

Revisiting the Contestation between Ash‘arites and Mu‘tazilites in the Interpretation of Qur’anic Verses on the Creation of Human Acts Hassan Ahmadizadeh

Hassan Ahmadizadeh ¹

1. Associate Professor, Department of Religions and Philosophy, University of Kashan. E-mail:
ahmadizadeh.h@kashanu.ac.ir

Article Info

ABSTRACT

Article type:
Research Article

Article history:
Received 23

September 2025

Received in revised
form 20 October
2025

Accepted 1 November
2025

Available online 3
December 2025

In certain Qur’anic verses, the creation of human acts is attributed to God, while in other verses human beings are presented as possessing independent will in the creation of their actions. Both sets of verses have served as textual foundations for different theological schools. The Ash‘arites, relying on the first group of verses, considered God the creator of human acts and His will the primary cause of their existence. The Mu‘tazilites, drawing on the second group, argued for human independence in the creation of their actions. Both groups also offered rational and theological justifications for their positions. This study revisits several Qur’anic verses related to the creation of human acts that have received less attention in previous research, and re-examines the dispute between Ash‘arites and Mu‘tazilites in interpreting these verses. Special attention is given to the views of theologians such as al-Ḥākim al-Jushamī, whose contributions have often been overlooked. By directly confronting the two schools with one another over the contested verses, this paper employs a method rarely used in similar studies, aiming to provide a more coherent account of their theological positions.

Keywords:

Ash‘arites;
Mu‘tazilites;
Creation of Acts;
Will

Cite this article: D

© The Author(s).

Publisher: University of Lorestan.



Extended Abstract

Introduction

Knowledge (maʿrifa) holds a foundational position in Islamic philosophy and is inseparably linked with the ontological status of the soul. Among Muslim philosophers, Avicenna (Ibn Sīnā) presents one of the most sophisticated and systematic accounts of cognition, in which epistemology, psychology, and metaphysics form an integrated whole. In Avicenna's view, human cognition is not a purely mechanical or sensory-based process; rather, it is grounded in the gradual perfection and immaterialization of the soul.

Central to Avicenna's epistemology is the idea that the human soul possesses different degrees of preparedness (istiʿdād) for knowledge. This preparedness is not merely intellectual but also moral and existential. Numerous Qurʾanic insights and philosophical arguments emphasize that the purification of the soul (tahdhīb or tazkiyat al-naḥs) plays a decisive role in unveiling reality and attaining true understanding. In this context, Avicenna introduces the concept of the Active Intellect (al-ʿaql al-faʿʿāl) as the ultimate source of intelligible forms and the final stage of cognitive perfection.

The present study aims to examine the effectiveness of self-purification in the process of cognition from Avicenna's perspective. It seeks to clarify how purification strengthens the soul's capacity to connect with the Active Intellect and how, through this connection, knowledge is realized. The primary purpose of the article is to demonstrate that, in Avicenna's philosophical system, cognition culminates not simply in rational abstraction but in the existential readiness of the soul to receive intelligible realities.

Research Questions

This study addresses the following main questions:

What is the role of self-purification in Avicenna's theory of cognition?

How does purification of the soul affect its ability to connect with the Active Intellect?

How does Avicenna conceptualize knowledge as the actualization of the soul's potential through this connection?

Methodology

The research adopts a descriptive–analytical approach, relying on a close reading of Avicenna's philosophical writings, particularly his works on psychology, epistemology, and metaphysics. The study analyzes Avicenna's discussions of the soul, intellect, sensory faculties, and intelligible knowledge, focusing on conceptual coherence rather than historical comparison or empirical observation.

Primary philosophical texts are examined to extract Avicenna's views on the gradation of knowledge, the structure of the human soul, and the function of the Active Intellect. By synthesizing these discussions, the study articulates the link between ethical purification and epistemic fulfillment. The methodology is entirely theoretical and philosophical, aiming to clarify Avicenna's internal conceptual system without imposing later interpretations.

Findings

The findings reveal that Avicenna understands cognition as a gradual and existentially grounded process. Knowledge does not arise solely from sensory perception or discursive reasoning; instead, it unfolds through the soul's progressive refinement. The soul initially acquires sensory

images through external and internal senses, then abstracts universal meanings by means of the rational faculty. However, this abstraction alone does not constitute complete knowledge.

According to Avicenna, intelligible forms ultimately emanate from the Active Intellect. The human intellect does not create these forms independently; it receives them once it achieves sufficient preparedness. Self-purification plays a crucial role in this process by freeing the soul from domination by bodily desires and material attachments. When the soul becomes purified, it increasingly resembles the immaterial order of intellects, making it receptive to intelligible effusion.

The study shows that purification is not an alternative to rationality but a condition for its perfection. As the soul moves away from sensory distractions and passions, its cognitive clarity increases. This clarity strengthens the soul's connection with the Active Intellect and stabilizes the cognitive process. Thus, purification directly enhances the soul's epistemic capacity rather than functioning merely as a moral ideal.

Discussion

The analysis highlights the deep integration of ethics and epistemology in Avicenna's system. Knowledge, in this framework, is inseparable from self-cultivation. Learning is not conceived as the accumulation of information but as the maturation of the soul's existential condition. The Active Intellect stands as the mediator between the intelligible realm and the human intellect, while purification ensures that this mediation becomes effective.

Furthermore, Avicenna's theory challenges purely empiricist or formalist accounts of knowledge. Sensory perception provides only the raw material for cognition, and rational analysis organizes it, but neither guarantees access to truth without the soul's readiness. This readiness is achieved through distancing oneself from material preoccupations and aligning the soul with intellectual realities.

The study also demonstrates that Avicenna's conception of purification does not negate rational inquiry. On the contrary, it reinforces the reliability of reason by grounding it in an ontologically purified subject. Reason functions most effectively when the soul is balanced, disciplined, and oriented toward intelligible realities. This harmony between rationality and spirituality constitutes a distinctive feature of Avicenna's epistemology.

Conclusion

This study concludes that self-purification occupies a central and indispensable role in Avicenna's theory of cognition. From his perspective, true knowledge emerges when the soul, through ethical and spiritual refinement, becomes capable of receiving intelligible forms from the Active Intellect. Cognition is thus understood as the actualization of the soul's latent capacities rather than a purely technical operation of the mind. By emphasizing the epistemic significance of purification, Avicenna offers a holistic model of knowledge in which morality, ontology, and rationality converge. This model presents cognition as a transformative process that perfects the soul and aligns it with the intelligible structure of reality. The findings of this study contribute to a deeper understanding of Avicenna's philosophical anthropology and highlight the enduring relevance of his integrated view of knowledge.

بازخوانی هم‌آوردطلبی اشاعره و معتزله در تبیین آیات مرتبط با مسئله خلق اعمال

حسن احمدی زاده[✉]

۱. دانشیار گروه ادیان و فلسفه، دانشگاه کاشان. رایانامه: ahmadizadeh.h@kashanu.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی، مقاله مروری،	در برخی آیات قرآن، خلق اعمال انسان را به خداوند نسبت داده شده اما در برخی آیات دیگر، انسان در خلق اعمالش برخوردار از اراده مستقل معرفی شده است. هر دو دسته از آیات، مستند مکاتب مختلف کلامی بوده‌اند. اشاعره با استناد به دسته نخست از آیات، خداوند را خالق اعمال انسان دانسته و اراده او را سبب اصلی خلق اعمال تلقی نموده‌اند. معتزله با استناد به دسته دوم از آیات، انسان را در خلق اعمالش، مستقل دانسته‌اند. همچنین هر دو گروه، برای اثبات دیدگاهشان، توجیحات عقلی و کلامی نیز ارائه می‌کنند. در جستار حاضر با طرح برخی آیات مرتبط با مسئله خلق اعمال انسان که در دیگر پژوهش‌های مشابه کمتر بدان‌ها توجه شده است، و بازخوانی نزاع اشاعره و معتزله در فهم این آیات، به تبیین‌های منسجم‌تری از این دو گروه توجه خواهیم نمود. در این خصوص تلاش خواهیم نمود تا دیدگاه‌های متکلمانی چون حاکم جشمی که کمتر مورد توجه قرار گرفته‌اند را مطرح نموده و در طرح آیات مورد نزاع، اشاعره و معتزله را مستقیماً به چالش با یکدیگر فراخوانیم. این رو در رو قرار دادن دو گروه در مسئله پژوهش حاضر، روشی است که در پژوهش‌های مشابه چندان به کار گرفته نشده است.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۰۱	
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۷/۲۸	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۱۰	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۹/۱۲	
کلیدواژه‌ها: قرآن، اشاعره، معتزله، خلق اعمال، اراده	

استناد:



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه لرستان.

مقدمه

یکی از چالش‌های کلامی-تفسیری در فرقه‌های مختلف اسلامی، بویژه اشاعره و معتزله، تبیین مسئله خلق اعمال است بر اساس آیات قرآن. از این رهگذر، هر یک تلاش نموده بر اساس مبانی کلامی خود، آیات را تبیین یا تأویل کند. در این جستار، به تبیین تأثیرپذیری این مکاتب از آیات قرآن در مسئله خلق اعمال انسان توجه خواهیم نمود. پرواضح است که آیات متعددی در قرآن را می‌توان به عنوان مستندی بر خلق اعمال انسان توسط خود او یا توسط خداوند، بیان نمود، که از حوصله این جستار بیرون است. از این رو، برخی از آیات مرتبط با این مسئله و نظر اشاعره و معتزله درباره آنها را بیان خواهیم نمود. فخر رازی در *المحصّل* بیان می‌دارد که معتزله در جهت تبیین دیدگاهشان درخصوص مسئله خلق اعمال انسان، از ده جهت به آیات قرآن استناد نموده‌اند. او این جهت ده‌گانه را یکی پس از دیگری همراه با آیاتی که متناسب به آنهاست بیان می‌کند (فخر رازی، ۱۹۸۴، ۱۴۳-۱۴۲). البته خود فخر رازی پس از بیان این مطالب، در صدد پاسخ دادن و حل مشکل برنمی‌آید بلکه ابراز می‌دارد که سخن تفصیلی درباره آیاتی که معتزله به آنها استناد نموده‌اند را باید در کتب دیگر دنبال نمود (همان، ۱۴۴).

از نظر اشاعره، همان‌طور که علم خداوند شامل همه موجودات و نیز اراده او شامل همه رخدادها می‌شود، همچنین قدرت او فراگیر است و دربرگیرنده هر رخداد شرّ یا خیر می‌باشد (الاسفرائینی، ۱۹۸۳، ۱۰۱). در این صورت، هیچ اتفاقی در عالم هستی، چه عالم مجردات و چه عالم مادیات، رخ نمی‌دهد جز به اراده و قدرت خداوند؛ از این رو، خداوند بر هر چیزی قدرت دارد و هر موجودی که قدرتی دارد، درواقع قدرتش را از جانب خداوند دارد نه اینکه حقیقتاً قدرت داشته باشد. فخر رازی در *الاربعین* با اشاره به آموزه "این قدرت عبد تَوَثَّرُ بِمُعِينِنِ" (فخر رازی، ۱۹۸۶، ۲۲۷)، ابراز می‌کند که بر اساس این آموزه، انسان اگرچه در انجام برخی اعمالش قدرتی دارد اما بدون یاری قدرت خاصی که از خداوند به او داده شود، قدرت حقیقی‌ای ندارد. خود اشعری بر این باور بود که اگرچه انسان در انجام یا ترک برخی امور، در خودش قدرتی احساس می‌کند، اما در لحظه انجام یا ترک فعل، این خداوند است که قدرت بر انجام یا ترک آن فعل را در او خلق می‌کند، و از این رو، اساساً هیچ قدرتی برای انسان نمی‌توان لحاظ نمود (همان، ۲۲۸). از این روست که فخر رازی برای مسئله بیست و سوم کتاب *الاربعین*، عنوانی را برمی‌گزیند که به صراحت، دیدگاه او در این مسئله را نشان می‌دهد: "لا یخرج شیء من العدم الی الوجود إلّا بقدرت الله تعالی" (همان، ۲۳۷). معتزله که عدل الهی را یکی از اصول پنجگانه مکتبشان تلقی می‌کردند، بر این باور بودند که همه افعال انسان توسط خود او خلق می‌شود چرا که انسان در انجام یا ترک افعالش، آزاد است و خداوند نه فعلی از افعال انسان را در او خلق می‌کند و نه قدرتی بر انجام یا ترک افعال را در او ایجاد می‌کند (فاخوری و جرّ، ۱۳۷۳، ۱۸۱). به بیان دیگر، از منظر ایشان، قدرت خداوند حد و حدودی دارد که از آن تجاوز نمی‌کند و لذا قدرت خداوند تأثیر ایجابی یا سلبی در افعال انسان‌ها ندارد. انگیزه معتزله از ابراز چنین دیدگاهی این بود که هم عقل و هم آیات قرآن حاکی از این هستند که خداوند در روز قیامت انسان‌ها را به خاطر انجام یا ترک اعمالی مورد بازخواست و حساب و کتاب قرار خواهد داد. از این رو، لازمه عدالت الهی این است که انسان را به خاطر انجام ندادن اعمال خیری که می‌توانسته انجام دهد اما انجام نداده، و نیز به خاطر ترک نکردن اعمال شرّی که می‌توانسته ترک کند اما ترک نکرده، مؤاخذه کند. بنا بر این، انسان در انجام و ترک افعال مختلف، کاملاً آزاد است و گرنه امر و نهی، ثواب و عقاب و مدح و ذمّ از جانب خداوند، بی‌معنی و ظالمانه تلقی خواهد شد، در حالی که به تصریح قرآن، خداوند به هیچ انسانی ظلم روا نمی‌دارد (همان، ۱۸۲). چنانکه ملاحظه می‌کنیم، اختلاف نظر در این مسئله، از جهاتی، مربوط می‌شود به اختلاف نظر ایشان درباره کمالاتی که برای خداوند ضروری است و نیز درباره آنچه ممکن است به این کمالات ضروری خداوند، خدشه وارد سازد. تنها متکلمان معتزلی و اشعری نیستند که در این مسئله با یکدیگر اختلاف دارند، بلکه فرق و مکاتب کلامی دیگری نیز وجود دارند که دیدگاه خاصی در این مسئله ابراز نموده‌اند. به عنوان نمونه، جبریون، هیچ قدرت و اراده‌ای برای انسان در انجام اعمالش قائل نیستند، و از این رو همه امور را یکسره به خداوند واگذار می‌کنند. ایرادات مختلفی به دیدگاه جبریون وارد شده است مانند اینکه در این صورت باید از انسان، سلب مسئولیت کنیم و نیز پاداش و جزا از سوی

خداوند برای اعمالی از انسان که هیچ قدرت بر انجام یا ترک آنها نداشته، بی‌معنی خواهد بود (غزالی، ۲۰۱۶، ۴۱). در مقابل، بسیاری از فیلسوفان، تا حد زیادی هم‌رأی با معتزله، برای انسان در انجام یا ترک اعمالش، قدرت و اراده آزاد را قائل شده‌اند.

خلاصه اینکه در صدر اسلام، مسئله انتساب اعمال انسان به خود او یا به خداوند، باعث پدید آمدن چهار مکتب کلامی گردید:

- قدریه، که توسط معبد جهنی و طرفدارانش شکل گرفت و بر این باور بودند که انسان با علم خودش اعمالش را در خودش تصور می‌کند، سپس با اراده خودش تصمیم بر انجام یا ترک فعل می‌کند و نهایتاً با قدرت خودش، فعل یا ترک افعالش را محقق می‌سازد. بنا بر این، خداوند نه از ازل، افعال انسان را مقدر نموده، نه اراده و قدرت او در تحقق افعال انسان دخالت دارند، و نه علم به افعال انسان دارد جز پس از آنکه آن افعال، محقق شوند (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ۵۶).

- جبریون، که توسط جهم بن صفوان الترمذی و پیروان او شکل گرفت. ایشان کاملاً بر خلاف قدریه، بر این باور بودند که خداوند از ازل، همه افعال انسان‌ها را مقدر نموده و با قدرت مطلقش آن افعال را در انسان‌ها ایجاد کرده است. بنا بر این، انسان در انجام یا ترک افعالش هیچ قدرتی از خودش ندارد (همان، ۸۶).

- در میان این دو مکتب افراطی، معتزله قرار دارند که البته پیروان این مکتب نیز به قدریه معروف هستند. از نظر ایشان خداوند از ازل نسبت به همه چیز علم دارد و همه امور را مقدر نموده است، چه اموری که مربوط به افعال خودش هستند چه اموری که مربوط به افعال انسان‌ها می‌باشند. اما اموری که مربوط به افعال خود خداوند است، همه خیر و مطابق با علم ازلی او هستند چرا که اراده خداوند به افعال شرّ تعلق نمی‌گیرد. اما اموری که مربوط به افعال انسان‌ها هستند، اراده خداوند به ایجاد یا عدم ایجاد آنها تعلق نمی‌گیرد، و نیز قدرت خداوند نیز به تحقق آنها چه شرّ باشند چه خیر، تعلق نمی‌گیرد، بلکه خداوند همه امور مربوط به افعال انسان را به خود انسان واگذار نموده تا با قدرت مستقل خودش، انجام یا ترک افعالش را اراده کند، اگر چه خداوند از ازل می‌داند که انسان در موقعیت‌های مختلف، انجام یا ترک چه افعالی را اراده خواهد کرد.

- اشاعره تلاش کردند تا خود را در میانه جبریون و معتزله نشان دهند، چنانکه معتزله نیز تلاش می‌کردند تا خود را در میانه جبریون و قدریه بنمایانند. اما تلاش‌های اشاعره، که البته موفقیت‌آمیز نبود، منجر شد به اینکه برای انسان نیز در انجام یا ترک افعالش، تأثیری قائل شوند و نهایتاً به نظریه کسب روی آوردند.

اکنون با توجه به مکاتبی که به رویکرد آنها در مسئله پژوهش حاضر، اشاره نمودیم، تلاش خواهیم نمود تا تأثیرپذیری آنها از قرآن را شکل‌گیری دیدگاه‌هایشان درباره مسئله خلق اعمال انسان، بررسی نماییم. البته درباره جبریون که در واقع تفاوتی میان آنها و اشاعره نیست، و نیز درباره نخستین پیروان قدریه که در واقع مکتبی انحرافی بودند و مستندی از آیات قرآن برای دیدگاهشان نداشتند، چندان سخنی به میان نخواهیم آورد.

جدیدترین مقاله‌ای که در خصوص مسئله خلق اعمال منتشر شده، مقاله‌ای است با عنوان "[نقد و بررسی دیدگاه متکلمین درباره خلقی اعمال بر اساس نظریه صدر المتألهین شیرازی](#)" که در سال ۱۴۰۳ در نشریه پژوهش‌های اعتقادی کلامی انتشار یافته است. در این مقاله نظرات متکلمان بر اساس رویکرد حکمت صدرایی نقد و بررسی شده و ارتباطی با رویکرد قرآنی در پژوهش حاضر ندارد. علاوه بر این مقاله، در سال ۱۳۹۰ در نشریه علوم قرآن و حدیث، مقاله‌ای با عنوان "[بررسی دیدگاه‌های سه مفسر در مسئله خلق اعمال \(زمخشری، طبرسی و فخر رازی\)](#)" انتشار یافته که اگرچه همسو با رویکرد پژوهش حاضر است اما اولاً تنها به دیدگاه سه متکلم اختصاص یافته است در حالی که در پژوهش حاضر، از دیدگاه‌های متکلمان معتزلی و اشعری دیگری چون حاکم جشمی، نیز سخن به میان آمده که نه تنها در مقاله مذکور بلکه در دیگر پژوهش‌های مرتبط نیز نامی از آنها تاکنون برده نشده است. ثانیاً بسیاری از آیاتی که در پژوهش حاضر مطرح شده‌اند و دیدگاه معتزله و اشاعره در خصوص آنها بیان گردیده، در مقاله مذکور مطرح نشده‌اند. ثالثاً در پژوهش حاضر تلاش شده تا در خصوص آیات مطرح‌شده، معتزله و اشاعره را رو در روی یکدیگر قرار

دهیم و مستقیماً از منظر یکی، نظر دیگری به چالش کشیده شود در حالی که در مقاله مذکور و پژوهش‌های مشابه، از این روش استفاده نشده است.

۲. پس‌زمینه الهیاتی محل نزاع

تصور اشاعره از خداوند این بود که تنها اوست که قادر بر انجام هر کاری، اعم از خیر و شرّ و جمیل و قبیح است، در غیر این صورت ممکن است خداوند عاجز از انجام برخی امور باشد یا اینکه برخی از مخلوقات در انجام یا ترک برخی امور، با او شریک باشند. از منظر ایشان، اساساً یکی از ویژگی‌های مسلمان بودن، باور به عدم اراده انسان در مقابل اراده خداوند و خضوع و تسلیم در برابر اوست. اشاعره برای تأیید دیدگاهشان، به آیات مختلفی از قرآن استناد کردند، از جمله: *اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ* (زمر: ۶۲). از این رو، ایشان، معتزله را به خاطر باور به خلق افعال انسان توسط خود انسان، با این اتهام مواجه می‌دانستند که معتزله باعث ایجاد اختلاف در جامعه مسلمین و پدید آمدن انحراف در افکار آنها شده‌اند، چرا که پیش از ظهور معتزله، مسلمانان همان‌طور که باور داشتند به اینکه جز خدای یکتا خدای دیگری وجود ندارد، همچنین باور داشتند به اینکه تنها همین خدای یکتاست که خالق همه امور است (الاسفرائینی، ۱۹۸۳، ۳۸). غزالی نیز ابراز می‌کند که معتزله با مطرح کردن دیدگاهشان، هم اجماع مسلمین بر اینکه غیر از خداوند، هیچ خالقی وجود ندارد، را انکار کردند و هم خالق بودن را به ما سوی الله نیز نسبت داده‌اند (غزالی، ۲۰۱۶، ۴۱). همچنین اشاعره با استناد به آیه ۹۶ سوره صافات: *وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ*، که به داستان شکستن بت‌ها توسط حضرت ابراهیم (ع) مربوط می‌شود، بر این باور اند که خداوند انسان و افعال او را خلق کرده است. البته معتزله در پاسخ به اشاعره، به تأویل این آیه و آیات مشابه آن روی آوردند تا نشان دهند که تناقضی میان دیدگاه آنها و آیات قرآن نیست. به این واکنش معتزله در ادامه اشاره خواهیم نمود. اما استدلال اشاعره به آیه ۱۶ سوره رعد، با سیاق آیه تناسبی ندارد. ایشان تنها به بخشی از آیه توجه نموده اما آن بخش را بدون در نظر گرفتن کل آیه و سیاق حاکم بر آن، لحاظ کرده‌اند. آیه مذکور از این قرار است:

قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ، قُلْ أَفَاتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ لَا يَمْلِكُونَ أَنْفُسِهِمْ نَفَعًا وَلَا ضَرًّا، قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ، أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ، قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ.

با توجه به تمام عبارات این آیه و نیز دو آیه قبل از آن، درمیابیم که سیاق این آیه ارتباطی به مسئله خلق افعال انسان توسط خداوند ندارد، بلکه سیاق این آیه و آیات قبل از آن درخصوص رد نظر کفار درباره قرار دادن شریک برای خداوند است. از این رو، خداوند در این آیه، خطاب به کفار می‌فرماید آیا آنچه شما شریک خدا می‌دانید توانسته‌اند چیزی مانند آنچه خداوند خلق کرده، خلق کنند تا مانند خداوند شایسته پرستش و عبادت باشند؟ در نتیجه، چنانکه در انتهای آیه تأکید می‌شود، آنچه کفار به عنوان شریک خداوند در نظر گرفته‌اند، هیچ چیزی خلق نکرده‌اند و اساساً قدرتی بر انجام این کار ندارند، و لذا تنها خدای یکتاست که قدرت بر خلق همه چیز دارد و شایسته پرستش است. در اینجا در صدد نقد و بررسی تفصیلی دیدگاه اشاعره نیستیم بلکه صرفاً اشاره‌ای کردیم به روش استناد آنها به آیات قرآن، بدین صورت که بخشی از آیه را اخذ نموده و بدون توجه به سیاق آیه، و ارتباط آن با قبل و بعدش، آن را دلیلی روشن بر دیدگاه خود دانسته‌اند.

در مقابل، معتزله بر این باور بودند که اگر انسان در برابر اوامر و نواهی خداوند مسئول است و نیز اگر کمال و خیر خداوند مانع از انتساب افعال شرّ و قبیح به اوست، بنا بر این انسان باید آزاد باشد و اراده و قدرت مستقل بر انجام یا ترک افعالش داشته باشد. معتزله نیز گر چه خود را عقل‌گرا نشان دادند اما به آیاتی از قرآن نیز برای اثبات حقانیت دیدگاهشان استناد کردند.

(۱) سوره انفال، آیه ۱۷: فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ، وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى، وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءً حَسَنًا، إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ. این آیه که اشاره به جنگ بدر دارد، بیان می‌کند که برخی از مسلمانان ابراز می‌داشتند که کشتن کفار، کار آنها بوده است. چنان که ملاحظه می‌شود، خداوند در این آیه، کشتن کفار و پرتاب تیر را از جهتی به مسلمانان و پیامبر (ص) نسبت می‌دهد و از جهت دیگر، به خودش. طبری و فخر رازی با استناد به این آیه، ابراز داشته‌اند که انسان در انجام افعالش، قدرت مستقلی از خودش ندارد بلکه تنها این قدرت را از جانب خداوند کسب می‌کند، و فاعل حقیقی خداوند است (طبری، ۱۹۹۲، ج ۲، ۱۲۷؛ رازی، ۱۹۹۰، ج ۳، ۳۷۰). زمخشری در تفسیر این آیه بیان می‌دارد که پرتاب تیر از سوی پیامبر (ص) به مشرکین، صرفاً یک عمل رمزی است، و اگر خداوند تأثیر حقیقی و اصلی را در این عمل نمی‌داشت، پیامبر (ص) صرفاً فعلی بشری را انجام داده بود که تأثیر چندانی نمی‌داشت، اما با تأثیر خداوند توانست آن اتفاق عظیم را رقم زند (زمخشری، ۲۰۱۰، ج ۲، ۱۱۹). همچنین اگر نصرت خداوند برای مسلمانان و قوی کردن روحیه آنها از جانب خداوند نبود، نمی‌توانستند بر مشرکان پیروز شوند، پس نباید آنها به‌خاطر پیروزی بدست‌آمده مغرور گشته و خدا را فراموش کنند (همان). بنا بر این، از نظر زمخشری، در ظاهر، این افعال را پیامبر (ص) و مسلمانان انجام دادند اما در واقع، تأثیر حقیقی از آن خداوند است چرا که چنان تأثیر شگرفی از قدرت بشری خارج است. اما اگر چه بتوانیم این تأویل از آیه را در خصوص رمی پیامبر (ص) بپذیریم، به‌سختی می‌توان در خصوص قتل مشرکین توسط مسلمانان، بپذیریم چرا که فعل قتل مستقیماً توسط مسلمانان و به نحوی طبیعی در حین جنگ انجام شده است چنانکه در هر جنگ دیگری نیز این اتفاق رخ می‌دهد. با وجود این، خداوند در این آیه اگر چه قتل را ابتدا به مسلمانان نسبت داده اما نهایتاً اصالت این فعل را به خودش نسبت می‌دهد که ممکن است به معنای نصرت خداوند نسبت به مسلمانان باشد نه اینکه او خودش مستقیماً کفار را به قتل رسانده باشد.

(۲) درخصوص آیه ۶۲ سوره مبارکه زمر (اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ) که پیش‌تر به نظر اشاعره درباره آن اشاره نمودیم، یکی از مفسران معتزلی به نام ابو مسلم الاصفهانی (۳۲۲-۲۵۴ قمری) با اشاره به معانی مختلف خلق، ابراز می‌کند که مراد از خلق در این آیه، ایجاد نیست بلکه تقدیر است: "وقتی خداوند از بندگانش چنین خبر می‌دهد که آنها فلان فعل را انجام می‌دهند، در واقع او آن فعل را مقدر نموده نه اینکه آن را ایجاد کرده باشد، و لذا صحیح است که بگوییم خداوند آن فعل را خلق کرده اگرچه آن را ایجاد نکرده است" (الاصفهانی، ۱۹۲۱، ۶۷). همچنین متکلم معتزلی دیگری در تأویل آیه ۱۰۲ سوره مبارکه انعام، با بیانی مشابه آنچه الاصفهانی مطرح کرده، ابراز نموده که نسبت دادن خلق به خداوند در این آیه، دلالت بر صحت دیدگاه جبریون ندارد، بلکه مراد از نسبت دادن خلق به خداوند این است که او خالق هر چیزی است که بتوان آن را متصف به مخلوق بودن نمود، اما افعال انسان را نمی‌توان مخلوق خداوند دانست چرا که آنها مخلوق انسان هستند. بنا بر این، اگر چه در چنین آیاتی از لفظی مانند "کل" استفاده شده که دلالت بر شمول و کلیت دارند اما تنها اموری را شامل می‌شوند که بتوان خلقت آنها را به خداوند نسبت داد. از نظر معتزله، شاهد بر این مدعی، آیه ۱۰۴ سوره انعام است که خداوند می‌فرماید: قَدْ جَاءَكُمْ بِصَآئِرٍ مِّن رَّبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ. بنا بر این، به تصریح این آیه، انسان در انجام یا ترک افعالش مستقل است و همه افعال او مخلوق خود اوست (زمخشری، ۲۰۱۰، ج ۲، ۴۴۴). چالش دیگری که در ارتباط با مفهوم "خلقت کل" مطرح می‌شود این است که آیا از آنجایی که خداوند دارای اراده و قدرت مطلق است گاهی شر را اراده می‌کند و گاهی خیر را، یا اینکه از آنجایی که کمال مطلق است هرگز شر را اراده نمی‌کند و حتی قدرتش نیز بر تحقق و ایجاد شرور تعلق نمی‌گیرد، و در نتیجه، تحقق شرور در جهان، ریشه در اراده و فعل انسان‌ها و دیگر مخلوقات دارد؟ در این مسئله نیز شاهد نزاع میان معتزله و اشاعره و استناد هر یک از آنها به آیاتی از آیات قرآن هستیم. چنانکه معروف است، یکی از اصول پنج‌گانه معتزله، عدل است، و اساساً آنها خودشان را "اصحاب العدل و التوحید" نیز نامیده‌اند. ایشان بر اساس این اصل، انسان را آزاد و برخوردار از قدرت مستقل در انجام و ترک افعالش می‌دانند. همچنین، عدل و نیز کمال الهی اقتضا می‌کند که آنچه بهتر و شایسته‌تر است را برای بندگانش

اراده کند و لذا جز خیر، برای آنها نخواهد. اما در مقابل، اشاعره هیچ یک از این امور را بر خداوند واجب و ضروری نمی‌دانند (الاسفرائینی، ۱۹۸۳، ۳۹؛ غزالی، ۲۰۱۶، ۸۳). نتیجه ضروری اصل عدل الهی این است که از نظر معتزله، خداوند همان‌طور که خالق افعال شری که از انسان صادر می‌شود نیست، اساساً خالق هیچ یک از شرور و بلاهای طبیعی و غیر طبیعی نیز نباشد، چرا که تأثیر و دخالت خداوند در زندگی انسان باید بر اساس تحقق خیرهای مختلف در زندگی او باشد. از این رو، برخی از معتزله در مواجهه با آیات ابتدایی سوره فلق که خداوند می‌فرماید "قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ، مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ"، برای اجتناب از این معنی که خداوند هم خالق خیرهاست و هم خالق شرها، ابراز نموده‌اند که در آیه دوم باید شری را با تنوین قرائت نمود و "ما" را ادات نفی دانست. بنا بر این، معنای این دو آیه چنین می‌شود: "بگو پناه می‌برم به خدای سپیده‌دم، از شری که او خلق نکرده است (بلکه مخلوق انسان و طبیعت و دیگر جانداران است)" (زمخشری، ۲۰۱۰، ۱۷۷). اشاعره این قرائت از آیه دوم سوره فلق را نپذیرفته و آن را تحریف آیه می‌دانند (ابن منیر، ۱۹۸۷، ج ۴، ۲۴۳). سیاق آیات این سوره نیز دلالت بر این دارند که خداوند امر می‌کند به پناه بردن به او، از شروری که در طبیعت و موجودات مختلف وجود دارند.

(۳) چنانکه اشاره شد، یکی از آیاتی که مستند اشاعره در نظریه کسب یا خلق اعمال توسط خداوند است، آیه ۹۶ سوره صافات می‌باشد. معتزله نیز با استدلال بر همین آیه، نظر خود مبنی بر خلق اعمال توسط انسان را بیان می‌کنند: خداوند شما را خلق کرد و نیز آنچه از سنگ و چوب را که برای ساختن بت‌ها و پرستش آنها استفاده می‌کنید (سید مرتضی، ۲۰۱۸، ج ۴، ۱۴۳). بنا بر این، ساختن بت‌ها و پرستش آنها اعمالی هستند که خود انسان‌ها با قدرت و اراده خودشان انجام می‌دهند نه اینکه خداوند این اعمال را در انسان خلق کرده باشد، بلکه آنچه خداوند برای انسان خلق کرده، ابزارهایی است که انسان به کمک آنها بت‌ها را می‌سازد. در دیگر آیات قرآن نیز شواهدی بر تأیید این تأویل معتزله می‌توان ملاحظه نمود. به عنوان نمونه، آنگاه که ریسمان‌ها توسط ساحران فرعون، در برابر موسی تبدیل به مار شدند، موسی ترسید که مردم تحت تأثیر این سحر ساحران قرار گیرند، خداوند به موسی دستور داد که عصایش را رها کند تا تبدیل به اژدهایی شود و سحر ساحران را از بین ببرد: فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى، قُلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى، وَالَّذِي يَمِينِكَ تَلْفَأُ مَا صَنَعُوا (طه: ۶۹-۶۷). بر اساس این آیه، خداوند انداختن عصا را به خود موسی نسبت می‌دهد اگر چه دستور به انجام این عمل توسط خداوند صادر می‌شود.

(۴) بر اساس آیه ۱۷ سوره مبارکه نحل که می‌فرماید: أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ، اشاعره معتقدند که خداوند در این آیه، فعل خلق کردن را به‌نحوی همراه با ستایش و اعتزاز، تنها به خودش نسبت می‌دهد (فخر رازی، ۱۹۹۰، ج ۴، ۱۳۰). اما معتزله برای رد این استدلال اشاعره، دلایل مختلفی بیان داشته‌اند که مهم‌ترین آنها این است که این آیه در مقام خلق افعال انسان و نسبت دادن این خلق به خداوند و نفی این نسبت به انسان، نیست. این آیه در مقام مقایسه قدرت خداوند یکتایی است که به تصریح آیات قبل، آسمان و زمین و کوه‌ها و ... را خلق نموده، با مخلوقاتی که هرگز چنین قدرتی ندارند (جشمی، ۲۰۱۹، ج ۵، ۴۰۱۳). در قدرت خداوند هیچ اختلاف و مراتب و تفاوتی وجود ندارد در حالی که قدرت انسان ذومراتب و دارای اختلاف و تفاوت از جهات مختلف است. اساساً فعل انسان دارای اختلاف و تفاوت است درحالی که به تصریح آیه ۳ سوره ملک (ما تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ) فعل خداوند بدون اختلاف است (جبائی، ۲۰۰۷، ۱۶۸).

(۵) از نظر اشاعره ابراهیم و اسماعیل در آیه ۱۲۸ سوره بقره، با عبارت "و تَبَّ عَلَيْنَا"، از خداوند درخواست می‌کنند که توبه آنها را بپذیرد، یا به عبارت دیگر، خداوند در آنها فعلی خلق کند که بواسطه آن بتوانند به سوی خداوند بازگردند و توبه کنند. از این رو اشاعره ابراز نموده‌اند که خداوند خالق افعال انسان است چرا که اگر انسان، خود، بتواند توبه را در خودش خلق کند و خداوند فعل یا حالت توبه را در انسان ایجاد نکند، طلب توبه از خداوند، فعلی عبث و بیهوده خواهد بود، و در این صورت، خلق یا عدم خلق این حالت در انسان توسط خداوند، امری است بی‌معنی (فخر رازی، ۱۹۹۰، ج ۴، ۵۱۱). اما

از نظر معتزله، چنین تأویلی از این آیه، با آیات دیگر در تعارض است. به عنوان نمونه، در آیه ۸ سوره تحریم، خداوند به مؤمنان امر می‌کند که "توبوا الی الله توبهً نصوحاً". از نظر معتزله، بر اساس این آیه، این انسان است که فعل توبه را در خود ایجاد می‌کند نه خداوند، چرا که اگر توبه، فعلی باشد که به خداوند نسبت دهیم، در این صورت، طلب یا دستور انجام این فعل توسط انسان، از سوی خداوند بی‌معنی خواهد بود. از این رو، باید عبارت "و توب علینا" در سوره بقره را به معنای طلب توفیق از خداوند برای توبه، یا قبول توبه انسان از سوی خداوند، بدانیم. این طلب توفیق هم برای انسان‌های عادی است و هم برای انبیاء و اولیای الهی. به تعبیر حاکم جشمی در *التهدیب فی التفسیر*، اگرچه انبیاء سرشار از توفیقات خداوند و مصون از ارتکاب گناهان کبیره هستند اما امکان ارتکاب گناه صغیره در آنها وجود دارد و لذا ایشان نیز باید از خداوند طلب توفیق و آمرزش گناهان داشته باشند (جشمی، ۲۰۱۹، ج ۱، ۵۹۲).

(۶) در آیات ۲۴ تا ۲۷ سوره عبس، خداوند انسان را متذکر می‌سازد به نعمت‌هایی که از آنها برخوردار است حتی نعمت طعام: *فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ، أَنَا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا، ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا، فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا*. چنانکه ملاحظه می‌کنیم خداوند در این آیات، افعالی را چون فروفرستادن باران، شکافتن زمین و رویاندن گیاه را به خودش نسبت می‌دهد. بر این اساس، اگر این عبارات را در معانی مجازی دیگری تأویل نبریم، دلالت می‌کنند بر اینکه شکافته شدن زمین در زمانی که انسان کشاورزی می‌کند، و نیز امور دیگر، همه افعالی هستند که خداوند خلق کرده است نه انسان، و این همان است که اشاعره در پی آن هستند (ابن المنیر، ۱۹۹۸، ج ۴، ۱۸۵). اما زمخشری معتزلی بر این باور است که این عبارات را باید به نحو مجازی فهم نمود، بدین معنی که اگر چه خداوند سبب تحقق چنین اموری است اما همان‌طور که در عمل و در جریان طبیعی زندگی مشاهده می‌کنیم، فاعل حقیقی، خود انسان است (زمخشری، ۲۰۱۰، ج ۴، ۱۸۶). زمخشری در این امر تردیدی ندارد که خداوند در این آیات، افعال مذکور را به خود نسبت داده است اما این اسناد به نحو مجازی است یعنی شکافتن زمین بواسطه کشاورزی، فعلی است که حقیقتاً توسط انسان خلق و انجام می‌شود اما مجازاً از باب اسناد فعل به سببش، به خداوند نسبت داده می‌شود. در واقع، چنین عباراتی حاکی از آن هستند که افعالی چون شکافتن زمین با کشاورزی و کاشتن دانه گیاه در زمین، فعلی است که انسان آن را خلق می‌کند اما به کمک خداوند، نه چنانکه اشعری باور داشت هیچ تأثیری برای قدرت و اراده انسان در انجام چنین افعالی قائل نباشیم (فخر رازی، ۱۹۸۴، ۱۴۰).

(۷) یکی از آیاتی که معتزله، آن را تصریحی بر اراده آزاد و استقلال قدرت انسان می‌دانند، آیه ۱۴۸ سوره انعام است: *سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى دَافُوا بِأَسْنَاءِ*. از نظر معتزله، خداوند در این آیه که با ذم مشرکان و وعده عذاب آنها همراه است، به دیدگاه جبریون اشاره می‌کند که البته نه از نظر قرآن دیدگاه درستی است و نه از نظر عقلی. در این آیه، در برخی قرائت غیرمشهور، فعل *كَذَّبَ* به صورت ثلاثی مجرد یعنی *كَذَّبَ* قرائت شده به معنای "دروغ گفت" (حاکم جشمی، ۲۰۱۹، ج ۴، ۲۴۵۶) و این تصریحی است بر اینکه این مشرکان در گفتن اینکه خداوند اراده کرده است که آنها مشرک باشند، دروغ گفته‌اند. بنا بر این، تکذیب پیامبران و ابراز این عقیده که کفر و ایمان به اراده خداوند است، صرفاً تخیلی است که مشرکان در ذهن خود می‌پروراندند و هیچ ارتباطی با اراده و مشیت الهی ندارد (همان، ۲۴۵۸). فخر رازی تأویل آنها از آیه ۱۴۸ سوره انعام را بر این اساس رد می‌کند که در آیه بعد خداوند می‌فرماید: *قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ، فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ*. به نظر او، به تصریح این آیه، هدایت کردن، فعلی است که تنها به خداوند اختصاص دارد و او هر که را اراده کند هدایت می‌کند نه اینکه هر انسانی بتواند این فعل را به اراده خودش خلق کند و سبب هدایتش گردد (همان، ۱۷۳).

(۸) آیه ۱۶۵ سوره آل عمران: *"أَوَلَمْ أَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُمْ مِثْلَيْهَا قُلْتُمْ أَنَّى هَذَا قُلْ هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ"*. این آیه درباره شکست مسلمانان در جنگ احد است که البته انتظار شکست نداشتند و بر این باور بودند که مادامی که از دین خداوند محافظت می‌کنند باید پیروزی از آن آنها باشد نه مشرکان. اما خداوند در این آیه به ایشان می‌فرماید نباید از این شکست،

تعجب کنید چرا که خودتان با نافرمانی از دستور پیامبر (ص) باعث این شکست شدید. به تعبیر علی بن عیسی الرمانی، یکی از مفسران معتزله، اراده و قدرت مستقل خود مسلمانان علت اصلی شکست در این جنگ بود، چرا که اگر با اراده خود، از دستور پیامبر (ص) سرپیچی نمی‌کردند، شکست نمی‌خوردند. بنا بر این، خداوند این شکست را به اراده خود مسلمانان نسبت می‌دهد نه به خودش، و این تصریحی است بر ابطال دیدگاه جبریون (الرمانی، ۲۰۰۹، ۶۵). در مقابل، اشاعره بر این باور اند که پیروزی و شکست را خداوند بر اساس استحقاق یا تفضّل یا عدم توجه انسان به دستورات الهی و نبوی، برای انسان ایجاد می‌کند. ایشان برای تأیید دیدگاهشان به آیاتی از قرآن از جمله این آیات استناد می‌کنند: "و لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِدَّر" (آل عمران: ۱۲۳)، "و مَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ" (آل عمران: ۱۲۶)، "مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ، و مَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ" (نساء: ۷۹). اما از سوی دیگر، در آیاتی چون آیه ۲۹ سوره کهف، کفر و ایمان، طاعت و معصیت، هدایت و ضلالت، همگی به اراده خود انسان واگذار شده است نه به اراده الهی، و این مستمسکی قوی برای دیدگاه معتزله بوده است (فخر رازی، ۱۹۹۰، ج ۴، ۳۱۹).

در اینجا لازم است توجه کنیم که اختلاف میان معتزله و اشاعره در مسئله خلق اعمال انسان، به اختلاف آنها در خصوص فهمشان از معنای اراده الهی بازمی‌گردد. از نظر معتزله، فحوای اراده خداوند را باید در اوامر و نواهی او جستجو نمود، بدین معنی که اگر خداوند به چیزی امر نموده، پس آن چیز را اراده کرده است. اما اگر خداوند از چیزی نهی کرده است، پس آن چیز را اراده نکرده است (فخر رازی، ۱۹۸۶، ۲۴۴)، و از آنجا که خداوند جز به خیر، امر نکرده است، پس جز خیر را اراده نمی‌کند و هرگز شرور متعلق اراده او قرار نمی‌گیرند. اما اشاعره این معنی از اراده الهی را نمی‌پذیرند. از نظر ایشان، اراده الهی را باید در علم ازلی او جستجو نمود، بدین معنی که هر آنچه خداوند از ازل علم داشته که چنین و چنان خواهد شد، همان متعلق اراده اوست، و آنچه از ازل علم داشته که تحقق نخواهد یافت، متعلق اراده او نیست (همان). نتیجه منطقی این معنی از اراده الهی این است که هر خیر و شرّی که در عالم تحقق یافته یا تحقق خواهد یافت، خداوند از ازل به آن علم داشته و آن را مقدرّ نموده است و لذا همان‌طور که خیرها متعلق اراده او هستند شرّها نیز چنین اند. بنا بر این، به نوعی نزاع اصلی بر سر این است که اراده خداوند آیا به دستورات او ارتباط دارد یا به علم او؟ هر پاسخی که از سوی معتزله و اشاعره به این پرسش داده شود، امکان یا امتناع تعلق اراده خداوند به تحقق شرور را روشن خواهد ساخت. بنابراین، در ادامه طرح آیات مورد بحث در این جستار، به آیاتی از قرآن توجه خواهیم نمود که معتزله و اشاعره برای اثبات دیدگاهشان مبنی بر عدم خلق شرور توسط خداوند یا خلق شرور در کنار خیرها توسط او، به آنها استناد نموده‌اند:

(۹) بر اساس آیه ۳۱ سوره فرقان "وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ" و نیز آیه ۱۲۳ سوره انعام "وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ أَكْبَرًا مَجْرِمِيهَا لِيَمْكُرُوا فِيهَا"، اشاعره ابراز نموده‌اند که همان‌طور که خداوند تحقق خیرها را اراده کرده است تحقق شرور را نیز اراده کرده است. بر طبق آیه نخست، دشمنی با پیامبران را خداوند ایجاد و خلق نموده است و پرواضح است که این دشمنی، شرّ، بلکه کفر است (فخر رازی، ۱۹۹۰، ج ۵، ۲۱). آیه دوم نیز تصریح می‌کند که خداوند اراده نموده تا مجرمین، مردم را از مسیر حق گمراه سازند، و این نیز شرّ است (همان، ج ۳، ۱۴۵). همچنین بر اساس آیه ۱۲۲ سوره انعام "أَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَاحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا" و عبارت "وَاجْتَبَىٰ وَبَنَىٰ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ" در آیه ۳۵ سوره ابراهیم، اشاعره بر این باور اند که کفر نیز مانند ایمان، مخلوق خداوند است. در آیه نخست، تحقق و خلق احياء و نور به خداوند نسبت داده شده و این دو کنایه از شناخت خداوند و هدایت او هستند (همان). در آیه دوم نیز حضرت ابراهیم از خداوند می‌خواهد که او و فرزندانش را از پرستش بته، یعنی از کفر و شرک به خداوند، دور سازد. این بدین معنی است که دوری از کفر، همچون تقربّ به ایمان، فعل خداوند است (همان، ج ۴، ۷۲). اشاعره برای تکمیل استدلال بر صحت دیدگاهشان، ابراز می‌کنند که آنکه بر انجام کاری قدرت دارد، بر انجام ضدّ آن نیز قدرت دارد، لذا اگر خداوند قدرت بر این دارد که هر انسانی را که اراده کند از کفر دور سازد، باید بر ضدّ آن نیز قدرت داشته باشد، یعنی هر انسان را که اراده کند به کفر نزدیک نماید یا کافر کند.

۱۰) معتزله در آیاتی از سوره‌های انعام و ابراهیم که نظر اشاعره را درباره آنها بیان کردیم، دست به تأویل می‌زنند تا با دیدگاهشان سازگار باشند. ایشان عبارت "وَجَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا" را به معنای "بَيْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا" در نظر می‌گیرند، چنانکه جبّایی، از بزرگان معتزله، چنین نظری دارد (جبّائی، ۲۰۷۷، ۲۲۵). همچنین جبّایی لام لِيمَكُرُوا در آیه ۱۲۳ سوره انعام را لام عاقبت و صبرورت می‌داند نه لام تعلیل، بدین معنی که خداوند در هر سرزمینی، سردمدارانی قرار داد که عاقبت الامر، آنها مجرمینی شدند که خودشان و اهل آن سرزمین‌ها را گمراه نمودند. همچنین برخی دیگر از معتزله در تأویل این آیه، بر این باور اند که خداوند نه مانع این سردمداران از گمراه کردن مردم شده، و نه آنها را به این کار برانگیخته است، و از این رو، عبارت این آیه را باید به نحو مجاز و تشبیه، فهم نمود. معتزله، علاوه بر تأویل آیاتی که اشاعره برای اثبات دیدگاهشان، به آنها استناد می‌کردند، همچنین شواهدی از آیاتی ارائه می‌کنند که به‌صراحت، دیدگاه آنها، یعنی معتزله، را تأیید می‌کنند.

به عنوان نمونه، جبّایی در تفسیر عبارت "و ما الله يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَالَمِينَ"، در آیه ۱۰۸ سوره آل عمران، ابراز می‌دارد که خداوند هرگز شرّ را اراده نمی‌کند، چه از جانب خودش چه برای افعال انسان، چرا که خداوند اراده کردن هر گونه ظلمی (و در واقع، هر گونه شرّی) را از خودش نفی کرده است. در این عبارت، "ظلم" به صورت نکره ذکر شده و همان‌طور که نحویون بیان می‌کنند، نکره در سیاق نفی، معنای عموم و شمول دارد (همان، ۱۳۶). اما فخر رازی ابراز می‌کند که نفی در این عبارت، بدین معنی است که خداوند، به هیچ یک از بندگان ظلم نمی‌کند و هر کسی را بر اساس اعمال شرّی که انجام داده، در روز قیامت مجازات خواهد کرد. بنا بر این، با توجه به دو آیه قبل از آیه ۱۰۸ سوره آل عمران، که درباره جزاء و پاداش انسان‌ها در قیامت بر اساس اعمالشان در دنیا سخن به میان آمده است، نهایتاً خداوند در این آیه، ظلم کردن به بندگان در روز قیامت را از خودش نفی می‌کند نه ظلم عام و فراگیر را، چنانکه معتزله بیان می‌کنند.

۱۱) یکی دیگر از مستندات معتزله، آیاتی است که در آنها خداوند، خلق و تحقق برخی افعال و پدیده‌های شرور را به شیطان نسبت می‌دهد نه به خودش:

۱. آیه ۶۰ سوره نساء که در آنجا خداوند در توصیف برخی کفار می‌فرماید: "و يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا". در اینجا خداوند گمراه کردن انسان‌ها را به شیطان نسبت می‌دهد نه به خودش. از این رو، به نقل از فخر رازی، از نظر معتزله، کفر کافر را خود او اراده و خلق نموده نه خداوند (فخر رازی، ۱۹۹۰، ج ۲، ۴۰۷).

۲. آیه ۲۷ سوره أعراف، که خداوند خارج نمودن حضرت آدم از بهشت را به شیطان نسبت می‌دهد: "كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكَ مِنَ الْجَنَّةِ".

۳. در آیه ۱۵ سوره قصص، خداوند که کشتن مقتول را حضرت موسی به شیطان نسبت می‌دهد نه خداوند: "قَالَ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ".

۴. در آیه ۲۲ سوره ابراهیم، امتحان و گمراه شدن را که بعضی از انسان‌ها گرفتار آنها شدند را به شیطان نسبت می‌دهد: "وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعَدَ الْحَقُّ وَوَعَدْتَكُمْ فَأَخْلَفْتُمْ وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي". از نظر معتزله اگر گمراه شدن انسان‌ها فعل خداوند بود، باید در این آیه، خداوند می‌فرمود: فلا تَلْمُؤُنِي و لا أَنْفُسَكُمْ، یعنی نه مرا سرزنش کنید نه خودتان را چرا که گمراه شدن شما به اراده خداوند بوده است.

۵. در آیه ۹۰ سوره مائده، خداوند شراب و قمار و أنصاب (بت‌های نصب‌شده) و أزلام (پاره‌چوب‌هایی برای تفأل) را ساخته شیطان معرفی می‌کند: "إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَ الْأَنْصَابُ وَ الْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ، فَاجْتَنِبُوهُ". از این رو، از نظر

معتزله، خداوند دخالتی در خلق آنها نداشته است. علامه طباطبائی (ره) در تفسیر این آیه ابراز می‌کند که این مصنوعات، اگر چه به لحاظ کارکردشان که معصیت‌آمیز و شرور هستند، حاصل اراده و فعل انسان هستند، اما فی‌نفسه، یعنی بدون در نظر گرفتن کارکردشان، مانند هر رخداد و موجود طبیعی دیگر، مصنوع خداوند هستند (طباطبائی، ۱۹۹۵، ج ۱، ۶۰۸).

اشاعره، چنانکه فخر رازی در تفسیرش بیان می‌کند، این تأویلات معتزله برای آیاتی که بدان‌ها اشاره شد را بدون پاسخ نگذاشتند و ردیه‌های مختلفی بر آنها نگاشته‌اند که فخر رازی در تفسیرش بدان‌ها اشاره نموده و در اینجا مجال بیان آنها نیست. اکنون با توجه به آیاتی که به عنوان مستندات اشاعره و معتزله در خصوص خلق اعمال توسط خداوند یا غیر او بیان نمودیم، در پایان این جستار، به بررسی تأثیر این آیات در شکل‌گیری دو مکتب اشاعره و معتزله توجه می‌کنیم. چنانکه پیش‌تر اشاره کردیم، از نظر اشاعره، خداوند دارای قدرت کامل است و هر خیر و شری را اراده کند خلق می‌کند و انسان در خلق افعالش، اراده و قدرت مستقلی ندارد. در غیر این صورت، لازم می‌آید که قدرت خداوند محدود باشد و نیز برای او شریکائی قائل شویم. از سوی دیگر، معتزله برای انسان در خلق اعمالش آزادی کامل را قائل بودند چرا که در غیر این صورت، پاداش و جزا از سوی خداوند و نیز مسئولیت‌پذیری انسان، بی‌معنی می‌گردد.

در قدرت مطلق خداوند تردیدی نیست اما از آنجا که خداوند هر لحظه که اراده کند می‌تواند در قدرت و اراده انسان تصرف کند، بنا بر این اگر خداوند، آزادی اراده و قدرت بر انجام یا ترک افعال انسان را به خود انسان واگذارد، لازم نمی‌آید که قدرت مطلق او محدود گردد. زمانی اراده و قدرت خداوند محدود می‌گردد که موجود دیگری، اراده و قدرت او را محدود سازد و آزادی اراده و قدرت مستقل را به انسان ببخشد. این بیان، تا حدودی به دیدگاه معتزله نزدیک است اما نمی‌توان این دیدگاه معتزله را که معتقدند خداوند شر را اراده نمی‌کند، پذیرفت، چرا که در این صوت، اسناد کمال و عدل به خداوند صحیح نمی‌بود. اگر بپذیریم که در جهان، اموری تحقق یافته یا خواهند یافت که خارج از اراده خداوند هستند، این بدین معنی است که این جهان می‌تواند مستقلاً اموری را در خود محقق سازد و هر موجود ذی‌شعوری در هر زمان و مکان که بخواهد، انجام یا ترک افعالی را حتی اگر موجب هرج و مرج شود و نظم جهان را به هم بریزد اراده و خلق کند.

نتیجه‌گیری

هم اشاعره و هم معتزله متفق‌القول هستند که اولاً خداوند از ازل نسبت به همه اتفاقات جهان، علم دارد، و ثانیاً خداوند خلق افعال و رویدادهای خیر را برای انسان اراده می‌کند و انسان‌ها را به تحقق و خلق چنین افعالی امر کرده است، و ثالثاً خداوند این قدرت را دارد که مانع تحقق یا خلق افعال و رویدادهای شر شود. بنا بر این، منطقی است که بگوییم اراده خداوند بر این امر تعلق گرفته که از سویی خلق افعال ناشی از اراده خود انسان باشد و از سوی دیگر، خلق افعال شرور، ناشی از اعمال انسان‌ها یا موجودات دیگر باشند. علاوه بر این، گاهی انسان خلق فعلی را اراده می‌کند که خیر و موافق با طبع و میل اوست، اما گاهی خلق فعلی را اراده می‌کند که موافق با میل او نیست و آن کار را از روی اکراه انجام می‌دهد. خداوند نیز اگر چه اساساً برای مخلوقاتش بویژه انسان، تحقق و خلق خیر را اراده کرده است، اما از سوی دیگر، شر را نیز هر چند از روی اکراه، اراده نموده است. به بیان دیگر، خداوند اراده کرده است که انسان‌ها خلق و تحقق افعال خیر را اراده کنند و قدرتشان را در این خصوص صرف کنند، اما با وجود این، و علی‌رغم محبت‌آزلی‌ای که نسبت به انسان و دیگر مخلوقاتش دارد، همچنین اراده کرده است که هر گاه انسان، خود، اراده تحقق شر کند، آن شر تحقق یابد. به هر حال، ارائه تبیینی کاملاً منطقی و بدون چالش، در خصوص سازگار کردن اراده انسان با اراده خداوند در خلق و تحقق اعمال و رخ دادهای مختلف، مسئله‌ای بسیار غامض که هر راه‌حلی برای تبیین آن، ممکن است با چالش‌های مختلفی همراه باشد.

منابع

قرآن

- ابن المنیر، احمد بن محمد (۱۹۹۸). المسائل الاعتزالیة فی تفسیر الکشاف للزمخشری فی ضوء ما ورد فی کتاب الإلتصاف. حائل (عربستان): دار الأندلس.
- ابن منیر، احمد بن محمد (۱۹۸۷). الکشاف: و هو تفسیر القرآن الکریم للإمام محمود بن عمر الزمخشری. بیروت: دارالکتب العربی.
- ابو مسلم اصفهانی، محمد بن بحر (۱۹۲۱). ملقط جامع التأویل لمحكم التنزیل. کلکته: مطبعة البلاغ.
- اسفرائینی، شهفور بن طاهر (۱۹۸۳). التبصیر فی الدین و تمییز الفرق الناجیه من الهالکین. بیروت: عالم الکتاب.
- رمانی، علی بن عیسی (۲۰۰۹). تفسیر أبی الحسن الرمانی علی بن عیسی بن علی بن عبدالله و هو التفسیر المسمى الجامع لعلم القرآن. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- جبائی، أبو علی (۲۰۰۷). تفسیر أبی علی جبائی. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- حاکم جشمی، محسن بن محمد (۲۰۱۹). التهذیب فی التفسیر. قاهره: دارالکتب المصری.
- زمخشری، محمد بن عمر (۲۰۱۰). الکشاف عن حقائق التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل. بیروت: دار صادر.
- فاخوری، حنا و الجرّ، خلیل (۱۳۷۳). تاریخ فلسفه در جهان اسلام. ترجمه عبدالمحمد آیتی. تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۹۸۶). الاربعین فی اصول الدین. قاهره: مکتبه کلیات الازهریه.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۹۸۴). المحصل أفكار المتقدمین و المتأخرین من العلماء و حکماء و المتکلمین. مصحح: سعد، طه عبدالرؤوف. بیروت: دارالکتب العربی.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۹۹۰). التفسیر الکبیر. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- غزالی، محمد بن محمد (۲۰۱۶). الاقتصاد فی الاعتقاد. مصحح: شرفاوی، أنس محمد عدنان. بیروت: دار المنهاج.
- طباطبائی، سید محمدحسین (۱۹۹۵). تفسیر المیزان. ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طبری، محمد بن جریر (۱۹۹۲). جامع البیان فی تفسیر القرآن (ج ۲). بیروت: دارالمعرفه.
- سید مرتضی، علی بن حسین (۲۰۱۸). أمالی سید مرتضی (ج ۴). ترجمه حسین صابری. مشهد: آستان قدس رضوی.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۶۴). الملل و النحل. قم: الشریف الرضی.