

تفویض و امر بین امرین در افعال انسانی بر اساس قدرت و اراده خدا و انسان

qazavy.7626@chmail.ir

سیدمحمد قاضوی / کارشناس ارشد فلسفه دین مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

پذیرش: ۹۹/۰۳/۱۴

دریافت: ۹۸/۱۱/۱۳

چکیده

روشن شدن محل نزاع بین معتزله و امامیه، در مسئله تفویض و امر بین امرین و بررسی مبانی آنها وجهه همت پژوهش پیش‌رو است. آنچه معتزله را به نظریه تفویض کشانده، چگونگی تأثیر مسائلی چون قدرت و اراده است، که باید با روش عقلی - نقلی مورد بررسی قرار گیرد. معتزله استطاعت را به دلالتی مقدم بر فعل دانسته و بدین بیان انسان را حقیقتاً فاعل می‌دانند. معتزله معتقدند نمی‌توان دو قادر بر یک فعل اجتماع کنند، درحالی‌که هر کدام انگیزه‌ای خلاف یکدیگر دارند. لذا قدرت خداوند را انکار کرده‌اند تا تکلیف، ثواب و عقاب معنا یابد؛ فعل قبیح از خداوند صورت نگیرد و عدالت و حکمت او حفظ شود. در معنای استطاعت، میان برخی از متکلمان امامیه اختلاف است؛ اما در نهایت همه استطاعت انسان و قدرت خداوند را پذیرفته‌اند. امامیه انسان را فاعل مباشر و خداوند را فاعل بالسبب می‌دانند. بدین معنا هر دو فاعل حقیقی نامیده می‌شوند. نسبت به افعال قبیح، انسان فاعل مستقیم و خداوند فاعل با واسطه و بالعرض است.

کلیدواژه‌ها: امامیه، معتزله، تفویض، امر بین امرین، قدرت، استطاعت، اراده.

مقدمه

مسئله اختیار انسان‌ها همیشه مورد نزاع متکلمان بوده، به گونه‌ای که به دیدگاه واحدی دست نیافته‌اند. بنابراین اگر بدین مسئله با رویکرد مبنائی به دیدگاه معتزله و امامیه توجه شود، بهتر می‌توان در جمع‌بندی و ارائه نظریه سخن گفت. اگرچه هر کدام از تفویض و امر بین امرین، دارای مبانی‌ای است که لازم است به صورت جداگانه مورد بررسی قرار گیرد، اما در اینجا مبانی قدرت و اراده، در ضمن بیان معانی لغوی و اصطلاحی آنها و بررسی اقوال متکلمان معتزلی و امامی، مورد کاوش قرار خواهد گرفت.

تفویض به معنای واگذار کردن، سپردن، تکیه و واگذاری امر به دیگری است (جوهری، ۱۳۹۹ق، ج ۲، ص ۲۶۵). شخصی که دیگری را متولی و صاحب اختیار مطلق کار خود قرار داده و خود را از مقام اعتبار و نفوذ خارج کند، به این امر تفویض گویند (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۹، ص ۱۷۳).

در اصطلاح: واگذاری تکوینی افعال به انسان از سوی خداوند و استقلال انسان در انجام افعال خویش، به گونه‌ای که هیچ ارتباطی با خداوند نداشته باشد (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۵۷).

«استطاعت» به معنای طاقت و توان است. استطاعت در حقیقت قدرت تامه‌ای است که صدور فعل نزد آن ضروری می‌گردد (جوهری، ۱۳۹۹ق، ج ۲، ص ۵۳).

از آنجاکه در معنای اصطلاحی استطاعت دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد، در ادامه بیان خواهد شد.

«قدرت» در لغت به معنای نیرویی است که انسان به واسطه آن توانایی بر انجام فعل چه جسمی و چه عقلی پیدا می‌کند (همان، ص ۲۸۲).

معنای اصطلاحی: معتزله در استعمال مفهوم قدرت، از واژه‌های متعددی مانند: قوت، استطاعت و طاقت استفاده می‌کنند. دلیل استفاده از واژه‌های متعدد در رساندن مفهوم قدرت این است که نمی‌توان با یکی از آن واژه‌ها مفهوم قدرت را اثبات کرد و با واژه‌های دیگر قدرت را نفی کرد؛ زیرا منجر به تناقض می‌شود. لذا باید از واژه‌های متعدد استفاده کرد (قاضی عبدالجبار، ۱۴۰۸ق، ص ۳۹۳).

این مقاله در پی آن است تا به این سوالات پاسخ دهد: تفویض و امر بین امرین در افعال انسانی براساس قدرت و اراده خدا و انسان چگونه تبیین می‌شود؟ مفهوم استطاعت و قدرت از دیدگاه معتزله چیست؟ مفهوم استطاعت و قدرت از دیدگاه امامیه چیست؟ اراده

خداوند و انسان در دیدگاه معتزله و امامیه چه جایگاهی دارد؟ در موضوع تفویض و اختیار کتاب‌های متعددی نگاشته شده، اما در یک نگاه کلی، در پژوهش‌های معاصر درباره موضوع مبانی تفویض و امر بین امرین در نگاه معتزله و امامیه با تأکید بر قدرت و اراده خدا و انسان چیزی یافت نگردید. در عین حال، کتاب‌هایی مانند مسئله اختیار در تفکر اسلامی و پاسخ معتزله به آن (بوعمران، ۱۳۸۲)؛ جبر و اختیار (جعفری، ۱۳۹۸)؛ خیر الاثر در رد جبر و قدر (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۴)؛ امر بین الامرین: تحقیق اُنیق حول نفی الجبر و التفویض و اثبات امر بین الامرین (شمس، ۱۳۸۵)؛ لب الاثر فی الجبر و القدر - امر بین الامرین (سبحانی، ۱۳۷۷)؛ نگاه سوم به جبر و اختیار (قدردان قراملکی، ۱۳۸۵)؛ راه سوم میان جبر و تفویض، تقریری گویا از بحث‌های آیت‌الله جعفر سبحانی (سبحانی، ۱۳۹۱)؛ جبر و اختیار به انضمام متن و ترجمه رساله خلق الاعمال (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳)؛ جبر و اختیار: مجموعه بحث‌های آیت‌الله جعفر سبحانی (ربانی گلپایگانی، ۱۳۶۸) در این زمینه به رشته تحریر درآمده است. ولی در این کتاب‌ها به مسئله مبانی تفویض و امر بین الامرین یا به صورت مختصر پرداخته شده و یا اینکه هر چند تحقیقات پیرامون تفویض و امر بین الامرین به صورت کلی و عام انجام شده، که به نظر می‌رسد، پژوهش مستقلی به نحو مبنایی و کلی و جامع در باب این موضوع صورت نگرفته است. از این رو، آنچه در این نوشتار مورد نظر واقع می‌شود، تبیین این جنبه از بحث است.

۱. استطاعت و قدرت از دیدگاه معتزله

۱-۱. استطاعت

مطابق نقل قاضی، «قدرت و استطاعت، نخستین صفت از اوصاف خداوند است که دیگر صفات از این صفت گرفته می‌شوند. دلیلی که از حدوث و موجودیت این عالم حکایت می‌کند، از قدرت خدا نیز حکایت دارد» (قاضی عبدالجبار، ۱۴۰۸ق، ص ۱۵۱).

معتزله در بیان معنای اصطلاحی استطاعت، دیدگاه‌های مختلفی دارند: الف. بشرین معتمر (م ۲۱۰) و ثمامه بن اُثرس (م ۲۳۴): استطاعت همان صحت جوارح، سلامت و عدم مانع است (شعری، ۱۹۸۰، ص ۲۲۹)؛ ابن‌المرتضی، ۱۹۷۲، ص ۱۶۶ و ۱۷۱؛ احمدین سلیمان، ۱۴۲۴ق، ص ۲۲۰).

بعد فعل از انسان صادر شود (قاضی عبدالجبار، ۱۴۰۸ق، ص ۳۹۳). لذا مراد از قدرت، حالت و صفتی است که انسان را بر انجام و یا ترک فعل توانا می‌کند و از طرف دیگر باید این قدرت مقدم بر فعل و نه مقارن و همراه فعل باشد.

۱-۲. قدرت خداوند

خداوند که دارای کمال است، صفت قدرت را نیز خواهد داشت و همچون ذات خود که ازلی است، این صفت هم ازلی خواهد بود (قاضی عبدالجبار، ۱۴۰۸ق، ص ۱۵۵).

خداوند بر تمامی امور ممکن قدرت دارد؛ زیرا ممکنات از دو حال خارج نیستند: یا باید مقدر انسان باشند و یا مقدر خدا. اگر مقدر خداوند باشند، که همان مطلوب است. اما در صورتی که تحت قدرت خداوند واقع نشوند، دیگر به هیچ صورتی مقدر نخواهند بود؛ زیرا نشان از این است که وقوعشان ممکن نیست و اگر تحت قدرت انسان باشند، به طریق اولی خداوند هم به آنها قدرت خواهد داشت؛ چراکه قدرت خدا اگر بیشتر از ما نباشد، کمتر نخواهد بود (همان، ص ۱۵۶).

۱-۳. قدرت انسان

قاضی عبدالجبار، برای اثبات قدرت انسان و اینکه انسان، خود پدیدآورنده افعال خویش است و افعال به واسطه او ایجاد می‌شود، شش دلیل ذکر می‌کند (همان، ص ۳۳۲):

ما میان دو دسته، دو گونه عمل می‌کنیم. دسته اول، میان نیکوکار و بدکار تفاوت می‌گذاریم؛ یکی را بر احسانش، ستایش و دیگری را بر عمل بدش، نکوهش می‌کنیم. دسته دوم، هیچ‌گاه حکم به ستایش یا نکوهش اندام فیزیکی شخصی نمی‌کنیم. این تفاوت میان دو دسته، دلیل بر وجود قدرت در انسان است که هر جا که صلاح بدانند احسان و یا نکوهش می‌کند و جای دیگر عکس‌العملی نشان نمی‌دهد.

در میان افعال بندگان، افعال قبیح نیز وجود دارد. اگر خدا خالق این افعال باشد، یکسری اشکالات به وجود خواهد آمد؛ مانند اینکه دیگر انسان‌ها به کتاب خدا اعتماد نمی‌کنند. احتمال خواهند داد که خدا پیامبر کاذبی را با معجزاتی برای انسان بفرستد تا از راه هدایت و اسلام منحرف کند؛ چراکه وقتی انجام یک فعل قبیح از خداوند جایز شد، دیگر افعال قبیح هم می‌تواند از خدا سر بزند.

در صورتی که انسان قدرت بر انجام فعل نداشته باشد، پیامبران

ب. نظام (م ۳۳۱) و علی/سواری (م ۳۴۰): استطاعت چیزی جدای از انسان نیست. آن چیزی است که اگر برای انسان مانع وجود نداشته باشد، نسبت به فعل، قدرت و توانایی وجود دارد (اشعری، ۱۹۸۰، ص ۲۲۹).

ج. ابوهذیل علاف (م ۳۳۱): استطاعت امری زائد عرضی و جدای از حقیقت انسان است که بر انسان عارض می‌شود و می‌تواند انسان به فقدان آن متصف شود و حقیقتی غیر از صحت و سلامت و عدم مانع دارد (همان).

د. قاضی عبدالجبار (م ۴۱۵) به پیروی از ابوالحسن اشعری (م ۳۲۴): معنای استطاعت با قدرت یکی است و هر دو به معنای توانایی بر انجام و ترک فعل است (ابن متویه، بی تا، ج ۲، ص ۱۸۰؛ اشعری، ۱۹۸۰، ص ۲۸۰).

به عبارت دیگر، استطاعت یا چیزی غیر از انسان نیست؛ بنابراین همان نفس مستطیع است که بدون مانع قدرت و توان انجام فعل را دارد و یا اینکه امری زائد و عرضی است که بر انسان عارض می‌شود و حقیقتی غیر از صحت، سلامت و عدم مانع دارد. اما در نگاه سوم استطاعت صرفاً همان صحت جوارح و سلامت و عدم مانع است؛ لذا امر عرضی و زائد قلمداد نمی‌شود. اما با نگاه چهارم استطاعت با قدرت به یک معناست و آن توانایی بر انجام و ترک فعل است.

با وجود این، اختلافات در معنای استطاعت و قدرت، معتزله بر آنند که استطاعت و قدرت مقدم بر فعل هستند (اشعری، ۱۹۸۰، ص ۲۳۰)؛ یعنی اینکه توانایی بر انجام فعل قبل از فعل، در انسان ایجاد می‌شود (همان، ص ۲۳۵).

قاضی ادله ذیل را بر لزوم تقدم استطاعت بر فعل چنین بیان می‌کند: مکلف ساختن کافر در صورتی که قدرت مقارن با مقدر خویش باشد، تکلیفی «مالایطاق» است؛ زیرا ایمان نیورده کافر دلیل بر این است که خداوند به او قدرت نداده و او قدرت بر ایمان آوردن نداشته است؛ در حالی که تکلیف به چیزی که قدرتی بر آن ندارد، قبیح است و خداوند فعل قبیح را انجام نمی‌دهد. لاجرم باید قدرت قبل از فعل اعطا شود تا هم تکلیف بما لایطاق نباشد و هم قبیحی از خداوند صورت نگیرد (قاضی عبدالجبار، ۱۴۰۸ق، ص ۳۹۶).

لازمه قدرت، توان بر ایجاد دو ضد در مقابل هم است. اگر قدرت مقارن با انجام فعل باشد، به این معناست که فعل باید به دو صورت متضاد واقع شود؛ مانند اینکه کافر هم مؤمن باشد و هم کافر. حال آنکه می‌دانیم چنین چیزی محال است (همان).

قاضی عبدالجبار مراد خود از تقدم قدرت بر فعل را این گونه بیان می‌کند که، باید قدرت ولو یک لحظه مقدم بر فعل باشد و در لحظه

اگر یکی از دو قادر، انجام کاری مانند «بلند کردن سنگ» را اراده کند و دیگری ترکش را، چه مقدر تحقق یابد چه نیابد، با قادر بودن یکی از آن دو در تنافی است. ایشان به پیروی از ابوعلی (م ۳۰۳) و ابوهاشم جبائی (م ۳۲۱) قدرت خدا بر عین مقدر عبد را انکار می‌کند. در اینجا طبیعتاً این اشکال به ذهن می‌آید که مگر توانایی عبد موهبتی الهی نیست؛ بنابراین چگونه می‌شود که قدرت خدا بر مقدر عبد تعلق نگیرد! قاضی خود به این اشکال توجه داشته و در صدد پاسخ‌گویی به آن برآمده است (ابن متویه، بی تا، ج ۱، ص ۳۸۰). پاسخ قاضی عبدالجبار به اشکال یادشده این است که «میان قادر ساختن شخص بر کاری و قادر بودن بر عین مقدر وی، ملازمه‌ای نیست» (همان).

وی در المعنی، در پاسخ به اشکال مذکور، از بیانی نقضی استفاده می‌کند که حاصلش چنین است: «اگر این سخن درست باشد، باید خداوند را «مشتهی» و «نافر» و «عاجز» بدانیم؛ زیرا اشتها و نفرت و عجز را او در ما پدید آورده است» (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۸، ص ۲۷۵ و ۱۴۱). قاضی در پاسخ، به نکته معروفی اشاره کرده که معمولاً در مباحث مربوط به عمومیت قدرت خداوند بر آن تأکید می‌شود: «قدرت هیچ قدری بر امور محال تعلق نمی‌گیرد» (ابن متویه، بی تا، ج ۱، ص ۳۸۱).

در ادامه اشاره‌ای خواهد شد به برخی از ادله‌ای که قاضی عبدالجبار در المعنی بر عدم جواز اجتماع دو قادر بر مقدر واحد آورده است (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۸، ص ۱۰۹). آنها را می‌توان در موارد زیر خلاصه کرد:

۱. در فرض اجتماع دو قادر، ممکن است یکی انجام فعل را اختیار کند و دیگری ترک آن را، که مستلزم تناقض خواهد شد.
 ۲. در صورت اجتماع دو قادر، طبق خواست فاعل فعل، حدوث فعل صحیح خواهد بود و طبق خواست تارک فعل، حدوث فعل صحیح نخواهد بود که به تناقض منجر می‌شود.

۳. ممکن است یکی از دو قادر از فعل خود منع شود، ولی دیگری همچنان قادر بر فعل خود باشد. در این فرض، چند حالت متصور است. اگر فعل ایجاد نشود: وقوع فعل از شخص قادر محال خواهد بود. اگر فعل ایجاد شود: وقوع فعل از شخص غیرقادر صحیح خواهد بود. اگر فعل بخواید از طرف شخص قادر ایجاد شود و از طرف شخص غیرقادر ایجاد نشود: در این صورت فعل هم موجود خواهد شد و هم معدوم، که محال است.

نمی‌تواند حتی ضد کافران داشته باشند؛ زیرا کافران خواهند گفت که خدا این کفر را در درون ما قرار داده و راه فراری هم از آن نیست. پیامبران یا به آنچه که خدا در ما آفریده، دعوت می‌کنند و یا به آنچه که در ما نیافریده؛ اولی بی فائده و دومی در توان ما نیست.

از دیگر لوازم عدم قدرت انسان این است که امر به معروف و نهی از منکر قبیح باشد؛ زیرا اگر امر به چیزی باشد که قطعاً واقع می‌شود، بی فایده و قبیح است و اگر امر به چیزی باشد که قطعاً واقع نمی‌شود، این امر به غیرمقدور و قبیح است. همین‌طور از جانب نهی؛ چراکه اگر نهی از چیزی باشد که قطعاً واقع می‌شود، بی فایده است و اگر از چیزی باشد که قطعاً واقع نمی‌شود، غیرمقدور و قبیح است.

نفی قدرت از انسان، مستلزم آن است که جهاد علیه کافران و دشمنان اسلام قبیح باشد؛ زیرا کافران حق دارند بگویند: چرا علیه ما می‌جنگید؟... اما اگر جهاد شما علیه ما به خاطر چیزی است که خداوند آن را در ما خلق کرده و ما را به گونه‌ای قرار داده که جدایی و انفکاک از آن امکان‌پذیر نیست؛ در این صورت جهادتان بی معنا خواهد بود.

افعالی که از انسان صادر می‌شود، برخاسته از قصد و انگیزه‌های وی است. به این صورت که هرگاه برای فردی از ما انگیزه ایستادن حاصل شود و این انگیزه ایستادن او را به ایستادن فراخواند، او می‌ایستد و گاه فعلی بر قصد ما و بر ابزارهایی که در اختیار داریم و بر زمینه‌هایی که از سوی ما برای آن ایجاد شده است، توقف خواهد داشت. وجود قصد و انگیزه و تأثیر انسان از اینها دلالت بر قوه‌ای به نام قدرت در انسان دارد.

بنابراین انسان به خاطر داشتن یکسری ویژگی‌هایی مانند: تمییز بین انسان نیکوکار و بدکار و آمر و ناهی بودن، حرکت در مقابل کافر و داشتن قصد و انگیزه متصف به صفاتی می‌شود، از قبیل: مختار بودن و قدرت داشتن. با توجه به این دو صفت انسان ضرورتاً در افعالش قادر خواهد بود.

۲. دلایل محال بودن اجتماع دو قادر بر مقدر واحد

قاضی عبدالجبار یازده دلیل بر محال بودن اجتماع دو قادر بر مقدر واحد اقامه کرده است (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۸، ص ۱۰۹-۱۲۹). به گفته وی، «اجتماع دو قادر بر مقدر واحد (برخلاف اجتماع دو عالم یا مرید بر معلوم یا مراد واحد) به تناقض می‌انجامد» (همان، ص ۱۰۹). وجه این تناقض آن است که از نظر قاضی (و بسیاری دیگر از معتزله) «وجود» یا «عدم» مقدر را باید مستند به قادر دانست. براین اساس،

صورت گیرد؛ نه جایی که یکی از دو قادر فعل را انجام داده و بعد از آن دیگری بخواهد انجام دهد.

در مجموع به دست می‌آید که قاضی استطاعت را با قدرت یکی دانسته و به همراه معتزله اعتقاد دارد که انسان نیز دارای قدرت است؛ چراکه بالوجدان می‌یابیم که می‌توانیم هم فعلی را انجام داده و هم ترک کنیم، با توجه به مطالب پیش گفته، در انجام یک فعل دو قادر و فاعل حقیقی امکان‌پذیر نیست. لذا در اینجا به خاطر برخی از تالی فاسدها نقش قادریت و فاعلیت فعل، به انسان نسبت داده می‌شود. بنابراین در بحث انجام یک فعل در نگاه معتزله، تفویض لازم می‌آید.

۲-۱. اراده

ایجی (م ۷۵۶) می‌نویسد: «ابوالحسین بصری و گروهی از بزرگان معتزله، مانند: نظام، جاحظ، علاف، ابوالحسین بلخی و محمود خوارزمی اراده را به علم یا داعی تفسیر می‌کنند. از نگاه برخی از معتزله، اراده به علم، ظن و اعتقاد به نفع در فعل تعریف شده است. او می‌گوید: ابوالحسین بصری این تعریف را در یک کلمه خلاصه کرده است: اراده یعنی انگیزه؛ انگیزه بر فعل. البته در مورد خداوند چون ظن و اعتقاد صحیح نیست، اراده به معنای علم به منفعت در فعل است» (جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۸۱).

اما سؤالی که باقی می‌ماند این است: آن چیزی که باعث می‌شود یک شیء مرید خوانده شود، چیست؟ به عبارت دیگر، مقوم اراده چیست؟ قاضی بیان می‌کند: «هر موقع انگیزه به شیئی ایجاد شد، آن شیء لامحاله اراده خواهد شد. اراده، انگیزه و قصد به شیء است» (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۶، ص ۸). اراده همان شوق و میل نفسانی است که انسان را به سمت فعل می‌کشاند.

۲-۲. اراده خداوند

قاضی عبدالجبار می‌گوید: «اراده خداوند غیر از قدرت و علم اوست؛ زیرا گاهی اوقات اراده می‌کند آنچه را که قدرت ندارد و گاهی هم قدرت دارد، اما اراده نکرده است. در مورد علم هم همین‌گونه است. قاضی عبدالجبار دیدگاهی را به بلخی (م ۳۱۷) و نظام نسبت می‌دهد. آنها می‌گویند: خدا فعل خود را اراده کرده و انجام می‌دهد، بدون اینکه سهو و غفلتی در انجام فعلش بر او عارض شود و اینکه خدا فعل غیر خود را اراده می‌کند، بدین معناست که به انجام آن، امر و از

این دلیل قاضی عبدالجبار صحیح نیست؛ زیرا اگر یکی از دو قادر از فعل منع شود، دیگر قادر نخواهد بود و سبب خروج از محل نزاع خواهد شد. محل نزاع جایی است که هر دو شخص، قادر باشند؛ اما یکی بر فعل و دیگری بر ترک. اگر یکی فعل را و دیگری ترک را انتخاب کند، مستلزم تناقض خواهد شد.

۴. دو فرض متصور است: یکی از دو قادر فعل را انجام دهد و دیگری ترک کند. یا یکی از دو قادر مختار باشد و دیگری یا انجام دهد و یا ترک کند. در این دو فرض، امکان جمع بین دو قادر وجود نخواهد داشت؛ چراکه به تناقض می‌رسد.

طبق فرض اول، یکی فعل و دیگری ترک را انتخاب می‌کند که تناقض است. طبق فرض دوم، اینکه «یکی از آن دو مختار است»، این قسمت مبهم است؛ زیرا بالاخره شخص مختار در عمل، یا فعل را و یا ترک را انتخاب خواهد کرد و دیگری هم یا انجام دهد و یا ترک کند؛ در این صورت با فرض اول تفاوتی ندارد. پس در واقع یک فرض بیشتر نیست که در دلایل گذشته تکرار شده است.

۵. اگر هم خداوند و هم انسان قادر بر یک فعل باشند، لازم می‌آید که هریک به سبب قوتش در فعل دیگری دخالت کند و به گونه‌ای به منزله قادر دیگر تلقی شود. این امر در مورد خداوند نمی‌تواند صحیح باشد؛ لذا جمع بین قدرت خداوند و انسان ممکن نیست و در مسائلی مانند: مدح و ذم و حسن و قبح تالی فاسد خواهد داشت (همان، ص ۱۲۲).

به عبارت دیگر، اگر خداوند و انسان باهم قادر باشند، لازم می‌آید که افعال قبیح و زشت انسان به خداوند هم نسبت داده شود؛ درحالی که با عدالت و حکمت خداوند ناسازگار است.

این دلیل قاضی نیز صحیح نیست؛ زیرا انسان فاعل مباشر افعال قبیح است و خداوند فاعل غیرمباشر، و افعال قبیح بالعرض به او مستند خواهند بود.

از سوی دیگر، انسان نمی‌تواند در فعل خداوند دخالت کند؛ اما خداوند به شکل سلسله علل طولی می‌تواند، که در ادامه بیان خواهد شد. ۶. همین که یکی از دو قادر فعل را انجام داد، دیگر نیازی به فعل قادر دیگر نیست؛ زیرا تحصیل حاصل خواهد بود. از طرف دیگر اگر دوباره نیازمند فعل قادر دیگر باشد، این امر ادامه خواهد داشت و به تسلسل می‌کشد (همان، ص ۱۲۶).

این دلیل قاضی عبدالجبار نیز صحیح نیست؛ زیرا محل نزاع آنجایی است که اجتماع دو قادر بر مقدور واحد «در آن واحد»

ترک آن، نهی کرده است» (قاضی عبدالجبار، ۱۴۰۸ق، ص ۴۳۴).
 اراده الهی به گونه‌ای تشبیه به اراده انسان هم شده است. مثلاً «خبر، زمانی خبر است که مخبری آن را اراده کرده باشد و یا خطاب، زمانی خطاب است که شخصی اراده احداث آن را داشته باشد؛ و تکلیف، ثواب، عقاب، مدح و ذم، زمانی صحیح هستند که خداوند تبارک و تعالی آنها را اراده کرده باشد» (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۶ ص ۱۰۴). بنابراین خداوند مرید بوده و می‌تواند طبق خواسته‌های خودش اراده کند.

البته اراده خداوند تبارک و تعالی را به گونه دیگری هم بیان کرده‌اند: «همین که خداوند فعل را می‌تواند به صورت‌های گوناگون انجام دهد و اینکه در این زمان و نه زمان دیگر، و این مکان و نه مکان دیگر، فعل انجام می‌گیرد، دلیل بر آن است که مخصصی وجود دارد و این مخصص همان اراده است و اگر مرید نمی‌بود، انتخاب بین وجوه گوناگون از او میسر نبود» (قاضی عبدالجبار، ۱۴۰۸ق، ص ۴۳۵؛ ابن متویه، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۶۹).

۳. اختیار و آزادی انسان (تفویض)

معتزله از دیدگاه اختیار و آزادی انسان دفاع می‌کند. ایچی در شرح *المواقف* ادعای معتزله را اینچنین بیان کرده است: «و قالت المعتزلة أی أكثرهم هی واقعة بقدره العبد وحدها علی سبیل الاستقلال بلا ایجاب بل باختر» (جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۱۴۶). تفویض موردنظر معتزله این است که خداوند بندگان را خلق و به آنها قدرت بر انجام افعال خود را داده و آنها مستقل هستند که بر طبق مشیت و اراده خودشان عمل کنند، به گونه‌ای که برای خدا هیچ تأثیری در افعالشان وجود ندارد و فقط نقش خدا در ایجاد مبادی است. مانند: نسبت بنا به بنا (سبحانی، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۳۷۶؛ همو، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۲۵۷)، و برای این اعتقاد دلایل ذیل را ذکر کرده‌اند:

۳-۱. ادله عقلی

الف) فایده نداشتن تکلیف: در صورتی که انسان موجد افعال خویش نباشد، دیگر تکلیف معنا نخواهد داشت.

ب) استحقاق ثواب و عقاب: اگر عبد در افعال خود استقلال نداشته باشد، مستحق ثواب و عقاب نیست.

ج) لغو بعثت انبیاء: انسانی که فعل استقلالی از او سر نمی‌زند،

ارسال رسل برای او لغو است (جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۱۵۴).
 د) به وجود آمدن تالی فاسد: از جمله: لغویت مدح و ذم، امر و نهی، فواید وعد و وعید، ارسال رسل، انزال کتب و... (همان، ص ۲۵۲).
 هـ) وجود قبیح از خداوند خلاف حکمت اوست؛ زیرا هم به قبیح علم دارد و هم از آن بی‌نیاز است (همان).

و) فعل عبد در وجوب وقوع و عدم وجوب آن، تابع قصد و انگیزه عبد است. اگر افعال بندگان به اراده خدا باشد، دیگر هنگام اراده عبد، تحقق فعل ضرورت پیدا نخواهد کرد (همان).

ز) اگر خداوند موجد افعال بندگان باشد، قطعاً فاعل آنها خواهد بود و در این صورت متصف به آن خواهد شد، درحالی که خداوند متصف به کفر، ظلم و فسق نمی‌شود (همان).
 معتزله برای دفاع از صفت «عدل» الهی نیز، قائل به تفویض شدند. صفت عدل نزد معتزله اصل و اساس در مباحث کلامی است. اینکه افعال بندگان مخلوق خدای متعال باشد، با عدل الهی منافات دارد؛ زیرا قاضی عبدالجبار عدالت خداوند را چنین کرده که افعال او حسن و پسندیده باشد و فعل قبیح انجام نداده و اخلال به واجب هم نکند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۰۸ق، ص ۱۳۱). لذا گفتند که فاعل افعال انسانی، خود انسان است و خدا تأثیری در آن ندارد (همان، ص ۳۳۱).

۳-۲. ادله نقلی

آیات مورد استناد معتزله چند گروه است (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۲۵۸):
 الف) آیاتی که از طریق اسناد فعل به فاعلش، افعال را به بندگان نسبت داده است؛ مانند: «الذین یؤمنون بالغیب و یمینون الصلاة» (بقره: ۳) و «الذی یوسوس فی صدور الناس» (ناس: ۳).

ب) آیاتی که ایجاد عمل، فعل، صنع، کسب، جعل و خلق را به بندگان نسبت می‌دهد: «من عمل صالحاً فلنفسه» (فصلت: ۴۶).
 «لیجزی الذین أساؤا بما عملوا» (نجم: ۳۱)، «من عمل سیئه فلا یجزی إلاً مثلها» (غافر: ۴۰، ر.ک: نساء: ۱۲۷؛ حج: ۷۷؛ مائده: ۶۳؛ آل عمران: ۲۵؛ طور: ۲۱؛ بقره: ۱۹۰ و ۱۹۱؛ انعام: ۱۰۰؛ مؤمنون: ۱۴؛ آل عمران: ۴۹).

ج) آیاتی که دلالت بر توبیخ کفار و گناهکاران دارد: «و ما منع الناس أن یؤمنوا» (اسراء: ۹۴)، «کیف تکفرون بالله» (بقره: ۲۸)، «ما منعک أن تسجد» (اعراف: ۱۲)، «فما لهم لا یؤمنون» (انشقاق: ۲۰).

د) آیاتی که دلالت بر توقف فعل عبد بر مشیت خودش است: «فمن شاء فلیؤمن و من شاء فلیکفر» (کهف: ۲۹)، «عملوا ما شئتم»

نیست. منظور از تقدم قدرت در انسان معنای اول است. متکلمان امامیه در آغاز برای بیان قدرت انسان و خداوند از واژه استطاعت استفاده کرده‌اند. تقدم یا تأخر آن را با همین واژه تبیین کرده‌اند، لذا به برخی از اقوال در این مورد اشاره می‌شود:

– هشام بن حکم

به اعتقاد هشام بن حکم، استطاعت پنج رکن دارد و با جمع بودن آنها فرد مستطیع خواهد بود: تندرستی؛ رفع مانع؛ فراهم بودن وقت و امکانات؛ ابزار تحقق فعل و سبب وارد از بیرون (علت خارج از انسان)، که انسان را برای انجام فعل برمی‌انگیزد. چهار جزء از این موارد قبل از فعل و در اختیار انسان است و یک جزء که همان سبب وارد است، هنگام تحقق فعل و خارج از اختیار انسان محقق می‌شود. بعد از این موارد است که فعل ضرورتاً محقق خواهد شد.

هشام بن حکم، امر بین امرین را به گونه‌ای تعریف کرده که هم مشیت انسان و هم مشیت خداوند لحاظ می‌شود و معنای حقیقی استطاعت تنها حین الفعل و با اعطای پروردگار محقق است. اعتقاد هشام مبنی بر معیت استطاعت با فعل، همین معنای حقیقی استطاعت است که تنها حین الفعل و با اعطای خداوند واقع می‌شود. آنچه به حوزه اراده انسان مربوط می‌شود، فقط وسیله‌ای برای تحقق مشیت خداوند است (اشعری، ۱۹۸۰، ص ۴۲-۴۳).

– زرارة بن اعین

زراره برخلاف هشام معتقد بود، استطاعت انسان قبل از فعلش محقق است. زراره برای دوری از جبر، قائل شده که انسان قبل از فعل بر انجام آن مستطیع بوده است. اما با این حال معتقد به نفی تقدیر خداوند در فعل انسان نیست. از آنجاکه استطاعت را به تندرستی و سلامت معنا کرده، باید به تقدم استطاعت بر فعل معتقد شد؛ زیرا این معنای از استطاعت، قبل از فعل محقق می‌شود (اشعری، ۱۹۸۰، ص ۴۳ و ۲۳۰).

– مؤمن الطاق

وی دیدگاهی بین نظریه هشام بن حکم و زراره را برگزیده است؛ زیرا همچون هشام، معتقد است باید سبب واردی از جانب خداوند حین الفعل باشد و نیز برخلاف هشام و موافق زراره معتقد است که قبل از مشیت خداوند انسان مستطیع است؛ اما تحقق فعل علاوه بر مشیت انسان، بر مشیت خداوند نیز متوقف است (اشعری، ۱۹۸۰، ص ۴۳).

(فصلت: ۴۰)، «لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر» (مدثر: ۳۷)، «فمن شاء ذكره» (مدثر: ۵۵) و «فمن شاء إتخذ إلی ربه سبيلاً» (مزمّل: ۱۹). از ادله عقلی و نقلی به دست می‌آید که انسان در افعالش مستقل است و اگر افعال انسان به خداوند نسبت داده شود و او موجب آنها باشد، موجب تالی فاسدهای زیاد و علاوه بر آن خلاف وجدان آدمی است.

۴. مبانی امر بین امرین

۴-۱. استطاعت و قدرت

از آنجاکه مشغله اصلی در مسئله استطاعت، نفی جبر و تبیین عقلانیت تکلیف در افعال بندگان است، بر استطاعت و قدرت قبل از فعل و تکلیف تأکید شده و در همه گزارش‌ها یک نکته مورد اتفاق است که فاعل برای انجام فعل، قبل از تکلیف و انجام فعل، باید مقدمات فعل را در اختیار داشته باشد. بنابراین استطاعت را می‌توان به قدرت بر انجام فعل معنا کرد؛ که این قدرت، تکلیف و اختیار را عقلانی و منطقی می‌کند و حتماً باید قبل از تکلیف فرد دارای آن باشد.

استطاعت بر فعل غیر از استطاعت تحقق فعل است، درحالی که استطاعت بر فعل را همان استطاعت بر تحقق فعل در خارج می‌دانند، اما این سخن با آنچه در روایات ما تحت عنوان استطاعت قبل الفعل آمده، متفاوت است (طالقانی، ۱۳۹۶، ص ۷۹).

اندیشمندان امامیه به دلیل باور به حریت و اختیار انسان، که لازمه پذیرش دو اصل تکلیف و عدل الهی بود، قدرت و استطاعت پیشین را ضروری دانسته و معتقدند چون انسان آزاد است و حریت دارد، باید استطاعت بر فعل داشته باشد و به دلیل اصل حاکمیت اراده الهی و از آنجاکه این عالم، حوزه سلطنت و فعل خداست، حقیقت استطاعت که منشأ ایجاد است در زمان فعل و به اذن و اراده الهی است.

۴-۲. تقدم یا تقارن استطاعت نسبت به فعل

تقدم استطاعت بر فعل به دو وجه متصور است:

(الف) فاعل کسی است که صدور فعل و ترک فعل از او صحیح باشد. لذا قدرت صحه الفعل و الترك است.

(ب) آنچه که فعل به همراه آن ضروری‌الوجود می‌گردد. این ضرورت به وجود جمیع آنچه تحقق فعل بر آن متوقف است، ایجاد می‌شود و با وجود علت تامه، معلول ضرورت پیدا می‌کند. قدرت به این معنا مقارن با وجود فعل است. از لحاظ رتبه بر فعل مقدم است، ولی از لحاظ زمانی مقدم

– هشام‌بن سالم

وی استطاعت را قبل از فعل و به معنای تندرستی می‌داند. افعال انسان را تحت مشیت خداوند می‌داند؛ اما با این حال این افعال تحت مشیت انسان نیز هست. هشام‌بن سالم برخلاف هشام‌بن حکم معتقد است حقیقت انسان همین جسم است و اگر استطاعتی نیز هست، برای همین جسم خواهد بود (اشعری، ۱۹۸۰، ص ۳۳۹). لذا قول هشام‌بن سالم در بیان جنس استطاعت با دیگر اقوال تفاوت دارد.

بنابر آنچه بیان شد، هشام‌بن حکم استطاعت را جمع پنج امر می‌شمرد که چهار جزء از آن را پیش از فعل و یکی را که همان سبب وارد باشد، حین‌الفعل می‌داند. با سبب وارد، فعل ضرورتاً محقق می‌شود. زراره، استطاعت را مساوق با تندرستی و مقدم بر فعل دانسته است. مؤمن‌الطافی، برخلاف هشام‌بن حکم سبب وارد را در تعریف استطاعت نمی‌آورد. هشام‌بن سالم، استطاعت را قبل از فعل و افعال انسان را به مشیت الهی می‌داند. استطاعت را وصف جسم می‌داند؛ زیرا انسان در نگاه او همین بدن است.

لذا در معنای استطاعت، تقدم و یا معیت استطاعت و جنس استطاعت با یکدیگر اختلاف دارند. اما آنچه از این اقوال به‌دست می‌آید این است که همه، مشیت انسان و خدا را می‌پذیرند و اعتقاد به جبر یا تفویض را صحیح نمی‌دانند.

۴-۳. قدرت خداوند

امامیه برای اثبات قدرت خداوند به دلالتی همچون فطرت، احکام و ایتقان و برهان نظم، معطی‌الکمال لیس فاقداً له، تمسک کرده‌اند (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۳۶).

۴-۴. شمول قدرت خداوند

قدرت خدای متعال شامل هر امر ممکن می‌شود. این امر به دلایلی است، از جمله (همان، ص ۱۴۰)؛ زیرا خداوند ذاتاً قادر است و این قدرتش نسبت به جمیع ممکنات به طور مساوی وجود دارد؛ چراکه خداوند بدون زمان، مکان و جهت است؛ پس هیچ چیزی نزدیکتر به خداوند از چیز دیگر نیست. هر شیئی ممکن است و امکان هم مشترک بین همه موجودات است.

بنابراین اولاً، قدرت خداوند عام است و شامل هر امر ممکنی شده و به امر ممتنع تعلق نمی‌گیرد. این عدم تعلق به خاطر نقص در قدرت

خداوند نیست، بلکه به دلیل امتناع وجود آن مورد است. ثانیاً، برای خداوند هیچ قدرت معارضی وجود ندارد؛ زیرا ثابت شده که واجب‌الوجود، واجب‌الوجود من جمیع الجهات است. قدرت موجود ممکن هیچ‌گاه نمی‌تواند با قدرت مطلق خداوند معارضه کند. ثالثاً، هر موجودی به یک اندازه با خداوند در ارتباط است؛ این‌گونه نیست که بعضی از موجودات تحت قدرت خداوند قرار بگیرند و بعضی دیگر قرار نگیرند.

۴-۵. قدرت انسان

هر انسانی بر انجام افعال خود قادر است؛ چراکه بالوجدان توانایی خود بر انجام افعال را می‌یابد. باید میان کسی که بر صدور فعلی قدرت دارد و کسی که هیچ‌گونه فعلی از او صادر نمی‌شود، تفاوت گذاشت.

قدرت انسان به تحقق شیء و مانند آن تعلق می‌گیرد و همچنین به ضد و مخالف آن شیء نیز تعلق خواهد گرفت، و اگر این‌گونه نباشد، فعل به حسب دواعی و انگیزه و قدرت او صورت نمی‌گیرد و نمی‌توان انسان را بر فعلی تکلیف کرد؛ چراکه یکی از شرایط تکلیف وجود صفتی به نام قدرت در مکلف است (محمدی، ۱۳۷۸، ص ۲۸۰).

قدرتی که در انسان وجود دارد، هیچ‌گاه فعل را به‌تهدایی به حد ضرورت نمی‌رساند؛ زیرا یک فعل علاوه بر نیاز به قدرت، مشروط به وجود یکسری شرایط دیگری نیز است (طوسی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۰۳).

اثبات قدرت انسان به دلیل بدیهی و ضروری بودن آن، نیازمند توضیح نیست. هر انسانی با رجوع به افعال درونی و بیرونی خود حضوراً وجود قدرت را در خود می‌یابد (محمدی گیلانی، ۱۴۲۱ق، ص ۳۹). از سوی دیگر، اینکه انسان‌ها یکدیگر را در افعال حسن مدح و در افعال قبیح ذم می‌کنند. نشانه‌اش آن است که انسان دارای قدرت است؛ زیرا با فرض نبود قدرت، دیگر مدح و ذم معنا و مفهومی نخواهد داشت (حلی، ۱۳۶۳، ص ۱۱۱).

۴-۶. اراده

– اراده خداوند و تفسیر آن

یکی از صفات خداوند که در کتاب و سنت از آن زیاد یاد شده، صفت اراده است. لکن در تفسیر اراده و اینکه این صفت از صفات ذات است یا از صفات فعل، اختلاف است. در این خصوص به نظرات مختلف و دیدگاه مختار اشاره می‌گردد.

اراده به معنای «عدم کراهت» (صدوق، ۱۴۱۴ق، ص ۲۷؛ قمی،

۵. اختیار، آزادی و اراده انسان (امر بین امرین)

در تفسیر امر بین امرین قرائت‌های گوناگونی مطرح شده که پس از اشاره به آنها نظریهٔ مختار بیان خواهد شد.

تفاسیر امر بین امرین از این قرار است: توجه تکالیف الهی بر بندگان و قدرت بخشی آنان (مفید، ۱۴۱۳ق - ب، ص ۴۶-۴۷). فعل انسان مشروط به اذن الهی و دیگر شرایط (شبر، بی تا، ج ۱، ص ۱۵۲-۱۶۲)؛ فاعلیت انسان و قدرت خدا بر سلب آن (همان، ص ۱۳۷)؛ تأثیر خداوند در هدایت و کجروی انسان (همان، ص ۱۴۰)؛ اختیار به شکل اضطرار (همان، ص ۱۴۲)؛ علت قریب و بعید (طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۴۷۷).

اما از نظر پژوهش حاضر، ارادهٔ انسان در طول اراده و خواست خداوند قرار دارد. انسان به صورت مباشری، فاعل فعل خود است و فعل انسان به صورت تسبیعی، مخلوق خداست و انسان به حول و قوهٔ الهی فعل خود را انجام می‌دهد. پس انسان فاعل بالاستقلال نیست؛ زیرا حیات و قدرت او از طرف خداوند افزوده شده و اگر لحظه‌ای فیض الهی قطع شود از بین می‌رود؛ و نیز هستی انسان و تمام آثار وجودی او، از جمله افعالتش، معلول خداوند و وابسته به اوست. اما بالتبع فاعل مختار است؛ زیرا اختیار او نیز از اراده خداوند سرچشمه گرفته و نیز قدرت و ارادهٔ انسان، تحت تأثیر عزم، تصمیم و گزینش او انجام می‌گیرد. فعل انسان در طول فعل خداوند قرار دارد یعنی فعل انسان که معلول معلول خداست، معلول خدا نیز هست؛ ولی درعین حال به ارادهٔ انسان و قدرت او مستند است (سعیدی مهر، ۱۳۹۰، ص ۳۴۴). در توضیح باید گفت: «ممکن است معلولی علل فاعلی متعددی داشته باشد، اما به این نحو که یکی از آنها مباشر و بقیه غیرمباشر باشند» (عبودیت و مصباح، ۱۳۹۳، ص ۵۴).

نتیجه‌گیری

در این پژوهش مبانی تفویض و امر بین امرین (قدرت و اراده) از دیدگاه معتزله و امامیه مورد بررسی قرار گرفت. معتزله استطاعت را مقدم بر فعل دانسته و بدین بیان او را حقیقتاً فاعل می‌دانند. آنها معتقدند که نمی‌توان دو قادر بر یک فعل اجتماع کرده، درحالی که هر کدام انگیزه‌ای بر خلاف یکدیگر دارند. اینان می‌گویند اگر یکی از دو قادر انجام کاری مانند «بلند کردن سنگ» را اراده کند و دیگری ترکش را، چه مقدور تحقق یابد و چه نیابد؛ با قادر بودن یکی از آن دو در تنافی است. معتقدند خداوند را نمی‌توان بر فعل انسان قادر دانست؛ زیرا در این صورت خدا هم باید مشتبهی، نافر و عاجز باشد، درحالی که صحیح نیست. انسان افعال قبیح بسیاری انجام می‌دهد،

۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۱۷۹؛ شبر، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۴۱)؛ خلق و فعل در حوزهٔ تکوین و امر در حوزه تشریح (مفید، ۱۴۱۳ق - الف، ص ۵۳)؛ علم (ابن سینا، ۱۳۶۴، ص ۶۰۱؛ صدرالمتألهین، بی تا، ج ۶ ص ۳۱۶؛ نیز، ر.ک: طوسی، ۱۴۱۳ق، ص ۴۳؛ حلی، ۱۳۶۳، ص ۱۵۶)؛ صفت مخصوصه (حلی، ۱۴۱۵ق، ص ۲۷۷)؛ حب، ابتهاج و رضا (طالقانی، ۱۳۷۳، ص ۷۱۶؛ مصباح، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۱۳) آمده است.

اما از نظر پژوهش حاضر، اراده الهی با ارادهٔ انسان - البته با نفی خصوصیات امکانی و محدودیت‌های امکانی انسان - مشترک معنوی است. بدین معنا که انسان همان گونه که معانی اوصافی، مانند «عدل»، «علم»، «قدرت» را به خود نسبت می‌دهد، به همان صورت، زمانی که به خداوند نسبت داده می‌شود، معانی آنها را می‌فهمد. صفات کمالی به صورت تشکیکی بر ممکن‌الوجود و واجب‌الوجود اطلاق می‌شود. البته باید دقت کرد که مبتلا به آفت تشبیه و حمل معانی مادی و ظاهری بر خداوند نشویم.

مفهوم ارادهٔ خداوند در معنای متبادر و ظاهری‌اش، قصد و طلب است که بعد از شوق، حاصل شده و به انجام فعل منجر می‌شود. البته باید کاستی‌های آن را - مانند: حدوث اراده و نیاز فاعل به اراده و قصد - در ارتباط با انسان حذف کرد.

-اراده خداوند در روایات

آنچه از روایات ظاهر می‌شود این است که اراده خداوند از صفات ذات نیست؛ بلکه از صفات فعل است، و حتی کسانی که اراده را عبارت از علم به مصلحت دانسته و آن را از صفات ذات شمرده‌اند، قبول دارند که در ظاهر روایات، اراده از صفات فعل است و نیز معتقدند که باید روایات باب اراده را تأویل و توجیه کرد. از باب مثال می‌گویند اراده دارای دو مقام است: اراده در مقام ذات، اراده در مقام فعل و روایات ناظر به مقام دوم است (موسوی خمینی، ۱۳۶۲، ص ۲۶) و آفهام آن زمان کشش این مطلب را نداشته که ائمه علیهم‌السلام در مقام اول صحبتی کند. با توجه به مباحث مذکور می‌توان ارادهٔ ذاتی خداوند را همان اختیار ذاتی بدانیم؛ یعنی خداوند واجد نوعی کمال وجودی است که براساس آن مقهور و مغلوب هیچ موجود دیگری نشده و افعال را از سر اختیار و به دور از اجبار غیر، انجام می‌دهد (سعیدی مهر، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۵۰) و به نظر می‌رسد که اراده دارای دو مقام ذات و مقام فعل است (همان).

ربانی گلبایگانی، علی، ۱۳۶۸، *جبر و اختیار: مجموعه بحث‌های آیت‌الله جعفر سبحانی*، بی‌جا، مؤسسه تحقیقاتی سیدالشهداء.
 سبحانی، جعفر، ۱۳۷۷، *لب الاثر فی الجبر و القدر - امر بین الامرین* (تقریر محاضرات امام خمینی)، قم، مؤسسه امام صادق ع.
 —، ۱۴۱۲ق، *الایهات علی هدی الكتاب و السنة و العقل*، چ چهارم، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.

—، ۱۴۲۵ق، *رسائل و مقالات*، چ دوم، قم، مؤسسه امام صادق ع.
 سبحانی، علیرضا، ۱۳۹۱، *راه سوم میان جبر و تفویض، تقریری گویا از بحث‌های آیت‌الله جعفر سبحانی*، قم، مؤسسه امام صادق ع.

سعیدی مهر، محمد، ۱۳۹۰، *آموزش کلام اسلامی*، چ نهم، قم، کتاب طه. شبر، سیدعبدالله، بی‌تا، *مصابیح الانوار*، بغداد، مطبعة الزهراء.

—، ۱۴۲۴ق، *حق‌الیقین فی معرفه اصول الدین*، چ دوم، قم، انوارالهدی. شمس، سیدحسین، ۱۳۸۵، *امر بین الامرین: تحقیق اُنیق حول نفی الجبر و التفویض و اثبات امر بین الامرین*، قم، بوستان کتاب.

صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، *جبر و اختیار به انضمام متن و ترجمه رساله خلق الاعمال*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

—، بی‌تا، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، قم، مصطفوی. صدوق، محمدبن علی، ۱۴۱۴ق، *الاعتقادات*، چ دوم، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید

طالقانی، سیدحسن، ۱۳۹۶، *بازخوانی نظریه امر بین الامرین در اندیشه امامیه نخستین و نسبت آن با دیدگاه اهل حدیث و معتزله (تا پایان قرن چهارم هجری)*، رساله دکتری، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.

طالقانی، نظرعلی، ۱۳۷۳، *کاشف الاسرار*، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا. طوسی، محمدبن حسن، ۱۴۰۶ق، *الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد*، چ دوم، بیروت، دارالاضواء.

طوسی، نصیرالدین، ۱۴۰۵ق، *تلخیص المحصل*، چ دوم، بیروت، دارالاضواء. —، ۱۴۱۳ق، *قواعد العقائد*، بیروت، دارالغربیه.

عبودیت، عبدالرسول و مجتبی مصباح، ۱۳۹۳، *خداشناسی فلسفی*، چ هفتم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع.

قاضی عبدالجبار، ۱۴۰۸ق، *شرح الاصول الخمسه*، چ دوم، قاهره، مکتبه وهبه. —، ۱۹۶۵م، *المغنی فی ابواب التوحید و العدل*، قاهره، دارالمصریه.

قردان قراملکی، محمدحسن، ۱۳۸۵، *نگاه سوم به جبر و اختیار*، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

قمی، قاضی سعید، ۱۴۱۶ق، *شرح توحید الصدوق*، تصحیح و تعلیق نجفقلی حبیبی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

محمدی گیلانی، محمد، ۱۴۲۱ق، *تکمله نوارق الایهام*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی. محمدی، علی، ۱۳۷۸، *شرح کشف المراد*، چ چهارم، قم، دارالفکر.

مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۳، *آموزش عقاید*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی. مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰، *التحقیق فی کلمات القرآن*، تهران، نگاه ترجمه و نشر کتاب.

مفید، محمدبن محمدبن نعمان، ۱۴۱۳ق - الف، *اوتل المقالات*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.

—، ۱۴۱۳ق - ب، *تصحیح الاعتقاد الامامیه*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید. موسوی خمینی، سیدروح الله، ۱۳۶۲، *طلب و اراده*، تهران، علمی و فرهنگی.

اگر خداوند بر فعل انسان قادر باشد، لازم می‌آید که افعال قبیح بسیاری از او سر بزند که خلاف عدالت و حکمت او است. اگر خداوند بر فعل انسان قادر باشد، دیگر تکلیف، ثواب و عقاب و بعثت انبیاء لغو خواهد بود؛ زیرا این موارد مستلزم اختیار انسان است؛ درحالی‌که انسان با وجود قدرت خداوند اختیاری ندارد.

در مقابل، امامیه گرچه در میان برخی از متکلمانشان در معنای استطاعت اختلاف است، اما در نهایت همه استطاعت انسان و قدرت خداوند را پذیرفته‌اند؛ زیرا از نظر آنها خداوند ذاتاً قادر است و قدرت او عام و شامل هر امر ممکن بالذاتی است. امامیه در مقام جمع بین دو قدرت، از انسان به عنوان فاعل مباشر و از خداوند به عنوان فاعل بالسبب یاد کرده‌اند، که سلسله طولی علی - معلولی را شکل می‌دهند. از این طریق مشکل صدور افعال قبیح را حل کرده‌اند. افعال قبیح مستقیم به انسان ارتباط پیدا می‌کند و به صورت غیرمستقیم و بالعرض به خداوند مرتبط خواهد بود.

به نظر می‌رسد، ناتوانی معتزله از جمع‌آوری تمام شواهد عقلی و نقلی، آنان را وادار به پذیرش یک طرف و طرد طرف دیگر کرده است. تنها با پذیرش نظریه «امر بین امرین» است که می‌توان همزمان از قدرت خداوند و قدرت انسان دفاع کرد.

منابع.....

ابن‌المرتضی، احمدبن یحیی، ۱۹۷۲م، *المنیة و الامل*، اسکندریه، دارالمطبوعات الجامعیه.
 ابن‌سینا، حسین‌بن عبدالله، ۱۳۶۴، *النجاة*، تهران، المکتبه الرضویه.
 ابن‌متویه، علی‌بن عبدالله، بی‌تا، *المجموع فی المحیط بالتکلیف*، بیروت، المطبعة الکاثولیکیه.
 احمدبن سلیمان، المتوکل علی الله، ۱۴۲۴ق، *حقائق المعرفة*، به کوشش حسن بن یحیی، صنعاء، مؤسسه الامام زیدبن علی.
 اشعری، ابوالحسن، ۱۹۸۰م، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، به کوشش هلموت ریتز، بیروت، بی‌نا.
 بوعمران، ۱۳۸۲، *مسئله اختیار در تفکر اسلامی و پاسخ معتزله به آن*، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، هرمس.
 تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۹ق، *شرح المقاصد*، قم، شریف الرضی.
 جرجانی، میرشریف، ۱۳۲۵ق، *شرح المواقف*، قم، شریف الرضی.
 جعفری، محمدتقی، ۱۳۹۸، *جبر و اختیار*، بی‌جا، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
 جوهری، اسماعیل‌بن حماد، ۱۳۹۹ق، *الصحاح فی اللغة و العلوم*، بیروت، دارالعلم للملایین.
 حلّی، حسن بن یوسف، ۱۳۶۳، *انوار الملکوت فی شرح الباقوت*، چ دوم، قم، شریف الرضی.
 —، ۱۴۱۵ق، *مناهج الیقین فی اصول الدین*، تهران، اسوه.