

تکلیف اخلاقی در کلام مَدْرَسی مسلمانان^۱

ریچارد. م. فرانک^۲

ترجمه: حمید عطایی نظری^۳

اشاره

این مقاله به تجزیه و تحلیل دو مفهوم متضاد در حوزه‌ی فلسفه‌ی اخلاق که در کلام اسلامی - یعنی کلام معتزله و اشاعره‌ی قرن چهارم و پنجم - مطرح شده است می‌پردازد.

موضوع معتزله درباره‌ی افعال انسانی، پیش از این به خوبی مورد مطالعه قرار گرفته است. از این‌رو، نویسنده^۴ پس از آرایه‌ی یک

۱- مشخصات کتاب شناختی مقاله‌ی حاضر اینچنین است:

"Moral Obligation in Classical Muslim Theology."

Author: Richard M. Frank.

Source: *The Journal of Religious Ethics*, Vol. 11, No. 2 (Fall, 1983), pp: 204-223

Published by: Blackwell Publishing.

۲- استاد مطالعات اسلامی دانشگاه کاتولیک آمریکا و متخصص در کلام اسلامی.

۳- دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه‌ی دانشگاه اصفهان.

۴- ریچارد. م. فرانک (Richard M. Frank) استاد دانشگاه کاتولیک (catholic university) آمریکا و متخصص در کلام اسلامی بود.

از وی مقالات و کتب متعددی در زمینه‌ی کلام اسلامی، به‌ویژه کلام اشاعره و معتزله، منتشر شده است. ←

گزارش مختصر از آن، ادامه‌ی مقاله را به بررسی دیدگاه اشاعره در این خصوص، که کمتر مورد پژوهش قرار گرفته است، اختصاص می‌دهد.

نکته‌ی جالب توجه در این مقاله، تحلیل‌های وی از دو مفهوم "کسب" و "خلق افعال انسان" توسط خداوند است که در کلام اشاعره مطرح شده است.

مقدمه

استدلال اخلاقی در اسلام غالباً با فقه در ارتباط است؛ یعنی با گسترش و بسط فقهی آن بخشی از وحی که به هدایت افعال خصوصی و عمومی انسان مربوط می‌شود.

با این وصف، زمینه‌ی نظری عمومی‌تر آن در علم کلام مطرح شده و از همین روست که اصول اعتقادی مربوط به ذات خداوند، طبیعتِ آفرینش و ارتباط انسان با خداوند به عنوان خالق، شارع و حاکم، به طور مشخص در قالب اصطلاحات عقلی بیان شده است.

→ از جمله آثار وی تصحیح بخشی از "الشامل فی اصول الدین" جوینی است که در سال ۱۳۶۰ شمسی توسط انتشارات مؤسسه‌ی مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل در تهران به چاپ رسید. ریچارد.م. فرانک دو کتاب مهم نیز در خصوص تحلیل نظام کلامی اشاعره و معتزله نگاشت که به تازگی انتشار یافته است. مشخصات کتاب شناختی این دو اثر بدین شرح است:

Classical Islamic Theology: The Ash'arites, texts and studies on the development 1-(and history of kalam)

2-(Early Islamic Theology: The Mu'tazilites and Al- Ash'arites).

By: Richard M. Frank

Edited by: Dimitri Gutas

Published by: Ashgate, 2008.

وی در سال جاری میلادی بدرود حیات گفت.

آنچه در اینجا درصدد بیان آن هستیم، تبیین خطوط کلی دو مفهوم بنیادی و از اساس متضاد در زمینه‌ی ارزش اخلاقی^۱ افعال انسان، و طبیعت انسان به عنوان یک فاعل اخلاقی است، آن گونه که در دو مکتب کلامی برجسته‌ی اهل سنت در قرن چهارم و پنجم - یعنی معتزله‌ی بصره و اشاعره تا آغاز قرن ششم - طرح گردیده‌اند.^۲

هدف من بررسی دو نظام اخلاقی هم‌عصر معتزله و اشاعره در گسترده‌ترین بافت‌های کلامی‌شان است.^۳

۱- اصطلاحات ارزش (Value) و ارزش‌گذاری (Valuation) در سرتاسر این مقاله به همان معنایی که معمولاً در مطالعات اسلامی استعمال شده‌اند به کار می‌روند؛ یعنی سخن گفتن به‌طور کلی از وضعیت یا مشخصه‌ی اخلاقی افعال، اشخاص و احوال اخلاقی کارها، نه به‌معنایی که اغلب در مطالعات اخلاقی معاصر برای اشاره‌ی صرفاً محدودتری به یکی از سه مقوله‌ی هنجاری، یعنی اخلاقی بودن، تکلیف (یا وظیفه) بودن و فضیلت (یا مزیت اخلاقی) داشتن استعمال می‌شود.

۲- معتزله که زماناً متقدم بر اشاعره بودند، به کارایی و سودمندی خرد طبیعی به‌عنوان یک مبنا برای داوری‌های اخلاقی اعتقاد داشتند؛ اگرچه که این عقل طبیعی اغلب توسط وحی حمایت می‌شد و در برخی مواقع توسعه و گسترش می‌یافت. اشاعره - پیروان ابوالحسن آشعری (م ۳۲۴ هـ / ۹۳۵ م) که در آغاز، خود یک متکلم معتزلی بود - معتقد بودند که خواست و اراده‌ی خداوند که از طریق وحی شناخته می‌شود، تنها زمینه‌ی صحیح و مناسب برای داوری اخلاقی است. در مقاله‌ی حاضر هر جا سخن از معتزله به میان آمده، مراد، مکتب کلامی معتزله‌ی بصره است نه معتزله‌ی بغداد.

۳- به‌منظور آگاهی از نکات اصلی و عمومی نظام اخلاقی معتزله و اشاعره و نیز مقایسه‌ی آن دو بنگرید:

1-Hourani , Goerge, “ two theories of value in medieval islam”. Muslim world , 50: 269 – 287. 1960.

2-Hourani , Goerge, “Juwayni’s criticisms of Mu‘tazilite ethics.” Muslim world, 65: 161-173. 1975.

3-Frank, Richard, “Reason and revealed law : a sample of parallels and divergencies in kalam and falsafa” p. 123-138. in S. von Riet, ed., Recherches d’islamologie, recueil d’articles offert a Georges C. Anawati et Louis Gardet par leurs collegues et amis. Louvain: Bibliotheque Philosophique de Louvain.

درباره‌ی نظام اخلاقی معتزله به‌طور خاص بنگرید: ←

از آنجا که فلسفه‌ی اخلاق معتزله، به تازگی موضوع تحقیقات نسبتاً کاملی قرار گرفته است و از سوی دیگر، این امکان وجود دارد که بر اساس منابعی که تاکنون استفاده نشده‌اند، شرح دقیق‌تری از تعالیم اشاعره در این خصوص ارائه شود، بخش عمده‌ی پژوهش حاضر به تبیین دیدگاه اشاعره اختصاص یافته است.^۱

→ 4-Hourani, Goerge, Islamic Rationalism: The Ethics of and al-jabbar. oxford: clarendon press. 1971.

۱- در پژوهش حاضر توجه خود را در مورد اشاعره به آن دسته از نویسندگان اشعری منحصر کرده‌ام که نماینده‌ی مشرب مائرسی مکتب اشعری هستند. از این رو، به هیچ یک از نویسندگان پس از نسل شاگردان جوینی پرداخته نشده است.

از بررسی نظرات ابوحامد غزالی (م ۵۰۵/هـ ۱۱۱۱ م) نیز - با آن که در طبقه‌ی شاگردان جوینی قرار دارد - صرف نظر کرده‌ام، از آن رو که وی در دیدگاه‌هایش تعدادی از عناصر مأخوذ از سنت ارسطویی را ارائه می‌کند که تفکر اخلاقی وی را در مکتب اشاعره‌ی این دوران، خاص و منحصر به فرد می‌سازد.

در پی مباحثاتی که پس از تعالیم حلاج (م ۳۰۹/هـ ۹۲۲ م) شکل گرفت، عده‌ای از صوفیان (که بیشتر آنها پیرو عقاید اشاعره بودند) به علم کلام روی آوردند و از آن به‌عنوان یک وسیله‌ی دفاعی و سدی در برابر عقاید افراطی و کفرآمیز بهره بردند. بنگرید:

Massignon, Louis

Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane: 314f. 2nd ed. Paris: J. Vrin. 1954.

La passion de Husayn Ibn Mansur al Hallaj : 11,21 New ed. Paris: Gallimar. 1975

از آنجا که این مطلب در بافت تاریخی خودش از اهمیت بسزایی برخوردار است، به هنگام بحث از نظریات اشاعره چندین نقل قول را از کتاب التعرف کلاباذی ذکر کرده‌ام؛ اگر چه او به معنای واقعی کلمه پیرو مکتب اشاعره محسوب نمی‌شود.

شایان توجه است که در تقابل با معتزله و بسیاری از اشاعره‌ی پس از غزالی، اشعری و آن دسته از پیروان او که در این جا آثارشان را بررسی خواهیم کرد، علاقه‌مندی اندکی به ارائه و توجیه توصیفی از این که چگونه حوادث و افعال رخ می‌دهند داشته‌اند.

تقریباً تنها دغدغه و موضوع مورد علاقه‌ی آنها پیوستگی منطقی تعداد نسبتاً اندکی از مسایل اصلی و اساسی بوده که فراتر از آنها نه پرسشی و نه تبیینی به خوبی پیگیری می‌شد.

دیدگاه معتزلیان بصره درباره‌ی افعال انسان

از دیدگاه معتزله‌ی بصره، افعال - ساده باشند یا پیچیده - در زمره‌ی اشیاء و ذوات ممکن به حساب می‌آیند. اصل یا سرچشمه‌ی وجود افعال انسان در یک عامل قرار دارد که او را قادر به انجام دادن فعلی می‌سازد. افعال انسان بر دو گونه‌اند:

(۱) مبتدعات، یعنی آن کارهایی که خواه ذهنی باشند و خواه جسمانی، مستقیماً در یک بخش از عامل و توسط قدرت آن پدید می‌آیند.

(۲) متولدات^۲ که عبارتند از آن دسته آثار و نتایجی که به نحو قانونی و مشروع به عنوان پیامدهای یک فعل اصلی یا مبتدع در نظر گرفته می‌شوند.

یک فعل مفروض - به عنوان یک موجود - دارای ویژگی‌ها و خصایصی است که این ویژگی‌ها یا:

(الف) ذاتی‌اند و به نحوی می‌باشند که آن فعل را به عنوان فردی از یک طبقه‌ی معینی از اشیاء مشخص می‌کنند.

(ب) ذاتی نیستند، بلکه مستقیماً یا غیرمستقیم بر پایه‌ی وجود یک شیء دیگر که به وجهی خاص بدان مربوط است استوار می‌باشند.

اراده‌ها دسته‌ی متمایزی از افعال را تشکیل می‌دهند و یک فعل (مثلاً یک قضاوت یا یک حرکت) زمانی اختیاری یا عمدی محسوب می‌شود که فاعل آن به جز این که اراده‌ی انجام آن کار را می‌کند، این اراده را همزمان با اقدام در جهت تحقق آن فعل در خودش ایجاد کند.

۱-Primitive acts.

۲-Engendered acts.

بنابراین، اگر برای مثال فردی جمله‌ای را بر زبان آورد، این فعل به طبقه‌ی اصوات گویایی تعلق دارد و تحقق آن ذاتاً و ضرورتاً به واسطه‌ی ترتیب هجاها (حروف منظومه) می‌باشد. اما این که آن عمل:

(۱) یک فعل اختیاری است؛

(۲) یک کلام است؛

(۳) و یک خبر است؛

(۴) و این که صادق بودن یا نبودن آن از ناحیه‌ی فاعلش ارادی و

عمدی هست یا نیست؟

از امور ذاتی آن فعل محسوب نشده، بلکه این اوصاف به عنوان خصایص یا حالاتی از تحقق فعل به آن فعل تعلق می‌گیرند که به واسطه‌ی ارتباط با احوال فاعل - غیر از قادر بودنش - یعنی اعتقاد و اراده‌ی او مشخص می‌شوند.

بنابراین، درباره‌ی افعال، گزاره‌هایی که از لحاظ وجودشناسانه با اهمیت تلقی می‌شوند آن دسته از گزاره‌هایی هستند که یا به ذات یا نوع یک فعل (مانند این که آن فعل یک «گفتار» است یا یک «حرکت» است) اشاره و ارجاع دارند، و یا بیانگر وجه وقوع یک فعل می‌باشند مثل این که "آن خبر کاذب است"، یا "آن سجده عبادت است".

یک فاعل به لحاظ اخلاقی، مسؤول فعل خودش - با اوصافی که دارد - است؛ از آن رو که او صرفاً سبب به وجود آمدن آن فعل گشته است یا به این جهت که آگاهانه و به عمد موجب شده که آن فعل به وجه خاصی تحقق پیدا کند.

بر اساس دیدگاه معتزله‌ی بصره، هر فردی که از عقل سلیم برخوردار باشد بر طبق شهود قطعی و فوری در می‌یابد که برخی افعال -

همانند قدردانی کردن از انسان نیکوکار و یا اجتناب از رساندن ضرر جدی و جبران ناپذیر به فردی - از لحاظ اخلاقی واجب به شمار می‌رود؛ یعنی کسی که آنها را انجام ندهد مستحق نکوهش است، و برخی دیگر از افعال - مانند انجام کاری که کاملاً بیهوده است یا روا داشتن مشقت و آسیبی جبران ناپذیر بر کسی که مستحق آن نیست - اخلاقاً قبیح است؛ یعنی هر کس به عمد مرتکب آنها شود مورد سرزنش و نکوهش قرار می‌گیرد.

علاوه بر این، آنها معتقدند که به آسانی با اندیشه‌ای روشمند می‌توان از این اصول و قواعد مطلق، مجموعه‌ی کاملی از قوانین اخلاقی را به دست آورد، بطوری که هر کسی بتواند به ارزش اخلاقی هر کاری پی ببرد، و از این‌رو، دست کم در کل بداند در هر موقعیت فرضی، انجام دادن چه کاری خوب یا بهترین، و صواب یا خطا می‌باشد.

بنابراین، تمامی افعال را می‌توان به چهار مقوله‌ی اصلی تقسیم نمود که سه مورد اول از آنها اصطلاحاً «حَسَن» نامیده می‌شوند.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

(۱) واجب؛

(۲) پسندیده؛

(۳) خنثی؛

(۴) قبیح.

در حالی که قضاوت‌های اخلاقی ما انسان‌ها اغلب به جهت معرفت ناقص از اوضاع و احوال کنونی و حوادث آینده با محدودیت‌هایی روبه‌روست، و از همین‌رو، غالباً بر اساس ظنون خود عمل می‌کنیم، علم خداوند به اوضاع و احوال و نتایج و پیامدهای افعال خودش و اعمال ما ازلی و فراگیر است.

بنابراین، گزاره‌های اخلاقی گزاره‌هایی هستند که به خصیصه‌ها و ویژگی‌های مشخصاً حقیقی و عینی افعال اشاره و ارجاع دارند که یا به نحو:

(۱) ذاتی و ضروری است، مانند این که قصد انجام یک عمل نادرست ذاتاً خطاست؛ از آنجا که ذات این عمل عبارتست از یک فعل قصدی که چنین متعلق خاصی را داراست.

(۲) یا صرفاً بر اساس نحوه‌ی وقوع آن عمل می‌باشد، مثلاً یک فعل کاملاً بیهوده، قبیح است به این دلیل که بدون هدف است.

(۳) یا بر اساس حالت ضمنی وقوع آن فعل است، مانند این که راهنمایی نمودن یک مسافر عموماً قابل ستایش و تمجید است.^۱

شهودهای (معرفت‌های باطنی) ما در باب اصول اخلاقی بنیادین از طریق رشد و اکمال عقول ما که به دست خداوند صورت می‌گیرد، به ما افاضه شده است. با وجود این، اصولی که بدین طریق به ما الهام شده به طور اتفاقی و بدون حساب توسط خداوند مشخص نشده‌اند.

گزاره‌های اخلاقی به خصیصه‌های واقعی و عینی افعال اشاره دارند و خداوند نیز آنها را به همین گونه می‌شناسد.

از این رو، می‌توان گفت که کارهای خداوند نیز مورد ارزش‌گذاری اخلاقی (شامل ستایش و نکوهش) قرار می‌گیرد و این ارزش‌گذاری بر

۱- برای تحلیل و بررسی پیرامون وجودشناسی گزاره‌های اخلاقی بر اساس دیدگاه‌های معتزلیان بصری بنگرید:

Frank, "Reason and revealed law: a sample of parallels and divergencies in kalam and falsafa: 124ff. " Pp. 123-138 in S. von Riet, ed., Recherches d'islamologie, recueil d'articles offert a Georges C. Anawati et Louis Gardet par leurs collegues et amis. Louvain: Bibliotheque Philosophique de Louvain, 1978.

اساس همان ضوابط و قوانینی است که برای ارزش گذاری افعال ما انسان‌ها به کار می‌رود.

خداوند انسان‌ها را آفرید و آنها را مستعداً درد و لذت گردانید، در آنها نیازها و امیالی به ودیعت نهاد و از این طریق در معرض سود و زیان قرار داد.

همچنین خداوند به انسان‌ها شناخت آگاهانه نسبت به اوضاع و احوال خودشان، ادراکی کلی درباره‌ی هستی، معرفتی شهودی در زمینه‌ی اصول اساسی قضاوت اخلاقی و عملی، و توانایی تعقل نمودن و فعالیت کردن در جهت برآوردن نیازها و خواسته‌های خودشان اعطا نمود. بنابراین، انسان‌ها به گونه‌ای خلق شده‌اند که در قید و بند الزامات اخلاقی همراه با مجازات‌های ضمنی می‌باشند.

هر فردی که عقل سلیم دارد باید (و می‌داند که باید) آن عملی را انجام دهد که اخلاقاً صحیح است و همچنین باید از آنچه اخلاقاً خطاست اجتناب ورزد.

او به خاطر انجام کار خلاف، مستحق مجازات است (و او به نحو شهودی آگاه است که چنین استحقاقی دارد).

علاوه بر این، از آنجا که وی پیوسته آن عملی را انجام می‌دهد که صحیح است و از سوی دیگر از ارتکاب کار خطا نیز پرهیز می‌نماید، ناگزیر با سختی‌هایی روبه‌رو می‌شود و حتی ممکن است به خاطر چنین رفتاری گناه به جای دریافت پاداش، مجبور به پرداخت غرامت گردد.^۱

۱- درباره‌ی این که درستی و نادرستی اعمال منطقاً مقلّم بر استحقاق فاعل نسبت به ستایش و نکوهش و کیفر و پاداش می‌باشد بنگرید:

Hourani, Islamic Rationalism: The Ethics of Abd al-Jabbar: 108f.

بر اساس دیدگاه معتزله‌ی بصره، خداوند با وجوب ذاتیش کاری را انجام نمی‌دهد، بلکه عمل او مختارانه و در جهت اهداف برگزیده و از پیش تعیین شده است.^۱

آفرینش جهان و انسان توسط خداوند، صرفاً تفضلی از ناحیه‌ی او به شمار می‌رود (او می‌توانست جهانی متفاوت با آنچه که هست بیافریند و یا این که اصلاً چیزی نیافریند).

با این وجود، آفرینش او بدون هدف نبوده؛ زیرا کار عبث و بی‌هدف به لحاظ اخلاقی قبیح بوده و خداوند تنها فعلی را انجام می‌دهد که پسندیده باشد.

او انسان‌ها را به شکل عامل‌های اخلاقی مختار آفرید، دقیقاً با این هدف که در دنیای بعدی آنها را به همان نسبت که رفتار کرده‌اند جزا دهد؛ جزایی که ممکن است بر طبق عدالتی محض و به جهت انجام اعمال به‌طور کامل یا نسبتاً خوب، و یا پرهیز از اعمال قبیح استحقاق آن را داشته باشند.^۲

۱- شاکله و استدلال چنین نظریه‌ای از مشابهت‌های خاص نسبتاً آشکاری در میان آموزه‌های مسیحیت برخوردار است. بنگرید:

Frank, "Kalam and philosophy, a perspective from one problem": 120ff. Pp: 71-95 in Parviz Morewedge, ed., *Islamic Philosophical Theology*. Albany: SUNY Press. 1979.

۲- مطلب نیز مشابه‌های خاص خودش را در میان آموزه‌های مسیحیت دارد، برای مثال مقایسه کنید با:

Methodius, de Autexusio: 186ff. In *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller*. Berlin: Akademie-Verlag. 1917.

Zacharias of Mytilene, coll. 1133A ff. *Disputatio de mundi opificio*. Coll. 1011-1143 in *In Patrologia Graeca* 85. 1864.

گیمارت تفاوتی میان ادلّه (reasons) و علل (causes) قایل نشده است، و از این‌رو، شماری از تمایزاتی را که متون آشکارا میان این دو اصطلاح گذاشته‌اند، نپذیرفته است. وی مدّعی است که معتزلیان بصره در تعالیم ←

در واقع، به‌خاطر همین هدف است که خداوند پیامبران را مبعوث نموده؛ یعنی به این منظور که ما را نسبت به شرایط زندگی و برخی الزامات و تکالیف اضافی‌ای که به‌طور خاص توسط عقل آزاد بشری از اصول اخلاقی بنیادین قابل استنباط نمی‌باشد آگاه نمایند و این دسته از الزامات را بر ما تکلیف کنند.

به‌عبارت دیگر، وحی به انسان‌ها انگیزه‌ی بیشتری برای انجام آنچه به‌طور بنیادین صحیح است^۱ می‌دهد و وظایفی را بر

→ خودشان پیرامون اعمال اختیاری انسان، معتقد به جبر روان‌شناختی هستند. این چنین جبری در اثر تسلسل حوادثی که از فعل ارادی خداوند نشأت گرفته است، پدید می‌آید. بنگرید:

Gimaret, Theories de Vacte humain en theologie musulmane: 34,49,59f. Paris: J. Vrin, 1980.

چنین نظریه‌ای قابل دفاع نیست؛ زیرا نه تنها با آنچه که آشکارا در نوشته‌های معتزله درباره‌ی رابطه‌ی عقیده با فعل اختیاری بیان شده ناسازگار است بلکه الزاماً به یک تناقض رسمی در تحلیل‌های ایشان در خصوص گزاره‌هایی که درباره‌ی خداوند گفته می‌شود منتهی می‌شود. درباره‌ی این مسأله بنگرید:

Frank, "The Autonomy of the Human Agent in the Teaching of Abd al-Jabbar," Le Museon 95:323-355. 1982.

شایسته‌ی ذکر است که، درست بر عکس اشاعره، معتزلیان بصره معتقد بودند که تأکید بر قادر بودن یک عامل بر انجام کاری، در واقع تأکید بر این مطلب است که آن عامل اکنون - بلافاصله پس از زمان حال - (البته به‌شرطی که حیات او ادامه یابد و همچنان قادر به انجام فعل باشد) قادر است به خواست خود آن عمل مفروض یا شبیه آن را انجام دهد یا از انجام آن خودداری ورزد و یا این که ضد آن عمل را به جا آورد.

۱- [در اینجا اشاره‌ی مؤلف به قاعده‌ی مشهور «التکالیف السمعیة أُلطاف فی التکالیف العقلیة» است که بر طبق آن، مواظبت انسان بر رعایت تکالیف شرعی سبب می‌شود که نسبت به انجام واجبات عقلیه کوشا تر شود.

دلیل معتزله بر وجوب بعثت پیامبران نیز مبتنی بر همین قاعده است؛ یعنی به‌نظر آنها بعثت پیامبران از ناحیه‌ی خداوند به این دلیل که مشتمل بر لطف است واجب است، و این لطف از آن‌روست که معرفت تکالیف شرعیه تنها از طریق بعثت پیامبران میسر می‌گردد. بنگرید: کشف المراد، طبع جامعه‌ی مدرسین،

ما تکلیف می‌کند که عادت به راست‌کرداری را در ما تقویت نماید.^۱

انسان‌ها به‌طور معمول آن کاری را انجام می‌دهند که بهترین منفعت را برای آنها در پی داشته باشد. به‌همین جهت است که افراد دوراندیش پیوسته کردار صواب را بر می‌گزینند تا بتوانند به سعادت نهایی خودشان که همانا پاداش خداوند در آخرت است، دست یابند.

در واقع، افراد خردمند می‌توانند و باید این مطلب را حتی بدون کمک وحی دریابند که ما متناسب با اعمال خوب و بدی که انجام می‌دهیم مستحق ستایش و نکوهش و پاداش و کیفر هستیم.

ما می‌توانیم (و باید) با تعقل کردن دریابیم که در جهان خالق وجود دارد که از هر جهت عادل است، و همو کسی است که باید در مقابل سختی‌هایی که در راه انجام دادن کارهای صواب متحمل می‌شویم به ما پاداش دهد و به جهت اعمال خطایی که مرتکب شده‌ایم ما را به حق کیفر نماید^۲ (البته با در نظر گرفتن شرایط و اوضاع کنونی که خداوند برای ما ایجاد کرده است).

۱- درباره‌ی رابطه‌ی تکالیفی که به‌واسطه وحی واجب شده یعنی تکالیف سمعی، با تکالیف مطلق و جهان‌شمولی که عقل واجب نموده است و وابستگی (یعنی تحویل‌پذیری) اجتناب‌ناپذیر تکالیف سمعی به تکالیف عقلی بنگرید:

Frank, "Reason and revealed law: a sample of parallels and divergencies in kalam and falsafa. : 126f.

۲- همان‌گونه که اشاره کردیم جزا و پاداشی که خداوند به ما می‌دهد به مقتضای سختی‌ها و مشقت‌هایی است که مستحق آن نیستیم و نیز در برابر اعمال نیکی‌ست که انجام می‌دهیم؛ البته تا آنجا که این امر متضمن سختی‌ها و دشواری‌ها- باشد. همچنین خداوند اخلاقاً مکلف نیست که ←

بنابراین، ممکن است انجام دادن کار صحیح با دلایل و زمینه‌های کاملاً فایده‌گرایانه و سودمدارانه توجیه شود.

با این وصف، این‌که ما باید اینچنین رفتار نماییم، یعنی تکالیف اخلاقی را رعایت کنیم تا خیر افراد را بخواهیم و از وارد کردن ضرر جدی و جبران‌ناپذیر بدانها پرهیز کنیم، اصلی مطلق و غیرقابل تحویل است.

همان‌طور که دیدیم، بنابر مذهب معتزلیان بصره، نه تنها کارهای ما، بلکه افعال خداوند نیز تحت ضوابط و قوانین اخلاقی بنیادین قرار می‌گیرد.

نه افعال خداوند و نه کارهای اختیاری ما، هیچ یک به واسطه‌ی علل، از پیش تعیین شده نیستند.

با درنظر گرفتن وضعیت کنونی جهان آفرینش، مجموعه‌ی یکسانی از قوانین اخلاقی بر همه‌ی فاعل‌ها حاکم است.

به‌همین دلیل این امکان وجود دارد که افعال خداوند نیز همانند کارهای انسان، با اصطلاحاتی که لااقل به‌طور کلی برای ما قابل فهم است، تبیین و توجیه شود.

از این‌رو، همان‌گونه که ما مکلف به انجام دادن کارهای صحیح و واجب هستیم، خداوند نیز ملزم است که ما به خاطر انجام دادن تکالیف اخلاقی و بجا آوردن اعمال صحیح پاداش دهد.

→ بدکاران را به‌منظور کیفر دادن دوباره زنده کند. چنین عملی تا اندازه‌ای هم‌تراز (اگرچه به‌معنای دقیق کلمه مساوی نیستند) با عملی‌ست که از لحاظ اخلاقی خنثی باشد. (یعنی از لحاظ اخلاقی نه واجب است و نه قبیح).

با دانستن این مطلب، ما نسبت به پاداش خودمان در آخرت به یقین می‌رسیم؛ زیرا می‌دانیم که خداوند به‌طور حتم به عدالت رفتار کرده و آنچه را وعده داده است انجام می‌دهد.^۱

دیدگاه اشاعره درباره‌ی افعال انسان

در مقابل این نحوه‌ی تفکر معتزله، نظریه‌ی اشاعره - آن‌گونه که خواهیم دید - به‌طور کامل نشان دهنده‌ی اسباب‌گرایی مختارانه^۲ است.

بر اساس تعالیم اشاعره، «انجام دادن کار صحیح» در فرهنگ گفتار عادی به «چیزی را در جای مناسب خودش قرار دادن»^۳ و «مرتکب خطا

۱- خداوند عادل مطلق است؛ زیرا هستی او به‌گونه‌ای است که از لحاظ وجودشناسانه محال است به وی سود یا ضرری برسد، نیز محال است که او خواهان انجام کاری باشد که اخلاقاً خوب نباشد. درباره‌ی این مطلب که خداوند منزّه از انجام دادن کاریست که از نظر اخلاقی خطا باشد بنگرید:

Abd al-Jabbar

al-Mughni fi abwab at-tawhid wal-'adl: vol. 8:53. 12 vols. Various eds. Cairo: al-65 Mu'assassa al-Misriyya al-'amma. 1959.

Ibid.:81,6f.

al-Usul al-khamsa. D. Gimaret, ed. Annales Islamologiques 15:79-96.

Ibid, 1971, 169,17ff.

Rislala al-Husna. Pp. 168-253 in M. 'Amara, ed., Rasd'il al-'adl wat-tawhid. Cairo: Dar al-Hillal.

همچنین این نکته را مقایسه کنید با تفسیر اشاعره از عادل بودن خداوند که در پی می‌آید.

۲-voluntaristic occasionalism.

۳- بنگرید:

Abu I-Qasim al-Ansari: Al-Ghunya fi usul ad-din. fol. 166v,19ff. Istanbul: MS. III Ahmet no. 1916.

شدن» به «چیزی را در غیر مکان مناسب خودش نهادن» تعریف می‌شود.^۱

در این صورت، سؤالی که مطرح می‌شود این است که مبنای تعیین و تحدید مکان و جای مناسب هر فعل چیست؟

ابواسحاق اسفراینی (م ۴۱۸ هـ / ۱۰۲۷ م) عقیده‌ی عمومی و متعارف اشاعره را چنین بیان می‌کند:

« ارزش‌گذاری‌ها و احکام اخلاقی افعال نه بر اساس خود کارها تعیین می‌شود و نه بر پایه‌ی خواص و ویژگی‌های افعال، بلکه این ارزش‌گذاری‌ها بر پایه‌ی سخن و فرمان خداوند استوار است.»^۲

نیز ابوالقاسم انصاری (م ۵۱۲ هـ / ۱۱۱۸ ق) در موضعی آشکارا مخالف با آموزه‌های معتزله می‌گوید:

«خوب بودن یا بد بودن، نه اوصافی برای نفس فعل خوب یا بد است و نه بیانگر وجه و حالت وقوع آن افعال، خوب یا بد بودن هیچ معنایی جز خود همان اعلام امر یا نهی الهی ندارد.»^۳

۱- بنگرید:

Ibid, fol. 131r, and 12f.

Abd al-Qahir al-Baghdadi, 1928: 132,4.

Usul ad-din. Istanbul: Dariilfuniin ilahiyat Faciltesi.

۲- به نقل از:

Abu I-Qasim al-Ansari: Al-Ghunya fi usul ad-din. fol. 81v, 20f.

Ibid, Sharh al-Irshad: fol. 103v, ll, Princeton: MS. Princeton University Library, ELS no. 634.

۳- Ibid, Al-Ghunya fi usul ad-din. fol. 163v, 7 f.

به عبارت دیگر، از آنجا که علت و مرجع حسن بودن یا قبیح بودن یک فعل، ذات فعل یا هیچ‌یک از اوصاف فعل نیست، چنین علت و مرجعی باید از لحاظ وجود شناسانه بر پایه‌ی امری خارج از ذات فعل استوار باشد.^۱

«فعل حسن به واسطه‌ی چیزی که به نحو عرضی مربوط به فعل است (یعنی صفتی متعلق به فعل) - یعنی امر و دستور خداوند احد که مالک همه‌ی موجودات است^۲ و فرمان دادن تنها سزاوار اوست - از فعل قبیح متمایز و شناخته می‌شود.»^۳

«ارزش‌های اخلاقی افعال مانند خوب یا بد بودن، واجب یا حرام بودن، بر پایه‌ی صفات و ویژگی‌های نفس فعل استوار نیستند، بلکه آنها

۱- بنگرید:

Mutawalli, abu Sa'd: -al-Mughni fl usul ad-din:fol. 40v.; al. Alexandria: MS al-Baladiya no. 2014D/1.

al- Juwayni, al-Irshad: 258,4ff A.A. Abd al-Hamid, ed. Cairo: 1950. al Khangi.

Ibid, 1969:115,9-12: ash-Shamil fl usul ad-din. A.S. el-Nashar, ed. Alexandria: al-Ma'arif.

۲- به منظور بحث از این که خداوند به مثابه مالک مطلق بر موجودات فرمان می‌راند بنگرید:

al-Baqillani, at-Tamhid: 114,16ff., 341,10ff., 121,9ff R. McCarthy, ed. Beyrouth 1957: Librairie Orientale.

al-Ash'ari, The Theology of al-Ash'ari. Richard J. McCarthy, 170ff ed. Beyrouth: 1953 Imprimerie Catholique, Includes the Kitab a l-Lu ma' both in Arabic and in an English translation.

Abd al-Qahir al-Baghdadi: Usul ad-din. 131,15f. Istanbul: 1928, Dariilfuniin ilahiyat Faciiltesi.

al- Ansari, Al-Ghunya fi usul ad-din. fol. 167v,1lf.

۳-al-Ansari, Al-Ghunya fi usul ad-din :fol. 165,21f.

صرفاً احکام و قضایایی هستند که خداوند بیان کرده و مقتضای امر و نهی الهی هستند.^۱

«امر خداوند به فعلی، مستلزم خردمندانه بودن، حَسَن و صحیح بودن آن فعل است و نهی او نشانه و مقتضی بیهوده و قبیح بودن آن است.»^۲

بنابراین، وقتی فرضیه‌ها و نظرات دیگر را درباره‌ی مبنای ارزش‌های اخلاقی افعال انسان به‌نحو نظام‌مند مورد بررسی قرار می‌دهیم در می‌یابیم که اشاعره معتقدند:

«فعل قبیح آن فعلی است که خداوند از آن نهی کرده است، و از این‌رو، زمانی که کسی از قبیح بودن فعلی آگاه می‌شود، در واقع، به حرام بودن و منهی^۳ عنه بودن آن فعل پی برده است.»^۳

مختصر این‌که مرجع وجود شناسانه‌ی «قبیح»، نهی خداوند است (یعنی فعلی قبیح است که مورد نهی خداوند قرار گرفته باشد).

این‌گونه ارزش‌گذاری‌ها درباره‌ی افعال، تنها از رهگذر حکم شرعی صحیح است و نه به‌واسطه‌ی حکم وجدانی و شهودی عقل.^۴

از این‌رو، اگر کسی از روی تحقیق آگاه به شرع نباشد (یعنی عقیده و نظر خودش را کنار بگذارد و به‌طور کامل تسلیم حکم الهی شود)، هرگز به قبیح بودن یک فعل پی نخواهد برد.^۵

۱-Ibid, Sharh al-Irshad. fol. 52r f

۲-al-Baqillani, at-Tamhid:185,6f. 1957

۳-al- Ansari, Al-Ghunya fi usul ad-din. fol. 165r,10f

۴-al-Baqillani, at-Tamhid:105,12f. 1957.

۵-al-Ansari, Al-Ghunya fi usul ad-din:fol.164v,15

در واقع، نظریه‌ی معروف معتزله مبنی بر این که انسان‌ها حُسن و قبیح یا وجوب و حرمت افعال را از طریق حکم شهودی و وجدانی عقل در می‌یابند، بر اساس این واقعیت مشهود که هیچ توافق همگانی‌ای میان انسان‌های عاقل و خردمند درباره‌ی این‌گونه ارزش‌ها وجود ندارد، ردّ شده است.

بنابراین، فعل خوب یا حَسَن فعلی است که:

۱- شرع، فاعل آن را مدح کرده باشد (ما ورد الشرع بالثناء علی فاعله).^۱

۲- یا فاعل آن شرعاً مُجاز به انجام آن باشد (ما لفاعله فعله)؛

۳- یا خداوند حکم به خوب بودن آن نموده باشد؛ و یا این که در پی انجام آن، خطرِ کیفر یا مجازات نباشد.

فعل قبیح در نقطه‌ی مقابل فعل حَسَن قرار دارد. از این‌رو، با توجه به تعاریفی که درباره‌ی فعل حَسَن بیان شد تعریف فعل قبیح نیز مشخص می‌شود.

همچنین فعل الزامی و واجب، فعلی خواهد بود که ترک آن خطر مجازات یا کیفر را به دنبال داشته باشد. و فعل حرام آن فعلی است که ترک آن واجب و ضروری باشد.^۲

۱-Mutawalli, abu Sa'd: al-Mughni fl usul ad-din: fol.40r f.

al-Juwaynl, al-Irshad:258ff.

۲- این تعاریف بسیار عام هستند و تعریف خاص در این زمینه عموماً بر اساس اقتضا و مناسبت باقی هر متن ارایه می‌شود. برای اطلاع از فهرست عمومی این قبیل تعاریف بنگرید:

al-Juwaynl, al-Kafiya fl l-jadal, 8:38 ff. l. F. H. Mahmud, ed. Cairo:'Isa1-Babi

1-Halabi 1978.

این مطلب که ارزش اخلاقی افعال توسط عقل قابل شناسایی نیست مورد بحث و تأکید "کیاء"، متکلم اشعری قرن پنجم و ششم (م ۱۱۱۰/۵۰۴ م)، قرار گرفته است. وی می‌نویسد:

«ما قایل به این نیستیم که حُسن و قبح یک فعل بر اساس ویژگی ذاتی آن فعل تعیین می‌شود، بلکه حُسن و قبح هر فعلی دقیقاً بر پایه‌ی حکم شرعی (نفس الشرع) استوار است، به این معنا که "فعل حَسَن عبارتست از فعلی که فاعل آن شرعاً مجاز به انجام آن باشد"، و در مقابل، قبیح به آن عملی اطلاق می‌شود که انجام دادنش شرعاً مجاز نباشد. و این امور تماماً بر مبنای امر و نهی الهی استوار است.

تشریح یک حکم نه حاکی از چیزی است و نه امری را آشکار می‌نماید؛ زیرا حاکی باید از چیزی حکایت کند و آنچه که آشکارسازی می‌کند باید کاشف از چیزی باشد، در حالی که هیچ امر حقیقی‌ای پیش از تشریح وجود ندارد تا حکم شرعی در صدد تبیین یا نمایان ساختن آن باشد [به عبارتی، چنین نیست که حکم شرعی از یک واقعیت نفس‌الأمری حکایت کند]، بلکه حُسن و قُبْح هر فعلی صرفاً بر اساس امر و نهی شارع تعیین و مشخص می‌شود.^۱

بحث در اینجا اساساً یک بحث رسمی و مطابق قواعد است. گزاره‌های «فعل الف صواب است» و «فعل ب خطاست» گزاره‌هایی هستند که به لحاظ هستی‌شناسانه معنی دار و با اهمیت‌اند، و بنابراین، چنین گزاره‌هایی از این حیث - و تنها از این حیث - که به طور ضمنی دلالت بر امر و نهی خداوند دارند، از حقیقت و صحت برخوردارند.

^۱-al-Kiya' al-Harrasi, Usul ad-din: 119v. MS Dar al-Kutub al-Misriyya, Cairo, kalam no. 295.

با این وصف، اوامر و نواهی از سنخ گزاره‌های اخباری نیستند و لذا به اثبات یا ردّ چیزی برای چیزی دیگر نمی‌پردازند.

همچنین این گزاره‌ها به لحاظ تحلیلی قابل تحویل و فروکاسته شدن به گزاره‌های اخباری نیستند؛ زیرا امر و نهی، خود یکی از اقسام کلام را تشکیل می‌دهند. [امر و نهی از مقوله‌ی گزاره‌های انشائی‌اند که قسیم گزاره‌های اخباری هستند].

نتیجه این که امر و نهی خداوند هیچ چیزی را درباره‌ی ذات افعالی که مجازند و یا مورد امر و نهی قرار گرفته‌اند، آشکار نمی‌سازد. [یعنی حاکی از حُسن یا قُبْح ذاتی آن افعال نیستند].

نیز امر و نهی الهی هیچ‌گونه هدفمندی نظام یافته را در تشریح الهی نشان نمی‌دهند.

این که این مطلب اساساً چگونه فهمیده می‌شود در گفتار "کیاء" تبیین شده است. وی در ادامه‌ی بحث خاطر نشان می‌کند:

«منفعت‌ها و مضرات صرفاً از طریق شرع فهمیده می‌شوند. بنابراین، فریب سخنان فقها را مخور که می‌گویند: چنین کاری به‌خاطر فواید و منافعی که در آن هست واجب است یا به جهت مضراتی که دارد حرام است؛ به این دلیل که شرع در قالب اصطلاحاتی تنظیم و تدوین شده که متناسب با فهم مردم عامی است، و از این‌رو، فقها نمی‌توانند آن الفاظ را به‌گونه‌ای دیگر به کار ببرند که رسماً بسیار دقیق و موشکافانه باشد. منفعت‌ها و مضرت‌های افعال، عللی هستند که در یک بافت فقهی به خوبی پذیرفته شده‌اند.

اگر کسی بگوید: «غذا خوردم و سیر شدم» [بنابر فهم عرفی، غذا خوردن علت سیر شدن محسوب می‌شود]، ولو این که به‌معنای دقیق کلمه، صرف خوردن، سبب سیر شدن نیست، بلکه خداوند سبب می‌شود که امور بر طبق توالی معمول خودشان اتفاق بیفتند؛ یعنی

مثلاً خداوند سبب می‌شود که سیر شدن پس از عمل خوردن اتفاق بیفتد.

بنابراین، خداوند از رهگذر این که مقدر می‌کند آنچه مفید یا مضر است پس از انجام یک عمل خاص اتفاق بیفتد، باعث می‌شود که امور بر طبق ترتیب طبیعی خودشان واقع شوند.^۱

لذا اصطلاح "علت" در اینجا به‌طور غیررسمی و بر اساس استعمال رایج به کار رفته است؛ اگرچه آنچه را ما علت نامیده‌ایم به معنای دقیق و رسمی، «علت» نباشد.^۲

خلاصه این که، فردی که پایبندی و اعتقادی به شرع ندارد ممکن است بپندارد که برخی افعال، قبیح و برخی دیگر حسن‌اند، اما او نمی‌داند و واقعاً هم نمی‌تواند دریابد که چه فعلی خوب و چه فعلی بد است، از آن‌رو که وی هیچ معرفتی نسبت به مبنای هستی‌شناسانه‌ی صحت و صدق گزاره‌های اخلاقی ندارد.^۳

۱- اشاره و ارجاع به روند و شیوه‌ی فقهی، یاد آور نوعی استدلال تمثیلی است. مثلاً می‌توان از ممنوعیت شراب انگور (خمر) که حرمت آن آشکارا بیان شده است، حرمت شراب خرما (نیزد) را استنتاج نمود، از آن‌رو که هر دوی آنها سُکرآور هستند.

اساس چنین استنتاجی بر این است که علت برای حکم نوشیدن شراب توسط اثر آن مشخص می‌شود.

این گونه استدلال از لحاظ فقهی معتبر شمرده شده است [البته بر مبنای مذهب اهل سنت]؛ اگرچه الکیاء می‌گوید:

هیچ رابطه‌ی علی‌ای میان خود شراب، نوشیدن آن و مستی شارب آن وجود ندارد؛ زیرا خداوند هر حادثه و اثری را به‌طور اتفاقی پدید می‌آورد.

۲-Ibid, fol. 201r.

۳-Mutawalli, abu Sa'd: al-Mughni fl usul ad-din: fol. 41r.

al- Juwaynl, al-Irshad: 262f.

به علاوه، وجود خداوند در معرض هیچ گونه ضعف و محدودیت و یا اجبار و الزامی نیست. کمال وجودی خداوند به نحوی است که به خاطر وجود یا عدم موجودی و یا فعالیت و وضعیت هیچ مخلوقی قابل افزوده شدن و یا کاسته شدن نیست؛ از این رو، ممکن است فعل خداوند هیچ علتی نداشته باشد [یعنی فعل خداوند معلل به هیچ علتی نشود].

نیز ممکن است که خداوند در کارش هیچ انگیزه یا هدفی را دنبال نکند.^۱

به عبارت دیگر، کارها و فرامین الهی، فی نفسه، قابل توجیه یا تبیین شدن نیستند.

از این رو، ابواسحاق اسفراینی خاطر نشان می کند که «چون از لحاظ نظری ممکن است خداوند به دو فعل متضاد (یا هر فعلی که تحت دو

al-Kamil fl ikhtisar ash-Shamil. Author unknown. fol. 230r, 2ff. and 232r,10ff. Istanbul: MS III Ahmet no. 1322.

۱- بگردید:

al-Ash'ari Risala ila ahl ath-thaghr 'bi-Bab al-Abwab:98,21f,1929 In ilahiyat Fakiiltesi Mecmuasi 8:80-108.

al-Baqillani, at-Tamhid: §55.

Ibid, Hidayat al-mustarshidin. fol. 19v f. A portion of the section on prophecy, contained in MS al-Azhar, at-tawhid no. (21) 242.

Mutawalli, abu Sa'd: al-Mughni fl usul ad-din: fol. 54v,16f.

al-Qushayri, Fusul fi-l-usul :§XXII, Richard M. Frank, ed. 1983, MIDEO 16.

Ibid, ar-Risdla ila jam'dat as-sufiyya. 1:48. Cited from the text contained in Zakariya al-Ansari, Sharh ar-Risala al-qushayriyyay printed in the margins of al- Arusi, Nata'ij al-afkar. 4 vols. Bulaq: 1290 A.H.

al-Ansari, Al-Ghunya fi usul ad-din: fol. 169r. f.

نوع متضاد مندرج شود) امر کند، هیچ چیزی نمی‌تواند پیش از دستور شرع، واجب و الزامی باشد.^۱

دروغ گفتن خطاست از آن‌رو که خداوند به خطا بودن آن حکم کرده است ... و اگر خداوند می‌خواست به دروغ گفتن امر کند هیچ کس نمی‌توانست برخلاف آن حجّتی اقامه کند.^{۲،۳}

قبل از وحی و الهام شرع، افعال، هیچ‌گونه ارزش اخلاقی‌ای ندارند.^۴

تنها خداوند است که امر می‌کند و هیچ‌کس دیگری در کنار او حق فرمان دادن ندارد.^۵

بنابراین، فقط خداوند است که هرچه را بخواهد انجام می‌دهد و برحسب تعریف، تمام افعال او خیر و عدل است؛ زیرا او مالک و قاهر

۱- به نقل از ابوالقاسم انصاری:

Ibid, fol. 168r f.

۲- از آنجاکه برای خداوند هیچ فعلی - خواه آن فعل فی‌نفسه لحاظ شود یا در بافت ضمنی‌اش و یا در ارتباط با خداوند - در مقایسه با دیگر افعال مناسب‌تر برای فرمان دادن نیست، خداوند در کلام ازلی‌اش به هر آنچه که می‌توانسته مورد امر قرار گیرد فرمان داده است. بنگرید:

Ibid: fol. 89r, 24f.

درست همان‌طوری که در اراده‌ی قدیم خودش هر آنچه را که ممکن بوده متعلق اراده قرار گیرد، اراده کرده است [از نظر اشاعره، کلام خداوند نیز همانند اراده، قدرت، حیات و علم و ... قدیم و زاید بر ذات می‌باشد].

۳-al- Ash'ari, The Theology of al-Ash'ari: §171.

۴-Mutawalli, abu Sa'd: al-Mughni fi usul ad-din: fol. 41v, 3-5; cf.

Abd al-Qahir al-Baghdadi : Usul ad-din: 149, 1-8.

al- Juwayni, al-Kafiya fi l-jadal :8:36, 7ff. and 39, 13ff.

۵-Mutawalli, abu Sa'd: al-Mughni fi usul ad-din: fol. 42v, 2

است، مملوک کسی نبوده و بالاتر از او کسی که امر و نهی کند وجود ندارد.^۱

فاعلیت افعال انسانی: خداوند و انسان

در اینجا باید بررسی کنیم که اشاعره‌ی دوران نخستین، به چه صورت استعمال گزاره‌های اخلاقی را درباره‌ی اعمال عینی انسان‌ها تبیین می‌کنند و این که چگونه گزاره‌هایی که از این امور انتزاع می‌شوند همانند «به عدل رفتار کرد»، «ظلم کرد» مربوط به مسؤلیت عامل در قبال اوصاف اخلاقی عمل می‌شود.

هر فاعلی به واسطه‌ی قدرتی که بر فعل دارد آن را انجام می‌دهد؛ بر حسب تعریف، وقتی می‌گوییم: "فاعلی فعل الف را انجام داد" بدین معناست که چیزی تحقق یافته که متعلق قدرت عامل است.

هر آنچه که خداوند بخواهد، به وجود می‌آید و هر آنچه را که اراده نکند به وجود نمی‌آید. او خالق ذات و صفات هر چیزی است که در جهان پدید می‌آید.

بنابراین، هر چه به وجود می‌آید موضوع و متعلق تحقق یافته‌ی قدرت و اراده‌ی ازلی خداوند محسوب می‌شود. از این رو، او به معنای مطلق، فاعل هر چیزی است که در جهان به وجود می‌آید.

۱-al- Ash'ari, The Theology of al-Ash'ari: § 170.

همه‌ی موجودات، از جمله انسان‌ها و صفات و افعالشان، در زمره‌ی مخلوقات خداوند به‌شمار می‌روند.^۱

«انسان‌ها در معنای ثانوی، فاعل کارهای اختیاری خودشان هستند، به این دلیل که اگر خداوند فعل و قدرت انجام فعل را در انسان‌ها ایجاد نکند، هیچ انسانی قادر به انجام دادن کاری نیست.»^۲

پس به‌لحاظ اصطلاح‌شناسی می‌توان یک تمایز میان فعل خداوند و فعل انسان قایل شد، بدین نحو که:

فعل خداوند یک خلق، اختراع یا ایجاد است، در حالی که فعل اختیاری انسان یک کسب یا اکتساب است.^۳

۱- بنگرید:

Ibid: §§52 and 59

al-Baqillani, at-Tamhid: §477.

al-Furaki an-Nizami fi usul ad-din. : foil. 98r f. and IOOv ff. Istanbul: MS. Ayasofya no. 2378.

۲- برای نمونه بنگرید:

al- Ash'ari, The Theology of al-Ash'ari: §§95 and 128.

al-Baqillani, at-Tamhid: §524.

۳- درباره‌ی مفهوم «کسب» بحث‌های فراوانی شده است برای نمونه بنگرید:

→Schwartz, "The QadI Abd al-Jabbar's refutation of the Ash'arite doctrine of Acquisition' (kasb) 1976" Israel Oriental Studies 6:229-263.

Frank, Richard M. "The Structure of created causality according to al-Ash'ari." Studia Islamica 25:13-75. 1966.

Gimaret, D. Theories de Vacte humain en theologie musulmane : 79ff. 1980Paris: J. Vrin.

اظهارات کلی و در عین حال اندکی که در اینجا ارایه می‌شود برای روشن ساختن مفهوم ابتدایی آن کافی به‌نظر می‌رسد.

شاید بهترین چیزی که باید به‌خاطر بسپاریم این است که نویسندگانی که مفهوم کسب را به‌کار برده‌اند، از جمله آن دسته از مؤلفانی که در حال حاضر با آنها سر و کار داریم، در وهله‌ی اول از این

→ رهگذر در پی توضیح این مطلب که چگونه یک فعل اتفاق می‌افتد نیستند، بلکه استعمال آن صرفاً به‌منظور دسته‌بندی کردن و روشن ساختن التزامات هستی‌شناسانه‌ی گزاره‌هایی است که درباره‌ی انسان فاعل و خداوند گفته می‌شود.

کلمه‌ی «کَسَب» اغلب به «acquisition» و «اِکْتَسَب» به «acquire» ترجمه شده است. با این وصف، کلمه‌ی «acquire» در زمینه‌ی بحث حاضر، معنای محدودتری را افاده می‌کند. شوارتز (Schwartz) خاطر نشان کرده است که دو اصطلاح «کَسَب» و «اِکْتَسَب» در زبان عربی کهن برای "فعل جبری" استعمال می‌شده‌اند. بنگرید:

Schwartz, M. "Acquisition' (kasb) in Early Kalam." Pp: 355-387 in S. M. Stern and A. Hourani, eds., *Islamic Philosophy and the Classical Tradition: Essays Pre-sented to ... R. Walzer*. Columbia, SC: University of South Carolina Press. 1972.

در مقاله‌ی حاضر «کَسَب» را به «performance» ترجمه کرده‌ام، زیرا:

- (۱) این معادل در زبان انگلیسی گهگاه در مورد یک فعل اختیاری به کار برده می‌شود؛
- (۲) به‌راحتی از اصطلاحات عمومی‌تر همچون «act» و «action» تمایز می‌یابد؛
- (۳) این کلمه - اگر چه در یک معنای کاملاً متفاوت و متمایز دیگر - عموماً برای به‌نمایش درآوردن یک عملی (برای مثال در یک تئاتر) که تحت عنوان «آفرینش عمل دیگر» توصیف می‌شود، استعمال می‌گردد.

این که کَسَب (performance) به‌حسب تعریف عبارت است از عملی که متعلق قدرت و توانایی حادث انسان است، مورد اتفاق نظر همه‌ی اشاعره‌ی دوران آغازین است. (البته با قطع نظر از تفاوت‌ها و تمایزات بیشتری که ممکن است آنها با یکدیگر درباره‌ی ارتباط "توانایی بر انجام کار" و "کاری که متعلق آن توانایی است"، داشته باشند.)

قدرت بر انجام کار و فعلی که متعلق آن قدرت است دو امر جداگانه و متمایز از هم در نظر گرفته می‌شوند.

بنابراین، معنای اساسی نظریه‌ی مذکور این است که کَسَب، یک عمل یا واقعه (occurrence) است که به‌عامل انسانی تعلق دارد (به‌عبارت دقیق‌تر، کَسَب، عمل عامل انسانی است) و از همین روست که وی مسؤول آن عمل به‌حساب می‌آید. (بدین وسیله، کَسَب (performance) از یک واقعه‌ای که در اختیار و کنترل انسان فاعل نیست متمایز می‌شود). کَسَب‌ها (performances) اکثراً اموری اختیاری یا ارادی از سوی فاعل تلقی می‌شوند. برای مثال بنگرید:

al-Baqillani, at-Tamhid: 307f.

Mutawalli, abu Sa'd: al-Mughni fl usul ad-din: 36r, 10ff and 42r.

Juwainy, al-Irshad: 215.

al-Furaki: an-Nizami fl usul ad-din. foil. 92v f.; Istanbul: MS. Ayasofya no. 2378.

→ [بحث درباره‌ی کسب، بدین جهت اهمیّت دارد که در واقع فعل اختیاری انسان محسوب می‌شود] و در متون کلامی اغلب به آن دسته از اعمال پرداخته می‌شود که عامل انسانی از لحاظ اخلاقی مسؤول آن اعمال شناخته می‌شود، این افعال باید ارادی باشند، از آن رو که تنها اعمال ارادی قابلیت اتصاف به اطاعت و یا معصیت را دارند.

هیچ‌گونه ارتباط ذاتی یا منطقی‌ای میان کسب (performance) و اراده وجود ندارد؛ زیرا اراده‌ای که کسب (performance) متعلّق آن محسوب می‌شود، فی‌نفسه یک امر مشخص و متمایز است.

ممکن است خود کسب (performance) و قدرت بر انجام کار بدون اراده‌ی همزمان با آن، توسط خداوند خلق شود، از این‌رو، بر حسب تعریف، کسب (performance) همچنان به‌عنوان کسبِ عامل شناخته می‌شود اگر چه به‌طور غیرارادی اتفاق بیفتد. بنگرید:

Mutawalli, abu Sa'd: al-Mughni fl usul ad-din: fol. 36r f.

درست همان‌طور که ممکن است اراده حادث شود بدون این‌که خداوند قدرت بر انجام کار را در انسان بیافریند. برای مثال بنگرید:

al-Kamil fi ikhtisar ash-Shamil. Author unknown: fol. 162v, llff.

به‌همین ترتیب، آگاهی فاعل از فعل خودش و اعتقادش درباره‌ی آن، نه ذاتاً و نه منطقیّاً برای این‌که آن عمل، کسب او به‌حساب آید لازم نیست. بنگرید:

Ibid fol. 173v, llff.

Mutawalli, abu Sa'd: al-Mughni fl usul ad-din: fol. 33r, 3-7.

Juwayni, al-Irshad: 191.

تقارن اراده، شناخت (اعتقاد)، قدرت بر انجام کار و کسب (performance) صرفاً بنا بر عادت است که خداوند در حدوث اشیاء جاری می‌سازد.

مفهوم اساسی کسب و اکتساب بدین‌گونه که بیان شد، در میان تمام نویسندگانی که در اینجا آراءشان را بررسی می‌کنیم مشترک و متعارف است.

در منابع مختلف (و بعضی موارد یک نویسنده در آثار گوناگونش) دیدگاه‌های متفاوتی پیرامون نوع ارتباط میان توانایی خاص بر انجام کار و کسی که متعلّق آن توانایی است، ابراز شده است. با وجود این‌که برخی از نویسندگان مانند اشعری، ابواسحاق اسفرائینی، ابن فورک و جوینی (تنها در یک اثرش) خاطر نشان کرده‌اند که: کسب (performance) به‌سبب یک قدرت حادث، واقع می‌شود (وقع بقدره حادثه)، کلمه‌ی «باء» در "بقدره حادثه" - لا اقل در جاهائیکه توضیحی در رابطه با آن داده شده است - به انحاء گوناگونی تفسیر و تبیین شده است. ←

«تعیین و تقدیر حوادث و کارها- چه خوب و چه بد- هر دو به دست خداست، او افعال اختیاری انسان‌ها را خلق می‌کند و انسان تنها این افعال را کسب می‌کند.

هیچ کدام از دو نظریه‌ی تفویض مطلق در ناحیه‌ی انسان، و جبر مطلق از جانب خداوند، عقیده‌ی درست و حقیقی نیست.

انسان قدرت بر انجام فعل دارد و این قدرت، یک قابلیت برای انجام کار (استطاعت) به حساب می‌آید که برای کسب فعل کافی است اما به طور کامل برای خلق و ایجاد و یا آغاز نمودن فعل کافی نیست.

→ دیگر نویسندگان مانند ابن متوکی و جوینی (در اکثر آثارش) چنین تفسیری را نپذیرفته و تأکید کرده‌اند که رابطه‌ی میان [توانایی خاص بر انجام کار و کسبی که متعلق آن است] شبیه رابطه‌ی است که میان اعتقاد و متعلق مادی آن برقرار است. بنگرید:

Mutawalli, abu Sa'd: al-Mughni fi usul ad-din: fol 34v.

Juwayni, al-Irshad: 210,3-6.

al-Ansari, Al-Ghunya fi usul ad-din. 127r,13f.

به هر تقدیر، به غیر از صفت کسب، تمامی اوصاف دیگری که برای یک فعل حادث می‌توان برشمرد، عناوینی هستند که بر فعل حمل می‌شوند، حال چه آن فعل به‌عنوان کسب عامل انسانی اتفاق بیفتد و یا این که صرفاً به صورت غیرارادی و ضرورتاً برای انسان حادث شود.

تنها باقلائی - و منحصرأ به جهت علل رسمی - عنوان «کسب بودن» را یک وصف واقعی برای فعلی که متعلق قدرت انسان بر انجام کار قرار می‌گیرد، در نظر گرفته است. بنگرید:

al-Baqillani, Hidayat al-mustarshidin. fol. 48v,9-12.

Ibid, at-Tamhid: §§486 and 527.

برخلاف این، برای نمونه ابن فورک تأکید می‌کند که عبارت: «این فعل یک کسب است» یک توصیف محض است و هیچ اشاره‌ای به چنین وصفی [که باقلائی ذکر کرده است] ندارد. بنگرید:

al-Ansari, Al-Ghunya fi usul ad-din: fol. 120r,7ff.

بنابراین، خداوند فعل را خلق می‌کند نه کسب، و انسان فعل را کسب می‌کند و نه خلق.^۱

کسب انسان عامل، به او تعلق دارد و به جهت ارتباطش با قدرتی که خداوند در لحظه‌ی انجام فعل در او ایجاد می‌کند، به عنوان فعل انسان به او اسناد داده می‌شود.

عبارت «قادر است بر...» درباره‌ی یک انسان عامل، تنها با توجه به کسبی که در واقع اتفاق می‌افتد، و فقط در همان لحظه‌ی وقوعش صادق است و استعمال می‌شود.^۲

بنابراین، خداوند دو چیز را به طور جداگانه ولی در یک زمان واحد در عامل ایجاد می‌کند:

۱- توانایی بر انجام فعل؛

۲- کسب یا انجام فعل.

در این صورت، با دو سؤال مواجه می‌شویم:

۱- وضعیت انسان عامل در خصوص فعلش از آن حیث که اطاعت یا معصیت فرمان الهی است [چگونه خواهد بود]؟

۲- این فعل با اوصاف گوناگونی که دارد به چه نحو با فاعل اولیه یا ثانویه‌اش مرتبط می‌گردد؟

به عبارت دیگر (و طبق آنچه که در منابع آمده است)، از گزاره‌های مختلفی که درباره‌ی فعل می‌توان بیان نمود، کدام دسته از گزاره‌ها

^۱-al-qushayri Luma' fi l-itiqad: 61, Richard M. Frank, ed. MIDEO 15:59-63. 1982.

^۲-بنگرید:

al- Ash'ari, The Theology of al-Ash'ari: §§123ff.

al-Baqillani, at-Tamhid: §§488ff.

Juwayni, al-Irshad:218ff.

اوصاف خالق فعل اند (که همان فاعل اولیه است) و چه گزاره‌هایی به توصیف کاسب فعل (که همان فاعل ثانویه است) می‌پردازند؟
به بیان دقیق‌تر، عبارت «قادر بر انجام فعل «الف» است» در مورد یک انسان فاعل، تنها در لحظه‌ای صادق است که او بالفعل، در حال انجام دادن فعل «الف» باشد.

از این‌رو، اگر یک فاعل، فعل «الف» را به عمد انجام دهد در زمانی که باید (به جهت این که به فعل «ب» امر شده است) فعل «ب» را انجام دهد، صحیح نیست که بگوییم او قادر بر انجام فعل «ب» است، یا اگر فعل «الف» را انجام داده در حالی که باید فعل «ب» را انجام می‌داد، باز صحیح نیست بگوییم او قادر بر انجام فعل «ب» بوده است.

اشاعره، به دلیل اعتقاد به این که ممکن است خداوند - دست کم در برخی موارد - بندگانش را به انجام کارهایی که از بجا آوردن آنها عاجزند مکلف نماید، مورد اتهام قرار گرفته‌اند.^۱

چنین چیزی درست است، اگر عبارت «قادر است بر» دارای یک معنای دقیق و رسمی‌ای باشد که ارجاع هستی‌شناسانه به نمونه‌ی خاصی از توانایی بر انجام کاری - که این فعل مفروض متعلق آن

۱- بیشتر منابع به‌طور آشکارا اذعان کرده‌اند که ممکن است خداوند به هر چیزی امر کند و این که او در بسیاری از موارد مجبور نیست هر آنچه را که فرمان می‌دهد بخواهد. با این حال خداوند نمی‌تواند به اموری که منطقیاً محال است امر کند. بنگرید:

al-Kamil fi ikhtisar ash-Shamil. Author unknown: fol. 161v.

از این‌رو، جوینی خاطر نشان می‌کند: ممکن نیست خداوند به تحقق و وقوع امری که منطقیاً محال است مانند کفر به او، فرمان دهد، زیرا اطاعت چنین امری مستلزم معرفت قبلی نسبت به وجود خداوند به‌عنوان کسی که فرامین او لازم‌الاطیاع است می‌باشد.

al-Juwayni, ar-Risala an-nizamiyya:42 el-Kawthari, ed. Cairo: al-Khanghi.1948.

توانایی است - داشته باشد. حال آن‌که در این زمینه تمایزاتی ذکر شده است.

"عاجز" مترادف با "غیر قادر" نیست. اگر فاعلی که مورد خطاب فرامین خداوند است از روی اختیار، فعل الف را به عنوان ضدّ فعل «ب» انجام دهد - یعنی در حالی که می‌داند باید فعل «ب» را بجا آورد، فعل «الف» را انجام دهد - در این صورت، به درستی می‌توانیم بر حسب تعریف بگوییم که او فعل «ب» را ترک کرده است.

همچنین اگر او فعل «ب» را ترک کند، باز بر همین منوال می‌توانیم بگوییم: او از انجام دادن «ب» عاجز نیست؛^۱ زیرا «عاجز از انجام «ب» است» متضمّن این معناست که هیچ کاری وجود ندارد که عمل این فاعل باشد و به درستی متّصف به عنوان «ب» یا ضدّ «ب» (یعنی ترک «ب») شود.^۲

۱- برای تعریف «ترک» بنگرید:

al- Juwayni, al-Kafiya fl l-jadal: 35.

al- Ash'ari, The Theology of al-Ash'ari:20,lf. and 58,15f

۲- چنین معنایی، معنای اساسی و عمومی عبارت «عاجز است نسبت به ...» می‌باشد که عمدتاً در علم کلام دیده می‌شود. برای نمونه بنگرید:

Ibid , §§92 and 135.

al-Ash'ari ,Risala ila ahl ath-thaghr bi-Bab al-Abwab: 101,13ff. and 102,8ff.

al-Baqillani, at-Tamhid: 294,2ff. and 298,12ff.

گهگاه برخی از نویسندگان - بنا بر فهمی که دارند - و به این دلیل که تمایلی به ارایه‌ی تحلیل‌هایی که در آنها مفهوم یک اصطلاح به امری عدمی ارجاع داده می‌شود ندارند، اصرار می‌ورزند که عبارت: «عاجز است نسبت به ...» به‌طور ضمنی دلالت دارد بر وجود یک عمل (رویدادی در فاعلی که به عجز متّصف شده است) که بر عامل تحمیل می‌شود و ضرورتاً برای او اتفاق می‌افتد. بنگرید:

al-qushayri, ar-Risala ila jamd'at as-sufiyya. 4: 48.

al-Ansari, Al-Ghunya fi usul ad-din: fol 141r,l-4.

در مقابل، ترك فعل، يك عمل اختیاری است و کسی که اقدام به ترك كاری می‌کند بالبداهه می‌داند در وضعیتی است که اگر بخواهد فعل ترك شده را بجا آورد، از توانایی حقیقی برای انجام آن برخوردار است (البته با در نظر گرفتن این که در او هیچ گونه عیب و نقصی وجود نداشته باشد).^۱

بنا به گفته‌ی باقلانی:

«او می‌داند در صورتی که بخواهد آن فعل ترك شده را بجا آورد، چنین كاری در محدوده‌ی توانایی‌اش قرار دارد، و به عبارتی، آگاه است که آن كار به گونه‌ای است که به‌طور طبیعی اگر سعی در تحقق آن نماید، قادر به انجامش هست.»^{۳،۲}

۱-48-Ibid, fol. 143v,22.

۲-al-Baqillani, Hidayat al-mustarshidin. fol. 126v,lf.

۳- از این رو، رسماً صحیح است که «هر کس كاری را ترك می‌کند ... قادر به انجام آن نیست؛ حتی اگر آن كار به گونه‌ای باشد که اگر می‌خواست آن را انجام دهد، به‌طور معمول انجام دادن آن برایش میسر بود». بنگرید:

Ibid: fol. 171r,9f.

ممکن است گفته شود عبارات در این زمینه بسیار با دقت پرداخته شده‌اند تا نظریه‌ی بنیادین علل اتفاقی نظام هستی نقض نشود، در عین حال، تجربه‌ی عمومی ما - یعنی جریان طبیعی حوادث که همان رویه‌ی مرسوم خداوند در انجام کارها است - بیانگر این مطلب است که: وقتی فاعلی در صدد انجام كاری بر می‌آید، قدرت انجام آن بدو داده می‌شود. (قد جرى العادة بتمکینه إذا حوله) همچنین باید به خاطر داشت که ناسازگاری نظریه‌ی معروف جی. ای. مور (G. E. Moor) مبنی بر این که «توانستن» به معنای «توانستن در صورتی که فاعل آن كار را بخواهد» است، در بافت کنونی بحث کاملاً آشکار است.

پر واضح است نویسندگانی که ما نظریات آنها را بررسی می‌کنیم تمایل به ابراز دیدگاهی مشابه با آنچه جان کریسوستم (John Chrysostom) در شرح خودش بر کتاب Philippians اتخاذ کرده است دارند.

Chrysostom, St. John In epistolam ad Philippenses. Coll. 177-298 in Patrologia Graeca 62: coll. 239 f. 1862.

بنابراین، انجام ندادن کاری که فرمان داده شده است در زمانی که عامل - به جهت هرگونه ناتوانایی جسمی یا غیرجسمی - قادر به انجام آن کار نباشد، ترک آن فعل تلقی نمی‌شود.

از این‌رو، عدم انجام فعل به جهت عجز از آن، هیچ‌گونه حکم اخلاقی‌ای ندارد، تا آنجا که بجا آوردن کاری که تحت اوضاع و احوال دیگری ممکن است لازم باشد، یک نقصان به حساب آید.

به‌همین ترتیب، ارتکاب فعلی که فاعل آن ناگزیر به انجامش است و نمی‌تواند ترک آن فعل را اختیار کند، و به‌عبارت دیگر، از روی ضرورت و اضطرار^۱ آن را انجام داده است، مورد ارزش‌گذاری اخلاقی

وی در این اثر خاطر نشان می‌کند: خداوند عمل را موافق با اراده‌ی ما که به‌طور مستقل و آزادانه شکل گرفته است ایجاد می‌کند.

با این وصف، در منظومه‌ی فکری اشاعره باید پیوسته ارادات را به‌عنوان اشیاء و موجوداتی که به معنای دقیق کلمه خلق شده‌اند قلمداد نمود. برای نمونه بنگرید:

al-Baqillani, at-Tamhid: §§525 and 529.

عموماً نویسندگان با دقت تمام از بحث درباره‌ی منشأ و سرچشمه‌ی اختیارات و اراده‌های انسان و این که چگونه انسان فاعل اراده‌های خودش را ایجاد می‌کند صرف‌نظر کرده‌اند، مثلاً:

Ibid: 283, 17f.

۱- استعمال رسمی علم کلام، اصطلاح «ضرورتاً» به‌معنای دقیق کلمه، حدوث فعلی را نشان می‌دهد که فاعل هیچ‌گونه اختیاری در انجام آن فعل ندارد، و به‌عبارتی، فاعل مجبور به انجام آن است. به دیگر بیان، فعل ضروری (جبری) عملی است که نه متعلق اراده‌ی فاعل باشد و نه متعلق قدرت فاعل بر انجام کار. از این‌رو چنین فعلی، کسب (performance) فاعل محسوب نمی‌شود، بلکه امری است که فاعل متحمل آن می‌شود. برای نمونه بنگرید:

al-Ash'ari, The Theology of al-Ash'ari: §§89 and 92ff.

al-Baqillani, Hidayat al-mustarshidin. fol.:31r, ll-20.

Ibid, at-Tamhid: §486.

با این وصف، در برخی مواضع، اصطلاح "ضرورت" (necessity) برای اشاره به عملی که فاعل آن را از روی اکراه و تحت فشار مرتکب شده است به‌کار می‌رود.

قرار نمی‌گیرد؛ زیرا چنین فردی به‌طور رسمی عاجز از ترک فعل مذکور است.

امر و نهی در جایی که اطاعت و عصیان ممکن نیست، یعنی آنجا که فاعل نمی‌تواند از روی اختیار انجام یا ترک فعل دستور داده شده را برگزیند، قابل کاربرد نیست.^۱

با این وصف، واقعیت آنست که تمام افعال انسان - چه آن دسته از کارهایی که معصیت خوانده می‌شود و چه آنها که اطاعت نامیده می‌شود - به خواست خداوند صورت می‌گیرند و اوست که آن افعال را خلق می‌کند.

بنابراین، اگر شخصی عامدانه ولی بدون دلیل، به دیگری ضربه‌ای زند تا او را مجروح نماید، در این صورت، واقعه‌ای اتفاق افتاده که با عناوین: «موجود»، «کار»، «عمل»، «حرکت»، «ضربه»، «سَفَه» و «ظلم» توصیف می‌شود.

(که براین اساس متعلق تحقق یافته‌ی اراده و قدرت فاعل قلمداد می‌شود).
بنگرید:

al-Kamil fi ikhtisar ash-Shamil. Foll. 171r ff.

با این حال، معنای مصطلح متأخر این کلمه یک مفهوم اساساً فقهی می‌باشد.
بنگرید:

al-Ansari, Al-Ghunya fi usul ad-din: fol. 81v,2-5.

یعنی چنین فعلی (فعل ضروری) از لحاظ فقهی غیر اختیاری است، اگرچه در واقع عملی اختیاری است.

1-Ibid, fol. 143v,18ff.

al-Ash'ari, Risala ila ahl ath-thaghr bi-Bab al-Abwab: 102f.

Ibid, The Theology of al-Ash'ari: §§137f.

گزاره‌هایی که از عناوین فوق در خصوص عامل، انتزاع می‌شود، مانند: «ایجاد می‌کند»، «کار می‌کند»، «عمل می‌نماید»، «حرکت می‌کند»، «ضربه می‌زند»، «سفیه است»، «خطا می‌کند»، به‌طور یکسان درباره‌ی خداوند و انسان عامل استعمال نمی‌شود.

عمل انسان^۱ از این لحاظ که یک "شیء"، "ذات" یا "موجود" است فقط و فقط به خداوند نسبت داده می‌شود؛ زیرا وجود آن همان مجعول بودن و مخلوق بودن آن است و مخلوق بودنش نیز مستلزم خلق کردن آن است. (موجود = موجد = مخلوق = وجود = ایجاد = خلق).

همان‌طور که بیان شد، یک "فعل" بر حسب تعریف، عبارت از واقعه‌ای است که به‌عنوان متعلق (موضوع) یک قدرت (توانایی) اتفاق می‌افتد. از این‌رو، هر فعلی دارای دو وجه است که طبق آن، افعال اختیاری انسان هم متعلق قدرت ازلی خداوند هستند و هم متعلق استطاعت و توانایی حادث عامل انسانی بر انجام کار.

بنابراین، در مورد یک واقعه‌ی (فعل) یکسان، عبارت «انجام داد»^۲ به‌درستی از خداوند و عامل انسانی، هر دو، حکایت می‌کند؛ اگرچه این حکایت به یک معنا نیست؛ زیرا وقتی «انجام داد» درباره‌ی خداوند به کار می‌رود به معنای «خلق کردن» است و زمانی که درباره‌ی انسانِ فاعل استعمال می‌شود معادل «کسب کردن» است.

۱-The human performance.

۲-Acts.

تنها اموری که حقیقتاً و به معنای واقعی کلمه به انسان‌های فاعل نسبت داده می‌شود و فعل آنها محسوب می‌گردد، آن کارهای اساسی‌ای است که در عامل - یعنی همان محلّ قدرت و توانایی خاص برای انجام فعل - حادث می‌شوند.^{۲۱}

از این‌رو، در حالی که عبارت «انجام می‌دهد»^۳ یک اصطلاح عام است که - چون فی نفسه دلالتی بر این ندارد که فعل در عامل اتفاق می‌افتد - ممکن است در مورد خداوند نیز به کار رود،^۴ اما عبارت «عمل کرد = کسب کرد»^۵ فقط درباره‌ی عامل انسانی و در مورد یک کار خاص استعمال می‌شود.

سایر اوصاف و ویژگی‌های خاص تری - مانند حرکت - که آن عمل را به عنوان یک نوع معینی از موجود توصیف می‌کنند، یا این که عمل

۱- وقایعی که به عنوان نتایج و آثار ظاهری اعمال اصلی ما حادث می‌شوند - اگرچه عموماً قابل پیش‌بینی‌اند، و از این‌رو، در بسیاری از موارد مورد انتظار و توقع هستند - توسط خداوند و بر اساس روال متعارف خداوند در انجام امور ایجاد می‌شوند. چنین کارهایی تا آنجا که مورد انتظار و اختیاری‌اند از لحاظ فقهی و اخلاقی مهم به‌شمار می‌آیند.
۲- برای مثال بنگرید:

Ibid, §127.

al-Baqillani, at-Tamhid: 193,13-15 and 307,18f.

al-Juwayni, ash-Shamil fi usul ad-din. 380, 8f. A.S. el-Nashar, ed. Alexandria: al-Ma'arif. 1969.

al-Furaki, an-Nizami fl usul ad-din :fol. 88v Istanbul: MS. Ayasofya no. 2378

۳-Acts.

۴-al- Juwayni, al-Kafiya fl l-jadal: 35,4f

۵-performs.

مذکور را در خصیصه‌های مشخص تری - مانند زدن (ضرب) - ترسیم می‌نمایند، از آن جهت که این فعل مشخصاً در یک فاعل رخ می‌دهد و لذا وجود یک فاعل را وصف می‌کنند، درباره‌ی فعل استعمال می‌شوند.

به‌همین دلیل، گزاره‌هایی که از این اوصاف انتزاع می‌شوند، مانند: «او متحرک است»، «او ضارب است»، تنها در خصوص فاعلی که فعل در آن حادث می‌شود (یعنی انسان) قابل اطلاق و کاربرد است^۱ و درباره‌ی خداوند به کار نمی‌رود.

در نهایت، امر و نهی شرع نسبت به افعال مختلف تنها با توجه به اوصاف خاص آنها صورت می‌گیرد. بدین جهت، اصطلاحات اخلاقی نظیر «جهالت و سَفَه» و «ظلم و بی‌عدالتی» در توصیف یک فعل استعمال می‌شوند فقط از آن جهت که آن عمل یک فعل اختیاری است (اطاعت یا معصیت) که در انسان فاعل اتفاق می‌افتد، و از همین رو، «سفيه» و «ظالم» تنها درباره‌ی عامل انسانی قابل اطلاق است.

انسان فاعل، عملش را در خودش و برای خودش انجام می‌دهد.^۲

۱- در این خصوص بنگرید:

al- Ash'ari, The Theology of al-Ash'ari: §§89f. and 177.
 al- Juwayni, al-Kafiya fl l-jadal:34, 17ff.
 al-Ansari, Al-Ghunya fi usul ad-din: foil. 82v ff
 ۲-Ibid, fol. 131r,2f.
 Abd al-Qahir al-Baghdadi : Usul ad-din : 132,6ff.

[در مقابل،] می‌توان درباره‌ی خداوند - که به معنای مطلق، خالق همه‌ی هستی است - گفت که: او آن عمل را برای غیر خودش (غیره) می‌آفریند یا انجام می‌دهد.^۱
باقلائی خاطر نشان می‌کند:

«فردی از ما که ظلم یا خطایی می‌کند، یک خطاکار و ظالم به‌شمار می‌رود، به این دلیل که از ارتکاب آن منع شده بود، ولی با این حال آن فعل را در خودش و برای خودش انجام داده است، اما اوّل تعالی (خداوند)، ظلم، خطا و سفه را به مثابه‌ی ظلم، خطا و سفه برای غیر خودش می‌آفریند، نه در خودش و برای خودش.»^۲

«خداوند انسان‌ها را در آخرت بر طبق اعمالی که در این دنیا انجام داده‌اند جزا می‌دهد. و او شایسته‌ی این است که از سوی بندگانش اطاعت شود.»^۳

با این وصف، پاداشی که خداوند در برابر اطاعت بندگانش از او، به آنها اعطا می‌کند نباید به‌عنوان حقی که خداوند به جهت رعایت انصاف به آنها بدهکار است، تلقی گردد. هیچ مخلوقی نمی‌تواند ادعا کند که چنین حقی را بر ذمه‌ی خداوند دارد،^۴ و به‌همین دلیل خداوند باید آن را ادا کند.

بی‌گمان، «عادل» یکی از اسماء حُسنای الهی است که ذات خداوند را توصیف می‌کند (یعنی عادل صفت ذات اوست)، گو این که چنین

۱-al-Ash'ari, The Theology of al-Ash'ari: §§63ff.,96ff. and 177.

۲-al-Baqillani, at-Tamhid:308,9-12.

۳-al-Ansari, Al-Ghunya fi usul ad-din: fol.126v,18.

۴-Ibid, foil.131r,23f.155r,19ff. and 173r ff.

وصفی بدین معناست که بر او رواست هر آنچه را می‌خواهد انجام دهد.^۱

او مالک و قادر مطلق است، مملوک دیگری نیست و فوق او کس دیگری که بر او فرمان براند، نهی کند یا اجازه دهد وجود ندارد.

از این رو، "عدالت" برای خداوند به همان معنای خدا بودن اوست و این که بخواهد هر آنچه را که می‌خواهد، و فرمان دهد به هر آنچه که فرمان می‌دهد.

اما "عدالت" برای بندگانش بدین معناست که فرامین الهی را اطاعت کنند.

از آنجا که خداوند مکلف به هیچ قاعده و قانون و یا الزامی نیست، اطاعت و معصیت انسان‌ها عللی برای پاداش یا مجازات نهایی آنها نیست، بلکه تنها نشانه‌ها و آماراتی بر آنچه که ممکن است خداوند به احتمال زیاد انجام دهد قلمداد می‌شوند.^۲

به عبارت دیگر، نه خود مخلوق و نه حال و وضع و یا فعلی از جانب مخلوق، هیچ کدام، نمی‌تواند اساس، علت و یا شرط عمل خداوند باشد.

^۱-al-Qushayri, Fusul fi-l-usul: §LIX,27

Ibid: al-Tahbir fi t-tadhkir: 50; I. Basyuni, ed.1968 Cairo: Dar al-Kitab al-'Arabi.

^۲-در این زمینه بنگرید:

al-Qushayri, Luma' fi l-itiqad :61,16 Richard M. Frank, ed. MIDEO 15:59-63. 1982.

Ibid: Shikayat ahl as-sunna :414 Pp: 400-423 in vol. 3, as-Subki, Tabaqat ash- shaff'iyya al-kubra. M. M. at-Tanahi and A. M. al-Halw, eds. Cairo: 'Isa 1-Babi 1-Halabi. 1965.

Mutawalli, abu Sa'd: al-Mughni fi usul ad-din fol. 35v,10ff.

al-Kamil fi ikhtisar ash-Shamil. fol. 163v,13ff.

این که ما می‌دانیم: او مؤمنان را پاداش می‌دهد و کافران را مجازات می‌نماید، صرفاً به خاطر این است که خودش چنین گفته و این چنین وعده داده است^۱ و او هرگز فریب نخواهد داد.^۲

"از آن اوست که هر آنچه را بخواهد ببخشد"^۳ و آگاهیم که او بخشاینده و رحیم است (عَفَّار و غَفُور از جمله‌ی اسماء حسناى الهی است).

با این وجود، بخشش خداوند بی‌عَلت و کاملاً از روی فضل و رحمت است؛ او گناهکار را به خاطر توبه و استغفار و یا هر اطاعت دیگری که انجام داده، نمی‌بخشد.^۴

حتی خداوند هیچ‌گونه اجباری ندارد بر این که توبه‌ی گناهکار را بپذیرد.^۵

جیمز گوستاوسون خاطر نشان می‌کند:

«اگر خداوند آزاد بود، یعنی حتی از ناحیه‌ی خودش نیز مجبور و مکلف به انجام آنچه می‌خواهد نبود، آن‌گاه تفکر اخلاقی با یک ارجاع و رویکرد الهیاتی غیرممکن بود. در نتیجه، هیچ حکم کلی

۱-al- Ash'ari, The Theology of al-Ash'ari: §169.

۲- اشاعره در اثبات این که خداوند مخلوقاتش را هرگز فریب نمی‌دهد (یا نمی‌تواند بدهد) با مشکلاتی روبه‌رو هستند؛ در این زمینه، استدلال‌های گوناگونی ارایه شده است، لکن با فرض بافت از بنیاد اختیارگرایانه‌ای که اشاعره بدان معتقدند مبنی بر این که خداوند ملزم به رعایت هیچ قاعده و قانونی نیست، هیچ‌یک از این استدلال‌ها در واقع رضایت‌بخش و پذیرفتنی نیست. در این خصوص بنگرید:

Ibid: §119.

al-Baqillani, at-Tamhid: §578.

۳-Ibid: §588

۴-al-Qushayri, al-Tahbir fi t-tadhkir: 38.

۵-Ibid, Shikayat ahl as-sunna: 414.

اخلاقی‌ای وجود نمی‌داشت که درباره‌ی افعال و اغراض خداوند قابل کاربرد باشد. اگر فعل خداوند هر حادثه و فعل انسانی را مستقیماً و دقیقاً مقدر کند، دیگر هیچ اندیشه‌ی اخلاقی‌ای ضروری و لازم نخواهد بود، و بنابراین، آنچه "هست" همان چیز است که باید باشد.^۱

با این وصف، از دیدگاه نویسندگان که ما نظرات آنها را بررسی می‌کنیم، مسأله قدری متفاوت‌تر است. این محققان ساختار عینی یا مادی افعال را مدّ نظر قرار داده‌اند، و از این‌رو، تفکر اخلاقی را هم در خصوص قواعد عامه و هم افعال خاص - چه عمومی باشند، چه خصوصی - در دو علم فقه و اصول فقه بررسی کرده‌اند. [به دیگر بیان، بحث از احکام و قواعد کلی اخلاقی و نیز حکم اخلاقی هر فعلی را در فقه و اصول فقه مطرح نموده‌اند.] در این بحث، تبیین و توجیه [فرامین الهی] باید بر حسب علل و غایات آن صورت گیرد تا از این رهگذر هر کسی نسبت به کلیت قواعد شریعت و نحوه‌ی به کارگیری آنها آگاهی یابد، ولو این که اگر بخواهیم به‌طور مطلق سخن بگوییم، امر و نهی الهی توجیه‌پذیر نباشد.

علاوه بر این، درست است بگوییم: آنچه واقعاً هست، یعنی خداوند، قضاوت‌هایش و افعالش، همان چیزی است که فی الواقع صحیح است و به همان گونه است که باید باشد.^۲

۱-Gustafson, James Protestant and Roman Catholic Ethics: 70. Chicago: University of Chicago Press 1978.

۲- بنگرید:

al-Qushayri, Fusul fi-l-usul: §LXX,46.

al-Bayhaqi, al-Asma' was-sifat :21 Cairo: 1358 A.H.

Juwayni, al-Irshad: 153.

al-Ansari, Al-Ghunya fi usul ad-din: fol. 167r

به لحاظ اخلاقی، آنچه باید باشد، با آنچه که هست هم‌ارز نیست؛ زیرا فرمان و امر خداوند با خواست او هم‌ارز نیست.^۱ با وجود این که خداوند خودش خواسته که کفر و گناه وجود داشته باشد (چون اگر نمی‌خواست هرگز کفر و گناهی وجود نمی‌داشت)، از آنها نهی کرده است، و از این رو، آنها به لحاظ اخلاقی صحیح نیستند. [به عبارتی، خداوند کفر و معصیت را تکویناً خواسته، اگر چه تشریحاً نهی نموده است].

بنابراین، ما نیز کفر و معصیت را تا آنجایی که کسب^۲ و فعل انسان‌های فاعل محسوب می‌شود نپذیرفته و بدان رضایت نمی‌دهیم.^۳

در نهایت و شاید مهم‌ترین نکته این که، فرمان الهی صرفاً مستدعی اطاعت است و اطاعت بر حسب تعریف عبارتست از سازگاری و مطابقت فعل عبد با خواست مولایش و بلکه با فرمان او.^۴

۱-Mutawalli, abu Sa'd: al-Mughni fi usul ad-din fol. 38r,1ff.

al-Ansari, Sharh al-Irshad. foll. 88r f. Princeton: MS. Princeton University Library, ELS no. 634.

al-Kamil fi ikhtisar ash-Shamil: foil. 96v. ff.

۲-performance.

۳-al- Ash'ari, The Theology of al-Ash'ari: §§104f.

al-Baqillani, at-Tamhid:§§557f.

۴-al-Ansari, Al-Ghunya fi usul ad-din: fol. 159v,7ff.

al-Kamil fi ikhtisar ash-Shamil: fol. 98v,10f.

از آنجا که اصولاً محال است فرامین الهی را به لحاظ هرگونه غرض و غایتی که به واسطه‌ی اطاعت ما انسان‌ها حاصل آید و به خود خداوند برگردد، تبیین نماییم، می‌توانیم چنین نتیجه بگیریم که هیچ علت یا غرضی و رای خود اطاعت، برای مطابقت اختیاری فعل عبد با فرمان الهی وجود ندارد.

کمال نهایی یک انسان به لحاظ اخلاقی صرفاً در این است که خداوند را اطاعت کند و از این طریق به سوی او تقرّب یابد.

اگر نیت انسان از اطاعت فرمان الهی امری و رای خود عمل از آن حیث که اطاعت است باشد - حتی اگر به قصد وصول به پاداش موعود در جهان آخرت باشد - اطاعت او به همین مقدار ناقص و ناتمام است.

طبق این دیدگاه، اخلاص و ورزی در نیت اعمالی که بجا می‌آوریم خصلتی نیست که به آسانی به دست آید. مطالعه‌ی این مسأله از منظر کلامی، اخلاقی و روان‌شناسانه از جایگاه با اهمیتی در متون دینی مسلمانان برخوردار است که البته خارج از چارچوب تحقیق حاضر است.

قشیری در بخش عقاید از اثر خودش، به نام «الرسالة إلى جماعة الصوفية»، پس از نقل گفتار بسیار دقیق واسطی (م ۳۳۱ هـ)، چگونگی آفرینش اعمال انسان توسط خداوند را به روشنی و با اصطلاحات رسمی بیان کرده و در ادامه به نقل سخنی از زاهد پارسا ابوسعید خراسانی (م ۲۸۶ هـ) پرداخته که می‌گوید:

«هر آن کس که معتقد باشد با به کار بستن سعی و کوشش وافی به آنچه در جستجوی آن برآمده دست می‌یابد، رنج بیهوده برده، و هر

آن کس که معتقد باشد بدون سعی و تلاش به آن می‌رسد، آرزویی
محال نموده است.»^۱



۱-al-Qushayri, ar-Risala ila jama'at as-sufiyya. 1:53 Cited from the text contained in Zakariya al-Ansari, Sharh ar-Risdla al-qushayriyya printed in the margins of al-Arusi, Nata'ij al-afkar. 4 vols. Bulaq: 1290 A.H.