

مسئله اختیار در تفکر اسلامی و پاسخ معتزله به آن

معتزله می‌گویند:

انسان مجبور نیست*

نوشته شیخ بوعمران

ترجمه اسماعیل سعادت



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

ردّ جبر

در قرآن کریم، آیاتی هست که معنی صریح آنها مؤید آزادی انسان و اختیار او در عمل کردن است، و آیات دیگری که معنی آنها از قدرت مطلق خدا بر همه چیز حکایت می‌کند. جبری مذهبیان آیات گروه اول را به عمد نادیده می‌گیرند و تنها به آیات گروه دوم توجه می‌کنند که موافق نگرشهای آنهاست. به عکس، معتزلیان می‌کوشند تا، با استفاده از روش عقلانی تفسیر، میان این دو گروه آیات جمع کنند و ترکیب و تألیفی شامل مجموع مفاهیم قرآنی به دست دهند. باید یادآوری کنیم که معتزلیان، به پیروی از روش خاص خود، آیات پیچیده را به یاری آیات روشن تفسیر می‌کنند و بر آن اند که پیچیدگی آیات مربوط به لفظ آنهاست نه معنی آنها.^۱ بنابراین، می‌توان، به شرط برخورداری از

* ترجمه‌ای است از بخشی از کتابی با این مشخصات:

Cheikh Bouamran, *Le Problème de La Liberté humaine dans la Pensée musulmane (Solution Mu'tazilite)*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1978.

صلاحیت لازم، معنی الفاظ را روشن کرد.^۲

به عقیدهٔ واصل بن عطا، آیات روشن بیان صریح کيفرهایی است که گناهکاران مستوجب آنهايند، در حالی که آیات پیچیده مربوط به مفاهيم دشواری از قبیل معاد جسمانی و آخرت است. در نظر اسکافی، آیات گروه اول نیازی به تفسیر ندارند، تنها باید به معنی ظاهری آنها اکتفا کرد. ولی آیات گروه دوم، به عکس، شامل معانی متعددی است و تفسیر آنها مستلزم کوشش عقلانی متخصصان است.^۳ تفسیر عقلانی آیات قرآنی ممکن است، زیرا در قرآن چیزی نیست که ناسازگار با عقل باشد.^۴ نخستین وظیفه‌ای که معتزلیان باید بر عهده گیرند ردّ آراء جبری مذهببان دربارهٔ قدر، از طریق بررسی عمیق آیات و احادیثی است که مبنای استدلال آنهاست. قبلاً بعضی از این آیات را از روی شرح الاصول الخمسه قاضی عبدالجبار بررسی کردیم. در اینجا به تحلیل آنها روی می‌آوریم و، در صورت لزوم، آنها را با منابع دیگر تکمیل می‌کنیم.

۱. نقد آراء مبتنی بر قرآن جبریّه

قاضی عبدالجبار چندین آیه را، که جبریّه معمولاً به آنها استناد می‌کنند تا نشان دهند که انسان مجبور است و هیچ‌گونه اختیار شخصی ندارد، بر می‌شمرد و آنها را بررسی می‌کند. در درجهٔ اول اظهار عقیده می‌کند که نمی‌توان این سخن جبریان را که می‌گویند خدا خالق همهٔ افعال ماست تأیید کرد، زیرا آنها معنی این آیات را بد فهمیده‌اند: «اتَعْبُدُونَ مَا تَنْجُتُونَ، وَ اللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ: آیا آنچه را که خود می‌تراشید می‌پرستید. و خداست که شما را آفریده است، شما را و هر کاری را که می‌کنید» (صافات، ۹۵-۹۶). این آیه بیشتر مؤید نظریّهٔ معتزلیان است، زیرا در نکوهش کسانی است که چیزهایی را که خود می‌تراشند می‌پرستند؛ بنابراین، به آنها نسبت بت‌پرستی می‌دهد. اگر جز این بود، دلیلی نداشت که خدا خطاهای آنها را محکوم کند.^۵ وانگهی نباید عبارت «هر کاری را که می‌کنید» به معنی لفظی آن گرفت، بلکه باید آن را به شیوهٔ عقلانی تفسیر کرد. اگر شیء مصنوع را در نظر بیاوریم، معنی عبارت را بهتر در می‌یابیم؛ معنی آن این است که خدا ماده‌ای را که شما به شکل بت در می‌آورید آفریده است. آنچه تأیید می‌کند که این است معنی حقیقی قابل قبول آن این آیه است که می‌فرماید: «يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَّحَارِبٍ وَ تَمَاثِيلٍ...: برای او (سلیبان) هر چه می‌خواست از محرابها

۲. همان، ج شانزدهم، ص ۲۸۱.

۳. اشعری، مقالات الاسلامیین، ج اول، ص ۲۶۹-۲۷۰.

۴. همان، ص ۲۸۲.

۵. عبدالجبار، شرح الاصول الخمسه، ص ۴۰۳.

و تندیسها و ... می‌ساختند» (سبا، ۱۲). محرابها از آن جهت که از ماده ساخته می‌شوند کار انسانها نیست، زیرا خداست که اجسام مادی را می‌سازد، ولی انسانها هستند که به آنها شکل می‌دهند. بنابراین، معنی آیه این است: «خدا شما را آفریده است و چیزهایی را که شما می‌سازید». آیه دیگری که مؤید این تفسیر است این آیه است که می‌فرماید: «... فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ: و ناگاه دیدند که (عصای موسی) چیزهایی را که آنها ساخته بودند بلعید» (اعراف، ۱۱۷). بنابراین، سخن از شیء ساخته شده دست انسانهاست، نه فعل آنها. زمخشری آیه مورد بحث را چنین تفسیر می‌کند: چگونه مخلوقی مانند انسان می‌تواند مصنوعی مانند بُت را بپرستد؟ معمولاً می‌گویند که نجار در می‌سازد، یعنی به آن شکل معینی می‌دهد، نمی‌گویند که آن را از عدم می‌آفریند.^۶

عبدالجبار می‌گوید که جبریّه به آیه دیگری استناد می‌کنند که می‌فرماید: «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ...: خدا آفریننده همه چیز است... (زمر، ۶۲). اگر از این آیه چنین دریافت کنیم که خدا، آن‌گونه که جبریان می‌گویند، خالق افعال انسان است، این قدرت خالق به چه معنایی خواهد بود؟ به جای آنکه ستایشی باشد، به نتایج نامعقولی خواهد انجامید. زیرا در میان افعال ما از جمله کفر والحاد و ظلم نیز هست. آیا باید خدا را از بابت آفریدن این‌گونه افعال در ما ستایش کرد؟ نظریه جبر قابل قبول نیست. بنابراین، باید آیه را به معنی دیگری که برای عقل پذیرفتنی تر باشد تفسیر کرد: آفرینش در اینجا متوجه نظم کلی جهان است، نه افعال انسانی.^۷ جبریّه همچنین ادعا می‌کنند که همچنانکه همه آسمانها و زمین آفریده خداست، افعال ما نیز آفریده خداست: «الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ: آن که آسمانها و زمین و هرچه را در میان آنهاست در شش روز آفرید» (فرقان، ۵۹). عبدالجبار می‌گوید که این سخن متضمن آن است که خدا همه افعال آدمی را در شش روز آفرید، همچنانکه آسمانها و زمین را آفرید. چنین تصویری مقرون به حقیقت نیست: آفرینش همه افعال ما مطابق با مصلحت عمومی نیست، سهل است، بیشتر آنها خلاف مصلحت عمومی است. بنابراین، نمی‌توان آنها را به خدا نسبت داد.^۸ آن‌گاه جبریّه متوسل به اراده عالی خدا می‌شوند: «إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ: پروردگار تو هر چه می‌خواهد به‌جای می‌آورد» (هود، ۱۰۷). آنها از این آیه چنین نتیجه می‌گیرند که خدا افعال انسانی را می‌خواهد و بنابراین فاعل آنهاست. مذهب معتزله همین آیه را به

۷. عبدالجبار، شرح، ص ۲۸۳.

۶. زمخشری، تفسیر الکشاف، ج سوم، ص ۳۴۶.

۸. همان، ص ۲۸۳-۳۸۴.

معنایی کاملاً متفاوت تفسیر می‌کند: خدا هر چه قصد کند آن را به جای می‌آورد، اراده‌اش در قلمرو فعل، که همه از آن اوست، حدّی ندارد. بیرون از این قلمرو نمی‌توان چیزی در مورد فعل انسانی استنباط کرد که دارای استقلال خاصّ خود باشد.^۹

عبدالجبار نشان می‌دهد که جبری مذهباً غالباً دو مفهوم علم غیب و تقدیر را با هم خلط می‌کنند. خدا همه چیز می‌داند، ولی هرگز نمی‌خواهد که هر چه می‌داند به عمل در آورد. دانستن عمل کردن نیست. برای جبری مذهباً، خدا، به موجب این آیه، مجاز به ایراد همه گونه مصیبتی است: «ما أصاب من مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا: هیچ مصیبتی به زمین یا به جان شما نمی‌رسد، مگر آنکه، پیش از آنکه بیافرینیمش، در کتابی نوشته باشد» (حدید، ۲۲). آنها از این آیه چنین نتیجه می‌گیرند که هر مصیبتی که بر ما وارد می‌آید از خداست و وظیفه ما آن است که تسلیم اراده او شویم. عبدالجبار خاطر نشان می‌کند که اگر آیه را بهتر بخوانیم در می‌یابیم که سخن از آفرینش جاناهاست نه مصائبی که بر آنها وارد می‌شود. علم غیب الهی به معنی آن نیست که خدا مصائب و آلامی را که انسانها متحمل می‌شوند می‌آفریند. در حقیقت، به دور از انصاف است که ما همه رنجهای خود را به او نسبت دهیم. آیه مفهومی ستایش‌آمیز دارد که تفسیر جبری مذهبانه آن را به کلی ضایع می‌کند: چگونه می‌توان خدای مصائبی را ستود که بر ما وارد می‌آید، و حال آنکه این مصائب ساخته خود ماست؟^{۱۰}

آیه دیگری که مذهب جبریّه در مخالفت با اختیار شاهد می‌آورد این است که قرآن می‌فرماید: «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ: ما بسیاری از جنّ و انس را برای جهنّم آفریدیم» (اعراف، ۱۷۹). هیچ کس نمی‌تواند از این چنین نتیجه بگیرد که خدا افعال ما را از پیش مقدر کرده است. خدا در این آیه خبر می‌دهد که از پیش می‌داند که این موجودات جهنّم را اختیار می‌کنند. همین معنی را در این آیه نیز باز می‌یابیم. «فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا: خاندان فرعون او (موسی) را یافتند و او دشمنی و مایه اندوهی برای آنها شد» (قصص، ۸). می‌دانیم که همسر فرعون می‌خواست که موسی را نگاه دارد و پیرورد؛ بنابراین، کودک خطری برای فرعون نبود. ولی خدا از پیش می‌دانست که وضع به گونه‌ای دیگر خواهد شد.^{۱۱}

آیا چون خدا «عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ» (مُلک، ۱۳-۱۴) است، از آن چنین بر می‌آید که او ملهم افعال

۱۰. همان، ص ۳۸۵.

۹. همان، ص ۳۸۴.

۱۱. معنی، ج ششم، ۲، ص ۲۳۴.

ما و هادی ضمیر ماست؟ مذهب جبریّه سخت بر این اعتقاد است که تقدیر ما از پیش مقرر است و ما ناگزیر از متابعت دقیق محرک خویشیم. عبدالجبار متن کامل آیات را بررسی می‌کند و به نتیجه کاملاً متفاوتی می‌رسد.^{۱۲} می‌گوید این آیات ۱۳ و ۱۴ معنی سرزنش دارد، ولی نباید از آنها چنین دریافت کرد که خدا ما را از بابت افعالی که از آن ما نیست سرزنش می‌کند. اگر عقیده جبریان درست بود، خدا می‌بایست بگوید که، چه سخن خود را آشکارا بگوئید و چه آن را پوشیده نگاه دارید، من از آنچه کرده‌ام آگاهم». چنین فرضی غیر قابل قبول است.

جبریّه به آیه دیگری متوسّل می‌شوند که به گمان آنها مؤید بی‌چون و چرای جبر و تفویض است: «رَبَّنَا وَ اجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ: پروردگارا، ما را دو فرمانبردار خویش گردان» (بقره، ۱۲۸). آنها می‌گویند این فرمانبرداری (= اسلام) فعلی آفریده خداست: و بنابراین، همه افعال ما آفریده خداست. عبدالجبار در پاسخ آنها می‌گوید که، اگر چنین باشد، دیگر دلیلی ندارد که خدا ما را ستایش یا نکوهش کند؟ یا این همه، او وعده داده است که به کسانی که از او فرمانبرداری کنند پاداش دهد و نافرمانان را به کیفر برساند. ایمان ناشی از حالات درونی ما و تجلّی نیّات و محرکات ماست، و اگر بی‌رغبتی از باور کردن در خود احساس کنیم، زایل می‌شود. بنابراین، نباید این فرمانبرداری را به خدا بازگردانیم، بلکه باید آن را فعلی از روی کمال اختیار و متعلّق به خود بدانیم، فعلی مبتنی بر وثوق تمام و قبول ارادی. بنابراین، معنی آیه چنین می‌شود: «پروردگارا به ما عنایت و رحمت فرما تا بر تو توکل کنیم و به تو ایمان آوریم».^{۱۳}

همین آیه را ابن خلال نیز تفسیر می‌کند^{۱۴}: ابراهیم از خدا درخواست می‌کند که او را یاری دهد تا بتواند، خود همراه با یاران خود، ایمان بیاورد؛ بنابراین، ایمان مخلوق خدا نیست، بلکه مکتسب انسان است. در زبان عربی معمول است که شایستگی عمل را به کسی نسبت می‌دهند که وسایل اجرای آن را فراهم می‌آورد. مثلاً اگر من وسایل لازم برای ساختن خانه یا کاختی را در اختیار کارگری بگذارم، درست است که بگویند که من منشأ دست‌آوردهای اویم، هر چند خود این بناها را نساخته‌ام. هنگامی که فرمانروایی حاکمی یا قاضی یا دبیری را به کار می‌گمارد خود شخصاً وظایف آنها را به جای نمی‌آورد، ولی اوست که برای آنها امکان به جای آوردن این وظایف را فراهم می‌سازد. چنین

۱۳. همان، ص ۳۸۶.

۱۲. عبدالجبار، شرح، ص ۳۸۵.

۱۴. ابن خلال، الردّ علی النجریة القدیة، ص ۳۵.

معنایی در آیه ۱۲۴ همین سوره روشن است، آنجا که خداوند به ابراهیم می‌گوید: «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا: من تو را پیشوای مردم می‌گردانم» (بقره، ۱۲۴).

جبری مذهبانی نمی‌توانند از این آیه نیز حجّت بیاورند که می‌فرماید: «وَمَا زَمَيْتَ إِذْ زَمَيْتَ وَلَا كُنَّ اللَّهُ زَمِيًّا: و آن‌گاه که تو (ریگ) می‌افکندی، تو نمی‌افکندی، خدا بود که می‌افکند» (انفال، ۱۷)؛ این بدان معنی نیست که پیغمبر (ص) فاعل ریگ افکندن نبود، بلکه خدا خواسته است بگوید که او بود که پیغمبرش را یاری داد و کارش را آسان کرد.^{۱۵} در اینجا سخن از یاری خدا به نخستین مسلمانان، به هنگام مقابله آنان با قریشیان، در جنگ بدر است.^{۱۶} ممکن است این اعتراض به ذهن خطور کند که: اگر معتزلیان می‌گویند که ایمان به یاری خدا حاصل می‌شود، چرا نمی‌پذیرند که خدا بی‌ایمانی و گناه را هم ممکن می‌سازد؟ به این اعتراض جبریان می‌توان پاسخ داد که خدا انسانها را در ایمان آوردن یاری می‌کند و به آنها وعده پاداش می‌دهد، ولی به هیچ وجه به کسانی که بدی می‌کنند یاری نمی‌رساند؛ آنها را تهدید به مجازات می‌کند، در عین آنکه به آنها در انتخاب آزادی می‌دهد.^{۱۷} به این ترتیب، اگر پدر خانواده‌ای فرزندش را تربیت می‌کند و به او می‌آموزد که مانند نیکوکاران رفتار کند، و این فرزند چون به سن بلوغ می‌رسد، نافرمانی کند و به بدی روی آورد، چگونه می‌توان گفت که پدر مسئول است؟ روا نیست که اعمال او را به پدر منسوب دارند، بلکه اهل خرد باید تصدیق کنند که او سعی کافی به کار برده است تا فرزند خود را پرهیزگار بار آورد، ولی فرزند راه بد را اختیار کرده است.^{۱۸}

با این همه، جبریان باز به آیه دیگری استناد می‌کنند که در آن اشاره به پیروان عیسی بن مریم (ع) است: «وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً: ما در دل پیروان او رأفت و رحمت نهادیم» (حدید، ۲۷). جبریان می‌گویند که بدیهی است که این رأفت فعل خداست؛ مسیحیان هیچ قابلیت رأفت ندارند. عبدالجبار با این عقیده مخالفت می‌کند و توجه می‌دهد که آیات دیگری هست که مؤمنان را منع می‌کند از اینکه به گناهکاران، و مخصوصاً به مرتکبان زنا، ترحم کنند: «وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ: مباد که در دین خدا در حق آن دو دستخوش ترحم شوید» (نور، ۲). اگر رأفت فعل خداست،

۱۶. عبدالجبار، معنی، ج شانزدهم، ص ۴۲۲.

۱۸. همان، ص ۴۲.

۱۵. همان، ص ۴۰.

۱۷. ابن‌خلال، رد، ص ۴۱.

چرا خدا در این آیه آن را منع می‌کند؟ بنابراین، گناهکار فاعل فعل خویش است.^{۱۹} همچنین دعوی می‌کنند که خدا منشأ همهٔ افعال ماست، زیرا «اوست که می‌خنداند و می‌گریاند» (وَ اِنَّهُ هُوَ اَضْحَكَ وَ ابْكِي، نجم، ۴۳). عبدالجبار این آیه را به گونه‌ای دیگر تفسیر می‌کند: او، در خنده، میان حرکت لبها و چشمها از یک سو و حالت روانی شخص از سوی دیگر تمایز قائل می‌شود و آن را بخشی مربوط به ما و بخشی مربوط به خدا می‌داند.^{۲۰} ولی بیش از این اندیشهٔ خود را تصریح نمی‌کند. در تزیه القرآن عن المطاعن^{۲۱} سخن خود را روشن تر بیان می‌کند. خدا به نحوی کلی حالات شادی و غم را آفریده است؛ ما می‌خندیم و می‌گرییم، بر حسب آنکه حالت درونی ما مستعد این یا آن باشد؛ ولی به هیچ وجه مجبور به آن نیستیم. آنچه مؤید این معنی است آن است که اگر بترسیم، از خندیدن باز می‌ایستیم. و اما در مورد گریه باید بگوییم که گریه در عین حال هم بستگی به خدا دارد و هم بستگی به خود ما. در حقیقت، می‌توان معنی افعال «خنداندن» و «گریاندن» را به گونه‌ای دیگر دریافت: خدا وعدهٔ بهشت به مؤمنان می‌دهد و وعدهٔ دوزخ به شما کافران.^{۲۲} بنابراین، ممکن است ما را یاری و تقویت کند، ولی افعال ما را خلق نمی‌کند. و گرنه، ما باید تا ابد یا بخندیم یا بگرییم.^{۲۳}

جبر و تفویض با این آیات نیز ثابت نمی‌شود: «وَكُلُّ شَيْءٍ اَللّٰهُ مَا اَفْتَتَلُوْا: اگر خدا می‌خواست، آنها با یکدیگر قتال نمی‌کردند» (بقره، ۲۵۳)؛ «مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوْا اِلَّا اَنْ يَّشَاءَ اَللّٰهُ: اگر خدا نمی‌خواست، ممکن نبود ایمان بیاورند» (انعام، ۱۱۱)؛ «وَ مَا تَشَاوَنَ اِلَّا اَنْ يَّشَاءَ اَللّٰهُ: ولی شما نخواهید خواست مگر آنکه خدا بخواهد» (انسان، ۳۰). عبدالجبار می‌گوید: همهٔ استدلالات جبریان مردود است و آنها چاره‌ای جز این ندارند که قبول کنند که انسان فاعل افعال خویش است.^{۲۴} زیرا قرآن کریم بارها بر این اندیشه تأکید می‌ورزد که خدا دادگر و داناست و ممکن نیست دروغ بگوید. به علاوه، مذهب جبریان ناسازگار با معنی آیاتی است که آنها در تأیید مدعای خود نقل می‌کنند. در آیهٔ نخست (بقره، ۲۵۳)، سخن از افعالی است که خدا نمی‌خواهد. این خلکان همین آیه را چنین تفسیر می‌کند که خدا می‌توانست آنها را از قتال یکدیگر باز دارد، ولی چنین نکرد، زیرا نمی‌خواهد کسی را مجبور به فعلی کند. همچنین، ایمان آوردن یا ایمان نیاوردن منحصرأ بسته به انتخاب آزادانهٔ انسان است. ایمانی که

۲۰. همان، ص ۳۸۷.

۱۹. عبدالجبار، شرح، ص ۳۸۶.

۲۱. عبدالجبار، تزیه القرآن عن المطاعن، ص ۴۰۵.

۲۲. عبدالجبار، شرح، ص ۳۸۷.

۲۲. همان، ص ۴۰۶.

۲۴. همان، ص ۴۷۵.

حاصل رضایت توأم با تفکر نباشد فاقد ارزش است. خدا، با امکان دادن به آنها در اینکه هر فعلی که می‌خواهند به جای آورند، می‌خواهد انسانها را بیازماید، برای اینکه به عواقب اعمال خود پی ببرند. آیه دیگری این نظر را تأیید می‌کند: «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً: اگر پروردگار تو خواسته بود، مردم را یک امت کرده بود» (هود، ۱۱۸). خدا چنین نکرد، برای آنکه نمی‌خواست که ما را به اجبار در یک قالب واحد بریزد.^{۲۵} به علاوه، می‌توان از جبریان پرسید: «آیا خدا خواسته بود که آنها با یکدیگر قتال کنند؟» قبول چنین عقیده‌ای خطا خواهد بود. خدا تنها امتناع کرد از اینکه مداخله کند، بی‌آنکه در عین حال فعل آنها را تأیید کند.^{۲۶} بنابراین، سخن از اجبار انسان به ایمان آوردن نیست؛ به همین سبب است که خدا می‌فرماید: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ: در دین هیچ اجباری نیست»^{۲۷} (بقره، ۲۵۶).

عبدالجبار درباره آیه دوم (انعام، ۱۱۱) خاطر نشان می‌کند که «خواستن» به معنی قبول کردن است بدون رضایت دادن؛ این معنی را در جای دیگر هم می‌توان یافت: «إِنْ نَشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ: اگر بخواهیم، از آسمان بر ایشان آیتی نازل می‌کنیم که در برابر آن به خضوع سر فرود آورند» (شعراء، ۴) و «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ: اگر پروردگار تو بخواهد، همه کسانی که در روی زمین اند ایمان می‌آورند. آیا تو مردم را به اجبار و امی‌داری که ایمان بیاورند» (یونس، ۹۹). از مجموع این آیات چنین بر می‌آید که خدا می‌توانسته است همه این انسانها را مجبور کند، ولی نخواست است.^{۲۸} عبدالجبار همچنین می‌گوید که گاهی آیه قرآن صریحاً با کسانی که می‌کوشند تا پشت حکم خدا پناه بگیرند مخالفت می‌کند: «لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَ لَا آبَائُنَا وَ لَا حُرَّفْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ: «اگر خدا می‌خواست ما و پدرانمان مشرک نمی‌شدیم، و از چیزی محروم نمی‌شدیم؛ بدین گونه دروغ گفتند کسانی که پیش از آنها بودند» (انعام، ۱۴۸). خدا این کسان را دروغگو می‌خواند. چگونه ممکن است جبریان در این نکته اشتباه کنند؟ عبدالجبار نتیجه می‌گیرد که آنها آشکارا در اشتباه‌اند.^{۲۹}

کتاب تزیه القرآن عبدالجبار آیات دیگری نقل می‌کند که جبریان به آنها استناد می‌کنند. عبدالجبار

۲۶. همان، ص ۵۰.

۲۸. عبدالجبار، شرح، ص ۴۷۶.

۲۵. ابن خلال، رده، ص ۴۹.

۲۷. ابن خلال، رده، ص ۵۲.

۲۹. همان، ص ۴۷۶.

آنها را، با همان روشی که در شرح به کار می‌برد، رد می‌کند. کافی است که به بعضی از آنها اشاره کنیم، بی آنکه به آیاتی که قبلاً تشریح شده است باز گردیم. «أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ: آیا آن که می‌آفریند همانند آن است که نمی‌آفریند؟» (نحل، ۱۷). نویسنده معتزلی یادآوری می‌کند که خدا همه انواع چیزها را برای خیر انسان آفریده است: آب، گیاهان، میوه‌ها، شب و روز، ستارگان ...^{۳۰} در اینجا سخن نه از افعال انسانی است و نه از خلق آنها به دست خدا. مذهب جبریّه آیه‌ای را که در آن خدا ملهم نفس در «تپکاری و پرهیزگاری» (شمس، ۸) آن است، زیاده به معنی تحت لفظی آن گرفته است، و به غلط نتیجه می‌گیرد که افعال ما از پیش مقدر شده است.^{۳۱} برای معتزلیان معنی آیه هیچ ابهامی ندارد: خدا نفس را در باب خیر و شر هدایت کرده است تا یکی را پیشه کند و از دیگری پرهیزد؛ نه پرهیزگاری و نه گناه هیچ یک را به انسان تحمیل نکرده‌اند، و او می‌تواند آزادانه به راهی که اختیار کرده است برود. «إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ: ما تو را خلیفه روی زمین کردیم» (ص، ۲۶). انسان نماینده خدا در این جهان است؛ برای جبریان، نقش انسان محدود به اجرای بی‌کم و کاست احکام خداست. مذهب معتزلیان، به عکس، بر آن است که سخن از رسالت مبتنی بر اعتدالی است که به انسان سپرده شده است، و او تنها در صورتی می‌تواند آن را برعهده گیرد که بدون اجبار آن را بپذیرد.^{۳۲}

۲. نقد احادیث و روایات درباره قدر

هواداران قدر بر بعضی احادیث و روایات نیز، که به موجب آنها گویا پیغمبر (ص) قدر را به عنوان حکم الهی تصدیق فرموده است، تکیه می‌کنند. به گفته بشر ماریسی (متوفی در ۲۱۸ هـ ق / ۸۳۳)، پیغمبر (ص) می‌فرماید: «خدا ده را میان دو انگشت خود می‌گیرد و هر طور که بخواهد آنها را می‌چرخاند». بشر این حدیث را به معنی فرمانبرداری مطلق انسان از خدا تفسیر می‌کند.^{۳۳} دارمی (متوفی در ۲۸۰ هـ ق / ۸۹۳) حدیثی بدین عبارت روایت می‌کند: «نخستین چیزی که خدا آفرید قلم بود، و خدا به او فرمان داد که هر چه باید به وجود آید ثبت کند». خدا پیش از آفرینش آسمانها و زمین اعمال ساکنان آنها را ثبت کرده است.^{۳۴}

۳۰. عبدالجبار، تریه، ۲۱۸.

۳۱. همان، ص ۴۶۴.

۳۲. همان، ص ۲۵۸.

۳۳. بشر ماریسی، عقائد السلف، ص ۴۱۷.

۳۴. دارمی، الزوده منقول در عقائد السلف، ص ۳۱۸؛ درباره دارمی، نگاه کنید به دائرة المعارف اسلام، ۲، مقاله رایسن (Robson).

به روایت ابوهریره، پیغمبر (ص) گفتگوی بین موسی و آدم را چنین نقل کرده است: موسی از آدم می پرسد: «آیا تو بودی که به سبب گناهی که مرتکب شدی مردم را از بهشت بیرون راندی و محکوم به رنج کردی؟» آدم در جواب می گوید: «چگونه می توانی مرا از بابت عملی سرزنش کنی که خدا، پیش از تولد تو و پیش از آنکه تو را به پیغمبری و کلیمی برگزیند، آن را مقرر کرده است؟» پیغمبر نتیجه گرفته است که حق با آدم بود.^{۳۵}

به موجب روایت دیگری که دارمی نقل می کند^{۳۶}، آدم می پرسد: «پروردگارا، آیا تو پیش از آنکه مرا بیافرینی مقرر فرمودی که من مرتکب گناه شوم، یا پس از آن؟» خدا به او پاسخ می دهد: «من پیش از آفریدن تو مقرر کردم». ابن مسعود به نقل از پیغمبر (ص) می گوید که خدا، پیش از تولد کودک، اعمال، پایان زندگی، معاش و پاداش یا کیفر او را معین می کند.^{۳۷} اگر سخن ابن حارث را باور کنیم، عمر بن خطاب گفته است که: «خدا برگزیدگان و اعمال آنها را از یک سو، و ملعونان را، از سوی دیگر، آفریده و جایگاه هر یک از این دو گروه را معین کرده است».^{۳۸} و بالأخره عبدالله بن عمر بن العاص، به نقل از پیغمبر (ص) می گوید که «خدا همه چیز را پیش از آفرینش آسمانها و زمین مقرر فرموده است».^{۳۹}

دربارهٔ موضع معتزله، در برابر این احادیث و روایات مؤید قدر، قبلاً سخن گفته ایم^{۴۰}؛ این روایات مورد تأیید بعضی از صحابه نیست. به علاوه، ابوهریره محدث چندان مطمئن نیست، هر چند دارمی از او دفاع می کند و منکر آن است که عمر بن خطاب او را دروغگو خوانده باشد.^{۴۱} جُبَّانِی (ابوعلی) می گوید که حدیث مربوط به گفتگوی آدم و موسی صحیح نیست، زیرا خلاف نص قرآن کریم و عقل و اجماع است. اگر آن را بپذیریم چگونه می توانیم بگویم که انسان مسئول است؟^{۴۲} احادیث بسیاری داریم که خلاف نظریهٔ جبریه است و معتزله به آنها استناد می کنند. مثلاً عبدالجبار حدیثی نقل می کند که یبعدالتی را محکوم می کند: «خدا داد مظلوم را از ظالم می ستاند».^{۴۳} خدا انسان

۳۵. بخاری (ابو عبدالله)، جواهر البخاری، ص ۴۰۱.

۳۶. دارمی، رد، ص ۳۲۴.

۳۷. همان، ص ۳۲۱.

۳۸. همان، ص ۳۱۹.

۴۰. نگاه کنید به: «مسئلهٔ اختیار در تفکر اسلامی»، ظهور مکتب معتزله، معارف، دورهٔ پانزدهم، شمارهٔ ۱ و ۲

(فروردین - آبان ۱۳۷۷)، ص ۱۴۶.

۴۱. دارمی، رد، ص ۴۸۹.

۴۲. طبقات المعتزله، ص ۸۱.

۴۳. عبدالجبار، شرح، ص ۵۰۵.

را مجبور به فعلی نمی‌کند که بعداً او را از بابت آن مجازات کند.

معتقدان به قدر که پیغمبر (ص) از آن سخن می‌گوید، در حقیقت، جبریّه‌اند که درست مانند «مجوس» رفتار می‌کنند. هر دو گروه بر آن‌اند که خدا ما را امر به فعلی می‌کند که بیرون از طاقت ماست. موضع آنها شبیه به موضع کسانی است که گاوی را به بلندی می‌برند، سپس پاهای او را می‌بندند و او را امر به فرود آمدن می‌کنند. گاو چگونه می‌تواند از آن بلندی فرود آید؟ او، در وضعی که هست، نه می‌تواند فرود آید و نه می‌تواند مانند در بلندی را اختیار کند. به همین‌گونه رفتار می‌کنند جبریّه هنگامی که می‌گویند خدا کافر را مکلف به ایمان آوردن می‌کند، در حالی که او را ناتوان از این کار می‌دانند.^{۴۴} بزُداعی توضیح می‌دهد که هنگامی که پیغمبر (ص) مؤمنان را به پرهیز از بحث درباره قدر فرامی‌خواند، مرادش این است که باید از نسبت دادن افعالی به خدا که در خور عدل او نیست پرهیز کرد.^{۴۵}

حدیث نبوی دیگری قدریّه (جبریّه) را «دشمنان خدا»، «گواهان دروغ» و «لشکریان شیطان» می‌نامد.^{۴۶} عبدالجبار می‌گوید که جبریّه با خدا عناد می‌ورزند؛ هنگامی که خدا از آنها سبب گناهانشان را می‌پرسد پاسخ می‌دهند: «تو خود گناه را در ما آفریدی». آنها به دروغ به نفع شیطان گواهی می‌دهند، زیرا، هنگامی که خدا از آنها در باب گمراهی و فسادشان مؤاخذه می‌کند سعی می‌کنند که با این پاسخ خود را تبرئه کنند: «ما هرگز مقصّر نیستیم، تو خود مسئول همه اینهایی».^{۴۷} حدیث سومی می‌گوید: «خدا قدریّه را به توسط هفتاد پیامبر لعن کرده است». یکی از اصحاب می‌پرسد: «ای رسول خدا، این قدریّه کیان‌اند؟» پیغمبر (ص) توضیح می‌دهد: «کسانی‌اند که از فرمان خدا سر می‌پیچند و ادّعا می‌کنند که اعمالشان ناشی از حکم مطلق اوست». در نظر عبدالجبار، این قدریّه همان جبریّه‌اند.^{۴۸}

به موجب نوشته‌های جبریّه، باید از هرگونه کوششی دست کشید و تن به قضا داد. و اما معتزله «توکل» را قبول ندارند. باید این کلمه را به معنی حقیقی آن گرفت، یعنی باید، بعد از اجرای احکام خدا به او توکل کرد. معاش ما خود تأمین می‌شود، اگر ما کوشش لازم برای آن به کار بریم، چنانکه حدیث

۴۵. طبقات المعتزله، ص ۹۱.

۴۷. همانجا.

۴۴. همان، ص ۷۷۲-۷۷۳.

۴۶. عبدالجبار، شرح، ص ۷۷۴.

۴۸. همان، ص ۷۷۵.

آن را تأیید می‌کند.^{۴۹} در این نکته، مذهب حنبلی نیز با مذهب معتزله همداستان است: «دوست حقیق خدا کسی است که با قَدَرِ مقابله می‌کند، نه کسی که به حکم آن گردن می‌نهد»^{۵۰}. ابن تیمیّه به حق بر آن است که انکار مسئولیت انسان خطرناک‌تر از ردّ تقدیر است. انکار مسئولیت انسان به خلط کردن افعال حلال و افعال حرام، مؤمنان و کافران، نیکوکاران و گناهکاران و یکسان شمردن آدم و شیطان، نوح و قوم او، موسی و فرعون...^{۵۱} می‌انجامد. پیروان مذهب معتزله نیز هیچ‌گاه جز این سخنی نگفته‌اند.

۳. آیات مؤید اختیار

ولی نمی‌توان استدلال مذهب جبریّه را براساس آیاتی که آنها در تأیید آراء خود نقل می‌کنند پذیرفت. زیرا آیات بسیار دیگری هست که مؤید اختیار انسان است و جبریّه آنها را نادیده می‌گیرند. عبدالجبار، پس از تحلیل آیات قرآنی که جبریّه مذهب خود را بر آنها بنا کرده‌اند، سلسله آیاتی پیش روی آنها می‌نهد که به بدهت نشان می‌دهند که افعال ما مخلوق خدا نیست و ما کاملاً مسئول افعال خویشیم.^{۵۲} و می‌افزاید که دلایل مأخوذ از قرآن کریم کاملاً مطابق با دلایل عقلانی و مؤید آنهاست.^{۵۳}

آیه «مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَاوُتٍ: در خلق خدا هیچ تفاوت نمی‌بینی» (مُلک، ۳) به معنی آن است که حکمت خدا کامل است، در حالی که افعال انسان ضرورتاً متفاوت و متغیّر است و بنابراین مخلوق خدا نیست.^{۵۴} افعال انسانی ممکن است خوب یا بد باشد، ولی خدا همه چیز را به نیکوترین وجه آفریده است («الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ»، سجده، ۷)؛ این‌گونه افعال آفریده خدا نیست.^{۵۵} «صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ: صُنِعَ خُداست که هر چیزی را به کمال پدید آورده است» (غل، ۸۸): صنع خدا کامل است، در حالی که افعال انسانی ناقص است. مثلاً مردم به مذهب یهود یا مذهب انصاری یا به آیین مجوس می‌گروند، و این اعتقادات عاری از خطا نیست.^{۵۶} عبدالجبار می‌گوید: قرآن کریم تماماً نظریّه جبریّه را رد می‌کند، زیرا در بیشتر آیات آن سخن از ستایش و نکوهش، وعد و

۵۰. ابن تیمیّه، مجموعه الرسائل والمسائل، ج اول، ص ۱۶۶.

۵۲. عبدالجبار، شرح، ص ۳۶۳-۳۵۵.

۵۴. همانجا.

۵۶. همان، ص ۳۵۸.

۴۹. عبدالجبار، معنی، ج یازدهم، ص ۴۵.

۵۱. همان، ج پنجم، ص ۱۲۸.

۵۳. همان، ص ۳۵۵.

۵۵. همان، ص ۳۵۷.

وعید، و ثواب و عقاب است. اگر افعال ما صُنْع خدا باشد، معنی این مفاهیم چیست؟^{۵۷}
 از آیه «وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ: هیچ چیز مردم را از ایمان آوردن باز نداشت، آن گاه که راه راست به آنها نموده شد» (اسراء، ۹۴). چنین بر می آید که ایمان آوردن در دست خود انسان است. اگر ایمان آوردن انسان منحصراً بسته به خواست خدا بود، این آیه معنایی نمی داشت، و کافر حق می داشت به خدا بگوید: «آنچه مرا از ایمان آوردن باز داشته است این است که تو ایمان در من نیافریدی؛ تو خود در من کفر آفریدی». وضع این کافر مانند وضع جوانی خواهد بود که بزرگسالی پاهای او را ببندد، و او را در اتاق تاریک قفل شده ای محبوس کند، آن گاه از او بپرسد: «بدبخت، چرا از این اتاق خارج نمی شوی؟ چه چیز تو را از این کار باز می دارد؟» چنین رفتاری به کلی نامعقول است.^{۵۸}

خدا از کسانی که ایمان نمی آورند می پرسد: «كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَهْوَاتًا فَأَخِياكُمْ: چگونه به خدا ایمان نمی آورید، در حالی که مرده بودید و خدا شما را زنده کرد؟» (بقره، ۲۸). آیا خدا اگر خود کفر آفریده بود، چنین سخن تعجب آمیزی می گفت؟ اگر نظریه جبریه را بپذیریم، آن گاه این پرسش پیش می آید که چگونه ممکن است که خدا کافران را مجازات کند؟^{۵۹} آیات دیگری تفسیر معتزله را درباره آزادی ایمان آوردن تأیید می کند: «وَمَا لَكُمْ لَا تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ: چرا به خدا ایمان نمی آورید؟» (حدید، ۸)، «وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ: بگو این سخن حق از جانب پروردگار شماست. هر که می خواهد ایمان بیاورد و هر که می خواهد کافر شود» (کهف، ۲۹)، «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ: اوست که شما را آفریده است. در میان شما کسانی اند که کافرند و کسانی اند که مؤمن اند» (تغابن، ۲).

از این آیات چنین بر می آید که ما در انتخاب آزادیم؛ فعل ایمان یا کفر منحصراً به خود ما بستگی دارد.^{۶۰} مقدسی متذکر می شود که در این باره معتزله اتفاق نظر دارند، بجز جعفر بن حرب که بر آن است که «خدا کفر را مقرر می دارد»^{۶۱}، ولی مقصود جعفر فقط این است که خدا ممکن می سازد که کفر در برابر ایمان باشد، چنانکه خود مقدسی نیز این را تصدیق می کند؛ این نویسنده همچنین خاطر نشان

۵۷. همان، ص ۳۶۰.

۵۸. همان، ص ۳۵۹.

۵۹. همان، ص ۳۶۲.

۶۰. همانجا.

۶۱. مقدسی، کتاب البده و التاريخ، ج اول، ص ۱۴۲-۱۴۳.

می‌کند که همه جبریان بر آن اند که خدا گناه و کفر را تا ابد آفریده است.^{۶۲}
 خدا ما را آگاه می‌کند که آفرینش او برای برآوردن مقصودی است: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَ الْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا: مَا آسَمَانِ وَ زَمِينِ وَ آنچه را که میان آنهاست به باطل نیافریده ایم. این گمان کسانی است که کافر شدند» (ص، ۲۷). افعال ما، اگر از آن خود ما نبود، فاقد معنی می‌بود. و اما، چنانکه این آیه تأکید می‌کند، خدا هیچ چیز را به باطل نیافریده است. آیه دیگری تصریح می‌کند که چرا خدا همه این موجودات را آفریده است: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُون: من جن و انس را تنها برای آن آفریده‌ام که مرا پرستش کنند» (الذاریات، ۵۶). این بدان معنی است که خدا از ما جز ایمان و فرمانبرداری از احکام او چیزی نمی‌خواهد؛ پس گروش آزادانه ما ضروری است و افعال ما در دست خود ماست.^{۶۳} خدا نمی‌خواهد که ما مرتکب خطا شویم، زیرا «وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَاد: خدا فساد را دوست ندارد» (بقره، ۲۰۵). اگر خدا خواهان گناه بود، کسانی که مرتکب آن می‌شوند مطیع اراده او می‌بودند.^{۶۴}

عبدالجبّار همچنین چهار آیه دیگر نقل می‌کند که متضمن مسئولیت کامل انسان است: «اولئک اصحابُ الجنة خالدين فيها جزاء بما كانوا يعملون: اینان به پاداش اعمالشان اهل بهشت‌اند و در آنجا جاودانه‌اند» (احقاف، ۱۴)؛ «فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلاً وَ لِيَبْكُوا كَثِيراً جزاء بما كانوا يَكْسِبون: به سزای اعمالی که کرده‌اند، اندک بخندند و بسیار بگریند» (توبه، ۸۲)؛ «وَ مَا لَهُمْ جَهَنَّمُ جزاء بما كانوا يَكْسِبون: و به سبب اعمالی که کرده‌اند، جایگاهشان دوزخ است» (توبه، ۹۵)؛ «فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكَرِ مُعْرِضِينَ: چه شده است که از این تذکر روی بر می‌گردانند؟» (المدثر، ۴۹). همچنین در طبقات المعترله^{۶۵} آمده است که محدث معتزلی، محمد بن سربین، قدر را به طور قطع رد می‌کند. مخصوصاً دو آیه نقل می‌کند حاکی از این معنی که ممکن نیست خدا افعال ما را به ما تحمیل کند: «وَ اِذَا قَالُوا فَاجِسَةً قَالُوا وَ جَدْنَا عَلَيْهَا آبَاتِنَا وَ اللّٰهُ اَمْرُنَا بِهَا: چون فعل زشتی مرتکب می‌شوند، می‌گویند که پدران خود را نیز چنین یافته‌ایم و خدا ما را بدان فرمان داده است» (اعراف، ۲۸)؛ «إِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ...: خدا ما را به عدل... فرمان می‌دهد» (نحل، ۹۰). بنابراین، این معنی که ممکن است خدا ما را امر به فعل بد کند مردود است.

از خلال همه این آیات به روشنی چنین بر می‌آید که جبریّه «آفرینش» و «آفریننده» را با هم خلط می‌کنند تا نظریه خود را، مبنی بر اینکه انسان خود قادر به عمل کردن نیست، تحکیم بخشند.

۶۲. عبدالجبّار، شرح، ۳۶۲-۳۶۳.

۶۵. طبقات المعترله، ص ۱۳۷.

۶۲. همان، ج پنجم، ص ۱۴۵.

۶۴. همان، ص ۴۶۰.

مذهب معتزله مواظب است که از چنین خلطی پرهیز کند. در حقیقت، جبریّه می‌خواهند که آفرینش را تنها به خدا تخصیص دهند، زیرا به عقیده آنها انسان هیچ قدرتی ندارد.^{۶۶} برای توجیه موضع خود می‌گویند که محدثان هیچ حدیثی نقل نمی‌کنند که بتوان برای انسان امکان آفرینش چیزی قائل بود.^{۶۷} حجت آوردن، از نوع آنچه معتزله می‌آورند، مبنی بر اینکه انسان دارای چنین امکانی است، به منزله وارد کردن بدعتی خطرناک در دین است. به علاوه، چنین می‌افزایند که هیچ فرقی میان «آفرینش» و «آفریده» نیست، اینها الفاظ یکسانی است. و بالأخره، مقایسه آفرینش الهی با آفرینش انسانی هیچ موضوعیتی ندارد، زیرا آفرینش انسانی توهمی بیش نیست.

بیشتر نویسندگان معتزلی نگرش جبری را رد می‌کنند و میان آفرینش و آفریده قائل به تفاوت‌اند. اسکافی تذکر می‌دهد که غیر ممکن است که فعل آفریننده (خدا) را شبیه به فعل انسان دانست.^{۶۸} زیرا این دو از جهت حالت و ماهیت با هم متفاوت‌اند. آفرینش الهی مستقیم است، نه کاربرد ابزار می‌خواهد، نه استفاده از حواس. به عکس، آفرینش انسانی ناگزیر از توسل به این چیزهاست. به علاوه، خدا اجسام و اعراض را می‌آفریند که انسان عاجز از آفریدن آنهاست؛ آنچه انسان می‌تواند به جای آورد آفریدن حرکاتی است که خاص خود اوست، از نشستن و برخاستن و دیگر افعالی از این نوع.^{۶۹}

به روایت اشعری، جبّائی (ابوعلی) گویا، برخلاف همه پیشوایان معتزلی، قائل به آفرینشی از نوع آفرینش الهی برای انسان بوده است.^{۷۰} اشعری می‌گوید که به عقیده جبّائی، خدا بر طبق نقشه از پیش طرح شده‌ای، با استفاده از چیزهای دلخواه خود، عمل می‌کند. انسان نیز دقیقاً چنین می‌کند. ولی شهرستانی این روایت اشعری را تأیید نمی‌کند؛ زیرا جبّائی آشکارا افعال خدا و افعال انسان را متایز از یکدیگر می‌داند.^{۷۱}

۴. عادت و علت از نظر جهّم

جهّم بر آن است که افعال ما آفریده خداست و عادتاً منطبق بر نیات ماست، و همین سبب می‌شود که ما احساس کنیم که خود فاعل آن افعالیم.^{۷۲} به عقیده او، فعل انسانی حاوی علت نیست، به این معنی

۶۶. عبدالجبار، شرح، ص ۳۷۹.
 ۶۷. جاحظ، رسائل، ص ۲۹۸.
 ۶۸. اشعری، مقالات، ج دوم، ص ۱۹۶.
 ۶۹. عبدالجبار، شرح، ص ۳۸۱.
 ۷۰. اشعری، مقالات، ج دوم، ص ۱۹۶.
 ۷۱. حشم، الجبّالیان (دو جبّائی)، ص ۱۹۰.
 ۷۲. عبدالجبار، شرح، ص ۳۴۰.

که رابطه‌ای واقعی و ضروری میان مقدّم و تالی وجود ندارد. از این که افعال ما معمولاً در پی نیات ما واقع می‌شود به هیچ وجه نباید چنین نتیجه گرفت که میان آنها رابطه علّت و معلولی وجود دارد؛ اینها صرفاً عادات است. این نوع نگرش یادآور «نظریه کسب»^{۷۳} مالبرانش^{۷۴} است. به عقیده او، خداست که آثاری را که ما به مقدمها نسبت می‌دهیم به وجود می‌آورد؛ او یگانه علّت حقیقی یا علّت نخستین است؛ همه علّتهای دیگر تنها شرایط مُعدّ وقوع فعل اند.^{۷۵} فعل انسانی تماماً تابع علّت نخستین است که تابع هیچ علّت دیگر نیست؛ انسان به صورت علّت ثانوی عمل می‌کند، یعنی تحت تابعیت علّت نخستین که فراتر از اوست.

جُبّاتی (ابوعلی) می‌گوید: نظریه جهم در عین حال هم مخالف عقل است و هم مخالف تجربه.^{۷۶} هنگامی که زید عمل می‌کند، می‌دانیم که اعمالش ناشی از اراده خود اوست و نمی‌توان اعمال او را با اعمال عمر و مشتهه کرد. می‌توانیم، برحسب آنکه خوب رفتار می‌کند یا بد، او را ستایش یا نکوهش کنیم. چون شک نداریم که او واقعاً فاعل اعمال خویش است، نمی‌توانیم تصور کنیم که خدا آنها را در او خلق می‌کند. ابوهاشم نیز می‌گوید که اگر جز این باشد، بسیاری از مردم نخواهند توانست طرحهای خود را تحقق بخشند، یا مجبور خواهند شد که اعمالی برخلاف اراده خود انجام دهند. خانه ساختن و جابه‌جا شدن از عادات نیست، بلکه از افعال ارادی است.^{۷۷}

عبدالجبّار دلائلی را فراهم می‌آورد که نظریه جهم را رد می‌کند و احتمالاً مأخوذ از پیشوایان معتزله است. او متذکر می‌شود که انسان از روی عقل و موافق انگیزه‌های خاصّ خود عمل می‌کند نه از روی جبر.^{۷۸} به علاوه، عادات انسان برحسب مکانها و افراد فرق می‌کند. اگر نظریه جهم را بپذیریم، رفتار ما ممکن است مخالف قوانین طبیعی باشد. انسانی ضعیف قادر خواهد شد که بار سنگینی را حمل کند، و اگر قوی شود نخواهد توانست بار سبکی را از زمین بردارد؛ و بدون آموختن نوشتن می‌توان خوشنویس ماهری شد. هر که به چنین امور غیر مقرون به حقیقتی اعتقاد داشته باشد نادان است یا دیوانه.^{۷۹} مذهب معتزله علّیت را به عنوان امری بدیهی می‌پذیرد: علّت ضرورتاً متصل به معلول است و مربوط به عامل واقعی است.^{۸۰} به گفته اشعری، بیشتر نویسندگان معتزلی دو نوع علّت می‌شناسند:

73. occasionalisme

74. Malebranche

75. Malebranche, *Recherche de la Vérité*, VI, III

۷۷. همانجا.

۷۶. عبدالجبّار، معنی، ج هشتم، ص ۱۶.

۷۹. همان، ص ۳۴۱.

۷۸. همان، ص ۳۴۰.

۸۰. همان، ص ۳۹۰.

عَلَّتِ مَقْدَمٌ بِرِ مَعْلُولٍ وَ عَلَّتِ هِمْرَاهُ بِرِ مَعْلُولٍ. عَلَّتِ أَوَّلُ مُسْتَلْزِمٍ فَاعِلُ آزادی است که از روی اراده عمل می‌کند؛ در فاعل آزاد حکم عَلَّتِ انتخاب و مقدم بر آن است؛ توانایی عمل کردن عَلَّتِ فعل است که مؤخر از آن است. عَلَّتِ دوم الزام آور است و از معلول خود جدا نیست، مانند ضربه‌ای که بر کسی وارد می‌آید و دردی که اوبی درنگ از بی آن احساس می‌کند. این عقیده جُبَّائِي (ابوعلی) است. به عقیده اسکافی و عبّاد یک نوع عَلَّتِ بیشتر نیست و آن عَلَّتِ مقدم بر فعل است. یشر بن المعتبر نیز با این نظر موافق است و تصریح می‌کند که مقدم، در عین متمایز بودن از معلول، از آن جدایی ناپذیر است، و متذکر می‌شود که باربر به محض آنکه باری را بر دوش می‌گیرد می‌داند که آن را حمل می‌کند؛ خداوند به محض آنکه کفر کافری ظاهر می‌شود او را دشمن می‌دارد.^{۸۱}

جُبَّائِي (ابوعلی) بر آن است که اگر عَلَّتِ، از جهت زمانی، زیاده دور از معلول باشد، تأثیر آن قطع می‌شود.^{۸۲} ولی نظام عقیده دارد که عَلَّتِ بر سه گونه است: عَلَّتِ مقدم بر مفعول، مانند خواستن چیزی؛ عَلَّتِ مقارن معلول، مانند حرکت پاها و راه رفتن؛ عَلَّتِ متعاقب معلول و مطابق با غایت فعل، مانند ساختن خانه‌ای برای پناه بردن به آن.^{۸۳} این عَلَّتِ آخر، بنا بر تذکر آوریده، همان عَلَّتِ غائی است.^{۸۴} تصدیق علیّت شرط ضروری فعل اخلاقی است. به گفته جُبَّائِي (ابوعلی)، اگر عَلَّتِ پسندیده باشد، معلول نیز پسندیده است.^{۸۵} به عقیده ابوهاشم (جُبَّائِي) اختلاف عَلَّتِ و معلول با یکدیگر محال است، زیرا این دو سخت با یکدیگر مرتبط‌اند. به عبارت دیگر، اگر عَلَّتِ بد باشد، ممکن نیست معلول خوب باشد.

ولی ممکن است مقدم خوب باشد و تالی خوب نباشد.^{۸۶} بصری (ابو عبدالله) با این عقیده موافق نیست، و کاملاً مخالف آن است که عَلَّتِ، از جهت اخلاقی، پسندیده باشد و معلول نکوهیده، لااقل تا آنجا که انسان از آزادی عمل برخوردار باشد. بدیهی است که اصل علیّت در افعال غیرارادی صادق نیست. هنگامی که چیزی به هدفی پرتاب می‌کنیم و به کسی اصابت می‌کند، یا هنگامی که سهواً بد عمل می‌کنیم، مسئولیتی متوجه ما نیست. بیرون از این موارد، ممکن نیست عَلَّتِ و معلول متناقض باشند.^{۸۷} در هر جای دیگر، و تقریباً به عقیده همه معتزله، عَلَّتِ ضرورتاً منتهی به معلول خود می‌شود؛ عَلَّتِ رابطه شخص صاحب عقل و فعلی است که او اراده کرده است، و بنا بر این مسئول آن است. نظریه «کسب» جهم پایه استواری ندارد.

۸۲. همانجا.

۸۱. اشعری، مقالات، ج دوم، ص ۶۹.

۸۴. ابوریده، نظام، ص ۱۶۵.

۸۳. همان، ج دوم، ص ۷۰-۷۱.

۸۶. همانجا.

۸۵. عبدالجبار، منی، ج دوازدهم، ص ۱۸۷.

۸۷. همانجا.

۵. جاحظ و «تمايلات طبيعى»

دو سه تن از متألهان معتزلى اصل عقيمت را قبول ندارند و تا آنجا پيش مى روند كه حتى با آن مخالفت مى ورزند؟^{۸۸} و عملاً به نظريات جبريه مى پيوندند. جاحظ نظريه اى تقرير کرده است كه آن را نظريه «تمايلات طبيعى» مى نامد و مى توان آن را در عمل به نظريه افعال غير ارادى بازگرداند. به گفته او، انسان پس از تأمل و انتخاب آزادانه عمل نمى كند. جاحظ، بنا به روايت بلخى، عقیده دارد كه افعال ما ناشى از «تمايلات طبيعى» (طبايعى) حاكم بر رفتار ماست.^{۸۹} به عبارت ديگر، مى گويد كه تمايل طبيعى موجب فعل است؛ فعل فطرى^{۹۰}، و مطيع تمايل طبيعى است كه زير نهاد آن است.^{۹۱} گاه اتفاق مى افتد كه عقل و تمايل به ستيز با يكديگر بر مى خيزند. عقل با تسليم ميل طبيعى مى شود يا در برابر آن مقاومت مى كند؛ در مورد اخير، فعل متوقف مى ماند؛ ولى وقتى كه تحقق مى يابد در جهت ارضائى ميل است.^{۹۲} به همين سبب است كه به عقیده جاحظ، كسى كه با مشركان مى جنگد مستحق پاداش نيست، زيرا اين عمل را غير ارادى انجام مى دهد؛ معمر نيز درباره «تمايلات طبيعى» بر همين عقیده است.^{۹۳}

اين مفهوم «تمايل طبيعى» براى بيشتر متألهان معتزلى نامفهوم مى نمايد و موضوع انتقادات بسيارى از جانب آنها بوده است. جبائى (ابوعلى)، در كتابى به نام نقدالطبايعى آن را رد کرده است، و عبدالجبار فقرات بسيارى از آن را در كتاب خود آورده است.^{۹۴} نخست بايد ديد كه مراد جاحظ از «تمايل» چيست. اگر مراد او اين است كه انسان آزادانه عمل مى كند، سخن او دور از نگرش مذهب معتزلى نيست؛ با چنين فرضى، بايد گفت كه لفظى كه به كار مى برد وافى به مقصود نيست. اگر، به عكس، گمان او بر اين است كه تمايل ما را ناگزير از عمل كردن مى كند، در اين صورت اشتباه مى كند، زيرا فعل نتيجه تمايل خاص نيست، بلكه حاصل سلسله اى از عوامل است.^{۹۵}

جبائى مى گويد كه تمايل هيچ امكان انتخاب نمى دهد و منافع توانايى عمل كردن است كه هر فعل آگاهانه اى مستلزم آن است. مشخصه آن غير عقلانى بودن است، در حالى كه فعل ضرورتاً كار فاعل صاحب اراده است.^{۹۶} همچنين عبدالجبار بر جاحظ خرده مى گيرد و مى گويد كه فعل، آن گونه كه او تصور مى كند، عارى از صفت اخلاقى است و هيچ گونه حكم ارزشى طلب نمى كند. براى جبائى، فعل

۸۸. ابن متويه، محيط، ج اول، ص ۳۸۷.
 ۸۹. مرتضى، أمالى، ج اول، ص ۱۹۵.
 ۹۰. شهرستانى، ملا و نخل، ج اول، ص ۷۵.
 ۹۱. عبدالجبار، معنى، ج نهم، ص ۳۴.
 ۹۲. همانجا.
 ۹۳. ابن متويه، محيط، ج اول، ص ۳۸۷.
 ۹۴. عبدالجبار، معنى، ج نهم، ص ۲۴.
 ۹۵. همان، ص ۲۵.
 ۹۶. همانجا.

اخلاقی شبیه به طلاست. با صیقل دادن آن می‌توان دریافت که آیا خالص است یا کم‌عیار. ما معمولاً فعل شایسته را از فعل ناشایست به یاری تفکر، که قادر به آنیم، باز می‌شناسیم، در حالی که تمایل عمدتاً از حیطة نظارت ما بیرون است.^{۹۷} جبائی همچنین خاطر نشان می‌کند که تمایل، هر قدر که طبیعی باشد، خود نیاز به ساماندهی و هدایت دارد. هنگامی که کسی از حیوان درنده‌ای می‌گریزد، درست است که از غریزه صیانت ذات پیروی می‌کند، ولی، برای اینکه با اطمینان تمام از خطر برهد، لازم است که درباره بهترین راه فرار تفکر کند. بنابراین، فرار صرفاً ناشی از احساس قبل از وقوع یا احساس خطر نیست.^{۹۸} همچنین ملاحظه می‌کنیم که برخلاف آنچه قائلان به «تمایلات» می‌گویند، فعل واقعۀ نوی است که پیش‌تر نبوده است.^{۹۹} خطاست گفتن این سخن که انسان حاصل ترکیبات عناصر چهارگانه طبیعی است^{۱۰۰}، برخلاف آنچه فیلسوفان مادّی مذهب گمان می‌کنند.^{۱۰۱} خدا به او زندگی بخشیده است و او را چنانکه هست آفریده است، یعنی اتحاد میان جان و تن. جاحظ، در پی این فیلسوفان، اظهار عقیده می‌کند که فعل خود به خود، یعنی به محض حضور انگیزه‌های عمل کردن، پدید می‌آید، ولی جبائی به او پاسخ می‌دهد که حضور چنین انگیزه‌هایی منافی قدرت عمل کردن نیست. هیچ طبیعی ما را در رفتار خود مجبور نمی‌کند.^{۱۰۲} در حقیقت، طبیعت نیز خود صنع خداست که به ما آزادی عطا فرموده است تا به دلخواه خود عمل کنیم و به دلخواه خود ایمان بیاوریم؛ به همین سبب است که برای ترغیب ما به تفکر و برای اقتناع ما دلیل و برهان به کار می‌برد. اگر نظریۀ جاحظ و مادّی مذهب‌ان را بپذیریم، استدلال بی‌وجه می‌شود.^{۱۰۳}

فیلسوفان ملحد، با اعتقاد به این معنی که افعال ما تابع تمایلات طبیعی ماست، آنها را به علل غیر عقلانی منتسب می‌کنند. عبدالجبار متذکر می‌شود که ما موضع آنها را خوب می‌شناسیم و می‌دانیم که آنها به وجود خالق (خدا) ایمان ندارند. ولی جبریّه که به خدا اعتقاد دارند کمتر محقّ اند که متوسّل به چنین تبیینی شوند.^{۱۰۴} و بالأخره، بلخی اظهار نظر می‌کند که میل و انفعال نفسانی طبیعی آدمی است، ولی انسان توانایی آن را دارد که بر آنها مسلط شود و آنها را در محدوده‌های معقولی نگاه دارد؛ بنابراین، او تسلیم نیروهای لجام‌گسیخته نمی‌شود، و در نتیجه مجبور به عمل کردن برخلاف اراده خود نیست.^{۱۰۵}

۹۷. عبدالجبار، معنی، ج دوازدهم، ص ۳۲۴.

۹۸. همان، ج دوازدهم، ص ۳۲۵.

۹۹. همان، ج ششم، ص ۶.

۱۰۰. همان، ج یازدهم، ص ۴۷۷.

۱۰۱. عبدالجبار، شرح، ص ۳۸۹.

۱۰۲. عبدالجبار، معنی، ج دوازدهم، ص ۳۱۶.

۱۰۳. همان، ج دوازدهم، ص ۳۱۹.

۱۰۴. عبدالجبار، شرح، ص ۳۸۹.

۱۰۵. مرتضی، امالی، ج اول، ص ۱۹.

به این ترتیب، منتقدان معتزلی نخستین رشته آراء جبری مذهبانه‌ای را که متوجه انکار کامل آزادی و ابتکار شخصی انسان است رد می‌کنند، و بر آن‌اند که انسان، به‌جای اینکه آلت دست سرنوشت خودکامه‌ای بی‌معنی و بی‌هدف باشد، همچون موجودی هوشمند و صاحب اراده، با آگاهی و احساس مسئولیت از انتخاب خود، تصمیم می‌گیرد. ولی جبریّه اعتراضات جالب توجه دیگری پیش می‌کشند که جا دارد که اکنون به آنها بپردازیم.

نظریه «کسب»

پیروان جبریان نخستین دریافته‌اند که از جبر مطلق نمی‌توان دفاع کرد، و کوشیدند تا، با قبول سهمی از ابتکار عمل برای انسان، آن را تعدیل کنند، و برای این منظور قائل به نظریه «کسب» شدند. قائلان به این نظریه از جهت تاریخی به دو گروه تقسیم می‌شوند: یکی گروه ضرار، و چندی بعد، گروه اشعری.^۱ ضرار و حفص الفزد در تبکیت ثنویان مانوی می‌کوشند و می‌خواهند به آنها نشان دهند که همه چیز، از ایمان تا افعال، از خدا ناشی می‌شود.^۲ از سوی دیگر، جبریان ابا دارند از اینکه بخشی از قدرت خدا را از او بگیرند و به انسان بدهند، زیرا، به گمان آنها، در این صورت انسان شبیه به خدا خواهد شد.^۳

به عقیده ضرار و گروه او، خدا خالق قطعی فعل است؛ ضرار، برخلاف جهّم، بر آن است که افعال ما تابع اراده ماست، و این تابعیت دقیقاً به معنی «کسب» است؛ انسان، با بر عهده گرفتن فعل، آن را کسب می‌کند، و شریک در خلق آن می‌شود. بنابراین، فعل دو خالق متفاوت و واقعی دارد.^۴ عبدالجبار ادعا می‌کند که، مع الوصف، ضرار پیر و جهّم است؛^۵ این حکم درست نیست، زیرا جهّم قبول ندارد که افعال ما تابع اراده ماست. نجار نیز با نظرگاه ضرار موافق است و می‌گوید که خدا فعل را پدید می‌آورد و انسان آن را «کسب» می‌کند.^۶ نظریه کسب به همه انواع فعل، اعم از مستقیم و غیر مستقیم، گسترش می‌یابد. گروه دوم، یعنی گروه اشعری و پیروانش، کسب را فقط محدود به افعال مستقیم می‌کنند؛ آنها بر این اعتقادند که تنها خدا قدرت واقعی عمل کردن دارد، در صورتی که انسان از چنین قدرتی بی‌بهره است؛ او را، به معنی مجازی کلمه، «فاعل» می‌گوییم. این نگرش اخیر بسیار

۱. ابن متویه، محیط، ج اول، ص ۴۰۸.

۲. همان، ج اول، ص ۴۱۴.

۳. همان، ج اول، ص ۴۱۵.

۴. همان، ج اول، ص ۳۱۳.

۵. عبدالجبار، شرح، ص ۳۶۳.

۶. همانجا.

نزدیک به نگرش جهم است که، بنابه روایت کوشانی، شاگرد نجار، تصدیق می‌کند که انسان هرگز خالق فعل خویش نیست.^۷

با این همه، باید به دو تفاوت اساسی که «کسب» ضرار را از «کسب» اشعری جدا می‌کند، اشاره کنیم. به عقیده ضرار و نجار، انسان واقعاً عمل می‌کند، با آنکه فعل خود را خود خلق نمی‌کند؛ به عکس، اشعری منکر هرگونه قدرت عمل‌کردن برای انسان است و می‌گوید: یگانه خالق فعل خداست. به علاوه، ضرار تصدیق می‌کند که خدا خالق است و انسان فاعل؛ به عکس، به عقیده اشعری، انسان «کسب» فعل می‌کند، بی آنکه هیچ سهمی در فعل داشته باشد.^۸

۱. معانی متفاوت «کسب»

پیش از پرداختن به نقد معتزلی «کسب»، لازم است که معانی متفاوت این لفظ را در نزد مذاهب مختلف بیشتر روشن کنیم. می‌توانیم از طبقه‌بندی پیشنهادی ابن قیم پیروی کنیم که سه معنی اصلی برای «کسب» بر می‌شمارد: معنی آن نزد جبریّه، معنی آن نزد قدریّه و معنی آن نزد اهل حدیث.^۹

۱. معنی کسب نزد جبریّه

به عقیده جبریان میان‌ه‌رو، انسان فعل را «کسب» می‌کند و آن را، بی آنکه خلق کند، به جای می‌آورد. برای بعضی از آنها، سهمی انسانی از ابتکار در فعل مخلوق خدا وجود دارد؛ این عقیده ضرار، نجار و محمدبن عیسی و پیروان آنهاست.^{۱۰} برای بعضی دیگر، «کسب» رابطه میان فعل مخلوق خدا و انسان سهم در اجرای آن است. این عقیده اصفهانی (ابو اسحاق) است. به عقیده اشعری و باقلانی، فعل «مکتسب» همراه با قدرت اتفافی انسان است، و نه قدرت ابدی خدا، و دارای همان موقعیتی است که «معلوم» نسبت به «علم» دارد. اشعری تصریح می‌کند که فعل «مکتسب» ناشی از قدرت الهی است و هیچ ربطی به قدرت اتفافی ندارد. باقلانی گاه با اشعری موافق است و گاه اظهار نظر می‌کند که فعل «مکتسب» چیزی بر فعل مخلوق می‌افزاید. چند تن از اشعریان متأخر بر آن اند که فعل «مکتسب» با فعل مخلوق مقترن است؛ چنین اقترانی ناشی از عادت است.^{۱۱} قبلاً به نظریه‌ای مشابه آن درباره

۷. اشعری، مقالات الاسلامیین، ج دوم، ص ۱۹۷.

۸. ابن قیم، شفاء العلیل، ص ۸۰.

۹. همان، ص ۱۷۳ و بعد.

۱۰. همان، ص ۱۷۴.

علیّت متعلّق به جهّم برخورداریم. این قیّم می‌گوید که، در حقیقت، مواضع اشعری بسیار ناپایدار است. ابوالقاسم سلیمان بن ناصر الانصاری در تفسیر خود درباره کتاب ارشاد، تصوّری از آن به دست می‌دهد؛ جوینی صاحب این کتاب از یاران اشعری خود، که او را سخت نکوهش می‌کنند، جدا می‌شود.^{۱۲}

۲. معنی کسب نزد قدریّه

به عقیده قدریان معتزلی، فعل «مکتسب» فعلی است که انسان با علم کامل به امور و با مسئولیت تمام، از روی اراده و انگیزه‌های خود، بدون هیچ مداخله بیرونی از جانب خدا، انجام می‌دهد.^{۱۳} فعلی است «نو» یا اتّفاقی.^{۱۴} به گفته اسکافی، فعل «مکتسب»، برای تحقق یافتن، نیاز به ابزار یا حواسی دارد، در حالی که فعل مخلوق هیچ نیازی به این چیزها ندارد. مذهب معتزلی، به طور کلی، می‌پذیرد که انسان واقعاً خالق فعل خویش است. ناشی و شهام در این میان مستثنایند. ناشی عقیده دارد که خدا فعل «مکتسب» را هم خلق می‌کند.^{۱۵} شهام معتقد است که خدا فعل را به نحو ضروری انجام می‌دهد، در حالی که انسان آن را «کسب» می‌کند؛ یک فعل واحد در عین حال هم به دست خدا و هم به دست انسان خلق می‌شود.^{۱۶} صالح قُبا، نویسنده معتزلی دیگر، بر آن است که خدا نامهای افعال را آفریده است نه خود افعال را.^{۱۷} عبدالجبار نشان می‌دهد که معنی اصلی کلمه «کسب» مربوط به هر فعلی است که حاوی شرّ و دافع شرّی باشد.^{۱۸} جبائی (ابوعلی) کلمه‌ای مشتقّ از «کسب»، یعنی «اکتساب» یا نتیجه «مکتسب»، اعمّ از مفید یا غیر آن، به کار می‌برد. او میان «کسب» و «مکتسب» فرق می‌گذارد: اوّلی مطابق با بازرگانی است و دوّمی مطابق با کالا، و می‌گوید به همین سبب است که، هنگامی که سخن از افعال خداست، نمی‌توان از «کسب» سخن گفت. اگر انسان سودی از کسی ببرد یا زبانی به او برساند، می‌توان گفت که چیزی «کسب» کرده است. و بالأخره خاطر نشان می‌کند که افعال غیرارادگی هست که غیر ممکن است که بتوان آنها را «کسب» کرد: مانند افعال کودک، شخص خفته، یا شخص گیج.^{۱۹} ابوهاشم تصریح می‌کند که کلمه «کسب» دالّ بر هر فعلی است که ممکن است برای ما مفید باشد یا

۱۲. همان، ص ۱۷۲.

۱۳. همان، ص ۱۷۸.

۱۴. این قیّم، پیشگفته، ص ۱۸۵.

۱۵. اشعری، مقالات، ج دوم، ص ۱۹۹.

۱۶. اشعری، مقالات، ج اول، ص ۲۵۱؛ ج دوم، ص ۲۰۵.

۱۷. عبدالجبار، شرح، ۳۶۴.

۱۸. عبدالجبار، معنی، ج هشتم، ص ۳.

۱۹. عبدالجبار، معنی، ج هشتم، ص ۶۴.

خطایی را از ما دور کند. مثلاً، سود برای بازرگان «کسب» است. فعلی از این نوع را می‌توان «مکتسب» خواند.

۳. معنی کسب نزد اهل حدیث

نزد اهل حدیث، که عقیده آنها را ابن قیم روایت می‌کند، «کسب» فعلی است که انسان، پس از خلق آن به دست خدا، بر عهده خود می‌گیرد، به این معنی که انسان می‌پذیرد که آن را خوب یا بد انجام دهد. ابن قیم بر این سخن می‌افزاید که این نگرش نزدیک به حقیقت است.^{۲۰} به عبارت دیگر، فعل، در عین حال، هم کار خدا و هم کار انسان است. خدا به انسان قدرت عمل کردن داده است. و، به این معنی، او خالق فعل است. انسان نیز به نحوی قطعی عمل می‌کند. سر مسئله در این است که خدا فاعل است، در حالی که انسان هم فاعل است و هم منفعل. چنانکه می‌بینیم، این موضع، با اندک تفاوتی، نزدیک به موضع ضرار است، در عین فاصله گرفتن آشکار از موضع جهم و اشعریان. پیروان متأخر ابن حنبل سرانجام راه حل میانه‌ای، بین آراء جبریّه و معتزله، بر می‌گزینند.^{۲۱}

۲. نقد معتزلی «کسب» به طور کلی

پیشوایان معتزلی اندیشه «کسب» را غیر قابل فهم می‌دانند. فهم این اندیشه برای همه مخالفان جبریّه، اعم از معتزله و خوارج، دشوار می‌نماید. این مذاهب، هر چند از صلاحیت لازم برخوردارند، ولی نتوانسته‌اند مفهومی چنین مهم را دریابند. به رغم منازعات طولانی که بر سر این مسئله برخاسته است، در میان غیر جبریان کسی پیدا نشده است که بتواند «کسب» را بپذیرد یا حتی آن را تصوّر کند.^{۲۲} برای ابوهاشم، تصوّر «کسب» در زبانهای دیگر، مانند فارسی یا تبتی، وجود ندارد؛ این لفظ با هیچ تصوّر درستی مطابقت ندارد. در زبان عربی هم این لفظ به معنایی که جبریان به آن می‌دهند نیست. ابوهاشم از این نیز فراتر می‌رود و تردید می‌کند که جبریان در جستجوی حقیقت باشند؛ و می‌گوید که هدف آنها قبولاندن این معنی است که آنها مخالف نظریّه جهم‌اند، در حالی که، در واقع، خود چندان فاصله‌ای با او ندارند، زیرا مانند او خدا را خالق افعال انسانی می‌دانند. ابوهاشم بر آن

۲۱. همان، ص ۱۸۵.

۲۰. ابن قیم، پیشگفته، ص ۷۸.

۲۲. عبدالجبار، شرح، ص ۳۶۵.

است که «کسب» و «جبر» عملاً به یک معنی اند.^{۲۳} در حقیقت، نظریه جهم در خود انسجام بیشتری دارد، از این جهت که همه افعال انسانی را منحصرأً و بدون شرکت دادن هیچ کس، به خدا نسبت می دهد. انسان فقط مجازاً فاعل فعل شناخته می شود.^{۲۴} معتزلیان نخست بر نظریه ضرار و گروه او خرده می گیرند و سپس در ردّ نظریه اشعری «کسب»، مخصوصاً در زمان جبائی و پیشوایان دوره بعدی، می کوشند. عبدالجبار، برای انتقاد از آن، کتابی نوشته است که آن را نقد اللّع نامیده است.^{۲۵} به عقیده عبدالجبار، که نظریه استادان بزرگ معتزله را خلاصه می کند، جبریان به طور کلی مدعی اند که افعال ما، به رغم آنچه می نمایند، تابع اراده ما نیستند، زیرا از اراده ای بیرونی که ما را به عمل کردن مجبور می کند، پیروی می کنند؛ انسان مانند چارپایی است که در جهت دلخواه کسی که بر او سوار است راه می رود. چنین مثالی هیچ قوت اقتناعی ندارد، زیرا چارپا لا اقل به راه رفتن رضایت می دهد، به دلیل آنکه چارپا می تواند، برخلاف میل صاحبش، از راه رفتن در این جهت امتناع کند.^{۲۶} معتقدان به نظریه «کسب» اعتراض عمده ای اقامه می کنند مبنی بر اینکه، به عقیده آنها، خطاست اگر قبول کنیم که انسان به این دلیل خالق افعال خویش است که شایسته نکوهش یا ستایش است، یا مخاطب امر به معروف و نهی از منکر است؛ و می افزایند که ما نمی دانیم که آیا واقعاً فاعل افعال خویشیم، و نتیجه می گیرند که منطقی نیست که بر وجود امری جزئی برای اثبات امری کلی تکیه کنیم. معتزلیان این اعتراض را رد می کنند. عبدالجبار استدلال آنها را بدین گونه خلاصه می کند که ما به نحوی ضروری و کلی می دانیم که فعلی پسندیده یا نکوهیده است، ولو اینکه ندانیم که آن فعل مخلوق است. بنابراین، نمی توان از جبریان در استدلالشان پیروی کرد.^{۲۷}

به عقیده ابوهاشم، جبریان شبیه به مانویان اند که پیغمبر (ص) آنها را «مجوس» نامیده است، زیرا آنها نیز افعال انسانی را به «کسب» ربط می دهند، که تصویری مهم و نامفهوم است.^{۲۸} در حقیقت، «کسب» اگر مطابق با قدرت عمل کردن بود، معنایی می داشت؛ در این صورت موافق نظریه معتزلی می بود. ولی، به عقیده جبریان، غیر قابل قبول است که انتخاب آزادانه ما در فعلی که انجام می دهیم صورت واقعیت بیابد. به موجب نظریه آنها انسان گیج و سر به هوا نیز فعل خود را «کسب» می کند. می دانیم که او فعل خود را آزادانه انتخاب نمی کند. از سوی دیگر، باید همچنین فرض کرد که علیل و

۲۳. ابن متویه، محیط، ج اول، ص ۴۰۹.

۲۵. عبدالجبار، معنی، ج هشتم، ص ۳۱-۳۲.

۲۷. عبدالجبار، شرح، ص ۳۳۶.

۲۴. همان، ج اول، ص ۴۰۷.

۲۶. عبدالجبار، شرح، ص ۳۳۸.

۲۸. ابن متویه، محیط، ج اول، ص ۴۰۹.

بپار هم که دچار لزش اند رفتار خود را «کسب» می‌کنند، در حالی که هیچ یک از آن دو از روی اراده عمل نمی‌کنند.^{۲۹} جبریان همچنین میان فعل توأم با قدرت و فعل بدون قوت فرق می‌گذارند. به فعل توأم با قدرت است که آنها نام «کسب» می‌دهند. حتی در این حالت هم، باید تصدیق کرد که انسان در فعل خود هیچ سهمی از مسئولیت ندارد. اگر می‌گویند که «کسب» فقط به حکمی که ما درباره فعل می‌کنیم مربوط است نه به خلق فعل، می‌توان در پاسخ آنها گفت که حکم فعل نیست.^{۳۰}

بنابر اعتقاد جبریان، فعل و «کسب» از یکدیگر جدایی ناپذیرند، بنابراین چنین نتیجه می‌شود که هر فعلی از افعال خدا نیز باید «مکتسب» باشد. در حقیقت، اگر فعل را از «کسب» جدا کنیم، نظریه آنها در هم فرو می‌ریزد. بنابراین، انسان مجبور به عمل کردن برخلاف میل خویش است و، در نتیجه، فعل او عاری از هرگونه ارزش اخلاقی است.^{۳۱} قائلان به «کسب» برای دفاع از نظریه خود دلیل دیگری اقامه می‌کنند که، به موجب آن، فاعل ممکن است در فعل خود مورد مخالفت واقع شود. و می‌گویند که اگر انسان قادر به خلق فعل خود بود چنین مخالفتی وجود نمی‌داشت، و نتیجه می‌گیرند که خالق فعل خداست. این دلیل در برابر تحقیق تاب نمی‌آورد و ثابت شده است که انسان واقعاً خالق فعل خویش است. و اما ضرار مدعی است که فعل آزادانه و فعل «مکتسب» را با هم تلفیق کرده است بی‌آنکه آنها را با هم خلط کند. به دشواری می‌توان نگرش او را پذیرفت؛ نمی‌توان فعل «مکتسب» را، به دلیل اینکه برای ما مفید یا مضر است، به خدا منتسب دانست. سودمندی یا ناسودمندی فعل خدا را خوش یا ناخوش نمی‌کند. خوردن یا نوشیدن افعالی است که برای انسان مفید است نه برای خدا. به همین سبب است که ابوهاشم خاطر نشان می‌کند که فعل «مکتسب» ممکن است هم متعلق به خدا باشد و هم متعلق به ما؛ بنابراین، خدا آن را در ما خلق نمی‌کند.^{۳۲} برای اینکه بگوییم فعلی «مکتسب» است، باید قبول کنیم که آن فعل به دست ما واقع شده است. فعل زید حاصل انتخاب آزادانه اوست؛ و همچنین است فعل عمرو. چگونه می‌توان یک فعل واحد را به هر دوی آنها نسبت داد؟^{۳۳} چگونه ممکن است که یک فعل واحد دو فاعل داشته باشد؟^{۳۴}

۳۰. همان، ج اول، ص ۴۱۱.

۳۱. همان، ج اول، ص ۳۵۵.

۳۲. عبدالجبار، شرح، ص ۳۷۵.

۲۹. همان، ج اول، ص ۴۱۰.

۳۱. همان، ج اول، ص ۴۱۲.

۳۳. همان، ج اول، ص ۸۴.

یک فعل واحد ممکن نیست که در آن واحد کار دو تن باشد. به عقیده جُبَّائِي (ابوهاشم)، اگر فعل یک انسان در آن واحد فعل خدا نیز باشد، یا به عکس، ابهامی پیش می‌آید: فعل، به طور قطع، نه متعلق به انسان است و نه متعلق به خدا. چگونه می‌توان تصور کرد که انتخاب آنها دقیقاً، و هر بار، مقترن با یکدیگر است؟ آن‌گاه باید قبول کرد که انسان مجبور است که فعل خدا را عیناً تکرار کند و، در این صورت، انتخاب او از بین می‌رود، و ناگزیر از اذعان به این امر خواهیم شد که فعل «مکتسب» وجود ندارد.^{۳۵}

بنابر نظریه جبریان، می‌توان یک گفته واحد را، در عین حال، به دو شخص مختلف، بدون موافقت قبلی آنها با یکدیگر، نسبت داد. البته چنین چیزی غیر معقول است. زیرا نتیجه خواهد شد که خدا ناگزیر باشد که همان سخنانی را که انسان گفته است تکرار کند، و به این ترتیب گاه راستگو باشد و گاه دروغگو. جبریان از اعتراف به چنین نتیجه‌ای اجتناب می‌کنند، ولی چنین نتیجه‌ای مُضْمَر در استدلال آنهاست. استادان معتزلی به این ترتیب ثابت کرده‌اند که نظریه جبری برخلاف مسلمات دین اسلام است، زیرا می‌پذیرد که خدا ممکن است مانند آفریدگانش دروغ بگوید.^{۳۶}

جُبَّائِي (ابوهاشم) نتیجه مهم دیگری از آن می‌گیرد: یگانگی خدا مورد تردید واقع می‌شود، زیرا یک فعل دارای دو فاعل مختلف می‌شود، که هر دو سرمدی‌اند. انسان شریک خدا می‌شود و در قدرت او سهم است: فعل الهی صورت نمی‌گیرد، مگر آنکه انسان در آن شریک باشد.^{۳۷} به گفته جُبَّائِي (ابوعلی)، آفرینش آسمانها و زمین نیز مستلزم شرکت انسان خواهد بود. با این همه، می‌دانیم که آفرینش تنها متعلق به خداست.^{۳۸} مذهب جبریّه در پاسخ می‌گوید که یگانگی خدا را بیشتر معتزله متزلزل می‌کنند که برای انسان قدرت «آفرینندگی» اعمال خود (به معنی خدایی آن) قائل‌اند. ولی، به گفته عبدالجبار، این سخن نادرستی است، زیرا این قدرت انسانی را خدا به ماعطا فرموده است که ما را آزاد می‌گذارد تا آن را از روی انتخاب آزادانه خود به کار بریم.^{۳۹}

ابوهاشم همچنین خاطر نشان می‌کند که «کسب غیر قابل تصور است»، زیرا دو فاعل از یک طبیعت نیستند. خدا سرمدی است و انسان ممکن الوجود است. یک فعل نه ممکن است به دست خدا و انسان صورت گیرد، و نه ممکن است کار دو انسان متفاوت باشد. قدرت یکی قهرآنا همگون با قدرت

۳۵. عبدالجبار، معنی، ج هشتم، ص ۱۲۲-۱۲۳.

۳۶. همان، ج هشتم، ص ۱۳۳.

۳۷. همان، ج هشتم، ص ۱۳۵.

۳۸. همان، ج هشتم، ص ۱۴۳.

۳۹. همان، ج هشتم، ص ۱۳۶.

دیگری است، همچنان که اراده هر کدام با هم متفاوت است. به علاوه، ممکن است یکی بتواند کاری را در لحظه‌ای انجام دهد که دیگری قادر به انجام دادن آن در آن لحظه نباشد. در حقیقت، چرا باید دائم یکی به دیگری باز بسته باشد؟ در چه چیز آنها از یکدیگر متمایزند؟ و بالأخره، افعال آنها ممکن است کاملاً مخالف یکدیگر باشد.^{۴۰}

اگر مراد از فعل «مکتسب» فعلی باشد که به نحوی خاص صورت می‌گیرد، باید قبول کرد که فاعلی دارد؛ اگر فعلی است که بر فعل ارادی افزوده می‌شود، لازم است بدانیم که چگونه صورت می‌گیرد. ولی قائلان به نظریه «کسب» هیچ توضیحی در این باره نمی‌دهند. از روی نظریه آنها می‌توان دریافت که فعل «مکتسب» فعلی است که انسان مجبور به انجام دادن آن است. به عبارت دیگر، فعل «مکتسب» ناشی از اراده ما نیست. بنابراین، فعلی ضروری است که ما خواه ناخواه باید آن را تحمّل کنیم. مذهب جبریّه قبول دارد که افعال آزادانه‌ای هست و افعال ضروری؛ افعال آزادانه تابع اراده مایند، از آن جهت که امکانی‌اند و افعال ضروری نیز چنین‌اند، زیرا ما آنها را آگاهانه به جای می‌آوریم. ولی چنین استدلالی خلاف نظریه جبری مذهبیه است که، به موجب آن، هر فعلی، اعم از ارادی و ضروری، آفریده خداست و فقط به یکن انتخاب آزادانه او وجود دارد.^{۴۱} عبدالجبار می‌گوید که، به عقیده پیشوایان معتزلی، اگر مفهوم «کسب» قابل ادراک بود، خدا می‌بایست «مکتسب» نامیده شود، یعنی خالق «کسب» ما. و اما چنین تسمیه‌ای وجود ندارد.

اگر فعل ما بیرون از اراده ما صورت می‌گیرد، این امر مستلزم اقتران دائم دو علت متفاوت برای پدید آمدن یک معلول است. چنین اقترانی غیر ممکن است.^{۴۲} در حقیقت، در اینجا هم جبریان علم را با قدرت یکی می‌گیرند. آنچه خدا می‌داند، ما همه می‌توانیم بدانیم؛ هر چیزی که معلوم زید باشد ممکن است معلوم عمرو و همه کس نیز باشد. اما قدرت، به عکس، خصلتی خاص دارد. بعضی از مردم می‌توانند افعال معینی را انجام دهند، در حالی که بعضی دیگر نمی‌توانند. زید به شیوه‌ای عمل می‌کند که خاص او است. هیچ کس دیگر همان فعل را به همان شیوه انجام نمی‌دهد.^{۴۳} جبریان بیهوده قدرت ما را با قدرت خدا مقایسه می‌کنند. آنها می‌گویند که خدا قدرت عمل کردن را به ما اعطا می‌کند؛ پس لازم است که او قدرتی به مراتب بیش از قدرت ما داشته باشد. به عقیده آنها این وضع (یعنی وضع

۴۰. همان، ج هشتم، ص ۱۳۷-۱۳۸.

۴۱. عبدالجبار، شرح، ص ۳۷۲.

۴۲. همان، ص ۳۷۵.

مربوط به قدرت الهی) عین وضع علم الهی است: خدا علم به اشیاء را به ما اعطا می‌کند؛ پس، او بیش از ما می‌داند.^{۴۴} قبلاً این خلیط قدرت و علم را بررسی کردیم و نشان دادیم که باید علم و عمل را به وضوح از یکدیگر باز شناخت.

عبدالجبّار در مورد علم خبر می‌دهد که جبریان به راه خطا می‌روند. آنها مدعی‌اند که ما مانند خدا به جزئیات افعال علم نداریم؛ پس ما فاعل آنها نیستیم. عبدالجبّار می‌گوید که در این دو مورد وضع متفاوت است. خدا ذاتاً علم دارد و علم او کامل است، در حالی که انسان تنها از طریق دانش آموزی علم دارد. عبدالجبّار همچنین خاطر نشان می‌کند که جبریان در نظریه خود دچار تناقض گویی‌اند، زیرا از یک سو ادعا می‌کنند که انسان قدرت کسب افعال را، بدون شناخت قبلی آنها، دارد، و از سوی دیگر نمی‌پذیرند که در خلق افعال هم چنین قدرتی داشته باشد. با این همه، حقیقت این است که انسان خالق افعال خویش است، بی آنکه به همه جزئیات آنها علم داشته باشد.^{۴۵} بنابراین، باید به این نظر بازگشت که فعل انسانی مصنوع خود انسان است.^{۴۶}

درباره تکرار و خلق دوباره افعال با اعتراضی از جانب جبریان مواجه می‌شویم که غالباً به آن استناد می‌شود: به گفته آنان، اگر ما خالق افعال خود بودیم، می‌توانستیم همواره آنها را دقیقاً تکرار کنیم. کسی که حرفی از حروف الفبا را رسم می‌کند نمی‌تواند بار دیگر آن را عیناً به همان صورت رسم کند. جبریان از این چنین نتیجه می‌گیرند که افعال ما متعلق به ما نیست. عبدالجبّار نخست خاطر نشان می‌کند که هیچ ضرورت ندارد که افعال یکسانی را در همه موارد عیناً تکرار کنیم. نوشتن یک حرف را می‌توان به صورتی یکسان تکرار کرد، به شرط آنکه کاتب در کار خود مهارت داشته باشد. او خود به راستی فاعل فعلی است که انجام می‌دهد. عبدالجبّار تصریح می‌کند که پیشوایان معتزلی بغداد هم امکان تکرار بد حرفی را که خوب نوشته شده باشد، چه به سبب فقدان قلم و چه به سبب فرسودگی قلم، قبول دارند.^{۴۷} در چنین موردی قدرت انسان محل انکار نمی‌تواند بود. هنگامی که ما می‌نویسیم به یکایک حروفی که رسم می‌کنیم توجه نمی‌کنیم. در نوشتن نیز، همچنانکه در هر فعل دیگری، کل فعل مورد نظر است نه اجزاء آن. همچنین اتفاق می‌افتد که کاری انجام دهیم بی آنکه آگاه باشیم که چه می‌کنیم، مثلاً هنگامی که در خوابیم یا خاطرمان پریشان است؛ و این افعال متعلق به خود ماست^{۴۸}، و

۴۵. همان، ص ۳۷۸.

۴۷. عبدالجبّار، شرح، ص ۳۷۹.

۴۴. همان، ص ۳۶۶.

۴۶. ابن متویه، محیط، ج اول، ص ۴۱۳.

۴۸. ابن متویه، محیط، ج اول، ص ۴۱۳.

تابع فاعلی بیرونی نیست.

خدا می تواند فعل ملال آوری را به فعل مطبوعی تبدیل کند، در حالی که انسان قادر به چنین کاری نیست. بنابراین، انسان فاعل افعال خویش نیست. این استدلال جبری مذهبانه غلط است و مبتنی بر تحلیل روانشناختی نادرستی است. فعل انسانی، برحسب اینکه مقترن با خواهشهای ما باشد یا نباشد، مطبوع یا نامطبوع است. چون خدا، با آفرینش ما، تمایلات ما را آفریده است، می تواند خشنودی را به ناخشنودی، و بالعکس، تبدیل کند. ولی انسان نمی تواند چنین کند، بی آنکه این ناتوانی مؤید این معنی باشد که او فاعل افعال خود نیست.^{۴۹}

۳. نقد آراء اشعری

معترضان، به خصوص در زمان ابوهاشم جبائی به بعد، از آراء اشعریان درباره کسب انتقاد می کنند. به عقیده عبدالجبار، مواضع اشعری در واقع شباهت بسیار با مواضع جبریّه سرسخت دارد.^{۵۰} در حقیقت، اشعری، پس از جهم، تأیید می کند که خلق فعل فقط متعلق به خداست؛ انسان فعل را، که خود فاعل آن نیست، «کسب» می کند.^{۵۱}

به این ترتیب، نبوت بی وجه خواهد بود و خدا منشأ شر دانسته خواهد شد. اگر این نظریه کسب را قبول کنیم، ناگزیر خواهیم شد که یا تعالیم قرآنی را نادیده بگیریم یا فرض پیغمبری کاذب را بپذیریم که می تواند مؤمنان را گمراه کند. آن گاه کافر حق خواهد داشت که به پیغمبر بگوید: «چگونه ما را به اسلام دعوت می کنی، در حالی که کسی که تو را فرستاده است خواهان کفر ما بوده و آن را در ما آفریده است، تا آنجا که ما قادر نخواهیم بود که خود را از آن برهانیم؟»^{۵۲} چرا پیغمبر (ص) از این کافر می خواهد که احکام الهی را رعایت کند؟ کافر قدرت آن را نخواهد داشت که چنین کند. چنین فرضیه ای، نعوذبالله، پیغمبر (ص) و شیطان را در یک سطح می گذارد، زیرا هر دو انسان را به روی آوردن به راهی خلاف آنچه خدا برای او خواسته است ترغیب می کنند.^{۵۳}

اشعریان تناقض گویی می کنند. آنها می پذیرند که فعل «مکتسب» ناشی از قدرت خلاق است، که از این چنین بر می آید که همه کس قادر به عمل کردن و فاعل فعل خویش است. ولی این نتیجه خلاف

۴۹. همان، ج اول، ص ۴۱۴.

۵۰. عبدالجبار، شرح، ص ۳۲۴.

۵۱. اشعری، مقالات، ج اول، ص ۱۸۷.

۵۲. عبدالجبار، شرح، ج اول، ص ۱۸۷.

۵۳. همان، ص ۳۳۵.

این نظریه آنهاست که هیچ ابتکار عملی برای انسان قائل نیست.^{۵۴} اشعریان برای رهایی از این تناقض سعی می‌کنند که «کسب» را با خودش تبیین کنند و بگویند که «کسب» دقیقاً فعلی است که ناشی از اختیار آزادانه ماست. این نظر با دو مشکل روبه‌رو می‌شود: یکی اینکه فعلی را که از روی پریشان خاطری صورت می‌گیرد نمی‌توان به فاعل آن نسبت داد، و این خطاست؛ و دیگر اینکه فعل غیرمستقیم یا موجب نیز مانند فعل مستقیم که ارادی است به خود ما تعلق خواهد گرفت، و این نیز نادرست است. بنابراین، باید فعل ارادی را که تابع ماست از فعل غیرارادی که تابع ما نیست متمایز دانست. ولی خطا خواهد بود اگر بگوییم که «کسب» دقیقاً عبارت از این تمیز است. چگونه چنین چیزی ممکن است وقتی که همه اعمال ناشی از خدا باشد؟ تنها نظریه معتزلی است که امکان می‌دهد که میان فعل ارادی و فعل غیرارادی فرق بگذاریم.^{۵۵}

ابوهاشم جبائی قائلان به «کسب» را دعوت می‌کنند که اگر راست می‌گویند آن را از «قدرت» عمل کردن جدا کنند. ولی آنها موفق به این کار نمی‌شوند و دو لفظ را یکی با دیگری تعریف می‌کنند، و به این ترتیب به همان‌گویی محض دچار می‌شوند که هیچ نتیجه‌ای به بار نمی‌آورد. روابط «قدرت» و «کسب» را نمی‌توان مشخص کرد، مگر آنکه هر یک از این دو لفظ دال بر مفهومی روشن باشد و چنانکه دیدیم، چنین نیست. گاهی سعی می‌کنند که فعل «مکتسب» را فعلی ممکن الوقوع تعریف کنند. این کوشش نیز بی‌بهره است، زیرا معلوم نیست که فعل «مکتسب» چگونه واقع می‌شود. اگر بگوییم که چنین فعلی ناشی از قدرتی امکانی است، پس به خودی خود چیزی نیست، زیرا انعکاسی از فعلی بیرونی است. در نتیجه، چگونه می‌توانیم ادعا کنیم که تابع انتخاب آزادانه ماست، در صورتی که قبول نداریم که خود در آن شرکت داریم؟^{۵۶} از سوی دیگر، می‌دانیم که خدا بی‌عدالتی نمی‌کند. پس فاعل آن کیست، اگر انسان نیست؟ زیرا، خدا شراً اختیار نمی‌کند، با آنکه قدرت عمل آن را دارد. ما را در افعال خود مجبور نمی‌کند، بلکه ابتکار کامل عمل کردن را به خودمان وا می‌گذارد.^{۵۷} نمی‌توان فعل «مجبور» را با فعل «مکتسب» یکی دانست، زیرا یکی مقتضی شرکت فاعل است، و دیگری آن را نمی‌کند.^{۵۸} و بالأخره ابوعلی جبائی بر آن است که اگر نظریه «کسب» درست باشد، ممکن است ایمان ما

۵۵. همان، ص ۳۶۸.

۵۴. همان، ص ۳۶۷.

۵۶. عبدالجبار، معنی، ج هشتم، ص ۸۶-۸۸.

۵۷. عبدالجبار، شرح، ص ۳۵۳؛ ابن متویه، محیط، ج ۱، ص ۳۵۵.

۵۸. عبدالجبار، معنی، ج هشتم، ص ۱۶۸.

به بی‌ایمانی، و بالعکس، تبدیل شود.^{۵۹} چنین بی‌ثباتی غیر قابل تصوّر است.

به عقیده عبدالجبار، نظریه اشعری مغایر با تجربه است. زید به اراده خود خانه‌ای می‌سازد یا متنی می‌نویسد، نه به اراده دیگری. او این را می‌داند و به همین سبب است که اقدام به ساختن یا نوشتن می‌کند، بی‌آنکه منتظر باشد که خانه خود ساخته شود، یا متن خود نوشته شود. بدیهی است که خدا، به جای زید، خانه نمی‌سازد و هیچ یک از ما منتظر آن نیست که خانه‌اش را، جز به سعی ارادی خود، ساخته ببیند.^{۶۰} همه جبریّه، صرف نظر از گروهی که به آنها وابسته‌اند، بر خطایند که تصوّر می‌کنند که انسان فعل خود را کسب می‌کند، بی‌آنکه خود فاعل آن باشد.^{۶۱} در حقیقت، آنها نمی‌خواهند اذعان کنند که انسان قادر به عمل کردن است.^{۶۲}

به این ترتیب، نتیجه می‌گیریم که مذهب معتزلی سخت منکر نظریه «کسب» است که، به موجب آن، انسان اجرای فعلی را بر عهده می‌گیرد، بی‌آنکه خود ابتکار کامل آن را در دست داشته باشد. جعل لفظ «کسب» به خودی خود برای مطابقت آن با اندیشه‌ای واقعی کافی نیست.^{۶۳} هر نظریه درستی باید متکی بر عقل و تجربه باشد؛ همینکه از آنها دور افتد نادرست می‌شود. به همین سبب است که معمولاً، هنگامی که مفهومی را در نمی‌یابند، آن را به «کسب» جبریّه تشبیه می‌کنند.^{۶۴} به گفته عبدالجبار، قائلان به «کسب» با اقامه این دعوی از خود دفاع می‌کنند که مخالفان این نظریه آن را دریافته‌اند، منتها قادر به سخن گفتن درباره آن یا رد کردن آن نیستند. از این رو، آنها ترجیح داده‌اند که آن را به سکوت برگزار کنند یا ادعا کنند که غیر قابل فهم است.^{۶۵} عبدالجبار می‌گوید که این اعتراض هیچ قابل قبول نیست، زیرا به فرض آنکه چند تنی از متألهان مفهوم «کسب» را در نیابند، به زحمت می‌توان تصوّر کرد که همه متفکران معتزلی، زیدی و امامی قادر به درک آن نباشند.^{۶۶}

ابن قیّم، که خود با اعتزال مخالف است، تصدیق می‌کند که مفهوم «کسب» اشعری به قدری غیر واضح است که معمولاً می‌گویند که چیزی مبهم‌تر از آن وجود ندارد.^{۶۷} دلیل باطنی که

۶۰. عبدالجبار، معنی، ج هشتم، ص ۳۲.

۶۲. همان، ج هشتم، ص ۱۶۵.

۶۴. ابن متّویه، محیط، ج اول، ص ۸۳.

۶۶. همان، ص ۳۶۶.

۵۹. ابن متّویه، محیط، ج اول، ص ۴۱۸.

۶۱. همان، ج هشتم، ص ۱۶۴.

۶۳. همان، ج هشتم، ص ۸۶.

۶۵. عبدالجبار، شرح، ص ۳۶۵.

۶۷. ابن قیّم، شفاء العلیل، ص ۷۰.

نظریه پردازان «کسب» را به طرح نگرشی چنین ناستوار و دفاع از آن وا داشته است به عقیده آنها ضرورت حفظ تعالی الهی است، و حال آنکه، به عقیده معتزله، قول به اختیار انسان به معنی انکار تعالی الهی نیست، زیرا فعل خدا و فعل انسان یکسان نیست. قدرت ما محدود و ناقص است، ولی قدرت خدا نامتناهی و کامل است. بنابراین، می توان آزادی انسان را در عمل کردن تصدیق کرد، بی آنکه از قدرت مطلقه خدا کاست یا آن را نادیده گرفت.^{۶۸}

