرده و آن را از عدم خارج کند. بنابراین، قدرت به منزله اداتی است که به واسطه آن اراده و اختیار انسان محقق می‌شود. بنابراین، عرض و صفتی است که انسان می‌تواند به وسیله آن فعلی انجام دهد یا ترک کند. قدرت به معنای صحت و سلامت نیست، بلکه معنایی زاید بر آن است و قول به این‌که انسان قادر است، به این معنا

نیست که او فقط صحت کامل دارد، بلکه یعنی او توانایی انجام فعل را دارد و این حالتی وجودی است که انسان را مقتدر و توانا قرار می‌دهد، زیرا فعل در هیچ حالتی از مقدور بودن خارج نمی‌شود، هرچند به واسطه مانعی خارجی محقق نشود و محقق شدن فعل در خارج، نشان‌دهنده این است که حالت و نیرویی خاص در انسان وجود دارد. ابوهذیل و قاضی عبدالجبار نیز این امر را پذیرفته و گفته‌اند: توانایی، عرضی است که با سلامت و صحت متفاوت است (الحریشی، ۲۰۱۱: ۱۳۹-۱۴۲) و قادر کسی است که در صورت عدم مانع صدور فعل از او صحیح است (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۶: ۲۷).

البته باید این مطلب را مدنظر داشت که قدرت ابزاری است که اختیار به وسیله آن محقق می‌شود و این امر در مرحله وجود عملی است. بنابراین فاعل نمی‌تواند پس از حادث شدن آن را ترک کند و نه قادر است که فعلش را پس از وقوع معدوم کند و این یعنی قدرت متعلق فعل نیست، مگر در جهت حادث کردن فعل، ولی بعد از حادث شدن فاعل، قادر بر ترک فعل یا معدوم کردن آن نیست (الحریشی، ۲۰۱۱: ۱۴۲).

۴. **عقل و علم:** عقل عبارت است از یک‌سری علوم مخصوص، و زمانی استدلال و قیام به ادای تکلیف برای مکلف صحیح است که این علوم در او حاصل شده باشند (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۱۱: ۳۷۵). منظور از علوم مخصوص این است که این علوم به واسطه صفت خاصی محصور می‌شوند و عدد در آن معتبر نیست. البته باید توجه شود که منظور از عقل خود عقل بنفسه نیست، بلکه برای دستیابی به علوم و اقدام به تکالیف به آن متصل می‌شویم، چراکه عاقل ناچار است علمی را که باعث کسب معارف لازم در شناخت او از تکالیف و واجبات می‌شوند کسب کند؛ حال این علوم گاهی واضح هستند و گاهی مخفی، گاهی اصل هستند و گاهی فرع، به نحوی که تا علوم آشکار و اصل برای فرد حاصل نشود، دسترسی به علوم مخفی و فرع نیز برای او ممکن نیست و تا زمانی که تمام این علوم برای مکلف حاصل نشود، ادای تکلیف از او صحیح نیست و زمانی فرد علم به مدرکات خود پیدا می‌کند که آن مدرکات باعث کمال عقل شوند؛ در غیر این صورت، وجود و عدم وجود چنین علمی مساوی است (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۱۱: ۳۷۹-۳۸۰). یکی از نشانه‌های کمال عقل این است که مقبحات، محسنات و واجبات را بشناسد و مثلاً بداند که ظلم قبیح است و احسان و تفضل حسن هستند. حصول این علوم واجب است، چراکه اگر چنین علمی برای شخص حاصل نشود، در مکلف ترس از عدم انجام تحقیق و بررسی حاصل نمی‌شود و بنابراین به تکالیف هم دسترسی پیدا نمی‌کند، زیرا هنگامی که او نتواند بین حسن و قبیح تفاوت قائل شود، نمی‌تواند خداوند را منزّه از قبیح بداند و نیز

نمی‌تواند افعال حسن را انجام داده و از قبایح پرهیز کند (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۱۱: ۳۸۴). لازم است مکلف قبل از فعل به آن علم داشته باشد، زیرا بدون علم قصد ادای آن برایش حاصل نمی‌شود؛ پس این علم لازم است، هرچند یک لحظه قبل از تکلیف برایش حاصل شود. هم‌چنین نیاز دارد که در هنگام انجام فعل عالم باشد (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۱۱: ۳۷۴-۳۷۵).

انواع فعل

فعل را به گونه‌های مختلف می‌توان تقسیم کرد. در این بخش به بررسی دو تقسیم می‌پردازیم؛ تقسیم اول ناظر به نحوه انجام فعل است و تقسیم دوم ناظر به احکام افعال است.

الف) تقسیم فعل با توجه به نحوه انجام فعل

یکی از تقسیمات رایج برای فعل در آثار متکلمان، تقسیم آن به فعل مخترع، مباشر و متولد است. این تقسیم مبنای بحث‌های آینده درباره مسئولیت انسان است.

۱. فعل مخترع

فعلی که در هیچ محلی واقع نشده است، بلکه از کتم عدم به وجود می‌آید و پیش از عمل هیچ‌گونه محل و موضوعی در کار نیست، فعل مخترع است؛ مثل ایجاد فرشتگان و خلق عوالم وجود که سابقه عدم دارند (محمدی، ۱۳۸۷: ۲۴۴). این فعل بنا بر اتفاق آرای متکلمان، مخصوص خداوند است و دیگری در آن شریک نیست (ربانی‌گلپایگانی، ۱۳۹۲: ۲۰۷).

قاضی عبدالجبار در یک موضع، این قول را می‌پذیرد و صراحتاً بیان می‌کند که خداوند هم به صورت اختراعی فعل را انجام می‌دهد و هم به واسطه سبب و نیز بیان می‌کند که افعال اختراعی خداوند اجناس افعال هستند که در محل‌های آن‌ها اختراع می‌شوند (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۸: ۱۲۸)، ولی جایی دیگر ضمن بحث از مخلوق بودن قرآن، تعریفی کاملاً متفاوت از تعریف فوق ارائه می‌کند که بر طبق آن، استناد فعل مخترع به خداوند محال است. در این تعریف، وی میان فعل و خلق تفاوت قائل شده و فعل را اعم از خلق می‌داند؛ به این معنا که هر خلقی فعل است، ولی هر فعلی خلق نیست. خلق به این معناست که فاعل، فعلی را با اراده و قدرت خویش انجام دهد و فعل مخترع فعلی است که بدون اراده و علم انجام شود؛ مانند فعلی که از ساهی^۱ صادر می‌شود. بنابراین خداوند که متصف به صفت «خالق» است، نمی‌تواند فاعل

۱. کسی که سهواً فعلی را انجام دهد.

فعل مخترع باشد، چراکه صدور فعل بدون علم و اراده از خداوند محال است (عبدالجبار، ۳۸۵ق، ۷: ۲۰۹-۲۱۰).

۲. فعل مباشر

فعل مباشر فعلی است که ابتدائاً و به واسطه قدرت در محلش^۱ حادث می‌شود (حلی، ۱۳۶۷: ۳۳۹). همچنین در تعریف فعل مباشر گفته‌اند که در اصطلاح، فعل مباشر فعلی است که بی‌واسطه و ناگهان از فاعل صادر شود (خاتمی، ۱۳۷۰: ۱۹۹). به فعل مباشر «سبب» نیز می‌گویند (شعرانی، ۱۳۷۲: ۴۳۷). قاضی عبدالجبار می‌گوید: بنده به دو صورت می‌تواند فعل را انجام دهد؛ یکی این‌که با قدرت خود آن را در محل قدرت ابتدائاً انجام دهد و دیگر این‌که مقدرش را به وسیله واسطه‌ای که مناسب آن است انجام دهد، که به فعل اول «مباشر» و به فعل دوم «متولد» گفته می‌شود (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۸: ۸۳) و نشانه مباشر بودن فعل این است که ابتدایی واقع شدن آن فعل ممتنع نباشد (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۹: ۱۲۸). در مسئله مسئولیت انسان در افعال مباشر، معتزله و اشاعره اختلاف نظر دارند. به نظر اشاعره فعل مباشر، فعل خداوند است؛ به این صورت که افعال اختیاری بنده، مخلوق خداوند متعال و مفعول بنده است؛ یعنی بنده فاعل و کاسب فعل است و خداوند خالق و مبدع آن فعل (مظفر، ۱۳۷۷: ۳۱۹)، ولی معتزله و به طور کلی، عدلیه عقیده دارند که فعل مباشر فعل خود بنده بوده و فاعل آن خود انسان است (محمدی، ۱۳۸۷: ۲۰۷)، و از آنجایی که یکی از شرایط مسئولیت، فاعلیت خود انسان است، می‌توان نتیجه گرفت که معتزله در افعال مباشر انسان را مسئول می‌دانند.

۳. فعل متولد

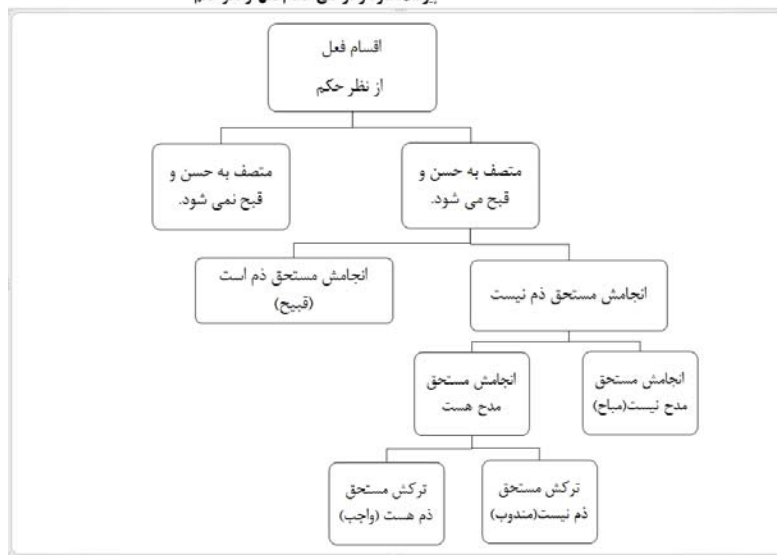
فعل متولد، فعلی است که به واسطه فعل دیگری ایجاد می‌شود و در محل است؛ حال این محل یا وجود خود فاعل است یا چیز دیگری (ربانی‌گلپایگانی، ۱۳۹۲: ۲۰۷). فعل متولد ممکن است متصل به فعل مباشر باشد و یا واسطه‌های زیادی داشته باشد (حسینی‌طهرانی، ۱۳۸۱: ۵۶۶). فاعلیت فعل متولد، محل شدیدترین اختلافات بین متکلمان است و از این جهت، بحث مفصلی در این زمینه در این نوشتار خواهیم آورد.

۱. منظور از «قدرت در محل» این است که فعل به واسطه قدرت مخصوص فاعل مختار حادث می‌شود (حسینی‌طهرانی، ۱۳۸۱: ۵۶۶).

ب) تقسیم فعل با توجه به احکام آن‌ها

قاضی عبدالجبار در این تقسیم، ابتدا افعال را از نظر حکم به دو دسته کلی تقسیم کرده و می‌گوید: فعل دو صورت دارد: الف) دارای صفتی زاید بر وجود خودش نیست. در این صورت، فعل متصف به حسن و قبح نمی‌شود؛ مانند فعل ساهی و نائم. ب) دارای صفت زاید بر وجودش هست که در این صورت، متصف به حسن و قبح می‌شود. صورت دوم نیز خود به دو قسم تقسیم می‌شود؛ فعلی که انجامش مستحق ذم است که به آن «قبیح» می‌گوییم و فعلی که انجامش مستحق ذم نیست که یا انجامش مستحق مدح نیز نیست که به آن «مباح» می‌گویند یا انجامش مستحق مدح است که در این صورت، یا ترکش مستحق ذم نیست که به آن «مندوب» گفته می‌شود و یا ترکش مستحق ذم است که به آن «واجب» می‌گوییم که واجب نیز به واجب مضیق (واجبی که حتماً عین فعل باید انجام شود) و واجب مخیر (واجبی که چند فعل در انجام مساوی هستند و عمل به یکی از آن‌ها کافی است) تقسیم می‌شود (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۶: ۸-۷).

بیوست: نمودار درختی اقسام فعل از نظر حکم



آرای گوناگون درباره میزان فاعلیت انسان نسبت به افعال مختلف

در گزارش و تحلیل قاضی عبدالجبار، نظریات گوناگون درباره فاعلیت انسان به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند:

الف) کسانی که فاعلیتی برای انسان قائل نیستند

این گروه که به «مجبره» معروفند، خود به چند گروه تقسیم می‌شوند. دسته‌ای از آنان «جهمیه»، پیروان جهم بن صفوان هستند که عقیده دارند تمامی افعال، مخلوق خداوندند و به هیچ عنوان تعلق به ما ندارند؛ نه از جهت کسب و نه از جهت حدوث و در واقع ما برای افعال، نقش ظرف برای مظلوف را داریم که این افعال توسط خداوند در ما قرار داده می‌شوند (عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۲۱۸) و اگر فعلی به بندگان نسبت داده می‌شود، اسناد مجازی است؛ چنان‌که گفته می‌شود خورشید طلوع کرد، در حالی که خداوند آن را ظاهر ساخته است. آنان چنین استدلال کرده‌اند که اگر فاعل دیگری جز خدا داشته باشیم، شبیه و همتای او خواهد بود (ناشی، ۱۳۸۶: ۱۲۳). قاضی عبدالجبار در ردّ این سخن به نکته‌ای اشاره می‌کند که اگر افعال جوارح فعل خداوند باشند، در حالی که ما می‌دانیم در میان این افعال دروغ نیز هست؛ پس واجب است خداوند به واسطه هر دروغی که در عالم واقع می‌شود، دروغ‌گو باشد، و اگر ما چنین چیزی را بر خدا جایز بدانیم، هیچ یک از سخنان و دلایل او مورد اعتماد و وثوق نخواهد بود (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق: ۹: ۱۸). دسته دوم مجبره، «اشاعره» هستند. قاضی بدون این‌که نامی از آن‌ها ببرد، مطرح می‌کند که عده‌ای هم نوعی تعلق فعل به انسان را می‌پذیرند، ولی به صورت کسب؛ به این نحو که افعال، مخلوق خداوند در وجود ما هستند (عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۲۱۸). این گروه چنین بیان می‌کنند که عقیده اهل سنت و جماعت این است که خداوند، خالق یکتاست و جایز نیست خالق جز او باشد؛ بنابراین تمامی موجودات اعم از افراد و افعالشان و حرکات حیوانات کم یا زیاد، حسن یا قبیح، مخلوق خدا هستند و خالق جز خداوند ندارند؛ بنابراین خلق از جانب خداست و بندگان آن را کسب می‌کنند. بنابراین، این‌که هر یک از ما به عنوان فاعل شناخته می‌شویم، به این معناست که ما مکتسب هستیم نه خالق آن (باقلانی،

۱. منظور از این‌که بنده فعل را کسب می‌کند، این است که فعل با قدرت و اراده بنده - بدون این‌که بنده تأثیر یا مداخلیتی در وجود فعل، غیر از محل بودن برای آن داشته باشد - مقارن گردد (مظفر، ۱۳۷۷: ۳۹۹). اشعری می‌گوید: کسب عبارت است از تعلق قدرت و اراده عبد به فعل مقدوری که از جانب خداوند حادث می‌گردد (دوانی، ۱۳۷۳: ۱۲۶).

۱۴۲۵ق: ۱۹۰). اشاعره برای این رأی و نظر خود دلیل نیز اقامه می‌کنند، به این صورت: اول این‌که، بنده در هنگام انجام فعل یا می‌تواند آن را ترک کند یا نمی‌تواند. اگر نتواند نظر معتزله - که قائل به فاعلیت بنده هستند - باطل می‌شود، و اگر بتواند در این صورت، وقوع فعل ترجیح بلامرجح است، زیرا هم می‌توانسته انجام دهد و هم ترک کند که این هم باطل است؛ پس نیازمند مرجحی است و اگر آن مرجح خودش فعلی باشد، این امر در مورد آن هم مطرح است و به تسلسل می‌انجامد. بنابراین ناچاریم مرجحی داشته باشیم که فعل خود بنده نباشد. دوم این‌که، اگر بنده خودش ایجادکنندهٔ افعالش باشد، باید جزئیات آن‌ها را بداند، زیرا اگر ایجاد کردن بدون علم جایز باشد، اثبات عالم بودن خداوند با مشکل مواجه می‌شود، در حالی که انسان به تمامی جزئیات افعال خود آگاه نیست. سوم این‌که، هنگامی که بنده بخواهد جسمی ساکن باشد و خداوند بخواهد آن حرکت کند، در این صورت یا هیچ یک اتفاق نمی‌افتد که این امر محال است یا یکی از آن‌ها واقع می‌شود که این هم باطل است، زیرا فرض این است که قدرت هر دو مقدور بر انجام آن مساوی است و هر دو به یک اندازه مؤثرند و وقوع هر یک، ترجیح بلامرجح است (رازی، ۱۴۱۱ق: ۴۵۶-۴۵۸) و اگر به آن‌ها گفته شود: لازمهٔ سخن شما این است که خداوند ستمگرتر از هر ظالمی باشد، زیرا در ما گناهی می‌آفریند که در آن تأثیری نداریم، سپس ما را به سبب آن گناه شکنجه می‌کند و این نهایت بیدادگری است. پناه به خدا از مذهبی که حاصل آن ظالم دانستن خداوند است. اگر حق ظالم است، پس عادل کیست؟ جز او، منصف و رحیم چه کسی است؟ آیا ما را به گناهی که از او سر زده مجازات می‌کند؟ (حلی، ۱۳۷۹: ۱۱۷) در پاسخ می‌گویند: تصرف مالک در ملک خودش به هر صورتی که باشد، ظلم نیست و همه چیز ملک خداست. بنابراین خداوند می‌تواند هر طور که خواست اوست، در ملکش تصرف کند، بدون این‌که متصف به ظلم شود و مجازات گناه‌کار صرفاً به دلیل این است که او محلّ فعلی است که موجب عذاب می‌شود. در پایان این گروه اظهار می‌کنند: به هر حال این نظر، بهتر از نظر دیگرانی است که خلق را به بندگان نسبت می‌دهند و ادعا می‌کنند که بنده نیز مانند خدا خالق است و به این صورت، به شرک نزدیک می‌شوند (مرعشی، ۱۴۰۹ق، ۲: ۸۴). برخی از این هم فراتر رفته و عدلیه را مورد اتهام قرار می‌دهند که آن‌ها صفت «عدل» را به این دلیل برای خدا جعل کرده‌اند که قدرت خداوند بر افعال بندگان و خلق و مشیت افعال خلاق را مورد انکار قرار دهند (جوزیه: ۲۰۲).

گروه سوم نیز عقیده دارند فعل مباشر بر گرفته از طبع جسم است، که این نظر نیز به این امر بازمی‌گردد که به نوعی خدا را فاعل فعل مباشر می‌دانند؛ به این نحو که خداوند طبع را در

اجسام خلق می‌کند و این طبع باعث می‌شود فعل حادث شود (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۹: ۱۱). قاضی عبدالجبار با ذکر دلایلی، این نظر را باطل شمرده و می‌گوید: از آن‌جا که انسان فاعل افعال خویش است، پس صحیح نیست که گفته شود فعل به واسطه طبع، محل واقع شده است، زیرا اگر فعل به واسطه طبع، محل واقع شود، از آن‌جا که واجب است که هر فعلی به محلش رجوع کند، در افعال جوارحی صحیح نبود که فعل به واسطه قصد و انگیزه و علم و ادراک فرد واقع شود و این امور نباید مدخلیتی در وقوع فعل داشته باشند، در حالی که خلاف این امر را مشاهده می‌کنیم (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۹: ۲۵). از این استدلال وی می‌توان استنباط کرد که دغدغه اصلی قاضی عبدالجبار، مانند سایر معتزله فاعلیت انسان نسبت به افعال خویش و مسئولیت وی در قبال این افعال است. بنابراین، وی به دلیل اهمیتی که برای رد نظریه فاعلیت طبع قائل است، با دسته‌بندی و بیان حالات مختلفی که ممکن است فعل حاصل از طبع داشته باشد، به رد و ابطال تمامی شقوق می‌پردازد. وی چنین بیان می‌کند که طبعی که به فعل اسناد داده می‌شود، دارای یکی از این دو حالت است: یا صفتی برای محل است یا معنایی در آن. اگر صفت برای محل باشد، دو احتمال وجود دارد: ۱. این صفت می‌تواند از آن محل خارج شود و طبع هم‌چنان باقی باشد؛ در این صورت ممتنع نیست که انسان قصد و اراده داشته باشد و محل نیز سالم و صحیح باشد، ولی مراد انسان بدون هیچ مانعی واقع نشود و در این صورت، اصل فعل و طبع منهدم می‌شود و این فرض قابل پذیرش نیست. ۲. محال است که با خروج این صفت، محل باقی بماند؛ در این صورت، واجب است که فعل واقع شود، چه انسان قصد کند و چه قصد نکند و چه انگیزه‌ای برای آن داشته باشد و چه نداشته باشد و این امر نیز از اموری است که بطلان و فساد آن واضح و روشن است.

اگر طبع معنایی در محل باشد، در این صورت واجب است که وقوع مراد خللی به آن معنا از جهت قدیم یا حادث بودن وارد نکند؛ به دیگر سخن، دو حالت برای طبع متصور است؛ اگر طبع قدیم باشد، واجب است چیزی که از آن صادر می‌شود نیز قدیم باشد و یا صرفاً یک لحظه میان آن‌ها فاصله باشد که هر دو حالت فاسد است. اگر حادث باشد، یا حادث توسط انسان است یا ابتدائاً فعل خداست یا این‌که به واسطه طبع دیگری واقع شده است. در حالت اول، یعنی اگر فعل انسان باشد، در این صورت واجب است چیزهای دیگری هم که در محل هستند، فعل انسان باشند و به این صورت عقیده به طبع باطل می‌شود. در حالت دوم، یعنی اگر به واسطه طبع دیگری واقع شده باشند، نقل کلام می‌کنیم به آن طبع دیگر و به همین صورت تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد و هرگز فعلی واقع نخواهد شد، زیرا وجودش متعلق به وجودی است که

وجودش محال است (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۹: ۲۶-۲۵). قاضی صراحتاً درباره شق سوم، یعنی این که طبع فعل خداوند باشد سخنی نمی‌گوید، ولی از آن جا که دلیل استدلال قاضی بر رد طبع این است که منسوب دانستن طبع به خداوند، یعنی منسوب دانستن فعل به خدا و این امر از نظر قاضی مردود است، می‌توان پی برد که وی به هیچ عنوان حدوث طبع از خداوند را نمی‌پذیرد.

دلیل دیگری که برای بطلان این نظر ارائه می‌شود این است که اگر حرکت به واسطه طبع باشد، این طبع یا فقط می‌تواند در یک جهت حرکت کند یا حرکت در همه جهات شش‌گانه برای او جایز است. اگر فقط امکان حرکت در یک جهت را دارد، پس حرکت باید دائماً در همان جهت باشد و تغییر مسیر ندهد و اگر امکان حرکت در همه جهات باشد، چه دلیلی برای حرکت در یک جهت خاص وجود دارد و چه دلیلی برای تغییر مسیر دارد؟ بنابراین باید در زمان واحد در همه جهات حرکت کند و این غیرممکن است. بنابراین طبع علت حرکتش نیست، بلکه اراده و قدرت قادر مرید است که باعث ایجاد این حرکت شده است (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۹: ۲۶-۲۷). ابوعلی جبایی هم دلیلی برای بطلان این نظر ارائه کرده است، به این مضمون که: اگر قول به طبع را بپذیریم، نتیجه‌اش این است که شناخت پیامبران صحیح نباشد، زیرا اکثر معجزات آن‌ها اعراضی هستند که حال در اجسامند و به نظر این گروه محل، فاعل است و طبق این رأی، این که خداوند جز حسن انجام نمی‌دهد، ثابت نمی‌شود؛ پس چطور می‌توان به پیامبران اعتماد کرد؟ (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۹: ۲۳).

در هر حال، بحث از مسئولیت انسان در خلال بحث از نحوه فاعلیت وی روشن خواهد شد و طبیعتاً این بحث زمانی معقول خواهد بود که فرد فاعلیت انسان را - حداقل در بعضی از افعال - بپذیرد و بنابراین افراد فوق‌الذکر که خدا را فاعل همه افعال می‌دانند، در این مورد سخنی برای گفتن ندارند.

ب) کسانی که قائل به فاعلیت انسان هستند

متکلمان عدلیه بالاجماع می‌پذیرند که فعل مباشر، فعل بنده است و فاعل آن خود انسان است (محمدی، ۱۳۸۷: ۲۴۴) و محال است که این فعل، فعل خداوند باشد، زیرا خداوند منزله از این است که محل برای شیئی باشد (ربانی‌گلپایگانی، ۱۳۹۲: ۲۰۷). البته اختلاف نظر در میان این گروه نیز مشاهده می‌شود که ناظر به این امر است که کدام افعال از انسان صادر می‌شود. قاضی عبدالجبار گزارشی از اختلاف نظر معتزله بر سر فاعلیت انسان و میزان آن ارائه می‌کند:

- برخی معتقدند انسان صرفاً فاعل فکر است. این گروه فکر را نوعی از اراده می‌دانند و تأکید می‌کنند که مراد جزء افعال انسان نیست.

- جاحظ و ثمامه بیان می‌کنند انسان صرفاً فاعل اراده است. در میان این افراد، درباره افعال غیر از اراده اختلاف نظر وجود دارد.

- ابوعثمان جاحظ و ابوالقاسم بلخی عقیده دارند افعال انسان به‌جز اراده او، به واسطه طبع صورت می‌گیرد و منظور آن‌ها از به واسطه طبع بودن، عدم اختیار انسان در آن‌هاست. البته بلخی درباره خود اراده هم می‌گوید گاهی به‌واسطه طبع حاصل می‌شود و گاهی به واسطه اراده. - ثمامه درباره افعال غیر از اراده گاهی می‌گوید فعلی است که فاعلی ندارد و گاهی می‌گوید فعل خداوند است، به واسطه قرار دادن طبع در آن و گاهی هم می‌گوید فعل جسم است به واسطه طبعش.

- برخی هم بیان می‌کنند انسان علاوه بر اراده، افعال دیگری را هم با اختیار خود انجام می‌دهد، ولی این که این افعال چه چیزهایی هستند، محل اختلاف است.

- معمر می‌گوید: هر چیزی که در محدوده قدرت انسان یافت می‌شود، فعل انسان است. - ابوالهذیل و جبائیان می‌گویند انسان اراده، مراد و هر چیزی را که در جوارح جای می‌گیرد، از اکوان و اعتمادات و غیر این دو را انجام می‌دهد (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۹: ۱۱). ابوعلی جبایی در این راستا می‌گوید، حدوث جسم دلیل بر قادر و عالم بودن فاعلش است، و اگر بگوییم فعل انسان از جهت قصد و انگیزه‌هایش متعلق به او نیست، برای آن فعل فاعلی غیر از انسان ثابت می‌کنیم و اگر چنین چیزی را بپذیریم، این امر به فساد اصلی که به وسیله آن وجود خداوند و صفات او را ثابت می‌کنیم، منجر می‌شود و این اتفاق باطل بودن قول این گروه را نشان می‌دهد (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۹: ۲۲).

قاضی عبدالجبار مانند ابوالهذیل و جبائیان، قائل به فاعلیت تام انسان است و برای این امر دلیل اقامه می‌کند. وی برای اثبات این امر از روش نقضی استفاده کرده و با باطل کردن عقاید دیگران، عقیده خود را ثابت می‌کند. وی ابتدا در پاسخ به کسانی که قائلند انسان فقط فاعل اراده است، می‌گوید: اثبات این که افعال جوارح فعل شخص است، قوی‌تر است از اثبات این امر درباره اراده، زیرا ما فقط به این دلیل می‌توانیم بگوییم که اراده فعل شخص است که در آن چیزی که به سوی انجامش دعوت می‌کند، تابع مراد است و هر چیزی که از مراد انصراف دارد، از اراده هم انصراف دارد؛ پس اگر مراد فعل انسان نباشد، اثبات این که اراده فعل انسان است، صحیح نیست (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۹: ۱۵). در واقع به نظر عبدالجبار، تنها راه برای اثبات

این‌که اراده فعل انسان است این است که بپذیریم مراد، فعل انسان است. دلیل دوم را قاضی این‌گونه بیان می‌کند: صحیح نیست که بگوییم اراده از قبل موجب است، زیرا اگر موجب باشد صحیح نیست که مراد به صورتی که اراده به آن تعلق گرفته است واجب شود، و اگر چنین چیزی جایز باشد، یعنی فرد قادر بر افعال جوارح نباشد، وقوع فعل به واسطه قصدش واجب نیست، همان‌طور که وقوع فعل از زید به واسطه قصد عمرو واجب نیست.

وی در ادامه استدلال‌هایش، به سراغ قول کسانی می‌رود که افعال را فعل خدا می‌دانند و می‌گویند: در میان افعال انسان، افعال قبیحی مانند ظلم، دروغ، امر به قبیح و چیزهایی از این قبیل وجود دارد و ثابت شده است که جایز نیست خداوند فعل قبیح انجام دهد، زیرا به قبح آن علم دارد و از آن بی‌نیاز است. هم‌چنین ثابت شد که وقوع فعل به واسطه طبع صحیح نیست و بطلان حدوث فعل بدون محدث نیز کاملاً واضح است. با توجه به این مقدمات، واجب و ضروری است که بپذیریم و حکم کنیم که فاعل افعال انسان، خود انسان است.

دلیل دیگری که قاضی برای این امر اقامه می‌کند این است که ما می‌دانیم افعال ما به واسطه قدرت حال در عضو انجام می‌شوند و دلیل آن هم این است که احوال شخص قادر در اوقات گوناگون، متفاوت است و گاهی به راحتی چیز سنگینی را با دستش حمل می‌کند و زمانی دیگر قادر به انجام آن نیست و از سوی دیگر می‌دانیم که احتمال محل برای حمل آن در هر دو وقت یکسان است. هم‌چنین وسیله در هر دو زمان سالم است و نیز اراده نیز در هر دو حالت یکسان است؛ بنابراین فهمیده می‌شود دلیل این اختلاف چیز دیگری غیر از موارد ذکرشده است که همان قدرت موجود در عضو است که گاهی وجود دارد و گاهی وجود ندارد. دلیل دیگر برای اثبات وجود قدرت، تفاوت حالت دو قادر است، در حالی که از نظر وسیله و اراده، تفاوتی میان آن‌ها نیست، ولی یکی قادر است فعلی را انجام دهد و دیگری قادر نیست (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۹: ۱۵-۱۹). وی برای اثبات این فاعلیت، به آیات قرآن نیز تمسک جسته است؛ از جمله آیه: «...فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَ لَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ» (روم: ۹)، به این صورت که خداوند در این آیه، نسبت ظلم را به بندگان داده و این خود نشانه این است که افعال، فعل بندگان هستند (عبدالجبار، ۱۴۲۶ق: ۳۱۵).

موضوع دیگری که درباره فاعلیت انسان باید به آن توجه کرد، مسئله اسباب و مسببات است، و توجه شدید معتزله به این امر، به علت ارتباط آن با موضوع جبر و اختیار و چگونگی نسبت افعال به انسان است. معتزله اسباب را به اسباب اولی و ثانوی تقسیم کرده‌اند و درباره افعال انسانی عقیده دارند که این افعال نمی‌توانند به واسطه سببی غیر از فاعل انسانی باشند و

این امر اقتضا می‌کند فاعل دارای صحت کامل بوده و انگیزه و اختیار در او کامل شده باشد و موانع برطرف شده باشند؛ در این صورت، فعل ضرورتاً از فاعل حادث می‌شود. البته این موارد دربارهٔ افعال مباشر است که بدون شک فعل انسان هستند، ولی دربارهٔ افعال متولد این امر که سبب حاصل شود، ولی مسبب ایجاد نشود ممتنع نیست، زیرا ممکن است مانعی وجود داشته باشد که از ایجاد آن جلوگیری کند. به همین علت، معتزله بین ذات سبب و مسبب تفاوت قائل شده‌اند و دربارهٔ افعال متولد می‌گویند که وقوع مسبب به واسطهٔ سبب ضروری نیست، مگر در صورتی که موانع برطرف شده باشند که در این صورت، وضعیتش مانند افعال مباشر است (الحریثی، ۲۰۱۱: ۱۴۴-۱۴۵).

قاضی عبدالجبار در این باره می‌گوید: اگر با دقت نظر به افعال متولد نگریسته شود، فهمیده می‌شود که در افعال متولد هم اختیار مدخلیت دارد؛ به این نحو که فعل متولد به واسطهٔ آن چیزی که فاعل آن را اختیار کرده است، واقع می‌شود و اگر فاعل واسطه را اختیار نکرده باشد، واقع نمی‌شود. و هنگامی که ثابت شود احوال ما در فعل متولد اثر می‌گذارد، به صورتی که فعل متولد، متوقف بر قصد و انگیزه‌های ماست، بنابراین مدح و ذم برای فعل متولد ثابت می‌شود، همان‌طور که برای فعل مباشر ثابت است (عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۲۶۰-۲۶۱).

برای توضیح نظر قاضی عبدالجبار در این مسئله می‌گوییم: فعل متولد، مسببی است که از سبب دیگر نتیجه شده است که آن سبب فعل خود فاعل است، یعنی مسبب مباشر، و فعل متولد، یعنی مسبب متولد؛ پس تعلقش به ذات فاعل واجب است، نه به ذات مسبب نتیجه‌شده از آن. بنابراین، قاضی سبب را به سوی ذات فاعل بازمی‌گرداند و وقوع آن به واسطهٔ اسباب را حکماً واجب نمی‌داند و همان‌طور که سبب به فاعل اضافه می‌شود، مسبب هم به فاعل اضافه می‌شود (الحریثی، ۲۰۱۱: ۱۴۶).

مصادیق هر قسم از افعال

قاضی عبدالجبار تقسیم کلی برای افعال انجام می‌دهد و افعال را به دو دسته تقسیم می‌کند: آنچه تحت قدرت انسان واقع نمی‌شود و آنچه تحت قدرتش واقع می‌شود. به نظر می‌رسد، او این تقسیم را برای بازشناساندن افعال اختیاری و غیراختیاری انجام می‌دهد. آن افعالی که خارج از قدرت ما هستند و جنس آنها تحت قدرت ما قرار نمی‌گیرد، سیزده نوعند و عبارتند از: جواهر، رنگ‌ها، مزه‌ها، بوها، گرمی، سردی، تری، خشکی، حیات، قدرت، میل و شهوت، نفرت و فنا. و این انواع با استدلال به خدا منسوب می‌شوند، به‌جز فنا که از طریق نقل و سمع شناخته می‌شود

(عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۵۱-۵۲). و آن چیزهایی که جنس آن‌ها داخل در قدرت ما می‌شود، ده نوعند؛ پنج نوع از افعال جوارح و پنج نوع دیگر از افعال قلوب هستند. افعال جوارح عبارتند از: اکوان، اعتمادات، تألیفات، صداها و دردها، و افعال قلوب شامل اعتقادات، خواست‌ها، کراهت‌ها، ظن‌ها و نظرهاست (عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۵۲).

با توجه به این‌که موضوع مدنظر این مقاله، افعال انسانی است و از سوی دیگر، با توجه به این‌که از نظر جمیع متکلمان، فاعل فعل مختراع انحصاراً خداست، در این بخش به بیان مصادیق فعل مباشر و فعل متولد پرداخته و از بیان مصادیق فعل مختراع صرف‌نظر می‌کنیم. از نظر قاضی عبدالجبار، افعال صادرشده از انسان را در سه گروه می‌توان جای داد:

الف) افعالی که فقط به صورت مباشر از انسان صادر می‌شوند:

- تمامی افعال قلوب به صورت مباشر حادث می‌شوند.
- آن چیزی که ابتدائاً باعث حرکت محل می‌شود (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۹: ۱۲۴).

ب) افعالی که فقط به صورت متولد از انسان صادر می‌شوند:

دردها: درد فقط به صورت متولد انجام می‌شود، زیرا ایجاد آن بدون سببی که به واسطه آن واقع شود، غیرممکن است و همچنین است محدودیت ما از ایجاد آن، مگر به واسطه اعتمادی که به حسب آن واقع شود و به آن نیاز دارد و وجه این نیاز این است که اعتماد، سبب آن است. البته اعتماد ایجادکننده درد نیست، بلکه ایجادکننده «وهی» است و این وهی است که عامل ایجاد درد می‌باشد (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۹: ۱۲۴ و ۱۲۷).

اصوات: ما نمی‌توانیم بدون وسیله، صوت ایجاد کنیم و هر چیزی که در انجامش به وسیله نیاز داریم و بدون وسیله راهی برای انجام آن برای ما وجود ندارد، متولد است و چون ایجاد صوت توسط ما در محل قدرت ناممکن است و ناگزیریم از وجود اعتماد در محل آن، بنابراین صوت واجب است متولد باشد (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۹: ۱۲۴ و ۱۲۷).

اکوان: منظور از اکوان، اجتماع، افتراق، حرکت و سکون است (عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۵۶) که این اکوان اموری ثبوتی و غیر از جسمند؛ به این معنا که حرکت یعنی بودن جسم در مکانی بعد از این‌که در مکان دیگری بوده است. سکون یعنی بودن جسم در همان مکان قبلی. اجتماع یعنی

۱. «وهی» بر ضعف و ازهم‌گسستگی دلالت می‌کند؛ مانند پاره شدن چرم و پارچه و یا پراکنده شدن ابرهای آسمان و در بدن به معنای از بین رفتن نظم و قدرت است. معنای واحدی است که به حسب موضوع خود، معنا می‌شود و به طور کلی به معنای ضعف است (مصطفوی، ۱۳۷۴، ۱۳: ۲۱۶-۲۱۷).

وجود دو جسم در دو مکان به صورتی که جوهری نتواند میان آن‌ها قرار بگیرد و افتراق یعنی بودن دو جسم در دو مکان به نحوی که امکان قرار گرفتن جوهری در میان آن‌ها باشد (طوسی، ۱۴۰۵ق: ۴۴۱). از آنجایی که سکون و حرکت محل قابل انفکاک از اعتماد نیست، بنابراین واجب است که کون فعل فقط به صورت متولد انجام شود (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۹: ۱۲۴-۱۲۷).

تألیف: قاضی عبدالجبار معتقد است، تألیف فقط به صورت متولد از فرد قادر صادر می‌شود (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۸: ۱۲۹)، چراکه حق تألیف این است که از محل قدرتش تعدی کند، زیرا برای وجود به دو محل نیاز دارد. ابوهاشم نیز عقیده دارد که تألیف فقط به صورت متولد ایجاد می‌شود، زیرا هیچ قادری از ما بدون وساطت مجاورت و اعتماد، قادر به انجام تألیف نیست (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۹: ۱۲۸).

رنگ، طعم، بو: بشر بن معتمر و جعفر بن مبشر عقیده دارند که رنگ، طعم و بو از افعالی هستند که انسان به طور متولد انجام می‌دهد و به طور کلی، ادراک را از افعال بنده می‌دانند (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۹: ۱۲۶).

ج) افعالی که هم به صورت مباشر و هم به صورت متولد امکان وقوع دارند:

اعتماد: اعتماد نزد متکلمان، نوعی عَرَض است و کیفیتی است که حصول جسم را در جهتی از جهات اقتضا می‌کند. حکما از آن به عنوان «میل» یاد می‌کنند. اعتماد به دو قسم «لازم» که آن چیزی است که طبیعی جسم است (مانند سنگینی سنگ که آن را به سمت پایین می‌کشد) و «غیرلازم» تقسیم می‌شود که اعتماد غیرلازم شامل: الف) اعتماد قسری مانند سنگ پرتاب‌شده و ب) ارادی مانند حرکت حیوان است (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۲: ۲۰۷-۲۰۸). جایز است که اعتماد هم مبتداً باشد و هم به صورت متولد، چراکه اگر اعتماد فقط متولد باشد، لازم می‌آید که چیز دیگری علت اولیه فعل باشد و به همین صورت تا بی‌نهایت ادامه پیدا می‌کند. بنابراین لازم است به یک اعتماد ابتدایی ختم شود. صحیح نیست شروع کننده حرکات خود متولد باشد، زیرا حرکت به واسطه آنچه ما اراده کرده‌ایم متولد نمی‌شود؛ در نتیجه واجب است اعتماد دارای دو قسم متولد و مباشر باشد، به این نحو که انسان گاهی ابتدائاً در محل قدرتش اعتمادی را ایجاد می‌کند، به وسیله آن میل و کشش در چیزهای دیگر ایجاد می‌شود (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۹: ۱۲۵).

علم: علم متولد از نظر و دقت است و گاهی نیز جایز است که ابتدائاً واقع شود، زیرا ممکن است شخص توسط استدلال متذکر شود و در این صورت بدون نیاز به نظر صاحب علم شود و

چنین علمی متولد از استدلال است نه متولد از نظر، و دلیل متولد بودن آن این است که اگر شبهه‌ای بر استدلال وارد شود، علم هم چنان باقی است، زیرا شبهه، قدرت این را ندارد که محل را از محتمل بودن خارج کند و هم چنین شبهه متعلق به دلیل است و ذکر استدلال به آنچه از او حاصل می‌شود، تعلق دارد و هنگامی که متعلق‌ها متفاوت باشند، اثر کردن یکی در دیگری صحیح نیست، و اعتقاد که از جنس علم است، حاصل نظر نیست و مباحثاً ایجاد می‌شود. بنابراین ثابت می‌شود که جنس علم می‌تواند هم به صورت متولد باشد و هم به صورت مباشر (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۹: ۱۲۵-۱۲۶).

تألیف: برخلاف نظر عبدالجبار و ابوهاشم، ابوعلی عقیده دارد که بعضی از تألیفات مباشرند و آن چیزی است که ما آن را بین دو محل قدرت انجام می‌دهیم. بعضی هم متولدند و آن چیزی است که نقیض او نیست و مسدود شده است در آنچه در محل قدرت و غیرمحل قدرت انجامش می‌دهیم (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ۹: ۱۲۸).

نتیجه

در اندیشه قاضی عبدالجبار، انسان زمانی در مقابل فعلی که انجام می‌دهد مسئول است که تمامی شرایط ذیل حاصل شده باشند: ۱. انسان قدرت بر انجام فعل داشته باشد؛ ۲. علم به خود فعل و احکام آن فعل داشته باشد و با توجه به آن‌ها اقدام به انجام فعل کند؛ ۳. با قصد حصول به نتیجه‌ای از که حکم آن فعل حاصل می‌شود، فعل را انجام دهد؛ ۴. با اراده و اختیار خودش کار را انجام دهد و عاملی بیرونی یا درونی، او را مجبور به انجام آن کار نکند. ولی اگر حتی یکی از این شرایط محقق نشده باشد، فرد مسئول نیست، و تفاوتی در این‌که فعل مباشر باشد یا متولد وجود ندارد؛ مثلاً اگر کسی بدون قصد تیری را پرتاب کند، ولی تیر به انسانی اصابت کند و او کشته شود، این شخص مسئولیتی در قبال مرگ او ندارد و مستحق ذم نیست، زیرا قصدی بر انجام آن نداشته است. همین‌طور اگر مشخص شود که مقتول دشمن خطرناکی بوده و با کشته شدن او شرّ بزرگی از جامعه دفع شد است، باز هم شخص مستحق مدح نیست، زیرا قصد انجام آن را نداشته است، با این‌که قدرت داشته و فعل نیز از او صادر شده است و به همین صورت، کسی که مجبور به انجام عمل قبیح یا حسنی شود، مستحق عقاب یا پاداش نیست و یا کسی که بدون علم به قبح فعلی آن را ترک می‌کند، به خاطر چنین ترکی استحقاق مدح ندارد. البته شاید بتوان از قصد و اراده به عنوان مهم‌ترین شرط یاد کرد، زیرا زمانی که فعل واقع می‌شود، وقوع آن دلیل بر قادر بودن فاعل بر آن است، حتی اگر از انسان خوابیده سر زده باشد،

ولی قصد و اراده حالات درونی هستند که تحت جبر واقع نمی‌شوند و به همین علت در مسئول بودن شخص تأثیر بیشتری دارند. بنابراین اگر شخص ظاهراً مجبور به کشتن دیگری شود، ولی در دل به آن رضایت داشته باشد، چنین کسی مسئول است و اگر به عواقب این کشتن علم داشته باشد، مثلاً بداند با مرگ او فرزندانش به راه فساد رفته و بزه کار خواهند شد، در مقابل بزه کاری آن‌ها نیز مسئول است، زیرا با علم به این موضوع، قصد انجام فعل را کرده است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. باقلانی، ابوبکر، (۱۴۲۵ق)، *الانصاف فیما يجب اعتقاده، لایجوز اعتقاده، لایجوز الجهل به*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۳. جوزیه، ابن قیم، (۱۴۱۸ق)، *مختصر الصواعق المرسله علی الجهمیه المعطله*، بیروت، دارالفکر.
۴. حداد عادل، غلامعلی، (۱۳۷۸)، «عبودیت و آزادی‌های بشری»، *پژوهش‌های اجتماعی اسلامی*، ۲۰، ۶۷-۸۷.
۵. الحرثی، احمد، (۲۰۱۱)، *المعتزله و الاحکام العقلیه و مبادئ القانون الطبیعی*، بغداد، دارالوراق.
۶. حسینی طهرانی، سیدهاشم، (۱۳۸۱)، *توضیح المراد*، تهران، مصطفوی.
۷. حلی، حسن بن یوسف، (۱۳۶۷)، *کشف المراد*، قم، منشورات شکوری.
۸. خاتمی، احمد، (۱۳۷۰)، *فرهنگ علم کلام*، تهران، صبا.
۹. دوانی، جلال‌الدین محمد اسعد، (۱۳۷۳)، *تهلیلیه*، تهران، کیهان.
۱۰. رازی، فخرالدین، (۱۴۱۱ق)، *المحصل*، عمان، دارالرازی.
۱۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دارالقلم.
۱۲. ربانی گلپایگانی، علی، (۱۳۹۲)، *ایضاح المراد*، قم، راند.
۱۳. شعرانی، ابوالحسن، (۱۳۷۲)، *شرح فارسی تجرید الاعتقاد*، تهران، اسلامیه.
۱۴. طوسی، نصیرالدین، (۱۴۰۵ق)، *رسائل خواجه نصیرالدین طوسی*، بیروت، دارالاضواء.
۱۵. عبدالجبار، ابی‌الحسن، (۱۴۲۶ق)، *تنزیه القرآن عن المطاعن*، بیروت، دارالنهضة الحدیثه.
۱۶. _____، (۱۴۲۲ق)، *شرح الأصول الخمسه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۷. _____، (۱۳۸۵ق)، *المغنی فی ابواب التوحید و العدل*، قاهره، دارالمصریه.
۱۸. _____، (۱۳۷۹)، *نهج الحق و کشف الصدق*، ترجمه: علیرضا کهنسال، مشهد، عاشورا.
۱۹. الفیومی، احمد بن محمد بن علی المقرئ، (بی‌تا)، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی*، بی‌جا، مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل بیت علیهم‌السلام.
۲۰. محمدی، علی، (۱۳۸۷)، *شرح کشف المراد*، قم، دار الفکر.

۲۱. مرعشی، نورالله (۱۴۰۹ق)، *إحقاق الحق و إزهاق الباطل*، قم، مکتبه آیه‌الله مرعشی نجفی.
۲۲. مصطفوی، حسن، (۱۳۷۴)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۳. مظفر، محمدحسین، (۱۳۷۷)، *دلایل الصدق*، ترجمه: محمد سپهری، تهران، امیرکبیر.
۲۴. ناشی، اکبر، (۱۳۸۶)، *فرقه‌های اسلامی و مسئله امامت*، ترجمه: علیرضا ایمانی، قم، مرکز مطالعات ادیان و مذاهب.
۲۵. نگری، عبدالنبی احمد، (۱۹۷۵)، *جامع العلوم فی اصطلاحات الفنون الملقب بدستور العلماء*، بیروت، بی‌نا.