

سهم انسان در ایجاد افعال (بررسی نظریه کسب)

yazdan6008@gmail.com

یزدان محمدی / کارشناس ارشد اخلاق اسلامی دانشگاه قم

پذیرش: ۹۶/۲/۱۷

دریافت: ۹۵/۷/۲۲

چکیده

اندیشمندان اسلامی درباره سهم انسان در ایجاد افعالش، آراء متفاوتی ارائه داده‌اند. از متکلمان اسلامی، معتزله قایل به تفویض‌اند و جبریان اختیار انسان را نفی می‌کنند، اما اشاعره نظریه «کسب» را ابداع کرده‌اند. در مقاله حاضر، با تحقیق در کتاب‌ها و مقالات کلامی، به انگیزه اشاعره برای بیان نظریه «کسب» و مهم‌ترین ادله عقلی و نقلی ایشان اشاره و عدم کفایت ادله‌شان اثبات شده است. همچنین تقریرات مختلف اشاعره از کسب، تبیین و نقد و بررسی گردیده است. اما افزون بر آنکه ادله اشاعره در اثبات مدعای ایشان ناکافی است، تقریرهای متعددشان از کسب نیز مفهوم صحیحی به دست نمی‌دهد. از این‌رو، نظریه «کسب» اسمی است بدون مسمای صحیح. در نتیجه، تلاش اشاعره برای مقابله با جبر به نتیجه نرسید؛ زیرا بازگشت نظریه «کسب» به نظریه «جبر» است. از این‌رو، همه اشکالاتی که متوجه جبریه است، بر کسبیه نیز وارد است، مگر برخی از اشاعره مانند جوینی و تفتازانی که تقریر ایشان از کسب به نظریه امامیه (الامر بین الامرین) بازمی‌گردد.

کلیدواژه‌ها: اشاعره، نظریه کسب، جبر، اختیار.

مقدمه

نقلی اشاعره بر نظریه «کسب» سخن به میان آمده است؛ مانند فصل سوم کشف المراد، علامه حلی و المحصل فخررازی. وی در دیگر کتبش نیز به تقریرهای «کسب» اشاره کرده است؛ مانند مجلد دوم کتاب بحوث فی الملل و النحل که به بیشتر تقریرات کسب اشاره نموده است. باین همه، کتاب یا مقاله‌ای که بدور از حواشی و به طور روشن، مدون و منسجم به انگیزه اشاعره از ارائه نظریه «کسب»، مهم‌ترین ادله عقلی و نقلی ایشان، تقریرهای متعدد «کسب»، مقایسه تفسیرهای گوناگون از «کسب»، نقد اساسی عمده دلایل عقلی و نقلی و تقریرهای اشاعره اشاره کرده باشد، وجود ندارد. بدین روی، تحقیق حاضر با توجه به اهمیت بحث سهم انسان در ایجاد افعال و تأثیر آن در بسیاری از عقاید و جهت‌گیری‌های فردی و اجتماعی، این مهم را بر عهده گرفته است تا همه مباحث مذکور به صورت مدون، فراروی مخاطبان و پژوهشگران قرار گیرد.

سؤال اصلی مقاله عبارت است از: آیا نظریه کسب قابل دفاع است؟

سؤال‌های فرعی نیز عبارتند از: چه کسی یا کسانی قائل به نظریه کسب هستند؟ کسبیه چه دلایلی بر مدعای خود ارائه داده‌اند؟ تقریرات مختلف نظریه کسب چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی دربر دارند؟ آیا نظریه کسب با نظر جبریه متفاوت است؟

معنای اجمالی «کسب»

«کسب» در لغت، به معنای «طلب رزق» (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۳۱۵) و «کوشش برای به دست آوردن روزی» است (ابن‌اثیر جزری، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۱۷۱). نیز «کاری را که برای جلب نفع یا دفع ضرر است»، «کسب» گویند (قرشی بنایی، ۱۴۱۲ق، ج ۶، ص ۱۰۹).

شکی نیست که انسان محلی است برای رویدادهای اختیاری؛ اما در اینکه چه قدرت و نیرویی پدیدآورنده این کارهاست و سهم انسان و خداوند در این افعال چه مقدار است، ایده‌های متفاوتی وجود دارد. برخی مانند جهم‌بن صفوان اختیار انسان را نفی کرده، جبری شدند (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۰۹). البته دیری نپایید که نظریه «جبر» شکل سیاسی به خود گرفت و دستاویز حکام ظالمی همچون معاویه قرار گرفت تا ناکارآمدی حکومتشان و غضب خلافت اهل بیت پیامبر را توجیه کنند (اردبیلی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۴۹۲). معتزله برای رهایی از اسناد شرور به خداوند، به «تفویض» گرویدند. آنان انسان را در افعالش مستقل دانسته، تأثیر خداوند در افعال انسان را منکر شدند (سبحانی، ۱۴۲۸ق، ص ۱۹۶).

در این میان، دو گروه با جبریه و معتزله مخالفت کردند: یکی امامیه که با نظریه «الامر بین الامرین» بر جبر و تفویض خط بطلان کشیدند و همان‌گونه که انسان را مختار دانسته، جبر را مخالف ادله قطعی عقلی و نقلی شمردند، استقلال انسان را نیز نفی کردند و تفویض را مخالف وجدان و آیات و روایات دیدند. بدین روی، اختیار و قدرت انسان را در طول قدرت خداوند پذیرفتند.

گروه دوم اشاعره بودند که برای فرار از محذورات جبر و نیز مقابله با تفویض معتزلی، که آن را مخالف توحید افعالی می‌دانستند، نظریه «کسب» را ارائه دادند و برای اثبات آن، به ادله عقلی و نقلی فراوانی تمسک جستند. نیز برای تبیین نظریه خود، بسیار کوشیدند. گرچه انگیزه اشاعره در ابداع نظریه «کسب» ستودنی است، اما چون از معدن علم و وحی، یعنی اهل بیت علیهم‌السلام دوری گزیدند و بیراهه رفتند، طرفی نبستند.

پیش از این، در کتاب‌های گوناگون، از ادله عقلی و

کسانی که پس از این دو فرقه آمدند، مانند اشعری، از ایشان پیروی کردند؛ اما چون اشعری در استدلال بر نظریه «کسب» و تثبیت آن تلاش فراوان کرد، این نظریه به او منسوب شده است (سبحانی، ۱۴۲۸ق، ص ۱۹۶). همچنین وی پس از آنکه در مسجد «جامع بصره» از عقاید معتزله توبه کرد، به بغداد رفت و شاگردان بسیاری تربیت نمود؛ مانند ابوسهل صعلوکی، ابوقفال، ابوزید مروزی، زاهر بن احمد، حافظ ابوبکر جرجانی، شیخ ابومحمد طبری، ابوعبدالله طباطبائی، ابوالحسن باهلی، و بندار بن حسن صوفی که همه نامور بوده‌اند. ولی شاگردانشان مانند ابوبکر باقلانی، ابواسحاق اسفرائینی، ابوبکر بن فورک، امام الحرمین از آنها آوازه بیشتری یافتند و به وسیله این اشخاص بود که تصانیف امام اشعری در دیگر مناطق انتشار پیدا کرد (شبلی نعمانی، ۱۳۸۳، ص ۴۵) و در نتیجه نظریه «کسب» نیز به نام وی شهرت یافت.

انگیزه قول به کسب

انگیزه‌های پیدا و پنهان بسیاری موجب پیدایش نظریه «کسب» شده است. ما به اختصار، به دو وجه اساسی اشاره می‌کنیم:

۱. قایلان به کسب برای فرار از شرک و اثبات توحید در خالقیت، گفتند: خداوند خالق همه چیز، حتی افعال انسان است. سپس در مواجهه با اشکال معتزله، که می‌گفتند: خلق افعال از جانب خداوند لازمه‌اش جبر است، و برای رهایی از محذورات جبر، به نظریه «کسب» متمایل شدند (باقلانی، ۱۴۲۵ق، ص ۱۹۰؛ خراسانی، ۱۴۱۶ق، ص ۶۲۰).

۲. برخی آیات قرآن دلالت دارند که همه افعال انسان مستند به خداوند است: ﴿قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ (نساء: ۷۸) و ﴿مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ (انفال: ۱۷)، و

اما در اصطلاح متکلمان به این معناست که قدرت حادثه تأثیری در ایجاد مقدر خود ندارد، بلکه خداوند همزمان با قدرت انسان، مقدر و متعلق آن را ایجاد و خلق می‌کند. بنابراین، هنگامی که کاری از انسان سر می‌زند خلق و احداث آن از خداوند است و قدرت انسان تنها مقارن با ایجاد است که خداوند انجام می‌دهد و همین مقارنت قدرت انسان با ایجاد خداوند را «کسب» گویند (مؤیدی، ۱۴۲۲ق، ص ۷۸).

قایلان نظریه «کسب» و پیشینه تاریخی آن

اشاعره و جهمیه برآنند که قدرت خدا موجب افعال اختیاری انسان است. البته اشاعره از جهمیه فاصله گرفته و گفته‌اند: عبد نیز قدرت دارد؛ اما این قدرت تأثیری در ایجاد فعل ندارد (فاضل هندی، ۱۳۸۳، ص ۲۸). برخی نظریه «کسب» را از اقسام جبر دانسته‌اند (ابن عطیه، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۱۵۳). باید توجه داشت گرچه مشهور است که نظریه

«کسب» از ابوالحسن علی بن موسی اشعری است، اما واقعیت چنین نیست؛ زیرا پیش از وی «نجاریه» (اصحاب حسین بن محمد النجار) و «ضراریه» (اصحاب ضرار بن عمرو) و حفص الفرد، که به لحاظ تاریخی هم مقدم بر اشعری هستند، این نظریه را مطرح کرده‌اند (حلی، ۱۴۱۵ق، ص ۳۶۵). جهم بن صفوان گفته است:

إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى هُوَ الْمَوْجِدُ لِأَفْعَالِ الْعِبَادِ، وَإِضَافَتُهَا إِلَيْهِمْ عَلَى سَبِيلِ الْمَجَازِ، فَإِذَا قِيلَ: فَلَانٌ صَلَّى وَ صَامَ، كَانَ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِنَا: طَالَ وَ سَمِنَ. وَ ضَرَارُ بْنُ عَمْرٍو وَ النُّجَارُ وَ حَفْصُ الْفَرْدِ بَرَأْنَدُ كَمَا: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى هُوَ الْمُحَدِّثُ لَهَا وَ الْعَبْدُ مَكْتَسِبٌ وَ لَمْ يَجْعَلْ لِقُدْرَةِ الْعَبْدِ إِثْرًا فِي الْفِعْلِ، بَلِ الْقُدْرَةُ وَ الْمَقْدُورُ وَاقِعَانِ بِقُدْرَةِ اللَّهِ تَعَالَى وَ هَذَا الْاِقْتِرَانُ هُوَ الْكَسْبُ (همان، ص ۳۰۸).

آیه دوم

﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (انعام: ۱۰۲).

تقریر استدلال اشاعره به این آیه چنین است: بدون هیچ تردیدی، همه افعال ما مخلوق و حادثند و بنابر صریح آیه مذکور، هر مخلوقی آفریده خداست. پس افعال ما نیز مخلوق اوست و غیر از خداوند هیچ کس خالق نیست (همان، ص ۲۳۹؛ باقلانی، ۱۴۲۵ق، ص ۱۹۰).

نقد و بررسی

۱. در آیه اول، منظور از «ما تعملون»، اجسام و بت‌هایی است که کفار می‌ساختند، نه فعل و کار ایشان؛ زیرا بت پرستان بت‌ها را می‌پرستیدند، نه عملی را که روی بت‌ها انجام می‌دادند؛ چنان‌که خداوند در آیه پیش اشاره دارد که بت پرستان اشیایی را می‌تراشیدند و آنها را عبادت می‌کردند: ﴿اتَّعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ﴾ (صافات: ۹۵)؛ آیا آنچه را می‌تراشید [یعنی بت‌ها] می‌پرستید؟ بنابراین، در آیه، حاصل و نتیجه فعل به فاعل اسناد داده شده است، نه خود فعل؛ مثل اینکه گفته می‌شود: «هذا الباب عمل النجار و هذا الخاتم عمل فلان» که در انگشتر حاصل کار نجار و خاتم کار است (طوسی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۰۲). از این رو، آیه دلالت ندارد بر اینکه اعمال بندگان نیز مثل خودشان مخلوق خداوند است تا مدعای اشعری اثبات شود. در آیات دیگر، متعلق عبادت مشرکان بیان شده است: ﴿اتَّخِذُوا أَسْمَاءَ آلِهَةٍ﴾ (انعام: ۷۴).

۲. با صرف نظر از بیان اول، آیات مذکور دلالت بر جبر دارند و مدلول آنها چنین است: «شما گمان می‌کنید فاعل کارهایی هستید که انجام می‌دهید و قدرت دارید؟ اما در حقیقت، خداوند فاعل همه کارهای شماست». بنابراین، آیه دلالتی بر نظریه «کسب» ندارد.

لسان برخی دیگر چنین است. ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾ (نساء: ۷۹) که انسان عهده‌دار افعال خویش است. برخی در مواجهه با این دو گروه از آیات قرآن، جبری شدند و برخی دیگر مانند ابوالحسن اشعری پرده کسب را حجاب قول به جبر قرار دادند (شبلی نعمانی، ۱۳۸۳، ص ۱۸).

آیات دال بر نظریه «کسب»

منشأ نام‌گذاری این نظریه به «کسب»، وجود کلمه «کسب» و مشتقات آن در بسیاری از آیات قرآن و اسناد آن به فعالیت‌های انسان است؛ مانند: ﴿لِيَجْزِيَ اللَّهُ كُلَّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ﴾ (ابراهیم: ۵۱)؛ ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ لَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ...﴾ (بقره: ۱۳۵ و ۱۴۱)؛ ﴿أُولَئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِمَّا كَسَبُوا﴾ (بقره: ۲۰۲) (غزالی، ۱۴۰۶ق، ص ۶۰؛ فروزانفر، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۵۶۰).

کسبیه برای اثبات ادعای خود، به آیات بسیاری استدلال کرده‌اند که به مهم‌ترین آنها اشاره می‌کنیم:

آیه اول

﴿اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ (صافات: ۹۶).

ابوالحسن اشعری مدعی است: این آیه بر کسب دلالت می‌کند (اشعری، بی‌تا، ص ۷۱). باقلانی هم می‌گوید: بر اساس همین آیه، خداوند همچنان‌که خالق آفریننده ذات انسان است، خالق همه افعال او نیز هست. وی می‌نویسد: «و هذا من أوضح الأدلة من الكتاب» (باقلانی، ۱۴۲۵ق، ص ۱۹۰). به نظر تفتازانی، گرچه برخی چنین پنداشته‌اند که استدلال به این آیه متوقف است بر اینکه «ما» در آیه، مصدریه باشد (تفتازانی، ۱۴۰۷ق، ص ۵۵)، اما واقعیت آن است که چه «ما» در «و ما تعملون» موصوله باشد و چه مصدریه، دلالت بر مدعای مذکور دارد (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۲۴۰).

آیه سوم

مجموعه آیاتی مانند: ﴿هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ﴾ (حشر: ۲۴)؛ ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ﴾ (فاطر: ۳)؛ ﴿الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئاً﴾ (نحل: ۲۰)؛ ﴿مَا ذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ﴾ (لقمان: ۱۱).

نقد و بررسی

همان‌گونه که تفتنازانی اشاره دارد، دلالت این دسته از آیات بر مدعا (انحصار خالقیت و فاعلیت در خداوند) با احتمال و شک همراه است؛ زیرا مثلاً، ﴿هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ﴾ صرفاً در صورتی دلالت بر حصر خالقیت در خداوند دارد که «الخالق» خبر باشد و «هو» ضمیر شأن باشد، یا ضمیر مبهمی باشد که «الله» مفسر آن است. اما اگر «الله» خبر باشد برای «هو» و «الخالق» صفت باشد برای «الله»، استفاده انحصار خالقیت در خداوند خالی از اشکال نیست (تفتنازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۲۴۲)، و در صورت عدم استفاده حصر خالقیت در خداوند، نمی‌توان عدم خالقیت و فاعلیت انسان برای افعالش را نتیجه گرفت. خود تفتنازانی استدلال به آیات ۱۴ سوره «ملک»، ۳ سوره «فاطر»، ۲۰ سوره «نحل» و ۱۱ سوره «لقمان» برای اثبات کسب را کافی نمی‌داند و اشکال تمسک به هریک را بیان کرده است (همان، ص ۲۴۲ و ۲۴۳). وی می‌نویسد: «و قد يتمسك من الجانبيين بالآيات، و باب التأويل مفتوح على الفريقين» (تفتنازانی، ۱۴۰۷ق، ص ۵۷)؛ هم کسانی که معتقدند افعال مخلوقات به قدرت خداوند به انجام می‌رسند و هم کسانی که برای مخلوق قدرتی لحاظ می‌کنند، می‌توانند به آیاتی از قرآن تمسک جویند و آیات قرآن تحمل هر دو برداشت را دارد.

روایات دال بر نظریه «کسب»

روایت اول

أنه قال صلى الله عليه وسلم: «إن الله تعالى يصنع كل صانع و صنعته» (تفتنازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۲۴۷) یا «إن الله خلق كل صنعة و صانعها» (باقلانی، ۱۴۲۵ق، ص ۱۹۲).

منظور از «صنعة الصانع» در روایت، حرکات و افعال صانع است، چه در کارهای مباح و اطاعت باشد؛ مثل نوشتن قرآن، یا حرام باشد؛ مثل ساختن سلاح برای کشتار مسلمانان طبق این حدیث. خداوند، هم خود صانع را آفریده و هم همه افعال صانع را. پس خود ما و فعل ما را خداوند می‌آفریند. بنابراین، انسان در افعال خود، اعمال قدرت نمی‌کند (همان، ص ۱۹۲).

نقد و بررسی

روایت در صحاح سته وجود ندارد و بخاری در کتاب *خلق افعال العباد* (بخاری، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۴۲) آن را ذکر کرده است. اما به لحاظ دلالت، استفاده کسب از این روایت مستوقف بر آن است که کسب معقول باشد، درحالی‌که در ادله عقلی و تقریرات کسب، بطلان این نظریه اثبات می‌شود. علاوه بر آن، هر دو اشکال به آیه اول در اینجا نیز مطرح است.

روایت دوم

قوله صلى الله عليه وسلم لابن عباس: «فرغ ربك من أربع من الخلق و الخلق و الرزق و الأجل، فلو جهد الخلق على أن يؤتوك ما لم يقدره الله لم يقدره على ذلك» و زوى: «لو جهد الخلق على أن ينفعوك أو يضررك لم يقدره على ذلك» (سبحانی، ۱۳۸۱، ص ۱۹۲).

انسان‌ها هرچند بکوشند، ولی توان و قدرت ندارند که به تو نفع یا ضرری برسانند؛ زیرا افعال ایشان مخلوق خداست و قدرتی در خلق افعال خود ندارند.

نقد و بررسی

۲. روایت مذکور به لحاظ دلالت تام نیست؛ زیرا با اینکه در بخش دوم روایت، نفع یا ضرر رساندن نفی شده، ولی در بخش اول، «جهد» به مخلوقات نسبت داده شده است یعنی: جهد را اثبات کرده، و «الجهد و الجهد» یعنی: نیرو و مشقت و سختی (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۰۸) و «جهد الرجل فی الشیء» یعنی: نهایت توان و نیروی خود را برای انجام آن چیز به کار گرفت (ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۳۱۹).

بنابراین، بخش اول روایت دلیل است بر اینکه منظور از بخش دوم (لم یقدروا علی ذلک) این نیست که خلق قدرت سود یا زیان رساندن ندارند، بلکه منظور آن است که مستقل از اراده خداوند چنین قدرتی ندارند؛ زیرا قدرت انسان مستقل نیست و به لحاظ تکوین در عرض قدرت خدا قرار ندارد تا بتواند با قدرت خدا معارضه و مقابله کند. اگر تحقق کاری را خدا نخواهد و انسان بخواهد بی شک، اراده و قدرت خداوند غالب است. ۳. حتی اگر از دواشکال اول صرف نظر کنیم، ظهور حدیث با جبر سازگار است و استفاده «کسب» نیازمند دلیل است.

روایت سوم

روایت ابوهریره: «قال رسول الله ﷺ: احتج آدم و موسی، فقال: موسی یا آدم، أنت أبونا خیتنا وأخرجتنا من الجنة. فقال آدم: یا موسی اصطفاک الله بكلامه و خط لك التوراة بیده، تلومنی علی أمر قدره الله علی قبل أن یخلقنی بأربعین سنة فحج آدم موسی» (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۲۴۶). حضرت آدم عليه السلام در مقام احتجاج با حضرت موسی عليه السلام، «قَدَر» الهی را باعث عمل خود معرفی کرد؛ یعنی من توان و قدرتی از خود نداشتم، بلکه عمل من به قدرت و مشیت خداوند بوده است.

۱. این دو روایت در هیچ یک از کتب روایی و حتی کلامی اهل سنت یافت نشد، پس دو روایت مذکور سند ندارند و نمی توان به آنها استدلال کرد.

البته شبیه این دو روایت در برخی کتب شیعه هم به این صورت وجود دارد: «و اعلم، أن الخلائق لو اجتمعوا علی أن یعطوک شیئا لم یرد الله أن یعطیک، لم یقدروا علی ذلک» (قضاعی، ۱۳۶۱، ص ۳۲۷).

همین مضمون در روایتی از عبداللّه بن مسعود از پیامبر نیز آمده است: «... و لو جهد الخلق أن ینفعوک بشیء لم یکتبه الله لک لم یقدروا علیه، و لو جهدوا أن یضروک بشیء لم یکتبه الله علیک لم یقدروا علی ذلک» (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۱۱، ص ۲۲۶).

معنای این روایات به قرینه «لم یرد الله أن یعطیک» در روایت اول و «لم یکتبه الله علیک» در روایت دوم، این است که اگر خدا اراده نکند یا [در لوح محفوظ] ننوشته باشد، نمی توانند، نه اینکه مطلقاً قدرتی ندارند. روایات دیگر نیز مؤید این ادعاست؛ مانند روایتی که شیخ صدوق در التوحید آورده است: «یا داؤد تُرید و أُرید و لا یكون إلا ما أُرید، فإن أسلمت لما أُرید أعطيتك ما تُرید، وإن لم تُسلم لما أُرید أنعبتک فیما تُرید، ثم لا یكون إلا ما أُرید» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۳۳۷).

بنابراین، این دسته روایات مربوط به صورتی است که اراده و قدرت آنها در برابر اراده و خواست خداوند باشد. در این گونه حالات، اراده مخلوق عملی نمی شود؛ زیرا اراده و قدرت خداوند بر هر اراده و قدرتی غالب است و معنای حدیث این است که اگر خداوند نخواهد هیچ کس (هر قدر توانمند باشد) نمی تواند به تو نفع یا ضرری برساند؛ نه اینکه چون قدرت ندارند، نمی توانند چنین کنند.

نقد و بررسی

روایت در کتب روایی معتبر اهل سنت مانند صحیح مسلم (ج ۴، ص ۲۰۴۲)، سنن ابی داود (ج ۷، ص ۸۷) و سنن سنائی (ج ۱۰، ص ۱۰۱) وجود دارد. پس به لحاظ سندی معتبر است.

حدیثی که در صحیح بخاری و صحیح مسلم باشد در نظر اهل سنت، به لحاظ سندی معتبر است این جبر عسقلانی، از علمای بزر حدیث و فقه شافعی، مورخ و کتابدار، درباره احادیثی که در این دو کتاب است، چنین می نویسد:

... وَالْخَيْرُ الْمُحْتَفُّ بِالْقِرَائِنِ أَنْوَاعٌ:

منها: ما أخرجها الشيخان [بخاری و مسلم] في صحيحيهما، مما لم يبلغ التواتر، فإنه احتفت به قرائن، منها: جلالتهما في هذا الشأن وتقدمهما في تمييز الصحيح على غيرهما وتلقى العلماء لكتابيهما بالقبول، وهذا التلقى وحده أقوى في إفادة العلم من مجرد كثرة الطرق القاصرة عن التواتر (عسقلانی، ۱۴۲۲ق، ص ۶۰).

خبری که همراه قراین باشد انواعی دارد: از جمله، احادیثی که بخاری و مسلم در صحیح خود آورده اند؛ زیرا گرچه به حد تواتر نرسیده باشند ولی محفوظ به قراین هستند. همچنین بخاری و مسلم دارای جلال شأن هستند و به لحاظ تمییز خبر صحیح، بر دیگران مقدمند و علما این دو کتاب را تلقی به قبول کرده اند، و خود همین مقبولیت نزد علما اقواست از وجود سندهای متعدد برای روایت تازمانی که به حد تواتر برسد.

همچنین نووی در مقدمه شرح مسلم (ج ۱، ص ۱۴) چنین آورده است: «اتفق العلماء - رحمهم الله - على أن أصح الكتب بعد القرآن العزيز الصحيحان: البخاری و مسلم، و تلقتهما الأمة بالقبول».

علما اتفاق دارند بر اینکه صحیح ترین کتابها پس از

قرآن کریم، صحیح بخاری و صحیح مسلم است و اهل تسنن این دو کتاب را تلقی به قبول کرده اند.

در برخی کتب روایی هم چنین آمده است: «قَالَ آدَمُ: فَهَلْ وَجَدْتَ فِيهَا: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾؟ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: أَفَتَلُومُنِي عَلَى أَنْ عَمِلْتُ عَمَلًا كَتَبَهُ اللَّهُ عَلَيَّ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَنِي بِأَرْبَعِينَ سَنَةً؟» (صهیب، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۴۸۹) که این متن صحیح تر و گویاتر است.

اما ظاهر این روایت دلالت بر جبر دارد؛ به این معنا که من اختیار نداشتم و نمیتوانستم خلاف آنچه را خداوند مقدر کرده است، اراده کنم. در نتیجه، همان کاری را کردم که خدا خواست؛ پس مرا سرزنش مکن. این در حالی است که نظریه «کسب» ادعایی (ما أسند إلى العبد إنما يحصل بتقدير الله تعالى، و يقال له: الكسب، و عليه يقع المدح و الذم كما يذم المشوّه الوجه و يحمد الجميل الصورة...) (عسقلانی، ۱۳۲۳ق، ج ۱۰، ص ۴۷۲) اسناد عمل به عبد را تصحیح می کند و از این رو، توییح و تشویق عبد معنا دارد. اما حضرت آدم عليه السلام ضمن احتجاجش در برابر حضرت موسی عليه السلام خود را مستحق توییح نمی داند و می گوید: مرا توییح و سرزنش نکن؛ زیرا خطای من نوشته خدا بود نه به اراده و خواست من. بنابراین، روایت مذکور دلالت بر کسب ندارد، بلکه ظهور در جبر دارد.

روایت چهارم

برخی روایات دلالت دارند بر اینکه همه چیز به تقدیر خداوند است؛ مانند: «كل شيء بقدر حتى العجز و الكيس»؛ همه چیز به قدر الهی است، حتی ناتوانی و باهوشی. و «لا يؤمن عبد حتى يؤمن بأربع: يشهد أن لا إله إلا الله، و أنى رسول الله بعثنى بالحق، و يؤمن بالبعث بعد الموت، و يؤمن بالقدر خيره و شره» (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۲۴۶) [پیامبر اکرم صلى الله عليه وسلم فرمودند:] بنده ایمان

ادله عقلی بر کسب

پیش از بیان ادله اشاعره بر کسب و نقد آنها، باید توجه داشت: اشاعره برای اثبات نظریه «کسب» از رهگذر عدم قدرت انسان سیر می‌کنند تا با نفی قدرت از انسان، در افعالی که به ظاهر از او سر می‌زند و نیز امتناع فعلی بدون فاعل، فاعلیت و خالقیت خداوند در افعال انسان را نتیجه بگیرند. برای نمونه، با تمسک به توحید در خالقیت، قدرت عبد در ایجاد افعالش را نفی و خالقیت خداوند برای افعال انسان را نتیجه می‌گیرند. سپس برای فرار از جبر و اسناد فعل به انسان، به نحوی که مصحح عقاب و پاداش باشد، نظریه «کسب» را مطرح کردند.

دلیل اول: لزوم شرک در خالقیت

اگر انسان خالق افعال خویش باشد شرک در خالقیت خداوند لازم می‌آید؛ زیرا - مثلاً - لازمه خالق بودن انسان برای طاعت این است که خداوند انسان را خلق کرده و انسان نمازش را. پس در خلق انسان نمازگزار خدا و انسان شریک شدند، و اگر انسان نباشد خالقیت خدا تام نخواهد بود (باقلانی، ۱۴۲۵ق، ص ۱۹۳).

اشکال: قدرت انسان در طول قدرت خدا؛ خلق انسان در عرض خلق خدا نیست تا شرک در خالقیت حاصل شود. بله، اگر انسان قدرتی (هرچند بسیار اندک) در برابر قدرت خداوند داشت لازمه‌اش شرک در خالقیت بود، ولی ما قدرت انسان را اعطایی می‌دانیم؛ یعنی خود خداوند چنین قدرتی را به آدمی داده و البته اختیار هم داده است تا به لحاظ تشریح، بتواند واجب را ترک کند یا حرام را انجام دهد. ولی به لحاظ تکوین، هرچه می‌کند بیرون از قدرت و اراده خداوند نیست؛ زیرا هرچه می‌کند به قدرتی است که خداوند به او داده است. بدین‌روی، انسان نمازگزار با

ندارد تا زمانی که به چهار چیز ایمان بیاورد: شهادت به یکتایی خداوند، و اینکه من رسول خدا هستم که به حق مبعوث شده‌ام، و اینکه پس از من برانگیخته شدنی است، و نیز ایمان بیاورد به قدر خیر و شر.

نقد و بررسی

روایت «کل شیء بقدر...» در کتب معتبر اهل سنت مانند صحیح مسلم (ج ۴، ص ۲۴۰۵) و خلاق افعال العباد (بخاری، ج ۱، ص ۴۷) ذکر شده است. بدین‌روی، به لحاظ سندی، اشکالی متوجه آن نیست. شبیه این روایت در مجامع روایی شیعه نیز آمده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷، ص ۴۰). حدیث دوم هم در مجامع روایی شیعه موجود است.

اما به لحاظ دلالت، اشکالاتی متوجه این دسته روایات است:

۱. این روایات صرفاً بر وجود قدر الهی دلالت دارند و پذیرفتن قدر هیچ ملازمه‌ای با «کسب» ندارد؛ زیرا جبریه، معتزله و شیعه نیز قدر را می‌پذیرند و در عین حال، کسب را نمی‌پذیرند، بلکه در این باره که منظور از «قدر» چیست و اینکه آیا بنده قدرت و اختیار دارد یا خیر، اختلاف نظر دارند. بنابراین، تمسک به اصل روایات قدر برای اثبات کسب، صحیح نیست؛ زیرا دلیل، اخص از مدعا است.

۲. می‌توان گفت: قدرت و اراده بنده در قدر خداوند مقدر و مأخوذ است؛ مثلاً، مقدر شده است خیبر به دست حضرت علی علیه السلام و با قدرت او از جا کنده شود. از این‌رو، تقدیر الهی قدرت و اراده بنده را نفی نمی‌کند.

۳. اگر این روایات بدون ملاحظه ادله دیگر و فی نفسه لحاظ شوند بر جبر دلالت دارند و استفاده کسب از این روایات نیاز به دلیل دارد.

برای گرما) وجود ندارد، و در خصوص فاعل‌های مختار و بالقصد ملازمه - فی الجملة - قابل پذیرش است؛ یعنی همین که فاعل به فعلی که انجام می‌دهد علم اجمالی داشته باشد کافی است؛ زیرا: «و القصد الکلی قد ینبعث عنه الفعل الجزئی باعتبار تخصیصه بالمحل و الوقت لا باعتبار القصد» (حلی، ۱۴۲۶ق، ص ۱۶۸) و چنین علمی برای کسی که مسافتی را طی می‌کند، وجود دارد؛ یعنی اجمالاً می‌داند در فلان مسیر حرکات جزئی فراوانی خواهد داشت، و دلیلی نداریم که باید نقطه به نقطه و لحظه به لحظه حرکات را علم داشته باشد و قبل از حرکت، لازم باشد همه آنها را تصور کند، یا بعد از آن همه جزئیات حرکت را بداند (محمدی، ۱۳۷۸، ص ۲۲۹؛ حلی، ۱۴۱۵ق، ص ۳۷۲؛ همو، ۱۴۱۳ق، ص ۳۰۹).

به عبارت دیگر، در انجام فعل اختیاری و ارادی، حتماً نوعی توجه وجود دارد و محال است بدون مطلق توجه، فعل اختیاری صادر شود. اما برای این شرط، وجود مرتبه‌ای ضعیف از توجه نیز کافی است (مصباح، ۱۳۸۸، ص ۵۲).

دلیل سوم: نداشتن شرط خالق بودن

شرط خالق بودن یک شیء آن است که قدرت بر ایجاد ضد آن شیء نیز داشته باشد؛ مثلاً، کسی که قدرت بر زنده کردن دارد باید قدرت بر ضدش - یعنی: میراندن - نیز داشته باشد، و کسی که قادر است سیبی را دو نیم کند باید بتواند آن را به حالت اولش بازگرداند و عدم قدرت بر خلق ضد، کاشف از فقدان فاعلیت در ایجاد خود شیء است، و تنها فاعلیت خداوند چنین است. پس تنها او خالق است، حتی در افعال انسان (باقلانی، ۱۴۲۵ق، ص ۱۹۴).

اشکال: مهیا بودن شرط فاعلیت انسان:

۱. شرط مذکور در انسان موجود است؛ زیرا یکی از افعال انسان این است که - مثلاً - دستش را به سمت بالا حرکت

قدرت خود، که از خداوند است نماز می‌خواند، نه با قدرت خود که از خودش است. از این روی، انسان در خلق افعالش، شریک خداوند نیست؛ زیرا شرکت در صورتی صدق می‌کند که هریک از شرکا چیزی از خود داشته باشند.

دلیل دوم: آگاه نبودن انسان از جزئیات افعالش

اگر انسان فاعل و خالق افعالش باشد باید به جزئیات فعلی که انجام می‌دهد عالم باشد (زیرا ایجاد اختیاری یک شیء تنها با علم به آن ممکن است)، و تالی ضرورتاً باطل است (زیرا - مثلاً - انسان از مکانی به مکان دیگر حرکت می‌کند، ولی نمی‌داند چه تعداد قدم برداشته تا به مکان موردنظر رسیده است یا عضلاتش چه مقدار کشیده شده...). پس مقدم (خالق بودن انسان) هم مانند آن است (همان؛ تفتازانی، ۱۴۰۷ق، ص ۵۵؛ فخررازی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۵۷).

اشکال: کفایت آگاهی اجمالی:

۱. انسان - مثلاً - در برداشتن قدم بین مبدأ و مقصد، فاعل حرکت است؛ اما مقایسه این قدم با قدم‌های دیگر یا آگاهی تفصیلی از تعداد قدم‌هایی که در مجموع برای طی مسافت برداشته، شرط نیست؛ مانند اینکه انسان با علم به اینکه اگر ماشه سلاح را بکشد انسانی که در برابر اوست کشته می‌شود، در این صورت، چنانچه ماشه را بکشد قاتل است، گرچه علم تفصیلی نداشته باشد که چه روندی طی می‌شود تا شلیک صورت گیرد، و چه میزان باروت چاشنی تیر است، یا چه زمانی طی می‌شود تا تیر به شخص اصابت کند یا...؛ زیرا انسان فاعل کشیدن ماشه است و اجمالاً علم دارد که این کار منجر به قتل کسی می‌شود. اما شرایط دیگر در تحقق قتل، از حیطة فعل او خارج است. پس علم به آن هم لازم نیست. بنابراین، آنچه شرط لازم است موجود است، و آنچه موجود نیست شرط نیست.

۲. ملازمه مذکور در فاعل بالطبع (مثل فاعلیت آتش

اشکال: کارهای دقیق دلیل علم فاعل: مقدمه دوم دلیل باطل است؛ زیرا اگر کارهای ظریف و دقیقی که انسان انجام می‌دهد بر عالم بودن او دلالت نکند لازمه‌اش آن است که بین عالم و متخصص در یک رشته و جاهل به آن تفاوتی نباشد (زیرا حتی جاهل نیز می‌تواند از عهده کاری که عالم انجام می‌دهد یا پاسخ‌های فنی که او در مسائل پیچیده می‌دهد برآید)؛ درحالی‌که بالوجدان چنین نیست؛ مثلاً، یک انسان بی‌اطلاع از اخترشناسی و نظام ستارگان نمی‌تواند ماکت دقیق منظومه شمسی را بسازد. پس با دیدن ماکتی دقیق از منظومه شمسی به عالم بودن سازنده آن پی می‌بریم. یا شخص بی‌اطلاع از پزشکی نمی‌تواند از عهده عمل جراحی مغز و اعصاب برآید. در نتیجه، تالی (نبود تفاوت بین عالم و جاهل) باطل است. پس مقدم (عالم نبودن انسان) هم مانند آن است.

اما لازمه بخش پایانی سخن جوینی آن است که مکتسب، فعل خود را غافلاً و از روی جهل انجام می‌دهد و عقاب کسی که جهل دارد به فعلی که انجام می‌دهد ضرورتاً قبیح و ظلم است، و صدور قبیح و ظلم از خداوند حکیم عقلاً (مگر کسی حسن و قبح ذاتی افعال را منکر شود که محذور این سخن واضح و در جای خود ابطال شده است. ر.ک: حلی، ۱۴۲۶ق، ص ۳۸؛ سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۳۶؛ همو، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۲) و نقلاً ﴿أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ (انفال: ۵۱) محال است.

دلیل پنجم: محال بودن اجتماع دو فاعل بر فعل واحد

تبیین این دلیل در ضمن چند مقدمه می‌آید:

۱. فعل انسان ممکن است، و هر ممکنی مقدور خداوند است. پس فعل انسان مقدور خداوند است.
۲. اگر فعل انسان علاوه بر اینکه مقدور خداوند است مقدور انسان نیز باشد (یعنی انسان فاعل افعالش باشد)

دهد و انسان می‌تواند ضد این فعل را انجام دهد؛ یعنی دستش را به سمت پایین حرکت دهد، یا به همان حالت سکون بازگرداند. پس انسان نیز فاعل است و قدرت دارد و نیاز نیست در همه افعال دارای چنین توانایی باشد، بلکه حتی یک نمونه هم برای اثبات قدرت و فاعلیت انسان کافی است. بنابراین، انسان به نحو موجب جزئی، قدرت دارد.

۲. مبنای دلیل مذکور ملازمه بین ایجاد شیء و ایجاد ضد آن شیء است. ملازمه مذکور منتفی است، پس دلیل مذکور باطل است. توضیح کبرا این است که یک فعل و ضدش دو فعل مستقل اند؛ یعنی ضد یک فعل و اعاده آن در حقیقت فعلی دیگر، غیر از فعل اول است، و اینکه فاعلی قدرت بر یک فعل داشته باشد ملازمه‌ای ندارد با قدرت بر فعل دیگر (مثلاً، ضد) و مادر صد اثبات اصل فاعلیت برای انسان هستیم، نه هر نوع فاعلیتی. از این رو، لزومی ندارد برای اثبات فاعلیت انسان در یک فعل، فاعلیتش در ضد نیز ثابت شود.

دلیل چهارم: فاعلیت انسان، ناقض قاعده‌های عقلی

این دلیل در ضمن چند بند، قابل تبیین است:

۱. قاعده عقلی می‌گوید: فعل متقن و منتظم بر عالم بودن فاعلش دلالت دارد.
۲. انسان کارهای ظریفی انجام می‌دهد، درحالی‌که به آنها عالم نیست.
۳. اگر انسان فاعل این کارها باشد لازم می‌آید آن قاعده عقلی نقض شود، و حال آنکه قاعده عقلی تخصیص بر دار نیست.

۴. پس فاعل افعال انسان خداوند است.

جوینی در ادامه دلیل مذکور، می‌نویسد: اگر کسی بگوید «مکتسب» هم باید عالم باشد، بدین روی اشکال بر «کسبیه» نیز وارد است، جواب می‌دهیم: لازم نیست مکتسب به آنچه کسب می‌کند عالم باشد (جوینی، ۱۴۱۶ق، ص ۷۹).

می‌شود، و در صورت دوم، فعل انسان با وجود آن مرجح خارجی، واجب‌الوجود خواهد شد؛ زیرا الشیء ما لم یجب لم یوجد، و مرجح تا وجود شیء را به حد و جوب نرساند آن شیء موجود نخواهد شد، و این همان جبر است که با قدرت داشتن انسان بر ایجاد فعل منافات دارد» (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۲۲۹؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ص ۲۶۷؛ حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۰۹).

اشکال: عدم تنافی وجوب به اختیار با اختیار:

۱. در فاعل‌های مختار، علت تامه دارای دو رکن است: قدرت ذاتی فاعل و داعی فاعل. اگر به ذات قدرت نظر و از داعی صرف‌نظر کنیم، صدور فعل از فاعل ممکن به امکان ذاتی است؛ ولی اگر داعی را هم لحاظ کنیم صدور فعل ضروری و واجب خواهد شد. اما چنین وجوبی سبب جبر نیست؛ زیرا «الوجوب بالاختیار لابنائی الاختیار، بل یحققه». بدین‌رو، صدور فعل از هر فاعل قادر مختاری در صورت وجود داعی، ضروری خواهد بود، و این مطلب درباره‌ی خداوند هم صادق است. بنابراین، اگر صدور فعل از انسان مقارن باشد با امتناع عدم صدورش (صورت اول)، جبر لازم نمی‌آید و منافاتی با اختیار انسان ندارد (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۰۹؛ همو، ۱۴۲۶ق، ص ۱۶۸).

۲. درباره‌ی حالت اول از صورت دوم، باید گفت: خود اشاعره از جمله تفتازانی معتقدند که قادر مختار می‌تواند یکی از دو مقدورش، یعنی فعل یا ترک را بدون هیچ مرجحی بر دیگری ترجیح دهد؛ زیرا ترجیح بلامرجح جایز است (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۹۷؛ جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۸، ص ۵۴؛ بیاضی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۷۴؛ حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۰۹).

۳. امکان فعل به لحاظ ذات و ماهیتش است (و فعل از این نظر، متعلق قدرت است)، نه به اعتبار تساوی طرفین فعل یا ترجیح یکی از دو طرف آن بر دیگری. از این‌رو، وجوبی که از ناحیه‌ی مرجح متوجه فعل است آن را از امکان

لازم می‌آید اجتماع دو مؤثر مستقل بر اثر واحد.

۳. اجتماع دو مؤثر مستقل بر اثر واحد محال است. پس فاعلیت انسان در افعالش محال است (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۲۲۷).

اشکال: عدم اجتماع دو فاعل مستقل در افعال انسان:

۱. ملازمه‌ی بین مقدم و تالی در مقدمه‌ی دوم (که خود قیاسی شرطی است) منتفی است؛ زیرا در مقدم، «مطلق فاعلیت انسان» اخذ شده است، نه «فاعلیت مستقل انسان». بدین‌رو، اجتماع فاعلیت انسان و خداوند در فعل واحد، مصداق اجتماع «دو فاعل مستقل» نیست، بلکه اجتماع یک فاعل مستقل (خداوند) و فاعل دیگری است که استقلال در آن شرط نشده است. از این‌رو، اجتماع فاعلیت انسان و خداوند صغرای قیاس مذکور در مقدمه‌ی سوم نیست تا محال باشد. به عبارت دیگر، فاعلیت انسان در عرض فاعلیت خداوند نیست تا اجتماعشان در معلول واحد (فعل انسان) محال باشد و همان‌گونه که تفتازانی اشاره کرده است، فعل واحد می‌تواند (از دو جهت مختلف) مقذور دو قدرت باشد (تفتازانی، ۱۴۰۷ق، ص ۵۹).

دلیل ششم: لزوم جبر یا ترجیح بلامرجح

«صدور فعل از انسان، یا مقارن است با امکان عدم صدورش و یا عدم صدورش ممتنع است. صورت دوم مستلزم جبر است و صورت اول مردد است بین اینکه صدور فعل ترجیح داشته باشد بر عدم صدورش بدون وجود مرجحی، یا اینکه به سبب مرجحی، حالت اول محال است؛ زیرا ترجیح بلامرجح است، و برای حالت دوم دو صورت متصور است: الف. عامل مرجح از فعل خود انسان باشد. ب. عامل مرجح امری خارج از خود انسان باشد. در صورت اول، نقل کلام می‌کنیم به خود آن مرجح و هکذا مرجح بعدی که در نهایت، منجر به تسلسل

ذاتی خارج نمی‌کند تا جبر لازم آید (فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ص ۲۶۷). ص ۲۳۲)، لازمه اش خلف است؛ زیرا فرض قدرت و ۴. اگر دلیل مذکور صحیح باشد همان‌گونه که قدرت انسان را نفی می‌کند، نافی قدرت (حلی، ۱۴۱۵ق، ص ۳۷۱) و اختیار (فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ص ۲۶۸) خداوند نیز خواهد بود.

۳. تبیین اشکال در ضمن چند مقدمه:
الف. آنچه متعلق قدرت است امکان ذاتی و ماهوی فعل است.

ب. وجوب و امتناع در مرتبه بعد و متأخر از ماهیت ممکن قرار دارند (زیرا وجوب حاصل علم خداوند به وقوع فعل انسان، و امتناع حاصل علم خداوند به عدم وقوع فعل از سوی انسان است، و روشن است که علم به شیء متأخر از شیء است).

ج. لازمه تأثیر متأخر در متقدم، تقدم الشیء علی نفسه بوده و محال است. بنابراین، تأثیر وجوب و امتناع در امکان ذاتی فعل انسان محال است (حلی، ۱۴۲۶ق، ص ۱۶۹؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ص ۲۶۶).

د. علم به فعل تابع وقوع و عدم وقوع (و متأخر از آن است) (گرچه «علم فعلی» مقدم بر معلوم است، ولی منظور اشاعره «علم فعلی» نیست). اگر فعلی واقع شد، علم به وقوع آن، و اگر واقع نشد، علم به عدم وقوع آن تعلق می‌گیرد. بدین‌روی، نمی‌تواند مؤثر در وجوب وقوع یا امتناع وقوع آن باشد، و گرنه دور لازم می‌آید (فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق، ص ۲۱۳).

دلیل هشتم: لزوم ترجیح بلا مرجح

اگر انسان در ایجاد فعلش مستقل باشد، در صورتی که انسان تحریک جسمی و خداوند سکون آن را اراده کند، سه صورت متصور است و چون تالی با هر سه صورتش باطل است، پس مقدم (استقلال انسان در افعالش) هم مانند آن است.

۱. هر دو (سکون و تحریک) محقق می‌شوند. این صورت ضرورتاً باطل است.

دلیل هفتم: علم خداوند؛ دلیل عدم قدرت انسان

خداوند به همه چیز عالم است و جهل در خداوند محال است. از این‌رو، هر فعل انسان یا وقوعش معلوم خداوند است که در این صورت، واجب است، و یا عدم وقوعش معلوم خداوند است که ممتنع خواهد بود (وگرنه علم خداوند جهل خواهد شد)، و واجب و ممتنع در حیطة قدرت و اختیار انسان نیست. بنابراین، انسان در هیچ فعلی قدرت و اختیار ندارد (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۲۳۱؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ص ۲۶۶).

اشکال: مشترک‌الورود بودن اشکال:

۱. با همین بیان، قدرت و اختیار از خداوند نیز سلب خواهد شد؛ زیرا، یا علم به وقوع فعل «الف» از خود دارد، پس وقوعش واجب خواهد بود، و یا علم به عدم وقوعش دارد، پس وقوعش ممتنع خواهد بود (فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ص ۲۶۸).

۲. دلیل مذکور مبتنی است بر ملازمه علم خداوند و عدم قدرت انسان در افعالش. تلازم بین علم خداوند و وجوب فعل از انسان منتفی است؛ زیرا متصور است که قدرت انسان در علم خداوند لحاظ شده باشد؛ یعنی خداوند علم داشته باشد به اینکه انسان با همان قدرتی که به او داده شده است، چنین فعلی را انجام می‌دهد، و اینکه گفته شود در این صورت، بر انسان واجب است که با قدرت و اختیار خویش، متعلق علم خداوند را محقق کند و نمی‌تواند ترکش را اراده کند (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴،

یعنی: من عقاب معصیه (باقلانی، ۱۴۲۵ق، ص ۱۱۶).
برخلاف اشعری، که قدرت حادثه را بی اثر
می‌دانست، باقلانی آن را در حدوث عناوین و
خصوصیاتی که ملاک ثواب و عقابند، مؤثر می‌داند.
از این رو، در افعال انسان، وجود فعل مخلوق خداوند و
معنوی بودن آن به عنوان طاعت، معصیت، صوم، صلاة و
مانند آن مربوط به قدرت حادثه انسان است (فخر رازی،
۱۴۱۱ق، ص ۴۵۵؛ سبحانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۷۸؛ همو،
بی تا - الف، ج ۲، ص ۱۲۹).

۳. ابواسحاق اسفراینی (م ۴۱۸ق)

اسفراینی معتقد است: اطلاق لفظ «خلق» مختص خالق و
خداوند است؛ زیرا خلق با صرف قدرت او محقق
می‌شود و لفظ «کسب» تنها بر انسان اطلاق می‌گردد. اما
لفظ «فعل» را می‌توان درباره خداوند و انسان به کار برد. او
«کسب» را چنین معنا می‌کند: «کل فعل يقع علی التعاون
کان کسباً من المستعین».
ابن‌قیم جوزیه می‌گوید: مقصود باقلانی این است که
خلق و ایجاد مختص خداوند است و کاسب مستقلاً
قدرت «خلق» چیزی ندارد، بلکه برای انجام فعل نیازمند
معاونت قدرتی دیگر - مانند قدرت خداوند - است
(ابن‌قیم جوزیه، ۱۴۱۷ق، ص ۳۲۴).
خلاصه سخن اسفراینی آن است که ذات فعل به پشتوانه
دو قدرت محقق می‌شود (فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۵۵).

۴. امام الحرمین جوینی (م ۴۷۸ق)

امام الحرمین متوجه اشکالات تقریر اشعری و باقلانی
شده است، از این رو، اعتراف می‌کند که قدرت انسان در
طول قدرت خداوند مؤثر است (سبحانی، بی تا - الف، ج
۲، ص ۱۴۲). وی در نقد تقریر اشعری و باقلانی

۲. هیچ‌کدام محقق نمی‌شوند. این نیز محال است؛
زیرا یک جسم نسبت به حرکت و سکون منع خلق دارد.
۳. یکی از سکون و حرکت محقق شود. این صورت نیز
محال است؛ زیرا ترجیح بلامرجح لازم می‌آید؛ چراکه بنابر
فرض، هریک از قدرت خداوند و انسان در تأثیرگذاری
مستقل اند (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۲۳۳).
اشکال: قوت، دلیل بر ترجیح: همان‌گونه که خود تفتازانی
اشاره کرده، صورت سوم تالی باطل نیست؛ زیرا در فرض
مذکور، متعلق اراده خداوند محقق می‌شود؛ زیرا اراده
خداوند قوی‌تر است. از این رو، ترجیح بلامرجح لازم
نمی‌آید و استقلال در تأثیر، تفاوت در شدت و ضعف را
نفی نمی‌کند (همان، ج ۴، ص ۲۳۴).

تقریرهای «کسب»

۱. اشعری (م ۳۳۰ق)

اشعری معتقد است: «معنی الكسب أن يكون الفعل بقدره
محدثه...» (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۵۳۹). فعلی که فاعل با
قدرت محدثه آن را انجام می‌دهد (مانند انسان)، مکسب و
فعل او کسب است. اما اگر فاعل به قدرت قدیمه فعلی را
انجام دهد (مانند خداوند) فاعل و خالق، و فعل او خلق
خواهد بود (سبحانی، بی تا - الف، ج ۲، ص ۱۲۷). در
نتیجه، قدرت انسان هیچ تأثیری در مقدر خود ندارد، بلکه
قدرت و مقدر با همه صفاتش، به قدرت قدیمه خداوند
محقق می‌شوند (سبحانی، ۱۴۲۵ق، ج ۳، ص ۹۷؛ فخر رازی،
۱۴۱۱ق، ص ۴۵۵؛ ابن‌قیم جوزیه، ۱۴۱۷ق، ص ۳۲۵).

۲. باقلانی (م ۴۰۳ق)

باقلانی می‌نویسد: «أن العبد له كسب و ليس مجبوراً بل
مكتسب لأفعاله من طاعة و معصية؛ لأنه تعالى قال: ﴿لَهَا
مَا كَسَبَتْ﴾ یعنی: من ثواب طاعة ﴿وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾

اما انسان هم اختیار دارد. بدین‌روی، تقدیر از خداوند است و کسب از انسان، و بیان مذکور حد وسط جبر و قدر است.

۶. ابوحامد غزالی (م ۵۰۵ق)

غزالی معتقد است: به محض تعلق اراده انسان به انجام یک فعل، خداوند قدرت انجام آن را ایجاد می‌کند. عین عبارت او چنین است: «فحين تعلق العبد بشيء ما يوجد الاقتدار الإلهي، يسمى كسباً... فقدره العبد عند مباشرة العمل لا قبله، فحينما يباشر العمل يخلق الله تعالى له اقتداراً عند مباشرته، فيسمى كسباً» (غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۹۵).

افعال انسان از جهت ایجاد، به خداوند، و از جهت کسب، به انسان ربط دارد، به اینکه انسان پیش از عمل قدرت ندارد، بلکه همزمان با عمل و همین که خواست عملی را انجام دهد خداوند قدرت را در او خلق می‌کند و همین مقدار، مصحح عقاب و پاداش است.

بنابراین، طبق نظر غزالی، تعلق قدرت خداوند به فعل انسان تعلق تأثیری و تعلق انسان به فعلش، تعلق تقارنی است، و همین مقدار از تعلق کافی است برای اینکه فعل به انسان اسناد داده شود و کسب برای او باشد (سبحانی، ۱۴۲۸ق، ص ۲۰۰). جرجانی، تفتازانی و قوشچی در تقریر کسب تحت تأثیر غزالی‌اند.

۷. میرسیدشریف جرجانی (م ۷۵۶ق)

جرجانی نظر خود درباره «کسب» را چنین بیان می‌کند: «إن أفعال العباد الاختيارية، واقعة بقدرة الله سبحانه وحدها وليس لقدرتهم تأثير فيها. والله سبحانه أجرى عادته بأن يوجد في العبد قدرة واختياراً... والمراد بكسبه إياه مقارنة لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك من تأثير و مدخل في وجوده، سوى كونه محلاً له، وهذا مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري» (جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۸، ص ۱۴۶).

می‌نویسد: «إن نفي هذه القدرة والاستطاعة مما يباه العقل والحس، وأما إثبات قدرة لا أثر لها بوجه، فهو كنفى القدرة أصلاً، وأما إثبات تأثير في حالة لا يفعل، فهو كنفى التأثير». اینکه قدرت انسان را به‌طور کلی نفی کنیم، مخالف حس و عقل است، و نیز اثبات قدرتی که هیچ‌گونه اثری نداشته باشد مانند عدم قدرت است.

او عقیده خود را چنین بیان می‌کند:

فلابد إذاً من نسبة فعل العبد إلى قدرته حقيقة لا على وجه الإحداث و الخلق؛ فإن الخلق يشعر باستقلال إيجاده من العدم، والإنسان كما يحس من نفسه الاقتدار، يحس من نفسه أيضاً عدم الاستقلال. فالفعل يستند وجوده إلى القدرة، والقدرة يستند وجودها إلى سبب آخر تكون نسبة القدرة إلى ذلك السبب، كنسبة الفعل إلى القدرة، وكذلك يستند سبب إلى سبب آخر، حتى ينتهي إلى مسبب الأسباب» (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۱۲).

باید فعل انسان حقیقتاً نسبتی به قدرت او داشته باشد - البته نه اینکه انسان بتواند خلق کند؛ زیرا «خلق» اشعار به استقلال دارد و انسان بالوجدان می‌یابد که مستقل نیست. از این‌رو، همان‌گونه که فعل انسان معلول قدرت اوست، قدرتش، فعل و مقدر خداوند است. پس انسان قدرت مستقل ندارد، نه اینکه اصلاً قدرت ندارد یا قدرتش در فعلش بی‌اثر است.

۵. علاء‌الدین

علاء‌الدین (استاد غزالی) معتقد است: مجموع قدرت خداوند و انسان در تحقق افعال انسان مؤثر است، به این صورت که «الأفعال الصادرة عن العباد كلها بقضاء الله و قدره، و لكن للعباد اختيار؛ فالتقدير من الله، و الكسب من العباد...» (همان). هر فعل انسان به قضا و قدر الهی است.

۹. ملاعلی قوشچی (م ۸۷۹ق)

قوشچی نیز مانند سیدشریف جرجانی، انسان را محل فعل خداوند می‌داند، بدون اینکه تأثیری در تحقق فعل داشته باشد و «کسب» یعنی: مقارن بودن انسان با قدرت و اراده‌ای که خداوند در او خلق می‌کند. او تصریح می‌کند: قدرت و اراده انسان جز در متصف شدن انسان به محل فعلی که خداوند موجد آن است، اثری ندارد:

«انَّ الفعل صادر من الله غاية الأمر كون الإصدار منه تقارن مع وصف من صفات العبد، و هو أنه إذا صار ذات قدرة غير مؤثرة وإرادة كذلك يصدر الفعل من الله سبحانه مباشرة فلا يكون للعبد دور سوى كونه محلاً له (سبحانی، بی تا - ب، ج ۹، ص ۵۰).

بررسی تقریرات کسب

تقریرات متعددی که بزرگان اشاعره ارائه داده‌اند در چهار تقریر خلاصه می‌شود:
اول. اشعری هیچ‌گونه اثری برای قدرت محدثه انسان نپذیرفت.

دوم. باقلانی که قدرت محدثه را تنها در حدوث عناوینی مؤثر می‌داند.

سوم. غزالی، جرجانی، تفتازانی و قوشچی خلق قدرت در انسان زمانی که قصد فعل می‌کند یا صرف قدرت یا محل بودن برای فعل خداوند را «کسب» نامیده‌اند. البته روح دو تقریر اخیر به تقریر اشعری بازمی‌گردد.

چهارم. پس از بیان اشکالات این سه دسته، آن را بررسی می‌کنیم. اما اشکالات سه دسته قبل:

۱. استناد فعل یا اوصاف آن در صورتی صحیح است

همان‌گونه که پیداست، جرجانی در تبیین کسب، تحت تأثیر غزالی است و مانند او سخن گفته و تنها دو اصطلاح جدید ابداع کرده است: یکی اینکه «عادة الله» بر این است که مقارن فعل انسان قدرت و اراده را در او ایجاد کند، و دیگر اینکه انسان «محل» فعل خداوند است. اما اینکه تقریر خودش را به اشعری اسناد داده است، گرچه در نظر بدوی نادرست می‌نماید، ولی دقت نظر یاری می‌کند تا بگوییم: سخن جرجانی در واقع، تبیین و تفسیر زوایای مبهم تقریر اشعری است.

از این رو، بنابر نظریه «کسب»، «النار حارة»؛ یعنی عادت خداوند بر این است که به محض وجود آتش، حرارت را در او خلق کند، وگرنه هیچ رابطه‌ای بین آتش و حرارت نیست و قانونی تکوینی به نام «علیت و معلولیت» در کار نیست، و تنها مؤثر در عالم خداوند است و اوست که در جایگاه هر آنچه تصور می‌شود علت است، در معلول اثر می‌کند (سبحانی، بی تا - ب، ج ۳، ص ۱۰).

۸. تفتازانی (م ۷۹۳ق)

تفتازانی می‌نویسد: «أن صرف العبد قدرته و ارادته الی الفعل کسب، و ایجاد الله تعالی الفعل عقیب ذلک خلق...» (تفتازانی، ۱۴۰۷ق، ص ۵۸) «و ملخص الکلام ما اشار إلیه الإمام حجة الإسلام الغزالی» (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۲۲۶). هر فعلی که انسان انجام می‌دهد دو جهت دارد: اول. صرف کردن قدرت و اراده از جانب انسان که «کسب» است. دوم. ایجاد کردن فعلی که انسان قدرت و اراده‌اش را صرف تحقق آن می‌کند، از طرف خداوند؛ یعنی فعل انسان مقدر دو قدرت است: به جهت ایجاد مقدر و خداوند، و به جهت کسب مقدر انسان.

محل بودن، فعل انسان نیست و تأثیری در حدوث فعل ندارد، مصحح اسناد فعل به انسان نبوده، جبر را نفی نمی‌کند و نمی‌تواند توجیهی برای توجه جزای فعل (عقاب و پاداش، تکریم و توبیخ) به انسان باشد، و اگر مؤثر است پس انسان نیز در حدوث فعل دخیل است، و در نتیجه، سخن اشاعره نقض می‌شود؛ زیرا تفتنازانی، جرجانی، غزالی و مانند آنها ایجاد افعال انسان را به قدرت خدا می‌دانند و برای انسان و قدرتش هیچ‌گونه تأثیری قایل نیستند.

وانگهی، وقتی قدرت انسان تأثیری در فعل او نداشته باشد تفاوت بین حرکت اختیاری و حرکت اضطراری (که غزالی و برخی دیگر برای تقریب تفاوت بین کسب و جبر مطرح کرده‌اند) نخواهد بود؛ زیرا فرق مذکور تنها در صورتی معنا دارد که قدرت انسان در تحقق و حدوث فعلش مؤثر باشد. در نتیجه، همان نقضی که اشاعره از جمله غزالی متوجه مجبره می‌دانستند، گریبان‌گیر خودشان است (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۱۳۳).

دسته چهارم از تقریرات، تقریری است که در قرن پنجم از طرف اسفراینی، جوینی و علاءالدین ارائه شده است، وجه اشتراک این سه تقریر آن است که انسان را در حدوث فعل مؤثر دانسته، جبر را نفی کرده‌اند. البته استقلال انسان، یعنی تفویض را نیز نپذیرفته‌اند، و «کسب» در نظر ایشان، سهم انسان از اراده و قدرتی است که البته در حدوث فعل، مؤثر است، گرچه اراده و قدرت انسان به تنهایی و به نحو مستقل موجد فعل نیست، بلکه باید قدرت و اراده خداوند قرین آن باشد. این تقریر لفظاً با آنچه اشعری و پیروانش گفته‌اند یکی است، ولی معنأ و به لحاظ محتوا، به مذهب امامیه (الامر بین الامرین) بسیار نزدیک است. از این رو، ایده جدیدی درباره رابطه انسان و افعالش ارائه نمی‌دهد.

که مستندالیه به نحوی در تحقق و حدوث فعل مؤثر باشد، درحالی‌که طبق سه تقریر مذکور از «کسب»، انسان هیچ‌گونه تأثیری در تحقق و حدوث افعال خویش ندارد. بنابراین، اسناد فعل یا اوصاف آن به انسان باطل است. بر این اساس، افعالی که بظاهر از انسان سر می‌زند، به هیچ‌وجه، مستند به انسان نیست، فی‌لزم الجبر و یعود الاشکالات.

۲. اگر کسب یک واقعیت خارجی است، بنابر عقیده اشاعره، باید مانند دیگر افعال انسان مخلوق خداوند باشد (لأنه خالق کل شیء)، و انسان سهمی در آن نخواهد داشت. و اگر واقعیتی خارجی نیست، یعنی امری وهمی و ذهنی است، در این صورت نیز انسان تأثیری بر وقوع افعالش نخواهد داشت (زیرا سهم انسان در افعالش «کسب» است، و «کسب» امری وهمی است). بنابراین، در هر صورت، انسان در افعال خود مجبور خواهد بود (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۲۷۸).

۳. صرف کردن قدرت و اراده و یا مباشرت به فعل و قصد فعل - که در تقریرات مذکور به آنها اشاره شده بود - فعلی از افعال انسان است. پس بنابر نظریه «کسب»، مخلوق خداوند است و انسان هیچ تأثیری در آنها ندارد، و وقتی فعل و قصد تحقق آن فعل خداوند است، دیگر وجهی از فعل نیست که انسان در آن دخیل باشد و این همان جبر است (روحانی، بی‌تا، ص ۱۸).

به عبارت دیگر، شما گفتید: زمانی که انسان هریک از معصیت و طاعت را اراده و اختیار کند خداوند همان را خلق می‌کند. آیا این اختیار، فعل انسان است یا خیر؟ در صورت اول، سخن خود را نقض کرده و فاعلیت انسان را پذیرفته‌اید، و صورت دوم، جبر را نفی نمی‌کند، درحالی‌که مقصود از نظریه «کسب» نفی جبر است (فخررازی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۷۱).

۴. اگر صرف کردن قدرت، مقارنت با فعل خدا یا

نتیجه‌گیری

آیات و روایاتی که اشاعره مستمسک خود برای اثبات نظریه «کسب» قرار داده‌اند ناتمام است. نیز هشت دلیل عقلی که اقامه کرده‌اند وافی به مقصود ایشان نیست. همچنین نه تقریر عمده برای بیان نظریه «کسب» از سوی اشعری، باقلانی، اسفرائینی، جوینی، علاءالدین، غزالی، جرجانی، تفتازانی و قوشچی ارائه شده است، ولی تقریر اشعری، باقلانی، غزالی، جرجانی، تفتازانی و قوشچی به ادله چهارگانه‌ای که ذکر شد، باطل است و بلکه برخی از این تقریرات بر نظریه جبر تطبیق می‌کند و تقریر اسفرائینی، جوینی و علاءالدین به لحاظ محتوا، به نظریه امامیه بسیار نزدیک است. بنابراین، در نهایت، نظریه «کسب» مسمای صحیح و بدیعی ندارد.

منابع

- ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبة‌الله، ۱۴۰۴ق، شرح نهج‌البلاغه، تصحیح ابراهیم محمد ابوالفضل، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی‌النجفی.
- ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد، ۱۳۶۷، النهایة فی غریب‌الحديث و الاثر، ج چهارم، قم، اسماعیلیان.
- ابن عطیه، جمیل حمود، ۱۴۲۳ق، ابھی المسداد فی شرح مؤتمر علماء بغداد، بیروت، مؤسسة الاعلمی.
- ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی‌بکر، ۱۴۱۷ق، شفاء العلیل فی مسائل القضاء و القدر و الحکمة و التعلیل، تعلیق عصام فارس، بیروت، دارالجمیل.
- اشعری، ابوالحسن، ۱۴۰۰ق، مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین، ج سوم، آلمان، فرانس شتاینر.
- ، بی‌نا، اللمع فی الرد علی أهل الزیغ و البدع، تصحیح و تعلیق حموده غرابه، قاهره، المکتبه الأزهريه للتراث.
- باقلانی، ابوبکر، ۱۴۲۵ق، الإنصاف فیما يجب اعتقاده...، تحقیق زاهد کوثری، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- بخاری، عبدالله بن اسماعیل، ۱۴۲۵ق، خلق افعال العباد، تحقیق عبدالرحمن عمیره‌الناشر، ریاض، دارالمعارف السعودیة.
- بیاضی، محمد بن یونس، ۱۴۲۲ق، اربع رسائل کلامیة، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۷ق، شرح العقائد النسفیة، تحقیق حجازی سقا، قاهره، مکتبه الکلیات الازهریة.
- ، ۱۴۰۹ق، شرح المقاصد، تحقیق و تعلیق عبدالرحمن عمیره، قم، شریف الرضی.
- جرجانی، میرسیدشریف، ۱۳۲۵ق، شرح المواقف، تصحیح بدرالدین نعسانی، قم، شریف الرضی.
- جوینی، عبدالملک، ۱۴۱۶ق، الإرشاد إلی قواطع الأدلة فی اول الاعتقاد، تعلیق زکریا عمیراث، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۷۹، خیر الأثر در رد جبر و قدر، ج چهارم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۳ق، کشف‌المسراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق و تعلیقات حسن حسن‌زاده آملی، ج چهارم، قم، مؤسسة النشر الاسلامی.
- ، ۱۴۱۵ق، مناهج الیقین فی اصول‌الدین، تحقیق یعقوب جعفری، تهران، اسوه.

- الكتب العلمية.
- ١٤١٦ق، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، بيروت، دارالفكر.
- فاضل مقداد، مقداد بن عبد الله، ١٤٠٥ق، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، تحقيق سيد مهدي رجائي، قم، كتابخانه آيت الله مرعشي نجفي.
- ١٤٢٢ق، اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية، ج دوم، قم، دفتر تبليغات اسلامي.
- فاضل هندي، بهاء الدين محمد بن تاج الدين، ١٣٨٣، رسالة إجمالة الفكر، تحقيق رحيم قاسمي، اصفهان، مؤسسة الزهراء.
- فخررازي، محمد بن عمر، ١٤١١ق، المحصل، عمان، دارالرازي.
- فراهيدي، خليل بن احمد، ١٤٠٩ق، كتاب العين، قم، هجرت.
- فروزانفر، بديع الزمان، ١٣٦٧، شرح مشنوي شريف، تهران، زوار.
- قرشي بنايي، علي اكبر، ١٤١٢ق، قاموس قرآن، ج ششم، تهران، دارالكتب الاسلامي.
- قسطلاني، احمد بن محمد، ١٣٢٣ق، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، ج هفتم، مصر، المطبعة الكبرى الأميرية.
- قضاعي، محمد بن سلامة، ١٣٦١، شرح فارسي شهاب الاخبار، تهران، دارالكتب الاسلاميه.
- مجلسي، محمد باقر، ١٤٠٣ق، بحار الانوار، ج دوم، بيروت، دار احياء التراث العربي.
- محمدی، علی، ١٣٧٨، شرح كشف المراد، ج چهارم، قم، دارالفكر.
- مصباح، محمدتقي، ١٣٨٨، عروج تا بي نهايت، قم، مؤسسه آموزشي و پژوهشي امام خميني رضي الله عنه.
- مقدس اردبيلي، احمد بن محمد، ١٣٨٣، حديقه الشيعة، تصحيح صادق حسن زاده، ج سوم، قم، انصاريان.
- مؤيدي، ابراهيم بن محمد بن احمد، ١٤٢٢ق، الاصحاح على المصباح في معرفة الملك الفتاح، تحقيق تحقيق عبدالرحمن شاييم، صنعاء، مؤسسة الإمام زيد بن علي.
- ١٤٢٦ق، تسليمك النفس الى حظيرة القدس، تحقيق فاطمه رمضان، قم، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام.
- حنفي، حسن، بي تا، من العقيدة إلى الثورة، قاهره، مكتبة مدبولي.
- خراساني، ابو جعفر، ١٤١٦ق، هداية الأمة إلى معارف الائمة، قم، مؤسسة البعثه.
- راغب اصفهاني، حسين بن محمد، ١٤١٢ق، المفردات في غريب القرآن، تحقيق صفوان عدنان داودي، بيروت، دارالعلم.
- روحاني، سيد صادق، بي تا، الجبر و الاختيار، قم، بي تا.
- سبحاني، جعفر، ١٣٨١، الانصاف في مسائل دام فيها الخلاف، قم، مؤسسة الامام الصادق عليه السلام.
- ١٤١٢ق، الإلهيات على هدى الكتاب و السنة و العقل، ج سوم، قم، المركز العالمي للدراسات الإسلامية.
- ١٤٢٠ق، رسالة في التحسين و التقييح العقليين، قم، مؤسسه امام صادق عليه السلام.
- ١٤٢٥ق، رسائل و مقالات، ج دوم، قم، مؤسسة الامام الصادق عليه السلام.
- ١٤٢٨ق، محاضرات في الإلهيات، تلخيص علي رباني گلپايگانی، ج يازدهم، قم، مؤسسه امام صادق عليه السلام.
- ١٤٢٠ق، الف - بحوث في الملل و النحل، قم، مؤسسة الامام الصادق عليه السلام.
- ١٤٢٨ق، سلسله المسائل العقائديه، تقرير حسن مكى عاملي، قم، مؤسسه امام صادق عليه السلام.
- شبلبي نعماني، محمد، ١٣٨٦، تاريخ علم كلام، ترجمه سيد محمدتقي فخردايي، تهران، اساطير.
- شهرستاني، محمد بن عبدالكريم، ١٣٦٤، الملل و النحل، تحقيق محمد بدران، ج سوم، قم، شريف الرضي.
- صدوق، محمد بن علي، ١٣٩٨ق، التوحيد، تصحيح هاشم حسيني، قم، جامعه مدرسین.
- صهيب، عبدالجبار، ١٤٢٩ق، الجامع الصحيح للسنن و المسانيد، در: Minawi_7@hotmail.com
- طوسي، جعفر بن حسن، ١٤٠٦ق، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، ج دوم، بيروت، دارالاضواء.
- عسقلاني، احمد بن علي، ١٤٢٢ق، نزهه النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح اهل الأثر، تحقيق عبداللّه بن ضيف الله الرحيلي، رياض، مطبعة سفير.
- غزالي، ابو حامد، ١٤٠٩ق، الاقتصاد في الاعتقاد، بيروت، دار