مبانی عدل (حسن و قبح عقلی و توحید افعالی) ـ
سید حسن افتخارزاده، محمدرضا نوروزی
فصلنامه تخصّصی مطالعات قرآن و حدیث **سفینه**
سال چهاردهم، شماره ۵۴ «ویژه عدل الهی»، بهار ۱۳۹۶، ص ۷۸ـ ۱۰۷

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.54.7.9]

مبانی عدل (حسن و قبح عقلی و توحید افعالی)[1]

سید حسن افتخارزاده*
محمدرضا نوروزی**

چکیده: نگارنده پس از اشاره‌ای مختصر به تاریخچهٔ حسن و قبح به این موضوع در بین مسلمانان پرداخته و با تأکید بر حسن و قبح عقلی، آرا و اقوال اندیشمندان مسلمان را در حسن و قبح آورده است. در ادامه به موضوع عدل الاهی و توحید افعالی در منظر متکلمان پرداخته و آراء اشاعره، معتزله و امامیه را آورده است. ایشان به بیان سه دیدگاه اشاعره و اعتقاد به جبر و اعتقاد معتزله به تفویض و همچنین عقیده و دیدگاه امامیه به «امر بین الامرین» پرداخته است.

کلیدواژه‌ها: بحث عدل الاهی؛ حسن و قبح عقلی؛ امامیه؛ اشاعره؛ معتزله؛ اقوال و آراء دانشمندان؛ عدل الاهی و توحید افعالی؛ متکلمان.

---

۱. بر گرفته از "عدل الهی در فلسفه اسلامی و کلام"، پایان‌نامه دکتر سید حسن افتخارزاده.

*. دکتری فلسفه، محقق و پژوهشگر.
**. محقق و پژوهشگر m.norouzi58@yahoo.com

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.54.7.9]

حسن و قبح

حسن و قبح عقلی یکی از مباحث اصیل و ریشه‌دار مباحث فلسفهٔ اخلاق و حکمت عملی است. سقراط فلسفهٔ خود را با طرح سؤالاتی و با روش پرسشی، زشت چیست؟ زیبا چیست؟ و ... به شکل‌های مختلف در فلسفهٔ اخلاق و حقوق مطرح کرده است. به عبارت دیگر در تطبیق بایست‌ها با هست‌ها و آنچه باید باشد با آنچه که هست. این بایست‌ها مترتب بر آن است که اصلاً ما بتوانیم برای عقل در شناخت بایست‌ها و نبایست‌ها استقلالی قائل شویم، وگرنه بحث از آنها غلط و بی‌جاست.

به تدریج سوفسطایی‌گری رواج پیدا کرد و منجر به انکار واقعیات شد. آنگاه پس از مدتی قواعد منطقی سوفسطاییزم جای خود را به رئالیزم داد و واقعیت‌های ثابت شده قلمداد شد. در ردیف این واقعیت‌ها، واقعیت‌های اخلاقی به میان آمد. آیا ما می‌توانیم واقعیت‌های مطلق اخلاقی را در خوبی و بدی بشناسیم؟ و آیا در این زمینه، مستقلات عقلیه داریم یا نداریم؟

در بین مسلمانان نیز مطرح شد که آیا انسان قدرت تشخیص خوب و بد را دارد یا خیر؟ آیا حسن و قبح واقعی و نفس الامری داریم که عقل با تصور آنها بتواند به نیکو بودن آن چیز خوب و یا بد بودن آن شیء قبیح حکم کند یا نداریم.

اصطلاح حسن و قبح از همان نیمهٔ دوّم قرن اول اسلامی در بین مسلمین و خاصه متکلمان آنها رواج پیدا کرد و بعدها بین فلاسفه و متکلمان به عنوان یک بحث پایه‌ای درآمد. به طور ویژه و خاصه در حکمت عملی و اخلاق و نیز حکمت علمی و نظری در بحث عدل الاهی مطرح شد، به طوری که پایه و اساس آن بحث به حساب می‌آمد.

امّا اشاعره مسألهٔ حسن و قبح عقلی را انکار کردند. این عقیدهٔ اشاعره از مسلّمات علم کلام است. همان گونه که عقلی بودن حسن و قبح در نظر معتزله و امامیه و جمهور حکما نیز اصلی مسلم است. در ادامه نقل قول برخی از دانشمندان را در این زمینه می‌آوریم.

۱. سید مرتضی علم الهدی

سید مرتضی علم الهدی از جمله کسانی است که انتساب انکار حسن و قبح عقلی را به اشاعره بازگو کرده است و می‌گوید:

> اشاعره گفته‌اند که عقل به نیکی و یا زشتی هیچ چیزی حکم نمی‌کند؛ بلکه هر آنچه که در عالم هستی پدید می‌آید، همچون ظلم و تجاوز و ... همگی نیکو و زیباست. امامیه و گروهی از معتزله که از آنان پیروی کرده‌اند، می‌گویند تمام افعال خداوند، حکمت و بر حق است، ظلم و جور و دروغگویی و ... از افعال بندگان است و .. حسن و قبح عقلی با صفات و ویژگی‌های مربوطه، به افعال مربوط می‌باشد.[۱]

۲. فخر الدین رازی

فخر رازی که خود از اشاعره است، به این مطلب اشاره کرده و می‌گوید:

«القبیح لا قبیح الا بالشرع» و بر طبق این اصل، از خداوند متعال هیچ چیزی قبیح نیست.[۲]

بر این اساس، حُسن و قبح به تشخیص عقل نیست بلکه قُبح قبیح و حُسن حَسَن به شرع است که آن را حسن و قبیح بداند.

۱. انقاذ البشر من الجبر و القدر، ص۱۸۰. اشخاصی همچون شهرستانی در ملل و نحل، قوشجی در شرح تجرید و ابن حزم اندلسی در کتاب الفصل نیز، عقلی نبودن حسن و قبح نزد اشاعره را نقل کرده‌اند.

۲. البراهین فی علم الکلام، ص ۲٤٥.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.54.7.9]

۳. خواجه نصیر الدین طوسی

خواجه نصیر طوسی صریحاً اعلام می‌کند که بدون تکیه بر شرع، می‌توانیم حسن احسان و قبح ظلم را بفهمیم و به آن یقین کنیم. می‌گوید:

للعلم بحسن الاحسان و قبح الظلم من غیر شرع.[۱]

۴. علامه حلی

علامه حلی نیز عدل را مبتنی بر اثبات حسن و قبح عقلی دانسته و اثبات کرده که عقل انسان توانایی تشخیص خوب و بد را دارد، و چیزهایی هستند که عقل بدون اتکاء به شرع، می‌تواند به حُسن و قبح آنها پی برد، مثل حسن عدل و قبح ظلم.

علامه حلی در کتاب نهج الحق در اثبات عقلی بودن حسن و قبح مسأله‌ای را طرح می‌کند. او می‌گوید: بعضی از امور با دلیل و برهان، حسن و قبحشان معلوم می‌شود مانند نیکو بودن راستگویی، زیانبخش و زشت بودن دروغگویی ... وی در ادامه می‌گوید: بعضی از امور هستند که عقل از علم به حسن و قبح آنها عاجز است، بلکه شرع از حسن و قبح آنها پرده برمی‌دارد، مانند عبادات. اما اشاعره گفته‌اند که حسن و قبح در تمام امور، شرعی است و عقل به حسن و قبح هیچ چیزی حکم نمی‌کند، بلکه فقط شرع باید حکم کند.

در ادامه علامه حلی نظریه اشاعره در شرعی بودن حسن و قبح را با بیان نُه دلیل باطل می‌داند. در یکی از دلایل می‌گوید:

> اگر حسن و قبح به اعتبار شنیدن از شرع می‌بود، هیچ کاری از خداوند قبیح نبود، در آن صورت اظهار معجزات به دست انسان‌های دروغگو قبیح نبود، در آن صورت شناخت پیامبران صادق از کاذب ممکن نبود و باب

۱. تجرید الاعتقاد به نقل از تجرید علامه، ص ٤٩، فصل ٤.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.54.7.9]

شناخت نبوت بسته می‌شد.[1]

۵. عضدی (عضدالدین ایجی عبد الرحمان بن احمد)

عضدی که از طرفداران حسن و قبح شرعی است، در پاسخ به دیدگاه معتزله در حسن و قبح عقلی می‌گوید:

تمام این اشکالات بر گفتار معتزله، به خاطر همان اصلی است که به خود اجازه داده‌اند دربارهٔ خداوند سخن گویند که فلان کار بر خدا جایز است یا جایز نیست. آن اصل، همان قاعده حسن و قبح عقلی است که منشأ اباطیل بسیاری شده است. بطلان این فروع، بهترین گواه راستین بر بطلان آن اصل و پایه می‌باشد.[2]

۶. قاضی فضل بن روز بهان

از متکلمین مشهور اشعری در قرن دهم است. وی در بحث حسن و قبح عقلی سه معنی بیان می‌کند و محل نزاع را در معنی سوم دانسته و می‌گوید:

تعلق مدح و ثواب به فعل در این دنیا و مذمت و عقاب در آخرت، همچنین هر آنچه که در دنیا مدح و ستایش و در آخرت پاداش و ثواب به آن تعلق گیرد حسن است و هر چه در این دنیا نکوهش و در آن دنیا کیفر را در بر داشته باشد قبیح است، و محل نزاع این معنی سوم است.

وی بحث صدور افعال قبیح از خداوند را توضیح می‌دهد که آن توضیح بیشتر توجیه است و از قاضی فضل بن روزبهان پذیرفته نیست. زیرا از همان قرون اولیه اسلامی و روزهای اولی که اختلاف اشاعره و معتزله در بحث حسن و قبح و اراده قبیح از خداوند مطرح شد، برداشت طرفین از این اعتقاد همین بود که اشاعره قائلند که اصولاً عقل در هیچ موردی توان تشخیص حسن و قبح را ندارد

۱. نهج الحق و کشف الصدق، ص ۸۲.
۲. المواقف فی اصول الدین.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.54.7.9]

و اصولاً حسن و قبح واقعی نداریم، در نفس الامر هیچ چیزی متصف به زشتی و یا نکویی نیست، بلکه زشتی و نیکویی وابسته به امر و نهی الاهی و ورود شرع است.

ابن روزبهان در ادامه اقرار می‌کند که هر کاری خداوند بکند قبیح نیست، حتی مبعوث کردن شخص دروغگو به رسالت و پیامبری. او می‌گوید:

> در نزد اشاعره حَسَن و قبیحی به وسیله عقل نیست، بلکه عادت خداوند متعال بر این جاری شده که بدست کذابین معجزه اظهار نکند ... اگر خداوند بخواهد هر یک از بندگانش را مبعوث کند، حاکم در خلقتش اوست و چیزی بر او واجب نیست و هیچ چیزی از او قبیح نیست. هر چه بخواهد انجام می‌دهد و هر چه اراده کند حکم می‌فرماید.[1]

۷. حاج ملا هادی سبزورای

حاج ملا هادی سبزواری اعتقاد دارد که عقل توان درک حسن و قبح اشیاء را به طور مستقل دارد. لذا اگر حتی در مسائلی که در قلمرو عقل است، اگر در شرع مطلبی باشد، در آنجا شرع کاشف از حکم عقل است.

حاج ملا هادی مسأله حسن و قبح را یک مسأله واقعی و نفس الامری می‌داند که عقل می‌تواند آن را تشخیص دهد، یعنی اینکه ظلم از طرف هر کسی باشد، نسبت به هر چیزی باشد، انسان وجود داشته باشد یا وجود نداشته باشد، واقعیت آن کار زشت و قبیح است. در ادامه بیان می‌کند که مقصود از عقلی بودن یک امر ذهنی و عقلانی منهای شرع نیست.

مرحوم حاجی سبزواری در ادامه، مقصود از حسن و قبح را بیان می‌کند و برای آن مثال‌هایی می‌آورد.

---

۱. ترجمه عبارت از کتاب احقاق الحق، ص ۲۸٦.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.54.7.9]

۸. مرحوم آیة الله حاج شیخ محمدتقی آملی

آیة الله شیخ محمدتقی آملی از فلاسفه معاصر در توضیح مسأله عدل، وارد بحث حسن و قبح عقلی شده و آن را یکی از پایه‌های مهم مسأله عدل می‌داند. وی مقصود از عقلی بون و شرعی بودن را توضیح می‌دهد و می‌نویسد:

> زمره امامیه با معتزله قائلند به اینکه حسن و قبح اشیاء عقلی است. به این معنی که برای اشیاء فی حدّ ذواتشان، با قطع نظر از ورود شرع، حسن و قبحی است که بعضی از آنها حَسَن است و بعضی قبیح و بعضی نه دارای حسن است و نه قبح. و اشیاء به اعتبار وضوح یا خفای جهات حسن یا قبح آن بر سه گونه است.

آیة الله آملی بعد از بیان این سه گونه، توضیحی هم در مورد عقیده اشعریان می‌دهد و می‌گوید:

> اشعریان که از اهل سنت هستند، حسن و قبح را در همه اشیاء به امر و نهی شارع دانند... و گویند اگر حق تعالی مردم را امر به زنا می‌کرد و نهی از نماز می‌کرد، زنا حسن می‌شد و نماز قبیح.

مرحوم آملی پس از بیان اختلافات بین معتزله و اشاعره و بیان دیدگاه‌های خویش در حسن و قبح، این مسأله را مطرح می‌کند که حسن و قبح که عقلی است، آیا ذاتی این اشیاء هستند یا عرضی و تابع وجود و اعتبارات. البته توجه به این مطلب هم در بحث حسن و قبح عقلی لازم است که بر فرض عقل مستقلاً حسن چیزی مانند عدالت و قبح چیزی مانند ظلم را فهمید و به ضرورت عقلی هم به آن حکم کرد، آیا حسن، ذاتی عدالت و قبح، ذاتی ظلم است یا اینکه عدالت بر حسب وجوه و اعتبارات، در یک جا نیکو و در جای دیگر ممکن است به حسب آن وجوه و اعتبارات نیکو نباشد؟

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.54.7.9]

۹. دکتر مهدی حائری یزدی

استاد حائری مورد اختلاف اشاعره و معتزله را در حسن و قبح عقلی یک اختلاف معنوی و واقعی می‌داند، علی رغم آنکه برخی اشاعره در مقام توجیه عقائد خود برآمده‌اند.

استاد حائری در توضیح عقلی بودن حسن و قبح که خواجه طوسی در مورد عدل و ظلم آورده است، می‌گوید که مقصود از عقلی بودن آن است که عقل انسانی صرف نظر از تمام عادات و آداب و تبلیغات دینی و اجتماعی، همین که دو طرف قضیه «العدل حسن» را تصور کند، حکم به حسن عدالت می‌نماید.

تصور عدالت و تصور نیکویی، تصور ظلم و تصور قبیح بودن و رابطهٔ بین قبح و ظلم، حسن و عدل را که در نظر گرفت، این نسبت را ضروری و ایجابی می‌داند و این نشان اولی بودن و ضروری بودن یک قضیه است. همان گونه که به مجرد تصور ممکن و تصور نیاز به مؤثر و رابطهٔ بین آن دو، عقل به ضرورت اولیه، حکم به صدق آن قضیه می‌کند، لکن این از ضروریات اولیه عقل نظری است و در مورد حسن عدالت از ضروریات عقل عملی است که چندان تفاوتی بین آن دو نیست.

این تشبیه استاد حائری که مسأله «العدل حسن» را به قضیهٔ «الممکن یحتاج الی المؤثر» که قضیه ضروریه در عقل علمی را همچون قضیه ضروریه در عقل عملی دانسته‌اند، در کلمات علامه حلی در بحث حسن و قبح در کتاب نهج الحق و کشف الصدق آمده، ولی مثالی که علامه در آنجا آورده در مورد حسن صدق نافع و قبح کذب مضر است.

نکته دیگر در بحث استاد حائری اینکه ضروری بودن و عدم ضروری بودنِ مسأله حسن عدالت و قبح ظلم، به اصل عقلی بودن حسن و قبح ضرری

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.54.7.9]

نمی‌زند، بلکه فقط در مورد عدل و ظلم ممکن است تردیدی ایجاد کند.

استاد حائری بعد از این به نقل ادلهٔ معتزله وعدلیه برای اثبات عقلی بودن حسن و قبح می‌پردازد.

عدل الاهی از نظر متکلمین و توحید افعالی یا وحدت نظام تکوین

در این بخش، اختلاف اساسی و روشن، بین فلاسفه و متکلمین در مسأله وحدت نظام آفرینش و عدم وحدت نظام وجود دارد.

توحید افعالی یا وحدت نظام هستی یکی از موضوعات مهم و پایه‌ایِ مباحث مربوط به عدل محسوب می‌شود. در این رابطه مسائلی مطرح است، مثلاً: آیا در نظام آفرینش همه امور منتسب به خداوند است؟ آیا خیر و شر جهان همه به یک مبدأ منتسب است؟ آیا بین فعل خدا و فعل انسان تفکیک و جدایی هست؟ آیا انسان در مقابل خداوند استقلالی دارد؟ اگر مبدأ تمام پدیده‌ها مستقیم و غیر مستقیم خداوند است، خلقت شرور و موجودات ناقص، تبعیض‌ها، ظلم‌ها، تاریکی‌ها، سیل‌ها، زلزله‌ها، اختلافات طبقاتی، گناهان، بیماریها، مرگ‌های زودرس، فقر، جنگ و ... چگونه توجیه می‌شود؟ چگونه می‌توان به این سؤالات پاسخ داد و تمام پدیده‌ها حتی افعال اختیاری انسان را به خداوند نسبت داد، بطوری که نه جبری شویم و نه به مشکل شرک دچار شویم؟

مسئلهٔ جبر و تفویض از همین جا به وجود می‌آید. عده‌ای رسماً قائل به جبر شده و از اول زیر بنای حسن و قبح عقلی را منکر گشته و خود را راحت کرده‌اند، مانند جهم بن صفوان و غیلان دمشقی و پیروان اشعری مذهب آنها.

فلاسفه عموماً توحید افعالی و وحدت نظام آفرینش را اصلی مسلم دانسته و همهٔ امور را منتسب به خدا نموده‌اند؛ در عین حال که در افعال انسان معتقد به جبر نشده و با حفظ توحید افعالی مسئلهٔ جبر و اختیار و موضوع شرور و نقایص

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.54.7.9]

و کمبودها را به تعابیر مختلف و با توجّه به چندین قاعدهٔ دیگر فلسفی پاسخ داده‌اند.

در ادامه، عقیده متکلمین اشعری را در عدم جدایی فعل انسان از فعل خداوند و نظرات متکلمین امامیه و معتزله و رد نظریه جبر و بیان مشکلات تفویضی که عبارت باشد از شرک و بیان و اثبات «امر بین الامرین» را بیان می‌کنیم. اما پیش از آن نکته‌ای را یادآور می‌شویم.

نکته‌ای که باید مورد غفلت قرار نگیرد، آن است که مسأله توحید افعالی پایه اولیه و اساسی نهایی نیست، بلکه جلوتر از آن مسأله حسن و قبح عقلی است که تمام این مباحث متکی بر آن بحث است که اگر کسی عقلیت آن را منکر شد، به راحتی می‌تواند جبری شود. ولی اگر عقلی بودنِ حسن و قبح را ثابت کردیم و بدان معتقد شدیم، جداً بایست در حل مشکلات و شبهات وارده بکوشیم، زیرا اگر نقایص، شرور، گناهان و گمراهی‌ها را به خدا نسبت دادیم، چنان خدایی قابل پرستش نخواهد بود و چنان موجودی خدا و خالق جهان و واجب الوجود نیست.

اکنون آراء اشاعره، فلاسفه و متکلمین امامیه را می‌آوریم:

اشاعره با توجه به ظواهر برخی آیات و احادیث نبوی که محور و مرجع متکلمین اسلامی در قرون اولیه پیدایش اسلام بود، قائل شده‌اند که تمامی پدیده‌های آفرینش – اعم از زشت و زیبا، خیر و شر، کافر و مؤمن، داد و بیداد و همه و همه– را باید به خدا نسبت دهیم، زیرا توحید مقتضی چنین اعتقادی است.

آنان مشکل عدل را با اصل عدم اعتقاد به عقلی بودن حسن و قبح و شرعی بودن آن حل کرده و گفته‌اند: هر کاری که خدا بکند و شرع دستور دهد که انجام

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.54.7.9]

دهیم، خیر است و هر کاری که در ملک خدا انجام گیرد، چون فاعلی غیر از خدا نیست، آن کار خیر و حَسَن است و ایرادی بر خداوند در افعالش نمی‌توان گرفت.

اشاعره می‌گویند: هر چه در جهان موجود می‌شود و لباس هستی می‌پوشد، اعمّ از فعل انسان و دیگر مخلوقات، همه خلق خداست و هیچ تفکیک و جدایی بین صنع خالق و مخلوق نیست. حتی به تعبیر ابن تیمیّه: «هر کس بگوید سخن انسانها و افعال عباد مخلوق نیست، به منزلهٔ آن است که بگوید این آسمان و زمین مخلوق نیست.»[1]

اینک برخی دیدگاه‌ها را مرور می‌کنیم:

۱. ابو منصور عبد القاهر بغدادی

ابو منصور که از اندیشمندان اشعری و سنی مذهب است، در گفتارش خیر مطلق را به جهمیه نسبت داده و برای هم مسلکان خود که آنان را سنی عدلی نامیده است، مسأله کسب را مطرح کرده خداوند را آفریدگار کسب و کار می‌خواند، و بنده را کسب کنندهٔ کار نه آفریدگار کار می‌داند. البته شاید بتوان از کلمهٔ کسب چیزی شبیه امر بین الامرین را در آورد که در آن صورت، از موضوع بحث اشاعره خارج شده و شبیه به عقیدهٔ شیعهٔ امامیه خواهند شد.[2]

۲. ابو المعالی محمد حسینی علوی

ابو المعالی در کتاب بیان الادیان صفحه ۲۹-۳۰ می‌نویسد:

(اشاعره) گویند که واسطه اسلام اصحاب سنت و جماعتند ... قضا و قدر، نیکی و بدی به ارادت او بینند، لکن فعل بنده با آن چه استحقاق ثواب و

۱. منهاج السنه، ص۲۷۰.

۲. بنگرید: کتاب اصول الدین، ص۱۳۱؛ الفرق بین الفرق ترجمهٔ محمد جواد مشکور، ص۲٤٤.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.54.7.9]

عقاب باطل نگردد. و گویند نیکی و بدی به ارادت ایزد تعالی است و بنده را در فعل اختیار و ایزد تعالی بر وفق اختیار، هر یکی چنانکه به علم قدیم می‌دانست ... معنی آنکه «القدر خیره و شره من الله» و توفیق و خذلان بندگان در ازل گویند ... و به دست بندگان جز طاعت و جهد چیزی نیست. آن کس که مخذول است، از ازل به خذلان او قلم رفته است و آن کس که مقبول است، قلم به قبول او در ازل رفته است....

۳. خواجه طوسی

خواجه طوسی در تجرید، در باب اینکه خداوند ارادهٔ قبیح نمی‌کند، می‌گوید:

و ارادة القبیح قبیحة و کذا ترک ارادة الحسن قبیح.

قوشجی در شرح این فراز از عبارات خواجه، به نقل اختلاف آراء مسلمین در مسأله خلقت افعال می‌پردازد. آنگاه دربارهٔ این مطلب که خداوند خالق همهٔ اشیاء است و هر چیزی که موجود شود به ارادهٔ خداوند است، چنین می‌گوید:

بین دانشمندان اسلامی در مورد ارادهٔ خداوند نسبت به کائنات، اختلاف است. اشاعره می‌گویند خداوند نسبت به هر موجودی که لباس هستی به خود می‌پوشد، اراده دارد. و هر چیزی که ارادهٔ خداوند به آن تعلق نگیرد، موجود نمی‌شود، زیرا روایتی از حضرت رسول اکرمﷺ نقل شده است که «ما شاء الله کان و ما لم یشأ لم یکن».

اشاعره گفته‌اند: اگر بگوییم چیزی در عالم وجود به وجود می‌آید که خداوند اراده نکرده است، لازمه‌اش مغلوبیت اراده خداوند است نسبت به ارادهٔ خلق.

خواجه طوسی بعد از طرح این مطلب که ارادهٔ قبیح قبیح است، وارد بحث جدایی افعال انسان از افعال خداوند می‌شود و بحث جبر و اختیار را مطرح می‌کند.

قوشجی در ذیل عبارتی دیگر از خواجه، می‌گوید:

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.54.7.9]

اشاعره معتقدند فعل عبد، مخلوق خداوند است.[1]

۴. شهاب الدین تواریخی شافعی

تواریخی در این باره می‌گوید:

و فضیحت چهارم آنکه رافضی گوید: خدای تعالی خالق همهٔ اشیاء نیست آنجا که می‌گوید: «الله خالق کل شیء»، این کل به معنی بعضی است و خود را با خدای تعالی در خلق افعال، شریک و انباز دارد.

وی اعتقاد به تفکیک فعل عبد از فعل خدا را به عنوان یکی از رسوایی‌ها و فضیحت‌های شیعه به حساب می‌آورد. او بیان می‌کند که اعتقاد شیعه و معتزله آن است که افعال بندگان را به خدا نسبت نداده و ساحت کبریایی خداوند را منزه و مقدس از آن دانسته‌اند که به خصوص کارهای زشت و فسق بندگان به او نسبت داده شود.

در جواب شبههٔ تواریخی شافعی، پاسخی را که ملا عبد الجلیل قزوینی متکلم شیعه به او داده است، می‌آوریم. او می‌نویسد:

و آنچه شبهت کرده است که «الله خالق کل شیء» و باید که مظاهر آیه خالق همه اشیاء خدای باشد. آخر از لغت و قرآن بایستی که این مایه بدانسته بودی که «کل» به معنای بعض آید، چنانکه باری تعالی در قصه ابراهیم فرمود: «ثم اجعل علی کل جبل منهن جزءا»[2] بعد بر روی هر کوهی قسمتی از آنها را بگذار. و دانیم که کوه طبرک آنجا نبود. در قصه بلقیس می‌فرماید: «و اوتیت من کل شیء»[3] و از همه چیز به او داده شده است. و دانیم که بلقیس را همه چیزی نبود. پس «خالق کل شیء» را معنی آن باشد که هر آن چیز که نقصان الوهیت او نکند از افعال حسن، چون خلق آسمان و

۱. شرح تجرید الاعتقاد، ص ۳۸۵.
۲. سورهٔ بقره، آیهٔ ۲۶۰.
۳. سورهٔ نمل، آیهٔ ۲۳.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.54.7.9]

زمین و عرش او باشد تبارک وتعالی. منزه و متعالی است از فعل کفر و فساد و ضلالت و مانند آن ...

همچنین در مورد معنی «ایاک نستعین» گوید: «چون بنده در طاعت، از خدای استعانت خواهد و عبادت کند، دلیل باشد که بنده نیز فاعل مختار است که آلت از خدای تعالی خواهد و فعل او کند.»[1]

۵. سعد الدین مسعود بن عمر تفتازانی

تفتازانی نیز همچون دیگر اشاعره قائل به عموم قدرت و شمول ارادهٔ حق است. وی می‌گوید: اراده خداوند به هر پدیده‌ای که لباس هستی پوشانیده است، تعلق گرفته است. تفتازانی ضمن نقل اقوال متکلمین، به آیاتی از قرآن مجید استدلال می‌کند که همهٔ امور را منتسب به خدا می‌کند، ایمان و کفر و هدایت و ضلالت و کلیه اعمال بندگان را از خداوند می‌داند، و بعد تأویلات معتزله را مطالبی فاسد و بی‌پایه معرفی می‌نماید.[2]

۶. میثم بن علی بن میثم بحرانی

بحرانی در کتاب قواعد المرام فی علم الکلام در بحث سوم نظر اشاعره را نقل می‌کند:

اهل عدل اتفاق دارند بر اینکه عبد فاعل است بالاختیار، بر خلاف اشاعره، گرچه در علم به آن اختلاف کرده‌اند... اما ابوالحسن اشعری پنداشته است که قدرت عبد و مقدورش به قدرت خدا واقع است و تأثیری برای قدرت او در مقدورش اصلاً نیست. ولی خداوند متعال عادتش جاری شده است بر اینکه هرگاه بنده اختیار طاعت را و یا معصیت را بکند. فعل انجام گیرد و

۱. قزوینی، ملا عبد الجلیل، النقض لبعض فضایح الروافض، ص ۴۹۳.
۲. شرح مقاصد الطالبین فی علم اصول عقائد الدین، ج ۲، ص۱۴۵.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.54.7.9]

بنده متمکّن است از دو اختیار. و این امکان را کسب گویند.[1]

از نقل قول میثم بحرانی دو نکته برداشت می‌شود:

نکتهٔ اول: اشاعره برای فرار از اعتقاد به جبر و توابع آن، چیزی را به عنوان کسب مطرح کرده‌اند که حدّ فاصلی باشد بین جبر و اختیار. ولی به قول ابن رشد، این لفظ کسب مشکل را حل نمی‌کند، بلکه سلب قدرت از عبد و انتساب فعل به خدا، آن تبعات و اشکالات را خواهد داشت.

نکتهٔ دوم: در این نقل قول، ترسیمی است که از فعل عبد می‌کند که عادت خدا بر انجام کار به هنگام اختیار و اراده عبد جاری شده است. این مسأله از یک طرف انکار علیت است و از طرف دیگر مشخص نکرده که اختیار و اراده عبد، خود یکی از افعال و پدیده‌های این جهان نیست و آیا آن را خداوند نیافریده است و آیا نسبت به خداوند اراده نمی‌شود؟ در این نقل قول، این مطالب روشن و مشخص نشده است، لذا از قضاوت به طور کامل خودداری می‌شود.

ابن میثم مسأله عدل را بر اساس جدایی فعل از خالق مطرح نموده و با توجه به آن، به توجیه مسائلی که در ظاهر بر خلاف عدل به نظر می‌رسد، پرداخته است. البته پایه اساسی این جدایی را همان مسأله حسن و قبح عقلی دانسته است.

۷. فخر الدین رازی

این متکلم و فیلسوف و مفسر بزرگ اشعری اهل سنت، تمام کائنات را مورد تعلق اراده خداوند می‌داند. وی برای این مطلب بر علم ازلی الاهی تکیه کرده است که هر چه در علم خداوند واقع شده، انجام می‌گیرد. پس هر آنچه انجام نمی‌گیرد و لباس هستی نمی‌پوشد، حتماً مورد تعلق علم ازلی الاهی قرار نگرفته

۱. قواعد المرام فی علم الکلام، ص ۱۰۷.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.54.7.9]

است. لحن کلام به گونه‌ای است که گویا علم ازلی را علت ایجاد دانسته و با اراده یکی گرفته است. آنگاه دیدگاه معتزله را در مورد ایمان و کفر و مسأله قضای الاهی و لزوم رضایت به آن آورده و به آن پاسخ داده است.[1]

۸. ابن تیمیه حرائی

ابن تیمیه که ادعای او، بازگشت به عقاید و رفتار صحابه اولیه و عدم تبعیت از مکاتب رسمی کلامی روزگار خود بود، به همین جهت مورد طعن و ایراد قرار گرفته و مدتها به زندان افتاد. او می‌کوشد که عقیده به خلق کل اشیاء و افعال را به صورت جبری به جهمیه و پیروان جَهم بن صفوان و اشاعره نسبت دهد و عقیده اهل سنت به معنای قائلین به امامت سه خلیفه اول را جدای از این عقاید معرفی کند.[2]

۹. ملا عبد الرزاق لاهیجی

لاهیجی قول جبر را به اشاعره نسبت داده و در این زمینه می‌نویسد:

> جبر مذهب اشعری و تفویض مذهب معتزله و امر بین الامرین مذهب حکماء و جمهور علمای امامیه است. اشعری گوید: بنده را در فعل خود هیچ اختیاری نیست، بلکه فعل عبد واقع است به خلق خدای، و اراده عبد مقارن فعل است بی آنکه مدخلی داشته باشد در صدور فعل، و این مقارنت اراده فعل را بدون مدخلیت «کسب» نام کرده....

ملا عبدالرزاق اشاعره را رسماً جبری مذهب می‌داند و کلمهٔ «کسب» را فقط به معنای «مقارنت ارادهٔ عبد با صدور فعل، بدون هیچ مدخلیتی در انجام فعل» می‌داند، به گونه‌ای که وجود اراده و عدم آن، وجود کسب و عدم آن هیچ تأثیری

---

۱. البراهین فی علم الکلام، ص ۲٤٥.
۲. منهاج السنه، ص ۲۷۰.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.54.7.9]

در صدور فعل ندارد، یعنی اگر خداوند بخواهد انجام می گیرد و اگر نخواهد انجام نمی‌گیرد...[1]

لاهیجی در ابطال این مذهب می‌نویسد:

> فساد این مذهب به غایت ظاهر است، و الّا تکلیف بی‌فایده بودی و ثواب و عقاب باطل شدی بلکه عقاب ممتنع بودی، چه ایجاد فعل در دست دیگری و تعذیب وی بر آن فعل قبیح است. و ایضاً بالضرورهٔ معلوم مدخلیت دارد. ما در فعل به این معنی اگر خواهیم کنیم، به خواهش خود و اگر نخواهیم نکنیم، بعدم خواهش. و این ضروری است.[2]

۱۰. سید حیدر آملی

سید حیدر آملی با توجه به نوشته‌هایی که از او باقی مانده، بیشتر جنبهٔ عرفانی او شناخته شده و از عرفاست و نه فلاسفه. اما در بحث عدل به استدلال و برهان پرداخته و همچون متکلمین و فلاسفه وارد بحث توحید افعالی شده و در رد اشاعره و معتزله برآمده است. لذا آراء و نظرات او را نیز آورده و چنین نتیجه می‌گیریم:

مرحوم سید حیدر آملی کاملاً تفاوت بین وحدت افعالی اشاعره و توحید فعلی فلسفی و عرفانی را مشخص کرده، و نشان داده که آنچه را که اشاعره گفته‌اند همان جبر در افعال است. بر اساس نظر اشاعره، خداوند مجبور کننده و انسان مجبور شونده، فعل از خدا اما انسان آلت و ابزار بی‌اختیار دست خداست نه اینکه انسان به عنوان تجلی و ظهور و مظهر الاهی کاری را انجام دهد. اصولاً متکلمین اشاعره ... فقط بر طبق ظواهر بعضی از آیات قرآن و روایات قائل به این

۱. سرمایهٔ ایمان، ص ٤٩.
۲. سرمایهٔ ایمان، ص ٤٢.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.54.7.9]

شده‌اند که «لا فاعل الا الله»، و هر جا هم که روایات و آیات کمکشان نکرده، فراموش می‌کنند یادشان می‌رود که اینجا بحث اعتقادی است نه بحث علمی و فرعی فقهی. مانند عضدی در کتاب مواقف که متوسل به اجماع می‌شوند، گویا اجماع را در مسائل فکری و اعتقادی نیز حجت می‌دانند.

معنای «کسب» در توضیح مرحوم محمد جواد مغنیه

مرحوم مغنیه در معنای «کسب» که اشاعره آن را فاصل بین جبر مطلق و استقلال در عمل دانسته‌اند، می‌نویسد:

معنای کسب فعل در نزد اشاعره، عبارت از این است که بدون تردید آدمی توانایی بر فعل دارد، زیرا که ما بالوجدان و العیان، تفاوت بین آدم گویا و گنگ را در می‌یابیم. و لیکن در کنار این توان انسان، قدرت خدا نیز هست زیرا که او بر هر مقدوری قادر است، چون قدرت دو قادر بر یک مقدار جمع نمی‌شود. پس ناگزیر باید فعل به یکی از دو قدرت – یا به قدرت تنها خدا و یا به قدرت تنها انسان– مستند شود. و چون قدرت خدا مقدم بر قدرت انسان است و عالی‌تر و قوی‌تر است، فعل به آن استناد داده می‌شود. البته استناد فعل به قدرت خدا مستلزم نفی قدرت بنده نسبت به آن فعل نیست، بلکه قدرت او مقارن قدرت خدا موجود است که تکلیف، ثواب، عقاب، ستایش و نکوهش صحبت پیدا می‌کند و به وسیلهٔ آن خداوند از ظلم منزه می‌گردد، چون قدرت بنده در حقیقت متحقق است.

بر دیدگاه اعتقاد به کسب چنین پاسخ داده‌اند که در این صورت، وجود و عدم قدرت بنده فرقی ندارد، تا وقتی که صلاحیت تأثیر نداشته باشد و مقدور قدرت خدا باشد.

لذا ابن رشد می‌گوید:

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.54.7.9]

فرقی میان قول به کسب و قول جبریه جز در الفاظ وجود ندارد. اختلاف در لفظ هم موجب اختلاف در معنی و مقصود نمی‌شود.[1]

با توضیحاتی که مرحوم مغنیه در معنای کسب دادند و با تبیینی که در کلمات بعضی از بزرگان اشاعره همچون عضدی و عبد القاهر بغدادی و ابن تیمیه وجود داشت، این نتیجه را می‌گیریم که بعضی از اشاعره خواسته‌اند خود را از جبریه و تابعین جهم بن صفوان جدا کنند و با طرح عنوان «کسب» خود را از مشکلات و پی‌آمدهای اعتقاد جبر برهانند. اما همانگونه که ابن رشد گفته است، عنوان کسب مشکلی را حل نمی‌کند و این مسأله با عنوان «امر بین الامرین» – که شیعه امامیه به پیروی از امام صادق علیه السلام بدان معتقد است– تفاوت دارد.

جدایی فعل عبد از فعل خالق

حاج ملا هادی سبزواری مبنای قول اشاعره را بر اساس انکار علیت مطرح می‌کند که به حذف وسائط، هیچ موجودی فعلی از خود ندارد و فاعلی در عالم جز خدا نیست. وی در این باره می‌نویسد:

> و در مقابلِ قول معتزله است قول اشاعره، به اینکه «لا مؤثر فی الوجود الا الله» و به اینکه ذوات و صفات و افعال و حرکات جمیعاً به ارادهٔ اوست. و همه فعل اوست بدون واسطه، و فاعلین فعلی ندارند، و همه مجلای صنع او و فعل اویند، و اولاً عادت الله جاریست که اسباب را ایجاد کند، ثانیاً اسباب و مسببات را خود ایجاد کند ... و از برای تصحیح و تکلیف و ثواب و عقاب به کسب قائل شدند.[2]

ملا هادی سبزواری پس از این به توضیح کلمهٔ «کسب» که در گفتار برخی اشاعره وجود دارد می‌پردازد. تفسیر کسب را در نقد اشاعره می‌آورد به معنی عزم

۱. خطوط برجسته از فلسفه و کلام اسلامی ترجمه محمد رضا عطایی، ص ۱۲۷.
۲. اسرار الحکم، ج ۱، ص ۱۰۸– ۱۰۹.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.54.7.9]

و تصمیم که از عبد به هنگام صدور فعل سرمی‌زند و بقیهٔ امور همه از خداوند است. سپس می‌گوید:

> این هم درست نیست، زیرا عزم و تصمیم همه فعل خداوند است. بنابراین ثواب و عقاب معنی ندارد. وقتی همه چیز از خدا شد، دلیلی ندارد که خداوند برخی را ثواب دهد و برخی را کیفر نماید.

حاجی سبزواری بعد از آن به نقل دلائل قرآنی و روایی هر دو گروه می‌پردازد و بررسی و قضاوت می‌گوید: «قولی که محققین برآنند، آنست که از ائمه هادین علیهم‌السلام منقول است که «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین»

معتزله و اعتقاد به تفویض

گروهی از معتزله معتقد به جدایی فعل مخلوق از فعل خدا هستند و افعال اختیاری انسان را منسوب به خدا نمی‌دانند، اما تا جایی پیش رفته‌اند که قائل به تفویض شده‌اند و گفته‌اند: خداوند انسان را آفریده و به او قدرت داده و سپس او را به خود واگذاشته است، انسان در کارهای خودش مستقل است و هیچ یک از کارهای او ارتباط با خداوند ندارد و خداوند هیچ نقشی در تصمیم‌گیری‌های او در افعال و رفتارش ندارد و انسان در خیر و شر خود مستقل است.

این نحوه استقلال انسان در نظر معتزله موجب انتقاد اشاعره و علمای امامیه بر آنان شده است. لذا آنها را مصداق همان عنوان «قدریه» می‌دانند که رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم آنان را مجوس این امت دانسته و معرفی کرده است. چرا که این نحوهٔ استدلال معتزلی نوعی شرک را در بر دارد که در برابر خداوند برای موجودات دیگر، استقلالی و مبدئیتی قائل شده‌اند، این همان ثنوی بودن است که از این جهت با زرتشتیان شباهت پیدا می‌کند و از جهاتی بدتر از اعتقادات اشاعره است، زیرا آنان با حفظ اعتقاد به توحید، مقام خداوند را پایین آورده و کارهای

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.54.7.9]

ممکنات را به خدا نسبت می‌دهند، اما معتزله مقام انسان و موجودات مختار را تا جایی بالا برده که در ردیف خدا قرار داده و برای آنها استقلالی قائل شده‌اند.

دیدگاه امامیه در تفکیک صنع خالق از مخلوق

متکلمین امامیه و محدثین آنها تصریح کرده‌اند که فعل مخلوق، از فعل خدا جداست، و آنچه را که مخلوقات به اختیار خود یا بر طبق غریزه خود انجام می‌دهند، از خدا نیست.

البته آن دسته از حکماء و فلاسفه امامیه که مسأله توحید افعالی را مطرح کرده‌اند، مبحثی دیگر غیر از این بحث را دارند. شاید آنها بتوانند از عهدهٔ این مطلب برآیند که در عین اعتقاد به وحدت نظام آفرینش و اعتقاد به توحید افعالی، هم مشکل جبر را حل نمایند و هم با طرح مسأله عدمیت شرور و لوازم ماهیت بودن آنها و عدم نیاز امر عدمی به علت و عدم نیاز لوازم ذاتی ماهیت به جعل جاعل، مسأله عدل را توضیح دهند و سخنی در ردیف و یا در راستای امر بین الامرین بگویند. ولی محدثان و متکلمان شیعه سخنی از توحید افعالی نگفته و رسماً به تفکیک فعل انسان از فعل خدا پرداخته‌اند. آنان با توضیح کلمهٔ امربین الامرین که امام صادق علیه السلام فرموده است، مسأله جبر را حل کرده و به مشکل نقایص وکمبودها و شرورِ پدید آمده از دست مخلوقات پاسخ داده‌اند.

آراء و اقوال محدثان و متکلمان شیعه امامیه در جدای فعل خالق از مخلوق و بحث عدل

۱. ابن بابویه، ابو جعفر محمد بن علی بن حسین

ابن بابویه محدث و فقیه شیعی می‌گوید:

اعتقاد ما در مورد عمل‌های بندگان، این است که آن عمل‌ها آفریدهٔ خدا است به طریق تقدیر، نه به طریق تکوین. و معنی خلقت تقدیر، آن است که

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.54.7.9]

در ازل خدا به اندازهٔ آن عملها بوده و الله اعلم.[1]

بیان شیخ صدوق را با مثالی توضیح می‌دهیم:

ساختمانی زیبا و پنج طبقه را در نظر بگیریم. سؤال می‌شود چه کسی این ساختمان را بنا کرده و آفرینش مغز کدام مهندس و معمار بوده است؟ در پاسخ گفته می‌شود: این ساختمان را فلان مهندس ساخته است. سخن شیخ صدوق را می‌توان گفت که مهندس به ساختن تقدیر بنا کرده و ساختن تکوینی ساختمان به دست بنّاها و کارگران بوده است. آنچه مربوط به مهندس است، همان نظام تقدیری اندازه‌گیری‌های اولیه او برای ایجاد ساختمان است. انتساب بنای ساختمان به مهندس و تقدیر کننده اولیه و به علم پیشین او به هنگام طرح نقشه، سلب اختیار از بنّا و سلب انتساب عمل در نظام تکوین به کارگران و بناها نمی‌کند.

در نظر مرحوم صدوق، انسان در افعال خود مختار است و افعال اختیاریه‌اش را خودش ایجاد می‌کند و خودش خالق تکوین و فاعل تکوینی افعال خود می‌باشد؛ اما در عین حال بر طبق آن نقشه‌ای عمل می‌کند که از پیش در نظام تقدیر الاهی گذشته است. خالق آن تقدیر، خداوند است که در بسیاری از افعال اختیاریه موجودات، نقشه‌ها و تقدیرات متعدد و انتخاب نقشه به دست خود این موجود مختار است. این سخن غیر از آن عنوان «کسب» است که در کلمات بعضی از اشاعره دیده می‌شود.

با این طرحی که مرحوم صدوق بیان کرده است، کمبودها، شرور، گناهان، امراض، و بسیاری از پدیده‌های دست انسانی و نظام تقدیر به خداوند منتسب است؛ اما در نظام تکوین خالق آنها خداوند نیست، بلکه انسانها مختار و

۱. اعتقادات، ص ۱۸.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.54.7.9]

موجودات دارای اختیار و آزاد می‌باشد و لذا ضرری به عدل الاهی نمی‌رساند.

۲. شیخ مفید، محمد بن نعمان

شیخ مفید ضمن طرح مسأله عدل در مسأله خالقیت خداوند نسبت به اشیاء و تفکیک فعل انسان از فعل خدا و تبیین عقیدهٔ شیعه در این مسأله می‌گوید:

... در آنچه ساخته، هیچ چیز بیهوده نیست. در آفرینش او هیچ چیز برون از اندازه نیست. در فعل او هیچ ناشایستگی و زشتی وجود ندارد. از مشارکت با بندگانش در افعال بدور است. و از مجبور کردن آنها به کارهایی که می‌کنند منزه است ... اکثر امامیان بر این اعتقادند و آثار متواتر در این خصوص از آل محمد صلوات الله علیهم اجمعین رسیده است. همه معتزله جز ضرار و پیروان او همین مذهب را دارند که مذهب گروه کثیری از مرجئه و جماعتی از زیدیه و محکّمه (خوارج) و معدودی از اصحاب حدیث نیز هست.[۱]

در اینجا لازم است به نکته‌ای جالب در بیان شیخ مفید اشاره شود:

شیخ مفید در کمال عدالت و امانت واحتیاط به نقل، بلکه عقیده دیگران پرداخته، لذا وقتی سخن از عقیدهٔ امامیه می‌آید، این عقیده را به همه نسبت نمی‌دهد، بلکه احتمال می‌دهد که در بین امامیه کسانی باشند که مسأله را به گونه‌ای فهمیده باشند. لذا با کلمهٔ «اکثر» از امامیه تعبیر می‌کند. و با تمام اختلاف نظری که با مُرجئه و زیدیه دارد، باز این عقیدهٔ درستی را که به عقیدهٔ خود او صحیح است، به آنها هم نسبت می‌دهد و در بین معتزله هم اشاره به مخالفین آنها با این عقیده می‌کند.

۳. علم الهدی سید مرتضی

سید مرتضی بعد از طرح مسأله عدل و بررسی اختلافات عقیده بین امامیه و

۱. الاوائل، ص ۲۵.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.54.7.9]

اشاعره در مسأله حسن و قبح عقلی، وارد بحث انتساب افعال به خداوند یا به اصطلاح توحید افعالی شده و رسماً فصلی تحت عنوان تفاوت بین صنع خالق و مخلوق باز می‌کند. وی در این باره از قرآن و روایات و اجماع و استدلالات عقلیه دلیل می‌آورد. از قرآن به آیات ۸۸ سوره نمل و ۱۰۳ سوره مائده و ۳ سوره الملک، ۷ سوره سجده و ... استدلال می‌کند.

محور استدلال در این آیات، بر این است که خداوند متعال انتساب مخلوقات معیوب و ناقص و زشت را از خود نفی کرده، کار خود را به اتقان و محکمی و قدرت توصیف نموده است. لذا هرگونه فعلی را که دارای این خصوصیات نباشد، نباید به خدا نسبت داد، زیرا خود خداوند اینگونه کارها را به بندگان نسبت داده است. سپس هشت روایت از کتب شیعه و سنی به روایت از رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم نقل می‌کند، به این مضمون که خداوند لعنت کرده است هر کسی را که کار خود را به خدا نسبت دهد و خداوند را در کارهای بد و شر خود و یا معاصی و گناهانش شریک بداند.

سید مرتضی در رساله «انقاذ البشر» ده دلیل عقلی نیز بر تفکیک فعل عبد از خدا می‌آورد که در مقدمات بعضی از ادله، به مطالب وجدانی و بدیهی و در بعضی بر آیات قرآنی تکیه کرده است.

۴. خواجه نصیر الدین طوسی

خواجه نصیر مسأله جدایی فعل انسان را از فعل خداوند، از مسلّمات می‌داند. او در انتساب افعال به خود ما، ادعای ضرورت و بداهت می‌کند و می‌نویسد:

«والضرورة قاضية باستناد افعالنا الينا»

خواجه صریحاً فعل انسان را از خدا جدا کرده و علاوه بر انتساب ظاهری و نسبت اعتباری، واقعاً صدور فعل را از انسان می‌داند نه اینکه فقط یک انتساب

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.54.7.9]

اعتباری باشد. این نسبتی که خواجه می‌گوید، بدان معنی است که واقعاً فعل، فعل ما است و فعل خداوند نیست، و این انتساب غیر از انتساب وجود است.[1]

۵. علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر حلی

علامه حلی که از بزرگان متکلمان و فقهای شیعه محسوب می‌شود، در شرحی که بر کتاب «الیاقوت» ابو اسحاق ابراهیم بن نوبخت زده، بحث عدل را مطرح می‌کند. او به بررسی حسن و قبح عقلی پرداخته و این موضوع را که خداوند ارادهٔ قبیح نمی‌کند، و عدم رضایت به کفر و مقضی نبودنِ کفر را توضیح می‌دهد. او به این نکته که خداوند فاعل افعال ما نیست، نیز می‌پردازد. علامه آراء و اقوال مختلف را در این زمینه از معتزله و اشاعره می‌آورد.

۶. ابراهیم بن سیار نظّام

به عقیدهٔ نظّام که از متکلمین معتزلی است، شرور را نمی‌شود به خداوند نسبت داد، بلکه فعل شر از انسان است. او بین صنع خدا و خلق در قسمت شرور قائل به تفکیک است.

البته شهرستانی در کتاب ملل و نحل، عقیده نظّام را نقل کرده و می‌گوید که نظّام در این اعتقاد با دیگر معتزلیان اختلاف دارد، زیرا آنها قائلند که قدرت خدا بر قبیح تعلق می‌گیرد ولی انجام نمی‌دهد؛ در حالی که به نظر نظّام اصلاً چون صدور قبیح از خداوند محال است، مورد تعلق قرار نمی‌گیرد.[2]

۷. ملا عبد الرزاق لاهیجی

لاهیجی نظریهٔ عدم جدایی فعل انسان را از فعل خدا (جبر) را به اشاعره نسبت می‌دهد. و تفکیک فعل عبد را از فعل خدا به صورت استقلال عبد در فعل

۱. تجرید الاعتقاد، ص ۱۹۹.
۲. ملل و نحل، ص ٤١.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.54.7.9]

(تفویض) را به معتزله و «امر بین الامرین» را به حکماء و جمهور امامیه نسبت می‌دهد. لاهیجی بعد از نقل گفتار معتزله و ابطال تفویض، به توضیح «امر بین الامرین» می‌پردازد. لاهیجی امر بین الامرین را به معنای "جمع بین ارادتین" (ارادهٔ عبد که علت قریبهٔ فعل است و ارادهٔ خداوند که علت بعیده است) نفی می‌کند. او این معنی را به خواجه نصیر الدین طوسی نسبت می‌دهد، ابتدا به طور اجمال از قول او نقل کرده و بعد خود مفصلاً به توضیح آن دلیل می‌پردازد و می‌گوید:

... حق آن است که وقوع فعل، موقوف است به مجموع ارادتین، چنانکه عالِم اهل البیت گفته: «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین». و بیان تفصیلش آنکه: ثابت شد احتیاج فعل به حدوث، امری خارج از ذات فاعل است و آن امر ارادهٔ فاعل است. و حدوث اراده مستند است به مجموع حوادثی که مستند به ارادهٔ حق تعالی بوجوب انتهای سلسله جمیع حوادث الی الواجب تعالی. در این موضع شبهه عظیم است و آنچنان است که هر گاه وجوب ارادهٔ فعل مستند باشد به امری که نه معلول عبد باشد بلکه مستند باشد به واجب الوجود، جبر لازم آید؛ چه فرقی نیست میان ایجاد فعل عبد به واسطهٔ اراده که عبد در او مستقل نیست، چه در هر دو صورت فعل تخلف نتواند کرد و بنده قادر بر ترک نباشد.[1]

۸. میرزا حسن فرزند ملا عبد الرزاق لاهیجی

ایشان در فصل پنجم از مباحث مقدماتی عدل در کتاب خود شمع یقین، به مسأله خلق افعال پرداخته و طبق معمول بسیاری از فلاسفه و متکلمین متأخر، جبر را به اشاعره و تفویض را به معتزله و امر بین الامرین را به امامیه و حکماء نسبت داده است.

۱. سرمایه ایمان، ص۴۲-۴۳.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.54.7.9]

میرزاحسن پس از استدلالاتی بر بطلان تفویض، وارد بحثی می‌شود که بسیاری از اموری که از انسان سر می‌زند، نسبت به ذات فاعل و طینت و شوق و مشیت اوست. بعد به مباحث طینت اشاره می کند و مسأله را با تقریر دیگر و با اشاره به یک مبحث فلسفی – که عبارت باشد از بحث قابلیت ماهیات و اینکه اختلاف افعال مربوط به اختلاف قابلیات ماهیت است– مورد بحث قرار می‌دهد.

۹. حاج ملا هادی سبزواری

حاج ملا هادی معتزله را با مفوضه یکی دانسته، و عقیدهٔ معتزله را در تفکیک فعل عبد از فعل خالق، غیر از عقیدهٔ امامیه می‌داند.

نکته‌ای که حاجی سبزواری به آن اشاره می‌کند، آن است که عقیدهٔ معتزله در استقلال عبد در افعالش، بدان معنی است که عبد معلول خداوند است. در حدوث و پیدایشش نیازمند به علت است، اما در بقائش نیازمند به علت نیست. و اصل این اعتقاد از آنجا است که خداوند را علت محدثه می‌داند و علت مبقیه نمی‌دانند. ایشان پس از نقل قول معتزله با دلائلی بطلان عقیدهٔ تفویض را بیان می‌کند.

حاجی سبزواری برای تقریر امر بین الامرین سه بیان را مطرح می‌کند. او مسأله را از دیدگاه عمیق فلسفی و عرفانی خود با استشهاد به آیات قرآنی توضیح می‌دهد و گوید: اینکه بعضی‌ها در توجیه مسأله گفته‌اند امر بین الامرین به این است که حسنات را از خدا بدانیم و سیئات را از عبد، این تقریر درست نیست. وی می‌نویسد:

> و اما بیان امر بین الامرین به اینکه حسنات فعل حق و سیئات فعل عبد است درست نمی‌آید؛ که حسناتی که حرکات است و حرکات قوه و تدریج و تقید و نقایصی دارند، چگونه به قدیم ثابت و کامل علی الاطلاق ربط

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.54.7.9]

دارند که فعل او باشند و باید به اعتبار نفس و تجدید فعل عبد باشند کما مرّ؟ سیئاتی که شرور بالعرض و وجودات باشند به جهت وجودشان و خیریتشان از حق است، و لا مؤثر فی الوجود الّا الله...[1]

بعد وارد بحثی می‌شود که امر بین الامرین به نحو ترکیب از جبر و اختیار نیست، و در این رابطه توضیحاتی را بیان می‌کند.[2]

۱۰. علامه سید محمد حسین طباطبایی

علامه طباطبایی در مسأله خلق افعال و انتساب افعال به انسان یا خدا، با حفظ قانون علیت و انتساب معلول به علت خودش و نفی جبر، موضوع وحدت نظام تکوینی و خالقیت خداوند را مطرح می‌کند که نسبت به تمام پدیده‌های هستی جریان دارد، در عین حال اختیار انسان. وی پس از اثبات قانون علیت و اینکه هر پدیده‌ای به علت خود منتسب است، متذکر آیاتی از قرآن می‌شود که خداوند خلقت را به خود تعمیم داده و همه چیز را به خود نسبت داده است. او آیاتی از قرآن کریم آورده که بین افعال سوء مانند ظلم و فسق و دیگر پدیده‌های جهان فرق گذاشته و می‌گوید که این‌ها را که مربوط به افعال انسان است، نمی‌توان به خدا نسبت داد.

مرحوم علامه طباطبایی می‌گوید: باید بین امور اعتباری و واقعی فرق گذاشت، و خلاصهٔ کلام آنکه تمام بدیها و ظلمها و شرور، امور عدمی هستند، لذا نیازمند به خالق و علت نیستند تا ما بخواهیم تخصیصی بزنیم یا دچار مشکل جبر گردیم.

ایشان از کنار هم قرار دادنِ دو آیهٔ «الله خالق کل اشیاء» و «الذی احسن کل شیء

۱. اسرار الحکم ، ص ۱۹۳.

۲. به عدل الاهی در فلسفه و کلام (پایان نامه دکتری دکتر افتخارزاده) مراجعه گردد.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.54.7.9]

خلقه» نتیجه می‌گیرد که خداوند، خالق همه چیز است و هر چیزی را که خداوند بیافریند نیکوست. پس همهٔ خوبی‌ها مستند به خداوند است، و همهٔ بدی‌ها امور عدمی هستند که نیازی به علت ندارند.[1]

منابع

قرآن کریم

۱. ابن تیمیه، ابوالعباس تقی الدین احمد بن عبد الحلیم، *منهاج السنه النبویه*، قاهره، ۱۳۲۱.

۲. افتخارزاده، سید حسن، *عدل الاهی در فلسفه اسلامی و کلام*. پایان نامه دوره دکتری در گروه فلسفه و حکمت اسلامی. (راهنما: دکتر مهدی حائری یزدی، دکتر احمد بهشتی). دانشگاه تهران، دانشکده الاهیات و معارف اسلامی، ۱۳۶۹ش.

۳. آملی، محمد تقی، *رساله صفات و جلال*.

۴. بحرانی، میثم بن علی بن میثم، *قواعد المرام فی علم الکلام*.

۵. بغدادی، عبد القاهر، *اصول الدین*.

۶. بغدادی، عبد القاهر، *الفَرق بین الفِرَق*، تصحیح محمد محیی الدین عبد الحمید، قاهره: مکتبة محمد علی صبیح و اولاده.

۷. تفتازانی، سعد الدین مسعود بن عمر، *شرح المقاصد*، ترکیه (استانبول)، ۱۳۰۵ق.

۸. حائری یزدی، مهدی، *کاوش‌های عقل عملی*، تهران، ۱۳۶۶ش.

۹. حلی، حسن بن یوسف، *انوار الملکوت فی شرح الیاقوت*، تصحیح محمد نجفی زنجانی. تهران، ۱۳۳۸ش.

۱۰. حلی، حسن بن یوسف، *نهج الحق و کشف الصدق*، قم، انتشارات دار الهجر، ۱۴۰۷ق.

۱۱. رازی، فخر الدین محمد بن عمر، *البراهین فی علم الکلام*، تهران، ۱۳۴۱، به تصحیح سید محمد باقر سبزواری.

۱۲. سبزواری، حاج ملا هادی، *اسرار الحکم*، تهران، اسلامیه.

۱۳. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، *الملل و النحل*، ترجمه صدر ترکه‌ای اصفهان. تصحیح: سید محمد رضا جلالی نایینی، تهران، ۱۳۲۱ش.

۱. تفسیر المیزان، ج ۱۳، ص۱٤۰. سورهٔ انعام آیات ۹۱–۱۰۵.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.54.7.9]

۱۴. صدوق، محمد بن علی، *اعتقادات*، تبریز، ۱۳۴۶ق.
۱۵. طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، تهران، آخوندی.
۱۶. طوسی، خواجه نصیر الدین، *تجرید الاعتقاد*، تحقیق از حسینی جلالی، ۱۴۰۷هـ‌ق. مکتب اعلام اسلامی.
۱۷. عضدی، قاضی عضد الدین ایجی، *مواقف*، استانبول، ۱۳۱۱ (همراه با شرح جرجانی).
۱۸. قزوینی رازی، عبد الجلیل، *مثالب النواصب فی النقض علی بعض فضائح الروافض* معروف به کتاب «النقض» به کوشش سید جلال الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۳۱.
۱۹. قوشجی، *شرح تجرید الاعتقاد*، تبریز، ۱۳۰۱هـ.
۲۰. علم الهدی، سید مرتضی، *انقاذ البشر من الجبر و القدر* ... انتشارات دارالقرآن الکریم، قم، ۱۴۰۵ به کوشش سید مهدی رجایی.
۲۱. لاهیجی، حسن، *شمع الیقین فی معرفة الحق و الیقین*.
۲۲. لاهیجی، عبد الرزاق، *سرمایه ایمان*، تهران: الزهراء.
۲۳. مغنیه، محمد جواد، *خطوط برجسته از فلسفه و کلام اسلامی*، ترجمه محمد رضا عطایی.
۲۴. مفید، محمد، *اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات*، تبریز: افست داوری قم.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.54.7.9]