



## تأثیر اندیشه‌های فلسفی بر قرائت فخر رازی از نظریه کسب

عین‌الله خادمی<sup>۱</sup>

سیدحسن طالقانی<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۶/۰۵

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۰۶/۱۶

### چکیده

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

### واژگان کلیدی

کسب، فخر رازی، فعل اختیاری، خلق اعمال.

۱. دانشیار دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی

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

## طرح مسأله

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

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

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

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

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

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

### پیشینه نظریه کسب

در پایان قرن نخست هجری، دو گروه جبریه و قدریه نظریه‌های متعارضی در مورد خلق افعال عباد پدید آوردند؛ قدریان نخستین همچون معبد جهنی و غیلان دمشقی، قدرت انسان را در خلق افعال خویش پذیرفتند (جهانگیری، ۱۳۸۹: ۳۹۴). اما در مقابل، اندیشه شمول اراده و قدرت مطلق الهی در نظر جبرگرایان، جایی برای انتخاب آزاد انسان باقی نگذاشت. جبرگرایانی مانند جهم بن صفوان، خدا را خالق و فاعل حقیقی دانسته و انتساب افعال به بندگان را مجازی و همچون نسبت طلوع آفتاب به خورشید می‌دانستند (اشعری، ۱۹۸۰: ۲۷۹؛ شهرستانی، ۱۳۷۵ق: ۸۰). در بین معتزلیان که میراث داران قدریه نخستین بودند نیز قول مشهور، تأثیر مستقل قدرت عبد، در حصول فعل بود و ایشان نیز انسان را خالق افعال خویش بیان می‌کردند. ولی به تدریج پاره‌ای از معتزلیان گرایش‌های جدیدی نشان داده و از بدنه اصلی قدریان فاصله گرفتند و با واقع بینی بیشتر به رابطه پیچیده عوامل بیرونی و اراده انسان پرداختند؛ ضرار بن عمرو، نجار و شحام سه

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

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

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

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

### نظریه کسب اشعری

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

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

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

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

از این رو پس از اشعری، شاگردان مکتب او برای توجیه اختیار انسان و بیان ارتباط فعل اختیاری با اراده و قدرت عبد، تفسیرها و تقریرهای متفاوتی از این نظریه ارائه نموده‌اند. در این میان باقلانی ذات فعل را مقدر خداوند دانست ولی صفت فعل یعنی طاعت یا معصیت بودن آن را به قدرت عبد منسوب کرد و تأثیر قدرت عبد، در وصف فعل را کسب نامید (باقلانی، ۱۴۰۷ق: ۳۰۷-۳۰۸؛ رازی، ۱۴۰۷ق، ۱۰: ۹). همچنین ابو اسحاق اسفراینی با پذیرش اجتماع دو مؤثر بر فعل واحد، قدرت خدا و قدرت عبد را مؤثر در ذات فعل دانست (فخر رازی، ۱۴۰۷ق، ۱۰: ۹) امام الحرمین جوینی نیز با تقریری جدید از نظریه کسب، برای قدرت و استطاعت انسان اثر واقعی مطرح کرد؛ زیرا قدرتی که اثر واقعی نداشته باشد در حکم انکار قدرت است. بر پایه نظر او خداوند قدرت و اراده را در عبد ایجاد کرده و با این واسطه فعل را ایجاد می‌نماید (رابطه طولی قدرت انسان و خدا). در این تقریر فعل، معلول اراده عبد است و رابطه ضروری میان اراده و وقوع فعل تصویر می‌شود ولی اراده نیز معلول خداوند است و مشکل وقوع فعلی بر خلاف اراده الهی وجود نخواهد داشت.<sup>۱</sup>

### دیدگاه فخر رازی درباره وقوع افعال اختیاری

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

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

عدم استقلال انسان در افعالش هم عقیده بوده (فخررازی، ۱۴۱۵ق، ۱۹: ۲۷؛ همان، ۱۴۱۴ق: ۳۵ و ۳۹ و ۴۲) و مخلوق بودن افعال انسان و سیطره قضا و قدر الهی بر همه افعال آدمی، مورد پذیرش وی در آثار متعدد او است (فخررازی، ۱۴۱۵ق، ۶: ۵۳۰؛ ۱۳: ۱۴۵؛ ۱۷: ۳۰۲؛ همان، ۱۴۱۴ق: ۳۶) دیدگاه وی درباره نظریه کسب به عنوان راه حل مشکل جبر و تبیین کننده ارتباط فعل انسان با خدا، نه تنها با دیدگاه سایر اشعریان تفاوت دارد، بلکه در مواضع مختلفی از میراث وی نیز متفاوت عرضه شده است.<sup>۱</sup> در مجموعه کلمات رازی آنچه بدون تردید قابل انتساب به او است، مخالفت ایشان با نظر قدریه و اهل تفویض است. رازی با دلایل متعددی با انکار دیدگاه معتزلیان، انسان را در افعال خویش وابسته و غیر مستقل می‌داند.<sup>۲</sup> دیدگاه وی در مورد علم پیشین الهی و عمومیت قضا و قدر نیز منشأ بودن علم خدا برای وقوع یا عدم وقوع افعال، مستلزم قول به جبر است. اما در همین حال به تفاوت میان فعل ارادی و غیر ارادی هم نظر داشته و انسان را دارای قدرت و در موضعی از آثارش، فاعل مختار می‌شمارد (فخررازی، ۱۴۱۵ق، ۳: ۶۴۳؛ ۲۱: ۳۹۷؛ همان، ۱۴۰۷ق، ۸: ۱۱۷). در مجموع دیدگاه فخر رازی در مسأله افعال انسان گرایش به جبر دارد؛ اگرچه خود از قبول جبر محض پرهیز داشته و آن را نظریه‌ای نادرست می‌شمارد (فخررازی، ۱۴۱۵ق، ۱۷: ۳۰۶).

### فخررازی و نظریه کسب

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

۱. در این باره نکه بهشتی، احمد و فارسی نژاد، علیرضا، فخر رازی بر سر دو راهی جبر و اختیار.

۲. برای بررسی و آشنایی بیشتر با دلائل فخررازی بر خلق اعمال نکه ارشد ریاحی، علی، نقد و بررسی نظریه خلق اعمال فخررازی.

نظریه کسب اشعری را باید در مؤلفه‌های این دیدگاه پیگیری نمود. همان‌طور که بیان شد نظریه کسب دو پایه اصلی دارد که یکی قدرت حادثه است. به تصریح اشعری کسب، وقوع فعل به دنبال قدرت حادثه است (اشعری، ۱۹۸۰: ۵۳۹) و قدرت، همزمان با فعل در شخص فاعل ایجاد می‌شود و تقدم بر فعل ندارد. قدرت حادثه که گاهی با عنوان «استطاعت مع الفعل» نیز بیان می‌شود مورد اتفاق همه اشعریان است و متکلمان اشعری استطاعت و قدرت را عرضی دانستند که همراه فعل در انسان خلق می‌شود و از آن تعبیر به قدرت حادثه می‌کنند. در مقابل، بنابر تعریف بیشتر متکلمان معتزلی قدرت یا استطاعت عبارت است از سلامت اعضا و مزاج معتدل که البته این مقدار، پیش از فعل موجود است (اشعری، ۱۹۸۰: ۲۲۹). فخررازی با توضیحی هر دو تعریف را قبول کرده و در بسیاری از آثار وی اصطلاح معتزلی قدرت با تسامح پذیرفته شده است؛ نظر ایشان قدرت عبارت است از سلامت اعضا و مزاج معتدل و چون سلامت اعضا، قبل از فعل موجود است می‌توان گفت بیان استطاعت قبل الفعل صحیح است (فخررازی، ۲۰۰۴: ۶۴).

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

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

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

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

رازی اگرچه به یک معنا قدرت حادثه را پذیرفت و معتقد بود که صحت جسم و به تعبیری قدرت پیش از فعل، تنها بخشی از قدرت است و صلاحیت ایجاد فعل را ندارد، ولی با تقریر اشعری در بی‌تأثیر بودن قدرت نیز موافق نبود و مجموع قدرت و داعی را مؤثر در فعل می‌دانست (فخررازی، ۱۴۱۵ق، ۲۳: ۲۴۴؛ همان، ۱۴۰۷ق، ۹: ۱۱) از نظر وی فعل در نتیجه پیوند داعی و قدرت حاصل می‌شود (فخررازی، ۱۴۱۵ق، ۱۶: ۵۴؛ ۱۷: ۳۰۲؛ ۱۹: ۵۴؛ همان، ۱۴۱۴ق: ۳۳؛ همان، ۱۴۰۷ق، ۹: ۱۱) و پذیرش قدرت به عنوان علت حصول فعل به معنای پذیرش تأثیر قدرت انسان در فعل است که این مسأله مورد انکار غالب اشعریان بود.

این نکته در این جا حائز اهمیت ضروری است که اگرچه از نظر رازی مجموع قدرت و داعی مستلزم فعل است و با وجود قدرت و داعی حصول فعل ضروری شده و این مجموع، مؤثر در وقوع فعل است (فخررازی، ۱۹۸۶: ۱۴۵؛ همان، ۱۴۰۷ق، ۳: ۱۰) اما این ضرورت، قدرت را مؤثر در ایجاد نمی‌کند؛ یعنی قدرت عبد، هیچ تأثیری در ایجاد فعل ندارد (خواجه نصیرالدین، ۱۳۵۹ق: ۳۲۵) و تنها مستلزم حصول فعل است (فخررازی، ۱۴۱۵ق، ۱۹: ۵۴) و لازم و ملزوم هر دو به قدرت خداوند ایجاد می‌شوند (فخررازی، ۱۴۱۴ق: ۳۳) وی در ادامه تصریح کرده که عامل مؤثر در خلق و ایجاد افعال بندگان چیزی غیر از قدرت خداوند نیست (فخررازی، ۱۴۰۷ق، ۹: ۶۴) و خلق به معنای احداث و ایجاد، مخصوص خداوند است (فخررازی، ۱۴۰۷ق، ۹: ۱۳۷؛ همان، ۱۴۰۷ق، ۱۹: ۲۷). البته این خلق ممکن است مستقیم و بی واسطه باشد و یا از طریق خلق سبب، حاصل شود؛ به‌طور مثال خداوند داعی



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

بر اساس تقریر رازی آنچه پیش از فعل در فرد وجود دارد و به اعتبار آن، شخص قادر خوانده می‌شود نسبت به فعل و ترک، حالت تساوی دارد؛ یعنی از این قدرت، هم فعل و هم ترک فعل می‌تواند حاصل شود (فخر رازی، ۱۴۱۵ق، ۱۲: ۵۲۰) تا زمانی که قدرت در حالت استوا باشد فعلی صادر نمی‌شود و برای وقوع فعل، نیازمند مرجح است. این مرجح همان داعی و انگیزه انجام فعل است که وقتی به قدرت ضمیمه شود فعل واقع می‌شود (فخر رازی، ۱۴۱۵ق، ۱۲: ۵۲۰). به عقیده ایشان انضمام داعی به قدرت، وجود فعل را ضروری می‌کند (فخر رازی، ۱۴۱۴ق: ۳۳؛ همان، ۱۴۱۵ق، ۸: ۳۰۴) و اگرچه قدرت به تنهایی صلاحیت تأثیر نداشت اما زمانی که به داعی پیوند می‌خورد این مجموع، دارای اثر شده و مؤثری تام می‌شود که تخلف اثر از او جایز نیست (فخر رازی، ۲۰۰۴: ۶۴)؛ یعنی در اندیشه وی مجموع قدرت و داعی، فعل را به ضرورت ایجاد می‌کند؛ اگرچه هر کدام از قدرت و داعی به تنهایی صلاحیت ایجاد ندارد و خود، مخلوق خداوند است. این در حالی است که بنا بر نظریه کسب، قدرت عبد نه تنها ضرورتی ایجاد نمی‌کند بلکه هیچ تأثیری در تحقق فعل نخواهد داشت. این نقطه را باید نقطه افتراق رازی از جبهه اشاعره دانست و ریشه آن را در اندیشه‌های فلسفی که وی به آنها تمایل داشت جستجو کرد. در تبیین ایشان از کیفیت پیدایش افعال اختیاری انسان، مسأله علیت و ضرورت که برگرفته از مفاهیم فلسفی و مورد انکار اشعریان می‌باشد، به روشنی نمایان است.

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

تحلیل این فرایند را بر پایه مبانی فلسفی می‌توان نشان داد. فخر با پذیرش تقسیم بندی موجودات به واجب و ممکن که تفکیکی فلسفی است، افعال عباد را از امور ممکنه می‌شمارد (فخر رازی، ۱۴۰۷ق،

۹: ۳۳) که در خارج شدن از حالت امکان و استوای طرفین و در نتیجه موجود شدن نیازمند به علت هستند. از سوی دیگر بر پایه قاعده فلسفی «الشیء ما لم یجب لم یوجد» فعل تا به مرحله وجوب نرسد از فاعل صادر نمی‌شود. بنابراین باید علت صدور فعل به گونه‌ای باشد که با وجود آن، عدم الفعل، ممتنع و در نتیجه فعل واجب الوقوع شود (فخررازی، ۱۴۱۱ق، ۲: ۵۱۷). براین اساس، مجموع قدرت و داعی به مثابه علت تامه برای تحقق فعل است که تخلف معلول از آن جایز نیست (فخررازی، ۲۰۰۴: ۶۴) و با موجود شدن علت، معلول نیز وجود می‌یابد (فخررازی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۲۳۳). به بیان دیگر فقدان قدرت و داعی، حصول فعل را ممتنع و وجود قدرت و داعی، فعل را واجب الوقوع می‌کند (فخررازی، ۱۴۰۷ق، ۹: ۳۴) با این بیان اگرچه وی قدرت و داعی را مخلوق خدا می‌داند و همچون دیگر اشاعره عبد را غیر مستقل در فعل معرفی می‌کند، ولی تأثیر و علیت قدرت را در حصول فعل نیز تأیید می‌نماید (فخررازی، ۱۴۱۵ق، ۱۷: ۳۰۲).

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

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

## نتیجه‌گیری

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

## منابع

۱. ابن فورک، محمد بن الحسن، (۱۴۲۷ق)، مجرد مقالات الشيخ ابی الحسن الاشعری، احمد عبدالرحیم السایح، مصر، مكتبة الثقافة الدينية.
۲. ارشد ریاحی، علی، (بهار و تابستان ۹۰)، «نقد و بررسی نظریه خلق اعمال فخر رازی»، مجله فلسفه و کلام اسلامی.
۳. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، (۱۹۸۰)، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، هلموت ریتز، بی‌جا.
۴. \_\_\_\_\_، (بی‌تا)، اللمع فی الرد علی اهل الزيغ والبدع، حمودة زکی غرابه، مصر، مكتبة الازهریه.
۵. باقلانی، ابوبکر محمد بن الطیب، (۱۴۰۷ق)، تمهید الاوائل و تلخیص الدلائل، عماد الدین احمد حیدر، بیروت، مؤسسة الكتب الثقافية.
۶. بغدادی، عبدالقاهر، (۱۴۲۸ق)، الفرق بین الفرق، محمد محیی الدین عبدالحمید، مصر، مكتبة دار التراث.
۷. بهشتی، احمد و فارسی‌نژاد، علیرضا، (زمستان ۱۳۹۰)، «فخر رازی بر سر دو راهی جبر و اختیار»، فصلنامه اندیشه دینی، ش ۴۱.
۸. جوینی، عبدالملک بن عبدالله، (۱۴۳۰ق)، الارشاد الی قواطع الادلة فی اصول الاعتقاد، احمد عبدالرحیم السایح، مصر، مكتبة الثقافة الدينية.

۹. جهانگیری، محسن، (۱۳۸۹)، *قدریان نخستین در مجموعه مقالات کلام اسلامی*، تهران، انتشارات حکمت.
۱۰. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، (۱۹۸۶)، *اساس التقدیس*، به کوشش احمد حجازی السقا، قاهره، مکتبه الکلیات الازهریه.
۱۱. \_\_\_\_\_، (۱۹۸۶)، *الاربعین فی اصول الدین*، مصطفی حجازی السقا، قاهره، مکتبه الکلیات الازهریه.
۱۲. \_\_\_\_\_، (۱۴۰۴ق)، *شرحی الاشارات*، قم، انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۱۳. \_\_\_\_\_، (۱۳۴۰)، *چهارده رساله*، سبزواری، محمدباقر، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۴. \_\_\_\_\_، (۱۴۰۷ق)، *المطالب العالیة*، ج ۸ و ۹، احمد حجازی السقا، بیروت، دارالکتاب العربی.
۱۵. \_\_\_\_\_، (۱۴۱۵ق)، *مفاتیح الغیب* ج ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۸، ۱۲، ۱۳، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۹، ۲۱، ۲۳، ۲۷، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۶. \_\_\_\_\_، (۱۴۱۱ق)، *المباحث المشرقیة* ج ۱ و ۲، قم، مکتبه بیدار.
۱۷. \_\_\_\_\_، (۲۰۰۴)، *معالم اصول الدین*، طه عبدالرووف سعد، قاهره، مکتبه الازهریه للتراث.
۱۸. \_\_\_\_\_، (۱۳۹۶ق)، *لوامع البینات*، طه عبدالرووف سعد، قاهره، مکتبه الکلیات الازهریه.
۱۹. \_\_\_\_\_، (۱۴۲۰ق)، *المحصل*، حسین اتای، قم، انتشارات شریف رضی.
۲۰. \_\_\_\_\_، (۱۴۱۴ق)، *القضاء و القدر*، محمد المعتصم بالله البغدادی، بیروت، دارالکتاب العربی.
۲۱. شهرستانی، عبدالکریم، (۱۳۷۵ق)، *الملل و النحل*، محمد بن فتح الله بدران، قاهره، مکتبه الانجلو.
۲۲. طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۳۵۹)، *تلخیص المحصل*، عبدالله نورانی، دانشگاه تهران.