

خلق افعال

از دیدگاه متکلمان

اگر کمی تأمل کنیم و به اطرافمان بنگریم، مشاهده می‌کنیم افعال مختلفی در جهان هستی صورت می‌گیرد، مثل رعد و برق آسمان، حرکت افلاک، تغییر فصول و افعالی که به ظاهر انسان‌ها برای رفع نیازهای ضروری زندگی خود انجام می‌دهند. عامه‌ی مردم بر این باورند که فاعل برخی افعال خدا یا طبیعت است و فاعل يك سری دیگر افعال در حوزه‌ی انسانی خود انسان‌ها هستند، اما متکلمان به تحلیل عامیانه درباره‌ی صدور افعال توجه نکرده‌اند و سعی کرده‌اند به تفحص و کنکاش درباره‌ی صدور افعال، بالأخص افعالی که در حوزه‌ی انسانی صورت می‌گیرد بپردازند که آیا خدا فاعل مستقیم همه‌ی افعالی است که در نظام هستی، از جمله در حوزه‌ی زندگی انسان‌ها صورت می‌گیرد، یا انسان‌ها نیز در پیدایش افعالی که در حوزه‌ی زندگی شخصی یا اجتماعی خودشان صورت می‌گیرد دخالت دارند؟ حال اگر بپذیریم که انسان‌ها در پیدایش این افعال دخالت دارند، سؤال دیگری مطرح می‌شود که میزان دخالت انسان‌ها تا چه حد است؟ آیا انسان‌ها فاعل بالاستقلال این افعال هستند و فاعل بعید یا نهایی دیگری غیر از انسان وجود ندارد یا انسان‌ها فاعل قریب این افعال هستند، اما فاعل نهایی و حقیقی این افعال خداست؟ و...

متکلمان مسلمان به این سؤالات در بخش ویژه‌ای از علم کلام به نام «خلق افعال» پاسخ می‌دهند. تئوری‌های مختلفی از سوی مکاتب مختلف کلامی اسلامی در پاسخ به این سؤالات مطرح شده است که ما در این مقاله به بررسی مهم‌ترین دیدگاه‌های کلامی درباره‌ی این موضوع می‌پردازیم.

۱.

نظریه اشاعره

معلول ابا دارند و معتقدند که همه موجودات به صورت بی واسطه از حق صادر می شوند، و هیچ رابطه ضروری در صدور مخلوق از خالق وجود ندارد، و سپس می افزاید: در مورد این نظریه همه اشاعره اعم از کسانی که نظریه حال را نفی می کنند یا اثبات می کنند با یکدیگر توافق دارند.

«نفاة الأحوال من الأشاعة لا يقولون بالعلّة والمعلول أصلاً، فإنّ الموجودات بأسرها عندهم مستند إلى الله تعالى ابتداءً بلا وجوب ومثبتوا الأحوال يوافقونهم في هذا»^(۲).

ذکر این نکته خالصی از لطف نیست، با این که معمولاً اشاعره بیان می کنند که در همه کارها خداوند مستقیماً خالق است و وجود هر نوع واسطه ای را انکار می کنند. اما غزالی در «تهافت الفلاسفة» در ذیل بحث علیّت، واسطه شدن فرشتگان را در ایجاد افعال در عالم هستی منتفی نمی داند و آن را به عنوان يك

همه‌ی اشاعره در این ادّعا با هم مشترکند که خداوند خالق همه‌ی افعال از کوچک‌ترین تا بزرگ‌ترین، از زشت‌ترین تا خوب‌ترین هست و به صورت صریح و آشکار بیان می کنند که همه‌ی مخلوقات بدون واسطه مستند به اراده حضرت حق هستند. «سید شریف گرگانی» که از نویسندگان بزرگ اشعری است در «شرح المواقف» می گوید: ما اشاعره بر این باوریم که همه ممکنات - که از جهت تعداد قابل شمارش نیستند - بدون واسطه مستند به حضرت حق هستند، بیانش چنین است:

«نحن نقول بانّ جميع الممكنات المتكثرة لا تحصى مستند بلا واسطة إلى الله تعالى منزهاً عن التركيب»^(۱).

در جایی دیگر تصریح می کند که اصلاً اشاعره از به کار بردن واژه علیّت و

۱. سید شریف گرگانی، شرح المواقف، ج ۴، ص ۱۲۳.

۲. همان، ص ۱۸ و تفتازانی، شرح العقائد النسفیة، ص ۱۳۵.

الفلاسفة» ابتدا نظر فلاسفه را درباره‌ی معجزه پیامبران چنین نقل می‌کند:

شما فلاسفه بر این باورید که پیرایش معجزات در واقع برخاسته از قوت نفس پیامبران است، وقتی نفس نبی قوی شود می‌تواند سبب نزول باران یا پیدایش صاعقه و زلزله در روی زمین بگردد. سپس می‌گوید: به اعتقاد ما قول صحیح این است که همه این کارها یا بدون واسطه به خدا نسبت دهیم یا به واسطه فرشتگان این امور را به خدا نسبت دهیم، اما موقعی که زمینه پیدایش این امور از سوی حضرت حق بی‌واسطه یا با واسطه فرشتگان فراهم شد، نظر پیامبران به سوی این عمل جلب می‌شود.

«قلنا وما سلمتوه من جواز نزول الامطار وصواعق، تنزلزل الأرض بقوة نفس النبي، يحصل منه أو من مبدأ آخر، فقولنا في هذا تقولكم في ذات، والأولى بنا ويكم إضافة ذلك إلى الله تعالى أما بغير واسطه الملائكة لكن وقت استحقاق حصولها انصرفت همة النبي عليه السلام». (۲)

احتمال می‌پذیرد. او می‌گوید: جایز است که پیامبری در داخل آتش افکنده شود و بدنش نسوزد این عمل از دو راه ممکن است، صورت بگیرد:

الف) یا به واسطه تغییری که در صفت آتش صورت می‌گیرد.

ب) و یا در اثر تغییری که در صفات پیامبر ایجاد می‌شود این عمل تحقق می‌یابد.

بعد در مورد فاعل این تغییر نیز دو احتمال را بیان می‌کند که عبارتند از:

الف) خدا در ذات و طبیعت آتش تغییری صورت بدهد که پیامبر را نسوزاند.

ب) یا این عمل توسط ملائکه صورت بگیرد. عین عبارت او چنین است:

«أن يلقى نبي في النار، فلا يحترق أما بتغير صفة النار، أو بتغير صفة النبي عليه السلام، فيحدث من الله تعالى أو من الملائكة صفة من النار سخونها على جسمها». (۳)

غزالی در موضع دیگر: «تهافت

۳. غزالی، تهافت الفلاسفه، ص ۲۴۶.

۴. همان، ص ۲۴۷.

بررسی تکمیلی دیدگاه‌های متکلمان اشعری درباره خلق افعال

همه متکلمان اشعری بالاتفاق بر این باورند که جز خداوند هیچ مؤثری در عالم وجود نیست و هیچ موجودی خالق موجودات دیگر نیست. خداوند متعال در عالم فعال ما یشاء هست و هیچ کس حق پرسش از افعال حضرت حق را ندارد. ملاصدرا در رساله «جبر و تفویض» معروف به «خلق الأعمال»، نظریه اشاعره را چنین بیان می‌کند:

«ما ذهب طائفة إلى أن لا مؤثر في الوجود إلا الله المتعالى عن الشريك في الخلق والايجاد، يفعل ما يشاء و يحكم ما يريد ولا راد لقضائه ولا معقب لحكمه لا يسئل عمّا يفعل وهم يسئلون...» (۵)

شهرستانی نیز از این نظریه به عنوان نظریه اهل حق نام می‌برد و آن را چنین بیان می‌کند:

«مذهب أهل الحق من أهل الملل وأهل الإسلام أن موجد الكائنات هو الله سبحانه فلا موجد ولا خلق إلا هو...» (۶)

امام فخرالدین رازی در کتاب نفیث «القضاء والقدر» عقاید دانشمندان اسلامی درباره خلق افعال را به چهار دسته تقسیم می‌کند و می‌گوید: ابوالحسن اشعری و اکثر پیروان او در این نکته با یکدیگر اتفاق نظر دارند، که قدرت بنده در پیدایش فعل تأثیری ندارد و قدرت خدا سبب پیدایش افعال می‌گردد بیانش چنین است:

القول الأول: انّ المؤثر في حصول هذا الفعل هو قدرة الله تعالى وليس لقدرة العبد في وجوده أثر وهذا قول أبي الحسن الأشعري وأكثر أتباعه لقاضي أبي البكر الباقلائي وابن فورك...» (۷)

متکلمان اشعری گرچه در نفی مؤثریت و خالقیت از غیر خدا با هم

۵. صدرالدین شیرازی، خلق الاعمال، ص ۳.

۶. شهرستانی، نهاية الاقدام فی علم الکلام، ص ۵۴؛ تفتازانی، شرح العقائد النسفية، ص ۱۳۵.

۷. فخرالدین رازی، القضاء والقدر، ص ۳۲.

اشترک دارند، اما درباره مسایل ظریف‌تر میان متکلمان اشعری اختلاف نظرهایی وجود دارد، ما در ذیل به صورت مختصر به آن‌ها اشاره می‌کنیم.

۱. نظریه ابوالحسن اشعری

اشعری دایره قدرت انسان را فوق العاده محدود کرده است و گفته است که قدرت بنده نه تنها در اصل وجود فعل تأثیر ندارد، در هیچ یک از صفات فعل نیز تأثیر ندارد. فخر الدین رازی نظر اشعری را چنین بیان کرده است:

«فقال الأشعري: قدرة العبد كما لم تؤثر في وجود الفعل ألبته، لم تؤثر أيضاً في شيء من صفات ذلك الفعل»^(۸)

۲. نظریه قاضی ابوبکر باقلانی

قاضی به زعم خودش در صدد این بوده است که کمی دایره قدرت انسان را وسیع‌تر نماید بدین خاطر او میان اصل وجود فعل و صفات آن فرق قایل شده است و آن را چنین بیان کرده است:

ما درباره هر فعلی می‌توانیم میان دو حیثیت او فرق قایل شویم. یک حیثیت اصل وجود آن فعل است، حیثیت دیگرش صفات آن فعل است، مثلاً ما خارج شدن یک فرد را از منزلش در نظر می‌گیریم، اصل خروج یک عنوان است، اما اگر این خروج به قصد امتثال اوامر الهی صورت گیرد، عنوان طاعت به خود می‌گیرد و اگر با قصد ترك اوامر الهی و ارتکاب نواهی الهی صورت گیرد، عنوان معصیت به خود می‌گیرد. پس این فعل خروج در دو زمان مختلف با دو نیت امتثال اوامر یا ترك اوامر الهی را در نظر بگیریم، هر دو فعل در اصل وجود، یعنی خروج با هم مشترك هست، اما دو عنوان مختلف و متضاد بر آن‌ها حمل می‌شود.

قاضی ابوبکر می‌گوید: در اصل وجود فعل قدرت بنده هیچ تأثیری ندارد و اصل وجود فعل تنها به واسطه‌ی قدرت حضرت حق صورت می‌گیرد، اما در صفات فعل، یعنی مثلاً فعل عنوان طاعت یا معصیت پیدا کند، بنده می‌تواند تأثیر

بنده غیر مستقل است. وقتی قدرت خدا به قدرت بنده ضمیمه شود، قدرت بنده به واسطه این اضافه منشأ اثر می‌شود.

۴. نظریه امام الحرمین جوینی

امام الحرمین در این مورد به نظریه فلاسفه و برخی از متکلمان معتزلی مثل ابوالحسن بصری گرایش پیدا کرد و قایل به رابطه‌ی طولی بین قدرت خدا و قدرت انسان شد. بدین معنی که خداوند قدرت و اراده را در بنده ایجاد می‌کند. بنابراین هم قدرت خدا و هم قدرت بنده در ایجاد فعل مؤثر هستند. بر اساس نظریه امام الحرمین جوینی، اشتباه رایج میان متکلمان اشعری این است که آن‌ها در مقایسه میان قدرت خدا و قدرت انسان و دخالت آن‌ها در ایجاد فعل تنها به رابطه عرضی میان آن‌ها توجه داشته‌اند. حق نیز با امام الحرمین هست، چون توجه تام به یک نوع رابطه و غفلت از در نظر گرفتن رابطه طولی باعث اشتباه متفکران زیادی در

داشته باشد. فخرالدین رازی نظریه باقلانی را چنین بیان کرده است:

«قال القاضي: قدرة العبد وإن لم تؤثر في وجود ذلك الفعل، إلا أنها أثرت في صفة من صفات ذلك الفعل وترك الصفة هي المثل بالكسب قال: وذلك الحركة التي هي طاعة والحركة التي هي معصية وما به المشاركة غير ما به الممايزة فثبت أنّ كونها حركتها وغير كونها طاعة ومعصيته فذات الحركة ووجودها واقع بقدرة الله أما كونها طاعة أو معصية بقدرة العبد».^(۹)

۳. نظریه ابواسحاق

ابواسحاق نیز مانند باقلانی برای فعل دو حیثیت قایل شده است، یکی اصل وجود فعل و دیگر صفات فعل. ولی بر خلاف ابوالحسن اشعری و قاضی ابوبکر باقلانی بدین عقیده گرایش دارد که قدرت خدا و قدرت انسان هر دو هم در ذات فعل و هم در صفات فعل تأثیر دارند. منتهی قدرت خدا از جهت تأثیر مستقل و قدرت

۹. همان، ص ۳۲؛ و.ر.ک: خواجه نصیرالدین طوسی، نقد المحصل، ص ۳۲۵.

ضمیمه گردد، در این صورت جهت وجودی فعل رجحان پیدا می‌کند و لذا واجب الوقوع می‌گردد.

امام فخر می‌گوید: لازمه‌ی این سخن، آن نیست که خداوند در ارتباط با خلق جهان مجبور فرض شود، چون لازم و ملزوم هر دو به قدرت الهی تحقق می‌یابند. همان گونه که جوهر و عرض وجودشان نسبت به یکدیگر متلازم و هر دو با قدرت الهی تحقق می‌یابند. بیان امام فخر چنین است:

«القول الثالث: ان حصول الفعل عقيب مجموع القدرة مع الداعي واجب وذلك لان القادر من حيث انه القادر ممكنة الفعل بذلك عن التركب وبالعكس ومع حصول هذا الاستواء يمتنع رجحان أحد الطرفين على الآخر. فإذا انضاف إليها حصول الداعي، حصل رجحان جانب الوجود وعند ذلك يصير الفعل واجب الوقوع وهذا القول هو المختار عندنا...» (۱۱)

طول تاریخ بشری شده است. خواجه نصیر در «نقد المحصل» نظر امام الحرمین را چنین بیان کرده است:

«زعم الأستاذ أبو إسحاق ان ذات الفعل [وصفاته] تقع بقدرتين و زعم إمام الحرمین ان الله تعالى موجود للعبد والقدرة والإرادة ثم هما يوجبان وجود المقدور وهذا قول الفلاسفة ومن القول أبي الحسن البصري» (۱۰)

۵. نظریه امام فخر رازی

امام فخر رازی می‌گوید: در پیدایش يك فعل دو عامل تأثیر دارند، یکی قدرت فاعل و دیگری انگیزه و اراده فاعل. اگر فعل را صرفاً با قدرت فاعل مختار در نظر بگیریم، هم تحقق فعل و هم عدم تحقق فعل هر دو ممکن است. بنابراین فعل نسبت به قدرت فاعل در حالت استواء است. در این حالت ترجیح تحقق یا عدم تحقق فعل محال است، اما اگر علاوه بر قدرت فاعل انگیزه و اراده فاعل نیز به آن

۱۰. خواجه نصیرالدین طوسی، نقد المحصل، ص ۳۲۵؛ خواجه نصیر، قواعد المعانید، ص ۴۵۱-۴۵۲.

۱۱. فخرالدین رازی، القضاء والقدرة، ص ۳۲.

بتواند این راه را بار دیگر با تمام جزئیات دفعه‌ی قبل طی کند، یعنی همه حرکات و سکانات او در سفر دوم مثل سفر اول باشد، یا کسی که يك صفحه مطلبی نوشته است، بار دیگر همان صفحه را با همان جزئیات بنویسد. به بیان دیگر همان مقدار وقتی که برای هر حرف در صفحه اول صرف کرده است، برای صفحه دوم نیز صرف کند و از جهت حجم نیز حروف صفحه دوم با صفحه اول یکی باشد. اگر تأمل کنیم، متوجه می‌شویم که هیچ انسانی قادر به چنین کاری نیست، پس نتیجه می‌گیریم که هیچ انسانی فاعل انسان خودش نیست، بلکه فاعل همه افعال خداست.

۲. اگر کسی مدعی شود که انسان‌ها فاعل افعال خویش هستند، لازمه‌ی ادعایش این است که مقدور واحد تحت سیطره دو قادر مختلف باشد. چون از يك طرف بر اساس قول حق خداوند بر هر کاری قادر است و از طرفی ادعا شده است که بندگان نیز بر افعال خویش توانا هستند. این ادعا نمی‌تواند صادق باشد،

دلیل اشاعره برای استناد همه افعال به خدا

اشاعره برای اثبات ادعای خود به دو دسته دلایل عقلی و نقلی متوسل شده‌اند، ما در ذیل به برخی از دلایل آن‌ها اشاره می‌کنیم:

الف) دلایل عقلی

۱. یکی از دلایل عقلی آنها این است که اگر انسان‌ها فاعل افعال خود باشند، بدین معنی است که همه افعال مستند به خدا نیست، بلکه انسان‌ها بر اساس قدرت و علم خود به انجام بعضی کارها مبادرت می‌کنند و باید به همه جزئیات اعمال خود آگاه باشند و درست عین همان کاری را که انجام داده‌اند بتوانند دوباره تکرار کنند، مثلاً کسی از يك شهری به شهر دیگر مسافرت کرد، این مسافرت همراه با حرکات و سکون‌های متعدد است، بعضی مواقع حرکت‌هایش کند و برخی مواقع دیگر تند شده است، یا کسی يك صفحه مطلبی نوشته است. اگر انسان فاعل افعال خودش باشد این مسافر باید

است .
 (ب) عدم تحقق فعل جایز است ،
 این فرض نیز به دو شق تقسیم می شود :

شق اول : یا طرف صدور فعل به
 خاطر مرجح ترجیح پیدا می کند . این فرض
 مستلزم تسلسل است ، یا به مرجحی ختم
 می شود که با وجود آن ، ترجیح یافتن طرف
 صدور واجب است . در این صورت جبر
 پیش می آید که هر دو حالت باطل است .

شق دوم : یا طرف صدور فعل بدون
 این که مرجحی وجود داشته باشد ترجیح
 می یابد و فعل تحقق می یابد . این شق نیز
 باطل است ، چون لازمه اش ترجیح یافتن
 یکی از دو طرف ممکن بدون مرجح است .

۴ . اگر انسان فاعل افعالش
 باشد ، باید برخی از افعال انسان بهتر از
 افعال خدا باشد ، مثلاً بر اساس این نظریه
 ایمان فعل انسان است و این فعل ایمان
 بهتر از وجود میمون ، خوک و ... است ، در
 صورتی که هیچ فعل مخلوقی نمی تواند بهتر
 از فعل حضرت حق باشد . (۱۲)

چون در این کار (مقدور) واحد را اگر نسبت
 به اراده این دو قادر (خدا و انسان) - که یکی
 خواستار تحقق و دیگری خواستار عدم
 تحقق این فعل است - بسنجیم ، از چند
 حال خارج نیست :

(الف) یا هر دو خواسته تحقق
 می یابد . این فرض باطل است ، چون یکی
 خواستار تحقق و دیگری خواستار عدم
 تحقق فعل واحد در زمان و شرایط واحد
 است . این فرض منجر به اجتماع نقیضین
 می گردد که امری باطل است .

(ب) یا مراد یکی از دو فاعل (خدا یا
 انسان) تحقق می یابد و دیگری تحقق
 نمی یابد این فرض نیز باطل است ، چون
 مستلزم ترجیح بلا مرجح است .

۳ . اگر تحقق و صدور فعل از
 سوی انسان را در نظر بگیریم از چند حالت
 خارج نیست :

(الف) تحقق نیافتن آن امری ممتنع
 است ، یعنی فعل حتماً باید از انسان صادر
 بشود ، این فرض مستلزم جبر است چون
 جبر باطل است ، این فرض نیز باطل

۱۲ . خواجه نصیرالدین طوسی ، نقد المحصل ، صص ۳۲۵ - ۳۲۷ ؛ علامه حلی ، کشف المراد ، صص

دلایل نقلی

اشاعره علاوه بر ذکر دلایل عقلی برای اثبات ادعایشان به ادله نقلی نیز متوسل می‌شوند. در این جا به برخی از آیات قرآن، که آن‌ها برای اثبات ادعایشان ذکر کرده‌اند، اشاره می‌کنیم:

﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (الزمر/ ۶۲)،
 ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ (الصفات / ۹۶)،
 ﴿لَا يَسْتَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْتَلُونَ﴾ (انبیاء/ ۲۳)،
 ﴿إِنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهْدَى النَّاسَ جَمِيعًا﴾ (الرعد/ ۳۱)، ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هَدْيَهَا﴾ (سجده/ ۱۳). (۱۳)

نقد ادله عقلی اشاعره

دلایل عقلی اشاعره پایه صحیحی ندارد، اینک به نقد آنها می‌پردازیم:

نقد دلیل اول: برخی از افعال از انسان‌ها سر می‌زند که آن‌ها می‌توانند در زمان دوم مثل زمان اول همان فعل را با همان جزئیات سابقش تکرار کنند و در مورد افعالی دیگر که انسان‌ها نمی‌توانند در

مرحله دوم مثل مرحله اول انجام بدهند، بدین خاطر نیست که انجام فعل در مرحله دوم مثل مرحله اول امری محال و ممتنع باشد. بلکه بدین خاطر است که ما به تمام جزئیات کار در مرحله اول آگاهی نداریم، به این خاطر نمی‌توانیم مثل آن را در مرحله دوم انجام بدهیم، مثلاً در مرحله اول ما دقیقاً آگاهی نداریم که چند قدم زده‌ایم و هر قدم چقدر زمان برده است که در مرحله دوم مثل آن را تکرار کنیم.

نقد دلیل دوم: ما می‌گوییم در صورت تعارض بین خواسته خدا و خواسته انسان، خواسته خدا تحقق می‌یابد، چون قدرت خدا با قدرت انسان مساوی نیست که منجر به اجتماع نقیضین یا عدم تحقق هر دو خواسته گردد. بلکه چون قدرت خدا از ناحیه ذات خودش است و قادر بر هر کاری است، اما قدرت انسان متکی بر قدرت حضرت حق است بنابراین، اراده حضرت حق تحقق می‌یابد.

نقد دلیل سوم: تحقق فعل با در نظر

نداشته باشیم، در این صورت ایمان همراه با تحمّل مشقّات دیگر و گرفتاری‌های عدیده هست، لذا نمی‌توان آن را بر وجود موجودات مختلف مثل میمون یا خوک

ترجیح داد.

جهت دوم

این است که

ایمان را فی

نفسه

ملاحظه

نکنیم. بلکه

ایمان را با آثار

مثبت متعدّد

اخروی لحاظ کنیم.

در این صورت ایمان فی نفسه

خیر نیست، بلکه به خاطر توابع مثبت آن

است که از طرف خداوند به بندگان اعطا

می‌شود. پس جنبه خیر بودن آن فعل فی

نفسه انسان نیست بلکه به خاطر عطایای

حضرت حق است و از این جهت ایمان بر

وجود موجوداتی مثل میمون و خوک برتری

دارد. به بیان دیگر در این فرض دو فعل

گرفتن دو حیثیت مختلف دو حکم جدا پیدا می‌کند. اگر تحقق فعل را تنها با قدرت

انسان مقایسه کنیم تحقق فعل امری ممکن است، اما اگر تحقق فعل را با قدرت

انگیزه انسان برای انجام

دادنش در نظر بگیریم

آن امری واجب

است و جبر هم

پیش نمی‌آید،

چون هر فعل

فاعل مختاری

حتی حضرت

حق را اگر با قدرت

وانگیزه و اراده تحقق آن

فعل در نظر بگیریم تحقق فعل

امرّی واجب است. لذا فرض فاعل بودن

انسان مفسده‌ای در بر ندارد.

نقد دلیل چهارم: دلیل اشاعره نوعی

قیاس مع الفارق است، چون ایمان را از دو

جهت می‌توان ملاحظه کرد.

جهت اوّل: خود ایمان را فی نفسه

ملاحظه کنیم آثار و توابع آن را مدّ نظر



مخلوقه لله وهي منسوبة إلى العباد مجازاً لا حقيقة، فقولهم فلان صام وصلّى، كقولهم تحرك و سكن و طال و سمن ...» (۱۴)

ابی سعد بیهقی نیز که طرفدار نظریه جهمیه درباره خلق افعال است به صورت خیلی صریح فاعلیت انسان را در مورد افعالش نفی می‌کند و می‌گوید: هر چه فکر کردم، هیچ نظریه‌ای قوی‌تر از این نظریه نیافتم، که بندگان فاعل افعال خویش نیستند، بلکه خداوند فاعل همه افعال است، یعنی فاعل تمام افعال بشری اعم از خیر و شر، ایمان و کفر، نیکو و زشت، طاعت و معصیت، حضرت حق است و بنده هیچ‌گونه فاعلیتی در مورد این افعال ندارد. اگر گاهی برخی از افعال به انسان انتساب داده می‌شود، از باب مجاز است، همان‌طور که گاهی ما می‌گوییم: درخت حرکت کرد یا رود جاری شد ... در صورتی که حقیقتاً درخت حرکت نمی‌کند و رود جریان پیدا نمی‌کند، بلکه آب رود جریان پیدا می‌کند.

وقتی افعالی مثل کفر را به کفار یا

خدا را با هم مقایسه کردیم و یکی را بر دیگری برتری دادیم. این امر نمی‌تواند مقصود اشاعره را تأمین کند.

نظریه جهمیه درباره خلق افعال

بر اساس نقل قول قاضی عبدالجبار، جهمیه بر این باور بودند که در انتساب فعل به فاعل دو حیثیت را باید در نظر گرفت و هر حیثیتی حکم خاص خودش را دارد. انتساب فعل به فاعل، گاهی جنبه حقیقی و گاهی جنبه مجازی دارد. فاعل همه افعال حقیقتاً حضرت حق است. اگر در مواردی فعلی به مخلوقی نسبت داده شود، این نسبت جنبه‌ی مجازی صرف دارد، مثلاً وقتی ما می‌گوییم زید روزه گرفت یا نماز خواند یا از نقطه‌ای به نقطه دیگر حرکت کرد در همه این موارد فاعل حقیقی این افعال حضرت حق است. صرفاً بر اساس مجاز است که ما این افعال را به زید نسبت می‌دهیم. بیان قاضی عبدالجبار چنین است:

«قال جهم ومن تبعه: أفعال العباد

طاعت را به نیکوکاران نسبت می دهیم، اینها از باب مجاز است. ابی سعد بیهقی سپس می افزاید: گرچه این نظریه از سوی معتزله پذیرفته نشد، اما رهبر ما جهم بن صفوان به اعتراضات آن‌ها وقعی نهاد و این نظریه را تأیید کرد ما در ذیل بخشی از کلام بیهقی را نقل می کنیم:

«ما فکرت و قلت لا شيء أقوى في هذا الباب من نفي الأفعال عن العباد و اضافتها إلى الله، فألقيت إليكم أنّ جميع ما يظهر من العباد من خير وشر وإيمان وكفر وقبيح وحسن وطاعة ومعصية فهو خلق تعالى ولا تأثير للعبد فيه وإنما ينسب إليه كما تنسب الحركة إلى الأشجار والجري إلى النهار والنضح إلى الثمار، فلذلك نسبة الكفر والطاعة إلى الأبرار... وأنكرت المعتزلة ذلك...» (۱۵)

شهرستانی نیز در «الملل والنحل» جهمیه را به عنوان يك فرقه جبرگرا معرفی می کند و می گوید: آن‌ها معتقدند که انسان

قادر بر هیچ کاری نیست و نمی توان توانایی را به انسان نسبت داد، چون انسان در تمام افعالش مجبور است و هیچ قدرتی، اراده و اختیاری از جانب خود ندارد. همان گونه که خداوند فاعل و خالق افعال جمادات است، فاعل و خالق افعال انسان‌ها نیز هست و همان گونه که افعال را به صورت مجازی به جمادات نسبت می دهیم، به همین شکل ما به صورت مجازی افعال را به انسان‌ها نسبت می دهیم. شهرستانی در ادامه بخشش مثال‌هایی برای تبیین نظریه جهمیه ذکر می کند، که ما برخی از آن‌ها را از قول بیهقی ذکر کرده ایم. بیان شهرستانی چنین است:

«ومنها قوله في القدرة الحادثة: إنّ الإنسان لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة إنّما هو مجبور في أفعاله لا قدرة له، لا إرادة والاختيار، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق سائر الجمادات وتنسب إليه الأفعال مجازاً كما تنسب إلى الجمادات». (۱۶)

۱۵. أبو سعد بیهقی، رساله ابلیس إلى اخوانه المناجيس، ص ۷۵.

۱۶. شهرستانی، الملل والنحل، ص ۸۷.