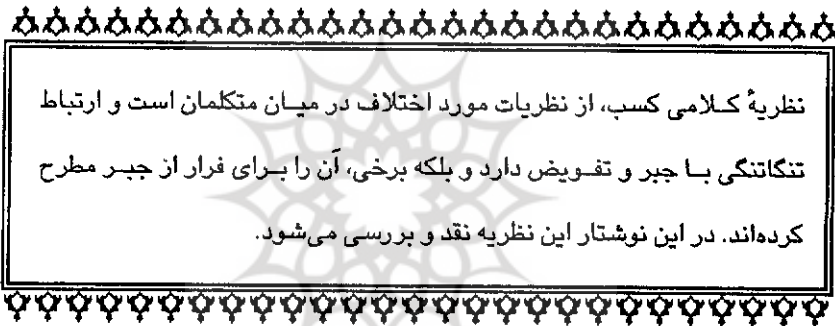


نقد و بررسی

نظریه کلامی کسب



در بیان علل پیدایش نظریه کسب، روایات اسلامی که در ظاهر مشعر به آن اول باید به علل و پیدایش نظریه جبر و تفویض پرداخت. زیرا چنانکه بعد به آن اشاره خواهیم کرد، جبر و تفویض دو خمیرمایه کسب هستند.

با ملاحظه بعضی از آیات قرآن کریم درمی‌یابیم که فکر جبرگرایی در میان انسانهای جاهلی قبل از اسلام وجود داشته است؛ و بعد از آمدن دین مبین اسلام نیز به خاطر وجود بعضی از آیات قرآنی و

انسان را به مقدرات الهی نسبت می‌دهد اشاره کرد. چنانکه تفتازانی بعد از نقل آیات مربوط به قضا و قدر از آنها نظریه جبر را استنتاج کرده و می‌نویسد:

«قد اشتهر من بین أكثر الملل ان

به خاطر وجود بعضی از آیات قرآنی و

«انّ کلّ کائن مراد له وبالعکس ...
وانّ ما شاء کان ومالم یسأ لم یکن ولانّه
خالق للکلّ مریده وعالم بعدم وقوع ما لم
یقع فلا یریده». (۲)

«هر انجام یافته، مورد اراده خداست
و هر انجام نیافته مورد اراده خدا نیست و
هر آنچه را که خدا بخواهد و اراده کند
موجود می‌شود و هر آنچه را اراده نکند
موجود نمی‌شود چرا که خداوند خالق و
مرید تمام هستی است و آگاه است به آنچه
واقع نمی‌شود پس آنها را اراده نمی‌کند».
البته باید یادآور شد که، چون
جبری‌ها قائل به حسن و قبح عقلی نیستند
و احکام فرعی را مبتنی بر مصالح و مفاسد
در موضوع‌های احکام نمی‌دانند، لذا افعال
انسانها را اعم از قبیح و حسن به خداوند
نسبت می‌دهند؛ و معتقدند عقل نمی‌تواند
حسن و قبح افعال را تشخیص دهد، بلکه
هر آنچه خداوند نهی کرده قبیح و هر آنچه
خداوند به آن امر کرده حسن است؛ و
حسن و قبح تابع امر و نهی الهی هستند،
نه اینکه امر و نهی تابع حسن و قبح واقعی

الحوادث بقضاء الله تعالی و قدره و هذا يتناول
أفعال العباد ... فعلى هذا جميع الأفعال
بالقضاء والقدر». (۱)

: «همانا در بین اکثر ملل مشهور
است که حوادث با قضا و قدر الهی صورت
می‌پذیرد و این حوادث افعال بندگان را نیز
شامل می‌شود بنابراین جمیع کارها با قضا
و قدر الهی است».

و همچنین مسأله عموم اراده الهی از
عوامل دیگر نظریه جبر است که از نصوص
شرعی استفاده شده است. قائلان به این
مسأله چون نتوانستند اختیار انسان را با
عمومیت اراده الهی بر کل کائنات جمع
نمایند، ناگزیر به دنبال فکر جبری رفتند
زیرا آنها معتقد بودند که هر آنچه در جهان
روی می‌دهد، همه مورد تعلق اراده خداوند
است. و اگر مراد الهی تحقق نیابد،
تخلّف اراده الهی از مرادش لازم می‌آید، که
محال است. پس افعال انسان به عنوان
جزئی از عالم مورد تعلق اراده الهی قرار
گرفته و باید به وجود بیایند. برهان آنها
چنین بود:

۱. شرح المقاصد، ج ۱، ص ۲۶۵.

۲. تفتازانی، سعدالدین، شرح المقاصد، ج ۴، ص ۲۷۴.

و ذاتی باشند. به عبارت دیگر، آنها وجود هرگونه حسن و قبح را در نفس الامر به مقتضای حکمت خداوند نمی‌پذیرند، بلکه آن را حاصل از اوامر و نواهی خداوند متعال می‌دهند؛ و همین امر سبب می‌شود که افعال قبیح را به خداوند نسبت بدهند. چنانکه می‌نویسند:

«لا قبح منه ولا واجب علیه لكون ذلك بالشرع، ولا يتصور من فعله ... ان خلق القبيح ليس بقبيح فهو موجد القبائح لا فاعل لها».^(۳)

«نه قبیحی برای خدا است و نه واجبی، چرا که خوب و بد (واجب و حرام) محصول شریعت است. و در مورد خود خدا که فراتر از شریعت است قابل تصور نیست پس همانا خلق و ایجاد قبیح زشت نیست که خدا انجام می‌دهد بلکه فاعلیت قبیح، زشت است که خدا فاعل نیست».

بنابراین علل یاد شده و در کنار آن بهره‌گیری سیاسی از نظریه جبر به علت سازگاری آن با ظلم و ستمهای دستگاه

اموی نظریه جبر را پدید آوردند. زیرا آنها با این نظر اعمال زشت خویش را به قضا و قدر الهی نسبت می‌دادند، و از مسئولیت آنها شانه خالی می‌کردند. و از همین جهت بود که معاویه در جواب عایشه که از علت نصب یزید بر خلافت پرسید؛ گفت:

«ان امر یزید قضاء من القضاء وليس للعباد الخیرة من امرهم».^(۴)
«همانا مسئله خلافت یزید قضایی از قضای الهی بود و بندگان در مورد مسائلشان اختیاری ندارند».

در مقابل اندیشه جبر، طایفه‌ای از متکلمان اسلامی مانند معبد جهنی (م ۸۰ هـ. ق) و غیلان دمشقی (م ۱۱۲ هـ. ق) و در ادامه مفوضه و معتزله چون آن را مخالف با عدل و حکمت خداوند متعال دیدند، برای صیانت از عدل و حکمت الهی و برای جلوگیری از ظلم و ستم امویان قائل به اختیار انسان شدند. ولی از طرف امویان متهم به انکار قضاء و قدر شدند، و بعد در اثر اصرار امویان بر جبر، مفوضه برای

۳. همان مدرک، ص ۲۹۴.

۴. دینوری، عبدالله بن مسلم بن قتیبه، الامامة والسیاسة، ج ۱، ص ۱۸۳.

مقابله آنها تفویض را به عنوان عقیده خود برگزیدند؛ و معتقد شدند که انسان در کارهای خویش کاملاً آزاد است؛ و تمام اعمال آدمی از دایره قضا و قدر و اراده الهی خارج است؛ و انسان در تعیین راه از چاه و خوب از بد کاملاً به خود وانهاده شده است. ولی چون این نظریه با ملك و سلطنت و توحید در خالقیّت و عمومیت اراده الهی سازگار نبود و مقدرات الهی را به طور کامل نفی می کرد، با مخالفت ائمه دن رو به رو شد. چنانچه امام رضا علیه السلام می فرماید:

«مساكين القدرية أرادوا أن يصفوا الله عزّ وجلّ بعدله، فاخرجوه من قدرته وسلطانة». (۵)

«بی چاره قدریه ها، خواستند خداوند را با عدالتش توصیف کنند خدا را از قدرت و سلطنت زایل کردند».

از تلاقی دو نظریه ضد و نقیض که هر کدام از ادله عقلی و نقلی برخوردار بودند، این سؤال مطرح شد که راه حل و راه جمع بین این دو نظریه چیست؟ در چگونگی جمع بین دو نظریه جبر و تفویض دو راه حل ارائه گردید، که یکی از طرف ائمه معصومین (ع) به نام نظریه «لا جبر ولا تفویض بل امر بین الأمرین؛ نه جبر و نه تفویض بلکه چیزی بنابین آن دو» بود. و دیگری نظریه کسب بود که اولین بار از طرف ضرار بن عمر رئیس فرقه ضراریه (۶) (م ۱۹۰ هـ. ق) و بعد حسین بن محمد نجار رئیس فرقه نجاریه (۷) (م ۲۲۰ هـ. ق) از معتزله و بعد عبدالله بن کرام رئیس فرقه کرامیه (۸) (م ۲۵۵ هـ. ق) از صفاتیّه و ابوالحسن اشعری رئیس فرقه اشاعره (۹) (م ۳۳۰ هـ. ق) و ابومنصور ماتریدی رئیس فرقه ماتریدیّه (۱۰) (م

۵. شیخ صدوق، توحید، ص ۵۴.

۶. محمد، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، ص ۲۱۳ و ۲۱۴.

۷. شهرستانی، الملل والنحل، ج ۱، ص ۱۰۰.

۸. همان مدرک، ص ۱۲۶.

۹. همان مدرک، ص ۱۰۹.

۱۰. ماتریدی، ابومنصور، التوحید، ص ۲۲۵.

واژه کسب در آنها وارد شده است
می نویسد:

«فأفعال العباد هي كسب لهم وهي
خلق الله تعالى». (۱۳)

: «کارهای بندگان کسب آنها و خلق
خدا است». در کتاب قواعد العقائد در
علت انتخاب نظریه کسب می نویسد:

«المراد عملاً بظاهر الآية: ﴿لها ما
كسبت وعليها ما اكتسبت﴾». (۱۴)

: «مراد از نظریه کسب، عمل کردن به
ظاهر آیه شریفه است که می فرماید:
خوبیهای کسب شده به نفع انسان و
بدیهای کسب شده به ضرر انسان است».
از همین جا معلوم می شود که
نام گذاری نظریه خلق اعمال به کسب، به
همین مناسبت بوده است.

چنانکه اشاره شد فرقه های متعددی
نظریه کسب را برگزیده اند اما در کتابهای
کلامی، این نظریه بیشتر به نام کسب
اشعری شناخته شده است؛ در حالی که

۳۳۳ هـ. ق) مطرح گردید.

البته ناگفته نماند که نظریه کسب نیز
مانند دو نظریه جبر و تفویض منشأ قرآنی
داشت. زیرا خداوند در آیات متعددی از
قرآن کریم به انسان نسبت «کسب» می دهد
و می فرماید:

﴿لها ما كسبت وعليها ما
اكتسبت﴾. (۱۱)

: «آنچه انسان از خوبیها کسب
می کند به نفع او، و آنچه از بدیها کسب
می کند به ضرر او است».
و آیه شریفه:

﴿ما أصابكم من مصيبة فبما كسبت
أيديكم﴾. (۱۲)

: «آنچه از مصائب و ناگواریها به
شما می رسد به خاطر همان چیزی است که
خود کسب کرده اید».

و همین منشأ قرآنی سبب شد تا
صاحبان نظریه کسب، آن را برگزینند.
چنانکه قاضی باقلانی بعد از نقل آیاتی که

۱۱. بقره، آیه ۲۸۶.

۱۲. شوری، آیه ۳۰.

۱۳. الانتصاف، ص ۴۶.

۱۴. غزالی، قواعد العقائد، ص ۱۹۶.

المکتسب له بقوة حادثة»^(۱۵) یعنی حقیقت کسب وقوع هر فعلی از انسان، به جهت قدرت حادثی است که این قدرت هم زمان با وقوع فعل، از طرف خداوند در انسان حادث می‌شود. به عبارت دیگر، خداوند مقارن با وقوع شیء، در انسان قدرتی ایجاد می‌کند تا آن شیء به واسطه آن قدرت به وجود بیاید. بنابراین تعریف، کسب آن ارتباط فرضی مختصر فعل با قدرت حادث در انسان است. اشعری برای فعل واحد دو جهت تصور کرده است، یکی جهت کسبی بودن فعل از طرف انسان با قدرت حادث است و دیگری مخلوق بودن فعل از طرف قدرت قدیم خداوند است؛ و این خلق و کسب با هم مقارن شده‌اند.

نقد و بررسی

تعریف اشعری مشتمل بر ابهامات و اشکالاتی است. چون اولاً: یا قدرت حادث تأثیری در ایجاد فعل دارد، یا ندارد؛ اگر قدرت حادث در ایجاد فعل تأثیر داشته باشد، پس فعل مقدور انسان

ابومنصور ماتریدی قبل از وی از اندیشه کسب دفاع می‌کرد. علت این امر آن است که ابوالحسن اشعری در مرکز علوم اسلامی (عراق) بوده و در مرکز قدرت معتزله با آنها مبارزه می‌کرد، همین عامل سبب شد تا توجه مترجمین و مورخین به وی جلب شود. ولی ماتریدی در روستایی از روستاهای سمرقند از شهرهای ماوراء النهر می‌زیسته و از مرکز علوم اسلامی فاصله داشته است، از آن رو نظریه او مغفول مانده است.

تعاریف اصطلاحی کسب

تعریف ابوالحسن اشعری

از آنجایی که نظریه کسب به نام ابوالحسن اشعری شناخته شده است، ما بررسی خود را از تعریف ایشان شروع می‌کنیم. او کسب را وقوع شیء از انسان، به وسیله قدرت و قوه حادث هم زمان با وقوع فعل تعریف می‌کنند. عبارت وی چنین است:

«حقیقة الکسب ان الشیء وقع من

است و مقدر و مخلوق خداوند نیست؛ و اگر قدرت حادث در ایجاد فعل تأثیر نداشته باشد، پس فعل مقدر و مخلوق خداوند است و انسان سهمی در وقوع فعل ندارد؛ و این همان جبر است.

ثانیاً: یا قدرت حادث در عرض قدرت قدیم است و یا در طول آن می‌باشد. اگر در طول قدرت خداوند باشد، پس يك مقدر تحت دو قدرت قرار می‌گیرد، که ممتنع است. و بر فرض وقوع يك مقدر تحت دو قدرت، قدرت برتر (قدیم) تأثیرگذار خواهد بود و قدرت ضعیف (حادث) بی تأثیر و خالی از نقش خواهد بود. بنابراین، این تعریف معنی و مفهوم روشنی از کسب را دربر ندارد و بیان دیگری از جبر است.

تعریف ابو منصور ماتریدی

ابو منصور ماتریدی (م ۳۳۳ هـ. ق) توانسته است تا حدودی نظریه کسب را تعدیل سازد؛ و آن را در مقایسه با کسب

اشعری از منطق بیشتری برخوردار کند. وی بر اختیار انسان تأکید می‌کند؛ و معتقد است که جهت خلق فعل موجب اضطرار بر انجام فعل نمی‌شود. چرا که انسان دارای اراده و اختیار است. عبارت وی در تعریف کسب چنین است:

«هی لله بان خلقها علی ما هی علیه وأوجدها بعد ان لم تکن وللخلق علی ما کسبوها و فعلوها»^(۱۶)... «وإن کُلَّ أحد یعلم من نفسه أنه مختار لما یفعله وأنه فاعل کاسب»^(۱۷)... «وجهة الخلق لا تدفع عنه الاختیار».^(۱۸)

: «هر شیء و فعل از آن خدا است به این معنی که چنانچه هست خلق کرده و بعد از معدوم بودنش موجود ساخته است. و همان شیء و فعل بندگان نیز هست به خاطر این که آن را کسب کرده و انجام داده‌اند. و بی تردید هر فردی خود می‌داند که در آنچه انجام می‌دهد صاحب اختیار و فاعل و کاسب است و جهت خلق فعل، اختیار را از فاعل کاسب سلب و دفع

۱۶. توحید، ص ۲۲۵.

۱۷. همان مدرک، ص ۲۳۶.

۱۸. همان مدرک، ص ۲۳۹.

نمی‌کند». كانت الأفعال لا تقوم إلا بها.

الثاني: معنى لا يقدر على تبين حده بشيء بصار إليه سوى أنه ليس إلا الفعل، لا يجوز وجوده بحال إلا ويقع به الفعل عندما يقع معه». (۱۹)

: «آنچه در نظر ما قدرت نامیده می‌شود بر دو قسم است، یکی سلامت اسباب و صحت آلات فعل است که بر افعال مقدم است. ولی این اسباب و آلات جعل و ایجاد کننده افعال نیست هر چند که افعال بدون اینها موجود نمی‌شوند. و دومی: معنایی است که کسی قادر بر تبیین تعریف رسا و گویا که ما را به آن معنا برساند نیست. بجز اینکه بگوییم آن معنا غیر فعل است، ممکن نیست وجود آن معنا مگر همراه با وقوع فعل».

اما درباره نحوه تعلق قدرت بر ایجاد و خلق فعل می‌نویسد:

«عندنا ان القدرة في الصحيح السليم إذ هي تحدث تبعاً على قدر حرص العباد واختيارهم وميلهم إليها فمالم يحدث، لم يحدث بتضييعهم». (۲۰)

البته باید برای رسیدن به معنای دقیق کسب مایریدی، به نظریه او درباره استطاعت نیز توجه نمود. او بر خلاف ابوالحسن اشعری - که قائل به استطاعت قبل از فعل نیست - استطاعت را به دو قسم تقسیم می‌کند؛ و معتقد است يك قسم از این استطاعت که از آن به سلامت آلات و صحت اسباب نام می‌برد قبل از فعل وجود دارد؛ و همین قسم از استطاعت که اختیار نیز جزئی از آن است موجب تعیین فعل می‌شود، و با اختیار کردن و تعیین یافتن فعل، خداوند همان فعل را به وسیله استطاعت و قدرتی که عندالفعل در عباد ایجاد می‌کند به وجود می‌آورد (خلق می‌کند)؛ و این قسم از استطاعت عند الفعل است نه پیش از فعل. عبارت ایشان در مورد استطاعت چنین است.

«الأصل عندنا في المسمى باسم القدرة أنها على قسمين: أحدهما سلامة الأسباب وصحة الآلات وهي تتقدم الأفعال وحقيقتها ليست بمجمولة للأفعال وإن

نقد و بررسی

ابومنصور در میان دو محذور عمده قرار گرفته است. زیرا از طرفی خلق را منحصر در خداوند می‌داند، و از طرف دیگر می‌بیند که خداوند با خطاب‌هایی در قرآن مجید انسان را عامل کارهای خود معرفی می‌کند؛ و وعد و وعید و امر و نهی و ارسال رسل نیز تقاضا می‌کند که انسان خود فاعل و عامل کارهای خویش باشد؛ و اگر عامل و فاعل بدون اختیار باشد، سؤال همچنان به حال خود باقی است که چرا انسان مجبور باید مسئول باشد؟ لذا برای رهایی از این محظورها در تعریف خود بر اختیار انسان تأکید می‌کند. ولی آنچه ابومنصور باید به آن توجه می‌کرد این است که آنچه امر و نهی بر آن تعلق می‌گیرد و ثواب و عقاب دائر مدار آن است وجود خارجی فعل است نه صرف گزینش و اختیار قلبی آن. چنانکه خداوند متعال در آیات زیادی از قرآن مجید بعد از آن که عذاب و شکنجه‌های جهنمیان را بیان می‌کند، می‌فرماید این، جزاء و پاداش

«در نظر ما قدرت در شخص صحیح و سالم، به تبع اندازه حرص و اختیار و میل بندگان نسبت به افعال حادث می‌شود و مادام که آن حرص و اختیار و میل حادث نشود قدرت هم حادث نمی‌شود و به وقوع فعل نمی‌انجامد».

او در جای دیگر می‌نویسد:

«أَنَّ الْقُوَّةَ لَا يَجُوزُ وِجُودَهَا لِأَوْثَمَةِ الْإِخْتِيَارِ». (۲۱)

«بی‌تردید وجود قوه و قدرت (حادث) ممکن نیست مگر بعد از اختیار انسان».

بنابراین منظور ماتریدی از کسب همان اختیار فعل به وسیله استطاعت قبل از فعل است که به دنبال آن خداوند استطاعت حین الفعل را خلق می‌کند و فعل بوجود می‌آید. به عبارت دیگر آنچه عبد انجام می‌دهد اختیار و تعیین فعل است؛ و آنچه خداوند انجام می‌دهد، ایجاد و خلق فعل است. و ثواب و عقاب و امر و نهی دائر مدار اختیار انسان است. و همین اختیار «حیانا کسب نامیده می‌شود». (۲۲)

۲۱. التوحید، ص ۲۶۴.

۲۲. الغالی، بلقاسم، ابومنصور ماتریدی حیاته وأراؤه العقیدیه، ص ۲۲۳.

حادث، در فعل مخلوق خداوند دانسته و گفته است:

«معنی الكسب أنه تصرف في الفعل بقدرة تقارنه في محله فتجمله بخلاف صفة الضرورة... وهذه الصفة المعقولة للفعل حساً هي معنى كونه كسباً». (۲۴)

: «معنی کسب، تصرف انسان در فعل با قدرت حادث همزمان است که فعل را از حالت غیر اختیاری بودن خارج می‌سازد. و این تصرف در فعل که از نظر حسی قابل فهم است همان معنای کسبی بودن فعل است».

تأثیری که باقلانی برای قدرت حادث در فعل قائل است، این است که خداوند فعل را موجود می‌کند ولی قدرت حادث آن فعل موجود مخلوق را عنوان و صفت می‌داند. مانند اینکه زدن یتیم فعلی است مخلوق خدا، ولی تأدیب یا ظلم بودن آن متأثر از قدرت حادث شخص زننده است؛ و ثواب و عقاب به همان عنوان مترتب می‌شود؛ و ضارب، مکلف و مسئول آن عنوان است. به عبارت بهتر:

عمل شماست ﴿جزء بما كانوا يعملون﴾^(۲۳) از این جا معلوم می‌شود آنچه خداوند در بعضی از آیات شریفه قرآن با عنوان کسب از آن یاد می‌کند و جزء و پاداش را معلل به آن می‌سازد، آن کسب وجود خارجی فعل و عمل است، نه صرف اختیار قلبی.

البته هر چند از نظریه کسب ماتریدی نمی‌توان به عنوان يك نظریه کاملاً درست یاد کرد ولی نسبت به کسب اشعری و تفویض قدریه و جبر جهمیّه نزدیکترین قول به صواب است؛ و اکثر محذورات آنها را ندارد.

تعریف قاضی باقلانی (۴۰۳م-هـ ق)

باقلانی چون نظریه کسب را در مقابل سؤالهایی چون علت و وعد و وعید، ارسال رسل، تکلیف انسانها بی جواب دیده، در صدد برآمده تا از کسب تعریفی ارائه دهد که اشکالات یاد شده را برطرف سازد. لذا کسب را نوعی تصرف انسان با قدرت

۲۳. احقاف، آیه ۱۴.

۲۴. تمهید الأوائل وتلخیص الدلائل، ص ۳۴۷.

عقاب قرار می‌گیرد. و در این صورت چنانکه جناب استاد سبحانی می‌نویسد:

«لا يكون العبد مصدراً لشيء حتى يثاب عليه أو يعاقب». (۲۶)

«عبد بوجود آورنده چیزی نیست تا بخاطر آن ثواب دهند یا عقاب ببیند».

تعریف غزالی

غزالی (م ۵۰۵ هـ. ق) نیز برای رفع اشکالات یاد شده در نظریه کسب سعی می‌کند که برای انسان در آنچه که انجام می‌دهد سهمی قائل شود؛ و وجه تعلق میان انسان و فعلش برقرار سازد؛ و بر این منظور راه حلی غیر از راه حل باقلانی را پیشنهاد می‌کند. او معتقد است که يك فعل، مقدور دو قدرت است: یکی قدرت خداوند متعال، که فعل را از عدم به وجود می‌آورد؛ و دیگری قدرت حادث انسان که تعلق غیر از تعلق ایجابی فعل دارد؛ و آن همان کسب است. به عبارت دیگر دو قدرت بر يك مقدور وارد می‌شود. لکن هر

«ذات الفعل من الله وكونه طاعة أو معصية أو عبثاً من العبد وذلك هو مناط التكليف وعليه يستحق الثواب والعقاب». (۲۵)

«ذات و نفس فعل از طرف خداوند است ولی این که این فعل صفت طاعت یا معصیت یا عبث به خود بگیرد از طرف عبد است. و همان صفت فعل (عنوان فعل) مناط تکلیف بوده و ثواب و عقاب هم برابر آن داده می‌شود».

نقد و بررسی

نکته مورد ملاحظه در نظریه باقلانی این است که، این عناوین و اوصاف فعل که ملاک ثواب و عقاب و طاعت و معصیت است، یا امر وجودی است و یا عدمی؛ اگر امر وجودی خارجی است، پس باید بنا به گفته باقلانی مخلوق خداوند باشد؛ و اگر امر ذهنی عدمی است، و بی‌نیاز از خلق و ایجاد می‌باشد؛ پس چگونه يك امر ذهنی ملاک و مناط ثواب و

۲۵. سیوری حلی، عبدالله، ارشاد الطالبین إلى نهج المسترشدين، ص ۲۶۴.

۲۶. سبحانی، جعفر، بحوث فی الملل والنحل، ج ۲، ص ۱۳۰.

به مقدر فقط به وجه اختراع باشد چنانکه قدرت خداوند در ازل متعلق به عالم هستی شده بود ولی با این تعلق قدرت هنوز اختراع حاصل نشده بود بنابراین روشن می شود که تعلق قدرت مخصوص حصول مقدر نیست (ممکن است قدرت تعلق بگیرد ولی مقدر حاصل نشود)».

غزالی با این بیان می خواهد بگوید جهت تعلق قدرت حادث بر فعل مانند تعلق اراده بر مراد یا علم به معلوم است؛ و این نحوه تعلق را کسب می گوید.

نقد و بررسی

اگر تعلق قدرت حادث بر فعل غیر از تعلق ایجابی و ایجاد باشد مصحح تکلیف نخواهد بود؛ و ترتب ثواب و عقاب بر چنین فعلی جای سؤال خواهد بود زیرا آن نحوه از تعلق که غزالی می گوید يك امر ذهنی است؛ و هیچ گونه آثار وجودی خارجی ندارد؛ و اگر هم آثاری داشته باشد خلق خدا خواهد بود.

از طرف دیگر در این صورت، نسبت

کدام از قدرتها به جهتی از فعل تعلق می گیرد. عبارت وی چنین است:

«انها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعاً وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه باكتساب» (۲۷)

«فعل مقدر قدرت الهی با اختراع کردن است و مقدر قدرت عبد به وجهی دیگر از تعلق است که از آن تعلق تعبیر به کسب می شود».

غزالی در بیان کیفیت تعلق قدرت حادث بر فعل، و برای رهایی از این اشکال که اگر تعلق قدرت حادث بر فعل ایجابی و ایجاد نیست، پس چه نحوه از تعلق است که مصحح تکلیف و مسئولیت انسان می باشد؟ می نویسد:

«ليس من الضرورة تعلق القدرة بالمقدور أن يكون بالاختراع فقط إذ قدرة الله تعالى في الأزل قد كانت متعلقة بالعالم ولم يكن الاختراع حاصلًا بها ... فيه يظهر أنّ تعلق القدرة لس مخصوصاً بحصول المقدور بها» (۲۸)

«ضرورتاً چنین نیست که تعلق قدرت

میان فاعل و فعل معلوم نیست؛ و معلوم نیست که آیا فاعل ظرف فعل است؟ عنوان دهنده فعل است؟ یا مُعَدَّ فعل است؟ یا چه رابطه دیگری با فعل خود دارد؟ چرا که تشبیه تعلق فعل به فاعلش، به تعلق علم با معلوم، تشبیهی غیر مأنوس است زیرا رابطه علم با معلوم فقط کاشفیت است و این رابطه در فعل و فاعل صحیح نیست. چون فاعل باید قدرت و سلطنت بر فعل خویش داشته باشد و هرگونه تصرفی را که بخواهد در فعل خود انجام دهد. در غیر این صورت هیچ يك از سؤالهای کسب جواب داده نخواهد شد.

«ان صرف العبد قدرته و ارادته إلى الفعل كسب و ایجاد الله تعالی عقیب ذلك خلق و المقذور الواحد داخل تحت القدرتين لكن بجهتين مختلفين . فالفعل مقذور الله تعالی بجهة الایجاد و مقذور العبد بجهة الكسب». (۲۹)

: «صرف قدرت و اراده عبد به سوی فعل کسب است، اما ایجاد فعل به دنبال آن از طرف خدا خلق است بنابراین يك مقذور داخل در تحت دو قدرت است لكن با دو جهت مختلف، پس فعل از جهت ایجادى مقذور خدا و از جهت كسبى مقذور عبد است».

تفتازانى معتقد است که انسان هیچ تأثیری در فعل نمی گذارد؛ تنها وقتی فعلی را اراده می کند هم زمان با اراده آن، خداوند همان فعل را خلق می کند. یعنی هیچ گونه علاقه سبب و مسببی میان اشیاء نیست، بلکه عادت خدا بر این جاری شده است که مقارن با اراده انسان، فعل را خلق کند. ولی در این که رابطه انسان با فعل چگونه است؟ و مراد از کسب چیست؟ خود نیز

تعریف تفتازانی

تفتازانی (م ۷۹۱ هـ. ق) نیز مانند غزالی برای يك فعل دو جهت متفاوت قائل است، که قدرت قدیم به يك جهت و قدرت حادث به جهت دیگر فعل تعلق پیدا می کند. ولی در این که نحوه تعلق قدرت حادث بر فعل به چه صورت است، چیزی بیان نمی کند. عبارت وی چنین است:

چیزی نمی‌داند و در این باره علاوه بر اینکه خود بر ابهام نظریه کسب اذعان دارد، اعتراف و اقرار دیگران از اهل سنت را نیز در مورد ابهام آن بازگو می‌کند:

«فاکتفی بعض أهل السنة بأننا نعلم بالبرهان ان لا خالق سوى الله تعالى... ونعلم بالضرورة ان القدرة الحادثة للعبد تتعلق ببعض أفعاله كالصعود دون البعض كالسقوط، فيسمى أثر تعلق قدرة العبد كسباً وان لم نعرف حقيقته»^(۳۰)

: «بعض از اهل سنت به این بسنده کرده‌اند که ما با برهان می‌دانیم که خالق بجز خدا نیست و یقیناً می‌دانیم که قدرت حادث عبد نسبت به بعضی کارهایش تعلق می‌گیرد (مانند صعود) و نسبت به بعضی دیگر تعلق نمی‌گیرد (مانند سقوط). اثر تعلق قدرت عبد بر فعل کسب نامیده می‌شود هر چند ما حقیقت آن را ندانیم».

و اعتراف خود را بر ابهام کسب چنین می‌نویسد:

«ملخص الكلام ... انه لما بطل الجبر المحض بالضرورة وكون العبد خالقاً لأفعاله بالدليل وجب الاقتصاد في الاعتقاد وهو أنها

مقدورة الله اختراعاً وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عندنا بالاكْتِسَاب»^(۳۱)

: «خلاصه کلام: ... وقتی جبر محض و خالق بودن عبد سنت به افعالش با دلیل و برهان باطل گردید. بر ما واجب است که در اعتقاد میانه‌رو باشیم و آن اعتقاد میانه این است که بگوییم فعل بندگان اختراعاً مقدور الهی است و به قدرت بندگان نیز به وجهی تعلق دارد که از آن تعلق با کسب تعبیر می‌آوریم».

نقد و بررسی

چنانکه ملاحظه می‌شود، تفتازانی نظریه کسب را فقط برای اینکه راه سومی در مقابل جبر و تفویض است، و به زعم اینکه اشکالات جبر و تفویض را نخواهد داشت، برمی‌گزیند. و از بیان کافی در تقریر چیستی واقعیت نظریه کسب برخوردار نیست. از این رو اولاً: نقدی که بر تعریف غزالی وارد شد، بر این تعریف نیز وارد است. زیرا کیفیت و اندازه تعلق فعل به انسان روشن نیست. و صرف

ادّعای تعلق قدرت حادث به فعل، اشکالات نظریه کسب را مرتفع نخواهد کرد.

ثانیاً: طبق این تعریف، اراده انسان موجب جریان عادت الهی بر خلق فعل می‌شود، و ثواب و عقاب به خاطر صرف اراده به سوی فعل است. در حالی که ثواب و عقاب معلول وجود خارجی فعل است؛ و اگر خداوند فعل را خلق نمی‌کرد، ثواب و عقاب تنها بر صرف اراده به سوی فعل بدون این که آن را به وجود بیاورد، در تغایر با دلالت آیات شریفه و روایات اسلامی خواهد بود.

ثالثاً: صرف اراده و قدرت به فعل نیز، خودش فعلی است که بنا بر مبنای اشاعره باید مخلوق خداوند باشد. بنابراین به مقتضای تعریف تفتازانی، انسان هیچ سهمی در وقوع فعل خود ندارد.

نتیجه بحث

چنانکه از ملاحظه آراء و نظریات

عده‌ای که از طرفداران نظریه کسب به دست آمد، نظریه کسب، نظریه‌ای مبهم است و معتقدانش تعاریفی متناقض و بی معنا از آن ارائه کرده‌اند؛ و همین عامل سبب شده تا بزرگانی چون امام الحرمین^(۳۲) (م ۴۷۸ ه.ق) و شیخ عبدالعظیم زرقانی^(۳۳)، شیخ شلتوت^(۳۴) و غیره از نظریه کسب عدول کرده‌اند. و به قول جناب استاد سبحانی نظریه کسب در طی دوازده قرن مراحل مختلفی را گذرانده است که می‌توان به سه مرحله تقسیم کرد:

۱. مرحله تبیین و تفسیر

۲. مرحله تطور و تکامل

۳. مرحله انکار و ابطال^(۳۵)

هر چند این سه مرحله به ترتیب زمانی نبوده است، ولی این سه مرحله بر نظریه کسب گذشته است و چنانکه ملاحظه می‌شود فرجام نظریه کسب به مرحله انکار و ابطال رسیده است و سخن تفتازانی هم در همین راستا است که می‌نویسد: «نحن نقول: الحق ما قال بعض الأئمة الدین، انه

۳۲. سبحانی، جعفر، بحوث فی الملل والنحل، ج ۲، ص ۱۴۲.

۳۳. همان مدرک، ص ۱۴۸. ۳۴. همان مدرک، ص ۱۵۲.

۳۵. سبحانی، جعفر، همان، ج ۲، ص ۱۵۷.

حق آن است که کسب حقیقتی ندارد و در این باره شاعر می‌گوید:

از چیزهایی است که گفته می‌شود ولی حقیقت قابل فهم ندارد.

کسب اشعری، حال بهشمی و طفره نظام، هر سه از این قبیل است.

و شیخ مفید در این باره می‌نویسد:

ثلاثة أشياء لا تعقل وقد اجتهد المتكلمون في تحصيل معانيها من معتقديها بكل حلة فلم يظفروا منهم إلا بعبارات يتناقض المعنى فيها على مفهوم الكلام، اتحاد النصرانية وكسب النجارية وأحوال البهشية. (۳۹)

: «سه چیز(سه نظریه کلامی) است که قابل فهم نیست هر چند که متکلمان در بدست آوردن معانی آنها از قائلان آنها بسیار تلاش کردند ولی بجز عبارت متناقض المعنی درباره کلام مربوطه به چیزی دست نیافتند و آن سه چیز عبارتند از اتحاد نصرانیه، کسب نجاریه و حال بهشمیه».

لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين الأمرين^(۳۶) «ما می‌گوییم: حق آن است که بعضی از ائمه دین فرمودند: نه جبر درست است و نه تفویض بلکه امری بینابین آن دو است». یا عده‌ای دیگر نیز آن را عنوان جدید جبر دانسته‌اند. چنانچه احمد امین می‌نویسد:

«وهو كما ترى ... شكل جديد في التعبير عن الجبر». (۳۷)

«وکسب چنانکه می‌بینی شکلی جدید در تعبیر از جبر است».

و همچنین دکتر احمد حجازی السقا در تحقیق کتاب المطالب العالیة فی علم الهی فخر رازی می‌نویسد:

«والحق انّ الكسب لا حقيقة له ... وفي ذلك يقول الشاعر:

مما يقال ولا حقيقة عنده معقولة

تدنونوا إلى الأفهام

الكسب عند الأشعري والحال

عند البهشمي وطفرة النظام^(۳۸)

۳۶. شرح المقاصد، ج ۴، ص ۲۶۳. ۳۷. ضحی الاسلام، ج ۳، ص ۵۷.

۳۸. ج ۹، ص ۹.

۳۹. المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، مصنفات شيخ مفيد، ۱۰، بخش حکایات، ص ۴۵، ۴۶.