

تأملی در ادله نقلی نظریه کسب

جعفر جهانگیری*

چکیده

کسب وقوع شی از انسان، به وسیله قدرت و قوه حادث هم زمان با وقوع شیء از طرف خداوند است، این نظریه با هدف رهایی از محذورات جبر و تفویض توسط ابوالحسن اشعری مطرح و مورد پذیرش اکثریت اهل سنت گردید آنها تلاش وافری در مستندسازی نظریه کسب از آیات و روایات نموده‌اند؛ ولی با توجه به اینکه نتیجه اخذ شده با چالش‌هایی مواجه است لذا ضروری است این سؤال که: دلالت صحیح آیات و روایات در باب فاعلیت انسان چگونه است؟ مورد مطالعه قرار گیرد. در این تحقیق با روش تحلیلی و توصیفی دلالت ادله نقلی نظریه کسب مورد بررسی قرار گرفت و یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد دلالت تمامی ادله در اثبات مفهوم نظریه کسب ناتمام، و خالقیت انحصاری، عمومیت اراده خدا و محتوای سایر آیات و روایات از رهگذر قانون علیت و اراده و اختیار انسان است؛ نه جریان عادت الهی بر خلق اشیاء بعد از اسباب، چنانچه اشاعره پنداشته‌اند.

واژگان کلیدی

کسب، یگانگی خالق، اراده الهی، تقدیر، دعاهای انبیاء.

طرح مسئله

مسئله جبر و اختیار جزء اولین مسائلی است که در میان مسلمانان ظهور و موجب تفرقه آنان شد و از همان زمان نیز رساله‌هایی در این مورد نوشته شد که نامه امام حسن علیه السلام به حسن بصری، و رساله عمر بن عبدالعزیز در رد قدریه و رساله حسن بصری در دفاع از نظریه اختیار از آن جمله می‌باشند؛ در طول تاریخ نیز همواره این مسئله به‌طور جدی در کتاب‌های کلامی مطرح و مورد نقد و بررسی قرار می‌گرفت؛ تا اینکه ضرار بن عمرو (م. ۱۹۰ ق)، (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱۰۳ - ۱۰۲)، حسین بن نجار (م. ۲۲۰ ق)، ابوالحسن اشعری «۱۴۰۰ ق: ۲۸۳» و ابومنصور ماتریدی (م. ۳۳۳ ق) با استناد به آیات شریفه قرآن مجید و برخی روایات نبوی صلی الله علیه و آله با هدف رهایی از محذورات جبر و تفویض، نظریه «کسب» را ارائه کردند.

کسب و فرق آن با جبر

ابوالحسن اشعری به‌عنوان احیا کننده نظریه کسب، کسب را وقوع شی از انسان، به‌وسیله قدرت و قوه حادث هم‌زمان با وقوع، تعریف می‌کند. (اشعری، ۱۹۵۵: ۷۶) وی معتقد است آن‌گاه که انسان می‌خواهد فعلی انجام دهد (داعی بر انجام فعل دارد) خداوند قدرتی در وی حادث می‌کند و با آن قدرت فعل خلق می‌شود، ایشان این هم‌زمانی اراده و قدرت حادث با خلق فعل توسط خداوند را کسب می‌داند. (قراملکی، ۱۳۹۵: ۲۱ / ۸۷)^۱

ماتریدی از علمای هم‌عصر وی نیز معتقد است: شیء با تمام ویژگی‌هایش برای خداست که خلق، و بعد از نبودش بوجود آورده است و برای انسان است به‌خاطر اینکه آن را کسب و انجام داده است. (ماتریدی، بی‌تا: ۲۲۵) همان‌طور که ملاحظه می‌شود تفاوت چندانی بین دو تعریف دیده نمی‌شود و در هر دو تعریف تنها نقش انسان، محل و ظرف شدن به قدرت خدا و تقارن قدرت حادث و خلق فعل با داعی و انگیزه انسان است؛ ولی نکته مهم و قابل‌توجه این است که ماتریدی بر خلاف اشعری قائل به استطاعت قبل از فعل، و معتقد است انسان با استطاعتی که از قبل دارد، فعل را اراده می‌کند و هم‌زمان با اراده انسان، خدا آن فعل را خلق می‌کند. (ماتریدی، بی‌تا: ۲۶۶) وی همین اراده کردن انسان را برای مختار، صاحب تکلیف و کاسب بودن کافی می‌داند؛ درحالی‌که مکتب اشعری هیچ‌گونه استطاعت قبل از فعل برای انسان قائل نیست، لذا در برابر تعریف اشاعره این سؤال مطرح می‌شود که انسان با کدام قدرت، فعل را اراده می‌کند؟ یا اراده کردن چیزی، خود فعلی است که بنابر نظریه اشعری توان آن برای انسان نیست؛ ولی این نقیصه در تعریف ماتریدی با پذیرش استطاعت قبل از فعل مرتفع گردیده است؛ لذا تقریر ماتریدی

۱. همفکران اشعری هم تلاش کردند با تقریر منطقی نظریه کسب را از اشکالات متوجه بر جبر برهانند ولی توفیقی نداشتند. (ر. ک: قدردان قراملکی و قدردان قراملکی، ۱۳۹۵: ۲۱ / ۱۰۲ - ۸)

برخلاف بقیه تقریرات کسب می‌تواند قسیمی بر نظریه جبر که هیچ‌گونه اراده و انتخاب و استطاعت را برای انسان قائل نیست باشد.

بنابراین باتوجه به اینکه برخلاف جبریه، مبنا در هر دو نحله فکری اشاعره و ماتریدیه، دور شدن از جبرگرایی و سهم قایل شدن به انسان در افعال خویش است و تقریر ماتریدی با تفاوت اسمی، مفهومی و ماهوی و لو اندکی با جبر می‌تواند گریزگاهی از اندیشه جبری باشد، باید به‌عنوان نظریه‌ای در قبال جبر و تفویض به آن نگریسته، و دلایل نقلی پشتیبان آن، به‌طور جداگانه و تفصیلی مورد مطالعه قرار گیرد.

در این مقاله هدف بر آن است که ادله نقلی که در اثبات نظریه کسب مورد استناد قرار گرفته با نگاهی نقادانه و با ملاحظه آیات و روایات متقابل، مورد مذاقه قرار گیرد، کاری که تا به حال به‌صورت منسجم و یکجا انجام نیافته و جز آقای یزدان محمدی در مقاله سهم انسان در ایجاد افعال (بررسی نظریه کسب) که تنها به دو دسته از آیات اشاره نموده، سایر پژوهشگران - به بررسی سیر تاریخی نظریه کسب (افسانه منفرد)، تأملی در ادله عقلی نظریه کسب، هفت رهیافت از نظریه کسب (هر دو از آقای قدردان قراملکی) - به مطالعه دیگر ابعاد نظریه کسب پرداخته‌اند، و بررسی ادله نقلی نظریه کسب مورد عنایت قرار نگرفته؛ البته باید اذعان نمود که مفسرین و متکلمین در منابع تفسیری و کلامی به دلالت آیات و روایات پرداخته‌اند ولی بیشتر با رویکرد و عنوان رد جبر، نه کسب، دلالت آیات و روایات را مورد بررسی قرار داده‌اند.

لذا ضروری است به‌طور مشخص به سوال: دلالت آیات و روایات درباره نظریه کسب چگونه است؟ پاسخ داده شود؛ و آیات مربوط به خالقیت انحصاری و مطلق خداوند، آیات دعا، آیات دال بر عمومیت اراده الهی، خدایی بودن هدایت و ضلالت انسان، و همچنین روایات باب قضا و قدر که مهم‌ترین ادله نقلی نظریه کسب هستند مورد تحلیل و بررسی قرار گیرد.

ادله نقلی نظریه کسب و نقد و بررسی آنها

اشاعره و ماتریدیه برای اثبات مدعای خود به چند دسته از آیات شریفه و برخی روایات اسلامی استدلال کرده‌اند:

۱. آیات

۱. آیاتی که در مقام مدح و ستایش خالق یگانه نازل شده است و خلق همه چیز را به او نسبت می‌دهد.

۲. آیاتی که خداوند در آنها اعمال انسان‌ها را به خودش نسبت می‌دهد.

۳. آیاتی که خداوند هرگونه خلقی را از غیرخودش نفی می‌کند.

۴. آیاتی که خداوند به نقل از انبیا و اولیا، دعاها و درخواست‌های آنها را بیان می‌کند.

۵. آیاتی که دلالت بر تعلق اراده الهی بر کل کائنات دارد.
۶. آیاتی که همه‌چیز حتی اعمال انسان‌ها را از طرف خداوند می‌داند.
۷. آیاتی که هدایت و ضلالت انسان‌ها را از طرف خدا بیان می‌کند.
برای روشن شدن مطلب، هر دسته از آیات جداگانه مورد مطالعه و بررسی قرار داده می‌شود.

دلیل اول: آیات دال بر خالق کل شیء بودن خدا

این قسم از آیات شریفه، خداوند را به‌عنوان تنها خالق عالم مدح، و دلالت دارند که تنها خالق هستی خداوند متعال است؛ به چند آیه اشاره می‌شود.

الف) «خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ يَكُلُّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (انعام / ۱۰۱) خدا همه‌چیز را آفریده و او به همه‌چیز داناست؛
ب) «لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ» (انعام / ۱۰۲) هیچ معبودی جز او نیست آفریدگار همه‌چیز است او را بیرستید؛

ج) «إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ» (قمر / ۴۹) البته ما هر چیز را به‌اندازه آفریدیم؛
د) «أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ» (رعد / ۱۶) آیا آنها همتایانی برای خدا قرار دادند بخاطر اینکه آنان همانند خدا آفرینشی داشتند، و این آفرینش‌ها بر آنها مشتبه شده است؟! بگو خدا خالق همه‌چیز است و اوست یکتا و پیروز؛
ه) «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقْدَرَهُ تَقْدِيرًا» (فرقان / ۲) و همتایی در حکومت و مالکیت ندارد، و همه‌چیز را آفرید، و به‌دقت اندازه‌گیری نمود».

تفتارانی در استدلال به این آیات شریفه می‌نویسد: منظور از کل شیء، کل موجود ممکن است که اعمال انسان‌ها نیز از آن جمله است. (۱۳۷۰ق: ۴ / ۲۳۹)

تحلیل و بررسی

در بررسی این آیات باید چند مطلب را مدنظر داشت تا معنی و مفهوم آیات بیشتر و بهتر روشن شود؛ و بتوان تعارض ظاهری و ابتدایی این آیات را با آیاتی که اعمال انسان‌ها را به خودشان نسبت می‌دهند، برطرف ساخت.

مطلب اول: خداوند طبق آیات مذکور خلق و ایجاد همه‌چیز از جمله اعمال انسان‌ها را به خودش نسبت می‌دهد.

مطلب دوم: خداوند در آیات دیگری از قرآن مجید اعمال انسان‌ها را به خودشان نسبت می‌دهد. (کهف / ۲۹)

مطلب سوم: خداوند در بعضی آیات به قانون علت و معلولی حاکم بر جهان اشاره کرده و می‌فرماید به‌وجود آمدن هر چیزی از رهگذر علت خاص همان چیز است. (نمل / ۶۰)

راه جمع بین این سه دسته از آیات شریفه به این است که گفته شود، همه چیز را خدا خلق می‌کند اما نه به‌صورت مستقیم و مباحثی، بلکه خلق خدا به‌وسیله اسباب و وسایط انجام می‌گیرد؛^۱ به این نحو که خداوند به‌عنوان علّة‌العلل معلولی را خلق می‌کند، و آن معلول خود علت به‌وجود آمدن معلول دیگر می‌شود تا از این طریق تمام چیزهایی که قابلیت موجود شدن را دارند به وجود بیایند. ولی باید توجه نمود که در این قانون، هر معلولی دارای دو علت خواهد بود، که یکی از آنها غنی بالذات و مستقل است (خدا)، و دیگری فقیر محض و بدون استقلال است. (علت قریب به شیء موجود)، زیرا هر اثر و شیء از این نظر که در سلسله علت‌های خویش به خداوند منتهی می‌شود و وجود خود را در نهایت از آن علّة‌العلل کسب می‌کند خلق، اثر و فعل اوست؛ ولی از این نظر که علت قریب، واسطه و سبب به‌وجود آمدن چیزی است، آن چیز اثر و فعل او نیز محسوب می‌شود. تأثیر اشیا در یکدیگر چیزی است که وجدان آن را شاهد است.

حال اگر علت قریب، یک واسطه محض، بی‌شعور و بدون اختیار باشد، فعلی که از او صادر می‌شود جبری خواهد بود؛ ولی اگر علت قریب یک واسطه دارای شعور و اختیار باشد (مثل انسان)، فعل صادر از آن از روی شعور و اختیار خواهد بود؛ زیرا از شرایط واسطه بودن این نیست که بدون شعور و اختیار باشد. بنابراین انسان به حکم قانون علت و معلولی به‌عنوان علت قریب، با اختیار و شعور خدادادی اش اعمال خویش را انجام می‌دهد؛ ولی در فاعلیت خود چنان نیست که در عرض فاعلیت خداوند قرار بگیرد، بلکه فاعلیت انسان در طول فاعلیت خداوند و به‌صورت مختار مسخر است که تمامی اعمال خود را به‌وسیله حول، قوه و اختیار خدادادی انجام می‌دهد.

البته باید به این نکته نیز اشاره کرد که عمومیت خلق خداوند از راه علت و معلول تنها شامل موضوعات و افعالی می‌شود که در ظرف اجتماع با عناوین مختلف واقعیت تکوینی و خارجی داشته باشد. اما جهات دیگر موضوعات و افعال، مانند حسن و قبح، معصیت و اطاعت و جهات اضافی و عناوین وضعی که از انطباق افعال و موضوعات تکوینی به مصالح و مفاسد اجتماعی بدست می‌آیند، و از حوزه اجتماع تعدی نمی‌کنند، و داخل در دار تکوین و ایجاد نمی‌شوند. مانند ظلم که به‌عنوان ظلم بودن در ظرف اجتماع قبیح و

۱. عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ صَعِيرٍ عَمَّنْ حَدَّثَهُ عَنْ رَبِيعِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ: أَبِي اللَّهِ أَنْ يُجْرِيَ الْأَشْيَاءَ إِلَّا بِأَسْبَابٍ فَجَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا وَ جَعَلَ لِكُلِّ سَبَبٍ شَرْحًا وَ جَعَلَ لِكُلِّ شَرْحٍ عِلْمًا وَ جَعَلَ لِكُلِّ عِلْمٍ أَبًا نَاطِقًا عَرَفَهُ مَنْ عَرَفَهُ وَ جَهَلَهُ مَنْ جَهَلَهُ ذَاكَ رَسُولُ اللَّهِ ص وَ تَخَنُّ. (کلینی، ۱۴۰۷: ۱ / ۱۸۳)

معصیت است و ذم و عقاب را به دنبال دارد؛ اما بحسب تکوین و ایجاد، یک اثر مانند سایر آثار است و علل خارجی و به‌ویژه مسبب‌الاسباب فقط همین جهت تکوینی اشیا و افعال را افاضه می‌کند. اما عنوان قبیح و مانند آن، مولود نظر تشریحی یا عقلی نسبت به مسئله است و از نظر تکوینی وجودی ندارد؛ مانند اینکه عباس رئیس به‌عنوان رئیس، یک موضوع اجتماعی است که در جامعه آثار خاص خودش را دارد؛ مانند احترام، نفوذ کلمه ...، اما از حیث تکوین و واقعیت، فردی مانند سایر افراد جامعه است و هیچ‌فرقی با دیگران ندارد؛ و از این نظر از ریاستش خبری نیست. سایر عناوین اضافی و انتزاعی نیز، که از نسبت اضافی آنها به جامعه یا عقل یا شرع اعتبار می‌یابند چنین هستند. (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۷ / ۳۱۴)

دلیل دوم: آیه دال بر خلق اعمال انسان

اشاعره برای اثبات مدعای خود به آیه شریفه «اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ» (صافات / ۹۶) خداوند شما و هر آنچه را که انجام می‌دهید خلق می‌کند»، تمسک کرده و گفته‌اند: کلمه «ما» در آیه شریفه عام است و شامل تمام اوضاع، حرکات، معاصی، طاعات و غیره انسان می‌شود و همانا منظور از افعال انسان‌ها که از نظر خلقت مختلفند چیزی است که با کسب انسان واقع می‌شود؛ (تفتازاتی، سعدالدین، ۱۳۷۰: ق. ۴ / ۲۳۸) بنابراین طبق آیه شریفه آنچه انسان انجام می‌دهد خلق خدا و کسب انسان است.

تحلیل و بررسی

با ملاحظه آنچه در نقد و بررسی دلیل اول از طولی بودن فاعلیت انسان در مقایسه با فاعلیت خداوند متعال و قانون علیت و معلولیت گفته شد؛ نسبت دادن خلق به عمل انسان در آیه شریفه، ضرری به مدعای ما نخواهد زد؛ زیرا آنچه را انسان انجام می‌دهد، همان، فعل خداوند نیز هست؛ و تعلق خلق خدا بر عمل انسان از رهگذر اراده و اختیار انسان موجب نخواهد شد که انسان به‌عنوان یک واسطه و علت، هیچ اثری نداشته باشد؛ زیرا آن مساوی با عدم انسان است؛ و در این صورت علاوه بر اینکه خداوند هیچ حجتی بر علیه انسان‌ها ندارد، بلکه انسان‌ها بر علیه خداوند احتجاج می‌کنند که چرا معصیت را برای ما خلق کردی؟ (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۷ / ۱۵۷) به اضافه اینکه «ما» موصوله است نه مصدریه و معنی آیه چنین است که خدا هم شما را آفریده، و هم مصنوعاتتان را و دلالتی بر خلق اعمال ندارد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۹ / ۱۰۱) فخر رازی وقتی این ایرادات جدی را در دلالت آیه شریفه می‌بیند بعد از بحث طولانی می‌نویسد: بهتر است استدلال به این آیه ترک شود (۱۴۲۰: ۲۶ / ۳۴۴)

دلیل سوم: آیات نافی خلق از غیر خدا

دسته‌ای از آیات هرگونه خلقی را از غیرخداوند نفی می‌کنند. این آیات در قرآن کریم متعدّدند که آیات

ذیل از آن جمله‌اند:

الف) «هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ؛ (فاطر / ۳) آیا آفریننده‌ای جز خدا هست که شما را از آسمان و زمین روزی دهد؟».

ب) «وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا؛ (نحل / ۲۰) معبودهایی را که غیر از خدا می‌خوانند، چیزی را خلق نمی‌کنند».

ج) «مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ؛ (لقمان / ۱۱) غیر او چه چیز را آفریده‌اند؟!».

تفتازانی در ذیل آیه دوم می‌نویسد: آیه شامل مسیح، ملائکه و دیگر زنده‌گانی می‌شود که کفار آنها را می‌پرستند و لازمه آیه این است که آنها اصلاً چیزی را خلق نمی‌کنند. (۱۳۷۰ ق: ۴ / ۲۴۱)

و درباره آیه اول و سوم می‌نویسد: آیات دلالت دارند که غیر خدا چیزی را خلق نمی‌کنند. (همان) بنابراین طبق آیات شریفه خالق تنها خداوند است و غیر او، حتی انسان نمی‌تواند چیزی را خلق کند؛ لذا اعمال انسان‌ها به‌عنوان یک شیء جزء مخلوقات خداوندی است و انسان تأثیری در بوجود آمدن آنها ندارد. ابومنصور ماتریدی در این باره می‌نویسد: نظر پسندیده درباره خلق این است که غیر از خدا خالق نیست و جز او پروردگاری نمی‌باشد، اگر پیدایش افعال و خروج‌شان از عدم، و فانی شدنشان بعد از وجود، و دوباره خروج‌شان از عدم، با تقدیر و تدبیر صاحبان‌شان باشد؛ لازم می‌آید که برای صاحبان‌شان صفت خلق قرار داده شود همان وصفی که خلق مخلوقات با اوست و لازمه این سخن اعتقاد به وجود خالق غیر از خدا است. (ماتریدی، بی‌تا: ۲۳۰)

تحلیل و بررسی

خلق در اصل به‌معنای اندازه‌گیری کردن است؛ و از آنجاکه ایجاد چیزی بدون سابقه و بدون اصل و ماده، نوعی اندازه‌گیری در تمام جهات را همراه دارد، این واژه به آفرینش و ابداع اطلاق شده است؛ بدیهی است خلقت به‌معنای ابداع و ایجاد بعد از عدم تنها مخصوص خدا است؛ و لذا این نوع خلقت از غیر او نفی شده است. آنجا که می‌فرماید: «أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ؛ (نحل / ۱۷) آیا کسی که (این‌گونه مخلوقات را) می‌آفریند، همچون کسی است که نمی‌آفریند؟! آیا متذکر نمی‌شوید؟» (مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۸۶: ۳ / ۶۱) بنابراین منظور آیات مورد بحث خلقت به‌معنای ابداع و ایجاد بعد از عدم است که مخصوص خدا است و از غیر او نفی شده است.

اما واژه خلق به‌معنای ایجاد چیزی از چیز دیگر در مورد غیر خدا هم استعمال می‌شود؛ آیه «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ؛ (مؤمنون / ۱۴) پس بزرگ است خدایی که بهترین آفرینندگان است»؛ و آیه «أَنِّي أَخْلَقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ؛ (آل عمران / ۴۹) من از گل، چیزی

به شکل پرنده می‌سازم سپس در آن می‌دمم و به فرمان خدا، پرنده‌ای می‌گردد»؛ حضرت مسیح علیه السلام خلق پرنده از خاک را به خودش نسبت می‌دهد ناظر به همین استعمال است. به‌اضافه اینکه آیه اول، خالق با وصفِ رازق بودن را از غیرخدا نفی می‌کند نه اینکه خالقیت را مطلقاً از غیرخدا نفی کرده باشد. آیه دوم هم ناظر به بت‌های بی‌جانی است که عده‌ای آنها را می‌پرستیدند، خداوند در آیه بعدی در توصیف «غیرخدا» می‌فرماید «أَمْوَاتٌ غَيْرٌ أَحْيَاءٍ»؛ (نحل / ۲۱) آنها مردگانی هستند و زنده نیستند؛ لذا ادعای تفتازانی اعم از دلیل است و آیه شامل حضرت مسیح و ملائکه الهی نمی‌شود. آیه سوم هم ناظر به معنای اول از خلقت است که مخصوص خداست؛ زیرا خداوند بعد از شمردن برخی از مخلوقات خود مثل آفرینش آسمان‌ها بدون ستون قابل رویت، نهادن کوه‌ها در زمین، پراکنده ساختن جنبندگان در زمین، نزول باران از آسمان و رویاندن گیاهان در زمین بوسیله آب و زوج قرار دادن نباتات، آنگاه می‌فرماید: «فَأَرْوِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ»؛ (لقمان / ۱۱) به من نشان دهید غیر او چه چیز را آفریده‌اند؛ از این قراین معلوم می‌شود مراد آیات شریفه ابداع و ایجاد بعد از عدم است. سخن ماتریدی نیز در استدلال به آیات مورد اشاره با مغالطه همراه است و ایشان معنای دوم خلقت را به معنای اول آن سرایت داده و نتیجه عکس گرفته است درحالی‌که متن عبارت ایشان (به‌وجود آمدن کارها و خروجشان از عدم به سوی وجود) درباره قسم اول از معنای خلقت است، ولی ایشان این معنا را با قسم دوم از معنای خلق یکی پنداشته و خالقیت را به‌طور مطلق از غیرخدا نفی کرده است.

دلیل چهارم: آیات دعا

دلیل چهارم آیاتی هستند که خداوند تبارک و تعالی در آنها درخواست‌های انبیا را مبنی بر مسلمان، نمازگزار شدن و غیره بیان می‌کند. این آیات نشان می‌دهند که مسلمان یا نمازگزار شدن از چیزهایی است که خداوند باید آنها را بوجود بیاورد؛ زیرا اگر چنین نبود نباید انبیا آنها را از خداوند طلب می‌کردند؛ چنان‌که تفتازانی در ذیل آیات شریفه: «رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ»؛ (بقره / ۱۲۸) پروردگارا! ما را تسلیم فرمان خود قرار ده!، «رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ»؛ (ابراهیم / ۴۰۹) پروردگارا: مرا برپا کننده نماز قرار ده، «وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا»؛ (مریم / ۶) او را مورد رضایت قرار ده، می‌نویسد: دو مفعول گرفتن فعل متعدی به معنای تبدیل شدن و واقع شدن کاری به‌جای کاری دیگر است؛ بنابراین وقتی مفعول دوم از افعال انسان‌ها قرار بگیرد نشان می‌دهد آن‌هم مثل مفعول اول با جعل و خلق الهی است. (۱۳۷۰ ق: ۴ / ۲۴۳)

تحلیل و بررسی

این آیات در مقام دعا و نیایش به درگاه باری تعالی از زبان انبیا وارد شده است؛ و به این معنا هستند که

انبیا برای مسلمان شدن، اقامه نماز و مرضی خدا شدن به درگاه خداوند التجا می‌کنند، و از آن جناب می‌خواهند که آنها را بر این اعمال توفیق دهد؛ به‌اضافه اینکه دعا و درخواست از خداوند نشانه اراده و اختیار انسان است؛ یعنی انسان، مسلمان بودن را اراده و اختیار می‌کند؛ آنگاه فراهم شدن زمینه آن را از خداوند طلب می‌کند؛ و این با خلق اعمال ادعایی منافات دارد؛ هر چند تفتازانی این جواب را تاویلاتی برخلاف وضوح آیات کریمه می‌داند؛ (همان / ۳۴۴) ولکن سخن ایشان، برخلاف آیات دال بر اختیار، براهین عقلی و وجدان است که پیش‌تر ذکر شد؛ از همین‌روست که صاحب *المیزان* در ذیل دعاهای حضرت ابراهیم علیه السلام می‌نویسد: پر واضح است که این دور کردن هر جور و هر وقت که باشد بالأخره مستلزم این است که خدای تعالی در بنده‌اش به نحوی از انحا تصرف بکند؛ چیزی که هست این تصرف به آن حد نیست که بنده را بی‌اختیار و مجبور سازد و اختیار را از بنده سلب نماید، چون اگر دور کردن به این حد باشد، دیگر چنین دور بودنی کمالی نیست که شخصی مثل ابراهیم علیه السلام آن را از خدا مسئلت نماید. (۱۳۶۲ ق: ۱۲ / ۶۹) بنابراین باید گفت مراد از «جَعَلَ» این نیست که افعال عباد خلق خدا است و انسان سهمی در آن ندارد بلکه مراد از «جَعَلَ» صیوروت ارادی با توفیق الهی برای مسلمان، نمازگزار و مرضی خدا شدن است و الا چنان‌که گفته شد اسلام یا نمازگزاری قهری و مانند آن هیچ رجحانی نخواهد داشت که مورد درخواست و دعای حضرت ابراهیم علیه السلام قرار بگیرد.

دلیل پنجم: آیات دال بر عمومیت اراده الهی

این آیات دلالت بر تعلق اراده الهی بر کل کائنات دارند؛ اشاعره معتقدند خداوند وجود کل عالم را اراده کرده است که افعال بندگان نیز جزئی از آن است؛ و آنچه را که خداوند اراده کند باید انجام پذیرد؛ پس خداوند اعمال بندگان را اراده کرده است و آنها باید موجود شوند؛ چنان‌که تفتازانی بعد از نقل آیات شریفه: «فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ» (هود / ۱۰۷) پروردگارت هر چه را بخواهد انجام می‌دهد؛ «إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ» (حج / ۱۴) خدا هر چه را اراده کند انجام می‌دهد؛ می‌نویسد: اینها آیاتی هستند که دلالت می‌کنند خداوند آنچه اراده و خواستش بر آن تعلق گیرد انجام می‌دهد و اراده و خواست الهی بر ایمان و سایر طاعات تعلق گرفته است پس واجب است که انجام‌دهنده و ایجادکننده ایمان و سایر طاعات، خداوند باشد. (تفتازانی، ۱۳۷۰ ق: ۴ / ۲۴۳)

شیخ قاسم یکی از شارحان المسایره و اصحاب ماتریدی نیز افعال انسان‌ها را مورد تعلق اراده الهی می‌داند و تحقق آن را از این جهت ضروری می‌داند؛ و عدم وقوع آن را مستلزم ناتوانی خداوند در تحقق مرادش تلقی می‌کند. (کمال‌الدین محمد، بی‌تا: ۱۳۱)

تحلیل و بررسی

درست است آنچه را خداوند اراده کند، انجام می‌شود، و آنچه را نخواهد و اراده نکند، انجام نمی‌شود؛ ولی سخن در نحوه اراده الهی و در اینکه اراده الهی چگونه می‌تواند با اختیار آدمی سازگار باشد است. تعلق اراده الهی بر کل کائنات در صورتی لازم‌اش جبر است که برابر زعم اشاعره هیچ‌گونه ارتباط، تأثیر و تأثر در میان اشیا نباشد، و همه‌چیز در جریان عادت الهی بر خلق اشیا در پی اشیا دیگر بوجود بیاید؛ ولی اگر عقیده بر این باشد که تعلق اراده الهی بر خلق ممکن‌الوجودها، به‌واسطه یک قانون فراگیر در میان تمام پدیده‌ها به نام قانون علیت است و خداوند از راه قانون علیت و با تأثیر و تأثری که در میان اشیا قرار داده، موجودات را بوجود می‌آورد؛ این هیچ منافاتی با عمومیت اراده الهی ندارد؛ اما در مورد سازگاری اختیار انسان با عمومیت اراده الهی باید گفت که خداوند اراده کرده است که انسان کارهای خویش را از روی اراده و اختیار انجام دهد. (مصباح یزدی، ۱۳۷۰: ۱ / ۴۴۵) به تعبیر امام خمینی علیه السلام انسان فاعل صاحب اختیاری در سایه فاعل مختار (خداوند) است و انسان چیزی را اراده نمی‌کند مگر آنکه خدا اراده نماید و تعلق اراده الهی بر نظام اتم و اکمل منافات با فاعلیت اختیاری انسان ندارد (بی‌تا: ۶۴) و البته باید بر این مطلب افزود که همین ایراد در خصوص نظریه کسب نیز وارد است؛ و عمومیت اراده الهی جایی را برای کسب ادعایی اشاعره باقی نمی‌گذارد.

دلیل ششم: آیات دال بر خدایی بودن همه چیز

دسته‌ای از آیات شریفه قرآن مجید دلالت دارند همه‌چیز از طرف خداوند است؛ و دسته دیگر اعمال انسان را به خدا نسبت می‌دهند، که آیات ذیل از آن جمله‌اند:

«إِنْ تُصِيبُهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلُّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ؛ (نساء / ۷۸) و اگر به آنها [منافقان] حسنه (و پیروزی) برسد می‌گویند این از ناحیه خداست و اگر سیئه (و شکستی) برسد می‌گویند این از ناحیه توست بگو همه اینها از ناحیه خداست پس چرا این گروه حاضر نیستند سخنی را درک کنند؟» «وَمَا يَكُمُ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ؛ (نحل / ۵۳) آنچه از نعمت‌ها دارید، همه از سوی خداست»؛ «وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى؛ (نجم / ۴۳) و اینکه اوست که خندانند و گریانند»؛ «هُوَ الَّذِي يُسِيرُكُمْ فِي الْأَرْضِ وَالْبَحْرِ؛ (یونس / ۲۲) او کسی است که شما را در خشکی و دریا سیر می‌دهد».

اشاعره معتقدند وقتی همه خوبی‌ها و بدی‌ها بنا به فرموده آیه شریفه اول، و همه نعمت‌ها طبق آیه دوم، و گریه و خنده انسان در آیه سوم، و سیر انسان در دریا و خشکی طبق آیه چهارم از طرف خدا و فعل اوست؛ پس معلوم می‌شود که تمام اعمال انسان فعل او هستند. (تفتازانی، ۱۳۷۰: ق: ۴ / ۲۴۵)

تحلیل و بررسی

اولاً: اگر خداوند در آیه شریفه ۷۸ سوره مبارکه نسا همه چیز را اعم از حسنه و سیئه به خود نسبت داده است در آیه بعدی سیئات را به خود انسان نسبت داده و فرموده است: «مَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ؛ (نساء / ۷۹) هر بدی که به تو می‌رسد از ناحیه خود توست» و مجموع این دو آیه شریفه همان نظریه «امر بین الامرین» را اثبات می‌کند. بنابراین آنجا که می‌فرماید: حسنات و سیئات از خدا است، اشاره می‌کند به فاعلیت خداوند نسبت به همه چیز، و آنجا که می‌فرماید: سیئات از شما است، اشاره به فاعلیت و اراده و اختیار ما می‌کند. (مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴: ۴ / ۳۳)

ثانیاً: برابر اخبار اهل بیت علیهم‌السلام تفسیر دیگری برای این دو آیه وجود دارد که منظور از سیئات، کیفرها، مجازات و عقوبات معاصی است، شکی نیست که این کیفرها از ناحیه خداوند است، ولی چون نتیجه اعمال و افعال بندگان می‌باشد از این جهت گاهی به بندگان نسبت داده می‌شود، و آیات شریفه: «وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ؛ (شوری / ۳۰) هر مصیبتی به شما رسد به خاطر اعمالی است که انجام داده‌اید، و بسیاری را نیز عفو می‌کند»؛ و «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ؛ (رعد / ۱۱) خداوند سرنوشت هیچ قوم (و ملتی) را تغییر نمی‌دهد مگر آنکه آنان آنچه را در خودشان است تغییر دهند»؛ و «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ؛ (أنفال / ۵۳) این به خاطر آن است که خداوند هیچ نعمتی را که به گروهی داده تغییر نمی‌دهد جز آنکه آنها خودشان را تغییر دهند و خداوند شنوا و داناست»؛ همه موید همین تفسیر است. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۵ / ۱۳)

درخصوص آیه ۵۷ سوره مبارکه نحل باید گفت همه نعمت‌ها از جمله انجام دادن اعمال از روی اراده و اختیار از نعمت‌هایی است که خداوند متعال بر بشر ارزانی داشته و فاعل مختار بودن بهتر از فاعل بی‌اراده و اختیار بودن و نعمتی از جانب خداوند است.

اما اینکه در آیه ۴۳ نجم می‌فرماید: خداست که می‌خنداند و می‌گریاند؛ منظور این است که اسباب خنده و گریه را ایجاد می‌کند، چنان‌که در آیات دیگر خنده و گریه را به خود انسان نسبت داده و می‌فرماید: «فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا؛ (توبه / ۸۲) از این رو آنها باید کمتر بخندند و بسیار بگریند» (ابن شهر آشوب، ۱۴۱۰ ق: ۱ / ۳۴ و شیخ طوسی، بی‌تا: ۹ / ۴۳۶ و قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۱۲ / ۵۱۷ و طبرسی، ۱۳۷۷: ۴ / ۲۰۳)

اما در خصوص استدلال به آیه ۲۲ سوره مبارکه یونس باید گفت منظور از سیر دادن خداوند نه این است که خداوند به صورت مباحثی سیر در دریا و خشکی را خلق می‌کند، بلکه منظور این است که خدا با خلق آلات مناسب برای سیر در دریا و خشکی، شما را توانا بر حرکت در خشکی و دریا می‌نماید.

(سبزواری نجفی، ۱۴۱۹: ۲۱۶) خداوند در ادامه آیه شریفه به سببیت باد در سیر بحری اشاره کرده و می‌فرماید: «وَجَرَيْنَ يَهُمُ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ؛ (یونس / ۲۲) و بادهای موافق آنان را (به‌سوی مقصد) حرکت می‌دهد» و این آیه دلیل بر جریان قانون سبب‌ومسببی، و علت‌ومعلولی، و وجود وسایط در عالم است که اشاعره از قبول آن استنکاف دارند و آن را جریان عادت الهی بر خلق اشیا بعد از سبب تعریف می‌کنند و با این تفسیر برای هیچ‌چیزی خاصیت و اثری قائل نمی‌شوند و مخلوقات خدا را تهی از خاصیت و آثار توصیف می‌کنند.

دلیل هفتم: آیات دال بر خدایی بودن هدایت و ضلالت انسان‌ها

اشاعره با استناد به ظاهر برخی آیات کریمه قرآن مجید (نحل، ۳۷؛ حج، ۱۶؛ نور، ۴۶ و ...) - که در آنها هدایت و ضلالت انسان‌ها از طرف خدا معرفی شده است - معتقدند هدایت و ضلالت برای هر فرد از طرف خدا خلق شده، و انسان اختیاری در هدایت یا ضلالت خود ندارد. (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۵ / ۶ و ابن جوزی، ۱۴۲۲ ق: ۲ / ۵۸۱)

البته ماتریدیه بر خلاف اشاعره معتقدند مخلوق بودن هدایت و ضلالت نافی اختیار انسان نیست؛ زیرا خداوند با علم ازلی خویش می‌دانسته است که چه کسی هدایت را اختیار می‌کند، پس برایش هدایت را خلق می‌کند و می‌دانسته که چه کسی گمراهی را انتخاب می‌کند، پس برایش ضلالت را خلق می‌کند. (ابومنصور ماتریدی، ۱۴۲۶: ۶ / ۵۶۶ و دکتر عبدالفتاح مغربی، ۱۴۰۵ ق: ۳۱۵)

اشاعره ایرادات عقلی و نقلی این دلیل را چنین پاسخ می‌دهند که «لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ؛ (انبیاء / ۲۳) همانا خداوند سؤال نمی‌شود از آنچه انجام می‌دهد» (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۵ / ۶) یا می‌گوید: ممکن است خدا به چیزی امر کند که آن را اراده نکرده است یا از چیزی نهی کند که آن را اراده کرده است. (همان، ۲۰ / ۲۰۵)

ایشان معتقد است وقتی با دلایل قطعی عقلی اثبات شد که خلق هدایت و ضلالت از طرف خدا است، نیازی به تأویلات ناخوشایند آیات نیست و ضعف دلالت آیات به‌طور مکرر بیان شده است. (همان، ۲۰ / ۲۰۶)

تحلیل و بررسی

هرچند که عالم ملک خدا و همه انسان‌ها مخلوقات و بندگان اویند ولی با توجه به اینکه خداوند حکیم و عادل است و امر به عدل و تقوا می‌کند؛ (نحل / ۹۰) و هیچ‌گونه ظلمی را بر بندگان خود روا نمی‌دارد؛ (غافر / ۳۱) لذا نمی‌توان پذیرفت که بخواهد برخلاف دستورات هدایت‌بخش خود و بدون استحقاق

بنده‌ای از بندگان، آن را گمراه سازد؛ بنابراین یا باید معتقد بود که خداوند با علم لدنی خود می‌داند چه کسی هدایت و یا ضلالت را اختیار خواهد کرد و همان را برای او قرار می‌دهد. (طبرسی، ۱۳۷۷: ۲ / ۳۰۵) و این مطلب را از آیه شریفه «إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ مَنْ يَضِلُّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ؛ (انعام / ۱۱۷) همانا پروردگارت به کسانی که از راه او گمراه گشته‌اند، آگاه‌تر است و همچنین از کسانی که هدایت یافته‌اند؛ می‌توان به‌خوبی استنباط کرد؛ یا اینکه گفته شود که مراد از هدایت و به‌ویژه ضلالت الهی، هدایت و ضلالت ابتدائی نیست بلکه خداوند برابر آیه شریفه «فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا؛ (شمس / ۸) سپس فجور و تقوا (شرّ و خیرش) را به او الهام کرده است» خوبی‌ها و بدی‌ها را برای همگان به‌طور فطری شناسانده و با دستورات خود آنها را تأکید فرموده؛ بعد از این هرکس راه سعادت را پیش بگیرد او را در هدایت و سعادتش توفیق مضاعف دهد و ثابت قدم نماید؛ (ابراهیم / ۲۷) و هرکس راه شقاوت و گمراهی اختیار نماید و بنای توبه نداشته باشد او را در مسیرش به سرانجام مقصدش می‌رساند. (صف / ۵)؛ (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق: ۱۲ / ۳۳۶ و مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱ / ۱۵۲)

آیات متعدد قرآن مجید مانند «يُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ؛ (ابراهیم / ۲۷) خداوند ستمگران را گمراه می‌سازد»؛ «يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُرْتَابٌ؛ (غافر / ۳۴) خداوند هر اسراف‌کار تردیدکننده‌ای را گمراه می‌سازد»؛ «يُضِلُّ اللَّهُ الْكَافِرِينَ؛ (غافر / ۷۴) خداوند کافران را گمراه می‌سازد» این مطلب را تأیید می‌فرماید.

۲. روایات

دسته دیگر از ادله نقلی اشاعره احادیثی است که از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله درباره قضاوقدر الهی نقل شده است؛ با این دسته از روایات استدلال شده که افعال بندگان از حوزه خواست و اراده آنها خارج و به تقدیر و مشیت پروردگار جهانیان است؛ تفتازانی معتقد است احادیث هرچند هرکدام خبر واحد هستند اما از نظر معنایی متواتر و از نظر سندی صحیح هستند؛ در اینجا به دو روایتی که مورد استناد تفتازانی قرار گرفته اشاره، و دلالت آنها مورد تحلیل و بررسی قرار می‌گیرد.

پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله فرمودند: «هیچ قلبی نیست الا اینکه بین دو انگشت از انگشتان خدای رحمان است اگر خواست آن قلب را به راه راست استوار سازد می‌سازد و اگر خواست آن را از حق منحرف سازد منحرف می‌کند». (تفتازانی، سعدالدین، ۱۳۷۰: ۴ / ۲۴۶)

روایتی که علی رضی‌الله‌عنه از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل می‌کند که فرمودند: «بنده‌ای به خدا ایمان نمی‌آورد (ایمانش کامل نمی‌شود) تا اینکه به چهار چیز ایمان بیاورد؛ شهادت دهد که خدایی جز خدای یگانه

نیست، و من فرستاده خدا هستم که به حق مبعوثم کرده، و ایمان بیاورد به زنده شدن بعد از مرگ، و ایمان بیاورد به قدر الهی در امور خیر و شر». (همان)

به نظر ایشان احادیث بیانگر این است که همه چیز تحت تقدیر خداوند متعال است و نمی‌شود از آن تجاوز کرد و باید همان اجرا شود؛ لازمه این سخن آن است که انسان در یک مجرای عملی قرار می‌گیرد که هیچ گزیری از آن ندارد، و باید آن اعمال از او سربزند و نپذیرفتن این مطلب برابر فرمایش پیامبر ﷺ مستلزم کفر و عدم ایمان به پروردگار متعال است.

البته اصحاب ماتریدیه در این دلیل با اشاعره همراه نبوده و قضاوقدر الهی را موجب جبری و ضروری شدن فعل نمی‌دانند؛ زیرا آنها مرجع قضاوقدر الهی را علم ازلی خدا می‌دانند و معتقدند که تعلق علم ازلی الهی به آنچه انجام می‌شود ضرورت فعل را تقاضا نمی‌کند. (شیخ کمال‌الدین محمد، بی‌تا: ۱۴۷)

تحلیل و بررسی

تقدیر الهی در همه امور، اشیا و افعال از مسائلی است که قابل انکار نیست؛ ولی مقتضای «قدر» این نیست که انسان در افعال خویش اختیاری نداشته باشد؛ بلکه معنای قضاوقدر این است که تمام اشیا در نظام ایجاد و خلقت بر همان صفت و ویژگی‌هایی باشند که خداوند مقدر کرده است؛ به عبارت دیگر هریک از موجودات با تمام اوصاف و احوالشان در پیشگاه خداوند محدود و مقدرند؛ و هیچ چیز نمی‌تواند از آن ویژگی‌های مقدر شده تخلف کند؛ در این میان انسان نیز چنان که در تحقق ذاتش نیازمند تقدیر خداوند است به همان کیفیت موجود می‌شود که خداوند برایش مقدر کرده است؛ در تحقق اوصاف و احوالش نیز تابع تقدیر خدا است و به همان کیفیت محقق می‌شود که خداوند برایش مقدر ساخته است؛ از جمله اوصاف و ویژگی انسان که در تقدیر خدا آمده، صاحب اراده و اختیار بودن اوست و انسان طبق تقدیر الهی کارهای خود را از روی اراده و اختیار انجام می‌دهد. به عبارت ساده‌تر خداوند مقدر نموده انسان از روی اراده و اختیار عمل کند. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱ / ۹۹) به اضافه اینکه با التزام به قضاوقدر با تعریف اشاعره لازم می‌آید، ثواب و عقاب، امر و نهی، وعده و وعید خدا باطل گردد. چنان که امام علی علیه السلام در جواب کسی که در بازگشت از جنگ صفین از قضاوقدر الهی پرسید، فرمودند: ... ای پیرمرد به هیچ تلی بالا نرفتید و به هیچ دره‌ای سرازیر نشدید مگر به قضاوقدر خدا، پیرمرد گفت: ای امیرمؤمنان رنجی که من در این راه بردم به حساب خدا گذارم؟ حضرت فرمود: ساکت باش ای پیرمرد، به خدا سوگند که خدا اجر بزرگی نسبت به رفتن آنجا و اقامت در آنجا و بازگشت از آنجا به شما داده است، و شما نسبت به هیچ‌یک از حالات خود مجبور و ناچار نبودید ... اگر چنین می‌بود ثواب و عقاب و امر و نهی و بازداشت

خدا بیهوده بود و نوید و بیم دادن انسان معنی ندارد و نه گنهکار سزاوار سرزنش دارد و نه نیکوکار اهلیت ستایش، ... خدای تبارک و تعالی تکلیف با اختیار نموده و برای بیم دادن نهی فرموده ... (کلینی، ۱۴۰۷: ۱ / ۱۵۵)

جای تعجب است که صاحب *شرح المقاصد* همین روایت را آورده و بر خلاف نص روایت از آن نتیجه گرفته که با وجود قضاوقدر، و خلق و اراده الهی انسان اختیاری در فعل خویش ندارد ولی جایز و صحیح است که بدان اقدام نماید. (تفتازانی، ۱۳۷۰: ۴ / ۲۶۹)

نقد کلی دیگر بر ادله نقلی اشاعره

علاوه بر مجموع آنچه در نقد هریک از ادله گفته شد؛ باید به این نکته مهم نیز اشاره کرد که در مقابل آیاتی که اشاعره برای اثبات ادعای خود به آنها تمسک کرده‌اند. چند دسته از آیات شریفه قرآن کریم هستند که انسان را فاعل اعمال خویش معرفی می‌کنند، که عبارتند از:

۱. آیاتی که در آنها نسبت فعل به انسان داده شده است. مانند آیه شریفه: «فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ يَأْتِيهِمْ؛ (بقره / ۷۹) پس وای بر آنها از آنچه با دست خود نوشتند و وای بر آنان از آنچه از این راه به دست می‌آورند».

۲. آیاتی که مؤمنین را به خاطر ایمانشان مدح و کافران را به خاطر کفرشان ذم، و بر طاعتشان وعده ثواب و بر کفرشان وعده عقاب داده و هرگونه جزای انسان‌ها را مستند به اعمالشان بیان می‌کنند؛ مانند آیه شریفه: «هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ؛ (نمل / ۹۰) آیا جزایی جز آنچه عمل می‌کردید خواهید داشت».

۳. آیاتی که دلالت بر تنزه خدا از ظلم و اختلاف و مانند آن می‌کنند؛ مانند: «أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ يَظْلَمَ لِلْعَبِيدِ؛ (آل عمران / ۱۸۲) خداوند، به بندگان (خود)، ستم نمی‌کند».

۴. آیاتی که خداوند به اختیار و اراده انسان اشاره می‌کند؛ مانند: «فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ؛ (کهف / ۲۹) پس هرکس می‌خواهد ایمان بیاورد (و این حقیقت را پذیرا شود)، و هرکس می‌خواهد کافر گردد».

۵. آیاتی که خداوند به اعمالی امر یا از اعمالی نهی می‌کند؛ مانند: «أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ وَآمِنُوا بِهِ؛ (احقاف / ۳۱) دعوت‌کننده الهی را اجابت کنید و به او ایمان آورید».

۶. آیاتی که خداوند مؤمنین را به طلب استعانت از خداوند تشویق می‌کند؛ مانند: «اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ؛ (اعراف / ۱۲۸) از خدا یاری جویید و استقامت پیشه کنید که زمین از آن خداست».

۷. آیاتی که انبیا در آن به گناه خود اعتراف، و آن را به خودشان نسبت داده‌اند. مانند: «سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ» (انبیاء / ۸۷) خداوندا جز تو معبودی نیست منزهی تو، من از ستمکاران بودم».

۸. آیاتی که بیانگر حسرت کافران در روز قیامت و درخواست بازگشت آنها به دنیا است. مانند: «رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذَا عَمَلُ صَالِحًا غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ» (فاطر / ۳۷) آنها در دوزخ فریاد می‌زنند: «پروردگارا ما را خارج کن تا عمل صالحی انجام دهیم غیر از آنچه انجام می‌دادیم».

همه این آیات شریفه دلالت بر اختیار و فاعلیت انسان دارند؛ اما اشاعره تلاش نمودند هر دسته از آیات را به گونه‌ای برابر عقیده خویش توجیه نمایند؛ آنان در رد دلالت دسته اول از آیات، آنها را مجاز در مسند یا اسناد توجیه کرده‌اند؛ (تفتازانی، ۱۳۷۰: ۴ / ۲۵۷) و درباره دسته دوم گفته‌اند: «اینکه خلق عمل از سوی خدا مانع از ایمان ارادی و اختیاری انسان است چیزی است که کافران جاهل می‌پندارند» (همان / ۲۶۱) و ذیل آیات دسته سوم خلق ظلم را غیر از فعل ظلم و بدون اشکال دانسته و طرح شبهات این چنینی را احمقانه و از روی تعصب می‌دانند؛ (همان، ۲۵۶) آیات دال بر مشیت انسان را ذیل آیه شریفه: «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» (۳۰ / انسان) و شما هیچ چیز را نمی‌خواهید مگر اینکه خدا بخواهد» تفسیر، و هرگونه مشیت انسان را تحت مشیت خداوند و دلیل بر عقیده خود دانسته‌اند؛ (همان، ۲۶۲) و درباره سایر آیات شریفه نوشته‌اند: مجموع قدرت حادث و انگیزه انسان موثر در وقوع فعل است و خالق این مجموع خدا است، با این فرض هم اسناد فعل به انسان صحیح است و هم تناقضی که بین آیات و ادله قطعی دال بر مبتنی بودن هر چیزی به قضا و قدر الهی است از بین می‌رود. (همان، ۲۵۹) ولی از آنجایی که با کثرت و نص آیات مواجه شدند، توجیهاات برای خودشان نیز قانع‌کننده نبوده لذا با متعارض خواندن آیات و ظنی معرفی کردن دلالت آنها، از دلالت آیات دست کشیده و تنها ادله مورد وثوق و اعتماد را دلایل عقلی دانسته‌اند؛ (فخر رازی، ۱۴۰۷: ۹ / ۱۱۳) حال آنکه دلایل عقلی نیز در اثبات کسب اشعری ناتوانند.^۱

ولی حق این است که اولاً با توجه به نزول قرآن کریم از طرف خداوندی حکیم و علیم، وجود تعارض واقعی در میان آیات شریفه مورد قبول نیست؛ بلکه آیات شریفه به دو جهت فعل ناظر، و هر کدام جهتی از فاعلیت فعل را بیان می‌کنند؛ و بهترین راه جمع این آیات شریفه همان است که ائمه دین علیهم‌السلام با عنوان: «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین» با تبیینی که اندیشمندان امامیه بیان داشته‌اند، می‌باشد.

(مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴: ۴ / ۲۳ و طباطبائی، ۱۳۷۴: ۵ / ۸)

۱. ر. ک، قدردان قراملکی، ۱۳۹۵: ۲ / ۲۶۸ - ۲۵۱.

ثانیاً آیاتی که بر خلق اعمال به آنها استدلال شده، از آیات متشابه است. مانند آیه شریفه: «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ» (صافات / ۹۶) خداوند هم شما را آفریده و هم آنچه انجام می‌دهید» ولی آیاتی که فعل را از آن انسان می‌دانند آیات محکم هستند و دلالت آنها یقینی است. مانند آیه شریفه: «اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ» (فصلت / ۴۰) هر کاری می‌خواهید بکنید» و این نکته‌ای است که برخی از محققین در تحقیق المطالب العالیه فی علم الالهی در نقد سخن رازی به آن اذعان و آن را شبهه باطل دانسته‌اند کردند. (حجازی، ۱۴۰۷ق: ۹ / ۱۱۳)

نتیجه

اشاعره با نیت رهایی از جبر و تفویض نظریه کسب را ارائه کرده‌اند، ولی به جهت نگاه تک‌سویه به آیات و روایات دال بر خالقیت خدا، عدم توجه به آیات دال بر فاعلیت انسان و عدم تلاش برای جمع بین آیات و روایات مختلف، نپذیرفتن قانون علیت و قول به جریان عادت الهی نتوانستند تبیینی منطقی از آن ارائه نمایند؛ خالقیت انحصاری خداوند بر کل اشیا، خنده، گریه و سیر در دریا که در آیات به خدا نسبت داده شده از مسیر قانون علیت و سبب و مسببی، و نه به صورت خلق مباشری از جانب خدا است؛ و موضوع آیات نافی خلق از غیرخدا، خلق از عدم است نه مطلق خلق.

در مطالعه آیات دعا به اثبات رسید که تقاضای خلق عمل از جانب خدا برای کسب توفیق الهی برای عبادت و دوری از گناه است و عمومیت اراده الهی با اراده و اختیار انسان منافاتی ندارد بلکه انسان فاعلی مختار در طول فاعلیت خدا، نه در عرض آن است؛ لذا مصیباتی که از جانب خدا بر انسان وارد می‌شوند همین‌طور هدایت و ضلالت الهی جنبه کیفری دارند نه ابتدایی.

در باب روایات تقدیر معلوم گردید، تقدیر شامل انسان و اوصاف وجودی او از جمله مختار بودن است و تقدیر بر آن است که انسان اعمال خویش را به صورت اختیاری انجام دهد.

با این نتایج سهم انسان در اعمال خویش تثبیت، و تعارض ظاهری و ابتدایی در میان آیات مرتفع، و جریان خلقت، بعثت، امر و نهی، ثواب و عقاب، و در نهایت عدل الهی در ضمن توحید افعالی موضوعیت یافته و از عبث معرفی شدن خلاصی می‌یابد.

به نظر می‌رسد کسب ماتریدی از منظر تحلیلی، از قوت بیشتری نسبت به کسب اشعری برخوردار است و پیروان آن توانسته‌اند برخی محذورات کسب اشعری را دفع نمایند؛ لذا به‌جا است مطالعه‌ای تطبیقی میان دو تقریر ماتریدی و اشعری از کسب؛ و مطالعه‌ای تطبیقی میان تقریر ماتریدی و نظریه امر بین الامرین انجام پذیرد.

منابع و مأخذ

قرآن کریم

۱. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، ۱۴۲۲ ق، *زاد المسیر فی علم التفسیر*، ج ۲، بیروت، دار الکتب العربی.
۲. ابن شهر آشوب، محمد بن علی، ۱۴۱۰ ق، *متشابه القرآن و مختلفه*، ج ۱، قم، بیدار.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ ق، *لسان العرب*، ج ۴، بیروت، دار الفکر للطباعة والنشر و التوزیع.
۴. اشعری، علی بن اسماعیل، ۱۴۰۰ ق، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلیین*، بی جا، دار النشر.
۵. اشعری، علی بن اسماعیل، ۱۹۵۵ ق، *اللمع*، بی جا، مطبعة شركة مساهمه.
۶. بلقاسم الغالی، ۱۹۸۹ م، *ابومنصور الماتریدی حیاته و آراؤه العقیدیه*، تونس، دارالترکی للنشر.
۷. تفتازانی، سعدالدین، ۱۳۷۰ ق، *شرح المقاصد*، ج ۴، قم، الشریف الرضی.
۸. رازی، فخرالدین، ۱۴۰۷ ق، *المطالب العالیه فی علم الالهی*، محقق دکتر احمد حجازی سقا، ج ۹، بیروت، دار الکتب العربی.
۹. رازی، فخرالدین، ۱۴۲۰ ق، *مفاتیح الغیب*، ج ۲۰، ۲۵ و ۲۶، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۰. شهرستانی، عبدالکریم، ۱۹۹۸ م، *الملل و النحل*، ج ۱، بیروت، مکتبه الهلال.
۱۱. شیخ طوسی، محمد بن حسن، بی تا، *التبیین*، ج ۹، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۲. شیخ کمال الدین محمد، بی تا، *المسامره فی شرح المسایره*، جامع الازهر، مکتبه التجاریه الکبری.
۱۳. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۶۲ ق، *المیزان*، ج ۱، ۳، ۵، ۷ و ۱۲، طهران، دار الکتب الاسلامیه.
۱۴. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۷ ش، *جوامع الجامع*، ج ۲ و ۴، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۵. عبدالفتاح المغربی، علی، ۱۴۰۵ ق، *امام اهل السنه و الجماعه ابومنصور ماتریدی و آراؤه الكلامیه*، قاهره، مکتبه دهبه.
۱۶. قدردان قراملکی، محمدحسن و علی قدردان قراملکی، بهار ۱۳۹۵، «هفت رهیافت از نظریه کسب و تحلیل آن»، *پژوهش های اعتقادی کلامی*، ش ۲۱، دانشگاه آزاد اسلامی ساوه، ص ۱۰۲ - ۸۵.
۱۷. قدردان قراملکی، محمدحسن و علی قدردان قراملکی، تابستان ۱۳۹۵، «تأملی در ادله عقلی نظریه کسب»، *فلسفه دین*، ش ۲، دانشگاه تهران، ص ۲۶۱ - ۲۵۱.
۱۸. قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا، ۱۳۶۸ ش، *کنز الدقایق و بحر الغرائب*، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد.
۱۹. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ ق، *الکافی*، محقق علی اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الاسلامیه.

۲۰. ماتریدی، ابومنصور، ۱۴۲۶ ق، *تأویلات اهل السنه*، ج ۶، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۲۱. ماتریدی، محمد بن محمد، بی تا، *التوحید*، بی جا، دار المجامعات المصریه.
۲۲. مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۷۰، *آموزش فلسفه*، ج ۱، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
۲۳. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، ج ۱ و ۴، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
۲۴. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۸۶، *پیام قرآن*، ج ۳، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
۲۵. موسوی خمینی، سید روح الله، ۱۳۷۹، *الطلب و الاراده*، بی جا، مؤسسه العروج.
۲۶. نجفی سبزواری، محمد، ۱۴۱۹ ق، *ارشاد الاذهان الی تفسیر القرآن*، بیروت، دار التعارف للمطبوعات.

