



Critical Reading of Ghazali's Perspective on the Destiny of Man by Himself

Faranak Bahmani¹ | Ali Hosseini²

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Yasouj University, Yasouj, Iran. E-mail: fbahmani@mail.yu.ac.ir
2. Assistant Professor, Department of Philosophy, Yasouj University, Yasouj, Iran. E-mail: a.hosseini@yu.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received 14 May 2024
Received in revised form 19 September 2024
Accepted 19 September 2024
Published online 21 March 2025

Keywords:

Critical Reading, Ghazali, Fate, Human, Free Will.

ABSTRACT

Explaining the extent of human influence on existence and his role in determining and changing his destiny is one of the most important theological topics that has always been the focus of thinkers and scholars of various schools of Islamic philosophy and theology. In order to explain this problem in terms of proof, three general views of determinism, delegation, and inter-commands have been formed. Mu'tazili and Imamiyya theologians, due to the defense of man's responsibility against the actions issued by him and the meaning of punishment and reward, have accepted the relative independence of man in determining his destiny in the sense of having free will. Ghazali's view that accepting free will for humans violates the Unity of Actions and, by implying commitment, limits the power and will of God Almighty, believes in predestination and acquisition. After explaining the concept of free will and human predestination, the present essay examines the validity of this claim by referring to Ghazali's works through the descriptive-analytical method. Findings: Ghazali does not believe in the system of causality between the phenomena of existence, and considers the repetition of existing relationships and order to be caused by God's custom. Fate and Fortuity determine all the events and phenomena of the world, and all the actions of existence are God's voluntary and optional actions. Results: Ghazali does not assign a role to man in determining his destiny, with the exclusiveness of will and authority to the Almighty God and the prior determination of events in Fate and fortune. His appeal to the idea of "business" in line with the responsibility of man for his actions has not been able to solve the paradox of determinism and punishment and reduce the intellectual problems of determinism.

Cite this article: Bahmani, F. & Hosseini, A. (2025). Critical Reading of Ghazali's Perspective on The Destiny of Man by Himself. *Journal of Philosophical Investigations*, 19 (50), 283-300. <https://doi.org/10.22034/jpiut.2024.61670.3768>



© The Author(s).

Publisher: University of Tabriz.

Extended Abstract

Tracing the history of philosophy and theology leads us to sixteen viewpoints about predestination and free will, from which numerous sub-ideas have originated. However, the two general approaches of Deterministic and Fatalists have received more attention than other views in the Islamic world. As one of the thinkers and theorists in this field, Ghazali limits human agency to acquisition and bases his foundations on three principles:

1. The system of existence is not based on causality because the acceptance of causality is equivalent to God's positive effectivity. Causality is only a repeated comparison of phenomena. There is no necessary and causal relationship, and the association of two or more things with each other is due to God's destiny. Physical and material forces are not the source of the effect. God created them to accomplish His creation through them. For this reason, the emergence of their actions is not conditional on the effective and affected situation.

Al-Ghazali, citing verses and traditions such as "... Ba'l-Lillah al-Amru Jami'ah..." (Ra'd/31 and Hajj, verses 6 and 18; An'am, verse 101; Waqih, verses 58-59; Al-Imran, verse 26; Safat, verse 96; Buruj, verses 15-16; Al-Rahman, verse 29, generally excludes causality and effect for anyone other than God. From this point of view, God Almighty is the direct agent of phenomena.

2. Relationships in the world are determined by divine will. The determination and emergence of relationships in the world of existence is also done exclusively by God, and other beings only have a role as a tool. Explaining that "when the condition of description is present, the place becomes prone to accept the description because of it, then that description is created with divine quality and eternal power in the process of obtaining talent; And since talent is achieved by the creation of its condition, then it follows the condition and is later than it, in the same way, the occurrence of events is created in order by the action of the Most High, although all events are one in the divine decree. "We command only one lord his sign" "amar))))))n other horrors, hhhahs habit is to establish power and free will in the servant, and when there is no obstacle, He creates the possible act in proportion to that power and will.

Al-Ghazali considers predestination to be the manifestation of that general and unchanging order, and he cites the saying of God Almighty in the verse "All things are created by destiny" (Qamar/49 and 50) and the verse "And We have only one word." Al-Basr (Qamar/50) is also considered a witness of eternal judgment. Then he states that the servants are subject to the channels of Fate and Fortuity. For example, if a person writes, Fate is the creation of movement in the hand of the writer. After creating the attribute of power in his hand, and then creating a strong desire in his soul (intention), and then creating awareness of the desire to write. In other words, all the actions of the mocker are under the power of destiny, but because the creatures are ignorant of the inner kingdom and the unseen world, they say: So-and-so.

Acquisition is a comparison of the power and will of man with the current creation, which was only done by the power of God. God creates human action if man wills it. In other words, man wills the action, and God creates the action.

3. Ghazali believes that human actions are based on a chain of causal factors that precede them and are a necessary condition for the realization of human actions. Due to the fact that when the

cause is complete, the effect is inevitable to be created, the meaning of predestination is used from the antecedent conditions for the realization of human action. Ghazali based his rational reason for this claim on the contrast between the will of God and the devil in such a way that if the crime and sin is not under the will of the Almighty God, it is according to the will of the devil, who is the creation and enemy of the Almighty God. Existing actions are done according to the will of the enemy of God Almighty, so it should be acknowledged that all the actions of humans are the creation of God Almighty.

Divine justice is also based on two components: accepting this kind of exclusive creation at all levels of existence and not accepting the active role of man in the world: 1. Divine act 2. Divine will; And the principle of reparation and compensation, whether in this world or in the hereafter, which are stated in the book and the Sunnah, is due to the Divine Habit.





خوانش انتقادی دیدگاه غزالی در سرنوشت‌سازی انسان توسط خویش

فرانک بهمنی^۱ | علی حسینی^۲

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه یاسوج، یاسوج، ایران. رایانامه: fbahmani@mail.yu.ac.ir

۲. استادیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه یاسوج، یاسوج، ایران. رایانامه: a.hoseini@yu.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۲۵

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۶/۲۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۰۸

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۱/۰۱

کلیدواژه‌ها:

خوانش انتقادی، غزالی، سرنوشت، انسان، اختیار

تبیین میزان تأثیر انسان در هستی و نقش او در تعیین و تغییر سرنوشت خویش، از مهم‌ترین مباحث کلامی است که در فلسفه و کلام اسلامی، همواره مورد توجه اندیشمندان و دانشمندان مکاتب گوناگون فلسفه و کلام اسلامی بوده‌است. در جهت تبیین این مساله در مقام ثبوت، سه دیدگاه کلی جبرگرایی، تفویض و امر بین الامرین شکل گرفته‌است. متکلمان معتزلی و امامیه، به سبب دفاع از مسئولیت انسان در برابر افعال صادره از وی و معناداری جزا و پاداش، استقلال نسبی انسان را در سرنوشت‌سازی خویش به معنای برخورداری آزادانه از اختیار پذیرفته‌اند. غزالی با این دیدگاه که پذیرش اختیار برای انسان، ناقض توحید افعالی است و به دلالت التزامی، قدرت و اراده خداوند متعال را محدود می‌نماید قائل به جبر و کسب شده‌است. جستار حاضر با روش توصیفی-تحلیلی پس از تبیین مفهوم اختیار و جبر انسان، با مراجعه به آثار غزالی، صحت و سقم این نسبت و ادعا را بررسی می‌کند. یافته‌ها: غزالی معتقد به نظام علیت میان پدیده‌های هستی نمی‌باشد و تکرار روابط و نظم موجود را ناشی از عاده الله می‌داند. قضا و قدر تعیین‌کننده تمام حوادث و پدیدارهای جهان هستند و تمام افعال هستی، فعل ارادی و اختیاری خداوند است. نتایج: غزالی با انحصار اراده و اختیار به خداوند متعال، و تعیین پیشینی حوادث و رویدادها با قضا و قدر، برای انسان نقشی در سرنوشت‌سازی خویش قائل نیست. توسل او به ایده «کسب» در راستای مسئولیت انسان در برابر اعمال خویش نیز نتوانسته‌است پارادوکس جبر و جزا را حل‌نماید و از مشکلات عقلی جبرگرایی بکاهد.

استناد: بهمنی، فرانک و حسینی، علی. (۱۴۰۴). خوانش انتقادی دیدگاه غزالی در سرنوشت‌سازی انسان توسط خویش، پژوهش‌های فلسفی، ۱۹ (۵۰)، ۲۸۳-۳۰۰.

<https://doi.org/10.22034/jpiut.2024.61670.3768>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه تبریز.

مقدمه

تتبع در تاریخ فلسفه و کلام، ما را به شانزده دیدگاه دربارهٔ جبر و اختیار می‌رساند که عقاید فرعی متعددی از آنها منشعب شده‌است. لکن دو رویکرد کلی جبريون و اختياريون در جهان اسلام بیش از سایر دیدگاه‌ها مورد توجه قرار گرفته‌است. اندیشمندان گروه اول انسان را محکوم به سرنوشت دانسته، معتقدند اگر انسان احساس اختیار می‌کند، به جهت قصور در ادراکات انسانی است، ادراکات انسان، مشرف به علل پنهانی نیست و غافل از علت حقیقی، خود را علت می‌پندارد (جعفری، ۱۳۷۹، ۲۱۹-۲۲۲). سه نوع جبر برشمرده شده‌است: جبر الهی، جبر اجتماعی و جبر طبیعی. در گروه اول برخی مانند اشاعره قائل به کسب شده‌اند تا پارادوکس جبر و جزا را رفع نمایند و برخی نیز مانند اسپینوزا قائل به جبر مطلق هستند (اسپینوزا، ۲۰۲۲، ۵۱). اندیشمندان رویکرد دوم، انسان را مختار و موثر در سرنوشت خویش برمی‌شمرد. برخی مانند معتزله، معتقد به اختیار حداکثری هستند و «اختیار» را به صورت «تفویض» و واگذاری که نوعی سلب اختیار از ذات حق و استقلال در فاعلیت و نوعی خداگونگی برای انسان است، در نظر گرفته‌اند (اسفراینی، ۱۹۷۱، ۶۴) و برخی مانند امامیه، اختیار انسان را محدود به علیت می‌دانند و قائل به نوعی اختیار طولی در ذلّ اختیار الهی هستند (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵، ۱۲).

مسألهٔ جبر، آزادی و اختیار انسان یکی از مباحث کلامی و فلسفی پر بسامدی است که تاثیر مستقیمی بر سلوک انسان در زندگی دارد و به دلالت التزامی، پذیرش مسئولیت او، در برابر خود و جامعه را معنادار می‌نماید. انسانی که سرنوشت‌ساز است و انسانی که مقهور سرنوشتی از پیش تعیین شده است، با دو نوع جهان‌بینی، سلوک رفتاری متفاوتی دارند. بنابراین تبیین این واقعیت در مقام ثبوت، ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است. پژوهش حاضر با بیان نظرات غزالی به عنوان یکی از متکلمین تاثیرگذار در جامعهٔ اخلاقی و خوانش انتقادی آن در صدد تبیین پاسخ این سوال است که نقش انسان در سرنوشت خویش چیست؟

چالش اختیار انسان در منظومهٔ نظری غزالی که پژوهش حاضر در صدد خوانش انتقادی آن است در دستگاه منطقی مرکب، بطور خلاصه چنین است:

۱. افعال اختیاری، توسط فاعل مرید صورت می‌گیرد.
۲. محال است فعل واحد از دو فاعل مرید صادر شود و مستند به دو اراده گردد.
- نتیجه: هر فعل اختیاری یک فاعل مرید دارد.
- بنابراین چنانچه افعال انسان، مستند به اراده و اختیار خود او باشد، استناد افعال انسان به خداوند متعال ناممکن می‌گردد.
۱. قادر مطلق آن است که تمام افعال مستند به او باشد.
۲. اگر فعل انسان، مستند به خود انسان باشد و به خداوند مستند نباشد.
- نتیجه: خداوند قادر مطلق نیست.

مقالات بسیاری در حوزهٔ جبر و اختیار به رشته تحریر درآمده است لکن مقاله‌ای که به خوانش انتقادی دیدگاه غزالی در سرنوشت‌سازی انسان توسط خویش بپردازد یافت نشد. پژوهش حاضر توصیفی-تحلیلی است با تاکید بر نگاه انتقادی به مسأله و با روش اسنادی انجام شده‌است. پژوهشگر با مراجعه به مراکز تحقیقاتی و استفاده از کتب، مقالات، مکتوبات و نرم‌افزارها، مضامین مرتبط را

جمع‌آوری نموده سپس با توجه به متغیر استدلال به خوانش انتقادی دیدگاه غزالی در سرنوشت‌سازی انسان توسط خویش پرداخته- است.

۱. چارچوب مفهومی پژوهش

۱-۱. اختیار

اختیار، مصدر باب افتعال، از ریشه «خ ی ر» است، در لغت به معنی انتخاب و گزینش می‌باشد (مسکویه، ۱۹۵۱ م، ج ۱، ۲۲۳). اختیار، در اصطلاح، در برابر جبر قرار دارد و به معنی انتخاب یک چیز از میان دو یا چند چیز با اراده آزاد انسانی است، بدان شرط که انتخاب به اجبار و اکراه صورت‌نگیرد (سیدمرتضی، ۱۴۰۵ ق، ج ۲، ۱۵۱).

منظور از اختیار در این جستار بدین معنا است که نظام هستی مبتنی بر روابط علی است؛ پدیدارهای ممکن‌الوجود برای ایجاد و خروج از کتم عدم نیازمند علت تامه هستند؛ علت تامه یا منحصر در یک وجود است یا مجموع علل ناقصه است که برای تحقق موجود کفایت می‌کند. کنون با این سوال مواجه هستیم که آیا انسان با استفاده از اراده، علت تامه یا ناقصه ایجاد افعال خویش می‌باشد؟ یا فاعل موجب است و هیچ گونه نقش علی اختیاری در سرنوشت خویش ندارد؟

۱-۲. جبر

جبر در لغت «اصلاح چیزی به نوعی از قهر و غلبه و بستن و جبران کردن در مقابل شکستن» است. جبر گاهی تنها در معنای اصلاح بکاربرده می‌شود؛ مانند «یا جابر کل کسیر» و گاهی تنها در معنای قهر بکاررفته است؛ مانند «لا جبر و لا تفویض» نه قهر مطلق و نه تفویض در اعمال بشر درست نیست (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ ق، ۸۵).

جبر در معنای اصطلاحی عبارت است از «سلب اراده و اختیار از انسان». در این معنا، انسان موجب است و هیچ نقشی در سرنوشت خویش ندارد و همه افعال او یا نتیجه تأثیر طبیعت است که به آن جبر طبیعی گویند (بدون قدرت و اراده است، به گونه‌ای که نمی‌تواند به ترک آن اقدام کند) (مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۵ ق، ج ۱، ۹۴-۹۳) یا نتیجه اراده الهی که به آن جبر الهی می‌گویند.

۱-۳. امر بین الامرین

بر اساس این نظریه علاوه بر اینکه انسان مالک فعل خویش و قادر بر آن است، هم‌زمان در نظامی طولی، فعل انسان مملوک و مقدر خداوند است. اراده و اختیار انسان در طول اراده الهی است بنابراین محذور شرک در اراده الهی به وجود نخواهد آمد، به عبارت دیگر اراده، اختیار و قدرت انسان، یکی از اجزای علت تامه ایجاد فعل اختیاری اوست (مطهری، بی‌تا، ج ۳، ۱۶۳-۱۷۴).

امر بین الامرین بر دو اصل فلسفی استوار است:

۱. اصالت و وحدت حقیقت وجود اقتضادارد که موجودات در همه مصادیق و مراتب خود آثار ویژه‌ای داشته باشند، در نتیجه استناد افعال و آثار به موجودات اعم از مجرد و مادی، جاندار و بی‌جان استنادی حقیقی است. رابطه علی و معلولی میان موجودات نیز مطابق این اصل تفسیر می‌گردد، یعنی میان موجودات و افعال آنها رابطه تکوینی و ملازمه وجودی برقرار است.

۲. ممکن‌الوجود (حادث در علم کلام)، هویتی وابسته و نیازمند دارد. وابستگی و فقر، عین ذات و هویت، ممکن‌الوجود است و از آنجا که ایجاد، فرع بر وجود است بنابراین، موجودات امکانی، همان گونه که در وجود خود استقلال ندارند در ایجاد و فعل نیز مستقل نخواهند بود.

نتیجه: افعال انسان، ارتباط تکوینی و حقیقی با قدرت و اراده او دارند و در عین این استناد تکوینی و حقیقی، مستند به خداوند نیز می‌باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۶، ۳۷۳-۳۷۸؛ خمینی، ۱۴۲۱ق، ۷۲-۷۳). اصل «امر بین الامرین» با الهام از سخنان ائمه اطهار (علیهم السلام) مطرح گردیده و حاکی از اختیار انسان در نظام علل و معلولات و اسباب و مسببات است (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۱، ۵۲).

۲. یافته‌های پژوهش (مبانی نظری غزالی)

۲-۱. نظام هستی

جهان‌شناسی غزالی مبتنی بر علیّت نیست زیرا پذیرش علیّت از منظر غزالی، مساوق فاعلیت موجب بودن خداوند است. علیّت غزالی، تنها مقارنه‌ای تکراری در پدیدارها است. غزالی تأکید می‌کند:

مقارنه میان آن چه بر حسب عادت، سبب و آن چه به همین طریق، مسبب نامیده می‌شود، در نظر ما ضرورت ندارد، بلکه هر دو چیزی که در نظر گرفته شوند... نه اثبات یکی از آن دو دربردارنده اثبات دیگری است و نه نفی یکی از آن دو دیگری را منتفی می‌کند. برای مثال میان سیراب شدن و نوشیدن، سوزش و برخورد با آتش، روشنی و برآمدن خورشید، ... و مواردی دیگر از این قبیل هیچ گونه رابطه ضروری و علی وجود ندارد، همراهی دو یا چند چیز با یکدیگر، ناشی از تقدیر خداوند است... در حقیقت خداوند می‌تواند سیرشدن را بدون خوردن ممکن سازد، و در تمامی تقارن‌ها واقعیت بدین صورت است (غزالی، ۱۹۲۷م، ۲۳۹-۲۴۰).

در این رویکرد، نیروهای جسمانی و مادی منشاء اثر نیستند، خداوند آنها را آفریده است تا از طریق آنان خلقت خویش را به انجام‌رساند (غزالی، ۱۳۸۶، ج ۴، ۹). به همین سبب ظهور افعال از موجودات، مشروط به وضع و مواجهه مؤثر و متاثر نیست و نیز استمرار و دوام آن افعال نیز ممتنع نیست زیرا خداوند می‌تواند اثر را بدون وضع و بطور دائم خلق کند (تفتازانی، ۱۵۱۲ق، ج ۲، ۱۰۶۶). البته غزالی در *احیاء العلوم* (۱۳۸۶) به این سوال که آیا انسان مختار است یا نه؟ پاسخ مثبت می‌دهد؛ اما تبیین وی حاکی از موجب بودن انسان است با این توضیح که انسان مجبور است مختار باشد و چنین مثال می‌آورد؛ خداوند متعال، دست را سالم و غذا را لذیذ آفریده، میل به غذا را در معده ایجاد کرده و علم به التیام معده با غذا را در وجود انسان آفریده است، بهمین ترتیب هر چیزی که برای خوردن توسط انسان لازم است، آفریده است. پس اراده خوردن در انسان جزم می‌شود. پس از «جزم شدن ارادت» فعل خوردن ناگزیر از انسان صادر می‌شود. پس علم و میل طبیعی (که خداوند در بشر گذارده است)، اراده جازم را در پی دارد و وقتی اراده، جزم شد، حرکت صادر می‌شود. در نتیجه تمام افعال، اختراع خداوند متعال است.

غزالی تقدم و تاخر موجودات را نیز با این توضیح، توجیه می‌نماید که خواست خداوند بر این تعلق گرفته است که برخی مخلوقات، شرط باشند برای برخی مخلوقات دیگر؛ بدین جهت برخی مخلوقات بر برخی دیگر تقدم یا تاخر دارند؛ مانند آفرینش اراده پس از علم و آفرینش علم پس از حیات؛ بنابراین از منظر غزالی حیات، علت کسب علم نیست بلکه آفرینش حیات، شرط آفریدن علم است. به همین صورت، آفریدن علم، شرط جزم اراده است، نه اینکه علم مؤلّد اراده باشد (غزالی، ۱۳۸۶، ج ۴، ۹).

غزالی با استناد به ظواهر دسته‌ای از آیات و روایات مانند «... بَلْ لِلَّهِ الْأَمْرُ جَمِيعًا...» (رعد/ ۳۱) و حج، آیات ۶ و ۱۸؛ انعام، آیه ۱۰۱؛ واقعه، آیات ۵۸-۵۹؛ آل عمران، آیه ۲۶؛ صافات، آیه ۹۶؛ بروج، آیات ۱۵-۱۶؛ الرحمن، آیه ۲۹، به نحو کلی از علل متوسطه

سلب تأثیر نموده و منکر علیّت فاعلی و تأثیر، برای غیر خدا گردیده‌است، از این منظر خداوند متعال، فاعل بی‌واسطهٔ پدیدارهاست (غزالی، ۱۳۸۶، ج ۱، ۲۴۸). روابط موجود در نظام هستی که مطهری آن را روابط علیّی برمی‌شمرد از منظر غزالی، نشأت گرفته از عادات خداوند متعال است. عادت خداوند در ایجاد هستی بدین صورت جاری شده که در شرایطی معلوم، بدون هر گونه قطعیت ناشی از لوازم موثر اشیاء در هستی، پدیده‌ای معین بوجود آورد (غزالی، ۱۳۸۶، ج ۴، ۹؛ فخررازی، ۱۹۸۶م، ۲۳۷-۲۴۴؛ شهرستانی، ۱۴۲۵ق، ۵۴-۹۰؛ غزالی، ۱۴۰۹ق، ۱۲۲-۱۳۰).

استدلال بر توحید افعالی از این منظر با استفاده از قضیهٔ شرطیه عبارت است از:

مقدمه اول: در صورتی خداوند قادر مطلق است که تمام افعال در حیطهٔ او باشد.

مقدمه دوم: اگر افعال بندگان با اختیار و ارادهٔ خود آنها انجام‌شود، افعال بندگان در حیطهٔ قدرت خداوند نیست.

نتیجه: قدرت خداوند مطلق نیست.

استدلال دوم:

مقدمهٔ اول: اعتقاد به مختار بودن بندگان، مستلزم قبول وجود دو مختار مرید در جهان است.

مقدمهٔ دوم: اگر افعال صادره از انسان فعل خود آنان باشد پس در جهان غیر خدا، فاعل مختار دیگری وجود دارد.

نتیجه: پذیرش فاعلیت اختیاری برای غیرخداوند، قبول شرک در آفرینش است.

دلیل نقلی:

آیات قرآن، انسان‌ها را فاقد هر گونه اختیار در افعال خویش برمی‌شمرد و صدور افعال را انحصاراً مستند به خداوند سبحان می‌کند.

ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ لَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ (غافر/۶۲).

و خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا (فرقان/۲).

وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ (صافات/۹۶).

وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ (انسان/ ۳۰؛ تکویر/ ۲۹).

آنچه از دلایل غزالی منتج می‌شود علاوه بر لزوم جبر برای انسان، نفی عدالت از خداوند متعال است. تمام افعال انسان‌ها اعم از حسن و قبیح، فعل ارادی خداوند است و انسان در افعال خویش مسلوب الاختیار است لکن جزای خوب و بد را باید متحمل گردد. اغلب اشاعره جزای الهی را امری قراردادی می‌دانند که خواست خداوند است و هیچ گونه استحقاقی در دریافت جزا و پاداش وجود ندارد. همانگونه که در ادله غزالی بیان شد هدف آنان، گسترش قدرت اطلاقی خداوند متعال و نفی شرک از او است.

۲-۲. قضا و قدر

تعیین روابط در جهان توسط ارادهٔ الهی صورت گرفته‌است؛ قطعیت و ظهور روابط در عالم هستی نیز انحصاراً توسط خداوند صورت می‌گیرد و سایر موجودات فقط نقشی ابزاری و وسیله‌ای دارند (غزالی، ۱۳۸۶، ج ۴، ۹) با این توضیح که «هر گاه شرط وصف موجود گردد، محل به سبب آن مستعد قبول وصف می‌شود، پس آن وصف در حال حصول استعداد با جود الهی و قدرت ازیلی آفریده می‌شود»

(غزالی، ۱۳۸۶، ج ۴، ۱۰) و چون استعداد با آفرینش شرط آن، حاصل می‌شود پس مترتب بر شرط و متاخر از آن می‌باشد، به همین صورت حصول حوادث نیز به فعل حق تعالی به ترتیب ایجاد می‌شود اگرچه تمام حوادث در قضای الهی یکی است «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ» (قمر/۵۰). به عبارت دیگر عاده الله بر این جاری شده که در بنده، قدرت و اختیاری احداث کند و وقتی مانعی در بین نباشد، فعل مقدور را مقارن با آن قدرت و اراده ایجاد می‌کند.

غزالی مقدر را ظاهرشدن تفصیلی آن ترتیب کلی و نامتغیر می‌داند و قول خداوند متعال در آیه «إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ» (قمر/ ۴۹ و ۵۰) را به عنوان شاهد می‌آورد و آیه «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ» (قمر/۵۰) را نیز شاهد قضای کلی ازل می‌داند. سپس تصریح می‌کند که بندگان در تحت مجاری قضا و قدر مسخرند، به گونه‌ای که مثلاً اگر انسان می‌نویسد، «قدر»، آفریدن حرکت در دست نویسنده است، پس از آفریدن صفت قدرت، در دست او و پس از آفریدن میلی قوی و جازم در نفس او (قصد) و پس از آفریدن علم به میل نوشتن؛ به عبارت دیگر تمام افعال بر جسم بنده مسخر در تحت قهر تقدیر ظاهر می‌شود ولی چون مخلوقات از باطن ملکوت و از عالم غیب و ملکوت بی‌خبرند، می‌گویند: فلانی انجام داد. غزالی دیدگاه خویش را با آیات ۱۷ سورة انفال «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» و ۱۴ سورة توبه «فَاتْلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ وَيَنْصَرِّكُمْ عَلَيْهِمْ وَيُشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ» مستند به قول حق تعالی می‌نماید (غزالی، ۱۳۸۶، ج ۴، ۹). بدین ترتیب غزالی معتقد است انسان نقشی در تعیین میزان و ایجاد قدر ندارد.

۳-۲. کسب

مقصود از کسب، مقارنه قدرت و اراده انسان با خلق و ایجاد فعلی است که تنها به واسطه قدرت خداوند انجام می‌پذیرد (اشعری، ۱۹۵۵م، ج ۱، ۶۹-۷۸). قدرت انسان در این دیدگاه، مقارن فعل اوست. شهرستانی در توجیه نظریه کسب اشعری اظهار کرده است:

خداوند سنت خود را بر این جاری ساخته که در پی قدرت حادث یا تحت آن یا با آن، فعل حاصل را تحقق بخشد اما این در صورتی است که بنده آن را اراده کند و بدان رو آورد (شهرستانی، ۱۹۶۷، ج ۱، ۹۷).

طبق توجیه شهرستانی می‌توان گفت خداوند فعل انسان را ایجاد و محقق می‌کند در صورتی که انسان آن را اراده کند، به عبارت دیگر انسان فعل را اراده می‌کند و خدا فعل را خلق می‌کند.

غزالی با این هدف که اختیار انسان را با اراده و قدرت لایزال الهی گره بزند تا هم قائل به توحید افعالی باشد و هم اختیار انسان را رد نکرده باشد می‌گوید بین حرکت اختیاری دست و رعشه آن تفاوت آشکاری است و در عین حال انسان به تفصیل اجزای حرکات و علل آن آگاهی ندارد لذا برای میانه‌روی در اعتقاد، باید پذیرفت که افعال انسان، بر سبیل اختراع، مقدور قدرت حق تعالی است و بر سبیل کسب، مقدور قدرت انسان است لکن کسب ضروری نیست، زیرا تعلق قدرت به مقدور با اختراع است. قدرت خداوند متعال در ازل به عالم تعلق گرفته بود و اختراع با این تعلق، ایجاد شد (غزالی، ۱۳۸۶، ج ۱، ۲۴۹). بطور خلاصه غزالی، فعل انسان را نسبت به قدرتش کسب و نسبت به قدرت خدا خلق می‌نامد و چنین نتیجه می‌گیرد که حرکت انسان، وصف و کسب انسان است و خلق پروردگار است و قدرت انسان، کسب او نیست وصف او است و در عین حال خلق پروردگار است (تفتازانی، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ۲۲۶).

۴-۲. قدرت و ارادهٔ انسان در ایجاد

پس از تبیین دیدگاه غزالی در مورد روابط در هستی، اکنون می‌توان به تبیین قدرت و ارادهٔ ایجابی انسان در منظومهٔ اندیشگی غزالی پرداخت.

غزالی با اشاعره بر این عقیده، متفق است که خداوند یگانه موجود موثر در عالم هستی است. خداوند متعال تنها فعال ما یشاء است و سایر موجودات، قدرت هیچ نوع خلق یا فعل مایشاء را ندارند، زیرا لازمهٔ قدرت، مشیت یا خواست فعل و ترک فعل است و قادر مختار، با خواستن می‌تواند فعل را انجام دهد و یا انجام ندهد: «إِنْ شَاءَ فَعَلَ وَإِنْ لَمْ يَشَأْ لَمْ يَفْعَلْ» (غزالی، ۱۹۶۱، ج ۱، ۲۳۹). غزالی، فعل انسان را مبتنی بر زنجیره‌ای از عوامل علی می‌داند که بر فعل انسان مقدم‌اند و شرط لازم برای تحقق افعال انسان هستند. فعل انسان، آخرین معلول زنجیرهٔ عوامل و شرط کافی برای تحقق خارجی، فعل است. با توجه به اینکه هرگاه علت تام گردد، معلول ناگزیر از ایجاد است، از شروط لازم تحقق فعل انسان، معنای جبر مستفاد می‌شود گرچه غزالی در *احیاء العلوم* در بحث توحید و توکیل خود را از مجبره نمی‌خواند:

مجبور بودن آدمی بدین معناست که همهٔ آن عناصر مولد فعل که در اوست، از او نیست و مختار بودن بدین معناست که وی محل اراده‌ای است که پس از حکم عقل، جبراً در وی حادث می‌شود در حالی که حدوث حکم عقل هم جبری است. لذا آدمی مجبور است که مختار باشد (غزالی، ۱۳۸۶، ج ۴، ۲۵۵-۲۵۴)

و در نهایت دیدگاه خود را با این بیان تمام می‌کند که «مجبور بودن انسان به مختار بودن، نه با جبر منافات دارد نه با اختیار، بلکه نزد صاحبان بصیرت معنایی دارد جامع جبر و اختیار» (غزالی، ۱۳۸۶، ج ۴، ۲۵۵-۲۵۴)

بنابراین غزالی به لسان جبرگرا نیست لکن تبیین وی از اختیار با آنچه فخرالدین رازی در توضیح دیدگاه اشعریان می‌نویسد: «انَّ الموءَّثِّرَ فِي حُصُولِ هَذَا الْفِعْلِ هُوَ قُدْرَةُ اللَّهِ تَعَالَى وَلَيْسَ لِقُدْرَةِ الْعَبْدِ فِي وَجُودِهِ أَثَرٌ وَهَذَا قَوْلُ أَبِي الْحَسَنِ الْأَشْعَرِيِّ وَأَكْثَرُ أَتْبَاعِهِ لِقَاضِي أَبِي الْبَكْرِ الْبَاقِلَانِي وَابْنِ فُورَكٍ...» (فخررازی، ۱۴۱۴ق، ۳۲) یکی است زیرا نتیجهٔ این سلسله از معالیل که همگی با اراده و قدرت الهی خلق شده‌اند و انسان تأثیری در ایجاد هیچ یک ندارد این است که آدمی حقیقتاً موجد فعل خویش نیست، بلکه کاسب آن است. مقصود از کسب نیز همانگونه که گفته شد مقارنه قدرت و ارادهٔ حادث (انسان) با خلق و ایجاد فعل توسط خداوند است (اشعری، ۱۹۵۵، ج ۱، ۶۹-۷۸؛ غزالی، ۱۳۸۶، ج ۱، ۲۴۹؛ فخررازی، ۱۹۸۷، ج ۹، ۹؛ جرجانی، ۱۹۰۷، ج ۸، ۱۴۶؛ بیاضی، ۱۹۴۹، ج ۱، ۲۵۵). بدین ترتیب، خداوند در صورتی فعل بنده را ایجاد و محقق می‌کند که بنده آن را اراده کند.

استدلال مؤید این دیدگاه نیز عبارت است از:

تأثیر، وصف ثبوتی (ماهوی) زاید بر ذات مؤثر نیست، تأثر نیز وصف ثبوتی (ماهوی) زاید بر ذات متأثر نمی‌باشد؛ زیرا فرض یک وصف ثبوتی زاید بر ذات فاعل یا قابل به تسلسل منتهی می‌شود. اگر تأثیر امری ثبوتی باشد، نمی‌تواند مستقل باشد، بلکه نیازمند مؤثر دیگری است. آن واسطه هم اگر مستقل باشد به واسطهٔ دیگری نیازمند است؛ ادامه دادن این رشته، به تسلسل می‌انجامد. پس واقعیت تأثیر، عین واقعیت فاعل و قابل است و زاید بر ذات مؤثر و متأثر چیزی به نام تأثیر نداریم؛ چرا که به تسلسل محال منتهی خواهد شد (فخررازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ۵۸۴).

اگرچه درک عرف، به اشیاء نسبت علیّت می‌دهد اما بر اساس سخن رازی، این فهم سطحی و نادرست است؛ زیرا با وجود علت واقعی برای معلول، طرح مسمی به علت و مسمی به معلول بی‌معناست (غزالی، ۱۳۸۶، ج ۳، ۷۷۹). با توجه به منظومه نظری غزالی در تبیین نظام هستی، قضا و قدر، اختیار انسان و ایده کسب، نقش انسان در سرنوشت‌سازی خود روشن می‌گردد. غزالی قائل به عمومیت اراده الهی و کسب است. معتقد است توحید افعالی بدین معنا است که تمام افعال توسط ذات باری تعالی صورت‌پذیرد بنابراین تمام محدثات از جمله افعال اختیاری انسان اعم از درست و نادرست، ایمان و کفر، طاعت و معصیت مشمول اراده و فعل خداوند است. بر این اساس لازمه توحید افعالی این است که هیچ موجودی دارای اثر وابسته به خود نباشد، خالق مستقیم افعال انسان نیز خداوند است و انسان، نقشی در سرنوشت خود ندارد. کاسب‌بودن انسان در افعال اختیاری خویش نیز او را موجد افعال خود نمی‌سازد. تمام پدیدارها و رویدادها در سراسر هستی، قضا و قدر الهی است که از پیش تعیین‌گردیده‌است و انسان، به خواست خدا ابزار ایجاد آن است.

غزالی تأکید می‌کند در ملک و ملکوت، هر چه حادث می‌گردد حتی اگر بر هم زدن پلک و نگریستن با چشم باشد، به جهت قضا، مشیت، اراده و قدرت حق تعالی حدوث‌یافته‌است؛ در نتیجه خیر و شر، نفع و ضرر، اسلام و کفر، شناخت و عدم شناخت، فراز و فرود، فلاح و خسران و طاعت و عصیان انسان همگی از خداوند متعال است. هیچ اعتراضی بر خداوند عالم وارد نیست، زیرا حق همان است که خدا خواهد چه در لسان آدمی حُسن یا ظلم باشد (غزالی، ۱۳۸۶، ج ۱، ۲۴۹). غزالی دلیل عقلی خود را برای این ادعا منوط به تقابل اراده خداوند و ابلیس نموده‌است بدین ترتیب که جرم و معصیت اگر ذیل اراده خداوند متعال نباشد، بر وفق اراده ابلیس است که مخلوق و دشمن خداوند متعال است، در نتیجه چون معصیت بر انسان‌ها غلبه‌دارد بیشتر افعال موجود بر وفق اراده دشمن خداوند متعال هستند و این غایت ضعف و نهایت عجز است. بنابراین باید اقرار نمود که افعال انسان‌ها مخلوق خداوند متعال است و قدرت الهی را محدود نکرد.

عدالت الهی نیز با پذیرش این گونه خلقت انحصاری در تمام سطوح هستی و عدم پذیرش نقش فاعلی انسان در جهان، بر دو مؤلفه استوار است: ۱. فعل الهی ۲. خواست الهی؛ تفاوت‌های جزایی انسان‌ها در دنیا و آخرت، از این منظر، خواست خداوند و فعل اوست و در عین حال ظلمی از جانب خداوند صورت‌نگرفته‌است، زیرا اطلاق ظلم بر خداوند اساساً جایز نیست؛ ظلم هنگامی است که تصرف در ملک دیگری صورت‌گیرد؛ اما خداوند هر کاری کند در ملک و ملکوت خویش انجام‌داده‌است (غزالی، ۱۳۸۶، ج ۱، ۲۵۲)؛ و اصل اعواض و انتصاف، چه در دنیا و چه در آخرت که در کتاب و سنت بیان‌شده‌اند، از باب عادت الهی مطرح‌گردیده‌است، نه از باب وجوب عقلی بر خداوند پس هر آنچه انجام‌شده و می‌شود، عین عدل و حکمت الهی است. هیچ ضابطی جز خداوند متعال نیز وجود ندارد که با اتکاء به آن، سنجش اخلاقی صورت‌گیرد؛ مثلاً نمی‌توان با اتکاء به اصل حسن و قبح عقلی، با قطعیت قائل‌شد که خداوند نیکوکار را پاداش و بدکار را کیفر می‌دهد، و به وعد و وعید خود در قرآن عمل می‌نماید (مطهری، ۱۳۸۸، ۵۰؛ اشعری، ۱۹۵۵، ج ۱، ۷۱). در نهایت می‌توان گفت غزالی نه تنها برای انسان نقشی در تعیین سرنوشت خود قائل نیست بلکه قبول نقش فاعلی برای انسان را نوعی شرک برمی‌شمرد. جزا و پاداش انسان‌ها نیز متأثر از اعمال انسان نیست.

۳. نقد و بررسی

بر اساس دیدگاه غزالی، تاثیر فاعلی در انحصار خداوند متعال است، حصول علم انسان نیز که موجب اراده او می‌گردد، بعد از نظر حادث است و نیازمند به مؤثر می‌باشد، بنابراین حصول علم نیز فعل الهی است و از آنجا که انجام هیچ فعلی بر خداوند واجب نیست،

پس حصول علم برای انسان به طریق عادت است، همانگونه که عادت الهی بر این متعین گردیده است که خورشید هر روز طلوع کند (غزالی، ۱۹۲۷م، ۶۰). این نظر به نام «عاده‌الله» مشهور است. بدین معنا که روابط علت و معلولی که به صورت تأثیر و تأثر و فعل و انفعال مشهود است، نوعی عادت در حمل محمول بر موضوع است. یعنی خداوند بر حسب عادت و روش خاص خویش در اراده و افعال، همواره، امری را مترتب بر امر دیگری نموده و این چنین آن را تحقق می‌بخشد و علل و اسباب هیچ‌گونه تأثیری در معالیل ظاهری خود ندارند؛ معالیل و مسببات نیز، متوقف بر اسباب و علل نیستند. در نتیجه آنچه در جهان وجود دارد، اعم از ذات و صفت، بدون واسطه، فعل حق تعالی است و همه حوادث مستقیماً با فاعلیت و اراده خداوند متعال محقق می‌گردد.

این عقیده به دلالت التزامی دارای نتایج زیر است:

۱. نفی رابطه علت و معلولی میان موجودات هستی. ۲. نفی اختیار انسان؛ ۳. نفی تأثیر فاعل قریب در فعل خویش؛ ۴. هیچ‌گونه تأثیر مبتنی بر اختیار و اراده غیر خداوند وجود ندارد؛ ۵. مجموع افعال با اختیار و اراده واجب متعال تحقق می‌یابد.

نکته قابل تأمل در دیدگاه غزالی این است که او منکر علیّت و معلولیّت بین اشیاء جهان است لکن اصل علیّت خداوند نسبت به جهان را قبول دارد. علامه طباطبائی انحصار علیّت فاعلی در خداوند و ارجاع رابطه علت و معلولی بین اشیاء را به عادت الهی؛ مساوق با ابطال قانون علیّت برمی‌شمرد که بسیاری از دانشمندان هستی‌شناس به ویژه دانشمندان علوم تجربی آن را پذیرفته‌اند. قانونی که مبنای احکام عقلی است و بطلان آن اثبات صانع را نیز ناممکن می‌سازد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۷، ۲۹۸). بنابراین اولین اشکال این نوع جهان‌شناسی آن است که مبتنی بر پارادکس است.

اشکال دوم مبنی بر محدود شدن اراده و اختیار خداوند با پذیرش اراده و اختیار انسان است. نقش فاعلی و مختارانه انسان در نظام هستی، بدین صورت است که انسان مانند سایر ذوات طبیعی، وجودش مستند به اراده الهی می‌باشد، افعال وی نیز با تحفظ اختیار، مستند الوجود به اراده الهی‌اند. این استناد، استنادی وجودی است، پس مجموع خصوصیات وجودی معلول در این استناد مؤثر است، بنابراین معلول با حدّ وجودی خویش، مستند به علت خود است، در نتیجه همانطور که آدمی با تمام حدود وجودیش، اعم از پدر، مادر، زمان، مکان، شکل، اندازه، و سایر عوامل مادی خویش، مستند به علت اولی است، همچنین فعل او نیز با تمامی ویژگی‌های وجودی، مستند به علت اولی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ۳۷۳-۳۷۴).

فعل اختیاری امری ممکن الوجود است و مطابق ضرورت عقل، ماهیت ممکن الوجود، با وجود و عدم، نسبتی مساوی دارد، لذا برای رجحان هر یک، طبق قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» نیازمند مرجح است. مرجح، فاعل یکی از علل و جزئی از علت تامّه می‌باشد. علت موجه یا مرجح هرگاه در فاعلیّت خویش، کامل گردد و علت تام شود، نسبت تساوی با وجود و عدم را تغییر می‌دهد، و وجود معلول، ضروری و واجب بالغیر می‌گردد. انسان علت فاعلی قریب فعل خویش است و این امر تحت اراده و اختیار اوست؛ لکن در سلسله معالیل، هر واجب الوجود بالغیری از جمله انسان به ذات واجب متعال منتهی می‌گردد؛ بنابراین خداوند علت اولی برای افعال انسان است «علتِ علتِ شیء، علتِ طولی شیء است». خداوند نیز علت طولی هر معلولی در هستی است؛ انشاء یا ایجاد باشد. توحید افعالی و توحید در خالقیت نیز به همین معناست.

با توجه به این واقعیت از سلسله معالیل، فعل اختیاری انسان، نسبت ایجاد (ایجاد عامل) با حق تعالی دارد و با عامل (انسان) که فاعل مسخر است و در عین فاعلیّت، معلول الهی است، نسبت معلولی دارد. فاعلیّت حق تعالی در طول و فوق فاعلیت انسان است بنابراین بین دو فاعلیّت تدافع و تناقض ایجاد نمی‌شود که اجتماع آنها را ناممکن سازد (طباطبائی، ۱۳۸۷، ۵۰۰).

استناد فعل آدمی به علت اولی و اراده الهی، موجب بطلان تاثیر اراده او نمی‌گردد، اراده واجب الهی، تعلق گرفته‌است به اینکه فعل انسان با اراده و اختیار صادرگردد و اگر فعل آدمی هنگام صدور، بدون اراده و اختیار وی صادرگردد، به دلالت التزامی تخلف از اراده الهی صورت گرفته که محال است (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۱، ۱۶۸-۱۶۷). ملاصدرا در جهت تبیین ارتباط اعمال اختیاری انسان به خداوند متعال به قوای نفس مثال می‌زند و می‌گوید:

هویت و وحدت نفس، پرتوی از هویت و وحدت خداست، و نحوه انتساب و استناد همه هویت‌های امکانی و افعال و آثار آنها به آفریدگار یکتا از سنخ انتساب و استناد افعال و آثار اعضا و قوای انسان به نفس او است (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، ج ۶، ۳۷۷-۳۷۹).

خواجه نصیر نیز می‌فرماید:

کل شیء یصدر عنه امر اما بالاستقلال او الانضمام فانه علّة لذلک الامر، و الامر معلول له (علامه حلی، ۱۴۰۷ ق، ۱۱۴).

تبیین دوم با تفکیک علت حقیقی و علت اعدادی شکل گرفته‌است، علت حقیقی فقط خداست که مستقل و قائم بذات است و علل طبیعی از جمله اختیار انسان، علت اعدادی هستند که نقش آنها با نزدیک کردن معلول به علت، ایفای می‌شود. آیت‌الله جوادی آملی معتقدند تبیین سومی نیز وجود دارد؛ از منظر ایشان به جای طرح علیّت، مظهریّت و تشّان را باید مطرح نمود. بدین ترتیب که ما سوی الله، واجد درجه‌ای از درجات فاعلیّت خداوند سبحان هستیم، بنابراین خداوند در مرتبه فعل به هر موجودی به تناسب ظرفیت وجودی‌اش، شأن و مقامی از شئون و مقامات تاثیرگذاری را اعطا نموده است، از این منظر علیّت ما سوی الله در نظام هستی مربوط به تشّان آنان است (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ج ۲، ۴۵). علامه نیز قائل به حیثیت صدور است و می‌فرماید:

هو ما یعم صدور الوجود بالتأثیر كما فی الفاعل او بالبعث كما فی العلّة الغائبة و صدور التقوم كما فی العلّة المادیة و الصوریة (طباطبایی، ۱۳۸۶، ۲۲۵).

هر قول یا فعل یا حتی فکر انسان، حصه‌ای از وجود دارد پس واجد تاثیر متناسب خویش است، هر چند انسان مشعر به آن نباشد. هر تاثیری نیز جزئی از علت تامه است. هنگامی که مجموعه معالیل ناقصه در بازه زمانی مناسب (که برای هر پدیده و رخدادی متفاوت است ممکن است کسری از یک ثانیه باشد یا سال‌ها به طول انجامد) کامل شدند آنگاه معلول محقق می‌گردد. هر موجود نیز مقید است و قیده‌های موجودات موجب خروج آن‌ها از اطلاق شده، تشخّص و تخصّص می‌یابد. ضمن آنکه همه موجودات جهان هستی در جهات طولی و عرضی به یکدیگر وابسته و بر هم تاثیر گذارند. علامه طباطبایی این وابستگی را چنین تبیین می‌کند:

افاضه و ایجاد یک موجود، مستلزم افاضه کل هستی است و افاضه وجودی از جانب حق تعالی یکی نیست و هر موجود بر حسب ظرفیت و توان خود از آن فیض بهره‌مند است (طباطبایی، ۱۳۸۷، ۵۰۳).

با این تبیین از رابطه خداوند و انسان و میزان آزادی و اختیار انسان در تعیین سرنوشت خویش، مسأله قضا و قدر و همسویی آن با قانون علیّت روشن می‌گردد؛ قضا عبارت است از «ایجاد نسبت ضروری و قطعی میان موضوع و محمول»؛ تحلیل ثبوتی قضا و

انطباق آن بر هر یک از پدیده‌های عینی، بدین معناست که هر پدیداری از سوی علت تامه خود ضرورت و قطعیت یافته‌است، سپس موجود گردیده‌است (ربانی گلپایگانی، ۱۳۶۸، ۱۰۱)؛ لکن اینکه هر موجودی چه اثراتی داشته‌باشد و چه تاثیراتی بپذیرد، همگام با خلق هستی، متعین و موجود شده‌است و سایر موجودات نقشی در آن ندارند به عبارت دیگر قضاء الهی و علیت حاکم بر هستی نتیجه چگونگی خلقت خداوند و تعیین ماهیت موجودات است که از اراده و علم ذاتی و ازلی خداوند نشأت می‌گیرد.

«قدر» نیز اندازه و حدود صفات و آثار هر موجود است. تقدیر، تعیین اندازه‌ها و حدود است. تحلیل ثبوتی معنای «قدر» و منطبق ساختن آن بر پدیده‌های عینی، بدین صورت است که «قدر» همان حدودی است که موجودات مادی از جانب هر یک از علت‌های ناقصه خود، متناسب با صورت‌های علمی این حدود در عالم والا تر (عالم مثال) پیدامی‌کنند (طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۴، ۱۴۷-۱۴۴). به عبارت دیگر قضاء، نظام روابط و تاثیر و تاثر در هستی است که در زبان علم به آن خواص هر پدیده گویند و قدر، میزان و مقدار در خواص و روابط میان پدیده‌هاست. بنابراین خداوند فاعل بعید و انسان فاعل قریب قضا و قدر الهی است.

پاسخ اشکال اشاعره به این دیدگاه که فعل واحد را نمی‌توان به دو اراده مستند نمود، یا معذور قبول شریک الباری این است که استناد فعل واحد به اراده دو فاعل، چنانچه دو فاعل در عرض هم باشند و به یک اندازه موثر در ایجاد فعل باشند، محال است. لکن چنانچه دو فاعل در طول یکدیگر باشند، استناد فعل به دو فاعل در طول هم بلاشکال است؛ با این تبیین که استناد به دو فاعل طولی تنها به این معنا نیست که اصل وجود فاعل بی‌واسطه، مستند به فاعل با واسطه است بلکه علاوه بر این، تمام شووون وجودی او هم مستند به فاعل هستی‌بخش می‌باشد و حتی در انجام افعال اختیاری نیز بی‌نیاز از خداوند متعال نیست. انسان، وجود و همه شووون وجودی‌اش را از خداوند متعال دریافت می‌دارد. معنای صحیح «لا جبر ولا تفویض و لکن امر بین امرین» (صدوق، ۱۳۵۷، ۵۹) نیز همین است.

دلیل نقلی غزالی که آخرین مستند او بر اثبات «کسب» است مصادره به مطلوب است زیرا با توجه به آیات و روایات پرشماری که به صراحت اختیار انسان و نقش او را در سرنوشت خویش متذکر می‌شوند، آیاتی که غزالی آنها را در تایید دیدگاه خویش برشمرده‌است، نیازمند تاویل است. به ویژه آنکه وعد و وعید، پاداش و عقاب نیز از منظر عقل، دلالت بر اختیار و انتخاب انسان دارد. برخی آیات مؤید اختیار انسان عبارتند از:

۱. آیاتی که به صراحت از اختیار و آزادی انسان در پذیرش یا نفی ایمان سخن می‌گویند؛

أَنَا هَدَيْتَاهُ السَّبِيلَ أَمَّا شَاكِرًا وَ أَمَّا كَفُورًا (انسان / ۳) و «وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ (کهف / ۲۹) و دهر / ۲؛ کهف / ۷.

۲. آیاتی که ایمان اجباری را خواست خدا نمی‌دانند و آن را نکوهش می‌کنند:

لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسِكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ إِنْ نَشَأْ نُزِّلْ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ (شعراء / ۳-۴) و انفال / ۴۲.

۳. آیاتی که پیامبران را دعوت‌کننده، راهنما و اندازدهنده برای انتخاب صحیح انسان برمی‌شمرند:

فَإِنْ أَعْرَضُوا فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا أَنْ عَلَيْكَ أَلَّا أَلْبَاغُ (شوری / ۴۸) و «فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرُ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ (غاشیه / ۲۱)؛ بقره / ۲۱۳؛ فاطر / ۳۴؛ ملک / ۸ و نساء / ۱۶۵.

در نهایت همان گونه که گذشت، قاهریت مشیت، اراده و اذن، و قضا و قدر خداوند متعال در مورد انسان به معنای نفی اختیار از او نیست زیرا اراده خداوند در عرض اراده انسان نیست و اراده خدا جانشین اراده انسان نمی‌گردد و بالعکس، اراده الهی فوق اراده انسان و در طول آن است. کاری که با اراده انسان صورت می‌گیرد، با مبادی و آثارش، همگی تحت اراده خداوند متعال است. فعل انسان، با اراده خود، رابطه علی و معلولی دارد. علت قریب و مباشر فعل انسانی، اراده انسان است.

علاوه بر اشکالات فوق، دیدگاه غزالی با سه چالش جدی مواجهه است:

۱. مسئولیت اخلاقی - دینی انسان، منتفی می‌گردد.
 ۲. خالق بدی‌ها و گناهان خداوندی خواهد بود که خیر مطلق است.
 ۳. ثواب و عقاب دنیوی و پاداش و کیفر اخروی بی‌معنا می‌گردد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ۴۴۲).
- همچنین با نفی مسئولیت انسان، ارسال پیامبران و انزال کتاب‌های آسمانی هم بی‌معنا است.

نتیجه‌گیری

نتایج حاصل از این جستار این است که غزالی در مقام ثبوت، جبرگرا است گرچه در مقام اثبات قائل به نظریه کسب شده‌است تا نقشی هر چند اندک به اراده انسان در ایجاد افعال خویش بدهد؛ لکن هرگز کسب را موجب استقلال فعلی انسان یا تاثیر در نظام علی و سرنوشت‌سازی نمی‌داند. قضا و قدر در رویکرد غزالی سرنوشت محتوم هستی است که خود به نوعی سلب اختیار از انسان است بنابراین از منظر غزالی انسان نقشی در سرنوشت خویش ندارد. جزا و پاداش هر موجودی در دنیا و آخرت آن است که خداوند بخواهد بدون هیچگونه دلالت عقلی؛ وعد و وعید الهی که در قرآن کریم آمده‌است نیز فاقد ضمانت اجرایی است زیرا حسن و قبح از منظر غزالی، شرعی است. از آنجا که غزالی نقش انسان را محدود به کسب در سرنوشت خویش می‌کند، بنابراین نقش انسان به نقش سایر جانداران فرومی‌کاهد.

پیامدهای دیدگاه غزالی عبارتند از:

۱. انسان گزاره‌هایی را لازم است بپذیرد که خلاف عقل است و باید آنها را توجیه کند. مانند اینکه خداوند ممکن است خلاف وعده عمل کند و مومن را مبتلا به عذاب نماید. غزالی نمایشی از خردورزی دارد در حالی که داده‌ها مبتنی بر خرد نیست و اساسا جایگاهی برای خرد وجود ندارد.
 ۲. همچنان که میان خورشید و روشنایی رابطه نیست، میان انسان و حوادث پیرامونش نیز هیچگونه رابطه‌ای وجود ندارد. انسان با هر حادثه‌ای روبرو شود، محصول اراده و تلاش او نیست، محصول اراده خداوند است.
 ۳. خردورزان، نظام عالم را قانونمند می‌دانند و هر حادثه‌ای را با علل و اسباب آن توجیه و تبیین می‌کنند؛ درحالی که غزالی منکر هرگونه نظم علی و مبتنی بر ساختار قانونی است. همه چیز تابع اراده الهی و از سر عادت شکل می‌گیرد.
 ۴. از آنجا که در تعالیم غزالی انسان موجودیست بی‌اعتبار، بی‌اختیار و غیرمؤثر در سرنوشت خود، این تعالیم مورد علاقه قدرتمندان ظالم تاریخ بوده و هست. زیرا از این منظر، ذلت مردم سرنوشت آسمانی آنان است.
- نتیجه حاصل از خوانش انتقادی نیز عبارت است از: فعلیت الهی در راس سلسله طولی علل فاعلی است و انسان نقشی بیش از اراده در نظریه کسب دارد؛ انسان به نوعی خالق افعال خویش است و نقشی ایجاد در تعیین سرنوشت دنیوی و اخروی خود دارد.

افعالی که از اعضا و قوای مختلف انسان سر می‌زند، در عین این که انتساب حقیقی و تکوینی با آن عضو و قوه دارد و حقیقتاً فعل آن به شمار می‌رود، فعل نفس نیز می‌باشد. مثلاً «دیدن و شنیدن» بدون شک فعل قوه باصره و سامعه و در عین حال فعل نفس است. بنابراین، نفس در عین این که یک واقعیت است، ولی چون از سنخ ماده و مادیات نیست، محدود به مکان و جهت خاصی نبوده و بر همه اعضا و قوای انسانی، احاطه تدبیری دارد و هیچ یک از قوای بدنی بدون تدبیر نفس کاری را صورت نمی‌دهد. بنابراین اراده الهی نه تنها موجب سلب و لغو اراده انسان نمی‌گردد بلکه اراده الهی موجب اختیار و اراده انسان و موهبتی خاص از جانب خداوند است که فقط به آدمی اعطا گردیده است.

قضا، نظام روابط و تاثیر و تاجر در هستی است که در زبان علم به آن خواص هر پدیده و تاثیر آن بر سایر موجودات را گویند و قدر، میزان و مقدار در آن روابط است. بر این مبنا، اختیار و تاثیر اعمال انسان تأیید می‌گردد بدون آن که انسان شریک در ملک الهی گردد و اراده الهی مغلوب اراده انسانی تلقی شود. قضا و قدر الهی نیز در سراسر هستی جاری است بدون آن که نتیجه‌اش بی‌اختیاری یا جبر در انسان گردد. علاوه بر این حسن و قبح ذاتی و عقلی نیز منطقی و قابل قبول است، در نتیجه خداوند هرگز به قبیح اقدام نمی‌کند و حسن را ترک نمی‌نماید.

منابع

قرآن کریم

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۵). *الإشارات و التنبيهات*، نشر بلاغة.
- اسپینوزا، باروخ. (۲۰۲۲). *اخلاق*، ترجمه کیومرث پارسای، تمدن علمی.
- اسفراینی، طاهر بن محم. (۱۹۷۱). *التبصیر فی الدین*، دارالکتب العلمیه.
- اشعری، علی بن اسماعیل. (۱۹۵۵). *اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع*، حموده غرابه.
- بیاضی، احمد بن حسن. (۱۹۴۹). *اشارات المرام من عبارات الامام*، بی‌نا.
- تفتازانی، سعدالدین. (۱۴۱۲ق). *شرح المقاصد*، الشریف الرضی.
- جرجانی، علی بن محمد. (۱۹۰۷). *شرح المواقف*، محمد بدرالدین نعلسانی حلبی.
- جوادی آملی، عبد الله. (۱۳۸۵). *توحید در قرآن*، اسراء.
- حلی (علامه)، حسن بن یوسف. (۱۴۰۷ق). *کشف المرادف*، مکتبه المصطفوی.
- خمینی، روح الله. (۱۴۲۱ق). *الطلب و الاراده*، تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۶ق). *مفردات الفاظ قرآن*، دارالشامیه.
- ربانی گلپایگانی، علی. (۱۳۶۸). *جبر و اختیار*، مؤسسه تحقیقاتی سیدالشهداء.
- سیدمرتضی. (۱۴۰۵ق). *رسائل الشریف مرتضی*، به کوشش احمد حسینی و مهدی رجایی، دارالقرآن الکریم.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. (۱۴۲۵ق). *نهایه الأقدام فی علم الکلام*، دار الکتب العلمیه.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. (۱۹۶۷م). *الملل و النحل*، محمد بن فتح الله بدران.
- صدرای شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۹۶). *خلق الاعمال*، ترجمه علی بابایی، مولی.
- صدرای شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱م). *الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الاربعه*، دار احیاء التراث العربی.
- صدوق، محمد بن علی بن بابویه. (۱۳۵۷). *التوحید*، هاشم حسینی طهرانی.

- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۸۶). *نهایه الحمکه (تعلیقات غلامرضا فیاضی)*، موسسه امام خمینی.
- طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۷۴). *ترجمه تفسیر المیزان*، سید محمد باقر موسوی همدانی، دفتر تبلیغات اسلامی.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۸۷). *نهایت فلسفه*، بوستان کتاب.
- غزالی، محمد بن محمد. (۱۳۸۶). *احیاء علوم الدین*، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، مصحح حسین خدیوچم، انتشارات علمی و فرهنگی.
- غزالی، محمد بن محمد. (۱۴۰۹ق). *کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد*، دار الکتب العلمیه.
- غزالی، محمد بن محمد. (۱۹۶۱م). *مقاصد الفلاسفه*، به کوشش سلیمان دنیا، دارالمعارف.
- غزالی، محمد بن محمد. (۱۹۲۷م). *تهافت الفلاسفه*، المطبعه الکاتولوکیه.
- فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله. (۱۴۱۲ق). *الاعتماد فی شرح واجب الاعتقاد*، آستانه الرضویه المقدسه، مجمع البحوث الإسلامیه.
- فخرالدین رازی، محمد بن عمر. (۱۹۸۶م). *الأربعین فی أصول الدین*، مکتبه الکلیات الأزهریه.
- فخرالدین رازی، محمد بن عمر. (۱۴۱۱ق). *المباحث المشرقیه*، انتشارات بیدار.
- فخرالدین رازی، محمد بن عمر. (۱۴۱۴ق). *القضا و القدر*، دارالکتب العربی.
- فخرالدین رازی، محمد بن عمر. (۱۹۸۷م). *المطالب العالیه من العلم الالهی*، احمد حجازی سقا.
- فیض کاشانی، محسن. (۱۴۱۶ق). *التفسیر الصافی*، مؤسسه الهادی.
- فیومی، احمد بن محمد. (۱۴۰۵ق). *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی*، مؤسسه دارالهجره.
- قاضی عبدالجبار. (۱۴۲۲ق). *شرح الأصول الخمسه*، دار احیاء التراث العربی.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴ق). *بحار الانوار*، مؤسسه الوفاء.
- مجمع البحوث الاسلامیه. (۱۴۱۵ق). *شرح المصطلحات الکلامیه / اعداد قسم الکلام فی مجمع البحوث الاسلامیه*، آستانه الرضویه المقدسه.
- مسکویه، ابوعلی. (۱۹۵۱م). *ضمن الهوامل و الشوامل*، به کوشش احمد امین و احمد صقر، بینا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۴). *آشنایی با علوم اسلامی*، صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۸). *عدل الهی*، صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۹۰). *مجموعه آثار*، صدرا.

References

The Holy Quran

- Ash'ari, A. (1955). *Al-Lama fi Al-Ard Ali Ahl al-Zigh and Al-Bidaa*. Hammouda Gharabeh. (in Persian)
- Bayazi, A. (1949). *Asharat al-Maram; the expressions of al-Imam*. Bina. (in Persian)
- Esfraini, T. (1971). *Al-Tabasir Fi al-Din*. Dar al-Kitab al-Alamiya. (in Persian)
- Faiz Kashani, M. (1995). *Al-Tafsir al-Safi*. Al Hadi Foundation. (in Persian)
- Fakhraddin Razi, M. (1987). *Al-Matlib al-Aliyyah is the knowledge of God*. Ahmad Hejazi Saqqa. (in Arabic)
- Fakhruddin Razi, M. (1986). *Al-Arbain fi Asul al-Din*. Al-Azhari School of Alcoholics. (in Arabic)
- Fakhruddin Razi, M. (1990). *Al-Mabahari al-Mashrekiya*. Bidar Publications. (in Persian)
- Fakhruddin Razi, M. (1993). *Al Qaza and Qadr*. Dar al-Kitab al-Arabi. (in Arabic)
- Fayoumi, A. (1984). *al-Masbah al-Munir in Gharib al-Sharh al-Kabir by Rafa'i*. Dar al-Hijrah Institute. (in Arabic)

- Kheidani, L.(2009). The relationship between Divine Fate and knowledge of God and determination and free will from Sadra's point of view *Philosophical Meditations*, 1(2), 138-161. https://phm.znu.ac.ir/article_19506.html
- Fazil Moqdad, M. (1991). *Reliability in the Description of Wajib al-Iqadiq: Astana al-Razaviya al-Maqds*, Islamic Research Council. (in Persian)
- Ghazali, M. (1927). *Tahaft al-Philosophers*. Al-Mattaba Al-Katholokiyeh. (in Arabic)
- Ghazali, M. (1961). *The Goals of the Philosophers*. By the efforts of Suleiman Dunya. Dar al-Maarif. (in Persian)
- Ghazali, M. (1988). *The Book of Economics in Belief*. Dar al-Katb al-Elamiya. (in Arabic)
- Ghazali, M. (2007). *Revival of Religious Sciences*. Trans. M. Mohammad, Kharazmi, (in Persian)
- Helli (Allameh), H. (1986). *Explanation of Objectives*. Al-Mustafawi School. (in Persian)
- Ibn Sina, H. (1996). *Al'iisharat and Ltanbihat*. Balagha Publishing House. (in Persian)
- Javadi Amoli, A. (2006). *Monotheism in the Qur'an*. Israa. (in Persian)
- Jurjani, A. (1907). *Explaining of Positions*. M. B. Nasani-Halabi. (in Arabic)
- Khomeini, R. (2000). *Demand and Will*, Imam Khomeini Institute. (in Persian)
- Majlesi, M. (1983). *Bihar Al-Anwar*. Al-Wafa Foundation. (in Arabic)
- Majma al-Bouhous al-Islamiyya (1994). *An Explanation of the Terms of al-Kalamia and the Numbers of the Sections of al-Kalam in the Al-Pakhuah Al-Islamiyya*. Astana al-Razaviya al-Muqaddsa. (in Arabic)
- Moskoye, A. (1951). *Including al-Hawamal and al-Shwamal*. Ed. A. Amin & A. Saqr. Bina. (in Arabic)
- Motahari, M. (1995). *Familiarity with Islamic Sciences*. Sadra. (in Persian)
- Motahari, M. (2009). *Justice of God*. Sadra. (in Persian)
- Motahari, M. (2011). *Collection*. Sadra. (in Persian)
- Qazi, A. (2001). *Description of the Five Principles*. Arab Heritage Revival. (in Arabic)
- Rabbani Golpayegani, A. (1989). *Determinism and Free Will*. Seyyed al-Shohada Research Institute. (in Persian)
- Ragheb Esfahani, H. (1995). *Vocabulary of Quranic Words*. Dar al-Shamiya. revised by Hossein Khadiojam. Scientific and Cultural Publications. (in Persian)
- Sadouq, M. (1996). *Al-Tawheed*. Ed. H. Hosseini-Tehrani. (in Persian)
- Sadrai Shirazi, M. (1981). *Transcendent Wisdom in the Four Rational Books*. Arab Heritage Revival. (in Arabic)
- Sadrai Shirazi, M. (2016). *Creation of Actions*. Trans A. Babaei, Mowla Pub. (in Persian)
- Said Morteza (1984). *Letters of Al-Sharif Morteza*. Ed. A. Hosseini & M. Rajaei, Dar al-Qur'an al-Karim. (in Persian)
- Shahrasthani, M. (1967). *International and Non-Existent*. Mohammad bin Fathullah Badran. (in Arabic)
- Shahrasthani, M. (2004). *The End of Words in the Science of Speech*. Dar al-Kutub al-Elamiya. (in Arabic)
- Tabatabai, M. (1995). *Translation of Tafsir al-Mizan*. Ed. M. B. Mousavi-Hamdani, Islamic Propaganda Office. (in Persian)
- Tabatabai, M. (2008). *The Ultimate Philosophy*. Bostan Kitab. (in Persian)
- Tabatabai, M. (2016). *Nahaye al-Hamaka (commentaries of Gholamreza Fayazi)*. Imam Khomeini Institute. (in Persian)
- Taftazani, S. (1991). *Description of Purposes*. Al-Sharif Al-Radi. (in Persian)