

تأملی در ادله عقلی نظریه کسب

محمدحسن قدردان قراملکی^۱، علی قدردان قراملکی^{۲*}

۱. دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

۲. دانشجوی دکتری میانی نظری اسلام دانشگاه معارف اسلامی

(تاریخ دریافت: ۹۵/۲/۱۳؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۶/۱۷)

چکیده

نظریه کسب توسط ابوالحسن اشعری مطرح شده و مورد اقبال اکثریت اهل سنت قرار گرفته است. عالمان اشعری برای اثبات آن، افزون بر ادله نقلی، به تقریر ادله عقلی مختلفی مانند استحاله اجتماع دو علت بر معلول واحد، استناد به اطلاق صفت اراده، علم و قدرت خداوند و لوازم باطل نظریه رقیب کسب پرداخته‌اند. نویسندگان در این مقاله علاوه بر تبیین، به نقد مهم‌ترین ادله عقلی اشاعره خواهند پرداخت و نشان خواهند داد که نه تنها ادله عقلی مورد تمسک اشاعره مخدوش و باطل است، بلکه نظریه کسب، نظریه‌ای غیرمعقول و خلاف عقل و وجدان هم محسوب می‌شود.

واژگان کلیدی

اختیار، اشاعره، عقل، علت، علم، قدرت و اراده خدا، کسب.

مقدمه

اصل جبر و اختیار از مقولات کهن بشری و دینی و سده‌ها دغدغه فلاسفه و عالمان دین بوده است. عالمان کوشیدند هر کدام بنا بر مبانی و پیش‌فرض‌های دینی، علمی و معرفتی خود به تبیین حقیقت و ابعاد آن بپردازند. برخی به اصل جبر و برخی دیگر به اصل اختیار گرایش پیدا کرده‌اند. در جهان اسلام، اهل حدیث از اصل جبر و معتزله و مفوضه از اصل اختیار حمایت کرده‌اند، اما امامیه دیدگاه سومی به نام «امر بین الامرین» را با الهام از روایات اهل بیت مطرح کردند که به موجب آن افعال انسان نه به خدا فقط (نظریه جبر) و نه به صرف انسان (معتزله و مفوضه) بلکه به هر دو فاعل به صورت حقیقی مستند می‌شود که تحقیق آن موضع مستقلی می‌طلبد. در این میان شیخ اشاعره یعنی ابوالحسن اشعری (م ۳۲۴ق) خواست به ابتکاری دست بزند و آن ابداع نظریه‌ای بین جبر و اختیار بود که عنوان آن را «نظریه کسب» گذاشت. وی مدعی شد که خداوند حقیقتاً فاعل و علت حقیقی کل جهان و از جمله افعال انسان است که از این حیث، نظریه وی به نظریه جبر قرابت بیشتری دارد و بلکه عینیت پیدا می‌کند. او خواست نظریه خود را متفاوت با نظریه جبر جلوه دهد، لذا اضافه کرد که نقش انسان در فعل خود، در حد کسب و اکتساب است، به این معنا که فاعل حقیقی فعل انسان، خداست، نهایت انسان آن را کسب می‌کند. «معنی ان الخالق خالق ان الفعل وقع منه بقدره قدیمه فانه لا يفعل بقدره قدیمه الا خالق، و معنی الکسب ان یکون الفعل بقدره محدثه فکل من وقع منه الفعل بقدره قدیمه فهو فاعل خالق و من وقع منه بقدره محدثه فهو مکتسب، و هذا قول اهل الحق» (اشعری، ۱۴۰۰: ۵۳۸ - ۵۳۹).

اشعری با اینکه احیاکننده نظریه کسب محسوب می‌شود، توضیحی پیرامون آن ارائه نکرده و به ذکر جملات کوتاه و مبهمی بسنده کرده است. وی کسب را چنین بیان می‌کند: «حقیقه الکسب ان الشیء وقع من المکتسب به بقوه محدثه» (اشعری، بی تا: ۷۶).

اشعری می‌گوید که «کسب آن است که فعلی توسط انسان کسب‌کننده و به وسیله قدرت حادثی واقع می‌شود». این عبارت به تنهایی روشن و مشخص نیست و نمی‌توان از آن معنای دقیقی را استخراج کرد.

باقلانی از عالمانی اشعری بوده که قرائت وی از نظریه کسب معروف است که در اینجا برای توضیح بیشتر کسب، به آن هم اشاره می‌شود. وی نظیر سایر همکیشان خود، ابتدا به انکار جبر پراخته است و از انکار آن، قول کسب را نظریه صواب می‌شمارد و آن را با آیات قرآن تطبیق می‌دهد. او در تبیین نظریه، از اشعری جدا می‌شود و تفسیر دیگری را ارائه می‌کند. وی فعل انسان را، به خداوند و آدمی نسبت می‌دهد و بر این باور است که قدرت هر دو بر افعال انسان تعلق گرفته، اما متعلق این دو قدرت مختلف است. متعلق قدرت خداوند در افعال انسان‌ها، جهت حدوث افعال است. به این معنا که خداوند خالق و ایجادکننده افعال انسان‌هاست و فقط اوست که می‌تواند فعل را از عدم، ایجاد کند؛ از این‌رو انسان در حدوث افعال خودش هیچ نقشی ندارد و فعل انسان‌ها، به خداوند نسبت داده می‌شود. اما متعلق قدرت انسان‌ها، عنوان فعل است. یعنی فعل انسان‌ها، بعد از اینکه توسط خداوند خلق شد، صرفاً یکی از افعال واقع در تکوین است. انسان با قدرتش به این فعل جهت و عنوان می‌دهد و آن را به کار حسن یا قبیح تبدیل می‌کند. باقلانی این عنوان‌دهی را کسب می‌نامد. لذا انسان، کاسب افعال خویش است؛ یعنی عنوان عبادت و یا معصیت را برای فعل به ارمغان می‌آورد (باقلانی، ۱۴۲۵: ۱۱۶).

نکته قابل اشاره اینکه هرچند نظریه کسب بیشتر با ابوالحسن اشعری معروف و شناخته می‌شود، برخی از معتزله پیش از اشعری به طرح آن حتی با عنوان کسب نیز پرداخته بودند که اینجا می‌توان به ضرار (م ۱۹۰ق)، (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱۰۲ - ۱۰۳) و نجار (م ۲۳۰ق) (اشعری، ۱۴۰۰: ۲۸۳) اشاره کرد.

حاصل آنکه نظریه کسب از دو مؤلفه ترکیب شده است. اولین و مهم‌ترین مؤلفه آن استناد فعل انسان به خدا و انکار نقش حقیقی انسان است. در این مؤلفه، نظریه کسب به نظریه جبر از نوع دینی آن (تمسک به خدا و صفاتش مثل: خالقیت، قدرت، علم پیشین و اراده) منتهی می‌شود. از آنجا که اقسام دیگر جبر مانند جبر فلسفی (ضرورت علی و معلولی) و جبر علمی (دترمینیسم)، جبر اجتماعی و روانشناسی مورد استناد اشاعره قرار نگرفته‌اند، در این جستار متعرض آنها نمی‌شویم.

مؤلفه دوم تنزیل نقش انسان در حد کسب و اکتساب است، به‌گونه‌ای که چون فعل

خدا در انسان ظاهر و صادر شده است، عنوان کسب برای او صدق می‌کند یا بنا بر تقریر باقلانی، انسان به فعل جهت و عنوان می‌دهد.

البته از نظریه کسب قرائت‌های دیگری مثل: قدرت شأنی و مشروط انسان، تأثیر در عناوین و جهات فعل، هدایت قدرت و اراده به سوی فعل و قصد و جزم مطرح شده است که تفصیل آن در این مختصر نمی‌گنجد.

اشاره شد که برای فرار از نظریه جبر اهل حدیث، نظریه کسب توسط ابوالحسن اشعری ابداع شد، اما نکته شایان توجه اینکه برای اجتناب از نظریه کسب، دو راه حل دیگر وجود دارد. یک راه حل، به مفوضه مربوط می‌شود که به اختیار کامل انسان و مستقل از خدا معتقدند. این راه حل با مبانی دینی مثل توحید افعالی همخوانی ندارد. راه حل دوم با عنوان «امر بین الامرین» به امامیه تعلق دارد که از روایات ائمه اطهار متخذ شده است. به موجب آن، فعل انسان به صورت حقیقی و تکوینی هم به انسان و هم به خدا نسبت داده می‌شود، این نظریه نه جبر و نه اختیار محض، بلکه راه سومی است.

ادله عقلی نظریه کسب

از آنجا که اکثریت مسلمانان جهان طرفدار مکتب اشاعره هستند، تحلیل و ارزیابی یکی از مهم‌ترین نظریات کلامی آنان از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است تا با مباحث و گفت‌وگوی علمی، نقاط ضعف آنان و حقایق مکتب تشیع ظاهر شود. با هدف مذکور در این مقاله به تحلیل و نقد مهم‌ترین ادله عقلی آنان در اثبات نظریه کسب می‌پردازیم.

۱. استحالة اجتماع دو علت

مطابق دیدگاه اشاعره، خداوند قادر مطلق و تمام ممکنات مقدور خداوند هستند. از سوی دیگر افعال انسان‌ها از جمله ممکنات هستند. از این رو قدرت خداوند شامل افعال انسان‌ها هم می‌شود؛ لازمه‌اش این است که فعل انسان معلول و مخلوق خداوند باشد. حال اگر فرض شود که خود انسان نیز قدرت بر افعالش دارد و خالق و فاعل آن است، لازم می‌آید که افعال انسان‌ها علاوه بر اینکه مخلوق خداوندند، مخلوق انسان هم باشند. در نتیجه، اجتماع دو علت و مؤثر مستقل در معلول واحد لازم می‌آید. از آنجا که چنین اجتماعی

محال است، باید گفت که انسان قدرتی بر افعالش ندارد و خالق آنها فقط خداوند است (رازی، ۱۴۰۷: ۲۹۵؛ تفتازانی، ۱۴۰۹: ۲۲۷).

تحلیل و بررسی

اصل ادعا و دلیل اشاعره مبنی بر استحاله اجتماع دو علت مستقل در معلول واحد درست و معتبر است، اما مورد بحث (فعل منسوب به انسان) مصداق آن نیست.

توضیح اینکه علت مستقل، در معلول خود تأثیر کامل و تام می‌گذارد. به این معنا که با وجود علت، تخلف معلول از آن ممتنع خواهد بود. حال اگر برای یک شیء دو علت مستقل فرض شود، به این گونه که هر دو به صورت بالفعل در معلول تأثیر داشته باشند، لازم می‌آید که یک معلول، به دو معلول تبدیل شود؛ چرا که هر دو علت، با توجه به مستقل و تام بودنش، معلول خود را طلب می‌کنند. از این رو امکان ندارد که یک معلول دارای دو علت تام باشد. در نتیجه اگر جایی دو علت تام موجود شود، به طور قطع دو معلول نیز حاصل است.

نکته شایان توجه اینکه استحاله فوق، فقط در علت تامه و مستقل جاری و ساری است. اما اگر علت تامه از مجموعه علل مختلف تشکیل شود، استحاله فوق لازم نمی‌آید، چرا که در حقیقت علت تامه یکی بیش نیست و علل مختلف در حکم اجزای علت تامه هستند.

حاصل آنکه ما نیز با اشاعره در محال بودن اجتماع دو علت بر معلول واحد، هم عقیده هستیم؛ اما تطبیق این قاعده بر افعال انسان درست نیست. برای اینکه فعل آدمی همان گونه که در دلیل به آن اشاره شد، از جمله ممکنات است. از این رو برای صدور و حدوثش نیازمند علت خواهد بود. علت آن، قدرت و اراده انسان است. به این معنا که با قصد و اعمال قدرت انسان، فعل صادر می‌شود. اما از آنجا که اصل قدرت و اراده انسان نیز ممکن است، خودش نیز محتاج علت خواهد بود. به این نحو سلسله معلول و علت‌ها ادامه پیدا می‌کند تا به خداوند متعال ختم شود. خداوند واجب بالذات است و در نتیجه به علت نیاز ندارد و خودش علت‌العلل است.

با این بیان مشخص شد که رابطه قدرت انسان و قدرت خداوند بر افعال آدمی، از قبیل

اجتماع دو علت مستقل در معلول واحد نیست. بلکه انسان علت مباشر و مستقیم افعالش و خداوند علت العلل افعال آدمی است. به سخن دیگر، رابطه قدرت انسان و قدرت خداوند، رابطه‌ای طولی است و قدرت انسان علاوه بر فاعل بودن، معلول خداوند هم هست. از این رو اجتماع دو اثر که در عرض یکدیگر و در مقابل هم هستند، بر معلول واحد پیش نمی‌آید (فاضل مقداد، ۱۴۰۵: ۲۶۰؛ لاهیجی، ۱۳۷۲: ۲۲۴).

۲. لوازم باطل اختیار انسان

دلیل دیگر اشاعره بر عدم فاعلیت انسان، این است که اگر قدرت انسان نیز همانند قدرت خداوند، در افعال آدمی مؤثر باشد، در فرض اختلاف قدرت و اراده انسان و خداوند، لوازم باطلی ایجاد می‌شود. از این رو افعال آدمی صرفاً مخلوق خداوند هستند و انسان هیچ تأثیری در افعالش ندارد.

توضیح اینکه اگر خداوند اراده و قصد سکون یک شیء و انسان، اراده حرکت آن را داشته باشد، در این فرض چه اتفاقی خواهد افتاد؟ اگر اراده هر دو محقق شود، لازم می‌آید که یک شیء در زمان واحد، هم ساکن و هم متحرک باشد و این اجتماع نقیضین و محال است. اگر اراده هیچ‌یک محقق نشود، لازم می‌آید که شیء واحد نه متحرک و نه ساکن باشد و این ارتفاع نقیضین و محال است. اگر اراده خداوند یا انسان مقدم بر اراده دیگری شود، ترجیح بلا مرجح پیش می‌آید (رازی، ۱۹۸۶: ۳۲۶).

حاصل آنکه اگر انسان نیز همانند خداوند قدرت بر فعل داشته باشد، موجب ایجاد لوازم باطل می‌شود. از این رو برای رفع این لوازم، باید گفت که قدرت انسان در افعالش تأثیری ندارد. تفتازانی در توضیح این دلیل می‌گوید: «لو كان فعله بقدرته، فإذا أراد تحريك جسم، و أراد الله سکونه. فإما أن يتفق المراد إن في الوقوع أو اللأوقوع و هو محال. و إما أن يختلفا و هو ترجیح بلا مرجح، لأن التقدير استقلال القدرتين» (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۲۳۳).

تحلیل و بررسی

الف) در جواب این دلیل باید گفت که فرض شما، هیچ‌گاه اتفاق نمی‌افتد. زیرا غرض و حکمت خداوند، بر این واقع شده است که انسان‌ها در این عالم افعالشان را با خواست و

قدرت خود پیش ببرند و هیچ محدودیت و منع تکوینی در کار نباشد. از این رو خداوند قدرت و اختیار را در انسان‌ها خلق کرده است. بنابراین دخالت اراده و قدرت خداوند در افعال آدمی، نقض غرض و قبیح است و خداوند حکیم، هیچ‌گاه مرتکب فعل قبیح نمی‌شود.

ب) اگر فرض شود که قدرت و اراده خداوند با قدرت و اراده انسان تعارض کند، به‌طور قطع قدرت و اراده خداوند مقدم می‌شود و فعل مطابق خواست خداوند محقق خواهد شد. لازمه این سخن ترجیح بلامرجح نیست؛ زیرا قدرت خداوند قدرت نامحدود و بی‌نهایت، ولی قدرت انسان قدرت محدود و متناهی است. همچنین خداوند علت و خالق انسان و قدرت وی و قدرت انسان معلول خداوند محسوب می‌شود. در نتیجه علت قدرتمندتر و کامل‌تر از معلول خود است و مشخص می‌شود که در محل بحث، مرجح وجود دارد و آن قدرت قوی‌تر بودن قدرت خداوند است.

۳. تعلق علم پیشین خداوند بر افعال انسان

علم پیشین خداوند بر تمامی وقایع عالم هستی و از جمله افعال انسان‌ها تعلق گرفته است. از آنجا که علم خداوند خطاناپذیر است، هر چه که علم خداوند بر آن تعلق گرفته باشد، همان به‌طور قطع و یقین حاصل می‌شود و هر چه که علم خداوند بر عدم آن تعلق گرفته باشد، قطعاً محقق نخواهد شد.

در افعال انسان‌ها نیز اگر علم خداوند به صدور فعلی تعلق گرفته باشد، آن فعل قطعاً محقق می‌شود و اگر علم خداوند بر عدم صدور فعلی تعلق یافته باشد، آن فعل از انسان صادر نخواهد شد. از این رو اگر انسان اراده تخلف از علم خداوند را داشته باشد، به‌دلیل اینکه علم خداوند خطاناپذیر است، توان مخالفت نخواهد داشت. نتیجه آنکه انسان در افعال خویش مختار نیست، زیرا اختیار در جایی است که نسبت فاعل به فعل و ترک مساوی باشد؛ لکن در محل بحث، انسان هیچ قدرتی بر مخالفت با علم الهی ندارد و نقش انسان صرفاً اکتساب عنوان کسب است. «معلوم الله تعالی من فعل العبد. أما وقوعه فیجب أو لا وقوعه فیمتنع، فلا یبقی فی مکنه العبد، و إن کان ممکنا فی نفسه» (تفتنازانی، ۱۴۰۹: ۲۳۱).

تحلیل و بررسی

در تحلیل دلیل فوق به بیان دو نکته بسنده می‌شود.

الف) تعلق علم پیشین خدا به افعال انسان به وصف اختیاری: مسئله علم پیشین خداوند، از جمله مسائلی بوده که از قدیم سبب ترویج نظریه جبر شده است. با دقت در مسئله مشخص می‌شود که علم خداوند هیچ تنافی با قدرت و اراده انسان‌ها ندارد. توضیح اینکه علم پیشین خدا بر اشیا از جمله افعال انسان با خصوصیات آن تعلق گرفته است، مثلاً خدا از ازل عالم به صدور حرارت از آتش به نحو اضطراری و غیر آگاهانه است، علم خداوند بر افعال انسان‌ها نیز دقیقاً بر همین شکل خواهد بود. علاوه بر اینکه خداوند عالم به حقیقت حرکات و کردار انسان‌هاست، همچنین علم دارد که علت مباشر و مستقیم این افعال، قدرت و اراده انسان است؛ از این رو علیت انسان برای افعالش در علم خداوند، برخلاف علیت آتش برای گرما، اختیاری محسوب می‌شود.

نتیجه آنکه متعلق علم خداوند، افعال آدمی به قید اختیار است؛ به این معنا که خداوند از ازل می‌دانست برای مثال، حضرت علی(ع) آزادانه به پیامبر اسلام(ص) ایمان خواهد آورد و ابوجهل نیز با اختیار خود راه کفر و عناد را پیش خواهد گرفت و همین‌طور هم شد؛ پس چون متعلق علم ازلی مقید یعنی افعال به قید اختیار است، جبری لازم نمی‌آید (قدردان قراملکی، ۱۳۸۴: ۲۸۹). صدرالمتهلین و مطهری نیز از همین جواب برای رد اشکال استفاده کرده‌اند (صدرالمتهلین، ۱۹۸۱: ۳۸۵؛ مطهری، ۱۳۷: ۴۱۱).

ب) جواب نقضی (لزوم جبریت در افعال الهی): این دلیل اشاعره علاوه بر جواب فوق، جواب نقضی هم دارد. به این بیان که اگر علم پیشین به فعلی، موجب جبریت فعل شود، لازم می‌آید که خداوند متعال را نیز فاعل مجبور بدانیم که قدرت بر ترک ندارد، چرا که حسب فرض و اتفاق تمام متألهان، خدا عالم بر افعال خویش است. این سخن قطعاً باطل خواهد بود و اشاعره این لازمه را قبول ندارند.

۴. تعلق اراده خداوند بر افعال انسان

یکی دیگر از ادله اشاعره، مسئله اراده پیشین و گسترده خداوند است. بر اساس عقیده

اشاعره، هر چیزی در عالم اتفاق می‌افتد، مطابق اراده خداوند است و ممکن نیست چیزی خارج از اراده خداوند تحقق یابد؛ از این‌رو هر چیزی که اراده خداوند بر آن تعلق گرفته باشد، باید محقق شود و ممکن نیست که تحقق نیابد.

افعال آدمی نیز از جمله اموری هستند که مراد خداوندند. از طرفی ذکر شد که با تعلق اراده خداوند بر چیزی، آن چیز محقق می‌شود. از این‌رو افعال انسان که اراده خداوند بر آنها تعلق گرفته است، بدون اختیار خود انسان ایجاد شده‌اند و انسان بعد از تعلق اراده خداوند به افعالش، توان مخالفت ندارد و نمی‌تواند فعلی را که مراد خداوند است، ترک کند. اشعری می‌گوید: «لأن الإرادة إذا كانت من صفات الذات بالدلالة التي ذكرناها وجب أن تكون عامة في كل ما يجوز أن يراد على حقيقته ... و أيضا فقد دلت الدلالة على أن الله تعالى خالق كل شيء حادث و لا يجوز أن يخلق ما لا يریده ... و أيضا فانه لا يجوز أن يكون في سلطان الله تعالى ما لا يریده؛ لأنه لو كان في سلطان الله تعالى ما لا يریده لوجب أحد أمرين: اما اثبات سهو و غفلة، أو اثبات ضعف و عجز و وهن و تقصير عن بلوغ ما يریده. فلما لم يجز ذلك على الله تعالى استحال أن يكون في سلطانه ما لا يریده» (اشعری، بی تا: ۴۸).

تحلیل و بررسی

اصل ادعای اشاعره مبنی بر عمومیت اراده خداوند، ادعای درستی است، ولی این عمومیت به جبر و عدم فاعلیت انسان منتهی نمی‌شود. جواب این دلیل همانند جوابی است که در علم پیشین خداوند گذشت. توضیح اینکه اراده خداوند بر مطلق افعال انسان‌ها تعلق نگرفته، بلکه افعال مقید به اختیار، مراد خداوند است. یعنی خداوند می‌خواهد انسان‌ها با اختیار و خواست خود، افعالشان را انجام دهند و صرف ایجاد فعل، مراد خداوند نیست.

به عبارت دیگر، در عالم هستی اراده خداوند بر این واقع شده است که هر معلولی از علت خود پیروی کند. گرما معلول آتش است و از آنجا که آتش علت بالضروره است، اراده خداوند بر این قرار می‌گیرد که آتش ضرورتاً گرما تولید کند. فعل انسان نیز معلول قدرت و اراده وی بوده و از آنجا که انسان فاعل بالاختیار است، اراده خداوند بر این واقع شده

است که انسان با اختیار خود، فعل را محقق کند.

اشاعره با عدم توجه به قید اختیار، اراده خداوند را بر صرف تحقق فعل متعلق دانسته‌اند و از این رو نتوانسته‌اند میان اراده خداوند و قدرت و اختیار انسان، جمع حاصل کند. جواب نقضی ناظر بر علم پیشین در این دلیل نیز جاری و صادق است که به موجب آن اراده خدا بر افعال خویش نیز متعلق شده است و در صورت ملازمه اراده با جبر، افعال خدا نیز متصف به جبر خواهد شد. هر جوابی که اشاعره به اشکال نقضی فوق بدهند، همان نیز پاسخ تعلق اراده خدا به افعال انسان است.

۵. اطلاق قدرت خداوند

اشاعره بر این باورند که خداوند قادر مطلق است و هیچ حد و حصری برای قدرت خداوند وجود ندارد. او خالق و فاعل تمام عالم است و هر چیزی که مقدر باشد، قادر آن خداوند خواهد بود. اگر انسان خالق و فاعل افعال خود باشد و خداوند در افعال وی تأثیری نداشته باشد، لازم می‌آید که قدرت خداوند محدود شود. به این معنا که خداوند خالق تمام اشیا به جز افعال انسان‌هاست. از آنجا که چنین سخنی باطل است، در نتیجه انسان فاعل افعالش نیست، بلکه قدرت خداست که بر افعال انسان تعلق می‌گیرد (رازی، ۱۹۸۶: ۳۲۵ - ۳۲۶).

تحلیل و بررسی

اینکه خداوند قادر مطلق است و نمی‌توان هیچ حد و حصری برای قدرت او در نظر گرفت، شکی در آن نیست؛ لکن باید به نکته‌ای اشاره کرد که اشاعره از آن غافلند و آن تأثیر اسباب در مسببات است. هر چه غیر خداوند متعال در عالم هستی وجود دارد، از آنجا که ممکن هستند، همگی تحت قدرت خداوند است؛ بر حسب ظواهر آیات مختلف خداوند در تمام عالم به صورت مستقیم و مباشر دخالت نمی‌کند، بلکه برای هر مسببی، سببی تعیین کرده است. مثلاً ابر و وزش باد را سبب باران و باران را سبب رویش گیاهان قرار داده است (اعراف: ۵۷). تمامی اینها داخل قدرت خداوند هستند، ولی خداوند علت مستقیم و مباشر آنها نیست. خداوند عللی را قرار داده است که آنها به صورت مستقیم و

مباشر، علت قرار می‌گیرند. البته از آنجا که خداوند علت تمام علل است، بر تمام علل و تمام معلول‌ها قدرت دارد، ولی به صورت مستقیم در آنها دخالت نمی‌کند. ولی از آنجا که علت و اعطاکننده قدرت به انسان است، بر افعال نیز قدرت دارد. بنابراین قدرت خداوند به اطلاق و بی حد و حصری خود باقی است و میان قدرت انسان و قدرت خداوند منافاتی وجود ندارد.

به تقریر دیگر، استناد فعل انسان به خود وی و خدا، با قدرت مطلق خدا منافاتی ندارد، چرا که قدرت انسان بر فعل نیز از قدرت و فاعلیت خدا نشأت گرفته است و قدرت مستقل از خدا نیست تا در عرض آن مطرح شود و با قدرت مطلق خدا ناسازگار باشد.

۶. عدم علم انسان به جزییات افعال خویش

فاعل حقیقی، به جزییات و تفصیل فعلش عالم است؛ زیرا در غیر این صورت ترجیح بلامرجح ایجاد می‌شود. توضیح اینکه در زمان ایجاد فعل، فاعل انتخاب‌های فراوانی دارد و می‌تواند یکی از چند گزینه را برگزیند. مثلاً انسان می‌تواند ضربه شدید یا آهسته‌ای بر شیئی وارد کند. اینکه انسان یکی از گزینه‌های پیش‌رو را انتخاب می‌کند، قطعاً به دلیل وجود مرجحی است. انتخاب یک مرجح فقط در صورت علم انسان به آن، میسر خواهد بود و انسان می‌تواند به دلیل علم به آن مرجح، قصد و اراده فعل بکند (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۲۲۸ - ۲۲۹) بنابراین فاعل حقیقی کسی است که علم تفصیلی به فعل خود داشته باشد. به تعبیر دیگر علم به فعل، شرط اتصاف به فاعلیت است.

از سوی دیگر، در عالم هستی فقط خداوند به افعال خویش علم تفصیلی دارد و انسان‌ها چنین علمی ندارند. پس انسان‌ها به دلیل نداشتن شرط فاعلیت (علم تفصیلی به فعل) نمی‌توانند فاعل حقیقی افعالشان باشند.

دلیل بر علم تفصیلی نداشتن انسان‌ها، واقعیت متعدد خارجی است؛ نظیر کسی که راه می‌رود و مسافتی را می‌پیماید. چنین شخصی مسافت معینی را در زمان معین طی می‌کند، ولی علم تفصیلی به اجزا و مکان‌هایی که دقیقاً از آنجا رد شده است، ندارد و همچنین نمی‌داند دقیقاً در کدام زمان، در کدام محل بوده است (رازی، ۱۴۱۱: ۴۵۷)؛ همچنین

شخص متکلم، حروف و اصواتی را با نظم و دستور خاصی استفاده می‌کند، ولی علم تفصیلی به اعضایی ندارد که سبب تکلم شده‌اند. همچنین نمی‌داند که کدام قسمت از کلامش را آهسته و کدام قسمت را سریع‌تر ادا کرده است.

مؤید مدعای فوق این است که هیچ انسانی نمی‌تواند یک فعل را دقیقاً و عین دفعه اول تکرار کند. این توانایی نداشتن ناشی از علم تفصیلی نداشتن به فعل اول است. ولی اگر علم تفصیلی به فعل اول داشت، می‌توانست دقیقاً آن فعل را تکرار کند، چرا که انسان همان انسان است و همان قدرت را دارد.

جوینی به این دلیل اشاره می‌کند: «الأفعال المحکمة دالة علی علم مخترعها، و تصدر من العبد أفعال فی غفلته و ذهوله، و هی علی الاتساق و الانتظام، و صفة الإیتقان و الإحکام، و العبد غیر عالم بما یصدر منه، فیجب أن یكون الصادر منه دالا علی علم مخترعه. و إنما یتقرر ذلک علی مذهب أهل الحق، الصائرين إلى أن مخترع الأفعال الرب تعالی، و هو عالم بحقائقها» (جوینی، ۱۴۱۶: ۸۰).

تحلیل و بررسی

اصل ادعای فوق (شرطیت علم تفصیلی به تمام جزئیات در فعل فاعل مختار) ادعایی بدون برهان است، چون آنچه ملاک و ضروری فعل فاعل مختار محسوب می‌شود، تصور و تصدیق فایده کلی برای فعل است که موجه انتخاب مرجح فعل می‌شود، اما تصور تمام جزئیات فعل از قبیل مشخصات دقیق مکان، زمان و نوع حرکت های فاعل، در نسبت فعل به فاعل مختار نقشی ندارند. به تقریر دیگر، قول به ملازمه فاعل مختار با علم به جزئیات فعل اول کلام است که مدعی باید آن را اثبات کند. مثل توریست یا تاجری که قصد سفر یا تجارت در شهر دوری را دارد، اما از مسافت و موقعیت جغرافیایی آن دقیقاً اطلاع ندارد، با این حال بار سفر را می‌بندد.

۷. شباهت حرکت اضطراری و اختیاری

اشعری برای اثبات مخلوق بودن افعال انسان‌ها، سراغ قیاس میان حرکات اضطراری و اختیاری رفته است. وی بیان می‌کند که حرکات اضطراری نظیر لرزش دست در زمان

کهولت سن یا لرزش‌های بدن در زمان تشنج، هیچ‌یک با قدرت و اختیار انسان حادث نمی‌شوند. پس شخص که‌نسال توانایی ثابت نگه داشتن دست خود را ندارد. از این‌رو خالق افعال اضطراری فقط خداوند است و جای شکی در آن نیست.

در مقابل این حرکت‌های اضطراری، حرکات اختیاری هستند که شخص توان صدور و عدم آن را دارد. نظیر بالا بردن دست که انسان قدرت آن را دارد و اگر هم بخواهد، این کار را انجام نمی‌دهد.

اشعری معتقد است معیار و ملاک مخلوق بودن حرکت‌های اضطراری، حدوث یا نیاز این حرکت‌ها به مکان و زمان است. هر دو معیار در حرکت اختیاری نیز موجود است. حرکت‌های اختیاری حادث هستند و همچنین برای تحققشان به مکان و زمان نیازمندند؛ پس دلیل مخلوق بودن حرکت‌های اضطراری، دقیقاً در حرکت اختیاری نیز موجود است. از این‌رو باید گفت که حرکت‌های اختیاری نیز مخلوق خداوندند. وی در تقریر این دلیل می‌نویسد:

«أن الدلیل علی خلق الله تعالی حركة الاضطرار قائم فی خلق حركة الاکتساب، و ذلك أن حركة الاضطرار ان كان الّذی يدل علی أن الله خلقها حدوثها فکذلك القصة فی حركة الاکتساب، و ان كان الّذی يدل علی خلقها حاجتها الی مکان و زمان فکذلك قصة حركة الاکتساب. فلما كان کل دلیل يستدل به علی أن حركة الاضطرار مخلوقة لله تعالی يجب به القضاء علی أن حركة الاکتساب مخلوقة لله تعالی، و جب خلق حركة الاکتساب بمثل ما و جب خلق حركة الاضطرار» (اشعری، بی‌تا: ۷۴ - ۷۵).

تحلیل و بررسی

در ارزیابی دلیل فوق نکات ذیل جای تأمل دارند:

الف) در صورت دقت در دلیل فوق، متفطن خواهیم شد که این دلیل علیه خود اشاعره است؛ زیرا مطابق نظریه کسب، تمام افعال انسان، مخلوق خداوند هستند و انسان نقش و دخالتی در آنها ندارد. حال اشاعره در دلیلشان حرکت‌های اختیاری را به حرکات اضطراری تشبیه می‌کنند و می‌گویند حرکت‌هایی که با اختیار انسان صادر می‌شود نیز همانند

حرکت‌های اضطراری مخلوق خداوند است. پس در واقع به قدرت و اختیار انسان اعتراف کرده‌اند و به وسیله اختیار آدمی، می‌خواهند اختیار را از او سلب کنند (عبدالجبار، ۱۹۶۲ - ۱۹۶۵: ۲۸۱).

ب) صغرای استدلال اشاعره (نسبت افعال اضطراری انسان به خدا) محل تأمل است، چون همان‌طور که بیان شد، خداوند به صورت مستقیم در عالم دخالت نمی‌کند. در نتیجه گرچه فاعل حرکت‌های اضطراری، اراده و اختیار انسان نیست، مجموع عللی نظیر سرما، استرس، اختلال‌های عصبی و کهولت سن علت آنها هستند. پس با جرح در مبنا و پایه استدلال دلیل فوق، سستی دلیل ظاهر می‌شود.

ج) با قطع نظر از اشکال فوق و اگر قبول کنیم که خداوند فاعل افعال اضطراری است، باز نمی‌توان با مقایسه حرکت‌های اختیاری با آن نتیجه گرفت که فاعل حرکات اختیاری نیز خداوند است؛ زیرا اشتراک این دو در حدوث یا احتیاج به مکان و زمان، دلیل نمی‌شود که خالق و فاعل هر دو یکی باشد، بلکه نتیجه‌اش این است که هر یک نیازمند یک ایجادکننده و فاعلند. حال فاعل هر دو یکی است یا خیر، از این اشتراک نمی‌توان آن را فهمید. توضیح اینکه زمانی علت و دلیل دو معلول یکی است که جهت مشترک آن دو، جزو ذاتیات آنها باشد. اما در مورد فوق اختلافی اساسی وجود دارد و آن اینکه در محل بحث، اختلاف حرکت اضطراری و اختیاری از ذاتیات آنهاست. حرکت‌های اضطراری که توسط انسان صادر می‌شوند، فاقد اراده و حرکت‌های اختیاری، همراه با اراده‌اند. نتیجه این می‌شود که فعل فاعل مختار به اراده خود فاعل و فعل فاعل مضطر، به خدا یا به مجموعه علل نسبت داده شود.

۸. عدم هماهنگی اراده و افعال انسان

از جمله ادله‌ای که بر فاعل نبودن انسان اقامه شده، این است که فاعل حقیقی کسی است که فعل را دقیقاً مطابق خواست و اراده خویش ایجاد کند. از آنجا که انسان‌ها این ویژگی را ندارند و افعالشان با خواست و اراده خودشان مطابقت ندارد، انسان فاعل و خالق افعال خود نیست. چنانکه گفته شده است: «وجود الفعل لا علی حسب إرادة الفاعل دلیل علی أن

خالقه غیره لا هو» (ماتریدی، ۱۹۹۵: ۹۸). مثلاً انسان‌ها قصد می‌کنند که افعالشان دارای منفعت باشد، ولی آن فعل ضرری می‌شود یا قصد فعل حسن می‌کنند، ولی آن فعل قبیح می‌شود. این اختلاف‌ها نشان می‌دهد که انسان فاعل حقیقی افعالش نیست یا خواست و اراده انسان مؤمن ایمان بدون سختی و مشقت است؛ ولی فعل ایمان این‌گونه نیست و انسان مؤمن به سبب ایمان، سختی‌هایی را متحمل می‌شود (اشعری، بی‌تا: ۷۱ - ۷۲).

نتیجه اینکه فعل انسان به صورت مطلق یا انسان خاص مثل مؤمن با قصد و اراده وی، هماهنگ نیست. یا انسان کافر از افعالش قصد علم و مطابقت با واقع را دارد، در حالی که از او کفر یعنی جهالت و عدم مطابقت با واقع صادر می‌شود. فخر رازی در تبیین دلیل می‌نویسد: «ان الفعل الاختیاری لا یقع منه، الا ما تعلق به القصد و الاختیار. و الکافر لا یقصد و لا یختار احداث الجهل، بل لا یقصد الا العلم و الصدق، فکان یجب أن لا یحصل له الا العلم و الصدق. و لما قصد العلم و حصل له الجهل، علمنا أن وقوعه لیس بايقاعه بل بايقاع غیره» (رازی، ۱۹۸۶: ۳۲۷).

تحلیل و بررسی

فعل انسان یا افعال دیگر دو حیثیت دارند. یکی حیثیت نفس فعل و وجود خارجی و واقعی آن است که به علت فاعلی نیاز دارد. دیگری عنوان و صفتی است که بر نفس فعل مترتب می‌شود، مثلاً فعل به درست و نادرست، خوب و بد، ایمان و کفر، سهل و مشقت متصف می‌شود. ملاک استناد فعل به فاعل مختار، اصل صدور فعل از فاعل است، اما اتصاف فعل به جهات و صفات مختلف ملاک نیست، چرا که صفات فوق خارج از حقیقت فعل و جزو انتزاعات و اعتبارات دیگران است، مثلاً شخصی تازیانه‌ای به شخص دیگری می‌زند که این موضوع دو فرض دارد. یک فرض از باب حد شرعی و مجازات قانونی و فرض دیگر به صورت ظلم و غیرقانونی است که در فرض اول فعل به حسن و در فرض دوم فعل به قبح متصف می‌شود. در هر دو فرض، فعل به فاعل مستند می‌شود و ترتب عنوان، در حقیقت فعل تفاوتی ایجاد نمی‌کند.

اما اینکه انسان گاهی قصد و غایتی مثل نفع، لذت، انجام دادن تکلیف از فعل خود می‌کند و در عمل خلاف آن اتفاق نمی‌افتد، دلیلی بر عدم اسناد فعل به فاعل آن نمی‌شود.

چرا که اولاً فاعل نخست انجام دادن نفس فعل مثل خریدن کالایی به منظور سود یا قصد خوردن آبی می‌کند، آن قصد به مجرد معامله و خوردن آب صدق پیدا خواهد کرد، اما اینکه وی در معامله متضرر شده، بحث دیگری است، و مغل قصد اولیة فاعل نیست، در مثال کافر، وی (در صورتی که جاهل باشد و نه عالم معاند) از کفر خویش علم و حقیقت را قصد کرده و حسب ظاهر نیز به آن دست یافته است، هرچند از منظر دیگر، علم وی جهالت محسوب می‌شود. پس این ادعا که فعل انسان با قصد وی همانگ نیست، ادعای بدون دلیل خواهد بود.

باری اگر گفته شود که انسان به تمام جوانب فعل خود، اعم از حسن و قبح حقیقی، سود و نفع، علم تفصیلی ندارد، ادعای درستی است که به دلیل ششم برمی‌گردد که تحلیلش گذشت.

نتیجه‌گیری

اصل اختیار و جبر کاستی‌های مختلفی دارند که طراحان و طرفداران نظریه کسب خواستند با ابداع نظریه کسب، راه سوم و بهتری را انتخاب کنند. آنان برای اثبات مدعای خود به تقریر ادله نقلی و عقلی روی آوردند. در این مقاله مهم‌ترین ادله عقلی آنان نقل و تحلیل شدند و روشن شد که ادله عقلی اقامه‌شده برای اثبات نظریه کسب، مخدوش و نامعتبرند. در واقع بخشی از ادله عقلی اقامه‌شده یا ناظر بر مسئله فعل انسان نیستند، مثلاً استحالة اجتماع دو علت مستقل، شامل فعل انسان نمی‌شود، چرا که در فعل انسان دو علت به نام انسان و خدا در طول هم (و نه در عرض هم و مستقلاً) وجود دارند. یا اینکه از وجود برخی از ادله عقلی مثل اطلاق علم، اراده، قدرت خدا، نظریه کسب (ارجاع فعل انسان به خدا و انکار نقش حقیقی انسان) استنتاج نمی‌شود. همچنین برخی از ادله مانند عدم علم انسان به جزئیات فعل خویش، عدم هماهنگی اراده انسان با نتایج فعل، ملازم با فعل اختیاری نیستند.

به تقریر دیگر ادله اقامه‌شده، با نظریات رقیب خصوصاً نظریه «امر بین الامرین» کاملاً همسان است که توضیح آن مجال دیگری می‌طلبد.

منابع

- قرآن کریم.
۱. اشعری، ابوالحسن (بی تا). *اللمع فی الرد علی أهل الزيغ و البدع*، قاهره: المكتبه الأزهریه للتراث.
 ۲. اشعری، ابوالحسن (۱۴۰۰ق). *مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین*، آلمان - ویسبادن: فرانس شتاينر.
 ۳. باقلانی، ابوبکر (۱۴۲۵ق). *الإنصاف فیما يجب اعتقاده، لا يجوز اعتقاده، لا يجوز الجهل به*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
 ۴. تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹ق). *شرح المقاصد*، ج ۴، افست قم: الشریف الرضی.
 ۵. جوینی، عبدالملک (۱۴۱۶ق). *الإرشاد إلى قواطع الأدلة فی أول الاعتقاد*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
 ۶. رازی، فخرالدین (۱۹۸۶م). *الأربعین فی أصول الدین*، ج ۱، قاهره: مكتبه الكليات الأزهریه.
 ۷. رازی، فخرالدین (۱۴۱۱ق). *المحصل*، عمان: دارالرازی.
 ۸. رازی، فخرالدین (۱۴۰۷ق). *المطالب العالیة من العلم الإلهی*، ج ۹، بیروت: دارالکتب العربی.
 ۹. شهرستانی، عبدالکریم (۱۳۶۴ش). *الملل و النحل*، ج ۱، قم: شریف رضی.
 ۱۰. صدر المتألهین (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۶، بیروت: دارالاحیاء التراث.
 ۱۱. عبدالجبار، قاضی (۱۹۶۲ - ۱۹۶۵م). *المغنی فی أبواب التوحید و العدل*، ج ۸، قاهره: الدر المصریه.
 ۱۲. فاضل مقداد (۱۴۰۵ق). *ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین*، قم: کتابخانه آیت الله

مرعشی نجفی.

۱۳. قدردان قراملکی، محمد حسن (۱۳۸۴ش). نگاه سوم به جبر و اختیار، قم، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۴. لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۷۲ش). گوهر مراد، تهران: انتشارات وزارت ارشاد.
۱۵. ماتریدی، ابوالثناء حنفی (۱۹۹۵م). التمهید لقواعد التوحید، بیروت: دارالغرب الاسلامی.
۱۶. مطهری، مرتضی (۱۳۷۴ش). مجموعه آثار، ج ۱، تهران- قم: انتشارات صدرا.