

دوفصلنامه علمی تخصصی اشارات
سال اول، شماره ۲، پاییز و زمستان
۱۳۹۳

اندیشه کلامی غزالی درباره نسبت بین اراده الهی با
اختیار و اراده انسان

بهزاد ناوکی

دانش آموخته فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه خوارزمی

چکیده

مسئله اراده الهی و ارتباط آن با افعال انسان از دیرباز در تاریخ تفکر اسلامی مورد بحث و نزاع بوده است و شاید از موضوعاتی است که در شکل‌گیری نحله‌های کلامی اولیه نقش مهمی ایفا کرده است. این مسئله در علوم مختلفی از جمله فلسفه، کلام و حتی عرفان مطرح بوده است. غزالی بر همه رشته‌های معارف اسلامی از جمله فقه، کلام، عرفان و منطق، یگانه عصر خود بوده و آثار ارزشمندی در این زمینه‌ها از خود به جای گذاشته است. لذا محور این پژوهش آن است که با مطالعه و تحقیق در آثار این عالم برجسته، اندیشه کلامی وی را درباره نسبت بین اراده الهی با اختیار و اراده انسان مورد بررسی و ارزیابی قرار دهد. غزالی درباره چگونگی نسبت بین اراده الهی با اختیار و اراده انسان، به هیچ یک از دو نظریه «جبرمحض» و «اختیار مطلق» معتقد نیست، بلکه «نظریه کسب» را از اشاعره اتخاذ نموده و کوشیده است تا تفسیر معقولی از آن ارائه دهد که اشکالات تفاسیر اشعریون سابق را نداشته باشد. او در تفسیر «نظریه کسب» بر این باور است که فاعل حقیقی در همه افعال، خداوند است و انسان تنها محل و گذرگاه اراده و اختیاری است که خداوند در او می‌آفریند. او معتقد است که فقط قدرت و اراده خداوند منشأ خلق و صدور فعل است، و نقش انسان تنها مقارنت با حدوث اراده و قدرتی است که از جانب خداوند در او حادث می‌شود.

کلیدواژه‌ها: اراده الهی، اختیار، اراده انسان، غزالی، جبرمحض، تفویض مطلق، نظریه کسب.

۱. مقدمه

مسئله جبر و اختیار و نقش انسان در افعال خویش و نیز ارتباط آن با اراده حق تعالی، از مهمترین و پیچیده‌ترین مسائل فکری بشر است، که از گذشته تاکنون در تاریخ تفکر اسلامی مورد بحث و نزاع بوده و شاید از مهمترین موضوعاتی است که در شکل‌گیری نحله‌های کلامی اولیه، نقش مهمی را ایفا کرده است. در این مسئله سوالات فراوانی ذهن و زبان اندیشمندان اسلامی را به خود مشغول داشته است، از جمله اینکه آیا سرنوشت انسان از پیش تعیین شده است و انسان را در آن دخالتی نیست و اراده مطلقه خداوند بر همه اعمال بشر سایه افکنده است؟ یا اینکه انسان مسئول افعال خویش است و سرنوشتش را با اراده و اختیار خود رقم می‌زند و خداوند او را در هدایت و کفر، آزادی انتخاب داده است؟ و یا اینکه راه سومی وجود دارد، و آن اینکه انسان در افعال خود دارای اختیار است، اما علاوه بر آن تحت اراده الهی فعل را انجام می‌دهد؟

این سوالات و نیز ده‌ها سوال دیگر همواره ذهن و زبان بشری را به خود مشغول کرده است. اما اینکه سخن حق و ادعای راستین کدام است، بسیار با اهمیت است که باید با ژرف اندیشی در منابع اسلامی و فرهنگ روایی و تامل در گفتارهای حکمای الهی و عالمان ربانی به دست آید.

غالب اندیشمندان اسلامی در مبحث «خلق افعال» یا «چگونگی فاعلیت انسان» به این سئوالات پاسخ داده و هر یک از آنها نظریه‌ای مبتنی بر مشرب خاص خود ارائه نموده‌اند. از نخستین این نظریه‌ها، می‌توان به دو نظریه متضاد «جبرمحض» و «تفویض مطلق» اشاره کرد که از سوی برخی مسلمین ابراز شد. معتقدین به «جبرمحض» انسان را در اعمال خود مجبور می‌دانستند و بر این باور بودند که پیمودن راهی که خداوند برای انسان معین کرده، حتمی و اجتناب ناپذیر است و لذا بشر در کارهایی که انجام می‌دهد هیچ گونه اراده و اختیاری از خود ندارد. در مقابل آنها، «مفوضه» معتقد بودند که هر چه از بنده صادر می‌شود، مخلوق و معلول خود اوست و خدای تعالی هیچ نقشی در آن ندارد، بلکه نقش خداوند در افعال آدمیان، به همین مقدار است که قدرت و توانایی به آنان داده است. از تلاقی این دو نظریه متضاد که هر کدام از ادله‌ای برخوردار بودند، این سوال مطرح شد که راه حل جمع بین این دو نظریه چیست؟ در چگونگی جمع بین این دو نظریه، دو راه حل ارائه گردید: یکی از سوی ائمه معصوم (ع) «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین»، نه جبر و نه تفویض بلکه امری بین این دو بود؛ دیگری «نظریه کسب» بود که از سوی برخی اشاعره مطرح شد.

از نظر اشاعره، «نظریه کسب» راه حلی است که در آن، بین آفرینش فعل توسط خداوند و مسئولیت داشتن انسان جمع می‌شود. به همین جهت هر یک از آنها تلاش کردند تا تفسیری از این نظریه ارائه دهند که در عین پذیرش قدرت و اراده مطلقه الهی، قدرت و مسئولیت انسان را نیز محفوظ بدارند. در این میان، ابو حامد غزالی نیز، از آنجایی که خود یک اشعری مذهب بود، به پیروی از آنها و نیز به انگیزه دفاع از قدرت و اراده مطلقه الهی از یک سو، و قدرت و اراده انسان در افعال خویش از سوی دیگر، به طرح «نظریه کسب» پرداخته و همچون سایر اشاعره، تفسیر خود را از آن بیان نموده است. لذا ما در مقاله حاضر بر آن هستیم که به تبیین و بررسی اندیشه کلامی غزالی در این باب پردازیم.

۲. معناشناسی اراده در نزد غزالی

اراده، واژه‌ای عربی است که از نظر ساختار صرفی، مصدر باب افعال است. این واژه از ریشه «رود» ساخته شده است، و در نحوه ساخت آن اینگونه گفته شده که اراده اصلش با واو بوده، لکن واو ساکن شده و حرکتش به ماقبل انتقال یافته، سپس در ماضی واو آن به الف و در مضارع به یاء بدل شده، و در مصدر بخاطر مجاورتش با الف ساقط گردیده است، چنانکه گفته می‌شود: «اراد، یرید، اراده» (جوهری، ۱۳۶۸: ۱/ ۴۷۸). واژه «اراده» به طور عام به معنای «خواستن، میل، قصد و آهنگ» ترجمه شده (دهخدا، ۱۳۲۸: ۱۶۰۴/۱)، و به طور خاص در فرهنگ‌های فلسفی به معنای «خواستن، قصد کردن، توجه کردن» (سجادی، ۱۳۷۳: ۱۳۰)، و نیز «اشتیاق به انجام کار و طلب کردن» معنا شده است (صلیبا، ۱۳۸۵: ۱۲۴). راغب اصفهانی نیز سعی کرده معنای دقیق تری از واژه اراده به دست دهد. او می‌گوید: «اراده، منقول از «راد، یرود» است، آنگاه که در طلب چیزی تلاش شود. اراده در اصل قوه‌ای مرکب از میل شدید، نیاز و آرزو است. اما این اسم برای میل نفس به چیزی با حکم به اینکه آن عمل شایسته است، انجام شود یا انجام نشود، وضع شده است. بنابراین گاهی برای مبدء فعل به معنای میل نفس به چیزی استعمال می‌شود و گاهی برای منتهای فعل، یعنی حکم به اینکه آن فعل شایسته انجام دادن است یا شایسته انجام دادن نیست، به کار گرفته می‌شود. اما وقتی در مورد خداوند متعال به کار می‌رود، منظور منتهای فعل است نه مبدأ آن، زیرا خداوند برتر از آن است که میل داشتن در او تصور شود. پس اگر گفته شود خداوند اینگونه اراده کرده است، معنایش این است که حکم کرد فلان امر اینگونه باشد نه گونه‌ای دیگر» (اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۷۱).

همانگونه که ملاحظه می‌شود، واژه «اراده» در فرهنگ‌های مختلف فلسفی، کلامی و قرآنی معانی متفاوتی را به خود اختصاص داده است، اما آنچه به عنوان وجه اشتراک همه آنها، در تفسیر «اراده» استعمال می‌شود، اراده به معنای «خواستن و طلب کردن همراه با اختیار و انتخاب» است. در معنای اصطلاحی اراده نیز بین اندیشمندان مسلمان اختلاف نظر وجود دارد. در بین متکلمین اسلامی، بسیاری از صاحب نظران معتزلی در تفسیر اراده گفته‌اند: اراده اعتقاد و یا گمان به نفع و مصلحت است، و چون نسبت قدرت انسان به دو طرف فعل و ترک مساوی است، هرگاه در قلب، اعتقاد به نفع نسبت به یکی از طرفین حاصل شود، آن طرف ترجیح می‌یابد و فاعل مختار می‌شود (ملاصدرا، بی‌تا: ۳۳۷/۶). اما عبدالجبار معتزلی اراده را چیزی می‌داند که به واسطه آن ذات مرید می‌شود (معتزلی، ۱۳۸۴: ۴۳۱). از سوی دیگر، غالب اشاعره اراده را صفتی تخصیصی می‌دانند؛ بدین معنا که هرگاه دو مقدور در عرض هم بر شخص عرضه شود و شخص قادر به انجام آن دو باشد، در اینجا اراده، مخصص یکی از آن دو برای انجام است. چنانکه صاحب «مواقف» درباره اعتقادات آنها می‌گوید: «اصحاب ما گفته‌اند: اراده صفت سومی است مغایر با علم و قدرت، که این صفت موجب می‌شود یکی از دو امری که متعلق قدرت است، تحقق پیدا کند» (ایجی، بی‌تا: ۸۲). همانگونه که ملاحظه می‌شود، آنها حقیقت اراده را معلوم نکردند و تنها آن را امری مغایر علم و قدرت می‌دانند که مخصص یکی از مقدورین است.

در بین متکلمین امامیه، شیخ مفید اراده را همان قصد به وجود آوردن یکی از دو ضدی می‌داند، که بر خاطر شخص مرید گذشته، و سبب به وجود آمدن مراد (فعل) شده است. از نظر او، محال است که اراده، بدون فعل اراده شده، که بلافاصله پس از آن می‌آید وجود داشته باشد، مگر اینکه فعلی از شخص دیگری جز شخص اراده کننده، مانع آن شود (مکدموت، ۱۳۷۲: ۲۲۰).

غزالی نیز، در آثار خود تعاریف مختلفی از اراده بیان کرده است. او در تعریف اراده از روشهای مختلف عرفانی و کلامی بهره جسته است. از نظر او، اراده به مفهوم عرفانی آن، عبارت است از سلوک در طریق الی الله، و مرید نیز عبارت از کسی است که سالک و پوینده این راه باشد (مبارک، ۱۹۲۴: ۹۸). در واقع غزالی معتقد است که اراده انسان با مفهوم «عرفانی» آن، در ظل معرفت و احساس و توجه به هدف پدید می‌آید. او در این باره می‌گوید: «کسی که با الهام از قلب و درون خود موفق به شهود یقینی به آخرت گردد ضرورتاً اراده حرث آخرت و بهره‌گیری از آن در او پدید می‌آید و نسبت به آن اشتیاق

پیدا می‌کند و در نتیجه نعمت‌های دنیا و لذت‌های آن را حقیر می‌شمارد؛ همانطور که اگر کسی دارای مَهْره‌ای باشد، وقتی گوهر گرانبهایی را ببیند، رغبت و دلبستگی او به آن مهره از بین می‌رود، و اراده او در فروختن و مبادله آن با گوهر گرانبه‌ای قوی می‌شود» (غزالی، بی‌تا/۱۵: ۷۴/۳).

وی در جایی دیگر، اراده به مفهوم «کلامی» آن را عبارت از برانگیخته شدن قلب به سوی چیزی می‌داند که انسان آن را موافق و هماهنگ با هدف آتی و یا هدف آتی خود می‌بیند. به تعبیر دیگر، امری که از معرفت و شناخت منبث می‌شود و تحت تسخیر قدرت انسان در می‌آید. از نظر او، اراده به این معنا عبارت از انگیزه محرک اندام و اعضای انسان، بر طبق مقتضای عقل می‌باشد (غزالی، همان: ۳۳۶/۴).

غزالی معتقد است که انسان دارای یک سلسله اعمال ارادی و یک سلسله اعمال غیر ارادی و فاقد اراده است که به مدد الهامِ غریزی روی می‌دهند، در حالیکه تمام اعمال حیوان از نوع اعمال غیرارادی است، زیرا حیوان فاقد اراده بازدارنده و کنترل کننده است، لذا نمی‌تواند ببیندشود و از میان انواع رفتار، رفتار ویژه‌ای را انتخاب کند. به همین جهت وی دو نوع «اراده» را در انسان معرفی می‌کند:

۱. نوعی از اراده، که میان انسان و سایر حیوانات مشترک است؛ مانند اراده شهوات و تمایلات که نشان دهنده محرک‌های غریزی هستند.

۲. نوعی دیگر از اراده، که ویژه قلب انسان است و آن عبارت است از اراده‌ای که ناشی از ادراک او نسبت به هدف و رفتار، و بازده درک راه صلاح او در رفتار، و محصول برانگیخته شدن شوق انسان (پس از احساس ناتوانی) به طرف مصلحتِ مورد نظر او، و ثمره تلاش برای دست‌یابی به اسباب و عوامل وصول به مصلحت و نیز اراده آن است (غزالی، همان: ۷/۳).

از نظر وی، چنین اراده‌ای ویژه قلب انسان است؛ زیرا انسان هنگامی که عاقبت کار و طریق صلاح خود را به وسیله عقل و اندیشه بشناسد، از درون او شوقی به سوی مصالح و تمایلی به تهیه اسباب و موجباتش و نیز اراده آن پدید می‌آید. غزالی معتقد است چنین اراده‌ای، اراده شهوانی و تمایلات حیوانی نیست، که نمایانگر محرک‌های غریزی باشد، بلکه این اراده بر ضد شهوت و تمایلات غریزی و نیز در نقطه مقابل آن قرار دارد، چون شهوت و هوس آدمی (حتی هنگام بیماری) به سوی غذاهای لذیذ گرایش دارد، ولی فرد عاقل در درون خود، عامل و نیروی بازدارنده‌ای را در برابر چنین گرایشی احساس

می‌کند که این عامل بازدارنده نمی‌تواند عبارت از شهوت و تمایل هوس‌آلودِ او باشد (غزالی، همان: ۱۰/۳).

۳. تقسیم بندی افعال انسان

پس از تبیین معناشناسی اراده انسان از منظر غزالی، اکنون لازم است به تقسیم بندی افعال انسان از دیدگاه او بپردازیم، تا روشن شود که وی کدام دسته از افعال انسان را اضطراری و کدام دسته را اختیاری می‌خواند. غزالی در کتاب «احیاء علوم الدین» افعال انسان را به سه قسم، طبیعی، ارادی و اختیاری تقسیم کرده است:

۱. فعل طبیعی؛ مثل شکافته شدن آب به هنگام فرورفتن بدن در آن؛ از نظر او در این نوع افعال انسان چه بخواهد، چه نخواهد، در صورتی که پا را بر روی آب بگذارد آب شکافته می‌شود.

۲. فعل ارادی؛ مثل لرزش بدن، نفس کشیدن و یا بسته شدن چشم هنگامی که افرادی می‌خواهند سوزن تیزی را به چشم کسی فروکنند.

۳. فعل اختیاری؛ مثل عمل نوشتن و یا سخن گفتن که انسان هر وقت بخواهد انجام می‌دهد و هر وقت نخواهد انجام نمی‌دهد، و گاهی می‌خواهد و گاهی نمی‌خواهد، بنابراین کار به دست خود اوست. از نظر غزالی میان فعل طبیعی و فعل ارادی از حیث ضرورت تفاوتی وجود ندارد، زیرا در فعل طبیعی هرگاه انسان بر روی آب بایستد، به ضرورت انخراق موجود می‌شود. در افعال ارادی نیز چنین است، چرا که انسان به‌گونه‌ای آفریده شده است که مثلاً اگر بخواهد با چشم خود به سوراخ سوزنی نگاه کند، پلک‌های او به طور اضطراری و خواه ناخواه بهم می‌آیند و اگر بخواهد چشمان خود را در چنین وضعیتی باز نگاه دارد، قادر بر آن نخواهد بود. چنانکه در این باره می‌گوید: «اضطرار در فعل طبیعی روشن است، زیرا هرگاه کسی بر روی آب گام نهد، هر آن آب شکافته می‌شود، و شکافته شدن پس از گام زدن ضروری است. همچنین بستن شدن چشم، هنگامی که کسی می‌خواهد سوزنی را به چشم او فرو کند، به دست او نیست، با آنکه بسته شدن چشم فعلی ارادی است، اما چون صورت سوزن در مشاهده او به ادراک تمثیل می‌پذیرد، اراده بسته شدن چشم به ضرورت حادث می‌شود، و لذا حرکت با آن حادث می‌گردد، و حتی اگر بخواهد که چشمانش را باز بگذارد، نمی‌تواند، با آنکه فعلی است به قدرت و اراده او، پس این قسم هم در ضرورت به فعل طبیعی لاحق می‌شود» (غزالی، همان: ۲۳۷/۴).

بنابراین غزالی افعال طبیعی و ارادی را در حقیقت اضطرار یکی می‌داند و معتقد است که این نوع افعال، فاقد تفکر و تعقل هستند. اما وی، افعال دسته سوم، یعنی افعال اختیاری را همراه با اراده و تفکر و تعقل می‌داند و معتقد است که خواستن یا نخواستن انسان در انجام شدن یا انجام نشدن فعل موثر است. او برای روشن شدن تمایز فعل ارادی از فعل اختیاری به تفاوت آن دو اشاره می‌کند و می‌گوید: تفاوت در این است که در دو دسته افعال ارادی و افعال اختیاری، علم به مطلوبیت فعل مقدم بر اراده انجام آن می‌شود. این علم در افعال ارادی بی‌درنگ و بدون تردید برای فاعل حاصل است، اما در افعال اختیاری به دلیل تردیدی که در خیر بودن یا نبودن فعل در فاعل وجود دارد، پس از اندیشه و تأمل حاصل می‌شود.

به تعبیر دیگر، افعال ارادی بدون سابقه علم و بدون توانایی بر رد و خودداری از آن انجام می‌گیرد، اما افعال اختیاری مسبوق به معرفت و اختیار و اراده از انسان صادر می‌شود. وی همچنین معتقد است آنجا که فعل، اختیاری می‌شود و حکم جزمی عقل به خوب بودن و یا الزامی بودن فعل، پس از اندیشه و تأمل حاصل می‌شود، اراده انجام فعل اختیاری، اراده‌ای خاص است؛ یعنی اراده‌ای است که پس از جزم شدن علم به اینکه کاری شایسته است و باید انجام شود، پدید می‌آید، و در پی خود تعارض میان انگیزه‌های گوناگون را فرومی‌نشاند، تا به دنبال خود قدرت و حرکت را پدید بیاورد (غزالی، همان: ۲۳۷/۴).

۴. شرایط فعل اختیاری

از نظر غزالی فعل اختیاری انجام نمی‌شود مگر به سه شرط داشتن علم، اراده و قدرت. وی این سه عامل را سازنده افعال اختیاری می‌خواند. او معتقد است اگر آدمی به چیزی علم و آگاهی نداشته باشد، اراده‌اش به آن تعلق نمی‌گیرد، در نتیجه فعلی هم محقق نمی‌شود. همچنین اگر به چیزی علم و آگاهی داشته باشد و علاوه بر آن اراده‌اش نیز به آن تعلق بگیرد، اما قدرت بر انجام آن را نداشته باشد، باز هم فعلی محقق نمی‌شود، چرا که برای تحقق یافتن فعل اختیاری وجود هر سه شرط لازم است. چنانکه در این باره می‌گوید: «هر عمل، حرکت و سکون اختیاری تمام نشود مگر به سه کار: علم، اراده و قدرت. زیرا که آدمی چیزی را که نداند نخواهد، پس چاره نباشد از آنکه بداند و بخواهد؛ و تا نخواهد

نکند، پس چاره نباشد از اراده و معنی اراده پدید آمدن نشاط دل است سوی چیزی که آن را موافق غرض خود ببیند، یا درحال یا در آمال» (غزالی، همان: ۳۳۶/۴).

از نظر غزالی، علم شرط جزم و قطعیت یافتن اراده است، اگر چه نمی‌تواند سبب و علت ایجاد اراده باشد. به همین جهت وی معتقد است که وقتی انسان به واسطه عقل خود، به عملی بیندیشد و مصلحت خود را در انجام آن عمل ببیند، در ذاتش شوقی نسبت به آن عمل ایجاد می‌شود که این همان اراده است و سپس قدرت بر انجام کار حاصل می‌شود (غزالی، همان: ۹/۴). مثالی که غزالی در این باره می‌زند عمل غذا خوردن است. از نظر وی، اگر کسی غذایی را با چشمان خود ببیند و به آن آگاهی نداشته باشد، امکان ندارد که آن را تناول کند. و حتی اگر غذا را ببیند و به آن آگاهی هم داشته باشد، اما میل و رغبتی به خوردن آن نداشته باشد، باز هم آن را تناول نمی‌کند، چنانکه شخص بیمار غذا را می‌بیند و می‌داند که موافق طبع اوست ولی چون میل و رغبتی به آن ندارد، آن را تناول نمی‌کند. بنابراین خداوند میل، رغبت و اراده را نیز آفرید، اما این هم بسنده نمی‌کند زیرا کسانی هستند که غذایی را مشاهده می‌کنند و نسبت به آن میل و رغبت هم دارند و می‌خواهند که تناول کنند، اما قدرت و توانایی خوردن آن را ندارند (غزالی، همان: ۳۳۶/۴).

لذا به همین جهت است که وی هر یک از این سه عامل را علت ناقصه عمل اختیاری انسان می‌داند و معتقد است که وجود هر یک آنها شرط لازم برای فعل است، اما شرط کافی برای انجام فعل نیست. ولی در عین حال معتقد است که رابطه عمیقی بین آنها وجود دارد، چرا که او قدرت را خادم و خدمتگزار اراده معرفی می‌کند، و از آن جهت که اعمال اختیاری انسان جز در سایه قدرت، اراده و علم شکل نمی‌گیرد، علم را عامل برانگیختن اراده، و اراده را محرک قدرت انسان ذکر می‌کند.

۵. مراحل فعل اختیاری

از آنجایی که برای تحقق و به وقوع پیوستن هر فعل اختیاری طی کردن مراحل آن، ضروری است. غزالی نیز به این مراحل توجه داشته و در آثار خود به شرح آنها پرداخته است. از نظر وی، برای تحقق و به وقوع پیوستن فعل اختیاری، وجود چند چیز لازم و ضروری است: ۱. وجود هدفی که انگیزه عمل و رفتار انسان است و نیز توجه به آن هدف؛ ۲. تفکر و تعقل؛ ۳. عزم و تصمیم؛ ۴. اجراء و عمل.

غزالی معتقد است محرک و انگیزه نخستین فعل اختیاری عبارت است از هدف و ایده‌آلی که انسان را به سوی عمل و رفتار دعوت می‌کند (غزالی، همان: ۳۳۶/۴). از نظر او، هر قدر درک و توجه به هدف، روشن‌تر و عاری از ابهام، و انگیزه عمل نیز، نیرومندتر باشد، برای ایجاد قاطعیت اراده موثرتر است و در نتیجه فرد قادر بر انجام آن می‌شود. او در این باره می‌گوید: «اگر باعث و انگیزه، نیرومند باشد موجب جزم و قاطعیت اراده و قیام قدرت انسان می‌گردد، لذا فرد نمی‌تواند با انگیزه قوی، به مخالفت برخیزد» (غزالی، همان: ۲۲۰/۱).

از نظر غزالی هدف و انگیزه باید با میل و گرایش و یا نوع نیاز آدمی در مسئله اراده، ارتباط داشته باشد، یعنی فرد باید این تمایل را درک کند تا اراده او برانگیخته شود. او در این باره می‌گوید: تمایل را نمی‌توان صرفاً در ظل اراده ایجاد کرد و یا آن را به دست آورد، اگر چنین امری ممکن باشد مثل آن است که آدم سیر بگوید من اراده کردم که به غذا اشتها و تمایل پیداکنم، و یا فردی که فارغ و تهی از عشق و دلدادگی است، بگوید من اراده کردم عاشق فلانی گردم و آهنگ آن دارم که به او علاقه پیدا کنم. مسلماً چنین اراده‌ای محال است و تحقق نمی‌یابد، و بلکه می‌توان گفت برای آنکه میل و گرایشی در قلب آدمی پدیدآید، تنها راه آن، فراهم آوردن اسباب و عوامل میل و توجه است، و چنین کاری گاهی مقدور و ممکن و گاهی نامقدور و غیرممکن است و نفس صرفاً به طرف عقل برانگیخته می‌شود. لذا مادامی که انسان تشخیص ندهد که تحقق هدف او متوقف بر نوعی از رفتار است به قصد و اراده خود توجه نخواهد داشت (غزالی، همان: ۳۴۴/۴).

دومین مرحله‌ای که غزالی بر آن تاکید می‌کند، مرحله تفکر و تعقل است. از نظر او، از آنجایی که انسان دارای انگیزه‌های مختلف و گاه متضاد است و همچنین راه‌های متفاوتی در برابر او قرار دارد، نیاز به عاملی دارد که او را در تشخیص یاری دهد. بنابراین تفکر و تعقل یا اختیار و گزینش برای تشخیص عمل ارادی از عمل غیرارادی ضروری است. غزالی معتقد است که اگر عقل و ادراک وجود نداشته باشد وجود انگیزه‌ها و نیز وجود اراده بی‌ثمر خواهد بود، اما عکس آن درست نیست. غزالی در این باره می‌گوید: اگر خداوند عقل را که معرف عواقب امور و پایان کارها است، در انسان می‌آفرید و این انگیزه‌ای را که اعضاء و اندام انسان را بر وفق مقتضای عقل به جنبش و حرکت وامی‌دارد، در او خلق نمی‌کرد، علی‌التحقیق و به طور مسلم حکم عقل ضایع می‌گشت، چرا که وظیفه عقل عبارت از این است که از رهگذر تفکر و تأمل، ملائم و مناسب بودن چیزی را شناسائی کند (غزالی، همان: ۱۰/۳).

بعد از مرحله تفکر و تعقل، مرحله عزم و تصمیم است که مرحله‌ی اساسی اراده است و غزالی گاهی به جای اراده از همین کلمه استفاده می‌کند. از نظر وی، این مرحله (عزم و تصمیم) بعد از آنکه انسان در برابر رأی مشخصی دارای استقرار شد و آن فعل را قصد کرد، پدید می‌آید. البته وی معتقد است که عزم و تصمیم باید بگونه‌ای باشد که در آن هیچ گونه تردیدی ایجاد نشود و این حالت زمانی به هم می‌رسد که ابعاد تمایلات و یا علائق مخالف، بر نفس عرضه گردد. او معتقد است که این عرضه شدن پس از علم و آگاهی قرار دارد. چنانکه می‌گوید: «اراده‌ای که انسان را به تناول غذا برمی‌انگیزد دارای جزم و قاطعیت است، پس جزم و قاطعیت یافتن اراده، پس از ترددِ خاطرها و خلجانهای متعارض و پس از پدید آمدن تمایل به غذا بعد از فقدان موانع دستیابی به غذا به ثمر می‌رسد، چون عمل و رفتار پس از همه‌ی این مراحل، نیاز به جزم دارد، و جزم نیافریند مگر پس از علم و آگاهی» (غزالی، همان: ۸/۴). البته باید توجه داشت که تاثیر تمایلات و انگیزه‌های متعارض صرفاً به مرحله عزم و تصمیم محدود نمی‌شود و در پاره‌ای موارد این مسأله تا مرحله عمل و اجرا و یا لاقلاً تا مرحله قاطعیت اراده بر عمل نیز استمرار می‌یابد. به گفته نیکولاس، غزالی معتقد است اگر انگیزه عمل که آن را «باعث» می‌نامد و در واقع همان علم به سودمندی عمل است، فراهم باشد مراتب بعدی در پی می‌آیند و منجر به عمل می‌شوند. با این حال انگیزه متضاد با انگیزه ابتدایی می‌تواند مانع از تحقق عمل شود. از طرفی امکان سازگاری دو انگیزه با یکدیگر و واقع شدن یک عمل نیز وجود دارد. همچنین این دو انگیزه ممکن است به تنهایی موجب ظهور عمل شوند و یا اینکه فقط اجتماعشان با یکدیگر سبب بروز فعل گردد، یا اینکه یکی به تنهایی برای ایجاد فعل کافی باشد و انگیزه دیگر فاقد این قابلیت باشد، ولی در تحقق فعل مساعدت کند (نیکولاس، ۱۳۷۴: ۲۰).

آخرین مرحله فعل اختیاری، اجراء و عمل است. اجراء و عمل یا مثبت است یا منفی. منفی بودن عمل به خاطر ترک هریک از اعمال تحقق پیدا می‌کند، این حالت منفی در مرحله پس از علم و تصمیم قرار دارد. غزالی این مرحله را که با واقعیت مواجه است، دلیل بر قاطعیت اراده می‌داند و معتقد است که باید عزم و تصمیم را به طور کامل به اجرا گذاشت، چون گاهی انسان با عوامل بازدارنده و یا با هیجان شهوت و تمایلات هوس‌آلود مواجه می‌گردد (غزالی، بی‌تا/ ۱۵: ۲۷۷/۴).
او همچنین معتقد است که تمام حرکات و افعال اختیاری، یک قسم نیستند، بلکه دارای اقسامی است از قبیل: حرکات و افعال فکری، قولی، فعلی و عملی. از نظر وی حرکات فکری، اساس حق و باطل را

شکل می‌دهند، از حرکات قولی و گفتاری صدق و کذب ناشی می‌شود، و در نهایت از حرکات فعلی و عملی، خیر و شر یا خوبی و بدی در صحنه زندگی به مرحله ظهور می‌رسد. لذا انسان باید برخی از حرکات و افعال را انجام دهد و برخی را نیز ترک کند (غزالی، ۱۹۸۸: ۱۳۳).

درواقع غزالی اعمال اختیاری (اعمالی که از روی تفکر از فرد صادر می‌شود) را هم محور شخصیت و هم شرط مسئولیت انسان می‌داند. از نظر او، انسان به واسطه وجود همین اختیار است که باید نتایج و مسئولیت‌های مربوط به عمل خود را بپذیرد، چرا که «اختیار» روح و اساس عمل انسان است. لذا اگر کسی از روی غفلت و یا اجبار عملی را انجام دهد، مجازات و مواخذه نمی‌شود.

۶. تبیین اراده حق تعالی در نزد غزالی

غالب متکلمان اسلامی در باب پذیرش اراده حق تعالی اتفاق نظر دارند، اما از جهاتی چند در آن اختلاف نظر پیدا کرده‌اند. در بین متکلمان معتزله، عبدالجبار معتزلی در باب اراده حق تعالی می‌گوید: ابتدا باید درستی اطلاق این صفت بر خدا را بیان کنیم، آنگاه به اثبات آن بپردازیم. وی ملاک درستی حمل اراده بر خداوند را حیات می‌داند و در ادامه می‌گوید: چون ثابت کردیم که خدا حی است، پس اتصاف او به مرید بودن صحیح است (عبدالجبار، ۱۳۸۴: ۱/۴۳۴). وی پس از اثبات درستی حمل این صفت بر حق تعالی در اثبات آن می‌نویسد: «افعال حق تعالی، افعالی هستند که به صورت خاصی واقع شده‌اند، نه بگونه‌ای دیگر و فعل به یک گونه خاص در میان وجوه مختلف ممکن، واقع نمی‌شود، مگر آنکه چیزی آن را به صورت خاص بگرداند و آن چیز همان اراده است» (عبدالجبار، همان: ۱/۴۳۵).

ابوالحسن اشعری و پیروانش نیز، خدا را مرید دانسته‌اند و اراده او را از نظر وجودشناسی، صفتی موجود، قدیم و قائم به ذات می‌دانند. چنانکه شهرستانی در تبیین دیدگاه آنها می‌گوید: «افعال حق تعالی (مانند آفرینش انسان و سایر چیزها) دلالت می‌کند که حق تعالی مرید است و مرید را صفت ارادت، پس به اراده آنچه مراد است به همان شکل و اندازه مخصوص در وقتی معین ظاهر شود... اراده او یکی است و ازلی، که همه مرادها از فعل‌های خاص او به آن وابسته است» (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱/۱۲۲).

در بین متکلمان امامیه، شیخ مفید و شیخ طوسی نیز، اراده حق تعالی را از صفات فعل می‌دانند، با این تفاوت که شیخ مفید اراده حق تعالی را نسبت به افعالش، عین فعلش و اراده او را نسبت به افعال بندگان، امر او به فعل می‌داند. اما شیخ طوسی اراده حق تعالی را امری حادث و بدون محل می‌داند (شیخ مفید، ۱۳۸۱: ۱۳ و ۱۲؛ شیخ طوسی، ۱۳۵۸: ۱۲۱).

غزالی در بیشتر آثار خود به بحث درباره اراده حق تعالی پرداخته است، او در اثبات مرید بودن حق تعالی می‌گوید: «افعال خداوند همه از روی اراده است و خدا مرید است، زیرا هر فعلی که از او صادر می‌شود، امکان صدور ضد آن نیز وجود دارد و اگر فعل، ضدی نداشته باشد، امکان صدور آن فعل عیناً پیش از صدور و بعد از آن بوده و خواهد بود» (غزالی، بی‌تا/۱۵: ۱۰۱/۱). وی درباره حقیقت اراده حق تعالی می‌گوید: «اراده حق تعالی عبارت از این است که او فعل را بدون هیچگونه فراموشی حاصل می‌کند، پس قصد بر احداث محدث و عمد در آن، اراده نامیده می‌شود و حقیقت آن، به خروج فعل از قوه به فعل باز می‌گردد» (غزالی، ۱۴۱۶: ۶۸).

در واقع غزالی معتقد است فعل صادر از حق تعالی اختصاص به انواعی از جواز دارد که از یکدیگر متمایز نمی‌شوند مگر بر اثر مرجح. یعنی وقتی نسبت یک فاعل به دو حالت انجام فعل و ترک فعل مساوی باشد، با توجه به اینکه انتخاب بدون دلیل یک طرف عقلاً محال است، پس حتماً عاملی سبب ترجیح یکی از دو طرف فعل و ترک شده است که آن همان «اراده» است. چرا که ذات حق تعالی به تنهایی برای ترجیح کافی نیست، زیرا نسبت ذات حق به ضدین مساوی است. صفت قدرت هم برای ترجیح کافی نیست، زیرا نسبت قدرت به اختیار یکی از ضد یکسان است. صفت علم نیز، برای ترجیح کافی نیست، زیرا علم متعلق به ممکن است و تابع آن و غیرمؤثر در آن. پس حق تعالی را صفتی است بنام اراده، که یکی از دو ضد را محقق می‌کند در زمان حال، نه در همه اوقات (غزالی، ۱۴۰۸: ۶۵-۶۶). بنابراین «اراده حق تعالی» در نظر غزالی صفتی است که یکی از دو طرف فعلی را که امکان وقوعش هست، تخصیص می‌دهد، بدین معنا که موجب تقدم و تأخر افعال الهی می‌گردد و افعال خداوند را به زمان انجام گرفتن آنها اختصاص می‌دهد. در واقع او بر این باور است که «اراده» امکان می‌دهد، امری از میان امور دیگر انتخاب شود، چون اراده خداوند مطلق است. لذا امری را اختیار می‌کند، بدون آنکه در آن سببی جز خود اراده باشد. چرا که اگر جز این باشد، اراده مطلق معنا ندارد.

۷. شمول و گستره اراده حق تعالی در نزد غزالی از آنجایی که غزالی به اراده مطلقه حق تعالی اعتقاد تام دارد، همه موجودات را مستند به مشیت خداوند و صادر از اراده او، جل جلاله، می‌داند. از نظر غزالی، تمام کائنات به خواست خداوند به وجود آمده‌اند، و کلیه حوادث و وقایع به تدبیر او جریان پیدا می‌کنند و هر موجودی در عالم، اعم از جسمانی یا روحانی، کوچک یا بزرگ، کم یا زیاد، خوب یا بد، ایمان یا کفر، کمال یا نقص، طاعت یا گناه، همه به فرمان و خواست او ایجاد می‌شوند. هر چه او بخواهد می‌شود و آنچه او نخواهد شدنی نیست. او آغاز و انجام هستی و به انجام رساننده هر چیزی است، اوست که بعد از عدم، حیات می‌بخشد، و کسی نیست که حکم او را رد کند، یا قضایش را به عقب اندازد. اگر تمام انس و جن و فرشتگان جمع شوند، که ذره‌ای را بجنابند، یا ذره متحرکی را ساکن کنند، تا خدا نخواهد، از عهده آن بر نمی‌آیند (غزالی، ۱۴۰۹: ۷).

در واقع غزالی معتقد است که اراده خداوند هیچ حد و قیدی ندارد و هر کس که خدا را شناخته باشد، باید بداند که پروردگار آنچه بخواهد، با بندگانش انجام می‌دهد و باکی ندارد. خداوند می‌تواند به بندگان خود تکلیف «مالایطاق» هم امر کند، و در مورد بندگانش، رعایت اصلح برای او واجب نیست. جایز است که او، انسان را بدون عوض و بدون گناه به رنج افکند. و بر خداوند واجب نیست که طاعت را پاداش دهد و معصیت کار را عقاب کند. اساساً عقل حکم می‌کند که هیچ امری را نباید بر او واجب کرد. چون خداوند نسبت به آنچه انجام می‌دهد، مورد سوال واقع نمی‌شود (غزالی، بی‌تا/۱۵: ۹۹/۱؛ ۱۴۰۸: ۱۰۲). البته وی معتقد است این اعمال به معنی صدور ظلم از خداوند متعال نیست، زیرا همه هستی ملک خداوند است و چون خداوند در ملک خود تصرف دارد، بنابراین نمی‌توان صفت ظلم را به خداوند نسبت داد، زیرا ظلم عبارت است از تصرف در ملک غیر، بدون اجازه مالک، و این برای حق تعالی محال است، زیرا او مالک مطلق هستی است (غزالی، بی‌تا/۱۵: ۱۰۴/۱).

۸. مقایسه اراده حق تعالی با اراده انسان غزالی معتقد است که مقایسه اراده حق تعالی با اراده انسان نیز، مقایسه نادرستی است و مانند این است که علم خداوند را با علم انسان مقایسه کنیم. در حالیکه علم خداوند با علم انسان از جهات بسیاری متفاوت است. بنابراین اراده خداوند (همانند علم او) قابل قیاس با اراده ما نیست. چرا که ما لفظ اراده را درباره حق تعالی تنها به إذن شارع بکار می‌بریم، زیرا اراده در لغت برای تعیین آنچه در آن

«غرضی» باشد، وضع شده است، در حالیکه در حق تعالی هیچ غرضی را نمی‌توان تصور کرد (غزالی، بی‌تا/۱۳: ۱۷). از نظر غزالی مفهوم حقیقی اراده (در غیرحق تعالی) عبارت است از اجماع نفس بر آنچه که از او سر می‌زند به هنگام انبساط قوه نزوعیه (شوقیه) به سوی رفع نیاز، و محرک آن در قوه خیال، امری است که انسان یا خواهان آن است و یا گریزان از آن. اما چنین وصفی برای ذات خداوند محال است (غزالی، ۱۴۱۶: ۶۸). وی همچنین معتقد است که افعال صادره از انسان ممکن است از روی علم یا از روی ظن و یا ناشی از تخیل باشد. چنانکه یک مهندس، اعمالی را که انجام می‌دهد ناشی از علم اوست و یا مریضی که دارویی را می‌نوشد و یا از خوردن چیزی امتناع می‌کند، به گمان ما دارو برای وی نافع و چیزی که از خوردن آن پرهیز کرده، برایش مضر است. بنابراین انسان براساس ظن و تخیل خویش چیزهایی را که با شی محبوبش همانندی دارد، دوست دارد، و از چیزهایی که به شی مورد تنفرش همانندی دارد، اجتناب می‌کند. اما ذات خداوند، فعلش ناشی از ظن و تخیل نیست، زیرا ظن و تخیل از عوارض هستند و ثبات و دوامی ندارند (غزالی، ۱۳۶۳: ۱۳۴).

در حقیقت غزالی معتقد است که افعال حق تعالی از دو جهت قابل قیاس با افعال ما نیستند:

۱. اول آنکه افعال حق تعالی به موافق و مخالف تقسیم نمی‌شود، و هیچ فعل صادر از وی منافی با ذات او نیست، بنابراین فعل او ناشی از شوق نیست و بر خلاف افعال ماست که صدور فعل منوط به آن است که ما آن فعل را برای خود اولی بدانیم.
۲. دوم اینکه ما زمانی به انجام فعلی اقدام می‌کنیم که در آن لذت یا منفعت و یا خیری برای خود قطعاً یا ظناً تشخیص دهیم. به عبارت دیگر، افعال ما ناشی از غرض است و غرض ناشی از نقص ماست، اما افعال حق تعالی از روی غرض نیست، بلکه علم وی به نظام کلی سبب هستی موجودات است و هر موجودی که از او صادر می‌شود، فی ذاته خیر است. او معتقد است که آفرینش هستی از سوی حق تعالی به خاطر غرض نبوده، بلکه خداوند می‌داند که وجود بهتر از عدم است، و می‌داند که اکمل بهتر از انقص است، به همین جهت او در آفرینش مخلوقات عنایت و لطف بکار برده و موجودات را با استفاده از مزایا و استعدادهایی که دارند، خلق و هدایت کرده است. اگر هدایت الهی نبود، مزایا و نعمات او معطل می‌ماند. چنانکه اگر مرغ منقار داشت، اما طریق استفاده از آن را نمی‌دانست، وجود منقار برای او بی‌فایده بود (غزالی، ۱۳۶۳: ۱۳۵).

۹. تبیین نسبت بین اراده حق تعالی با اراده انسان در نزد غزالی

مسئله اراده الهی و نسبت آن با اراده انسان از مسائل بسیار مهم و پیچیده‌ای است که از گذشته تاکنون، در میان فرقه‌های مختلف کلامی مورد بحث و اختلاف بوده است. در این مسئله، سئوالات فراوانی ذهن اندیشمندان مسلمان را به خود مشغول داشته است؛ از جمله اینکه، آیا افعال اختیاری انسان مخلوق و معلول خود اوست یا مخلوق و معلول خداوند است؟ اگر همه افعال صادره از انسان‌ها مخلوق خداوند است و انسان آلتی بیش نیست، در این صورت، اختیار و آزادی اراده انسان چگونه معنا پیدا می‌کند؟ و یا اگر همه افعال اختیاری انسانها دو نسبت دارند، نسبتی به خداوند و نسبتی به خود انسان، در این صورت آن نسبت کدام است؟

غالب متکلمان اسلامی در بخشی از علم کلام بنام «خلق افعال» یا «چگونگی فاعلیت انسان» به این سئوالات پاسخ داده و نظریه‌های مختلفی از سوی آنها مطرح شده است. از نخستین این نظریه‌ها می‌توان به دو نظریه متضاد «جبرمحض» و «تفویض مطلق» اشاره کرد. لکن چون هیچ کدام از این دو نظریه توانایی پاسخگویی به سئوالات مطروحه در این خصوص را نداشتند، بعدها نظریه‌های اعتدالی مطرح شد.

معتقدین به «جبریون محض» انسان را در اعمال خود مجبور می‌دانستند و بر این باور بودند که پیمودن راهی که خداوند برای انسان معین کرده، حتمی و اجتناب ناپذیر است. آنها انسان را به سنگی تشبیه کردند که در فضا پرتاب می‌شود، و گفته‌اند ممکن است سنگ خیال کند، آزاد است و به هر طرف که بخواهد می‌تواند حرکت کند، ولی ما که بشر هستیم به خوبی می‌دانیم که خیال سنگ باطل است، زیرا فرضاً سنگ هر جور که فکر کند، جاذبه زمین او را به سوی خود می‌کشد، و مجبور است که از جاذبه زمین اطاعت کند (صفایی، ۱۳۶۸: ۲۰۴). به همین جهت آنها معتقد بودند که انسان نیز، همانند سنگ توانایی هیچ امری را ندارد و متصف به توانستن هم نمی‌شود. زیرا در تمامی افعالش مجبور است، و هیچ گونه قدرت، اراده و اختیاری ندارد، و فقط خداوند متعال، همانگونه که افعال را در جمادات می‌آفریند در انسان هم می‌آفریند. از این رو نسبت دادن فعل به بنده، به مجاز است (حسینی تهرانی، ۱۳۶۵: ۵۵۴).

در مقابل این فرقه، گروهی طرفدار آزادی مطلق انسان بودند و معتقد بودند که انسان به میزان سنجشی که دارد آزاد است و هیچگونه محدودیتی برای او نیست. این گروه که «مفوضه» نام گرفتند،

بر این باور بودند که انسان هم می‌تواند در راه ارضاء غرائز پست خود قدم بر دارد و عمر خود را در طریق شهوات حیوانی و تمایلات نفسانی بگذراند، و هم می‌تواند غرائز پست خود را محدود کند و راه فضیلت و کمال انسانی را ببیماید و هیچ نیرویی نمی‌تواند او را از راهی که انتخاب کرده، برگرداند. از نظر آنها دخالت اراده خداوند صرفاً در خلقت جهان و انسان است و پس از خلقت، به هیچ وجه دخالتی در کار جهانیان ندارد، همانند مهندسی که ماشینی را اختراع می‌کند، ولی اراده‌اش در جریان و ادامه کار آن ماشین، دخالتی ندارد (صفایی، ۱۳۶۸: ۲۰۷). به تعبیر دیگر، آنها معتقد بودند که خداوند بندگان را آفریده و به آنها قدرت و اختیار داده و امورشان را به خودشان واگذار نموده است، بدون اینکه در آن امور مشیت پروردگار باشد و قدرت او به آنها تعلق بگیرد. بنابراین انسانها در افعالشان خواه حسنه و یا سیئه مستقل‌اند (حسینی‌تهرانی، ۱۳۶۵: ۵۵۴). از اینجا بود که یکی از دغدغه‌های متکلمین مابعد آنها، توجیه استناد فعل واحد به فاعل‌های متعدد در نظام موجود شد. چرا که از یک سوی، کناره‌گیری هر یک از دو فاعل (خدا و انسان) از ایجاد، منجر به جبر محض و یا تفویض مطلق می‌شد (مهملکه‌ای که جبریون و مفوضه به آن گرفتار آمده‌اند) و از سوی دیگر، دخالت هر دو فاعل مستلزم وارد شدن دو علت بر یک معلول بود. از تلافی این دو نظریه متضاد که هر کدام از ادله‌ای برخوردار بودند، این سؤال مطرح شد که راه حل جمع بین این دو نظریه چیست؟ در چگونگی جمع بین این دو نظریه، دو راه حل ارائه گردید. یکی از سوی ائمه معصومین (علیهم‌السلام) به نام نظریه «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین» نه جبر و نه تفویض بلکه امری مابین آن دو بود، که اول بار از سوی امام جعفر صادق (ع) مطرح شد، و دیگری «نظریه کسب» بود که اول بار از سوی ابولحسن اشعری (۲۶۰-۵۳۲ق) ارائه شد، و بعدها اشاعره آن را پذیرفتند.

ائمه معصومین معتقد بودند که حرکات انسان از لحاظ اینکه حرکات انسان است، توسط حرکاتی صادره از خدای متعال نیست، بلکه از جانب خود انسان است. لکن خداوند متعال صاحب ایجاد و تصرف و اختیار در انسان و تمامی شئون و حرکاتش، خواه قبل، همراه و یا مابعد از آن، می‌باشد. مطابق این نظریه نه «جبر» و نه «تفویض»، بلکه امری بین این دو است، به این معنا که هر آنچه که منسوب به انسان است، دو قسم است؛ یکی آنچه که به اختیار انسان نیست. مانند بیماری و سلامتی، مرگ و زندگی که به سبب اسبابشان واقع می‌شوند. این امور مدح و ذم نمی‌گردند. دیگری اموری که وقوعشان

به اختیار انسان است، و توسط اسبابی حصول می‌یابد که اختیار انسان جزء آنهاست (حسینی تهرانی، ۱۳۶۵: ۵۵۸).

اما مطابق «نظریه کسب»، بنده متصف به قدرت و اراده است و فاعل افعالش هم می‌باشد. لکن به این معنا که خداوند متعال با قدرت و اراده خود، افعال بندگان را می‌آفریند و بنده فقط کسب‌کننده آنها (افعالش) است (حسینی تهرانی، همان: ۵۵۵). کسبیون نظریه خود را همانند سایر نظریه‌های کلامی منتسب به آیات کریمه قرآن می‌نمایند. آنها بر این باورند که قرآن هنگامی که می‌خواهد افعال انسان‌ها را به آنها استناد دهد، از واژه «خلق» و مشتقات آن استفاده نمی‌کند، بلکه یا فعل خاص را مثل «اکل»، «شرب» و «صوم» به آنها نسبت می‌دهد و یا اگر منظور فعل عام باشد از واژه‌های «کسب»، «فعل» و «عمل» استفاده می‌نماید. به خصوص هنگامی که می‌خواهد فعل را به انسان اسناد دهد و انسان را در برابر آن مسئول بداند، از واژه «کسب» و مشتقات آن استفاده می‌نماید. مانند «لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ» (بقره/۲۸۶). «آنچه انسان از خوبی‌ها کسب می‌کند به نفع او، و آنچه از بدی‌ها کسب می‌کند به ضرر اوست»، و یا مانند «مَا أَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ» (سوری/۲۰). «آنچه از مصائب به شما می‌رسد بخاطر همان چیزی است که خود کسب کرده‌اید». در واقع معنایی که اشاعره از واژه کسب بدست آورده‌اند این است که کسب به معنای ایجاد و تولید نیست، بلکه به معنای اکتساب و به دست آوردن است (کاکایی، ۱۳۷۴: ۳۰۳-۳۰۵).

حقیقت این است که قرار دادن این واژه در مقابل واژه «خلق» و فرق گذاشتن بین معانی آنها، از تلاش متکلمین اشعری، برای اسناد دادن فعل انسان به خودش، و مسئول دانستن او از یک طرف، و خدا را تنها خالق و موثر در فعل دانستن از طرف دیگر، حکایت می‌کند. در واقع آنها با نپذیرفتن هرگونه وجوبی بر خداوند، معتزلیان را به شدت مورد حمله قرار داده‌اند. چرا که بنابر اصل مالکیت و آفرینش مطلق خداوند و نیز اصل «لاموثر فی الوجود الاالله» نمی‌توانستند انسان را علت و خالق افعال خود بدانند، و از طرف دیگر آنها هرگز معتقد به جبر نبودند، و همواره جبریون محض را مورد انتقاد قرار می‌دادند، زیرا آگاه بودند که پذیرش جبر مستلزم لغو شرایع و بیهوده بودن تکلیف، ثواب و عقاب است. به همین جهت آنها کوشیدند تا با حفظ موضع اصلی خود، معترضان و مخالفان خود را اینگونه قانع سازند که اگرچه انسانها در ایجاد افعال و آثار منتسب به خود حقیقتاً نقشی ندارند، اما ایجاد حقیقی که از جانب خداوند است، هنگام «تقارن» اراده انسان با اعمال و افعال او صورت می‌پذیرد، و به

بهبانه مقارنت اشیایی که ما آنها را عرفاً علت و معلول می‌نامیم، واقع می‌شود، و همین امر سبب می‌شود، تا انسان افعال و آثار متناسب به خود را کسب کنند. در واقع «نظریه کسب» از نظر آنها راه حلی بود که در آن، بین آفرینش فعل توسط خداوند و مسئولیت داشتن انسان جمع می‌شد. به همین جهت بود که هر یک آنها تلاش کردند تا تفسیری از این نظریه ارائه دهند که در عین پذیرش قدرت مطلقه الهی، قدرت و مسئولیت انسان را نیز محفوظ بدارند.

ابوحامد غزالی نیز، همانند سایر اشاعره به انگیزه دفاع از عمومیت قدرت حق تعالی از یک سو، و دفاع از اختیار و اراده انسان از سوی دیگر، دیدگاه خود یعنی «نظریه کسب» را مبنی بر قول وسط میان «جبر و تفویض» در چند مرحله بیان می‌کند. او ابتدا نشان می‌دهد که ما خالق افعال خودمان نیستیم، بلکه فعل ما، به عنوان یک موجود ممکن، مخلوق خداوند است، و سپس در مرحله بعد جایگاه اختیار و اراده انسان و نیز چگونگی استناد فعل به او را نشان می‌دهد. لذا ما در ادامه به تبیین و بررسی اندیشه او در این باب می‌پردازیم.

۱.۱. مرحله نخست: خدا خالق افعال ما است

از نظر غزالی، خداوند قادر مطلق است و چون خداوند قادر مطلق است، پس افعال انسان نیز به او مستند می‌شود، چرا که قدرت مطلقه خداوند هر ممکن الوجودی را شامل می‌شود و با توجه به ممکن الوجود بودن افعال ما، باید بپذیریم که افعال ما نیز متعلق قدرت خداوند و در نتیجه مخلوق و مستند به اراده و مشیت اوست. او معتقد است هرکاری که در جهان صورت می‌گیرد، از جمله خیر و شر، نفع و ضرر، اسلام و کفر، طاعت و عصیان، همه بر اساس قدرت، مشیت و اراده خداوند انجام می‌گیرد (غزالی، بی تا/۱۵: ۱۰۳/۱). از نظر او، تنها موثر حقیقی در عالم هستی خداوند است، و او هرچه بخواهد و به هر نحو که بخواهد، انجام می‌دهد و هرچه را که نخواهد، انجام نمی‌دهد. او قادر مطلق است و قدرت مطلق او جایی برای قدرت غیر باقی نمی‌گذارد. و چون علیت و تأثیر همیشه ملازم با قدرت است و سایر موجودات قدرتی ندارند، پس علیت و تأثیر نیز، نخواهند داشت. لذا هیچ موجودی نیست، مگر اینکه مستند به مشیت او و صادره از اراده او باشد. بنابراین او آغاز و انجام هستی و به انجام رساننده هر چیزی است که اراده کند (غزالی، همان: ۱۰۳/۱).

۱.۲. مرحله دوم: ما خالق افعال خود نیستیم

از آنجایی که غزالی هر فعلی را تنها مستند به اراده و قدرت مطلقه حضرت حق می‌داند، سهمی برای فاعلیت انسان در افعالش باقی نمی‌ماند. البته غزالی معتقد است که پذیرش این سخن (اینکه ما خالق افعال خود نیستیم و همه افعال، مستند به خداوند است) به آسانی قابل هضم نیست و ممکن است ایراداتی به آن وارد کنند. به همین جهت او در ادامه می‌گوید: «اگر کسی اشکال کند و بگوید این قول شما (که ما خالق افعال خودمان نیستیم) با بدیهی بودن و وجدانی بودن تأثیر اراده در افعال انسان، ناسازگار است، چرا که علم ما به تأثیر اراده و قدرتمان در افعال خویش، علمی حضوری و غیر قابل خطا و انکار است.» ما در پاسخ به این اشکال می‌گوییم: «ما منکر حضوری بودن این علم در انسان نیستیم، چرا که به عقیده ما بین حرکت اختیاری دست و رعشه اضطراری آن تفاوت است، و درک این تفاوت نیز برای انسان امری بدیهی و وجدانی است (غزالی، بی‌تا/۱۳: ۳۳۷؛ بی‌تا/۱۵: ۱۰۳/۱). بنابراین غزالی به هیچ وجه منکر این علم حضوری نیست، اما همه سخن او این است که ما با علم حضوری تنها همراهی و مقارنت اراده و اختیار را با فعل می‌یابیم نه تأثیر داشتن آنها را (غزالی، ۱۴۰۸: ۵۹). او بر این باور است که خدا به یکباره قدرت و مقدور را می‌آفریند و نیز به یکباره اختیار و مختار را خلق می‌کند. منظور او از قدرت، همان قدرتی است که به فعل تعلق می‌گیرد و مرادش از اختیار، اختیار بین حرکت کردن و نکردن است، و نیز غرضش از مقدور و مختار، همان حرکت و فعل است (غزالی، بی‌تا/۱۵: ۱۰۳/۱). به همین جهت است که او موثر بودن اراده انسان در تولید و ایجاد فعل و در نتیجه قدرت داشتن او را نمی‌پذیرد و همه افعال را به اراده و مشیت خداوند استناد می‌دهد. به تعبیر دیگر، وی معتقد است که هر حادثی در عالم فعل خدا و خلق و اختراع اوست. چرا که هیچ خالق و محدثی جز او نیست. بنابراین تمامی افعال بندگان مخلوق خداوند است. غزالی برای استناد همه افعال به خداوند، آیات شریفه ذیل را به عنوان شاهد آورده است: «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» (زمر/۶۲)، «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ» (صافات/۹۶)، «أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» (ملک/۶۷-۱۴) (غزالی، همان: ۱۰۳/۱).

غزالی علاوه بر دلایل نقلی یاد شده، برای اثبات مدعای خویش، چند دلیل عقلی نیز، ارائه کرده است. که ما در اینجا به شرح و توضیح دو مورد از مهمترین آنها می‌پردازیم: در دلیل اول، غزالی معتقد است اگر انسان بخواهد خالق فعل خود باشد، لازم می‌آید که بر فعل و چگونگی آن نیز عالم باشد، اما انسان بر فعل خود و چگونگی انجام آن عالم نیست. بنابراین خالق فعل خود نخواهد بود. در واقع او

بر این باور است که اگر انسانها بر اساس قدرت و علم خود به انجام بعضی کارها مبادرت کنند، باید به همه جزئیات اعمال خویش آگاه باشند و درست عین همان کاری را که قبلا انجام داده‌اند، دوباره بتوانند تکرار کنند. بعنوان مثال کسی که از مکانی به مکان دیگر مسافرت می‌کند، این مسافرت همراه با حرکات و سکون‌های متعددی است، بعضی مواقع حرکت‌هایش کند و بعضی مواقع تند شده است، لذا او باید بتواند این راه را بار دیگر با تمام جزئیات دفعه قبل طی کند، یعنی همه حرکات و سکانات او در سفر دوم، باید مثل سفر اول باشد. اما اگر تأمل کنیم متوجه می‌شویم که هیچ انسانی قادر به چنین کاری نیست، پس نتیجه می‌گیریم که هیچ انسانی فاعل افعال خودش نیست، بلکه فاعل همه افعال، خداوند است. غزالی این حکم را با یک جمله استفهام انکاری اینگونه بیان می‌کند: «چگونه (فعل) تواند مخلوق بنده باشد؟! حال آنکه از حیث علم، وی (انسان) احاطه به تفصیل اجزاء و حرکات مکتسبه و شماره‌های آن ندارد...» (غزالی، همان: ۱۰۳/۱). دلیل دوم غزالی برای استناد همه افعال به خداوند، از راه تکیه بر عمومیت قدرت خداوند است. غزالی شمول قدرت حق تعالی را در برگیرنده همه اشیاء و تنها موثر حقیقی در عالم دانسته و از غیر خداوند نفی تأثیر و قدرت کرده است. او می‌گوید: مذهب اهل حق آن است که تنها قدرت حق تعالی مؤثر است و سایر اسباب اثری ندارند (غزالی، بی‌تا/۱۸: ۱۳۰). وی برای اثبات مدعایش با یک جمله استفهام انکاری در این باره نیز، می‌گوید: «چگونه خالق فعل بنده نباشد؟! در حالی که قدرتش تام و تمام است و آن به حرکت تن‌های بندگان تعلق دارد، و حرکات متمائل‌اند، و تعلق قدرت به آنها به لحاظ ذاتش است. پس چه کسی مانع تعلق قدرتش به برخی حرکات است، حال آنکه حرکات متمائل‌اند» (غزالی، بی‌تا/۱۵: ۱۰۳/۱).

۱،۳. مرحله سوم: نظریه کسب به روایت غزالی
هر چند غزالی با وسعت بخشیدن به قلمرو قدرت الهی، انگیزه خویش را در تعظیم قدر و قدرت خداوند نشان داد، اما درگام بعدی باید فعل انسان را به او مستند نماید و جایی برای اراده و اختیار انسان بازکند، تا هم نام او در گروه «جبریون محض» ثبت نگردد و هم تعالیم انبیاء و ظواهر نصوص مقدس و ثواب و عقاب و بهشت و جهنم معنا پیدا کند. به همین جهت وی با آگاهی از این مشکل بزرگ، و نیز به پیروی از قرآن کریم، «نظریه کسب» را برگزیده است. او در کتاب «الاقتصاد» درباره انگیزه و نحوه اقتباس واژه «کسب» توسط خود می‌گوید: «مراد از کسب عمل کردن به ظاهراًیه شریفه ۲۸۶ سوره

بقره است که می‌فرماید: «لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ». لذا چون عنوان کسب در کلام خداوندی بر افعال انسان اطلاق شده است، ما به پیروی از قرآن کریم، نام کسب را بر آن نهاده‌ایم (غزالی، ۱۴۰۸: ۶۰). در واقع غزالی همچون سایر اشاعره، با تحلیلی که از «نظریه کسب» دارد، به دنبال آن است که هم از مفهوم اختیار و اراده انسان، و هم از مفهوم قدرت مطلقه الهی محافظت کند و در عین حال هیچ چیزی از خدایی که «خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ» (شما و عملتان را می‌آفریند) است، کم نکند. به همین جهت وی در آثار مختلفش تلاش‌های زیادی نمود که بعد از رد نظریه جبر محض و تفویض مطلق، طرح صحیحی از نظریه کسب ارائه دهد.

همانگونه که قبلاً یادآور شدیم غزالی معتقد است هر چه در عالم است، فعل خداوند بوده و جز او خالق و محدثی وجود ندارد. قدرت و حرکت همه موجودات به دست اوست، و همه افعال بندگان مخلوق خداوند و متعلق به قدرت اوست. چنانکه در این باره می‌فرماید: «چگونه خالق فعل بنده نباشد، در حالیکه قدرت او تام و تمام است، و چگونه حیوانات در افعال خود مستقل از خداوند باشند در حالیکه از آنان لطایف و صنایعی صادر می‌شود که عقل خردمندان در آن حیران می‌ماند» (غزالی، بی-تا/۱۵: ۲۳۹/۴-۲۴۱؛ همان: ۱۰۳/۱). غزالی در ادامه می‌افزاید؛ البته افراد خداوند در اختراع حرکات و افعال بندگان به معنی آن نیست که بنده در فعل خود هیچ نقشی ندارد، بلکه افعال او مقدر خودش می‌باشد به طریق کسب. یعنی خداوند به یکباره قدرت و مقدر و اختیار و مختار را آفریده است. اما قدرت آفریده خداوند است و صفت بنده، منتها کسب او نیست، ولی حرکت آفریده خداوند است و صفت بنده و در عین حال کسب او نیز است. زیرا آن را به قدرتی مقدر آفریده که صفت اوست. و برای حرکت نسبتی یا صفت دیگری است که آن را قدرت می‌نامند، و به اعتبار همین نسبت حرکت، کسب نامیده شده است (غزالی، همان: ۱۰۳/۱). غزالی در پاسخ به این اشکال که آیا از این توضیحات جبر محض به دست نمی‌آید؟ می‌گوید: «چگونه این می‌تواند جبر محض باشد؟ در حالیکه انسان به ضرورت فرق میان حرکت اختیاری دست و ریشه اضطراری را می‌یابد و یا چگونه خلق بنده باشد؟ در حالیکه انسان نسبت به جزئیات افعال خود و اجزای حرکات خود علم و احاطه ندارد. پس وقتی که جبر محض و اختیار صرف باطل شود، فقط میانه‌روی در اعتقاد باقی می‌ماند و آن این است که حرکت مقدر قدرت حق تعالی است بر سبیل اختراع، و مقدر بنده بر نوعی دیگر از تعلق که آن را کسب گویند. هر چند فعل انسان کسب اوست، اما این به آن معنا نیست که این فعل مراد خداوند

نباشد، چرا که در عالم ملک و ملکوت، بر هم زدن پلکی و نگریستن به چشمی و در آوردن خاطری نباشد، مگر به قضا و قدرت حق تعالی و اراده و مشیت او» (غزالی، همان: ۱۰۳/۱). غزالی در چند جای دیگر نیز، درباره مسئله جبر و اختیار سخن به میان آورده است. از جمله آنها در کتاب «حقیقت توکل و توحید» و کتاب «صبر و شکر» از ربع منجیاتِ احیاء علوم الدین است که باز هم در آنجا بر این نکته که هیچ فاعلی جز خداوند نیست، تاکید می‌کند. او پس از شرح حقیقت توحید، در پاسخ به یک اشکال فرضی به تبیین «نظریه کسب» می‌پردازد. اشکال فرضی این است که آنچه شما درباره حقیقت توحید بیان کردید برای ما قابل فهم می‌باشد، به جز یک مورد که در مورد حرکات انسان است، چرا که انسان هرگاه بخواهد حرکت می‌کند و هر گاه نخواهد ساکن می‌شود، پس چگونه مسخر خداوند است؟ غزالی در پاسخ به این اشکال به صراحت بیان می‌کند که فعل انسان (خواستن و نخواستن) به دست او نیست، بلکه بر مشیت خداوند است، چه بخواهد چه نخواهد. چرا که اگر جز این باشد، این مشیت به مشیت دیگری محتاج می‌گردد و به تسلسل می‌انجامد که محال است. بنابراین چون مشیت به دست انسان نیست، هرگاه مشیتی (آنکه قدرت را سوی مقدور می‌برد) موجود شود، قدرت لامحاله سوی مقدور می‌رود و مخالفت با مشیت را نمی‌تواند انجام دهد. بنابراین حرکت به ضرورت از قدرت لازم می‌آید، و قدرت در حال جزم و حتمی شدن مشیت به ضرورت محرک می‌باشد، و مشیت به ضرورت در دل حاصل می‌گردد. بنابراین بنده نمی‌تواند آن ضروریاتی را که بعضی از آن بر بعضی دیگر مترتب و مقدم است، دفع کند. نه وجود مشیت را که صارف قدرت است، نه انصراف قدرت را سوی مقدور، پس از حصول مشیت، و نه وجود حرکت را پس از آنکه مشیت باعث قدرت می‌شود، پس او در همه مضطر است (غزالی، همان: ۲۳۶/۴-۲۳۷).

گویی غزالی خود متوجه است که از سخنانش مفهوم «جبر محض» دریافت می‌شود، به همین جهت در ادامه به دفع شبهه «جبر» و تبیین معنای «اختیار» می‌پردازد. او برای این منظور افعال انسان را در سه قسم منحصر می‌کند: ۱. افعال طبیعی، مانند شکافته شدن آب هنگامی که در آن گام می‌نهیم. ۲. افعال ارادی، مانند نفس کشیدن. ۳. افعال اختیاری، مانند نوشتن. از نظر وی هر سه قسم، در حقیقت اضطرار مشترک هستند. مورد اول و دوم روشن است، زیرا شکافته شدن آب به دست خود او نیست، بلکه هرگاه آدمی بر روی آب بایستد به دلیل سنگینی بدن، انخراق حاصل می‌شود. نفس کشیدن هم دست او نیست، زیرا مانند این است که هنگامی که بخواهند سوزنی را به چشم آدمی فرو کنند، او

پلک‌ها را به ضرورت می‌بندد، و اگر بخواهد که پلک‌ها را باز بگذارد، نمی‌تواند، هر چند بستن شدن به ضرورت پلک‌ها، فعلی ارادی است. بنابراین این هم در ضرورت همانند فعل طبیعی است. اما در مورد افعال اختیاری مسئله قدری پوشیده است، چرا که در همین دسته از افعال است که انسان می‌گوید: اگر بخواهم آن را انجام می‌دهم و اگر نخواهم آن را انجام نمی‌دهم. لذا به همین دلیل تصور می‌کند که این کارها را به خواست خویش انجام می‌دهد، که علت این اشتباه درک نکردن صحیح معنی اختیار است. غزالی در ادامه برای روشن شدن معنای اختیار اینگونه توضیح می‌دهد که انجام فعل مستلزم توانایی انجام آن توسط فرد است و این نیز به نوبه خود منوط به ارادهٔ شخص بر انجام عمل است و اراده نیز موقوف به آگاهی فرد از سودمندی عمل در صورت انجام آن است. از نظر او، آگاهی یاد شده یا بی‌درنگ و بدون تردید و حیرت برای شخص حاصل می‌شود، یا آنکه پس از تفکر و اندیشهٔ فراوان در او پدید می‌آید. آگاهی بی‌واسطه و آبی از سودمندی عمل منجر به فعل ارادی می‌شود و آگاهی که پس از اندیشه و تأمل حاصل می‌شود موجب فعل اختیاری می‌شود. بنابراین اختیار عبارت است از اراده‌ای خاص، و آن اراده‌ای است که به اشارهٔ عقل بر انگیزته شود، در چیزی که او را در ادراک آن توفیقی هست. و معنی مجبور بودن انسان آن است که همهٔ افعال او (علم، اراده، قدرت، حرکت) از غیر او، حاصل شده است نه از او. و معنی اختیار انسان آن است که او «محل» و «گذرگاه» اراده‌ای است که به «جبر» در او حادث شده است، پس از آنکه عقل حکم کرده است که این فعل خیر است و این حکم عقل نیز به «جبر» حادث شده است، پس انسان مجبور است بر اختیار (غزالی، همان: ۲۳۷/۴-۲۳۸). غزالی در ادامه به سه نوع فعل که یکی جبر محض، و دیگری اختیار صرف، و سومی چیزی بین آن دو است اشاره می‌کند. از نظر او فعل آتش در سوختن، جبر محض است و فعل خداوند اختیار محض و فعل انسان منزلی بین دو منزل است. غزالی نام این نوع سوم را کسب می‌نهد و معتقد است که متناقض جبر و اختیار نیست، بلکه جامع هر دو است نزد کسی که آن را فهم کند (غزالی، همان: ۲۳۸/۴).

اما مطلب مهم در اینجا معنایی است که غزالی از «کسب» ارائه کرده است. او برای اسناد دادن فعل به عبد اولاً بین معنای قدرت حقیقی و قدرت غیرحقیقی فرق می‌نهد. و ثانیاً قدرت غیرحقیقی را که برای عبد اثبات می‌کند مقارن با فعل می‌داند نه موثر در آن. بنابراین غزالی در گام اول دو نوع قدرت یعنی «قدرت خدا و انسان» را مطرح می‌کند، و دو معنا برای آن قائل است که یکی را به خداوند و دیگری

را به انسان نسبت می‌دهد. آن معنایی که درباره خدا اراده کرده است همان قدرت حقیقی است که همان معنای اصلی آن می‌باشد، یعنی قدرت در تأثیر و ایجاد. اما قدرتی را که درباره عبد به کار می‌برد معنای دیگر دارد و از آن به کسب یاد می‌کند. غزالی قدرت عبد را طوری تعبیر و تفسیر می‌نماید که با قدرت خدا مانع الجمع نباشد و بتوان فعل واحد را هم تحت قدرت موثر خداوند دانست و هم تحت قدرت کسبی عبد. در واقع غزالی توارد دو قدرت بر یک فعل را ممکن می‌داند، اما نه به طور مطلق، بلکه با این قید که یکی قادر خالق باشد و دیگری قادر کاسب. به نظر او زمانی توارد دو قدرت بر یک فعل محال است که دو قادر هدف متفاوتی داشته باشند، مثلاً یکی بخواهد جسمی را حرکت دهد و دیگری بخواهد آن، ساکن باشد. اما در جایی که هر دو قادر یک هدف مشترک داشته باشند، هر دو قدرت می‌تواند بر یک فعل تعلق بگیرد. چنانکه در این باره می‌گوید: «حق این است که هر دو قدرت متوجه فعل واحد می‌شود، هم قدرت خداوند متعال و هم قدرت انسان، و هرگز نباید توارد دو قدرت را بر یک شیء بعید شمرد، زیرا این در جایی است که دو قدرت جهت مخالف داشته باشند. مثلاً یکی بخواهد جسمی را حرکت دهد و دیگری بخواهد آن را ساکن نگه دارد، اما آنگاه که هر دو قدرت، یک هدف را تعقیب کنند، توارد آن دو بی‌اشکال است» (غزالی، ۱۴۰۸: ۵۸-۵۹). به همین جهت او یک فعل را مقدر دو قادر می‌داند، یکی قدرت خداوند که فعل را از عدم به وجود می‌آورد، و دیگری قدرت حادث انسان که تعلق غیر از تعلق ایجادی در فعل دارد و آن همان کسب است. در واقع او معتقد است که هر کدام از این دو قدرت، به جهتی از فعل تعلق می‌گیرد. زیرا جهتی که فعل را به خدا منتسب می‌سازد، غیر از جهتی است که آن را به بنده مربوط می‌کند. به تعبیر دیگر، جهتی که قدرت خداوند بر فعل انسان تعلق می‌گیرد، غیر از جهتی است که قدرت بنده به آن تعلق می‌گیرد. جهت در جانب خدا، جهت ایجادی است و نتیجه آن تحقق فعل در خارج است، اما جهتی که در قدرت بنده وجود دارد، این است که به هنگام حدوث قدرت در انسان، فعل از جانب خدا تحقق می‌یابد (غزالی، همان: ۶۰-۶۱).

در حقیقت غزالی بر این باور است که خداوند با قدرت گسترده خود قادر بر ایجاد قدرت در انسان، و ایجاد مقدر در خارج است و از آنجا که نام خالق و مخترع از آن کسی است که فعل را با قدرت خود ایجاد کند، و در عین حال قدرت و مقدر هر دو ناشی از او باشد، در این صورت خدا خالق و مخترع نامیده می‌شود، اما چون فعل با قدرت انسان انجام نگرفته است، هر چند همراه و مقارن با او بوده است، از این جهت به انسان خالق و مخترع نمی‌گویند، ولی در هر حال نسبتی میان فعل و قدرت او

وجود دارد که آن همان کسب است (غزالی، همان: ۶۰). همانگونه که ملاحظه می‌شود غزالی قدرت انسان را در خلق و ایجاد بی‌اثر دانسته و معتقد است که فقط قدرت خداوند منشأ خلق و صدور فعل است و نقش انسان تنها مقارنت با حدوث قدرتی است که از جانب خداوند در او حادث می‌شود. حال در اینجا این اشکال مطرح می‌شود که اگر تعلق قدرت حادث بر فعل، ایجابی و ایجادی نیست، پس این چه نوعی از تعلق است؟ غزالی در پاسخ می‌گوید: «ضرورتاً چنین نیست که تعلق قدرت به مقدر فقط به وجه اختراع باشد، زیرا قدرت خداوند در ازل متعلق به عالم شده، ولی با این تعلق قدرت هنوز اختراع نشده بود. بنابراین روشن می‌شود، که تعلق قدرت مخصوص حصول مقدر نیست» (غزالی، بی‌تا/۱۵: ۱۰۳/۱). از نظر غزالی قدرت انسان به فعل او تعلق دارد، لکن نه تعلق تأثیری، و نوع تعلق منحصر به تأثیر نیست، زیرا علم هم به معلوم تعلق دارد، حال آنکه تعلق آن از نوع تعلق تأثیری نمی‌باشد (غزالی، ۱۴۰۸: ۶۰). در حقیقت غزالی با این بیان می‌خواهد بگوید که ممکن است قدرت به چیزی تعلق بگیرد، اما مقدر ایجاد نشود، او نهایتاً اینگونه نتیجه می‌گیرد که جهت تعلق قدرت حادث بر فعل مثل تعلق اراده است بر مراد یا علم به معلوم. لذا به همین جهت است که نام این تعلق را کسب می‌گذارد. غزالی همچنین با اشاره به دو نوع حرکت اضطراری و اختیاری، که اراده یا علم آدمی در اولی وجود ندارد ولی در دومی موجود است؛ حرکت اختیاری را ملاک تمایز و در عین حال معیار تکلیف دانسته است. اما معتقد است که هر دو نوع حرکت (اضطراری و اختیاری) مخلوق خداوند است، هر چند کسب از جانب بنده است، لکن چیزی است که خدا آن را اراده کرده است. در حقیقت غزالی همانند دیگر اشعریان به همزمانی استطاعت و وقوع و حدوث فعل با صدور فعل معتقد است. او آفریدن را از خدا و حرکات را هم از جهت ذات آنها، منتسب به قدرت خدا دانسته، اما از جهت اکتساب منتسب به انسان می‌کند. چنانکه در این باره می‌گوید: «خالق افعال بندگان خداست. بدان کسی که خواستن و کسب کردن را به خودش نسبت دهد، او قدری مذهب است و کسی که کسب و مشیت را نفی کند، جبری مذهب است و کسی که خواستن را منتسب به خدا و کسب را از عبد بداند، او صوفی کمال یافته است. پس قدرت عبد و حرکت او، آفریده خدای متعال است، لکن قدرت فقط وصف بنده، ولی حرکت هم وصف بنده و هم کسب اوست» (غزالی، بی‌تا/۱۸: ۹۵). همانگونه که ملاحظه می‌شود غزالی معتقد است که تحقق هر عملی مستلزم مشیت از جانب خدا و

کسب از سوی بنده است، یعنی از نظر او هر فعلی، عمل مشترک خدا و عبد است، با این تفاوت که انتساب عمل به عبد موسوم به کسب و انتساب آن به خداوند موسوم به مشیت است.

۱۰. نتیجه گیری

غزالی صفت اراده را هم برای انسان و هم برای حق تعالی اثبات می‌کند. او برای اراده انسان اهمیت ویژه‌ای قائل است و آن را عامل امتیاز انسان از حیوان دانسته است و بر نقش آن به عنوان یکی از عوامل سازنده «افعال اختیاری» تأکید نموده است. وی اراده انسان را عبارت از برانگیخته شدن قلب به سوی چیزی می‌داند که انسان آن را موافق و هماهنگ با هدف آنی و یا هدف آتی خود می‌بیند. غزالی افعال انسان را به سه قسم طبیعی (شکافتن آب به هنگام فرو رفتن بدن در آن)، ارادی (بسته شدن چشم به هنگام فرو کردن سوزن در آن) و اختیاری (عمل نوشتن) تقسیم می‌کند. او افعال طبیعی و افعال ارادی را از حیث ضرورت یکسان می‌داند و معتقد است که این نوع افعال فاقد تفکر و تامل‌اند، اما وی افعال اختیاری را همراه با تفکر و تعقل می‌داند و بر این باور است که خواستن یا نخواستن انسان، در انجام شدن یا انجام نشدن فعل اختیاری موثر است. ابوحامد از میان اقسام فعل انسان، تنها افعال اختیاری را هم محور شخصیت و هم شرط مسئولیت انسان می‌داند. از نظر او، انسان به واسطه وجود همین اختیار است که باید نتایج و مسئولیت‌های مربوط به عمل خود را بپذیرد، چرا که «اختیار» روح و اساس عمل انسان است. لذا اگر کسی از روی غفلت و یا اجبار عملی را انجام دهد، مجازات و مواخذه نمی‌شود. وی همچنین، خداوند را مرید دانسته و معتقد است که اراده حق تعالی صفتی است که یکی از دو طرف فعلی را که امکان وقوعش است، تخصیص می‌دهد، بدین معنا که موجب تقدم و تأخر افعال الهی می‌گردد و افعال خداوند را به زمان انجام گرفتن آنها اختصاص می‌دهد.

غزالی درباره چگونگی نسبت بین اراده الهی با اختیار و اراده انسان، به هیچ یک از دو نظریه «جبرمحض» و «اختیارمطلق» معتقد نیست، بلکه «نظریه کسب» را از اشاعره اتخاذ نموده و کوشیده است تا تفسیر معقولی از آن ارائه دهد که اشکالات تفاسیر سابق را نداشته باشد. او در تفسیر «نظریه کسب» بر این باور است که فاعل حقیقی در همه افعال خداوند است و انسان تنها محل و گذرگاه اراده و اختیاری است که خداوند در او می‌آفریند. به تعبیر دیگر، او قدرت و اراده انسان را در خلق و ایجاد

فعل بی‌اثر می‌داند و معتقد است که فقط قدرت و اراده خداوند منشأ خلق و صدور فعل است و نقش انسان تنها مقارنت با حدوث اراده و قدرتی است که از جانب خداوند در او حادث می‌شود. در واقع غزالی کوشید تا با حفظ موضع اصلی خود، معترضان و مخالفان خود را اینگونه قانع سازد که اگر چه انسان‌ها در ایجاد افعال و آثار منتسب به خود حقیقتاً نقشی ندارند، اما ایجاد حقیقی که از جانب خداوند است، هنگام «تقارن» اراده انسان با اعمال و افعال او صورت می‌پذیرد و به بهانه مقارنت اشیایی که ما آنها را عرفاً علت و معلول می‌نامیم، واقع می‌شود، و همین امر سبب می‌شود، تا انسان افعال و آثار منتسب به خود را کسب کنند.

منابع

۱. اصفهانی، راغب (۱۴۱۲)، المفردات الفاظ القرآن الکریم، تحقیق صفوان عدنان، بیروت، الدارالسلامیه.
۲. ایجی، عضد الدین (بی‌تا)، شرح المواقف، تصیح سید شریف جرجانی، منشورات الشریف الرضی، قم.
۳. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۶۸)، الصحاح، تحقیق: عبدالغفور عطار، بیروت، دارالعلم، افسط میری.
۴. حسینی تهرانی، سید هاشم (۱۳۶۵)، توضیح المراد، تهران، انتشارات مفید، چاپ سوم.
۵. دهخدا، علی اکبر (۱۳۲۸)، لغت نامه، تهران، دانشگاه تهران.
۶. مبارک، زکی (۱۹۲۴)، الاخلاق عندالغزالی، مصر، المکتبه التجاریه الکبری.
۷. سجادی، جعفر (۱۳۷۳)، فرهنگ علوم عقلی، تهران، کوشش.
۸. شهرستانی، عبدالکریم (۱۳۶۴)، الملل و النحل، قم، الشریف الرضی، چاپ سوم.
۹. شیرازی، صدارالدین (بی‌تا)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، دارالاحیاء التراث.
۱۰. صفایی، احمد (۱۳۶۸)، علم کلام، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۱۱. صلیبا، جمیل (۱۳۸۵)، فرهنگ فلسفی، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران، حکمت.

۱۲. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۵۸)، تمهید الاصول، ترجمه: عبدالحسین مشکوه الدینی، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۱۳. غزالی، ابوحامد (بیتا)، الف، تهافت الفلاسفه، تهران، انتشارات شمس تبریزی.
۱۴. غزالی، ابوحامد (۱۳۶۳)، المقاصد الفلاسفه، تهران، امیرکبیر، ترجمه محمد خزائلی، چاپ دوم.
۱۵. غزالی، ابوحامد (بیتا)، ب، احیاء علوم الدین، بیروت، دارالعلم، الطبعة الثالث.
۱۶. غزالی، ابوحامد (۱۴۰۹)، الاربعین فی اصول الدین، بیروت، دارالکتب العلمیه، الطبعة الاول.
۱۷. غزالی، ابوحامد (۱۴۰۸)، الاقتصاد فی الاعتقاد، بیروت، دارالکتب العلمیه، الطبعة الاول.
۱۸. غزالی، ابوحامد (بیتا)، ج، روضه الطالبین و عمده السالکین، تصیح شیخ محمد مفید، بیروت.
۱۹. غزالی، ابوحامد (۱۴۱۶)، معراج السالکین، بیروت، دارالفکر.
۲۰. غزالی، ابوحامد (۱۹۸۸)، معارج القدس فی مدارج معرفه النفس، بیروت، دارالکتب العلمیه، الطبعة الاولى.
۲۱. کاکایی، قاسم، (۱۳۷۴)، خدامحوری در تفکر اسلامی، تهران، انتشارات حکمت، چاپ اول.
۲۲. مفید، محمد بن نعمان (۱۳۸۱)، اوائل المقالات فی المذهب و المختارات، ترجمه و تحقیق سجاد واعظی، انتشارات آذینه گل، چاپ اول.
۲۳. معتزلی، عبدلجبار (۱۳۸۴)، شرح الاصول الخمسه، تحقیق عبدالکریم عثمان، مصر، مکتب وهبه.
۲۴. ماکدرموت، مارتین (۱۳۷۲)، اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، ترجمه احمد آرام، تهران، دانشگاه تهران.
۲۵. نیکولاس، ال. هیر (۱۳۷۴)، تأمل اخلاقی از نظر غزالی، ترجمه: محمد عطاران، علوم اسلامی، شماره ۳.

