

## سیر تاریخی نظریه کسب

افسانه منفرد\*

می خور که عاشقی نه به کسب است و اختیار  
این موهبت رسید ز میراث فطرت  
عیب مکن به رندی و بدنامی ای حکیم  
کاین بود سرنوشت ز دیوان قسمتم.  
حافظ

مما یقال ولاحقیقة عنده      معقولة تدنوا لی الافهام  
الكسب عند الاشعری والحال      عند البهشمی وطفرة النظام<sup>۱</sup>

کسب و اکتساب، مصادر ثلاثی مجرد و مزید (در باب افتعال)، از ریشه ک س ب و به معنی به دست آوردن، تخصیص و عملی را انجام دادن است؛ و نیز در مفهوم اصطلاحی خود به دست آوردن آن پاداشها و عقابهایی است که ثمره اعمال انسان است. مباحث مربوط به این اصطلاح از دقیقترین و پیچیدهترین مباحث کلامی است؛ و تنها هنگامی که سیر تاریخی و تطوّر آن

\* پژوهشگر گروه تاریخ بنیاد دایرةالمعارف اسلامی.

۱. جعفر سبحانی، بحوث فی الملل و النحل، ج ۲: دراسة تاریخ لامام الاشعری وانصاره و عقائدهم، قم ۱۴۱۱، ص ۱۸۵.

در نظر گرفته شود، مفهوم آن روشن می‌گردد.<sup>۱</sup>

با ذهن انسان امروزی جذابیّت نظریه «کسب» در پاسخ یا تلاش برای یافتن پاسخ در برابر پرسش ابدی «حدّ مختار بودن» آدمی است. گرچه دغدغه اصلی پدیدآوردگان و پرورندگان آن نه یافتن حدّ مسئولیت فردی بلکه اثبات حضور خداوند در لحظه لحظه و جای جای هستی بوده است. کسب باوران، در مقابل آن تصور از خداوند قد برافراشتند، که او را ساعت سازی لاهوتی معرفی می‌کرد، خدایی که ماشین کائنات را به حرکت در آورده و سپس فارغ و دست بسته<sup>۲</sup>، ناظر گردش چرخه ازل و ابدی آن براساس قانونمندی خاص خود بوده است. از این دیدگاه، مفهوم «کسب» پیش از آنکه مسئله‌ای انسانی باشد، امری الهی محسوب می‌شده است.<sup>۳</sup>

بدینسان هواداران کسب با پرداختن به این مقوله، بیش از آنکه به سامان بخشیدن اعمال انسانی و تصمیمها و نیتهای او پردازند، در پی تنظیم رابطه عبد با خالق خود بودند. برای مسلمانانی چون اشعری که تشنه پیوندی پیوسته و ژرف با ذات خداوند بودند، خدایی که حضور مدامی در هستی و در کنار آدمی، هنگام دست یازیدن به عمل، نداشته باشد؛ و با تنزیه مطلق معتزلیان، تصور هر نوع پیوندی میان او و بنده دشوار باشد، پذیرفتنی نبود. بدین ترتیب کسب و نیز دیدگاه آنان در باب صفات الهی، در واقع جلوه‌های گوناگون فکر شخصیت<sup>۴</sup> خداوند نزد مسلمان بوده است.<sup>۵</sup> با اینهمه، هیچیک از مقولات کلام همچون کسب و حوزه وسیعتر آن، جبر و اختیار، برای انسان، عمومی و فراتر از چارچوب مذهبی و ایدئولوژیک خاص نیست که

1. Encyclopaedia of Islam, s.v. "Kasb" (by L. Gardet).

۲. رَ قَالَتْ اٰیْهُوُۥ۟ یُدَالِلُهٗ مَّتْلُوۡلَةٌ (مانده: ۶۴).

۳. مرتضی مطهری، عدل الهی، تهران، ۱۳۷۰، ص ۱۸.

4. The Idea of Personality

۵. رینولد نیکلسن، تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران ۱۳۵۸، ص ۲۵-۲۷.

بر خلجانی مدام در ذهن او انگشت بگذارد. رؤیت یا عدم رؤیت خداوند، حدوث و قدم کلام او، کیفیت و ارتباط صفات و ذات او، همگی مباحثی است برای ذهنی معتقد به خداوند و اعتقاداتی نظام یافته توسط الهیاتی منسجم. اما کسب بیانگر مشکل اساسی انسان در یافتن وزن مخصوص اراده و خلق خداوند (یا آنچه مستقل از اراده فردی است)، و خواست و عمل فردی (شرایط ذهنی) در آلیاژ عمل آدمی است. کیفیت پیچیده تصمیم فردی و شرایط مستقل از اراده آدمی.

از آن گذشته، ترتب کدام بحث کلامی همچون جبر و اختیار و کسب بر روابط اجتماعی، مسائل حقوقی و قوانین مدنی اینگونه مستقیم و چشمگیری است و در جزء جزء اعمال روزمره، به دلیل پرداختن به مسئولیت فردی، اثر می‌گذارد؟

بدین ترتیب کسب، برای حل تعارض میان مسئولیت اخلاقی انسان از یکسو و اعتقاد به قدرت مطلق خداوند و اثبات اعتقاد به حضور مداوم او در افعال آدمی، از آرای متکلمان سر برآورد.

### پیش از اشعریان

کاربرد کسب به عنوان یک اصطلاح<sup>۱</sup> در آثار اشعری به گونه‌ای است که نشان می‌دهد این اصطلاح پیشتر در مباحث کلامی با بار معنایی ویژه خود به کار رفته و مقوله‌ای آشناست. سرشت جدلی<sup>۲</sup> مباحث کلامی، اقتضا می‌کند در هر اصطلاح کلامی، آرای سلفی که پاسخگویی به آنان هدف اصلی بوده است، بررسی شود. مهمترین جریان فکری که پیش از اشعری به کسب پرداخته است، بیشک معتزلیانند و از گزارشهای اشعری، بویژه در مقالات اسلامیین<sup>۳</sup> و

1. Term

2. Polemic

۳. اشعری، ابوالحسن، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، چاپ محمد محی‌الدین عبدالحمید، قاهره ۱۹۵۰، ج ۲، ص ۱۹۶-۱۹۸.

سایر منابع<sup>۱</sup>، این نکته بصراحت برمی آید.

اما درباره موضوع عامتری که کسب، متفرّع و ناشی از آن است یعنی جبر و اختیار، نظرگاه یکسانی میان معتزلیان، حاکم و شایع نبوده است. محققان امروزی در علم کلام نظیر مونتگمری وات، وُلْفَسِن و گارده بر این نکته تأکید ورزیدند که اشعری و معاصر او مائتریدی واضح این اصطلاح نبوده‌اند. وات از ضرارین عمرو (متوفی ۱۹۰) و سلف او ابوالهذیل نام می‌برد و ولفسن به شَحَام و ابوعبدالله حسین بن محمد نجار (متوفی ۲۲۰) نیز اشاره دارد.<sup>۲</sup> طبق گزارشهای شهرستانی از اقوال معبد جُهنی (مصلوب در ۸۰) و غیلان دمشقی (مقتول در ۱۱۷)، آنجا که با صراحت به انکار قدر و نسبت خیر و شر به اقدر پرداخته‌اند، سابقه امر به قدیمتر از ضرار و معاصران او بازمی‌گردد.<sup>۳</sup> معبد و غیلان قائل به قدرت انسان در خلق افعال خود بودند و در این سخن به قولی تحت تأثیر نصرانیان و به سخنی دیگر زیر نفوذ رواقیان بودند که خدا را سوق دهنده عالم به غایت خیر می‌دانستند؛<sup>۴</sup> گرچه به تأثیر و نفوذ تفکر ایرانی در پذیرش این نظرگاه نیز اشاره کرده‌اند.<sup>۵</sup> اما معتزلیان با گذشت زمان و فاصله گرفتن از بدنه اصلی قدریان و عدل باورانی نظیر غیلان و معبد و یارانشان مطرف بن عبدالله (متوفی ۸۷ یا ۹۵)، حسن بصری (متوفی ۱۱۱)، مکحول شامی (متوفی ۱۱۳)، وهب بن منبّه (متوفی ۱۱۴) و قناده (متوفی

۱. شهرستانی، عبدالکریم، توضیح الملل: ترجمه کتاب الملل والنحل، تحریر نو و ترجمه مصطفی خالقداد هاشمی با مقدمه و حواشی و تعلیقات سیدمحمدرضا نائینی، تهران ۱۳۶۱، ج ۱، ص ۴۵، ۷۵، ۸۸-۸۹، ۱۶۶ و...
۲. ویلیام مونتگمری وات، فلسفه و کلام اسلامی، ترجمه ابوالفضل عزتی، تهران ۱۳۷۰، ص ۹۹؛ هری اوسترین ولفسن، فلسفه علم کلام، ترجمه احمد آرام، تهران ۱۳۶۸، ص ۷۱۶؛ م. ا. ایوب علی، «مائتریدی»، در تاریخ فلسفه در اسلام، چاپ م. م. شریف، تهران ۱۳۶۲، ص ۳۸۴-۳۸۵؛ Gardet, op.cit. ۳. شهرستانی، همان، ص ۴۵.
۴. حنا الفاخوری، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران ۱۳۵۵، ص ۱۲۲.
۵. محمدجواد مشکور، سیر کلام در فرق اسلام، تهران ۱۳۶۸، ص ۱۵.

(۱۱۷)، با واقع بینی و تعادل بیشتری به رابطه پیچیده عوامل بیرونی و مستقل از ذهن و اراده انسانی و تصمیمات او (خلق و اراده خداوند و فعل عبد و کسب او)، پرداختند. بدین ترتیب کسب، با مهمترین کاربرد آن نزد معتزلیان، یعنی انتخاب آزاد انسان در مقابل قدرت مطلق الهی،<sup>۱</sup> در آرای آنان رخ نمود. ضرار با رویگردانی از معتزله و گرایش به سوی نقطه مقابل، یعنی آرای جهم بن صفوان (مقتول در ترمذ ۱۲۸)، که خدا را فاعل حقیقی و انتساب افعال به بندگان را مجازی همچون انتساب طلوع آفتاب به خورشید و میوه دادن به درخت می دانست، باب تازه‌ای در مباحث کلامی گشود<sup>۲</sup> که تا هزار سال پس از او نوع نگرش و پرداختن به آن، یکی از چهار قاعده اساسی تمیز میان فرق و نحله‌های کلامی گردید.<sup>۳</sup>

ولفسن از سه گرایش عمده مربوط به کسب در میان معتزلیان سخن گفته است که آبشخور مباحث بعدی در باب این موضوع پیچیده، حتی در میان حلقه‌های مختلف اشعریان، گردید. ولفسن گرایش نخست را از آن ضرار می‌داند که عبارت است از: خدا آفریننده اعمال و انسان کسب‌کننده آن است با استطاعت پیش از فعل، و کسب، فعل آزاد و برگشت‌ناپذیر آدمی است.<sup>۴</sup> بدین ترتیب با حفظ دو مقوله مهم: استطاعت پیش از فعل و انتساب کامل کسب به اراده آدمی، کوشید جوهرهای تفکر اعتزالی را حفظ کند؛ و نیز با عدم نسبت ظلم به خدا و اینکه «فعل بنده راست، حق تعالی موافق فعل بنده جزا دهد، فعل و قدرت از آن بنده است و محال است بنده مخاطب شود به کردن کاری که قدرت به آن نداشته باشد»<sup>۵</sup>؛ و خدا را نباید به آن توصیف کرد که بر چیزی قادر است که در مورد آن به انسان قدرت بخشیده است و محال است که مقدر و واحد از آن دو قادر

1. Gardet, op.cit

۲. شهرستانی، همان، ص ۱۱۱-۱۱۲.

۳. همان، ص ۲۸.

۴. ولفسن، همان، ص ۷۲۴.

۵. شهرستانی، همان، ص ۷۱.

باشد.<sup>۱</sup> بدین ترتیب با یک پای خود به زمین محکم توجیه مناسب برای تکلیف و مسئولیت اخلاقی گام نهاد و در همان حال با پای دیگر بر وادی لغزانی قدم گذارد که دو قرن بعد موجب بر زمین خوردن معتزلیان در برابر اشاعره گردید: شمول قدرت خداوند بر تک تک اعمال انسانی و جزء جزء حیات او بر خاک.

دومین گرایش از آن نجار، راه را بر نظریات بعدی اشعری در باب کسب هموارتر ساخت. خدا آفریننده اعمال و انسان کسب‌کننده آن است با استطاعت همزمان با فعل و بدون تعمیم فعل انسان به آثار مترتبه.<sup>۲</sup> بدین ترتیب با اعلام همزمانی استطاعت با فعل، از ضرار فاصله گرفت. او تأثیری بر قدرت حادث اثبات کرد و نام آن را کسب نهاد.<sup>۳</sup>

گرایش سوم را ولفسن به شحام نسبت می‌دهد. بدین ترتیب که خدا به آدمی موهبتی بخشیده که به وسیله آن افعال خود را آزادانه کسب کند. اما خدا می‌تواند آدمی را از آن موهبت محروم کند. و چون چنین شد، در آن صورت خداست که افعال آدمی را می‌آفریند و بنابر این فعل آدمی در آن واحد نمی‌تواند هم آفریده خدا و هم کسب انسان باشد؛ و هر فعل آدمی را یا کلاً آفریده خدا یا کسب آدمی در نظر گرفت.<sup>۴</sup> پس اگر قدیم (خدا) فعل را آفرید، بنا به ضرورت و (اضطرار) است و اگر محدث (انسان) آن را انجام داد، اکتساب است.<sup>۵</sup>

به‌طور خلاصه در توصیف نظریات این سه تن، که اختلاف نظرشان در لایه‌بندی طیف وسیع اشعریان در موضوع کسب نقش مهمی داشت، باید

۱. اشعری، ابوالحسن، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، چاپ هلموت ریتز، ویسبادن ۱۴۰۰ ق، ص ۵۴۹.

۲. ولفسن، همان، ص ۷۲۲؛ اشعری، مقالات، چاپ محمد محیی‌الدین عبدالحمید، ج ۲،

ص ۲۱۸؛ شهرستانی، همان، ص ۱۱۴. ۳. شهرستانی، همان، ص ۱۱۴.

۴. ولفسن، همان، ص ۷۲۵. ۵. همان، ص ۷۱۸.

گفت: ضرار، استطاعت یا قدرت آدمی برای اکتساب هر فعل را پیش از انجام آن و جزئی از قوای جسم آدمی می‌دانست و معتقد بود موهبت استطاعت یا قدرت اکتساب هر فعل از بدو تولد به انسان ارزانی شده است. اما نجار استطاعت یا قدرت کسب فعل در آدمی را همزمان با آفرینش فعل می‌دانست. بعلاوه، ضرار قدرت و کسب آدمی را به آثار تولد یافته فعل تعمیم می‌داد، ولی نجار فعل آفریده کسب را به آثار تولد یافته گسترش نداد. ضرار آدمی را حقیقتاً کسب کننده و فاعل می‌دانست، ولی نجار آدمی را از آن جهت که خدا فعل و کسب او را آفریده، کسب کننده و فاعل حقیقی نمی‌دانست و مثال خریدار کوزه (کسب کننده)، و سازنده کوزه (کوزه گر) را در توجیه تفاوت فاعلیت انسان و خدا ذکر می‌کرد. اما روشن است دو تفاوت اخیر از نتایج اساسی نخستین میان آن دو در باب استطاعت همزمان یا قبل از فعل حاصل شده است.<sup>۱</sup>

ابوالحسن اشعری، از دیگر معتزلیانی که در باب کسب سخن گفته‌اند، نظیر جُبَّائِی، الناشی، یحیی بن کامل و برغوث ذکری کرده است. برغوث به نکته‌ای ظریف اشاره می‌کند: «نباید همان کلمه‌ای را که در توصیف عمل خداوند است، در مورد انسان به کار برد [خلق]؟»<sup>۲</sup> و نیز شهرستانی اشاره دارد به نظریات شعیب بن محمد که در مسئله قدر از عجارده فاصله گرفت و متذکر شد که «حق تعالی آفریننده اعمال بندگان است، و بنده کسب فعلهای خود می‌کند به قدرت و خواهش خود. و پرسیده خواهد شد از کردارهای خیر و شر و به پاداش افعال خود از ثواب و عذاب خواهد رسید. و هیچ چیز هستی نگیرد بی ارادت الهی»<sup>۳</sup>. اما چنانکه گفته شد، مهمترین و شاخصترین انشعابات معتزلیان در کسب به ضرار، نجار و شحام بازمی‌گشت.

۱. همان، ص ۷۲۲-۷۲۴.

۲. اشعری، مقالات، ج ۲، ص ۱۹۶-۱۹۸.

۳. شهرستانی، همان، ص ۱۶۶.

## کسب و اشعری

«والحق عندی أنَّ معنی الإکتساب هو أن يقع الشيء بقدره محدثه فيكون كسباً لمن وقع بقدرته»<sup>۱</sup>. ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری (متوفی ۳۲۴ یا ۳۳۰) پیش از نقل آرای معتزلیان پیش از خود، با عبارت فوق، نظرگاه ویژه‌اش را در باب کسب روشن می‌سازد؛ و بدینسان نه به انگیزه روشن ساختن حیطة قدرت و مسئولیت انسان، که وی آن را به عنوان اصلی مسلم<sup>۲</sup> پذیرفته بود، بلکه به منظور تثبیت و احیای قدرت مطلقه خداوندی، که نظر معتزلیان به گمان وی آن را مخدوش ساخته بود، کسب را مطرح کرد. او معتقد بود قبول نگرش معتزلیان مستلزم آن خواهد بود که بپذیریم آنچه از افعال بندگان در جهت شر، سرمی‌زند خلاف اراده خداست، و این مطلب، «وقوع فعلی در قلمرو قدرت خدا خلاف اراده و مشیت او»، عقیده‌ای «شنیع» است<sup>۳</sup> و «در سلطنت خداوند مجاز نیست که اکتساب عبد آن چیزی باشد که خالق آن را نمی‌خواهد»<sup>۴</sup>. بدین ترتیب وی مفهوم اسرارآمیز و پیچیده کسب یا اکتساب<sup>۵</sup> را به عنوان یکی از جهات اصلی علیه اعتزال گسترش داد<sup>۶</sup> و انسان مکتسب را در مقابل انسان خالق قرارداد. اما براستی این مفهوم که در میان اهل فن به مثلی برای منتهای پیچیدگی و دشواری تبدیل شد - اَدَقُّ مِنْ كَسْبِ الْإِشَاعِرَةِ - چیست؟ گارده برای آن مفهوم مشخصی قابل است و آن، رابطه عملی که خدا آفریده و مسئولیت انسانی است<sup>۷</sup>؛ و مونتگمری وات در گفتار مشروحتر خود آن را چنین توضیح

۱. اشعری، مقالات، ج ۲، ۱۹۹.

2. Postulate

۳. تفتازانی، سعدالدین، شرح المعقاید النسفیة، بغداد ۱۳۲۶، ص ۸۳.

۴. اشعری، ابوالحسن، الابانه عن اصول الدیانه، بیروت ۱۹۸۵، ص ۱۰۲.

۵. وات، همان، ص ۹۸.

6. Gardet, op.cit.

۷. وات، همان، ص ۹۸.



می‌دهد: «خواننده امروزی، اگر خلق را تأثیر همه نیروهای طبیعی دخیل تلقی کند، معنای خلق از جانب خدا و کسب از جانب انسان را بهتر خواهد دریافت. این نیروها شامل قوای جسمانی عامل عمل، به عنوان واحدی وجودی که فرمانبردار قوانین فیزیکی و شیمیایی است، نیز هستند. بدینسان، پرتاب کردن تیر، تضمیناً مسبوق است به توانایی تیرانداز در ایستادن یا زانو زدن و خم کردن بازو، و همچنین رفتار طبیعی موادی که کمان از آنها ساخته شده، هوا و چیزی که آماج تیر است، گرانش (نیروی ثقل) و نور نیز در اینجا نقشی دارند. به دیده مسلمانان، جمله اینها در قلمرو خداوند، یعنی آفریدگار است؛ سهم انسان در عمل یا کسب عمل به وسیله او، چیزی است که صرف نظر از اینها باقی می‌ماند... تصمیم باطنی»<sup>۱</sup>.

تلاش اشعری برای اختیار حد وسط، میان قدریان و معتزلیان از یکسو و مجتبه از سوی دیگر، در تهذیب و پیراستن و عمل آوردن استادانه نظریه کسب تجلی یافته است؛ تلاشی که با همه استادی از ضعف و کاستی بزی نیست. او میان خلق افعال و کسب آنها امتیاز قایل شد و خداوند را خالق افعال و انسان را کاسب آن معرفی کرد که این کسب، به قدرت محدثه انجام می‌گیرد.<sup>۲</sup> زیرا قدرت مؤثر فقط قدرت قدیم است (خدا) و نه قدرت حادث بنده، که خدا به او عنایت کرده است.<sup>۳</sup> پس ثمره قدرت قدیم و حقیقی خداوند خلق و نتیجه قدرت حادث انسان اکتساب است. برای فهم این سخنان، اشعری دو مقوله متمایز فعل اضطراری و فعل اختیاری را طرح می‌کند.<sup>۴</sup> سپس، به یکی از موضوعات بسیار مهم و محوری در نظریه کسب، رابطه استطاعت و وقوع فعل، می‌پردازد.

باید متذکر شد که فکر استطاعت همزمان با فعل، پیش از اشعری و حتی معتزلیان، به مرجه تعلق داشت که معتقد بودند ما به استطاعت فقط برای

۱. وات، همان، ص ۹۹. ۲. اشعری، مقالات، ج ۲، ص ۱۹۶.  
 ۳. همان، ص ۵۳۹-۵۴۰. ۴. اشعری، اللمع، ص ۷۴.

انجام فعل نیاز داریم، پس وجهی ندارد وجودش معطل از فعل باشد<sup>۱</sup> (یعنی پیش از فعل وجود داشته باشد). رابطه استطاعت و کسب و مجادله اشعریان و معتزلیان بر سر آن، به صورت حکایت معروفی آمده است که بر اساس آن، اشعری مذهبی می‌خواهد به خانه دوستی معتزلی مشرب وارد شود. معتزلی از او می‌خواهد داخل شود، و اشعری پاسخ می‌دهد که او ابتدا باید در را به رویش بگشاید. معتزلی در جواب می‌گوید او داخل شود تا وی نیز در را باز کند. جبری، داخل شدن خود را منوط به باز بودن در می‌داند و معتزلی با این سخن، تقدم قدرت را بر فعل به دوست اشعری خود ثابت می‌کند.<sup>۲</sup> اشعری معتقد بود «قدرت عمل فقط همان قدرت انجام دادن کاری است نه انجام ندادن آن، و این قدرت... فقط در وقت عمل وجود دارد، نه قبل یا بعد از آن؛ ضمناً این قدرت، آفریده خداست. این امر به انسان میدان عمل محدودی می‌دهد. بدشواری می‌توان گفت که انسان ایجادکننده عمل است؛ سهم وی بیش از این نیست که آنچه خدا از طریق او انجام می‌دهد، به عنوان فعل خود قبول کند»<sup>۳</sup>. اشعری با طرح این مسئله که خداوند هماهنگ با قصد و نیت انسان، عین فعل را می‌آفریند و تمام می‌کند، و انسان در هیچ موضوعی رأساً نمی‌تواند کاری کند، و قسمتی از تمام یک فعل نتیجه قصد اوست و به دلیل همین قصد که معطوف به انجام فعلی نیک یا فعلی بد و قبیح است ثواب و عقاب آن فعل را کسب می‌کند، نظریه تطابق و هماهنگی میان اختیار انسان و اختراع و خلق خدا را با اشاره به نکته تازه‌ای تکمیل می‌کند؛ نکته‌ای که لرزه بر ارکان علیت افکند، و آن این است که این تطابق، معلول یک هماهنگی نیست که بنیاد آن از پیش به دست قدرت خداوند نهاده شده، بلکه ناشی از عادت و سنت الهی است که

۱. ناصر گذشته، «استطاعت از دیدگاه شیخ مفید»، در مجموعه مقالات کنگره شیخ مفید، قم

۱۳۷۲، ش ۴۶، ص ۶۶، ۹۵. ۲. گذشته، همان، ص ۱۱۱.

۳. وات؛ همان، ص ۱۰۰.

به موجب آن هرگاه فعل انسان انجام پذیرد، این هماهنگی خلق می‌شود.<sup>۱</sup> اشعری - چون دیگر موارد - دوگونه دلایل عقلی و نقلی در اثبات نظر خود ارائه می‌کند. دلایلی نقلی او آیات قرآنی است که بر قدرت مطلقه خداوندی تأکید دارد نظیر: *وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ* (صافات: ۹۶) و... با این استدلال موضوع خلق خداوند، خود بنده آنچه بنده عمل می‌کند، است.<sup>۲</sup> در عین حال آن عمل را به خود بنده نیز، نسبت داده است.

برای ارائه دلایل عقلی، تکیه‌گاه اصلی اشعری محدودیت ملموس و تجربه شده آدمی در انجام دادن اموری است که، اراده می‌کند. وی در *اللمع* می‌گوید: مؤمن نمی‌تواند طبیعت دشوار و رنج‌آور ایمان را تغییر دهد. حال آنکه قصدش جز این است؛ و کافر نمی‌تواند طبیعت زشت کفر را تغییر دهد، حال آنکه قصدش حسن است. هر دو خلاف قصد عمل می‌کنند، حال آنکه فاعل حقیقی، فعل را در صورت حقیقی و به همان قصد از پیش در نظر آورده، انجام می‌دهد. پس خدا فاعل حقیقی کارهای انسانهاست.<sup>۳</sup> بعلاوه، عدم دخالت اراده آدمی، در انجام حرکت اضطراری و فاعلیت مطلق خداوند در وقوع آن روشن است. نیاز این حرکت به زمان و مکان و جنبه حدوث آن قابل تعمیم بر حرکت اکتسابی نیز هست و می‌تواند دلیل بر خلقت هر دو از جانب خدا باشد.<sup>۴</sup> با این حال، اشعری به تجزیه و تحلیل سایر عناصر رفتار انسان، نظیر منبع اراده و منبع قدرت اختیار، نمی‌پردازد. او معتقد است: «از نظر انسان و خود آگاه او، وی در انجام کار آزاد است. اما از نقطه نظر هستی‌شناختی<sup>۵</sup>، قدرت او در انتخاب و انتخاب او و احساس او یا

۱. ا. ک. م. عبدالحی، «مذهب اشعری»، در *تاریخ فلسفه اسلام*، چاپ م. م. شریف، تهران ۱۳۶۲، ص ۳۲۶-۳۲۷؛ تشابه آن به نظرات مالبرانش چشمگیر است رجوع کنید به نظریه «اقتضانگاری»

(occasionalism) مالبرانش. ۲. اشعری، *اللمع*، فصل ۵، ص ۶۹.

۳. همان، ص ۷۰-۷۲. ۴. همان، ص ۷۱-۷۶.

آگاهی او را خداوند خلق کرده است»<sup>۱</sup>.

اگر به ترتیب تاریخی زندگی موجدین نظریه‌های مختلف کسب پایبند باشیم تا روند تاریخی تطوّر آن به دست آید، پیش از پرداختن به حلقه‌های اشعریان ماوراءالنهر، لازم است به ابوجعفر احمد بن محمد بن سلامه بن سلمة الأزدي الطحاوی (۲۳۹-۳۲۱)، که بسادگی هرگونه بحث نظری درباره مسئله پیچیده و دقیق قضا و قدر را منع می‌کرد اشاره‌ای مختصر شود، زیرا «این امر ممکن بود شخص را به یأس و عصیان بکشد. با این حال تصریح می‌کرد که در همه اعمال انسان نسبت به خداوند خلق و نسبت به انسان کسب است و خداوند هرگز به بندگان ظلم روا نمی‌دارد و آنچه را فوق وسع و طاقتشان باشد بر آنها بار نمی‌کند»<sup>۲</sup>.

اکنون باید به یکی از مهمترین و قدیمترین گرایشهای اشعریان اشاره کرد، یعنی ماتریدیان ماوراءالنهر، که نظریاتشان در آثار ماتریدی، نسفی و نفتازانی منعکس است و با گسترش در شرق ایران، خراسان و ماوراءالنهر، مذهب کلامی فائق در میان حنفیان گردید. ابومنصور محمد بن محمد ماتریدی (۲۳۸-۳۳۳)، همزمان و شاید متقدم بر اشعری، به طرح نظریاتی در باب کسب پرداخت و برخلاف اشعری، که عمده تلاش خود را در جهت پاسخگویی به معتزلیان بصره به کار برد، وی حریف خود را از میان معتزلیان بغداد برگزید<sup>۳</sup>. نظریات او در فقرات متعددی با آرای اشعری اختلاف دارد. و در تحلیل نهایی، گرایش آن به سوی اختیار افزونتر است. ماتریدی در انکار رأی معتزلیان - خلق افعال توسط بنده - با اشعری متفق است، اما بنده را در انجام یکی از دو ضد - طاعت و معصیت - مختار می‌داند<sup>۴</sup> و کسب را قدرت به یکی از دو کار ممکن می‌داند که، مخلوق بنده

1. Binyamin Abrahamov, "A Re-examination of Al-Asheari's Theory Kasb according to kitāb Al-Luma" *The Journal of The Royal Asiatic Society*, No.2(1989).

۲. ایوب علی، همان، ص ۳۶۰. ۳. همان، ص ۳۷۰. ۴. مشکور، همان، ص ۵۱.

نیست.<sup>۱</sup> اما تمییز اساسی و نوآوری مهم ماتریدی در این نکته خلاصه می‌شود که قائل به «شعور آزادی» شد. یعنی هرکس از طریق اقماعی درونی می‌داند که آنچه می‌کند خود برمی‌گزیند، و اینکه فاعل کاسب است.<sup>۲</sup> به دیگر سخن، هر فعل اساساً از قدرت خدا ناشی می‌شود، ولی کیفیت اخلاقی، که از قانون الهی، اطاعت یا سرپیچی کند، از قدرت فرد ناشی می‌شود. کسب دقیقاً این کیفیت است و بنابر این از قدرت انسان ناشی می‌شود.<sup>۳</sup> ماتریدی «شعور آزادی» در انسان را واقعیتی انکارناپذیر دانست و کوشید میان قدرت شامله الهی، تقدیر ازلی و فاعلیت مطلق خداوند، با اختیار انسان هماهنگی برقرار سازد. او ضمن تأکید بر قضا و قدر الهی، کیفیت ارتباط آن را با اعمال انسان، با نحوه ارتباط آن با عالم طبیعت یکسان فرض نکرد<sup>۴</sup>، زیرا همان شعور آزادی در آدمی او را در پهنه طبیعت متمایز می‌ساخت. گرچه او به استطاعت بیش از فعل معتقد بود<sup>۵</sup>، آوردن عملی از کتم عدم به عرصه وجود را خلق خدا دانست، اما ارتکاب معاصی را موافق مشیت خدا، نه موافق میل و شوق او، اعلام داشت. و گناه را نه مخالف مشیت الهی، بلکه تعدی و تجاوز از هدایت الهی و میل و شوق او دانست.<sup>۶</sup>

نیم قرن بعد در پاسخ به حملات عدل باوران و اختیارگزیانان، قاضی ابوبکر محمدبن طیب باقلانی، متکلم بصری (متوفی ۴۰۳) نظریه کسب اشعریان را مورد تجدیدنظر قرار داد. ابداع عمده او، قائل شدن به دو جنبه متمایز در فعل - موضوع جنسی و صورتهای نوعی - بود. بر اساس نظر او، باید در هر فعل بشری میان موضوع جنسی فعل و صورتهای نوعی آن، که ممکن است در هر یک از اعمال پدید آید، به وجود تمایزی قایل شد. او این

۱. همان، ص ۲۱۳. ۲. ولفسن، همان، ص ۷۶۷.

3. Gardet, op.cit.

۴. ایوب علی، همان، ص ۲۷۷. ۵. مشکور، همان، ص ۳۸۴.

۶. ایوب علی، همان، ص ۳۷۷.

صورت نوعی را «حال» نامید. مثلاً فعل حرکت جنس حرکت است، که صورتهای نوعی مختلف نشستن، ایستادن، سجده کردن،... را به خود می‌گیرد. موضوع جنسی فعل را خدا مستقیماً می‌آفریند، اما حال عمل آن حرکت توسط قدرت شخص کسب می‌شود.<sup>۱</sup>

دومین تجدیدنظر او که رایحه آن قبلاً در نظرات ماتریدیان کم و بیش احساس می‌شد، قایل شدن به وجوهی غیر از ایجاد برای فعل بود که می‌توانست موضوع کسب واقع شود. او قدرت حادثه عبد را فاقد صلاحیت ایجاد دانست اما تأکید کرد که قدرت حادثه (موجد کسب) در جهت فعل مؤثر است<sup>۲</sup> و همین موضوع کسب است. او بار دیگر بر همزمانی استطاعت خداداد و انجام فعل تأکید ورزید.<sup>۳</sup> او خداوند را خالق قدرتی دانست که فی نفسه هیچ حسن و قبحی به آن تعلق نمی‌گیرد و تعلق حسن و قبح به این قدرت، مربوط به انسان خواهد شد.<sup>۴</sup>

کمی بعد، امام الحرمین ابوالمعالی عبدالملک بن عبدالله جوینی (متوفی ۴۷۸) با ارائه نظریه قدرت عبد در طول قدرت خداوند و نه در عرض آن - همچون رابطه نویسنده و قلم<sup>۵</sup> - کوشید از داخل حلقه اشعریان با نگرشهای سنتی انکار عام قدرت و استطاعت عبد توسط مجبره و اعتقاد به قدرتی که هیچگونه تأثیری ندارد از سوی اشعری، معارضه کند.<sup>۶</sup>

امام محمد غزالی (۴۵۰-۵۰۵) در دو اثر خود الاقتصاد فی الاعتقاد و جزء نخست احیاء علوم الدین یعنی «رسالة القدسیه» از کتاب قواعد العقاید و معراج السالکین به بحث در باب کسب پرداخت و آن را در

۱. ولفسن، همان، ص ۷۴۷. ۲. شهرستانی، همان، ص ۱۲۵.

۳. باقلانی، محمد بن الطیب، التمهید فی الرد علی المتحدّه المعطله و الرافضه و الخوارج و المعتزله، چاپ محمود محمد الخضیری و محمد عبدالهادی ابوریثه، قاهره ۱۳۶۶ ق، ص ۷۰.

۴. سبحانی، همان، ص ۱۲۸. ۵. همان، ص ۱۲۸. ۶. ولفسن، همان، ص ۷۵۱.

پیوند تنگاتنگ با شمول افعال خداوند طرح کرد<sup>۱</sup>. بدین ترتیب در طیف وسیع اشعریان، به نظر می‌رسد غزالی به سوی قطب جبرگرایی مطلق، بیشتر تمایل یافت. او در احوال دهگانه‌ای که در توصیف افعال خداوند وضع کرد، دو اصل را به‌طور مستقیم به مسئله کسب اختصاص داد. نخست آنجا که خدا را مخترع حرکات بندگان دانست و این مانع آن نبود که این حرکات بر سبیل اکتساب مقذور بندگان باشد؛ و دیگر هنگامی که متذکر شد، که علم خداوند بر هر کاری در این عالم سبقت دارد و این علم دگرگون‌شدنی نیست. قدرت، مخلوق خدا و صفت بنده است بی‌آنکه کسب او باشد، اما حرکت، مخلوق پروردگار و صفت و کسب بنده است<sup>۲</sup>. غزالی بار دیگر با اشاره به مقوله حرکت اضطراری و اختیاری، متذکر شد از آنجا که علم بنده به همه اجزای حرکات مکتسبه و شماره آنها احاطه ندارد، پس همه حرکات از جهت اختراع، مقذور به قدرت خدای تعالی است و از جنبه دیگر، بسته به قدرت بنده است که از این بستگی به اکتساب تعبیر کرده است. در این دو نوع حرکت اضطراری و اختیاری، سبقت اراده یا علم آدمی، که در اولی وجود ندارد و در دومی حاضر است، ملاک تمایز و در عین حال معیار تکلیف است. اما هر دو نوع حرکت بیشک مخلوق خدا است، و ترک، فعل نیست بلکه عدم فعل است، و هر چند کسب از جانب بنده است، لیکن چیزی است که خدا آن را اراده کرده است. غزالی چون دیگر اشعریانی که مذاق جبری قوی داشتند، به همزمانی استطاعت و وقوع فعل و حدوث فعل همزمان با صدور فعل معتقد بود<sup>۳</sup>. او مقذوریت فعلی واحد در آن واحد را بردو قادر ممکن دانست که جهت‌های این دو قدرت مختلف است. او به معتزلیانی که اختراع و خلق را حتی به قدرتهای لاشعوری چون زنبور و

۲. فاخوری، همان، ص ۵۳-۵۴.

۱. فاخوری، همان، ص ۵۵۵-۵۵۶.

۳. سبحانی، ص ۱۳۰، ۱۴۹.

عنکبوت تَسْرِي می‌دادند، بشدت ناخست<sup>۱</sup>.

چنین تمایل آشکاری به جبر، و گریز از پیش اعلام شده از عقل و استدلالیان پای چوبینه، اعتراض یکی از توانمندترین چهره‌های خردگرایی اسلام را برانگیخت. ابن‌رشد (۴۵۰-۵۲۰) در فصل پنجم مناہج الادله اعتراض خود را در موضوع کسب به غزالی و دیگر اشعریان چنین مطرح ساخت: قول اشاعره در باب کسب بی‌معنی است، زیرا اگر اکتساب و مکتسب مخلوق خدا باشند، بنده در اکتساب افعال خود مجبور خواهد بود<sup>۲</sup>. او می‌گوید تعارضی که میان دلایل نقلی و عقلی است، اشاره به وجوب حد وسطی است. خدا قوایی خلق کرده برای ما که به وسیله آن قادر به کسب اموری هستیم، ولی اکتساب این امور وقتی میسر است که خداوند اسباب آنها را از خارج فراهم آورد و موانع را از پیش بردارد. پس افعالی که انجام آنها به ما منسوب است، به اراده ما ولی به موافقت اسباب و علل خارج از ما انجام پذیرفته‌اند. و همین اسباب و علل را به قدرت خدا تعبیر می‌کنیم که سببی است که به وسیله آنها یکی از دوشق متضاد را برمی‌گزینیم. اراده شوقی است که از تخیل ما پدید می‌آید. ولی انجام آن منوط به علل و اسباب خارجی است<sup>۳</sup>.

با این حال خط فکری غزالی در خلف بنام او امام فخر رازی (۵۴۴-۶۰۶) ادامه یافت و به اوج خود رسید. او قایل به سبب محض شد<sup>۴</sup>. کسب متمایل به اختیار را کنار گذاشت و قدرت را عَرَضی اعلام کرد که باقی نمی‌ماند، بر فعل مقدم نیست، همزمان با آن است و قدرت عبد نمی‌تواند میان انتخاب بین دو چیز، انجام دادن یا انجام ندادن، مساوی باشد<sup>۵</sup>. و خداوند بر تمام

۱. سبحانی، ص ۱۳۰، ۱۴۹. ۲. ولفسن، همان، ص ۷۴۷؛ مشکور، همان، ص ۷۵.

۳. مشکور، همان، ص ۷۵-۷۶. ۴. عبدالحی، همان، ص ۳۲۷.

۵. فخرالدین رازی، محمد بن عمر، محصل افکار المتقدمین و المتأخرین من العلماء و الحكماء و المتکلمین، بذیله تلخیص المحصل لتصیر الدین طوسی، بیروت ۱۴۰۴ ق، ص ۱۵۲-۱۵۳.



مقدورات قادر است!<sup>۱</sup>

در رعایت توالی تاریخی ارائه نظریات در باب کسب، اکنون نوبت به سعدالدین تفتازانی (۷۲۲-۷۹۲ یا ۷۹۸)، می‌رسد که در دو اثر مهم کلامی خود شرح المقاصد و شرح العقاید النسفیة، به طرح آرای خود می‌پردازد. اما خطوط عمده نگرش وی همان است که در آرای ماتریدیان، که وی آنان را «مشایخ ماوراءالنهر» می‌نامد<sup>۲</sup>، انعکاس یافته است. او در شرح معتبر و مشهور خود بر عقاید یکی از شاخصترین چهره‌های ماتریدی - مجدالدین نسفی (متوفی ۵۳۷)، نظرات وی را روشنتر بیان می‌کند: آگاهی و استشعار بر تمام جوانب فعل که شرط لازم خلق است، حتی در ساده‌ترین اعمال ارادی انسان، از جانب او موجود نیست<sup>۳</sup>. پس عبد، قادر به خلق و فاعلیت حقیقی اعمالش نیست. حرکت عبد به اعتبار نسبت آن به قدرت او، کسب نامیده می‌شود و به اعتبار نسبت آن به قدرت خداوند، خلق گفته می‌شود<sup>۴</sup>. تفتازانی هم در اعتقاد به تقدّم قدرت بر کسب<sup>۵</sup> و هم در دفاع از معتزلیان در برابر گرایش افراطی اشعریان، که معتزلیان را به سبب اعتقاد به قدرت خلق در انسان متهم به قایل شدن شریک برای خداوند می‌دانند<sup>۶</sup>، در حوزه اشعریان میانه‌رو قرار می‌گیرد.

در میان متکلمین پسین‌تر، تلاش برای حل مشکل تقابل شمول اراده و قدرت خداوند و خلق فراگیر او و اراده انسان و مسئولیت تکلیف وی، به وضوح به سود اختیار تغییر جهت داد و نوعی گرایش کسب ستیزی، به مفهومی که در میان اشعریان متقدّم رایج بود، در دیدگاه ایشان راه یافت و ابن‌الهام، محمدبن عبدالواحد (۷۹۰-۸۶۱) صاحب کتاب المسایره فی العقاید المنجیه فی الآخرة اعلام داشت آفرینش خداوند فراگیر است بر

۱. همان، ص ۲۵۷-۲۶۰. ۲. تفتازانی، شرح العقائد، ص ۷۸.

۳. همان، ص ۱۷۸. ۴. تفتازانی، سعدالدین، شرح المقاصد، ج ۲، ص ۱۲۷.

۵. ولفسن، همان، ص ۷۷۳. ۶. تفتازانی، شرح العقائد، ص ۷۷-۸۰.

همه چیز، جز به عزم بنده. و هر چیز مخلوق خداست غیر از عزم بنده به اطاعت و نافرمانی، و خالق عزم برای عبد خود عبد است.<sup>۱</sup>

اومانیسیم سده شانزده و فردگرایی سده هفده و هیجده اروپا و آرای متکلمین دوران نوتر و معاصر، این گرایش کسب سستی را شدیدتر کرد. شعرانی (قرن ۱۱)، معتقد بود کسب با جبر به اندازه مویی تفاوت ندارد<sup>۲</sup> و انسان جبراً مختار است.<sup>۳</sup> شیخ شلتوت بصراحت از اختیار انسان در عمل هواداری کرد<sup>۴</sup> و شیخ محمد عبده (۱۲۶۶-۱۳۲۳) در رساله التوحید ضمن اعتراف به تأثیر قدرت عبد در کارش<sup>۵</sup> و تصریح اختیار او، بر دشواری تمیز خیر و شر از سوی انسان تأکید ورزید.<sup>۶</sup>



۱. سبحانی، همان، ص ۱۴۳. ۲. همان، ص ۱۴۳. ۳. همان، ص ۱۴۴.  
 ۴. همان، ص ۱۵۲. ۵. همان، ص ۱۴۵-۱۴۶. ۶. مشکور، همان، ص ۱۰۵.