

بررسی صفت قدرت الهی از دیدگاه ابوالحسن اشعری و خواجه نصیرالدین طوسی با تأکید بر تبیین فلسفی ملاصدرا

محمد کاظم رضازاده جودی^۱، فاطمه عاشوری^۲

چکیده

دو متکلم، یعنی ابوالحسن اشعری و خواجه نصیر طوسی، در باب قدرت الهی و مسائل مربوط به آن را در عرصه معنائشناسی و وجودشناسی مورد تحلیل و بررسی قرار می‌دهد؛ در معنائشناسی، به «حدوث و قدم عالم»، ذاتی یا فعلی بودن قدرت الهی پرداخته و در حوزه وجودشناسی، عمومیت قدرت الهی و نحوه شمول آن بر افعال انسان و جایگاه اراده و اختیار انسان را بررسی می‌کند. روش این پژوهش کتابخانه‌یی و توصیفی-تحلیلی است. کلیدواژگان: صفات الهی، قدرت الهی، اختیار انسان، ابوالحسن اشعری، نصیرالدین طوسی.

بحث از صفات واجب تعالی یکی از مسائل مهم مبحث خداشناسی در تاریخ تفکر اسلامی است؛ از جمله صفت قدرت، تقریرهایی متفاوت را در عرصه‌های گوناگون معنائشناسی و وجودشناسی بخود اختصاص است. پرسشهای مهمی که مبنای اختلاف نظر میان متکلمان و فلاسفه بوده، اغلب درباره حقیقت صفات الهی است. صفت قدرت الهی نیز از آن حیث که هم با صفات علم و اراده الهی و هم با فاعلیت و اراده انسان مرتبط است، مباحثی مختلف میان متکلمان را بدنبال داشته است. این نوشتار، آراء

۱. استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی، تهران، ایران؛

mkrajoudi@yahoo.com

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی، تهران، ایران (نویسنده

مسئول)؛ fateme.ashouri.748@gmail.com

مقدمه (طرح مسئله)

همانطور که میدانیم، از آغاز پیدایش علم کلام اختلافاتی میان متکلمان با یکدیگر از یکسو و با فلاسفه از سوی دیگر، دربارهٔ صفات خداوند وجود داشته است. منشأ این اختلافها برداشتهای متفاوت از آیات قرآن کریم و احادیث نبوی در مورد اسماء و صفات الهی و پرسشهای فلاسفه در اینباره بوده است. این اختلاف نظرها از قرن دوم هجری بعد، اهمیت و گسترش بیشتری پیدا کرد، چراکه از آن زمان اختلافها متکلمان با فلاسفه دربارهٔ صفات الهی آغاز گردید. اختلاف میان آنها بر سر مهمترین مسائل دربارهٔ صفات الهی بود که فلاسفه مطرح میکردند، از جمله اینکه حقیقت صفات خداوند چیست؟ آیا میتوان صفات الهی را بر ممکنات اطلاق کرد؟ آیا این اطلاق اشتراک لفظی است یا معنوی؟ آیا صفات الهی ذاتی خداوندند یا زائد بر ذات الهی؟

پاسخ به این پرسشهای فلاسفه، منجر به تأمل در تعریف و شناخت صفات الهی میان متکلمان و پیدایش نگرشهای گوناگون و اختلاف نظر میان آنها شد و این نگرشها، مباحثی را ایجاد کرد. در مورد صفت قدرت الهی نیز این اختلاف نظر وجود داشت. در بررسی سیر این اختلافات میتوان گفت: در اوایل ظهور اسلام، معتزله بعنوان طرفداران عدل و یگانگی، آغازگر تفکر تاتی نوین در کلام بودند. معتزله صفاتی

مانند حی، علیم یا حی و قدیر، و علیم و قدیر را مختص خداوند میدانستند و این مسئله موجب اختلاف میان آنها و دیگر متکلمان، از جمله اشاعره و امامیه شد (ولفسن، ۱۳۶۸: ۲۱). متکلمان با اینکه در مورد آیات تشبیهی اختلاف داشتند، اما در تنزیه خداوند در معنای صفات علیم، قدیر، مرید و حی توافق داشتند (همان: ۳۰). بهر حال، منشأ اختلافات آنان در این مورد را میتوان در حدوث و قدم عالم دانست.

در مورد قدرت الهی این پرسشها مطرح بود که آیا قدرت خداوند مطلق است؟ قدرت خداوند با مسئلهٔ فاعلیت و اختیار انسان و عدل الهی چه ارتباطی دارد؟ قدرت انسان در حیطة قدرت الهی چگونه تبیین میشود؟

این نوشتار در صدد است بروش کتابخانه‌یی، آراء خواجه نصیرالدین طوسی در مورد قدرت الهی را با رویکرد معناشناسی و وجودشناسی بررسی نماید. البته لازم به ذکر است که آراء او مقابل آراء ابوالحسنی اشعری است.

خواجه طوسی از منظر معناشناسی، قدرت الهی را از صفات ایجابی، ذاتی و بلکه عین ذات میدانند و در وجودشناسی نیز ضمن پذیرش ارادهٔ مطلقهٔ الهی، به اختیار و آزادی انسان در طول ارادهٔ خداوند باور دارد. اما ابوالحسن اشعری صفت قدرت الهی را از اراده و علم الهی جدا دانسته، به اختیار و اراده انسان نیز قائل نیست.

تعریف قدرت الهی در رویکرد معناشناسی

نخستین اختلاف نظر جدی در مبحث قدرت، در تعریف معنا و مفهوم قدرت و انطباق آن با قدرت الهی است، زیرا قدرت، هم بر واجب تعالی و هم بر ممکنات صدق میکند؛ پس باید تعریف قدرت الهی بگونه‌یی باشد که ساحت الهی از کاستیها و نقایص و جنبه‌های عدمی تنزیه شود.

متکلمان قدرت را «صحت فعل و ترک» تعریف کرده‌اند (حلی، ۱۳۸۲: ۱۰) ولی حکما آن را «كون الفاعل في ذاته بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل» تعریف میکنند (ملاصدرا، ۱۳۸۱ الف: ۲۹۹). از نظر صدرالمتهلین، تعریف اول درمورد قدرت خداوند صحیح نیست، مگر اینکه اراده‌اش زائد بر ذاتش باشد، اما بعقیده وی، اراده الهی ذاتاً عین علم و قدرت بوده و ذاتی واجب تعالی است. او معتقد است واجب تعالی فی‌ذاته تام و فوق‌التمام و بسیط‌الحقیقه است. بنابراین، افعال او با اراده و مشیت ذات، زائد بر ذات نیست (همان: ۳۰۱-۳۰۰). از نظر ملاصدرا، قدرت در انسان عین قوه و امکان و در واجب عین فعلیت و وجوب است (همان: ۳۰۴). بعبارت دیگر، قدرت انسان نسبت به فعل و ترک فعل یکسان است، اما قدرت الهی نسبت به فعل، ضرورت و وجوب دارد.

تعریف قدرت الهی در ساحت معرفت‌شناسی

در تعریف قدرت الهی از حیث معرفت‌شناسی دو ویژگی و دو شاخصه مهم وجود دارد؛ یکی نامتناهی بودن و دیگری عمومیت آن، که وجه تمایز تعریف قدرت الهی از تعریف قدرت مخلوقات است. بسیاری از آیات قرآنی نیز بر عمومیت و نامحدود بودن قدرت الهی بوضوح دلالت دارد؛ مانند آیات زیر:

۱. «وكان الله على كل شيء قدير»؛ همواره چنین بوده که خداوند بر همه چیز و بر هر کاری، قدرت دارد (احزاب / ۲۷).
 ۲. «و اذا قضی امرأ فانها یقول له کن فیکون»؛ هرگاه باری تعالی چیزی را مقدور کرده باشد، تنها به آن فرمان میدهد موجود باش، پس آن وجود پیدا میکند (بقره / ۱۱۷).
- همچنین قرآن کریم قدرت نامتناهی الهی را چنین بیان میکند: «قال ربنا الذی أعطی کل شیء خَلَقَهُ ثُمَّ هدی؛ گفت پروردگار ما کسی است که به هر چیز آفرینش آن را بخشید و آن را هدایت فرمود» (طه / ۵۰).

متکلمان تعاریف مختلفی برای قدرت الهی ارائه کرده‌اند که از مضمون آنها تعریف قدرت الهی با وصف اطلاق و شمول اراده میشود. ابوالحسن اشعری قدرت را به «صحة الفعل و الترك» تعریف کرده که تعریف اکثر متکلمان نیز هست. خواجه طوسی نیز قدرت را تعلق

بر فعل و ترک میدانند، اما ترک فعل را بمعنای ضد فعل نمیدانند؛ «واجتماع القدرة على المستقبل مع العدم، وانتفاء الفعل ليس الفعل الضد، وعمومية القدرة تستلزم عمومية الصفة» (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۹۱).

اما ملاصدرا در تعریف قدرت الهی به قدرت انسان اشاره میکند. از نظر او قدرت انسان عبارتست از کیفیت نفسانی توانایی بر فعل و ترک آن؛ تعلق این قدرت به دو طرف (فعل و ترک) یکسان و علی السویه است. پس قدرت انسان تام و کامل نیست، زیرا مبادی افعال اختیاری از بیرون بر ما وارد میشوند، مانند تصدیق بر فایده فعل، اشتیاق و تصمیم؛ همه این مبادی بالقوه در ما وجود دارند نه بالفعل. پس قدرت در ما همان قوه است و در واجب تعالی فقط فعل است، زیرا در واجب تعالی جهت امکانی وجود ندارد. از نظر ملاصدرا صفات علم، اراده و قدرت واجب تعالی در وجود یکی هستند. بعبارتی، قدرت الهی عبارتست از بودن ذات خداوند بگونه‌یی که موجودات بواسطه علم به نظام خیر از او صادر میشوند. پس اگر ممکنات به خداوند نسبت داده شوند، از آن حیث که از علم صادر شده‌اند، علم خداوند به این اعتبار، قدرت است، و اگر از آن حیث که علم او در صدور ممکنات کافی است ملاحظه شود، اراده است (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۱/ ۲۰۸).

جمهور متکلمان معتقدند قادر کسی است که میتواند فعلی را انجام دهد و میتواند انجام ندهد و آن که همیشه انجام دهد، قادر محسوب نمیشود. «قدرت قادر مختار هوالذی اذا شاء ان يفعل وان شاء ان يترك ترك، مع وجود قصد و ارادة والموجب بخلافه» (حلی، ۱۳۶۵: ۱۰). اما از نظر ملاصدرا قادر کسی است که اگر بخواهد انجام میدهد و اگر نخواهد انجام نمیدهد، ولو اینکه همیشه بخواهد انجام دهد یا همیشه نخواهد و انجام ندهد (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۱/ ۲۰۹).

مبنای تعریف فلاسفه از قدرت، قاعده «الشیء مالم يجب لم يوجد» است، بدین معنا که شیء مادامیکه وجودش وجوب و ضرورت نیابد بوجود نمی‌آید. این وجوبی است که با اختیار سازگار است، هرچند فاعل دائم آن را انجام میدهد. در مورد حق تعالی نیز بلحاظ حکمت، اراده و علم او، وجود عالم از اوست. بنابراین، تعریف قدرت به «صحت فعل و ترک» انکار قانون علیت و نپذیرفتن مفاد این قاعده است. صدرالمتهلین به استناد همین قاعده، عقیده متکلمان را ابطال میکند (همو، ۱۳۸۱ الف: ۳۱۰).

بر اساس این تعاریف از قدرت، مبادی اختلاف نظر متکلمان با حکما تا حدودی روشن میشود، زیرا تفاوت اصلی میان این تعاریف آنست که حکما ترک فعل را منافی با قدرت مطلق الهی میدانند و آن را مختص ممکنات

دانسته و خداوند را از آن مبرا میسازند. منشأ این اندیشه، به حدوث و قدم زمانی برمیگردد که مورد اختلاف متکلمان و فلاسفه است.

معناشناسی صفت قدرت الهی

مسائلی همچون علیت، آزادی و اختیار انسان، و صدور فعل از خدا و انسان، از مباحث مهم کلامی است. بنابراین، از حیث معناشناسی با این پرسشها مواجهیم که چرا بحث علیت از نظر اشعری و خواجه حائز اهمیت است و مبنای نظر این دو متکلم در بحث علیت چیست؟ در آیات تشبیه مسئله تعمیم قدرت الهی با صفات موجودات را چگونه میتوان شناخت یا تلقی کرد؟ مبادی معناشناسی قدرت الهی نزد متکلمان چیست؟

صفات الهی هم در معناشناسی و هم در وجودشناسی، به یکدیگر نزدیکند. تمایز این دو مبحث، در بیان صفات الهی و در نحوه بکارگیری آن است. شهرستانی در گزارشی از اشعری میگوید: آفریدگار بسبب علم، عالم است و بسبب قدرت، قادر و بسبب حیات، حی و بسبب سمع، سمیع و بسبب بصر، بصیر و بسبب اراده، مرید و بسبب کلام، متکلم. پس این صفات زائد بر ذات خداوند و پیوسته موجود با خدا و معانی موجود در ذات خدا هستند (شهرستانی، ۱۴۲۵: ۱۹۸-۱۸۲). اگر به

این عبارت خوب توجه کنیم، در آن هم معناشناسی مطرح شده و هم وجودشناسی ضمیمه آن است.

بنابراین، برای جلوگیری از خلط این دو با یکدیگر باید گفت: جنبه معناشناسی صفت قدرت الهی بدین صورت است که در آیات تشبیه مسئله تعمیم آن با صفات موجودات را چگونه میتوان شناخت یا تلقی کرد؟ نظر متفقیله حکما و متکلمان با وجود اختلاف در معنای قدرت الهی و در آیات تشبیه، به اثبات وجود قدرت الهی است. البته این اختلاف میان حکما و متکلمان لفظی نبوده و نشئت گرفته از نظریه حدوث و قدم عالم و ذاتی بودن یا زائد بر ذات بودن صفات الهی است. حدوث عالم گرچه در وجودشناسی قدرت الهی معنا می یابد، ولی بلحاظ مفهومی حدوث عالم در معناشناسی تحلیل میشود.

مبادی معناشناسی قدرت الهی نزد متکلمان بر مبنای حدوث عالم، بدین صورت است که آنان حدوث عالم را نشانهٔ قادریت خداوند میدانند، زیرا اگر عالم که فعل و اثر خداوند است، قدیم و ازلی بوده و سابقهٔ عدم زمانی نداشته باشد، بیانگر آنست که فاعل و مؤثرش، یعنی خداوند، بر ترک خلقت عالم توانا نبوده است؛ یعنی نمیتوانسته نیافریند و بهمین دلیل قادر مختار محسوب نمیشود، بلکه فاعل موجب

است، یعنی بر انجام فعل خود مجبور است. همچنین آنان بر این باورند که قدرت خدا قبل از ایجاد است. همانگونه که حق تعالی قبل از وجود معلومات به آنها علم داشته، قبل از ایجاد مقدرات هم بر آنها قادر بوده است (اله‌باشتی، ۱۳۹۲: ۳۶۶-۳۶۴). وقتی بخوبی به این گفتار نظر کنیم درمی‌یابیم که ابوالحسن اشعری قائل به حقیقی بودن صفات الهی است و معتقد است ما توان معرفت حقیقت را نداریم (فاخوری و الجبر، ۱۳۸۱: ۱۴۵).

اما از نظر امامیه و خواجه طوسی، حدوث عالم عملاً نشان می‌دهد که خداوند هم بر ترک خلقت و هم بر ایجاد آن، توانمند است (حلی، ۱۳۶۵: ۹). لاهیجی می‌گوید: معنی قدرت الهی، توانایی است بر ایجاد اشیاء بر وفق علم و اراده، و لازمه این معنی آنست که اگر خواهد، کند و اگر نخواهد، نکند (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۲۴۹). ولی از نظر ملاصدرا قادر کسی است که اگر بخواهد، انجام می‌دهد و اگر نخواهد، انجام نمی‌دهد و این‌که همیشه نخواهد و انجام ندهد.

خواجه طوسی خداوند را قادر مطلق و مختار میدانند و صفت قدرت را جدا از اراده و علم خداوند نمیدانند. از نظر وی، چون عالم حادث است، پس باید صانع آن، قادر مختار باشد. مختار بودن باری تعالی تقریباً بدیهی است و حاجت به استدلال ندارد، زیرا بالاتر از خدای تعالی و قویتر

از او کسی نیست تا بتواند او را مجبور کند و معقول نیست خود او مرکب القوی باشد مانند انسان... (حلی، ۱۳۷۶: ۳۹۰).

او معتقد است عالم از لحاظ قدرت خداوند که آن را کمال میبخشد، قدیم است و بلحاظ خود و قدرت خویش، محدث است. مبنای این اندیشه خواجه، «امکان» است، چون ممکن برای هستی خود نیاز به علت دارد و وابسته به واجب است. بهمین دلیل در مقام وجود نیست، زیرا خلق چیزی که موجود است، عبث است و آنچه وجود ندارد، معدوم است. بنابراین، واجب تعالی ممکن را از عدم می‌آفریند و موجود اینچنینی محدث است و وجود موجودات وابسته به ضرورت وجود خداست. وی خداوند را فاعل مختار میدانند و نظریه حکما یعنی خلق ناشی از ضرورت را نفی میکند. استدلال وی اینست که اگر خلق خدا ناشی از ضرورت باشد، افعال او باید بضرورت از ذاتش نشئت بگیرد. بنابراین، اگر قسمتی از عالم معدوم گردد، ذات خداوند نیز به عدم میپیوندد (شریف، ۱۳۶۲: ۸۲۰ / ۱).

از این دیدگاه میتوان دریافت که نظر خواجه طوسی در اثبات قدرت الهی بر مبنای حدوث عالم، هم بر مطلق بودن آن صادق است و هم بر مجبور نبودن آن. پس خداوند

قادر مطلق و مختار است. از سوی دیگر، خواجه طوسی قدرت خداوند بر خلقت را بیواسطه میداند. از نظر وی، اگر خداوند فاعل موجب بود، اثرش -یعنی عالم خلقت- از او تخلف نمیکرد. پس یا باید عالم مانند خداوند قدیم میبود، که این با مبانی متکلمان مغایر است، یا اینکه خداوند بمانند عالم، حادث بود که این نیز غیرممکن است. بر این اساس، حدوث عالم بر قدرت مختار الهی دلالت میکند و بیانگر آنست که فعل و اثر خداوند از او جدا میشود و از اینرو تابع خواست و اراده اوست (حلی، ۱۳۶۵: ۲).

اما اراده در انسان عبارتست از شوق متأكد که بدنبال داعی -یعنی تصور علمی، ظنی یا تخیلی یک شیء ملایم- حاصل میشود و موجب تحریک اعضا و ابزاری برای بدست آوردن آن شیء میگردد؛ اما در واجب تعالی بعلت تام و فوق تمام بودن، عین داعی است که همان علم ذاتی او به نظام خیر فی نفسه است. پس واجب تعالی اشیاء را نه بخاطر ذات اشیاء از حیث ذات آنها، بلکه بخاطر اینکه آنها از ذات خودش صادر شده‌اند اراده میکند (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۱/ ۲۱۴).

اشعری و پیروانش نیز با استناد به حدوث عالم، قدرت الهی را اثبات کرده‌اند، با این تفاوت که منشأ فکری وی وجود امکان نیست، بلکه

تأکید بر تعلق قدرت مطلق الهی به آفرینش از عدم است؛ با این توضیح که عالم جسمانی است و هر جسمی به حرکت و سکون مقرون است، بهمین دلیل حادث است و حدوث عالم، بر قدرت الهی دلالت میکند، زیرا حادث چیزی است که مسبوقیت به عدم دارد. حدوث عالم حاکی از آنست که خداوند علت مؤثر و ایجاد عالم است، آنگاه که خواسته عالم را ایجاد کرده و آنگاه که نخواسته، ایجاد نکرده است (جرجانی، ۱۳۷۵: ۶۳).

مبنای دیگر معناشناسی قدرت الهی در اندیشه متکلمان، ذاتی یا غیرذاتی بودن صفات الهی است. خواجه طوسی با اینکه صفات کمالی خداوند را ذاتی میداند اما تعریف قدرت الهی به «صحت فعل و ترک» را صادق میداند.

نظر خواجه طوسی به نظر فلاسفه نزدیکتر است. او صفات کمالی حق تعالی را ذاتی میشمارد. از نظر وی، اگر صفات خداوند عین ذات او نباشند، خداوند در اتصاف به آنها محتاج میشود؛ این در حالی است که احتیاج با وجوب وجود منافات دارد. در این صورت باید گفت صفات خداوند عین ذات اوست (حلی، ۱۳۸۲: ۳۵).

او با این بیان میخواهد بر بساطت خداوند تأکید کند، چراکه معتقد است اگر قدرت و اراده الهی را ذاتی ندانیم، قائل به ترکیب

شده‌ایم و ذات خداوند را محل حوادث قرار داده‌ایم. البته این صفات از لحاظ وجودی عین ذاتند، ولی از نظر مفهومی عین ذات نیستند، زیرا اگر آنها را بلحاظ مفهومی عین ذات بدانیم، در آن صورت حمل شیء بر خودش لازم می‌آید (ایجی، ۱۳۲۵: ۸/ ۳۴ و ۵۰-۶۷). اما اگر صفات عین ذات نباشند، این باعث می‌شود ترکیب در خدا راه یابد و در ترکیب نیز اجزاء به همدیگر نیاز دارند و این باعث نیازمندی خداوند به اجزاء می‌شود؛ درحالی‌که این محال است (همان: ۴۱).

نظر ملاصدرا با دیدگاه خواجه طوسی در مواردی مطابقت دارد. ملاصدرا خداوند را واجب‌الوجود من جمیع جهات دانسته و از اینرو علم و اراده و قدرت و همه صفات کمالی را عین ذات الهی میداند (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۱/ ۱۱۱). از نظر خواجه نیز صفات کمالی ذاتی واجب است نه زائد بر ذات، وگرنه در عروض بر ذات واجب تعالی نیازمند علت می‌شود (گیلانی، ۱۴۲۱: ۱۶؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۱۱۵).

اختلاف نظر اشعری و خواجه در معنانشناسی صفت قدرت الهی در اینست که خواجه صفات حق تعالی را ذاتی میداند و اشعری معتقد است صفات الهی زائد بر ذات الهی است. در عین حال که هر دو در تعریف قدرت، عبارت «إن شاء فعل و إن لم یسأ لم یفعل»

را قبول دارند، اما در مخالفت نظر حکما، صحت صدق قضیه «اگر نخواهد، انجام نمیدهد» را نیز از طریق حدوث عالم اثبات میکنند و میگویند: عالم حادث است و انجام ندادن بدلیل عدم انگیزه است؛ پس صحت انجام ندادن اثبات می‌شود (حلی، ۱۴۱۳: ۲۴۸).

قدرت الهی از حیث وجودشناسی

در مباحث وجودی قدرت الهی چالش بیشتری میان آراء متکلمان و حکما به چشم می‌خورد. چون از لحاظ وجودشناسی این پرسش مطرح است که آیا صفتی مانند قدرت که مستلزم توانایی خاص و تابع علم و اراده است، در عین جدایی‌ناپذیر بودن از ذات الهی متمایز از آن هم هست یا نیست؟ متکلمان معتقدند خداوند در صورتی قادر است که فعل او حادث باشد و صدورش، ازلی و قدیم نباشد؛ هرکس که قائل به قدم فعل باشد خدا را موجب میداند. ولی حکما بر این باورند که هر فاعلی که فعل را با اختیار انجام دهد، قادر است. درواقع اختلاف میان حکما و متکلمان در داعی است؛ متکلمان معتقدند داعی، فاعل را فقط به صدور و ایجاد معدوم دعوت میکند و فعل بعد از وجود داعی وجود می‌یابد. این امر بدیهی است که فعل، تابع داعی است و معنی اختیار همین است (همان: ۲۸۲).

برای فهم این مطلب به عمومیت قدرت الهی و ارتباط آن با فاعلیت انسان اشاره میکنیم.

الف) عمومیت و شمول قدرت الهی

در این مبحث نیز اختلاف متکلمان و حکما به مبادی معناشناسی قدرت الهی باز میگردد. اشعری و خواجه طوسی هر دو بر عمومیت و وسعت قلمرو قدرت خداوند صحه میگذارند، با این تفاوت که اشعری معتقد است صفات الهی زائد بر ذات الهی است و خواجه صفات حق تعالی را ذاتی میداند. اشعری و پیروانش قائلند که جز خداوند، هیچ علت مؤثری در عالم وجود ندارد و هیچ موجودی خالق موجودات دیگر نیست. خداوند متعال در عالم، فعال ما یشاء است. ملاصدرا درباره نظریه اشاعره میگوید:

ذهب طائفة إلى أن لا مؤثر في الوجود إلا الله المتعالي عن الشريك في الخلق والايجاد، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا رد لقضائه ولا معقب لحكمه لا يستل عمّا يفعل و هم يستلون (ملاصدرا، ۱۳۸۹: ۳۰۶).

در مقابل، خواجه طوسی همانطور که وجوب وجود برای واجب را عین ذات میداند، صفات کمالی را هم عین ذات میشمارد. دلالت وجوب وجود بر عینیت صفات با ذات، مبنای وجودشناسی خواجه است، که مخالف نظریه

اشاعره است. از نظر وی، علم، قدرت و حیات نیز چنین است؛ هرگاه مصداق وجوب وجود تحقق یابد، علم، قدرت و حیات نیز متحقق است. چون خداوند واجب الوجود است، صفات کمالی او نیز عین ذات اوست. او وحدت و بساطت وجود را نیز بهمین منوال میداند.

اختلاف نظر میان اشعری و خواجه در اینست که خواجه بر «علیت» تأکید دارد و آن را صفتی از «امر» خدا که در قرآن آمده میداند و این آیات را «وما امرنا الا واحدة كلمح البصر» (قمر/ ۵۰)، «انما امره اذا اراد شيئاً أن يقول له كن فيكون» (یس/ ۸۲). ملاک اعتقاد خود قرار میدهد، ازاینرو به توحید صرف و تنزیه خداوند قائل است. وی معتقد است اصل علیت یکی از اصول بدیهی و فطری است و نمیتوان علل، عوامل و فاعلهای واقع در جهان را انکار کرد. وانگهی، اعتقاد به قدرت انسان بر انجام اعمال، بمنزله نفی قدرت الهی یا نفی وجود علل و عوامل در جهان نیست (حلی، ۱۳۷۶: ۱۱۱). آنچه نظر خواجه طوسی را به نظر فلاسفه نزدیک میکند، همین اصل علیت در عرصه وجود است.

اما از نظر اشعری پذیرفتن قانون علیت، نفی قدرت مطلق الهی است و پذیرش عوامل و علل، بمثابة در کار بودن قدرتهای دیگری در امر خلقت و آفرینش محسوب میشود و این

اعتقاد از قدرت مطلق خدا و حاکمیت کلی او بر عالم میکاهد (ولفسن، ۱۳۶۸: ۵۵۶). قدرت حقیقی تنها از آن خداوند است و قدرت مخلوقات قدرتی مؤثر نیست؛ یعنی نمیتواند در ایجاد مخلوق دیگر نقش یا تأثیر داشته باشد.

استدلال اشعری برای اثبات اطلاق و عدم تناهی قدرت خداوند چنین است: آنچه مقتضی قادریت خداست، ذات اوست که محدود به هیچ حدی نیست تا قدرت او را نسبت به مقدوراتش، شدت و ضعف بخشد. و آنچه مقتضی مقدوریت مخلوقات است، صفت امکان آنهاست که در این صفت نیز بین مخلوقات تفاوتی وجود ندارد. بنابراین، قدرت خداوند عام است و بطور یکسان به همه مخلوقات تعلق میگیرد (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۴/۱۰۱). با اثبات اطلاق و عدم تناهی قدرت الهی، برای قدرت مخلوق هیچ جایگاهی باقی نمیماند.

وی در مورد افعال شر، بر این باور است که افعال شر وجود ندارند. خداوند علت فاعلی مستقیم حوادث و پدیده‌های عالم است و ارتباط و انتساب حوادث و رویدادها به اسباب و علل طبیعی‌شان، بحسب ظاهر است. قدرت مخلوقات قدرت بر تأثیر و ایجاد نیست و خروج از عدم به وجود هر موجودی

مستقیماً به خداوند برمیگردد. اشعری وجود همه چیز را مقتضی قدرت الهی میداند و آنچه مقتضی قادریت خداست، ذات اوست که محدود به هیچ حدی نیست تا قدرت او را نسبت به مقدوراتش، شدت و ضعف بخشد. اما آنچه مقتضی مقدوریت مخلوقات است، صفت امکان آنهاست که در این صفت بین مخلوقات تفاوتی وجود ندارد. او در الإبانه میگوید: ما برآنیم که در روی زمین هیچ خیر و شری نیست، مگر آنکه آن را خدا خواسته باشد، و همه چیز به مشیت الهی است (اشعری، ۱۳۹۷: ۹؛ همو، بی‌تا: ۸۴).

تفاوت نظر اشعری در اینست که معتقد است تنها فاعلی را میتوان قادر دانست که فعل او مسبوق به عدم زمانی باشد و اگر فعلش دوام داشته و از او جدا نشود، حاکی از آنست که به ترک فعل توانمند نیست؛ مانند خورشید در نور دادش. هیچیک از فاعلهای اینچنینی نمیتوانند آثار خود را بروز دهند و بهمین دلیل، قادر مختار محسوب نمیشوند. اشاعره قدرت را منحصر به وقوع فعل میدانند و توانایی ترک فعل را قدرت نمیدانند (مقداد، ۱۴۲۲: ۹۵-۹۶؛ اشعری، ۱۴۰۰: ۲۳۱-۲۳۲). این مبحث منشأ اختلاف نظر میان متکلمان برای قدرت و اختیار انسان است که با فلاسفه نیز همین اختلاف نظر را دارند.

کاملترین نظر دربارهٔ عمومیت قدرت خداوند اینست که بگوییم حق تعالی بر هر چیزی تواناست، درحالیکه اشیاء در پذیرش وجود، متفاوتند؛ بعضی از آنها وجود را نمیپذیرند مگر بعد از وجود شیء دیگر، مانند عرض که بوجود نمی‌آید مگر بعد از وجود جوهر، و مانند مرکب که موجود نمیشود مگر بعد از بسیط. پس قدرت خداوند در غایت کمال، وجود را بر همهٔ ممکنات بحسب قابلیت‌های متفاوتی که دارند، افاضه مینماید؛ بعضی از آنها بدون سبب دیگر از قدرت خداوند صادر میشوند و بعضی دیگر بسبب یا اسباب صادر میشوند. البته خداوند در ایجاد اشیاء دارای اسباب و واسطه، نیازمند آن اسباب نیست؛ مانند انسان که برای نوشتن به قلم نیاز دارد. آنچه از خداوند صادر میشود، یا خیر محض است مانند فرشتگان، یا خیر آنها غالب بر شرور است که لازمهٔ خیرند. پس خیرات بالاصاله داخل در حیطهٔ قدرت خداوند است و شرور، بالعرض و بتبع خیرند، یعنی لازمهٔ خیراتند. بهمین دلیل گفته شده خداوند کفر و معصیت صادر از بندگان را اراده میکند، ولی راضی نیست (ملاصدرا، ۱۳۸۹: ۳۰۹).

ب) قدرت الهی و فاعلیت انسان

مبنای فکری اشعری در اینباره اینست که

افعال را دوگونه میدانند؛ افعال اضطراری و افعال اختیاری. وی میگوید:

هرکس میداند که حرکات ارادی انسان به اختیار خود او از او صادر میشود، چه او قادر است که آنها را انجام دهد یا انجام ندهد، اما قدرت در انسان چیزی است خارج از ذات او و زاید بر او، زیرا اگر قدرت ذاتی انسان بود هرگز از او جدا نمیشد، حال اینکه این قدرت از او جدا میشود؛ زیرا گاه به انجام کاری قادر است و گاه عاجز است. و این قدرت، خالق افعال نیست، زیرا اگر افعال اختیاری، مخلوق خدا و بندهٔ خدا باشد، اجتماع دو مؤثر لازم می‌آید و این محال است (اشعری، بی‌تا: ۷۸-۷۰).

وی معتقد است قدرت الهی نامتناهی است و هیچ چیز آن را محدود نمیکند؛ پس خالق هر فعلی، چه اضطراری و چه اختیاری، خداست و بنده متصف به آن فعل است (فاخوری و الجبر، ۱۳۸۱: ۱۴۹). استدلال اشعری چنین است: اگر ما فاعل افعال خود باشیم، لازمهٔ اش اینست که بتوانیم جسم را هم احداث کنیم، ولی این چنین نیست. پس افعال ما، نیک باشد یا نباشد، از دایرهٔ ارادهٔ الهی خارج نیست. از طرفی، طبق دلیل عقلی، در صورتیکه ما فاعل افعال خود باشیم، آنگاه اجتماع دو قادر مستقل درکنار هم لازم می‌آید که محال است بر مقدور واحد چنین

چیزی پیش بیاید. او این نظر را بر اساس اصل «لامؤثر فی الوجود الا الله» بیان میکند (نافعی فرد، ۱۳۸۱: ۱۶۵-۱۶۴).

از نظر پیروان وی نیز تأثیر و تکوین، تنها به قدرت خداوند مستند است. بنابراین، بندگان نمیتوانند فاعل و خالق حقیقی افعال خود باشند. جمیع حسنات و سیئات و حتی طاعات و معاصی انسانها نیز به مشیت الهی واقع میشود (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۲۴۴). علامه حلی در توضیح این نظر اشعری میگوید:

الله تعالی لو اراد من الکافر الطاعة والکافر اراد المعصية وكان الواقع مراد الکافر لزم أن یکون الله تعالی مغلوباً، إذ من یقع مراده من المریدین هو الغالب... (حلی، ۱۳۷۶: ۳۰۷).

اما از نظر خواجه طوسی مهمترین دلیل بر قدرت مطلق الهی، قاعده امکان است. او معتقد است علت قدرت، امکان است و این علت در ماسوی الله جاری است؛ پس همه متعلق قدرت او هستند. همه ممکنات، چه امور حسن و خیر و چه شر و قبیح، نسبت به قدرت او یکسانند. وی در مورد فاعلیت انسان میگوید: اگر ما فاعلیت انسان را در افعال اختیاری او نفی کنیم، این بمعنای نفی قانون علیت است. پس انسان فاعل افعال خود است، اما فاعلیت و علیت انسان، در طول فاعلیت خداوند قرار دارد و قدرت مطلق خداوند دلیل بر نفی فاعلیت انسان

نیست، و این در راستای قاعده لطف است (همو، ۱۳۸۲: ۱۲۳-۱۰۸).

از نظر حکما، هر فاعلی که با اراده خود فعلی را انجام دهد، قادر مختار است؛ خواه فعل در زمان، مقارن فاعل باشد خواه متأخر. درواقع اختلاف متکلمان با حکما در مورد اختیار، در داعی است؛ متکلمان معتقدند داعی فقط بر عدم تعلق میگیرد تا فعل از فاعل صادر شود. از دیدگاه فلسفی، نظر ملاصدرا در عدم تأیید نظر خواجه است. او میگوید:

صحت یا جواز فعل و ترک برای فاعل، به این معنی است که صدور فعل و عدم صدور آن برای فاعل مساوی باشد. این تجویز عقلی در مورد فاعلی تصور میشود که ممکن بالذات باشد و در فعل خود به اموری خارج از ذات نیاز داشته باشد، نه درباره واجب الوجود که علت تامه است و علم و اراده و هم آنچه فعلش بدان متوقف است، عین ذاتش میباشد (ملاصدرا، ۱۳۸۱ الف: ۳۱۴-۳۱۲).

مهمترین اختلاف نظر اشعری و خواجه در صفت وجودی قدرت الهی، مربوط به افعال اختیاری انسان و مسئله عدل الهی است. از نظر اشعری، افعال انسان مانند خود انسان، مخلوق خداوند متعال است. خداوند قادر مطلق و فاعل همه افعال، از جمله فعل انسان است و از اینرو انسان هیچ اراده‌یی از خود ندارد، بلکه

قدرت را خداوند در او خلق کرده و انسان آن را کسب کرده است. در اینجا مسئله تکلیف مطرح میشود و اینکه باری تعالی انسان را بر چه اساسی معاقبت میکند؟

برای پاسخ به این پرسش و رفع این مشکل، ابوالحسن اشعری نظریه کسب را مطرح کرده و معتقد است همه افعال بندگان، مخلوق خداوند است و انسان در این میان هیچ نقشی جز اکتساب ندارد، زیرا قدرت انسان اگر خلق کننده نباشد، پس اکتساب است. مقصود از کسب، تعلق قدرت و اراده بندگان است به فعلی که حقیقتاً از جانب خداوند مقدور و ایجاد میشود. وی میگوید: همان چیزی که حرکات اضطراری ما را به خداوند وابسته مینماید و دلالت میکند که خالق و محدث حقیقی آنها خداوند است، در حرکات اکتسابی ما نیز وجود داشته و وابستگی آنها را به خداوند اثبات میکند. خالق، فاعل و قادر حقیقی افعال، جز خداوند نیست؛ «لا فاعل له علی حقیقه الا الله تعالی ولا قادر علیه ان یكون علی ما هو علیه من حقیقه ان یخترعه الا الله تعالی» (اشعری، بی تا: ۷۲).

او بر این باور است که حتی آثار و افعالی که از پدیده‌ها مشاهده میکنیم، از خودشان نیست بلکه خداوند است که آن اثر و نمود را ایجاد میکند. چنین تبیینی درباره نظام هستی و روابط پدیده‌ها در حوزه وجودشناسی و انسان‌شناسی،

نقش هرگونه فاعلیت و تأثیر بخشی را از انسان نسبت به اعمالش سلب میکند. بهمین دلیل، وی نظریه کسب را مطرح کرد تا برای انسان نیز نقش و شأنی درباره افعالش قائل شده و بتواند ضمن انکار ارتباط علی بین قدرت انسان با افعالش، نقش و تأثیر قابل قبولی را برای او اثبات کند تا عقاب و ثواب بندگان از طرف خداوند را موجه نماید و همین نظر پاسخگوی شبهات وارد بر عدل الهی نیز باشد (همان: ۴۰-۳۷).

اشعری کسب را نتیجه آن میداند که آدمی اگر اراده خود را بجانب اعمال ناپسند متوجه سازد، خداوند قدرت بر آن عمل را در او خلق میکند و او را بر آن عقوبت میکند. پس کسب نزد اشعری، جانشین خلق است (فاخوری و الجبر، ۱۳۸۱: ۱۵۰). تفتازانی در توضیح نظریه کسب اشعری میگوید: خداوند فعل را بیرنگ و بیتعین می‌آفریند و انسان بعنوان محل فعل، به آن رنگ و تعین میبخشد و طاعت یا معصیت بودن آن را متحقق میکند. پس اصل حرکت به قدرت خدا انجام میشود و تعین آن به قدرت بنده؛ این قدرت، کسب نام دارد (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۲۲).

اشعری در توجیه عدل خداوند میگوید: عقل بشری را توان آن نیست که درباره افعال الهی و مطابقت آن با عدل، داوری نماید، بلکه باید گفت هرآنچه خداوند انجام دهد یا حکم نماید، عدل،

همان است و قطعاً حسن و نیکوست (حلی، ۱۳۷۶: ۲۷). وی با ارائه نظریه حسن و قبح شرعی، به دفاع از عدل الهی برآمد و به این ترتیب اساساً توانایی عقل انسان را در داوری و ارزیابی خوب و بد افعال انکار کرده و ملاک حسن بودن یا قبیح بودن یک فعل را حکم شارع معرفی نمود. بر اساس این مبانی فکری اشعری، اشاعره هدایت و ضلالت، طاعت و معصیت، کفر و ایمان و عدل و جور بندگان را تنها به قدرت الهی مستند میدانند و معتقدند انسانها در آن نقشی جز کسب ندارند.

ملاصدرا در نقد نظر اشاعره میگوید: تردیدی نیست که این نظریه حکمت و قاعده ترجیح بلامرجح را باطل میکند و عقل را از رأی و قضاوت درست معزول مینماید، راه اثبات صانع را مسدود میکند و راه تفکر و اندیشیدن را مینماید. نیز ستمگری از ناحیه خداوند را تجویز مینماید. حتی از نظر آنها، شکنجه دادن پیامبران و تکریم کفار در آخرت، مجاز است ... مبنای همه این مفاسد قبیح، ابطال حکمت و عقل است. از سوی دیگر، ابطال عقل موجب ابطال نقل هم هست، زیرا اثبات نقل و صحت آن، بواسطه عقل است (ملاصدرا، ۱۳۸۹: ۳۰۶-۳۰۷).

از آن سو، خواجه طوسی در مورد افعال انسان، بر این اعتقاد است که اثبات فاعلیت انسان نسبت به افعالش، مستلزم قطع ارتباط علی

خداوند نسبت به آن افعال نیست، بلکه میتوان ضمن حفظ فاعلیت و خالقیت خداوند، برای انسان نیز نقش فاعلی قائل شد؛ که در یک ارتباط طولی از خالقیت خداوند ناشی میشود. انسان فاعل فعل اختیاری خویش است و این از ضروریات است، «والضرورة قاضیه باستناد افعالنا الینا». وی در مورد مختار بودن انسان و قدرت الهی، با استناد به روایتی از امام جعفر صادق (ع)، قائل به امر بین الامرین است که اصطلاحی کلامی و از عقاید خاص امامیه در مسئله جبر و اختیار انسان است. لازمه این نظریه، نفی نظریه کسب و تفویض است و در ارتباط با علم و اراده و قدرت الهی، و بتعبیری با قضای الهی مرتبط است. دلیل خواجه طوسی بر اعمال اختیاری انسان، برخورداری بودن انسان از عقل است. او معتقد است عقل عملی در انسان با فعل سروکار دارد، از اینرو انسان از روی قصد و اراده فعلی را انجام میدهد و امور بالقوه موجود در انسان از طریق عقل عملی بالفعل میشود و این در حوزه اخلاق و آثار آن محقق است (شریف، ۱۳۶۲: ۱/ ۸۱۷). خواجه امر بین الامرین را نه تنها دلیل بر اعمال اختیاری انسان دانسته، بلکه در استدلال وی بر اثبات عدل الهی و حسن و قبح عقلی و شرعی نیز آن را صادق میداند.

ملاصدرا در توضیح معنی «امر بین الامرین» میگوید: مراد از امر بین الامرین این نیست که

فعل عبد، ترکیبی از جبر و اختیار است، یا اینکه نه جبر است و نه اختیار، یا اینکه انسان دارای اختیار و جبر ناقص است، یا اینکه از جهتی اختیار و از جهتی دیگر، اضطرار است، یا اینکه مضطر است در صورت اختیار، بلکه مراد اینست که مختار است از آن جهت که مجبور است و مجبور است از آن حیث که مختار است؛ یعنی اختیارش عین اضطرار است (ملاصدرا، ۱۳۸۹: ۳۱۳).

برخلاف نظر لاهیجی که میگوید: افعال اختیاری صرفاً معلول قدرت انسان است و خداوند در آن دخالتی ندارد (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۳۲۷)، خواجه طوسی میگوید: «انسان در افعال خود مختار است و افعال انسان بیواسطه مخلوق خودش و با واسطه، مخلوق خداوند است» (طوسی، ۱۴۰۵: ۴۷۷)؛ او اسناد افعال انسان به خود را بدیهی میداند (همو، ۱۴۰۷: ۱۹۹). بنابراین خواجه معتقد است اگر اختیار و قدرت را از انسان سلب کنیم، او در مقام موجودی متفکر، متمایز از حیوانات نخواهد بود. وی در باب معنای اختیار میگوید: «مراد از اختیار، اراده بر انجام برخی افعال است» (همو، ۱۴۰۵: ۳۲۳) و اذعان میدارد: قادر مختار بمعنی «إِنَّهْ إِنْ شَاءَ أَنْ يَفْعَلَ، فَعَلَ وَإِنْ شَاءَ أَنْ يَتَرَكَ، تَرَكَ بِدَلِيلِ أَنَّهُ صَنَعَ الْعَالَمَ فِي وَقْتِ دُونَ آخِرٍ» (همو، ۱۴۱۱: ۲۴۵) است؛ بدین معنا که اختیار انضمام اراده و قدرت

است، و فعل و ترک آن بدست انسان است. او در توجیه قادر بودن انسان مینویسد: یعنی قادر کسی است که صادر شدن و نشدن از او، صحیح است (حلی، ۱۳۸۲: ۱۵).

خواجه اختیار را حق انسان میداند و از سویی، اسناد آن به خداوند را هم حق میداند؛ درواقع تمامیت فعل را به هر دو میداند (طوسی، ۱۴۰۵: ۴۷۷)، چون خداوند معطی وجود انسان و قدرت اوست و مؤثر در انجام فعل انسان. او در اینباره رابطه نفس با حواس را مثال میزند (همان: ۱۶). از نظر خواجه طوسی، خداوند فاعل بعید و انسان، فاعل قریب افعال خود است، اما ملاصدرا همه افعال را مستند به خداوند میداند، در عین حال که در همان حال، مستند به بنده نیز هست. یعنی خداوند در عین بعید بودن، علت قریب و در عین قریب بودن، علت بعید است (ملاصدرا، ۱۳۸۹: ۳۱۵). لازم به ذکر است که فاعل مباشر و علت قریب دانستن انسان، نوعی تفویض و مستند دانستن آن به علت العلل، نوعی پذیرش جبر است و اگر چنین نباشد، امر بین الامرین معنایی نخواهد داشت.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

با مقایسه اندیشه اشعری و خواجه نصیر درمی‌یابیم که در دیدگاه آنها حیطه قدرت اعم از استطاعت است که تنها بر توانایی انسان

بوسیله اعضا و جوارح او اطلاق می‌گردد. بعلاوه، در معانی آن بر تقدیر و اندازه تأکید شده، قدرت خداوند، مطلق و قدرت غیر او، مقید در نظر گرفته می‌شود.

۱. ابوالحسن اشعری صفات خداوند را هم بلحاظ معناشناسی و هم بلحاظ وجودشناسی، مستقل و جدا از یکدیگر دانسته است. او در مورد معناشناسی صفات خداوند، قائل به زیادت آن بر ذات الهی است، در عین حال، آن را ازلی و قدیم و ثابت می‌شمارد. در ساحت وجودشناسی نیز صفت قدرت خداوند را ایجابی دانسته و خداوند را هم قادر و هم مرید در نظر می‌گیرد. وی بطور کلی علت و معلولی میان موجودات را نفی می‌کند و معتقد است علت حقیقی افعال انسان، خداست. انسان فقط متصف با انجام فعل است؛ او از این اتصاف به «کسب» تعبیر می‌کند. وی در توجیه نظریه غیر معقول خود به حسن و قبح شرعی متوسل می‌شود و حکم عقل را باطل اعلام می‌کند.

۲. آراء خواجه نصیر در مقام یک متکلم شیعی، چه در معناشناسی صفات الهی و چه در بعد وجودشناسی آن، و همچنین در تبیین و نسبت آن با ذات و با سایر صفات و رابطه آن با قادریت و اختیار انسان، نسبت به آراء اشعری استحکام بیشتری دارد و از بسیاری از اشکالات همانند جبر یا تفویض در افعال انسان- که بر

متکلمان اشاعره و معتزله در این زمینه وارد می‌شود، در امان است. خواجه نصیر طوسی معتقد است قدرت و اراده از صفات وجودی، ذاتی و بلکه عین ذات است، و داعی بر فعل و از قدرت الهی است. او این دو صفت را عین یکدیگر و از صفات ذاتی الهی میداند و اراده را علت اخیر فعل معرفی می‌کند. همچنین، نظریه امر بین الامرین را در رد نظریه کسب اشاعره و نظریه تفویض معتزله، مطرح و مستدل می‌کند، حسن و قبح را عقلی شمرده و فاعلیت انسان را در طول فاعلیت خداوند، می‌پذیرد.

۳. مبنای تفکر خواجه طوسی، عمومیت قدرت الهی، اصل علیت و اصل ضرورت است، درحالی‌که مبنای تفکر صدرالمألهین، اصل علیت، اشتراک معنوی وجود و ارتباط تشکیکی میان موجودات است؛ از اینرو علل قریبه را در افعال انسان علت معده و علت بعید را علت واقعی میداند، اما طوسی علت قریبه را حقیقی می‌پندارد. ملاصدرا با تفکیک تعریف قدرت الهی از تعریف قدرت انسان، تبیین فلسفی خود از قدرت الهی را در مخالفت با جمهور متکلمان اعلام می‌کند. وی نظریه اشعری درباره قدرت الهی و فاعلیت انسان را بدلیل لوازم و توالی فاسد آن، مردود دانسته است. از دیدگاه او، نظریه اشعری ترجیح بلامرجح را جایز می‌شمارد و عقل را از رأی و

قضاوت درست معزول میدارد. نظریه خواجه طوسی، هم درباره قدرت الهی که آن را ذاتی، بلکه عین ذات میداند و هم از این حیث که فاعلیت انسان را در طول فاعلیت خداوند میشود و به حسن و قبح عقلی باور دارد، با نظر ملاصدرا مطابقت دارد. خواجه معتقد است اراده علت اخیر است و به امر معدومی که ایجاد میشود تعلق میگیرد، ولی ملاصدرا معتقد است چون اراده عین علم و قدرت و عین ذات است، پس عین صدور فعل از واجب تعالی است.

منابع

قرآن کریم.

اشعری، ابوالحسن (۱۳۹۷ق) الابانة عن اصول الديانة، قاهره: دار الانصار.

----- (۱۴۰۰ق) مقالات الاسلاميين واختلاف

المصلين، آلمان، ویسپادن: فرانس شتايز.

----- (بی تا) اللمع فی رد اهل الزيغ والبدع، قاهره:

المكتبة الازهرية للتراث.

الهداشتی، علی (۱۳۹۲) توحید و صفات الهی، قم:

دانشگاه قم.

ایجی، میرسیدشریف (۱۳۲۵ق) شرح المواقف، قم:

افست.

تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹ق) شرح المقاصد، ج ۴،

قم: شریف رضی.

جرجانی، ضیاءالدین (۱۳۷۵) رسائل فارسی، تهران: میراث مکتوب.

حلی، حسن بن علی (۱۳۶۵) الباب الحادی عشر، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.

----- (۱۳۷۶) شرح تجرید الاعتقاد، ترجمه ابوالحسن شعرانی، ج ۸، تهران: اسلامیه.

----- (۱۳۸۲) کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قسم الهیات، قم: مؤسسه امام صادق (ع).

----- (۱۴۱۳ق) الباب الحادی عشر، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم: مؤسسه نشر اسلامی.

شریف، میر محمد (۱۳۶۲) تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱، ترجمه نصراله پورجوادی، تهران: دانشگاه تهران.

شهرستانی، عبدالکریم (۱۴۲۵ق) نهاية الاقدام فی علم الکلام، بیروت: دار الکتب العلمیه.

طوسی، نصیرالدین (۱۴۰۵ق) افعال العباد بین الجبر والتفویض، بیروت: دار الاضواء.

----- (۱۴۰۷ق) تجرید الاعتقاد، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

----- (۱۴۱۱ق) العقاید الجعفریه، قم: مؤسسه نشر اسلامی.

فاخوری، حنا؛ الجبر، خلیل (۱۳۸۱) تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالحمید آیتی، تهران: علمی و فرهنگی.

گیلانی، محمد (۱۴۲۱ق) تکمله شوارق الالهام، ج ۴، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

- لاهيجی، عبدالرزاق (۱۳۸۳) گوهر مراد ج ۱، تهران: سایه.
- مقداد، فاضل (۱۴۲۲ق) اللوامع الإلهية، قم: دفتر تبليغات اسلامی.
- ملاصدرا (۱۳۸۱الف) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج ۶، تصحيح و تحقيق احمد احمدی، تهران: بنياد حکمت اسلامی صدرا.
- نافعی فرد، کریم (۱۳۸۱) جبر و اختیار، تهران: مؤسسه تدوين و نشر آثار علامه جعفری.
- ولفسن، هری اوسترين (۱۳۶۸) فلسفه علم کلام، ترجمه احمد آرام، تهران: الهدی.
- (۱۳۸۹) خلق الاعمال، ترجمه و تصحيح مهدي دهباشی، در مجموعه رسائل صدرالمتألهين، ج ۲، تهران: بنياد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۱ب) المبدأ والمعاد، تصحيح و تحقيق محمد ذبيحي و جعفر شاه نظری، تهران: بنياد حکمت اسلامی صدرا.

