

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تبیین و نقد نظریه کسب

دروس: هادی نجفی

به قلم: علی قدیری

تمهید

آنچه در این درس گفتار می‌بینید تقریر سه جلسه درس از دروس عقائد و کلام اینجانب است که در ضمن بحث از عدل الهی به مباحث «جبر و اختیار» پرداخته شد و به تبع آن مسلک کسب در تاریخ‌های ۱۱ و ۱۴ و ۱۸ اسفندماه ۱۳۹۲ بررسی شده است. این درس توسط طلبه‌ی فاضل جناب آقای علی قدیری - حفظه الله - تحریر شده و به برادر عزیز جناب حجة الإسلام آقای سید صادق اشکوری - دامت برکاته - به جهت درج در جشن‌نامه‌ی نود سالگی سرور گرامی بزرگ‌کتابشناس شیعه حضرت حجة الإسلام و المسلمین علامه محقق آقای حاج سید احمد حسینی اشکوری - دام ظلّه العالی - به پاس بیش از چهار دهه ارادت و رفاقت تقدیم می‌گردد.

۱۵ رجب المرجب ۱۴۴۱ = ۲۰ اسفند ۱۳۹۸

اصفهان - هادی نجفی

مقدمه بحث

در بحث عدل الهی، سخن به جبر و تفویض رسید و جبر را بررسی کردیم و این مطلب معلوم شد که دلیل عقلی و نقلی بر جبر وجود ندارد و ما در جبر با نظریه‌ها و فرضیه‌های دیگری روبرو هستیم. یعنی نظریه جبر یک نظریه نیست و دیدگاه‌های متعددی از آن برخاسته است. به هر حال در مسئله جبر، چند فرضیه وجود دارد که در این نوشتار آنها را برمی‌شماریم و توضیح می‌دهیم و نقد می‌کنیم:

۱- **نظریه جبر مطلق:** صاحبان این فرضیه بر این باور هستند که نسبت دادن همه اعمال، افعال و کارها به انسان همچون نسبت دادن آنها به جماد یا گیاهان یا جانوران است.

برای مثال اگر کسی با چاقو انسانی را بکشد، نمی‌گویند چاقو قاتل است؛ همچنان‌که اگر درختی بر اثر وزش باد سخت بشکند بر سر کسی بیفتد و به نخچه او آسیب رساند و او جان دهد، کسی درخت را قاتل نمی‌داند و به آن قاتل خطاب نمی‌کند. مثال سوم برای تبیین این نظریه، لگدزدن جانور درازگوش به کسی و کشته شدن او است؛ در این واقعه هیچ انسانی این جانور را قاتل بر نمی‌شمارد. بر این پایه، رفتار و کردار و اعمال انسان‌ها نیز همچون اعمال جمادات، نباتات و جانوران است؛ بدین معنا که در جبر مطلق، انسان از خودش

اختیاری ندارد و تنها ابزار و وسیله‌ای همچون چاقو است.

این فرضیه در مثنوی معنوی مَلای روم، جلال‌الدین محمد بلخی تقریر و تبیین شده است:

ما همه شیران ولی شیر عَلم حمله‌شان از باد باشد دم به دم
حمله‌مان از باد و ناپیداست باد جای فدای آنکه ناپیداست بادا

مولوی می‌گوید: بادی می‌وزد و تصویر شیر روی پرچم را به جنبش در می‌آورد؛ داستان ما انسان‌ها و خدا مانند تصویر شیر روی پرچم و باد وزنده است؛ یعنی، خدا هرچه بخواهد واقع می‌شود و کاری به ما ندارد. به دیگر عبارت، ما مانند شیر روی پرچم هستیم؛ باد می‌وزد و تصویر شیر به حرکت در می‌آید و درباره ما انسان‌ها نیز ما همان می‌کنیم که خدا می‌خواهد. مولوی در مصراع اول از بیت دوم؛ از باد، ریح را در نظر گرفته است و در مصراع دوم از بیت دوم، منظور او از باد - فعل دعایی - به معنای شود است؛ یعنی تصویر شیرهای روی پرچم از حرکت و وزش باد به جنبش در می‌آید و حمله آن تصاویر پیدا و پدیدار است و جان فدای آن کسی شود که ناپیدا است و دیده نمی‌شود.

۲- مکتب وحدت و فائلان بدان: اهل وحدت کسانی‌اند که میان خدا و موجودات تغایری نمی‌بینند و بر

این باور هستند که همه موجودات صورت تفصیلی خدا می‌باشند. به دیگر عبارت، خدا دو صورت دارد، یکی اجمالی، دو دیگر، تفصیلی. همه موجودات، صورت تفصیلی حق هستند که با بیرون آمدن خدا از پس پرده اجمال، هستی و وجود می‌یابند و تغایری میان او و موجودات عالم هستی باقی نمی‌ماند.

به بیان دیگر، موجود با خدا یکی می‌شود و ما انسان‌ها هم که موجود هستیم، با خدا تفاوتی نداریم و اگر موجودات را خلاصه و جمع کنیم، خدا می‌شود و اگر خدا را بسط و توسعه دهیم موجودات و هستی در عالم شکل می‌گیرد. و خدا او چهره دیگری از موجودات است. بنابراین دیدگاه، انسان در افعال و اعمال خود دخالتی ندارد و هرچه روی می‌دهد از جانب خدا و هر فعلی که از انسان سر می‌زند، فعل او است.

این سخن، عقیده جنید بغدادی می‌باشد که چند قرن پیش از حلقوم او بیرون آمد: *کَيْسَ فِي جُبَّتِي سَوَى اللَّهِ*. دیدگاه جبر مطلق، انسان در صدور افعال خود دخالتی ندارد و همه آنها از خدا صادر می‌شود. در بیت پیش رو، ابوسعید ابوالخیر این مکتب را این‌گونه تبیین و معرفی کرده است:

چون حق به تفاصیل و شئون گشت عیان مشهود شد این عالم پر سود و زیان

۱. ر.ک: مثنوی معنوی، ص ۲۸ و ۲۹، بیت‌های ۶۰۳-۶۰۵.

۲. زیر خرقة‌ام جز خدا چیزی نیست. این کلام به عارفان دیگری چون بایزید بسطامی، منصور حلاج و دیگران نسبت داده شده است.

چون باز روند عالم و عالمیان در رتبه اجمال حق آید به میان^۳ یعنی: هنگامی که خدا با همه شئون و تفصیل‌های خودش آشکار شد، این عالم پر از سود و زیان نیز نمایان گشت و اگر جهان و جهانیان به اجمال باز گردند، حق مجدداً نمایان می‌شود و وجه پروردگار باقی می‌ماند. در این نظریه چیزی به عنوان اختیار نداریم و جبر حکمفرما است و انسان‌ها خود، خدا هستند و به هر کاری که دست بزنند، کار خدا است. با این بیان، مسئله‌ای به نام جبر و اختیار وجود نخواهد داشت؛ و اصلاً ما و منی در کار نیست. انسان که کاری انجام می‌دهد، این دست خدا است که از آستین آدمی درمی‌آید. هر چه صورت می‌پذیرد، کار و فعل خدا است.

۳- نظریه کسب: ابوالحسن اشعری، بنیانگذار این دیدگاه است و گذشته از او، ابوبکر باقلانی از دیگر شخصیت‌های بانی این نظریه به‌شمار می‌آید.

در این مکتب فکری، چند دیدگاه پدیدار گشته است. قائلان به دیدگاه جبر، به یک بن‌بست فکری برخوردند و آن این که ما انسان‌ها در انجام هر کار خوب یا بد و در فرمانبرداری و نافرمانی از خدا مجبور هستیم. در این صورت، قاعده پاداش و کیفر باطل و رستاخیز و رسیدگی به حساب مردمان و دوزخ و بهشت بی‌معنا می‌شود. کسی که از روی اجبار به کار خوب یا فعل دست‌یازیده است، برای چه به دوزخ برود و انسان مطیع هم چون از روی اجبار، اهل خیر و نیکوکاری بوده است، به چه دلیل به بهشت روان شود.

به بیان دیگر، اگر فعل انسان‌ها از روی اجبار رقم می‌خورد، پاداش و کیفر چه معنایی دارد؟ اینان برای برون رفت از بن‌بست یاد شده، نظریه کسب را پیش کشیدند و مطرح کردند. آنان به مجبوربودن انسان در فعل و عمل عقیده داشتند ولی بر این باور بودند که انسان مجبور می‌تواند به فعل انگیزه ببخشد و آن را رنگ‌آمیزی کند. برای روشن شدن این مطلب از مثالی کمک می‌گیرم. برای مثال، من در کتک زدن بچه یتیم مجبور هستم و شکی در این راه ندارد و بلند شدن دست من و برخورد به چهره کودک یتیم، همه اجباری است؛ ولی من به دو گونه و با دو نیت و انگیزه می‌توانم آن بچه را کتک بزنم. یک بار من از روی ستم و بار دیگر به منظور تأدیب به گوش کودک یتیم سیلی می‌نوازم؛ کتک زدن برای تأدیب گناهی ندارد ولی آن نوع دیگر، یعنی سیلی به ستم گناه دارد و ستم به‌شمار می‌آید. طبق این تقریر، گزینش کتک زدن کودک به ستم یا به هدف تأدیب، جبر محسوب نمی‌شود و انسان در انتخاب هریک از این دو، اختیار دارد؛ اما زدن برای تأدیب، پاداش و کتک‌زدن برای ستم کیفر دارد.

به بیان دیگر، طبق نظریه کسب، انسان بر انجام فعل مجبور است ولی از جنبه‌ای در رنگ‌آمیزی فعل خود

۳. ر.ک: دیوان رباعیات ابوسعید ابوالخیر.

اختیار و آزادی دارد؛ اگر کاری را با نیت نیک انجام بدهد پاداش می‌بیند و جز این صورت، مستوجب کیفر است. به دیگر سخن، انسان در فعل مجبور است ولی در رنگ‌آمیزی همان فعل مجبور نیست. در سطرهای گذشته نوشته شد که ابوبکر باقلانی به مذهب کسب قائل بوده است و کسب را بدین‌گونه معنا و تبیین می‌کند: انسان می‌تواند کاری را که انجام می‌دهد با قصد و نیت خود رنگ‌آمیزی کند و مدال خوبی یا بدی، یا مهر بطلان و تأیید به آن بزند. مثال پیش رو، مراد از کسب را از نظر باقلانی برای خواننده روشن می‌کند. پیرزنی چون کلید خانه‌اش را همراه ندارد، پشت در خانه نشسته است و نمی‌تواند به خانه وارد شود. رهگذر می‌تواند از دیوار خانه بالا برود و در خانه را برای او باز کند. او با انجام این کار پاداش می‌بیند و هم او می‌تواند به منظور سرقت از دیوار به خانه وارد شود و دزدی کند؛ وی در این صورت مستحق کیفر است. بالا رفتن از دیوار به نیت کمک کار پسندیده و سزاوار پاداش است ولی بالا رفتن از دیوار به قصد سرقت کار ناشایست و مستوجب کیفر است و این یعنی کسب. به هر حال برخی از اشعری‌ها قائل اند که ذات فعل از خدا و انسان فقط کاسب است و این کسب به فعل انسان عنوان طاعت یا عنوان عصیان را می‌بخشد.

نقد و انکار کسب

پس از کمال یافتن نظریه کسب و طی مراحل و اوج‌گیری، بزرگانی این نظر را نادرست دانستند که خود پیرو مذهب اشعری بودند و با این حال آن را ردّ کردند؛ یکی از آنان امام الحرمین^۴ است. در دوره معاصر، شیخ محمد عبده^۵ از دیگر منکران آن به‌شمار می‌آید.

معانی مختلف کسب

پیش از این در همین مقال نوشتیم که ابوالحسن اشعری از مبتکران دیدگاه کسب دانسته شده است. او در موضوع کلام، کتابی به نام «اللمع» دارد که در آن به تفسیر کسب پرداخته است: «حقیقة الکسب وقوع الشيء من المكتسب له بقوة محدثة»^۶.

طبق این کلام، حقیقت و ماهیت کسب، صدور فعل از کسب‌کننده فعل در پرتو قدرتی است که در هنگام صدور آن از او پدید می‌آید. گفتار اشعری در تفسیر کسب مبهم است؛ زیرا در مکتب اشعری و بنابر نظریه جبر، خدا پدیدآورنده فعل انسان است و در فعل انسان‌ها، کسی جز او تأثیر و دخالتی ندارد؛ زیرا فعل از

۴. الملل والنحل، ج ۱، ص ۹۸ و ۹۹.

۵. رسالة التوحید، ص ۶۲-۵۹.

۶. اللمع، ص ۷۶.

خدا صادر می‌شود و قدرت مکتب هیچ اعتباری ندارد. به دیگر سخن، اشعری می‌گوید: انسان با قدرتی که تاره برای او حادث شده است، فعل را انجام می‌دهد، و هیچ‌کاره است و فعل از خدا صادر می‌شود. در برخی از کتاب‌ها، این نظریه به ابوالحسن اشعری نسبت داده شده است ولی گمان می‌رود پیش از او عده‌ای این دیدگاه را مطرح کرده باشند؛ نظریه پردازانی چون حسین بن نجار، ضرار بن عمرو و حفص بن فتح. شاید بتوان گفت، ابوالحسن اشعری مبتکر این اندیشه نبوده است. پس از روشن شدن دلیل طرح این نظر از سوی بزرگان این مکتب فکری مبنی بر مواجهه با بطلان ثواب و عقاب در صورت اعتقاد به جبر، پرداختن به مراحل این نظریه ضروری است. یکی از آنها مرحله طرح و ابتکار است که در سطور گذشته بدان و مبتکرانش اشاره شد. پس از مرحله طرح و ابتکار نظریه کسب، نوبت تقریر و تبیین آن فرا می‌رسد.

مرحله تقریر، تبیین و تشبیه و تمثیل

در این مرحله، دانشمندانی همچون غزالی^۷ و تفتازانی^۸ به تفصیل و توضیح و تقریر این دیدگاه اقدام و آن را به کمک تشبیه و تمثیل تبیین کردند.

تطور و تکامل

در این مرتبه، کسانی چون ابوبکر باقلانی دیدگاه کسب را به اوج خود می‌رساند که در این مقال و در بندهای پیشین، تقریر او را براساس رنگ‌آمیزی، بیان و مثال آن را ذکر کردیم. لسان‌الدین خطیب کمال بن همام - در گذشته ۸۶۱ق - از دیگر کسانی است که در به کمال رساندن دیدگاه کسب نقش داشته است. به هر حال این نظریه نزدیک به پنج سده مورد توجه بزرگان بوده است.

بنابر تصریح و تحقیق محققان اشعری و برخلاف عقیده همانان مبنی بر این که خدا اعمال انسان را پدید می‌آورد، هیچ کس قدرت ندارد که فعل حادث را به وجود بیاورد؛ زیرا فعل انسان از خدا صادر می‌شود و قدرت مکتسب در حدوث آن هیچ اعتباری ندارد.

به دیگر سخن، برآیند بیان اشعری در بیان دیدگاهش پیرامون کسب، این است که قدرت حادث برای انسان، فعل او را انجام می‌دهد و به پدید می‌آورد. بنابراین از یک سو، اشاعره به صدور فعل انسان از ناحیه خدا قائل هستند و از سویی بنابر کلام اشعری در اللمع، قدرت تازه‌ای که برای انسان مکتسب حادث می‌شود، قدرت انجام فعل را به او می‌بخشد. نسبت دادن فعل به خدا از یک سو و انتساب آن به قدرت حادث برای

۷. الاقتصاد في الاعتقاد، ص ۴۷.

۸. العقائد النسفية، ص ۱۱۵.

مکسب از جانب دیگر، نوعی تناقض در تبیین و تقری نظریه کسب است.

قوشجی در تقریر دیدگاه کسب نوشته است: «والمراد بکسبه اياه مقارنته لقدرته من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلاً له»^۹.

طبق بیان قوشجی، دو اراده، یکی اراده و قدرت خدا و دیگر اراده و قدرت انسان کاسب با یکدیگر تقارن دارند. فرض می‌کنیم کسی اراده می‌کند کتابی را از روی میز بلند کند؛ مقارن با اراده او، خدا هم اراده می‌کند و کتاب جابجا می‌شود. سؤال این است که کدام یک از این دو اراده اثرگذار بوده است. قوشجی پاسخ می‌دهد که اراده خدا تأثیرگذار بوده و همان کتاب را جابجا می‌کند. او در پاسخ به این پرسش که اراده انسان چه نقشی در جابجایی داشته است، می‌گوید هیچ اراده انسان اثری ندارد و انسان، تنها کاسب فعل و اراده‌اش جایگاه اراده خداوند است.

اراده انسان در انجام فعلی همچون کانال برای هدایت سیل است؛ هرگاه باران می‌بارد و سیل به راه می‌افتد، کانال، آب را در خود می‌گیرد و آن را هدایت می‌کند. اراده انسان نیز در همین حد و تنها، محل عبور اراده الله است نه چیز دیگر. با این دیدگاه، خدا خالق افعال است و انسان در آن بی‌تأثیر است و کیفر و پاداش بی‌معنا می‌شود.

در پاسخ به این اشکال، اشاعره این‌چنین پاسخ داده‌اند که دست انسان دو نوع حرکت و ارتعاش دارد؛ حرکت دست گاهی بی‌اختیار و زمانی با اختیار است. برداشتن کتاب و جابجا کردن آن از روی اختیار می‌باشد و این غیر از حرکت دستی است که خود به خود می‌لرزد؛ دست لرزان فاعل لرزش نیست ولی دستی که کتاب با آن جابجا می‌شود، فاعل به‌شمار می‌آید.

به دیگر عبارت، کسی که کتاب را جابجا می‌کند با اراده کتاب را برمی‌دارد. بنابراین، خدا فاعل فعل انسان‌ها و انسان، کاسب فعل خودش است و در قبال همین کسب، پاداش و کیفر داده می‌شود. این بیان نظریه ابوالحسن اشعری بود که تبیین شد و پیش از آن هم، دیدگاه باقلانی - متوفای ۴۰۳ - از اشاعره مشهور بغداد را ذکر کردیم.

این کلام اشعری، در تقریر و تثبیت دیدگاه کسب تقریر دیگری نیز دارد: «الدلیل قد قام علی أن القدرة الحادثة لا تصلح للإيجاد لكن ليست صفات الأفعال أو وجوهها واعتباراتها تقتصر علی جهة الحدوث فقط بل هاهنا وجوه أخرى هی وراء الحدوث. ثم ذکر عدة من الجهات والاعتبارات، كالصلاة والصيام والقيام والقعود،

۹. شرح تجرید (قوشجی)، ص ۴۴۵. همچنین ر. ک: شرح المواقف، ج ۸، ص ۱۴۶؛ وعلاقة التجريد، ج ۲، ص ۷۹۸.

وقال: ان الإنسان يفرق فرقا ضروريا بين قولنا «اوجد» وقولنا «صلّى» و «صام» و «قعد» و «قام» وكما لا يجوز ان تضاف إلى الباري جهة ما يضاف إلى العبد فكذلك لا يجوز ان تضاف إلى العبد جهة ما يضاف إلى الباري تعالى»^{۱۰}.

او کسب را بدین گونه معنا می‌کند: قدرت حادث شده برای انسان، صلاحیت ایجاد فعل را ندارد؛ برخلاف ابوالحسن اشعری که به ایجاد فعل توسط قدرت محدثه اعتقاد داشت. به هر حال قدرت حادث، توان ایجاد فعل را ندارد ولی صفت افعال و وجوه و اعتبارات آنها تنها بر جهت حدوث اکتفا نمی‌کند و وراى حدوث، وجوه دیگری وجود دارد؛ پس انسان عنوان را حادث می‌کند و خدا فعل را. او می‌گوید: انسان میان جمله‌های اوجد [=ایجاد کرد] و صلّى [=نماز گزارد] و صام [=روزه گرفت] و قعد [=نشست] و قام [=ایستاد] تفاوت قائل می‌شود. فرق در این است که اوجد فقط به خدا انتساب دارد و مخصوص او است و کس دیگری نمی‌تواند به ایجاد دست بزند؛ بنابراین، خدا افعال ما را ایجاد می‌کند. در نتیجه، قدرت حادث در انسان اگر چه ملاک پاداش و کیفر است، ولی در ایجاد فعل بی‌اثر می‌باشد و همان گونه که نسبت دادن جهت افعال انسانی به خداوند جایز نیست، همچنین انتساب جهات منسوب به خدا برای بنده روا نمی‌باشد. پس، جهاتی که انتسابشان به خداوند صحیح نیست، متعلق قدرت حادث است و انسان مکتسب آن است و همین، معیار ثواب و عقاب می‌باشد.

به هر حال در دو مذهب کسب، خدا موجد است اما به قول باقلانی، انسان تنها با قصد و نیت خود رنگش را عوض می‌کند.

اشکال بر کلام باقلانی

بنابراین باقلانی می‌گوید: در درون انسان افعال متفاوتی است. یک بار می‌گویید فلانی نشست، فلانی نماز خواند، روزه گرفت و یک بار هم می‌گوییم ایجاد کرد. بنابر قول باقلانی این دو دسته افعال با هم متفاوت‌اند؛ زیرا ایجاد کردن را به خدا نسبت می‌دهیم و مختص او است چون در صلاحیت او می‌باشد نه در توان و صلاحیت انسان یعنی انسان نمی‌تواند مثل خدا موجد باشد. اما افعالی مثل نماز خواندن، ایستادن و نشستن و غیر اینها را می‌توان به انسان نسبت داد. طبق این بیان باقلانی ما از دایره جبر خارج می‌شویم و ثواب و عقاب هم براساس این دسته از افعال به انسان متوجه می‌شود.

حال ما نقدی بر باقلانی داریم و از او می‌پرسیم که آیا اشعری هستی یا نه و آیا تفسیر اشاعره را برای توجیه ثواب و عقاب می‌پذیری یا نه؟ اگر تفسیر اشاعره را نسبت به توحید قبول داری، با این بیان تو که قائل به

۱۰. الملل والنحل، ج ۱، ص ۹۷ و ۹۸.

نسبت دادن برخی از افعال به انسان هستی، تنافی دارد؛ زیرا توحید اشعری می گوید: لا مؤثر فی الوجود إلا الله؛ یعنی همه کارها حتی اعمال انسان با خدا نسبت دارد.

حال، باقلانی یا از توحید اشعری دست برمی دارد یا در صدد حفظ آن برمی آید و بر آن تحفظ می کند که در این صورت نظر او با توحید اشعری منافات پیدا می کند؛ زیرا اشعری همه افعال انسان را به خدا نسبت می دهد ولی باقلانی افعال انسان را به انسان منتسب می کند.

در اشکال دوم بر باقلانی از او می پرسیم عناوینی مانند نماز، روزه، قیام و قعود از دو حال بیرون نیستند؛ یا شما این امور را اعتباری می دانید و یا حقیقی فرض می کنید. اگر این امور را حقیقی و دارای واقعیت بدانید؛ پس، بنابر مذهب اشعری یک حقیقتی دارند و خدا هر حقیقتی را در دنیا ایجاد کرده است؛ از این رو، نماز و روزه و قیام و قعود همه افعال ما هستند که به دست خدا وجود یافته اند؛ پس، خدا خالق آنها است و افعال ما فعل خدا می شود و این یعنی جبر و انسان نمی توان کاسب این افعال باشد و اگر بخواهی بنابر نظر اشاعره آنها را به انسان نسبت بدهی، باید از توحید اشعری دست برداری.

اما اگر امور یادشده را بی حقیقت دانستیم، یعنی یک جنبه اعتباری دارد و اموری عدمی هستند و با این وجود، اگر ما آنها را فرض کنیم، در خارج واقعیتی نخواهند داشت. بنابراین فرض، اشکال باز هم باقی می ماند و آن اینکه به دلیل یک سلسله امور اعتباری، چرا خدا در قیامت پاداش می دهد و کیفر می کند؟! حال که امر عدمی بی واقعیت است، انتساب آنها به خدای موجد بی معنا می شود و می توان آنها را به انسان نسبت داد. با این دو فرض، اشکال ثواب و عقاب بر خداوند باقی می ماند که خداوند بنابر امور اعتباری و غیر حقیقی یا به انسان پاداش می دهد، یا او را کیفر می کند.

خلاصه این که، اموری مانند نماز، قیام و قعود و روزه و دیگر اعمال عبادی یا حقیقی اند یا اعتباری؛ اگر حقیقتی دارند، از آن جا که خدا ایجادکننده همه چیز است، پس او این امور را ایجاد کرده است و انسان در آن دخالتی ندارد و کاسب نیست؛ اما بنابر این فرض که این امور حقیقتی ندارند و اعتباری اند؛ عدمی محسوب می شوند، پس در هر دو حالت، اشکال ثواب و عقاب باقی می ماند؛ براساس فرض اول، خدا در قبال اعمالی که خود ایجاد کرده است، به انسانی پاداش می دهد که کاسب نیست و بنابر فرض دوم، در برابر اعمال غیر حقیقی و اعتباری و عدمی به او ثواب اعطا می کند، یا کیفر می دهد. بنابراین، اشکال بیان باقلانی در این است که اعمال را اگر دارای حقیقت بدانی و به خدا نسبت بدهی، بنابر مذهب اشعری، ثواب و عقاب به جبر منتهی می شود ولی اگر اعمال و عبادات را اعتباری و عدمی فرض کنیم، انتساب آنها به انسان بی اشکال است ولی این اشکال پیش می آید که به امر عدمی نمی توان ثواب و عقاب گذاشت. در نتیجه، طبق گفته باقلانی، اشکال

نظریه کسب که جبری‌ها برای حل اشکال بطلان کیفر و پاداش به آن تمسک کردند، مشکل گشای اشکال مذمور نمی‌شود.

با این تقریر، باقلانی مذهب کسب را خیلی گسترش داد و در برابر نظریه ابوالحسن اشعری، دیدگاه جدیدی را بنا نهاد. با پذیرش نظر باقلانی، باید از توحید اشاعره دست برداریم و با قبول دیدگاه اشعری باید از دیدگاه باقلانی صرف نظر کنیم. به هر حال تقریر باقلانی از نظریه کسب، یک انقلاب به‌شمار می‌آید که آن را خیلی گسترش داد و به پیش راند.

نظریه امام محمد غزالی^{۱۱}

نظریه سوم در کسب، به حجة الإسلام غزالی تعلق دارد. او می‌گوید خدا با قدرت گسترده خودش، بر ایجاد قدرت در انسان قادر است و می‌تواند به انسان قدرت بدهد و هم در خارج مقدر را برای او به وجود بیاورد؛ از این رو که او مخترع و خالق است. بنابراین، در همان آن و لحظه‌ای که انسان می‌خواهد کاری انجام بدهد، خدا قدرت فعل را به انسان می‌دهد و فعل را هم مقارن با اراده انسان ایجاد می‌کند.

غزالی در کتاب «الاقتصاد في الاعتقاد»، در تقریر نظریه کسب، کلامی دارد: «انما الحقُّ إثبات القدرتين على فعل واحد والقول بمقدور منسوب إلى قادرين فلا يبقى إلا استبعاد توارد القدرتين على فعل واحد وهذا انما يبعد إذا كان تعلق القدرتين على وجه واحد، فان اختلفت القدرتان واختلف وجه تعلقهما فتوارد القدرتين المتعلقتين على شيء واحد غير محال.

وحاصل ما ذكره في تغاير وجه تعلق القدرتين هو ان تعلق قدرته سبحانه بفعل العبد تعلق تأثیری وتعلق قدرة العبد نفسه تعلق تقارنی وهذا القدر من التعلق كاف في إسناد الفعل إليه وكونه كسباً»^{۱۲}.

بنابر گفتار او، خدا با قدرت گسترده‌اش بر ایجاد قدرت در انسان قادر است؛ خدا مخترع و خالق است و مقدر را در خارج ایجاد می‌کند. آنگاه که انسان اراده انجام کاری می‌کند، خدا قدرت آن را به او می‌دهد و هم فعل را در حالی که با اراده انسان مقارن است، ایجاد می‌کند. برای روشن شدن مفهوم فعل مقارن با اراده انسان

۱۱. غزالی مطلق همان امام محمد غزالی و حجة الإسلام غزالی محمد بن محمد است. او از بزرگان مسلمان اهل سنت می‌باشد که در جهان اسلام شهرت فراوانی دارد ولی وهابی دشمن او هستند چرا که او گرایش‌های صوفیانه و عارفانه داشته‌است و وهابی‌ها با مقوله عرفان و تصوف سخت مخالفند و در کشورهای آفریقایی که مذهب تسنن رواج دارد، همین وهابی‌ها با صوفی‌های اهل تسنن به شدت مخالفت می‌کنند؛ زیرا صوفی‌ها اهل ذکر و دعا و ورد و دنباله‌رو پیر طریقت و اهل توسل هستند و از این رهگذر با غزالی هم به دلیل گرایش به عرفان سخت مخالف‌اند.

۱۲. ر.ک: الاقتصاد في الاعتقاد، ص ۴۷.

به یک مثال متمسک می‌شوم. آن هنگامی که نماز گزار می‌خواهد نماز بخواند، خدا در ابتدا، قدرت نماز خواندن را به او می‌دهد، ثانیاً در خارج، خدا نماز را ایجاد می‌کند. این که خدا نماز را ایجاد می‌کند، همان توحید اشعری است؛ اما در آن زمانی که خدا در حال ایجاد نماز در خارج است، من نماز خواندن را اراده کرده‌ام یعنی او در خود من هم به ایجاد دست می‌زند که من نماز خواندن را اراده می‌کنم و با این اراده، خدا نماز خواندن در خارج را متحقق می‌کند.

با یک مثال دیگر این معنا واضح‌تر می‌شود. وقتی اراده می‌کنی به کسی کمک بکنی و مثلاً به او عیدی بدهی، خدا در خارج، این کمک را مقارن با اراده شما ایجاد می‌کند. اما در پاسخ بدین پرسش که اراده انسان در ایجاد آن فعل خارجی چه تأثیری دارد، او می‌گوید: هیچ تأثیری ندارد و تنها یک پیشامد اتفاقی است و قضایای اتفاقیه مثل این است که در هنگامی که من دارم تدریس می‌کنم باد بوزد و برف و باران ببارد که اینها همه اتفاق است و با درس دادن من هیچ ارتباطی ندارد. در دیدگاه محمد غزالی، خدا وجود فعلی را اراده می‌کند و انسان نیز بدین گونه اراده می‌کند که آن فعل وجود بیابد و این یعنی کسب. اگر از غزالی بپرسید: بنابر بی‌تأثیر بودن اراده انسان در ایجاد فعل در خارج، چه خاصیتی برای آن می‌توان تصور کرد، او پاسخ می‌دهد: اراده، تنها استحقاق ثواب و عقاب را درست می‌کند و در وجود یافتن موجود خارجی هیچ تأثیر و دخالتی ندارد؛ چون انسان اراده عمل خوب کرده است به او پاداش داده می‌شود و از این رهگذر که بد عمل کرده است، به او کیفر داده می‌شود.

منشأ نظریه کسب از دیدگاه غزالی

این دیدگاه امام غزالی، از آیه قرآن: «لها ما کسبت و علیها ما اکتسبت»^{۱۳} برگرفته شده است؛ یعنی نفس انسانی هر چه خوبی و بدی کسب کرده است، به پایش نوشته می‌شود یا به سودش یا به زیانش.

نقد دیدگاه غزالی

در نقد دیدگاه حجة الإسلام غزالی باید گفت: نظریه غزالی با نظریه باقلانی تفاوت فاحشی دارد؛ زیرا باقلانی دایره کسب را وسعت بخشید و افعال را به انسان نسبت داد ولی غزالی به نظریه ابوالحسن اشعری بازگشت و انسان را بی‌تأثیر و خدا را موجد دانست و تقریر او، توضیحی بر گفتار اشعری است. در نقد بر غزالی جای این سؤال باقی است که آیا اراده انسان در فعل خارجی اثر دارد یا بی‌اثر است؟ پاسخ این پرسش از دو حال خارج نیست؛ اراده انسان در آن فعل خارجی یا اثر دارد یا بی‌اثر است. غزالی

۱۳. سوره بقره، آیه ۲۸۶.

می‌گوید: اراده انسان اثر ندارد و خدا فعل خارجی انسان را مقارن با اراده انسان به وجود می‌آورد و فعل انسان مثل قضایای اتفاقی است. برای مثال، کسی در خیابان در حال قدم‌زدن است که باران می‌بارد؛ نه شما علت بارش بودید و نه راه رفتن شهادلیل آن بود و این دو فعل، دو وجود خارجی و قضایای اتفاقی هستند. کدام یک از اراده خدا و اراده انسان تأثیرگذار است و به فعل وجود می‌بخشد؟ غزالی به تأثیر اراده خدا معتقد است و با این اعتقاد - خواسته یا نخواست - بر توحید اشعری تحققت می‌کند؛ یعنی همه امور و همه موجودات و ایجادها به خدا بازگشت می‌کند. با طرح دیدگاه باقلانی، مشخص شد که او برخلاف غزالی، بر توحید اشعری اصرار نکرد.

به هر حال نقدی که به غزالی متوجه می‌شود با این پرسش آغاز می‌شود که اراده انسان در ایجاد افعال انسان چه نقشی دارد؟ و او پاسخ می‌دهد انسان فقط اراده کرده و این اراده تأثیری در خارج ندارد تنها مصحح ثواب و عقاب است.

از غزالی می‌پرسیم اگر اراده انسان در خارج تأثیری ندارد، چگونه مصحح پاداش و کیفر است؟ به دیگر سخن، خدایی که فعل خارجی را خودش ایجاد می‌کند، چگونه کیفر یا پاداش پای بنده می‌گذارد و در رستخیز به او پاداش می‌دهد و یا او را کیفر می‌کند؟ دقیقاً مانند این که کسی در خیابان در حال قدم‌زدن است که ناگهان باران می‌بارد و پلیس هم از راه می‌رسد و او را جریمه می‌کند که چرا در وقت راه رفتن تو، باران بارید؟ بنابراین، کسب غزالی در ساختن مبنایی صحیح برای ثواب و عقاب ناتوان است و اگر غزالی در پاسخ به سؤال یادشده بگوید اراده انسان و اراده خدا در وجود فعل خارجی اثر دارد، اشکالی پیش می‌آید.

اشکال‌های وارد بر غزالی بر مبنای تأثیر اراده انسان و اراده مقارن خدا

انسانی که نماز خواندن را اراده می‌کند و نماز می‌گزارد و خدا هم اراده می‌کند، دو اراده بر یک فعل خارجی وارد می‌شود. اگر غزالی به ورود دو اراده بر یک فعل خارجی معتقد باشد که چنین باوری ندارد، دو اشکال پیش می‌آید: یکی این که با توحید اشعری تنافی پیدا می‌کند و دیگر این که غیر معقول است؛ زیرا توارد دو علت بر معلول واحد پیش می‌آید و این محال است. به سخن دیگر، دو علت نمی‌توانند با هم جمع شوند و یک معلول را ایجاد کنند. اگر غزالی به توارد دو علت بر معلول واحد قائل شود که قائل نیست، هم با توحید اشعری تنافی پیدا می‌شود و هم با قانون علیت که علت واحد معلول واحد را ایجاد می‌کند.

غزالی برخلاف اشاعره که ایجاد همه چیز را به خدا نسبت می‌دهند، به تأثیر اراده بنده و اراده خدا به نحو قضیه مقارنه اعتقاد دارد؛ یعنی اراده انسان دخالت و تأثیری ندارد و اراده خدا به نحو مقارنه دخیل است و فعل

را ایجاد می‌کند. حال سؤال و اشکال این است که: اگر اراده انسان در فعل بی‌اثر است، خدا بر چه مبنایی پاداش و کیفر می‌دهد؟

فرض کنیم کسی اراده می‌کند، فردا کسی را بکشد و اتفاقاً همان شب بر اثر سگته می‌میرد؛ آیا مرید قتل را می‌توان محاکمه کرد؟ باید گفت محاکمه او درست نیست؛ زیرا او اراده قتل داشت که در خارج به دست او تحقق پیدا نکرد، پس محاکمه او با فرض قتلی که اتفاق نیفتاده، صحیح نیست.

بنابراین، هرگاه من کاری را اراده می‌کنم و در خارج هیچ اثری از خود نشان نمی‌دهد، ثواب و عقاب بر آن کار صورت نپذیرفته، چگونه مرتب می‌شود؟ بنابر آنچه تحت این عنوان بیان کردیم، غزالی با طرح این نظریه در صدد تصحیح ثواب و عقاب بوده است که در مبناسازی برای صحت کیفر و پاداش خاصیتی ندارد.

نظریه سعدالدین تفتازانی

تفتازانی که مذهبی اشعر است آثاری از جمله شرح مقاصد و عقائد نسفیه دارد. او در شرح مقاصد با بیان دیدگاه خودش نظریه غزالی را درباره کسب می‌پذیرد ولی در عقائد نسفیه دیدگاه دیگری دارد. همچنان که گفتیم، محقق تفتازانی در بیان حقیقت کسب با تبیین نظر خود در شرح المقاصد، دیدگاه غزالی را درباره کسب می‌پذیرد ولی در «العقائد النسفیه» مطالب دیگری دارد. او در این کتاب می‌نویسد: «فإن قيل: لا معنى لكون العبد فاعلاً بالإختيار إلا كونه موجداً لأفعاله بالقصد والإرادة، وقد سبق أن الله تعالى مستقل بخلق الأفعال وإيجادها، ومعلوم أن المقذور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين.

قلنا: لا كلام في قوة هذا الكلام ومتانته، إلا أنه لما ثبت (من جانب) بالبرهان أن الخالق هو الله تعالى وثبت (من جانب آخر) بالضرورة أن لقدرة العبد وإرادته مدخلاً في بعض الأفعال كحركة اليد دون البعض كحركة الإرتعاش، إحتجنا في التفصلي عن هذا المضيق إلى القول بأن الله تعالى خالق والعبد كاسب»^{۱۴}.

از دیدگاه او، انسان هم قدرت و هم اراده دارد و این دو را متوجه فعل می‌کند و با این اقدام، فعل از جانب خدا ایجاد می‌شود و این ایجاد، همان خلق است؛ بنابراین، فعل بنده از دو جهت تحت پوشش دو قدرت قرار دارد، از نظر ایجاد تحت پوشش قدرت خدا و از نگاه کسب ذیل قدرت انسان است و قسم اخیر کسب نام دارد. فعل اگرچه از یک جنبه تحت قدرت انسان می‌باشد ولی بنده فعل را با توان خودش ایجاد نمی‌کند و در واقع خدا به فعل وجود می‌بخشد؛ از این رو خدا موجد فعل و انسان کاسب آن است؛ در واقع، انسان فعل را ایجاد نمی‌کند و خدا فعل را ایجاد می‌کند.

۱۴. شرح العقائد النسفیه، ص ۱۱۵

نقد گفتار تفتازانی

از تفتازانی می‌پرسیم آیا قدرت و اراده انسان در فعل ایجاد شده اثری دارد یا ندارد؟ آیا قدرت انسان در فعل ایجاد شده در عالم خارج دخیل بوده یا مؤثر نبوده است.

اگر پاسخ بدهد قدرت انسان مؤثر نبوده است، این همان جبر محض است که با این وصف توان تصحیح ثواب و عقاب را نخواهد داشت. خدایی که خودش فعل را ایجاد کرده است از چه رو ثواب می‌دهد و کیفر می‌کند؟!

اگر او به قدرت انسان و تأثیر او اقرار کند، اشکال ناسازگاری با توحید اشعری از نظریه برمی‌خیزد؛ چون در این توحید همه چیز و همه افعال به خدا منسوب است و خدا تنها مؤثر در وجود است و با توحید اشعری تنافی پیدا می‌کند. از این گذشته اشکال توارد دو علت بر معلول واحد پیش می‌آید و تفتازانی با گام نهادن در هریک از اینها بدین بست برخورد می‌کند. بنابراین و به دیگر عبارت، طبق دیدگاه محقق تفتازانی، یا قدرت و اراده انسان در ایجاد فعل و عمل اثر دارد که در این صورت با توحید اشعری تنافی به وجود می‌آید؛ اما اگر به قدرت و اراده انسان معتقد بنا شد و آن دو را در فعل انسان دخیل نداند، همان جبر محض پیش می‌آید.

دیدگاه ابن‌همام (در گذشته ۸۶۱ق)

کمال‌الدین محمد بن همام‌الدین کتابی به نام «المسایره فی العقائد المنجیة فی الآخرة» دارد. در این کتاب، او اشکال جبر را در مقابل دیدگاه غزالی مطرح می‌کند و اعتقاد دارد که دیدگاه غزالی مشکل جبر و ثواب و عقاب را حل نکرده است. او می‌گوید: از نظر خرد، نسبت دادن پاره‌ای از افعال به انسان بی‌اشکال است؛ یعنی انسان کارهایی را خودش انجام می‌دهد و عقل هم آن را تأیید می‌کند. نماز و روزه و عبادت‌ها و حرکات و سکنت انسان را می‌شود به او نسبت داد و بدین دلیل خداوند به انسان امر و او را نهی می‌کند؛ بدین معنا که خدا در این اعمال بدو اختیار داده که انجام بدهد یا انجام ندهد ولی با این وجود انسان نمی‌تواند از قدرت خدا خارج شود و باز هم تحت قدرت او قرار دارد ولی قدرت ایجاد این افعال را خدا به او عطا کرده است. بنابراین خدا ایجاد می‌کند ولی با واسطه و اعمال انسان پای حساب خود او است و بنده این افعال را ایجاد می‌کند ولی قدرت ایجادشان را خدا به او داده است و ثواب و عقاب از همین رهگذر بدو متوجه می‌شود. انسان یا از قدرت موهوب خدا به‌خوبی بهره می‌برد و مستوجب پاداش می‌شود و یا در راه نادرست از آن استفاده می‌برد و اهل کیفر می‌گردد. این نظریه تکامل پیدا کرده است و با نظریه ابوالحسن اشعری تفاوت نمایان و فاحشی دارد.

نقد نظریه ابن همام

ابن همام ثواب و عقاب را با نظریه خودش بنا نهاد که البته در نظریه او جبر وجود ندارد و ثواب و عقاب هم درست شد. او به اختیار انسان قائل شد که اگر بخواهد کاری را انجام می‌دهد و گرنه به کاری اقدام نمی‌کند. او همچنین توحید اشعری را که در آن، صدور همه افعال به خدا منتسب بود کنار گذاشت؛ توحیدی که به خطا، همه چیز را به خدا نسبت می‌دهد. در این نظریه، با و نهادن توحید اشعری، انسان با اختیار خودش به جای خدا همه اعمال و افعال را انجام می‌دهد. برای روشن شدن توحید اشعری، مصداق اتم آن را که پیش از ابوالحسن اشعری وجود داشته است، با بیان یک واقعه تاریخی بازگو می‌کنم.

با آمدن کاروان اسیران کربلا به کوفه، ابن زیاد در خطاب به آنان گفت: «الحمد لله الذي فضحككم وقتلكم واكذب احدوئکم...»^{۱۵}. پسر زیاد این کلام را سه سده پیش از ابوالحسن اشعری بر زبان راند. مذهب جبر و تشبیه سرچشمه اموی دارد و اصل عدل و توحید علوی هستند.^{۱۶} اموی‌ها بلکه همه ستمکاران مذهب جبر را تبلیغ می‌کردند و همه ستم‌های وارد بر مردم را به تقدیر الهی نسبت می‌دادند. به دیگر سخن، خدا خواسته است که به انسان ستم روا شود و توسری بخورد و به هیچ وجه حق اعتراض نداشته باشد؛ چون خدا خواسته است.

این توجیه ناروا از پیشامدها و ظلم‌ها، در توحید جبرآمیز اشعری ریشه دارد؛ یعنی خدا همه کارها را انجام می‌دهد. ابن همام قائل شد که انسان اعمال خود را خودش انجام می‌دهد و برای مثال خودش نماز می‌خواند، روزه می‌گیرد، می‌نشیند و می‌ایستد. او با این و مبنا پایه‌های استحقاق ثواب و عقاب را بنا نهاد ولی از توحید اشعری خارج شد.

تقریر لسان‌الدین خطیب از نظریه کسب

بحث ما پیرامون نظریه کسب بود. اشاعره به جبر قائل شدند و برای گریز از این تنگنا و تصحیح ثواب و عقاب، به سمت نظریه‌ای رفتند که گفته شده است ابوالحسن اشعری مؤسس آن بوده است؛ ولی گمان می‌رود کسانی پیش از اشعری این نظریه را طرح کرده بوده‌اند و آن نظریه کسب است.

تا اینجا چند تقریر از نظریه کسب برای خواننده ارائه شد و اکنون به تقریر دیگری از کسب به قلم

۱۵. بحار الأنوار، ج ۴۵، ص ۱۱۷؛ الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، ج ۲، ص ۱۱۵؛ محن الأبرار، ج ۲، ص ۱۱۵۳ و ۱۱۵۴

....

۱۶. ر.ک: حدیقة الشیعة، ج ۱، ص ۴۹۱؛ تبصرة العوام فی معرفة مقالات الانام، ص ۱۷۶؛ النقض، ص ۳۹۳ و

لسان‌الدین خطیب می‌رسیم. لسان‌الدین خطیب مصری در موضوع قضاء و قدر کتابی به نام «الفلسفة والأخلاق» که به دست عبدالکریم خطیب تألیف شده است و اصل نظریه به لسان‌الدین تعلق دارد.

نظر او درباره فعل و عمل انسان این است که همان‌گونه که خدا قدرت و اراده و دانش را در انسان خلق می‌کند، از آن نظر که خدا خالق فعل انسان است به حق نسبت داده می‌شود و از منظری که آدمی ظرف است، فعل به خود انسان نسبت داده می‌شود. این جهت انتسابش را به انسان، کسب می‌گویند و همین اطاعت و عصیان کسب است نه ایجاد و خلق. در نظریه خطیب، ایجاد و خلق به خدا منسوب است؛ زیرا انسان در صورتی می‌تواند مؤثر باشد که مانعی جلوی تأثیر قدرت او را نگیرد، اما قدرت انسان با وجود صلاحیت اثرگذاری در فعل، همیشه با یک مانع روبرو است و آن قدرت ازلی خدا می‌باشد. با وجود این قدرت ازلی، خدا تأثیرگذار است و در خارج فعل را ایجاد می‌کند و قدرت انسان را از تأثیر می‌اندازد.

در این نظریه با تکامل و پیشرفتی روبرو هستیم. به دیگر سخن، خطیب به قدرت انسان در رابطه با افعالش اقرار دارد؛ یعنی انسان می‌تواند افعال خود را در خارج ایجاد کند؛ ولی قدرت برتری به نام خدا وجود دارد که بسیار بزرگتر از قدرت انسان است، لذا او همیشه تأثیر می‌گذارد. به دیگر سخن، خطیب قدرت انجام افعال را به انسان می‌دهد و او می‌تواند در خارج فعل ایجاد کند ولی قدرت فوق یعنی قدرت برتر خدا از قدرت انسان بسیار بزرگ‌تر است و همیشه همان اثر می‌گذارد. طبق این دیدگاه و بر خلاف اشعری‌ها، انسان قدرت دارد و می‌تواند فعل را ایجاد کند ولی قدرت بزرگ خدا مانعی در برابر آن است و در رفتار انسان تأثیر می‌گذارد.

نقد دیدگاه خطیب

اولاً: در این نظریه، میان قدرت خدا و قدرت انسان تقابل وجود دارد. به دیگر سخن، او بزرگی و بیشتری قدرت خدا و مغلوبیت قدرت انسان را با یکدیگر روبرو کرد. آیا این مقابله دوسویه درست است؟ اگر انسان مخلوق خدا نیست؟ آیا همه چیز از سوی خدا به آدمی اعطا نشده است؟ اگر انسان آفریده خدا و همه چیز از سوی او به انسان داده است، این تقابل چه معنایی دارد؟ بنابراین، اصل این تقابل درست نیست و انسان در برابر خدا قدرتی ندارد.

ثانیاً: با این فرض که انسان قدرت دارد، نمی‌توانیم قدرت او را تأثیرگذار بدانیم؛ چه توان خدا اثرگذار و غالب و قاهر است. حال که از این جنبه خدا بر انسان و قدرت او چیره است، ثواب و عقاب و محاکمه روز قیامت چه معنایی دارد؟ اگر قدرت قادر قاهر همه‌کاره است، چه ارتباطی به انسان دارد. او در تقریرش، انسان

را ظرف فعل معرفی کرد، آیا محاکمه ظرف فعل ممکن است؟!

فرض کنیم در ساختمانی قتلی صورت گرفته است و قاتلی و مقتولی وجود دارد. آیا قاضی می‌تواند به محاکمه و مجازات ظرف فعل یا همان ساختمان به این دلیل که ظرف قتل بوده است و هم به آزادی قاتل حکم کند؟ یا اگر کسی در جام زهر بریزد و کسی هم شربت زهرآگین را بنوشد، آیا قاضی می‌تواند به شکستن ظرف فعل یا همان جام حکم کند؟ بر این اساس، اگر انسان ظرف فعل و عمل باشد، در دادگاه عدل الهی او را نمی‌توان محاکمه کرد و به او پاداش یا کیفر داد.

بنابر آن چه در نقد این دیدگاه گفته و نوشته شد، مشکلی حل نشد و گذشته از این، مبنا و معیار پاداش و کیفر را تصحیح نمی‌شود. با بررسی دیدگاه‌ها هرچه به جلو آمدیم، در نظریه‌ها با تکامل بیتشری برخورد می‌کنیم و درمی‌یابیم که دیدگاه‌ها خردمندانه‌تر شده‌اند، تا اینکه به دیدگاه امام الحرمین می‌رسیم.^{۱۷}

دیدگاه امام الحرمین

با بررسی نظریه‌ها دریافتیم که صاحبان دیدگاه‌ها روند تکاملی و معقولانه‌ای را پشت سر گذاشته و به جلو آمده‌اند و به قدرت انسان در ایجاد فعل قائل شده‌اند. ابوالمعالی امام الحرمین جوینی دانشمند آزاداندیش سده پنجم نیز کلام و دیدگاهی دارد که شهرستانی در اثر خود^{۱۸}، کلام او را نقل کرده است. او قائل است که انسان قدرت، توان، اختیار و اندیشه دارد و اگر کسی بگوید انسان فاقد قدرت و اختیار و اندیشه است، خرد و حسّ انسان را انکار کرده است تا این نقطه امام الحرمین قدرتمندی و اختیار انسان را می‌پذیرد و او را توانمند و اثرگذار می‌داند و می‌گوید قدرت بی‌اثر با نبودنش یکسان است. او به این مطلب که انسان قدرت دارد و با همان کردار و رفتار خودش را ایجاد می‌کند، قائل است و می‌توان فعلش را به هم او نسبت داد، اما نه به معنای ایجاد و آفریدن.

به دیگر سخن، او تأکید و این‌گونه خطاب می‌کند که نگو انسان این اثر نقاشی و این شعر و این کتاب را آفرید؛ زیرا نسبت دادن خلق به انسان شرک آلود است. فعل انسان را به گونه دیگری باید به او نسبت داد و یک قدرت برتر را که همه تحت سیطره او هستند به کردار آدمی باید ضمیمه کرد و آن قدرت برتر خداوند است. برخی انسان‌ها اعتقادهای دینی را انکار می‌کنند ولی خدا را نه. به دیگر عبارت اگر از منکر اعتقادات و معارف دینی بپرسی که آیا به خدا اعتقاد داری، او عقیده خود را ابراز می‌کند و او را یک موجود برتر می‌داند و انسان

۱۷. ر.ک: الانصاف فی مسائل دام فیها الخلاف، ج ۳، ص ۱۳۷.

۱۸. ر.ک: الملل والنحل، ص ۹۲ و ۹۸.

این موجود برتر توانمند را احساس می‌کند که آفریننده همه سبب‌ها و مسببات و بی‌نیاز و مستقل است. امام الحرمین با این نظریه، همه عقاید اشعری‌ها را کنار زد و انقلابی را در آن مذهب به پا کرد. طبق این دیدگاه، معیار ثواب و عقاب تصحیح می‌شود؛ به این معنا که انسان قدرت و اختیار دارد و براساس آن دو، به عمل دست می‌زند، اگر فعل او نیک باشد پاداش می‌بیند و اگر کردارش بد و ناپسند باشد کیفر می‌بیند. او با این دیدگاه، خطوط قرمز اشعری‌ها چون جبر و توحید در فاعلیت را پشت سر می‌گذارد؛ اما با اطلاق نام خالق و آفریدگار بر انسان فاعل مخالف است. وی به ایجاد فعل از سوی انسان قائل است نه به آفرینش که اگر برای نگارگری لفظ خالق به کار برده شود، شرک‌آلود است و از آن، شرک استشمام می‌شود. اطلاق خالق بر انسان ایجادگر، چه اشکالی دارد؟ مگر نه این که در قرآن در چند مورد، خداوند خلق را به انسان‌ها نسبت داده است؟

در قرآن، خدا خلق پرنده را به عیسای پیامبر نسبت می‌دهد. این پیامبر اگرچه خلق را به خودش نسبت می‌دهد ولی بلافاصله اذن خدا را متذکر می‌شود که خلق با اذن خدا صورت پذیرفته است. خداوند می‌فرماید: [یاد کن] هنگامی را که خدا فرمود: ای عیسی پسر مریم، نعمت مرا بر خود و بر مادرت به یاد بیاور آنگاه که تو را به روح القدس تأیید کردم... و آنگاه که به اذن من، از گل [چیزی] به شکل پرنده می‌ساختی، پس در آن می‌دمیدی و به اذن من پرنده می‌شد و کور مادرزاد و پیس را به اذن من شفا می‌دادی و آنگاه که مردگان را به اذن من [زنده از گور] بیرون می‌آوردی.^{۱۹} نه این مسأله خاص، بلکه خدا قدرت هر کاری را به انسان نسبت می‌دهد.

اشکال شهرستانی بر امام الحرمین

در سطرهای گذشته عبور جوینی از خطوط قرمز اشعری‌ها را - توحید در فاعلیت و جبر - متذکر شدیم. از آنجا که شهرستانی بر مبنای اشعری مشی می‌کند، از امام جوینی نسبت دو مسأله یاد شده - جبر و توحید - به امام الحرمین معترض است و اشکال وارد می‌کند.

دیدگاه شیخ محمد عبده

عبده (در گذشته ۱۳۲۳ق) رساله‌ای به نام «رسالة التوحید» دارد. او شیخ الأزهر مصر و دارای مقامات علمی بوده است و از شاگردان سید جمال‌الدین اسدآبادی به‌شمار می‌آید. وی در تبعیدگاه بیروت و در همان رساله، نظریه امام الحرمین را برمی‌گزیند و آن را به بیان و قلم خودش توضیح و پرورش می‌دهد.

۱۹. به آیه یکصد و دهم سوره مائده اشاره دارد.

او می‌نویسد هر انسانی با نظر به حواس خودش، هستی خود را درک می‌کند و بی‌هیچ تردیدی درمی‌یابد که افعالی برخاسته از اختیار دارد. او این کارهای اختیاری را می‌تواند با خردش بسنجد و آن را یا انجام بدهد یا انجام ندهد؛ اگر عقل او آن را تأیید کرد، آن کار را انجام می‌دهد و گرنه به آن اقدام نمی‌کند. خداوند نعمت‌های بیکرانی را در اختیار انسان نهاده و از او خواسته است که آنها را در مسیر خودش به کار بگیرد؛ ارسال رسولان و انزال کتاب‌های آسمانی هم در راستای همین هدف می‌باشد. به دیگر عبارت، ادیان الهی بر اساس اختیار نازل شده‌اند که اگر نباشد، ارسال پیامبران و مکلف ساختن انسان‌ها لغو خواهد بود. بر این اساس، قائل شدن جبر، یعنی لغویت و بیهودگی نبوت انبیا و رسالت رسولان و انزال همه کتاب‌های آسمانی. بنابر نظریه جبر، اگر خداوند اعمال انسان‌ها را خلق می‌کند، پیامبران در قبال انسان‌ها چه وظیفه‌ای خواهند داشت؟

کلام محمد عبده همین است؛ اگر کسی به جبر قائل بشود، اصل همه ادیان زیر سؤال می‌رود. او آزادی انسان را منکر نمی‌شود و با وجود اختیار انسان در خلق اعمال خودش، شرک را رد می‌کند. به دیگر سخن، با فرض اختیار و آزادی آدمیان، نمی‌توان به دو خالق - انسان و خدا - قائل شد. او خلقت انسان خالق اعمال و خدای آفریدگار را شرک زیانبار نمی‌داند؛ بلکه او قائل شدن به قدرت مستقل را برای انسان شرک می‌داند. قدرت انسان بر خلق اعمال و آثار، در برابر قدرت خدا استقلالی ندارد و انسان قدرت خود را از خدا گرفته است.

شیخ با این تقریر و تبیین، نه تنها مذهب کسب را تکامل بخشیده که جبر و توحید اشعری را رد کرده و پیرو امام الحرمین شده است.^{۲۰}

نظریه نیکلاس مالبرانش فرانسوی (در گذشته ۱۷۱۵م)

دیدگاه کسب اشعری‌ها با نظریه این فیلسوف فرانسوی مطابقت دارد. او می‌گوید: یک جسم در یک جسم دیگر نمی‌تواند تأثیر بگذارد و به طریق اولی روح در روح مؤثر نیست. شهرستانی در کتاب الملل و النحل^{۲۱} در هنگام نقد کلام جوینی، عین این بیان را نوشته است.

حال که جسم در جسم اثرگذار حقیقی و ذاتی است، هر فعلی که از مخلوق دیده می‌شود، اثر ذاتی او نیست بلکه عارضی او است و همه این تأثیرها شرط و ابزار سبب می‌باشد نه علت. بنابراین، تأثیر مخلوقات در

۲۰. رسالة التوحید، ص ۶۲-۵۹.

۲۱. الملل والنحل، ج ۱، ص ۹۹.

یکدیگر از علیت بر نمی‌خیزد بلکه مقارنه است. دست، علت جابجایی کتاب نیست بلکه خدا آن را جابجا می‌کند ولی مقارن دست نهادن بر کتاب، خدا آن را حرکت می‌دهد.

این نظریه قانون علیت را نفی و قانون مقارنه را به تأثیرات اشیا بر یکدیگر متوجه می‌کند. در مثال دیگر این فیلسوف فرانسوی می‌گوید: خورشید به هنگام طلوع، زمین را روشن نمی‌کند بل خدا آن را روشن می‌کند و حتی شما که عینک خودتان را از چشم برمی‌دارید، این خدا است که آن را از چشم شما برمی‌دارد.^{۲۲}

جمع‌بندی مبحث کسب

اقوال اشعری در تقریر و تفسیر نظریه کسب، خیلی ابهام دارد و دیدگاه‌های گوناگونی در این موضوع مطرح و گزارش شده و به دست ما رسیده است؛ از این رو که نظریه یاد شده بسیار مبهم است، گفته‌اند هیچ‌کس سه اندیشه کسب اشعری، حال بهشمی و طفره نظام را نفهمید:

مَّا يُقَالُ وَلَا حَقِيَّةَ عِنْدَهُ مَعْقُولَةٌ تَدْنُو إِلَى الْأَفْهَامِ
الكسب عند الأشعري والحال عند البهشمي وطفرة النظام^{۲۳}

پیرامون کسب و ابهام در آن و دیدگاه‌های بیان‌شده مختلفش سخن گفتیم. حال بهشمی یا ابوهاشم جباعی دومین مطلبی است که کسی بدان واقف نشد. او می‌گوید تا شما می‌گویید حال، حال گذشته شد. انسان بر هر لحظه‌ای که انگشت بگذارد، آن به گذشته تبدیل می‌شود و آینده هم که هنوز نیامده است. سومین مطلبی که هرگز فهمیده نشد، طفره نظام است. طفره یعنی این که انسان مراتب علمی را پله پله و به تدریج طی نکند و به یکباره از پایین‌ترین حد علمی به بالاترین مرتبه آن بپرد؛ به دیگر عبارت، طفره یعنی پرش از یک مرتبه به درجه بالاتر.

پس از توضیح دو بیت پیش یاده شده، به ترجمه آنها می‌پردازم:

از چیزهای گفته شده که حقیقتی ندارد / معقولی است که به فهم صاحبان فهم نزدیک است.

کسب اشعری و حال / بهشمی و طفره نظام.

اصطلاح «کسب» آنقدر مجمل است که با وجود تلاش اشاعره برای توضیح آن، نتوانسته‌اند عبارت روشن و تعیین‌کننده‌ای در بیان مراد از آن بیاورند تا آن جا که تفتازانی با اعتراف به عجز آنان می‌نویسد: «... وإن لم نقدر على أزيد من ذلك في تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وإيجاده مع

۲۲. ر.ک: سیر حکمت در اروپا، ج ۲، ص ۲۳ و ۲۴.

۲۳. ر.ک: القضاء والقدر (خطیب مصری)، ص ۱۸۵؛ و شرح القصيدة النونية، ج ۲، ص ۲۹.

ما فيه للعبد من القدرة والاختيار».

ما در آوردن عبارتی که فعل انسان را روشن و مختصر بیان کند ناتوان مانده‌ایم. ۲۴

به هر حال، عیب عمده دیدگاه کسب نامفهومی آن است تا آنجا که قاضی عبدالجبار معتزلی بر آنان اشکال می‌گیرد و به همین نکته یعنی نامفهوم بودن بلکه نامعقول بودن آن اشاره می‌کند. ۲۵ اگر کسی از روی انصاف سخن بگوید، حقّ همین است؛ یعنی دیدگاه کسب آن گاهی قابل بررسی و نقد می‌باشد که مراد نظریه پردازان آن روشن باشد و بی‌شک، اشکال اجمال و نامفهوم و نامعقول بودن ذاتی بر آن وارد است.

آخرین نکته در این مقال تذکر این نکته است که برخی تراجم‌نگاران به شیخ طائفه، طوسی، نسبت داده‌اند که در آغاز حیات علمی‌اش به نظریه کسب مایل بوده است؛ سپس آن را رها می‌کند که این صرف انتساب است و نمی‌توان آن دانشمند امامی مذهب را به این دیدگاه مایل و قائل دانست و طائفه امامیه در مسأله جبر و اختیار، به نظریه الأمر بین الأمرین قائل هستند که در جای خود بیان خواهد شد.

آماده‌سازی این تقریر در ۱۶ / ۳ / ۹۸ به پایان رسید.

الحمد لله رب العالمين

۲۴. ر.ک: محاضرات في الإلهيات، ص ۳۱۲.

۲۵. ر.ک: الأصول الخمسة، ص ۳۶۶-۳۶۴.

فهرست منابع

- ۱- ابن قيم الجوزي، شمس الدين ابو عبدالله محمد، شرح القصيدة النونية، محمد خليل هراس، الطبعة الثانية، بيروت: دارالكتب العلمي، ١٤١٥ ق.
- ۲- ابو مخنف، لوط بن يحيى الأزدي، وقعة الطف، تحقيق: محمد هادي اليوسفي الغروي، الطبعة الثالثة، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٧ ق.
- ۳- ايجي، قاضي عضد الدين، شرح المواقف، با حواشي مير سيد شريف جرجاني، تصحيح: بدر الدين نعلاني، (چاپ افست) قم: ناشر الشريف الرضي، ١٣٢٥ ق.
- ۴- رازي، سيد مرتضى بن داعي حسني، تبصرة العلوم في معرفة مقالات الأنام، تصحيح: عباس اقبال آشتياني، چاپ دوم، تهران: انتشارات اساطير، ١٣٦٤ ش.
- ۵- سبحاني، جعفر، الانصاف في مسائل دام فيها الخلاف، چاپ اول، قم: مؤسسة الإمام الصادق، ١٣٨١ ش.
- ۶- _____، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، بقلم الشيخ حسن محمد مكي العاملي، الطبعة السادسة، قم: مؤسسة الإمام الصادق، ١٤٢٦ ق.
- ۷- _____، محاضرات في الإلهيات، تلخيص علي الرباني الكلبايكاني، الطبعة الثامنة، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٢١ ق.
- ۸- علوي عاملي، مير سيد محمد، علاقة التجريد، تصحيح و تحقيق: حامد ناجي اصفهاني، چاپ اول، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگي، ١٣٨١ ش.
- ۹- فروغي، محمد علي، سير حكمت در اروپا، چاپ سوم، انتشارات صفی عليشاه، ١٣٦١ ق.
- ۱۰- قزويني رازي، عبدالجليل، نقض (مثالب النواصب في نقض فضائح الروافض)، تهران: انتشارات انجمن آثار ملي، ١٣٥٨ ش.
- ۱۱- مجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، الطبعة الثانية، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٣ ق.
- ۱۲- مفيد، محمد بن محمد، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، چاپ اول، قم: مؤسسه آل البيت (کنگره شيخ مفيد)، ١٤١٣ ق.
- ۱۳- مقدس اردبيلي، احمد بن محمد، حديقه الشيعة، تصحيح: صادق حسن زاده، چاپ سوم، قم: انتشارات انصاريان، ١٣٨٣ ش.
- ۱۴- مولوي، جلال الدين محمد، مثنوي معنوي، به اهتمام توفيق هـ. سبحاني، چاپ دوم، تهران: انتشارات روزنه، ١٣٨٠ ش.
- ۱۵- هشترودي، محمد حسن، محن الأبرار در ترجمه بحار الأنوار، تصحيح و تحقيق: مرتضى جنتيان، اصفهان: كانون پژوهش.