



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir

بیت ای آیت و اسرار جهانی

فرهنگ عصای
مذاهب اسلامی

جلد دوم

مطبع
طبرستان

مؤسسه امام صادق

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی

نویسنده:

آیت الله العظمی جعفر سبحانی

ناشر چاپی:

توحید

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۷	فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی: بررسی عقائد اشاعره - جلد ۲
۱۷	مشخصات کتاب
۱۸	اشاره
۲۲	پیشگفتار
۲۶	بخش نخست
۲۶	اشاره
۲۸	ابو الحسن اشعری، (۲۶۰-۳۲۴)
۳۰	نسب و خاندان ابو الحسن اشعری
۳۴	زندگی ابو الحسن اشعری
۳۵	مناظره اشعری با استاد خود ابو علی جبائی
۳۹	مناظره ای دیگر:
۴۱	بزرگ نمائی فزون از حدّ
۴۳	بازگشت از مکتب اعتزال
۴۴	انگیزه های بازگشت از اعتزال
۴۴	اشاره
۴۶	۱- فشار حکومت عباسی بر معتزله
۴۷	۲- اندیشه اصلاح در عقیده اهل حدیث
۴۸	ویژگی های مکتب اشعری
۴۸	اشاره
۴۹	۱- به کارگیری عقل در زمینه عقائد
۵۰	۲- مکتبی میانه رو بین معتزله و اهل حدیث
۵۱	تاریخ انتشار مسلک اشعری
۵۱	اشاره

۵۵	آثار علمی او
۵۵	۱-الابانه عن اصول الديانه
۵۶	۲-مقالات الاسلاميين
۵۶	۳-اللمع في الرد على اهل الزيغ و البدع
۵۷	۴-رساله ای به نام «فی استحسان الخوض فی الکلام»
۵۸	درگیری مستمر، میان اشاعره و حنابله
۵۸	اشاره
۵۹	۱-گفتار ذهبی درباره اشعری
۵۹	اشاره
۶۱	استفتائی پیرامون ابو الحسن اشعری
۶۳	گزارش فتنه و درگیری
۶۵	نامهٔ بیهقی به عمید الملک
۶۶	نامهٔ قشیری به عمید الملک
۶۶	شکایت اشاعره، از حنابله، در عصر ابو نصر قشیری
۷۲	بخش دوم: عقائد اشاعره
۷۲	اشاره
۷۴	۱- عقاید اشاعره
۷۴	۱- اشاعره و صفات خبری
۷۶	۲- عقیده اشعری دربارهٔ صفات خبری
۷۶	اشاره
۷۸	در کشاکش «تشبیه» و «تعقید»
۸۴	دو نظریهٔ دیگر دربارهٔ صفات خبری
۸۴	تفویض و تأویل
۸۶	معطله چه کسانی هستند؟
۸۷	سخنی از ندوی هندی
۹۱	نظریهٔ تأویل

- ۹۸ ----- عقائد اشاعره -۲
- ۹۸ ----- اشاره
- ۱۰۰ ----- ۲- خدا آفریننده کارهای بندگان است
- ۱۰۰ ----- اشاره
- ۱۰۲ ----- ۱- اگر بشر خالق بود، از جزئیات کار خود آگاه بود.
- ۱۰۲ ----- اشاره
- ۱۰۲ ----- پاسخ:
- ۱۰۳ ----- ۲- اگر دو قدرت بر جهت مخالف تعلق بگیرند
- ۱۰۳ ----- اشاره
- ۱۰۴ ----- پاسخ:
- ۱۰۵ ----- ۳- نسبت قدرت خدا به همه ممکنات یک سان است.
- ۱۰۵ ----- اشاره
- ۱۰۵ ----- پاسخ:
- ۱۰۷ ----- تفسیر صحیح گسترش خلقت و قدرت و اراده:
- ۱۱۱ ----- پی آمدی به نام «جبر»
- ۱۱۱ ----- اشاره
- ۱۱۴ ----- ۱- باقلانی (م ۴۰۳) و نظریه کسب
- ۱۱۷ ----- ۲- غزالی (م-۵۰۵) و نظریه کسب
- ۱۱۹ ----- ۳- تفتازانی (م ۷۹۱) و نظریه کسب
- ۱۲۰ ----- ۴- هماد الدین (م ۱۸۶۱) و نظریه تخصیص
- ۱۲۰ ----- اشاره
- ۱۲۱ ----- پاسخ
- ۱۲۲ ----- ۶- ابن الخطیب و نظریه کسب
- ۱۲۲ ----- اشاره
- ۱۲۳ ----- محققانی از اشاعره و نظریه کسب
- ۱۲۴ ----- افعال انسان و اندیشمندانی آزاد از اشاعره

۱۲۴ اشاره

۱۲۴ ۱- امام الحرمین جوینی (ت ۴۱۹ م- ۴۷۸)

۱۲۶ ۲- عبد الوهاب شعرانی (م ۹۷۶)

۱۲۷ ۳- نظریه شیخ عبده (ت ۱۲۶۶ م- ۱۳۲۳)

۱۲۸ ۴- عبد العظیم زرقانی، مؤلف «مناهل العرفان»

۱۲۹ ۵- شیخ محمود شلتوت (م ۱۳۸۳ م)

۱۲۹ اشاره

۱۳۲ دستاویزهای اشاعره، در مساله خلق افعال

۱۳۲ آیه نخست

۱۳۴ آیه دوم

۱۳۶ ۳- عقائد اشاعره

۱۳۶ اشاره

۱۳۸ همه چیز تحت پوشش اراده گسترده خدا

۱۳۸ اشاره

۱۳۸ انگیزه اشاعره برای گسترش دادن اراده خدا

۱۴۲ دلایل اشاعره بر عمومیت اراده الهی:

۱۴۲ اشاره

۱۴۳ پاسخ:

۱۴۴ پاسخ:

۱۴۵ تفسیر صحیح عمومیت اراده

۱۴۸ ۴- عقائد اشاعره

۱۴۸ اشاره

۱۵۰ تکلیف فراتر از قدرت و توان

۱۵۰ اشاره

۱۵۱ آیه نخست

۱۵۱ اشاره

پاسخ ۱۵۲

آیه دوم ۱۵۵

اشاره ۱۵۵

پاسخ ۱۵۵

آیه سوم ۱۵۶

اشاره ۱۵۶

پاسخ ۱۵۶

آیه چهارم ۱۵۷

اشاره ۱۵۷

پاسخ ۱۵۷

۵- عقائد اشاعره ۱۶۰

اشاره ۱۶۰

قدرت،مقارن با انجام فعل است ۱۶۲

اشاره ۱۶۲

۱-قدرت،غیر از فاعل است ۱۶۳

۲-قدرت،همراه با فعل است نه متقدم بر آن ۱۶۳

اشاره ۱۶۳

پاسخ: ۱۶۵

انگیزه طرح این مسأله چیست؟ ۱۶۶

تذکر یک نکته ۱۶۷

ج-آیا قدرت،تنها بر یکی از فعل و ترک صلاحیت تعلّق دارد؟ ۱۶۸

۶- عقائد اشاعره ۱۷۰

اشاره ۱۷۰

رؤیت خدا در روز رستاخیز ۱۷۲

رؤیت بدون جهت ۱۷۶

دلایل عقلی و نقلی اشاعره بر رؤیت خدا در سرای آخرت ۱۷۹

۱۷۹ اشاره

۱۸۰ ۱- رؤیت خدا مستلزم امر محالی نیست.

۱۸۰ اشاره

۱۸۰ پاسخ:

۱۸۱ ۲- مجوز رؤیت، وجود است نه حدوث.

۱۸۱ اشاره

۱۸۱ پاسخ:

۱۸۳ دلایل نقلی اشاعره بر جواز رؤیت

۱۸۳ اشاره

۱۸۳ پاسخ:

۱۸۷ دلایل منکران رؤیت

۱۸۷ اشاره

۱۸۸ آیه نخست:

۱۹۰ مقصود از لطیف چیست؟

۱۹۱ پندارهای رازی پیرامون آیه:

۱۹۱ اشاره

۱۹۲ پاسخ:

۱۹۲ آیه دوم

۱۹۳ آیه سوم:

۲۰۲ ۷- عقائد اشاعره

۲۰۲ اشاره

۲۰۴ خدا متکلم به کلام نفسی است

۲۰۴ اشاره

۲۰۵ ۱- حقیقت کلام خدا چیست؟

۲۰۵ اشاره

۲۰۵ الف: نظریه معتزله

ب:نظریه حکما - ۲۰۵

ج:نظریه حنابله - ۲۰۸

د:نظریه اشاعره - ۲۰۸

مقصود از کلام نفسی چیست؟ - ۲۱۰

تحلیلی از کلام نفسی - ۲۱۲

اشاره - ۲۱۲

پاسخ: - ۲۱۴

پاسخ: - ۲۱۵

پاسخ: - ۲۱۷

پاسخ: - ۲۱۹

۸- عقائد اشاعره - ۲۲۰

اشاره - ۲۲۰

کلام خدا حادث نیست - ۲۲۲

نخستین کسی که قرآن را قدیم اعلام کرد - ۲۲۵

دلایل اشعری بر قدیم بودن کلام خدا - ۲۳۴

اشاره - ۲۳۴

آیه نخست: - ۲۳۴

آیه دوم - ۲۳۷

اشاره - ۲۳۷

پاسخ: - ۲۳۸

آیه سوم - ۲۳۹

اشاره - ۲۳۹

پاسخ: - ۲۴۰

موضع اهل بیت-علیهم السلام- - ۲۴۱

۹- عقائد اشاعره - ۲۴۴

اشاره - ۲۴۴

- ۲۴۶ انکار حسن و قبح عقلی
- ۲۴۸ دلایل اشاعره بر نفی حسن و قبح عقلی
- ۲۴۸ اشاره
- ۲۴۸ پاسخ:
- ۲۵۱ اگر ضروری بود، مورد اختلاف نبود.
- ۲۵۱ اگر حسن و قبح عقلی بود، باید ثابت باشد.
- ۲۵۳ ملاک داوری عقل در تحسین و تقبیح
- ۲۵۵ تقسیم ادراکات عقلی به نظری و عملی
- ۲۵۶ تقسیم ادراک نظری به بدیهی و غیر بدیهی
- ۲۵۸ میزان خوبی و بدی افعال چیست؟
- ۲۶۱ نقش حسن و قبح در بحثهای کلامی
- ۲۶۱ اشاره
- ۲۶۲ ۱- لزوم خداشناسی
- ۲۶۲ ۲- لزوم بررسی دلایل مدعیان نبوت
- ۲۶۲ ۳- آگاهی از راستگویی مدعی نبوت
- ۲۶۳ ۴- عقاب بلا بیان، قبیح است
- ۲۶۳ ۵- خاتمیت
- ۲۶۴ ۶- لزوم بعثت پیامبران
- ۲۶۴ ۷- اخلاق و اصول ثابت
- ۲۶۵ ۸- خدا عادل و دادگر است
- ۲۶۵ حسن و قبح در قرآن
- ۲۶۸ بخش سوم: بزرگان و پیشوایان اشاعره
- ۲۶۸ اشاره
- ۲۷۱ ۱- قاضی ابو بکر باقلانی (م ۴۰۳)
- ۲۷۱ اشاره
- ۲۷۳ لغزش نابخشودنی

- ۲- ابو منصور عبد القاهر بغدادی (م ۴۲۹) ۲۷۶
- اشاره ۲۷۶
- تفاوت‌های دو کتاب: ۲۷۹
- ۳- امام الحرمین عبد الملک جوینی (ت ۴۱۹-۴۷۸) ۲۸۰
- اشاره ۲۸۰
- اساتید و آثار علمی او ۲۸۱
- نمونه ای از آراء و افکار امام الحرمین ۲۸۳
- افسانه ها و خرافات ۲۸۳
- ۴- حجه الاسلام غزالی (ت ۴۵۰-۵۰۵) ۲۸۵
- اشاره ۲۸۵
- ۱- انکار حسن و قبح عقلی ۲۸۶
- اشاره ۲۸۶
- پاسخ: ۲۸۷
- ۲- خداشناسی شرعا واجب است نه عقلا ۲۸۸
- اشاره ۲۸۸
- پاسخ ۲۸۹
- ۳- تکلیف خارج از توان جایز است. ۲۹۰
- اشاره ۲۹۰
- پاسخ ۲۹۱
- ۴- افعال، بندگان، مخلوق خداست ۲۹۳
- ۵- نظریه غزالی درباره آیه «استواء» ۲۹۴
- ۶- نظریه غزالی درباره تکلم خدا ۲۹۵
- ۷- رویت خدا در رستاخیز ۲۹۶
- اشاره ۲۹۶
- پاسخ: ۲۹۶
- پاسخ: ۲۹۷

- ۲۹۷ ۷- رعایت اصلح درباره بندگان
- ۲۹۷ اشاره
- ۲۹۸ پاسخ:
- ۳۰۰ ۸- دشمنان علی-علیه السلام- در نبرد با او معذور بودند.
- ۳۰۰ اشاره
- ۳۰۰ پاسخ:
- ۳۰۲ ۵- شهرستانی (۴۶۷-۵۴۸)
- ۳۰۲ اشاره
- ۳۰۳ دفاع از حق
- ۳۰۵ یادآوری نکاتی چند:
- ۳۰۵ پاسخ:
- ۳۰۶ پاسخ:
- ۳۰۷ ۶- فخر رازی (۵۴۳-۶۰۶)
- ۳۰۷ اشاره
- ۳۰۹ تالیفات و آثار او:
- ۳۱۰ سرسختی او در دفاع از عقائد اشعری:
- ۳۱۲ نظری به تفسیر رازی
- ۳۱۲ اشاره
- ۳۱۲ ۱- هرکس از علی پیروی کند، هدایت یافته است.
- ۳۱۳ ۲- مقصود از کوثر، فرزندان پیامبر هستند.
- ۳۱۳ ۳- مسح بر رجلین
- ۳۱۳ اشاره
- ۳۱۴ وصیت رازی به هنگام مرگ
- ۳۱۵ ۷- سیف الدین آمدی (ت ۵۵۶ م- ۶۲۱ ه.ق)
- ۳۱۵ اشاره
- ۳۱۹ آثار علمی او

- ۳۲۰ ۸-عبد الرحمن عضد الدین ایجی، (۷۰۰-۷۵۶) -
- ۳۲۰ اشاره
- ۳۲۱ ۱-آثار معروف او:
- ۳۲۲ ۲-آزادی محدود در عقیده و اندیشه
- ۳۲۳ ۳-گرفتاری در حصار تعصب
- ۳۲۴ ۹-سعد الدین تفتازانی (۷۱۲-۷۹۱) -
- ۳۲۴ اشاره
- ۳۲۶ تفتازانی اشعری است نه ماتریدی
- ۳۲۷ گزیده ای از شرح مقاصد
- ۳۲۷ ۱۰-میر سید شریف جرجانی (۷۴۰-۸۱۶) -
- ۳۲۸ ۱۱-علاء الدین قوشچی (م ۸۷۹) -
- ۳۲۸ اشاره
- ۳۲۹ شرح تجرید الاعتقاد
- ۳۳۱ طبقات اشاعره
- ۳۳۱ اشاره
- ۳۳۱ طبقه نخست:
- ۳۳۲ طبقه دوم اشاعره:
- ۳۳۳ طبقه سوم:
- ۳۳۵ طبقه چهارم:
- ۳۳۷ طبقه پنجم:
- ۳۳۹ طبقه ششم:
- ۳۳۹ طبقه هفتم:
- ۳۴۱ یادآوری یک نکته:
- ۳۴۲ فهرست مدارک و مأخذ
- ۳۴۲ اشاره
- ۳۴۲ الف

۳۴۳	ب
۳۴۴	ج
۳۴۴	خ
۳۴۴	د
۳۴۴	ر
۳۴۵	س
۳۴۵	ش
۳۴۵	ص
۳۴۵	ط
۳۴۶	ع
۳۴۶	غ
۳۴۶	ف
۳۴۶	ق
۳۴۶	ک
۳۴۷	ل
۳۴۷	م
۳۴۸	ن
۳۴۹	ی
۳۵۰	فهرست مطالب
۳۶۰	درباره مرکز

مشخصات کتاب

سرشناسه: سبحانی تبریزی، جعفر، 1308 -

عنوان و نام پدیدآور: فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی / نگارش جعفر سبحانی؛ ترجمه محمد عیسی جعفری.

مشخصات نشر: قم: انتشارات توحید، 1371 -

فروست: ملل و نحل؛ 1؛ 3

شابک: 19000 ریال : ج. 5 964-90527-3-6-3 :؛ ج. 7 و 8 978-600-93750-3-7-3 :

یادداشت: ج. 5 (چاپ اول: 1378).

یادداشت: ج. 7 و 8 (چاپ اول: 1435 ق. = 1392) (فیفا).

یادداشت: ناشر جلد پنجم انتشارات اخلاق است.

یادداشت: جلد 7 و 8 در یک مجلد صحافی شده است.

یادداشت: کتابنامه.

مندرجات: ج. 1. تحلیل عقاید اهل حدیث، سلفیها، حنابله و حشویه. - ج. 3. تبیین عقاید ابن تیمیه و عقائد محمد بن عبدالوهاب. - ج. 4. بررسی عقاید ماتریدییه و معتزله. - ج. 5. خوارج. - ج. 7 و 8. زیدیه و اسماعیلیه و دیگر فرق / نگارش [صحیح: مترجم] علیرضا سبحانی

موضوع: اسلام -- عقاید -- تاریخ

موضوع: اسلام -- فرقه ها -- تاریخ

موضوع: کلام -- تاریخ

شناسه افزوده: جعفری، محمد عیسی، مترجم

رده بندی کنگره: BP200/8/س 2 ف 4 1371

رده بندی دیویی: 297/49

شماره کتابشناسی ملی: م 72-1899

ص:1

اشاره

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

ص: 3

در دهه های اخیر، رویدادهای مهم و دگرگونی های بزرگ و ژرفی در جهان رخ داد، و جهان از حالت دو قطبی (دو اردوگاه شرق و غرب) به صورت یک قطبی درآمد، و این روند، پیوسته ادامه دارد، و نیروهای مخالف اسلام، به صورت نیروی واحدی درمی آید. یک چنین شرایط حاکم بر جهان، وحدت اسلامی و یگانگی مسلمین را به صورت یک مسأله حاد و لازم، مطرح می سازد، و هیچ متفکر و نویسنده اسلامی نمی تواند، ضرورت آن را نادیده بگیرد، و بر اختلاف دامن بزند، و یا درباره آن بی تفاوت باشد.

در این دهه، پایه های مارکسیسم نخست در بعد اقتصادی، و سپس در بعد سیاسی، و در نهایت فلسفی، فروریخت و «پروستریکا» (بازسازی) به عنوان سرپوشی بر فروریختن اردوگاه سرخ، نهاده گردید. در واقع، فاصله دو اردوگاه، از میان برداشته شده، جهان کفر و الحاد، یک دست و یک زبان، مراقب بیداری مسلمانان و به اصطلاح بنیادگرایان می باشد، و در فکر اشغال مجدد اراضی اسلامی افتاده و به عنوان حفظ منافع خود، در سرزمینهای اسلامی، دست به ساختن پایگاههای نظامی زده، تا به صورت اژدهایی بر روی گنجهای مسلمانان چنبر زند و جز شرکای خود به کسی اجازه بهره برداری ندهد. و هم اکنون رسانه های گروهی،

از تصمیم آمریکا و انگلیس برای ساختن پایگاههای نظامی در جزیره بویان کویت، و شیخ نشین قطر، و سلطان نشین عمان، خبر می دهند. اشغال نظامی غرب نسبت به مناطق اسلامی، از قرن نوزدهم، تا نیمه قرن بیستم ادامه داشت، سپس آنان به عللی، عقب نشینی کردند و منطقه را به دست مزدوران و دست نشانندگان خود سپردند ولی مجدداً گویا حالت نخست، بار دیگر احیا می شود، و در حقیقت استعمار کهن، که جای خود را به استعمار نو داده بود، دوباره به صورت زشت و خشن اصلی خود بازمی گردد.

عملیات طوفان صحرا، که بر اثر سرپیچی و خودسری یک وابسته نظامی غرب، به وجود آمد، نه تنها طوفانی از شن به راه انداخت، بلکه زمینه ساز لشکر کشی و اشغال نظامی مناطق اسلامی را فراهم ساخت. تو گوئی غرب در انتظار چنین بهانه و فرصتی بود تا به عنوان آزادسازی سرزمین کویت و حفظ منافع خود، بار دیگر به اشغال نظامی منطقه پردازد، و مراقب حرکتهای و جنبشهای مردمی و ملی سرزمینهای اسلامی باشد.

در این جنگ نابرابر، همگی به چشم خود دیدیم که جهان کفر، به صورت ملیتهای مختلف اما متحد در هدف و منافع، به سوی یک کشور اسلامی یورش آورده و به عنوان آزادسازی کویت، به اهداف دیرینه خود تحقق بخشیدند، تا آنجا که دورترین کشورهای جهان، در این نبرد شرکت جستند، و با یکدیگر هم پیمان گردیدند.

در چنین شرائط و اوضاعی که بر منطقه و سراسر جهان اسلام، حاکم شده آیا وقت آن نرسیده که در میان ما مسلمانان تفاهم و همکاری، جانشین تخاصم و بی مهری شود؟ و بار دیگر مسلمانان و در پیشاپیش آنان، متفکران متعهد، در زدودن عوامل اختلاف و دو دستی بکوشند، و قبل از هر چیز به فکر اسلام و منافع مسلمین باشند؟

در این نبرد، همگی دیدیم دولتی که متجاوز از هفتاد سال، حرمین شریفین را به اشغال خود دارد و استعانت از رسول خدا را شرک می داند، چگونه هویت واقعی خود را نشان داد، و وابستگی عمیق خود را به ابرقدرتهای کافر بر ملا ساخت! از کشورهائی که پرچمدار کفر و شرک و الحادند، استعانت جست، و همه را در آغوش خود پذیرفت و برای اولین بار در این سرزمین مقدس سفره های شراب و قمار، و دیگر مظاهر فساد را گستراند، و چگونه کلام پیامبر گرامی را زیر پا نهاد؟

پیامبر فرمود:

«اخرجوا الیهود من جزیره العرب لا یجتمع دینان فی جزیره العرب» (1).

«یهود را از سرزمین عربستان بیرون برانید، در این سرزمین نباید دو آیین حکومت کند».

همه این شرایط ایجاب می کند که نویسندگان اسلامی در کارهای علمی و تحقیقی و خصوصا در نگارش تاریخ عقاید و (ملل و نحل) مسامحه نکنند، و بدون مدرک صحیح و قطعی، همکیشان خود را به عقاید نادرست متهم نسازند، و از تعبیرات زننده و کلمات رکیک که حاکی از حکومت تعصب بر نویسنده است، خودداری ورزند، و با ارائه یک رشته عقاید صحیح از هر گروه، وسائل تقریب آنها را فراهم سازند. و با تحلیل نقاط دیگری که مورد تصویب نویسنده نیست، به صاحبان آنها مهلت اندیشیدن و بازنگری در عقاید خود بدهند، تا قدرتهای متشتت و مختلف به نقطه واحدی متوجه گردند.

ما در این قسمت به فضل الهی، به تبیین عقائد یکی از بزرگترین پیشوایان اهل سنت یعنی شیخ ابو الحسن اشعری (260-324) پرداخته و اندیشه های او را از دو کتاب وی به نامهای «الابانه» و «اللمع» گرفته ایم و در تأیید، آنها مطالبی هم از

ص: 7

پیروان او، نقل کرده ایم، و در جاهایی که خود اشعری در آن باره، مطلبی ندارد، مانند مسائل مربوط به نبوت و معاد و خلافت، سخنی نگفته ایم، هرچند در کتب اشاعره، این مسائل نیز مورد بحث قرار گرفته است، و کتاب «التمهید» قاضی باقلانی (م 403) از پیشینیان، و شرح مواقف سید شریف جرجانی (م 816) از متأخران، در این موارد سخن گفته اند، ولی چون ریشه های آنها در کلام شیخ ابو الحسن اشعری وجود ندارد، ما از نقد و بررسی آنها صرف نظر کرده ایم. و به یک معنی اندیشه هایی که برای مکتب اشعری، حکم ستون فقرات دارند، مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته، و با مراجعه به اصولی که مطرح شده است، می توان ویژگیهای مکتب اشعری را از دیگر مکاتب کلامی به دست آورد. برای تکمیل بحث به زندگانی 11 تن از پیشوایان اشاعره که در استوار ساختن این مکتب کوشیده اند، اشاره کرده و از دیگر شخصیتها که تا عصر تاج الدین سبکی (م 774) می زیسته اند، تنها نام برده ایم و تا آنجا که توانسته ایم به مسؤلیت وجدانی خود، جامه عمل پوشیده ایم. - «انه علی ذلک شهید».

امید این که این کتاب با دیگر اجزاء خود، بتواند سیمای واقعی عقائد و مذاهب اسلامی را به صورت صحیح ترسیم کند و وسائل هم بستگی و هم کاری و نزدیک شدن قلوب و دلهای مسلمین را فراهم سازد، و در مواردی، مایه بازنگری برای همین گروهها باشد، و هیچ گروهی فکر نکند که آنچه می اندیشد، همه حق است و خدشه ای بر آن وارد نمی گردد.

قم - مؤسسه امام صادق (علیه السلام) 27 شعبان المعظم 1411 برابر 23 اسفند ماه 1369 جعفر سبحانی

در این بخش، موضوعات یاد شده در زیر، مورد بحث قرار گرفته است:

1- نسب و خاندان ابو الحسن اشعری

2- تولّد و وفات و مناظرات او با عبد الجبار متعزلی

3- بزرگ نمایی ابو الحسن اشعری

4- انگیزه های بازگشت او از اعتزال و گرایش به اهل حدیث:

فشار حکومت عباسی بر معتزله

اندیشه اصلاح در عقیده اهل حدیث

5- ویژگیهای مکتب اشعری:

کارگیری عقل در زمینه عقاید

میان روی بین معتزله و اهل حدیث

6- تاریخ انتشار مسلک اشعری

7- آثار علمی ابو الحسن اشعری

8- درگیری مستمر میان اشاعره و حنابله

9- حنابله و ابو الحسن اشعری

10- فتنه هایی که حنابله ضد اشاعره بر پا می کردند.

در اواخر قرن نخست و اوائل قرن دوم هجری اسلامی، اکثریت علمای اسلام به دو فرقه تقسیم شدند:

گروهی به نام «اهل حدیث» و گروهی دیگر به نام «اهل اعتزال».

گروه نخست، عقائد و مایه های اعتقادی را از ظواهر آیات و احادیث اسلامی گرفته، بدون آنکه در مفاهیم آیات، یا در اسناد روایات، بحث و دقت کنند، و اکثریت اهل بحث و نظر را همین گروه تشکیل می دادند، و به خاطر همین سهل انگاری بود که در میان آنان مشبهه و مجسمه فزون از حد پیدا شد، (آنان که برای خدا صفات جسمانی، مانند جهت و حرکت، ثابت کرده و برای او اعضائی مانند اعضاء انسان قائل شدند) و غالب این اندیشه های نادرست، از طریق احبار یهود و راهب های مسیحی، به وسیله مسلمان نمایان، به جامعه اسلامی راه یافته بود، در حالی که فرقه دوم، «عقل گرا» بودند و بیش از حد به عقل بهاء می دادند، آنچنان که آن را پیراسته از خطاء و آسیب می پنداشتند، و حتی قسمتی از آیات و روایات را که بر خلاف اندیشه های آنان گواهی می داد به گونه ای تأویل می کردند، جنگ و ستیز

میان این دو گروه برپا بود، گاهی پیروزی با پیروان حدیث، و گاهی از آن طرفداران عقل و خرد بود، و در حقیقت شاخص پیروزی آنان خواسته های حکومت های اموی و عباسی بود که هر کدام به هر طرف میل می کرد، کفه آن طرف سنگین تر می شد، مثلاً تا آغاز حکومت مأمون (195 هـ) قدرت در دست اهل حدیث بود، زیرا مهدی عباسی و پس از او هارون، به شدت از آنان دفاع می کردند و سرانجام اهل منطق و کلام محدود شدند، در حالی که در دوران حکومت مأمون و پس از وی تا آغاز حکومت متوکل عباسی درخشش و پیروزی از آن «معتزله» بود، تا آنجا که عقائد آنان، عقیده رسمی حکومت عباسی به شمار می آمد، و مخالفان، تحت پیگرد قانونی قرار می گرفتند، و احمد بن حنبل که رئیس اهل حدیث بود، به خاطر سر پیچی از عقیده معتزله و اصرار بر قدیم بودن قرآن، زندانی و تنبیه شد، ولی از روزی که متوکل عباسی زمام امور را به دست گرفت، افول خورشید معتزله آغاز گردید و اهل حدیث از گوشه و کنار وارد صحنه شده و کم کم دوران انزوا و محدودیت معتزله و مصادره اموال برخی از آنان که مصدر حکومت بودند، آغاز گردید و احمد بن حنبل (م 241) در میان اهل حدیث به عنوان پیشوای عقیدتی، برگزیده شد.

چرخ زمان به سود اهل حدیث می چرخید، در این موقع ابو الحسن اشعری (ت 260-م 324) که چهل سال در خانه رئیس معتزله، ابو علی جبائی (م 303) بزرگ شده بود، به حسب ظاهر حق نمک را اداء نکرد و در مسجد جامع بصره، بازگشت خود را از مکتب اعتزال و گرایش خود را به مکتب احمد بن حنبل، رسماً اعلام نمود. تاریخ این اعلان، هر چند دقیقاً در دست نیست، ولی از روی قرائن، باید گفت، در اوائل قرن چهارم هجری رخ داده که هنوز استاد و ناپدیری وی «ابو علی جبائی» در قید حیات بوده است، او هر چند در آغاز کار، خود را مدافع مکتب اهل حدیث معرفی کرد، ولی به مرور زمان، خود دارای مکتب کلامی

خاصی شد که خطوط اصلی آن به مکتب اهل حدیث منتهی می گردد، هرچند در مواردی نیز با آنان به مخالفت برخاست ولی در هر حال سلاح منطق را که در مکتب اعتزال آموخته بود، بر ضد معتزله به کار برد، و حمایت خود را از احمد بن حنبل اعلام کرد.

نسب و خاندان ابو الحسن اشعری

نام وی علی، فرزند اسماعیل بن اسحاق اشعری و کنیه او «ابو الحسن» و «ابن ابی بشر» است و نسب وی به ابو موسی اشعری می رسد، درباره پدر او می نویسند:

وی سنی و اهل حدیث بود، و به هنگام وفات، فرزند خود را به زکریا بن یحییای ساجی که او نیز اهل حدیث بود، سپرد و شیخ ابو الحسن در کتاب تفسیرش، از استاد خود که وصی پدر او بود، احادیثی را نقل می کند (1).

این بخش از تاریخ، می رساند که دودمان اشعری، دودمان اهل حدیث بود، و گرایش او به اهل اعتزال به خاطر این بود که ابو علی جبائی (رئیس معتزله در بصره) با مادر او ازدواج کرد و او در خانه ناپدری بزرگ شد، و تحت تأثیر قدرت فکری و علمی جبائی قرار گرفت.

جدّ او ابو موسی اشعری به عنوان صحابی رسول الله معرفت شده، گویا در مکه ایمان آورده، سپس به میان طائفه خود بازگشته و در سال هفتم هجرت، با گروهی از خویشاوندان خود به حضور رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم رسیده است (2).

ابو موسی اشعری در دوران خلیفه دوم والی بصره بود، پس از درگذشت

ص: 13

1 - 1 تبیین کذب المفتری، تألیف ابن عساکر دمشقی، متوفای 571. این کتاب به عنوان بیوگرافی و شرح زندگی اشعری و شاگردان او نگارش یافته است.

2 - 2 طبقات ابن سعد، ج 4، ص 105.

خلیفه، از جانب عثمان بر منصب خود ابقاء شد، ولی بعد از مقام خود برکنار شد، و به جای او «ابن عامر» منصوب گشت، او همچنان در کوفه بدون مسؤولیت زندگی می کرد، آنگاه که سعید بن عاص، (والی کوفه) از جانب عثمان به خاطر یک رشته اعمال ناشایست، از شهر بیرون رانده شد، مردم کوفه به عثمان نامه نوشتند و از او درخواست کردند که ابو موسی را به مقام پیشین خود بازگرداند، و او نیز موافقت کرد و تا وقتی که عثمان زنده بود، ابو موسی والی «کوفه» بود ولی بعدا به وسیله امام علی -علیه السلام- از مقام خود برکنار شد (1).

البته امام علی -علیه السلام- او را بی جهت از مقام خود عزل نکرد، بلکه علت عزل او این بود که در جریان ناکثین (پیمان شکنان)، امام، به ابو موسی اشعری نوشت: من، هاشم بن عتبّه را به سوی تو می فرستم تا گروهی از مردم کوفه را به عنوان کمک، به بصره اعزام کنی، استاندار کوفه با صائب بن مالک اشعری مشورت کرد، مشاور وی نظر داد که از سخن علی پیروی کند، ولی او استبداد به خرج داد و به جبهه جمل نیرو اعزام نکرد، نماینده امام، یعنی هاشم بن عتبّه، علی -علیه السلام- را از جریان آگاه کرد.

سرپیچی استاندار، در شرایط حساسی که ناکثان، بصره را اشغال کرده و گروهی بیگناه را به قتل رسانده بودند، سبب شد که امام، نامه ای به وسیله یک مرد طائی بنویسد و او را از مقام خود عزل و فرد دیگری را به نام «قرظه» انصاری به عنوان امیر کوفه معرفی کند، امام، در نامه خود، ابو موسی را چنین توبیخ می کند: «من چنین می اندیشم که از مقام خود کنار بروی، مقامی که نسبت به آن شایستگی نداری» آنگاه برای اعزام نیرو، فرزندش حسن -علیه السلام- و عمار یاسر (دو چهره معروف جامعه اسلامی) را روانه کوفه ساخت.

ص: 14

ابو موسی اشعری، نه تنها در آغاز بر پائی فتنه، علی-علیه السلام- را تنها گذاشت، بلکه در نیمه های فتنه صفین که به اصرار سپاهیان یاغی امام، به عنوان نماینده مردم عراق، رهسپار «دومه الجندل» شد، تا در آنجا با پیر فتنه و فساد، عمروعاص مذاکره کند، نسبت به امام خیانت ورزید و امام را از خلافت، عزل کرد ولی عمروعاص از همین جریان بهره گرفت و گفت: مردم، او امام خود را عزل کرد، ولی من معاویه را بر مقام خود ابقاء می کنم.

آوخ بر چنین دنیا که چهره معصوم و تابناک اسلام و نخستین مؤمن به مکتب و منصوب به خلافت از جانب خدا در روز غدیر، به وسیله ابو موسی اشعری آن هم به خاطر عقده های دیرینه اش، از مقام خود برکنار می شود و فرزند هند جگرخواره به عنوان حافظ اسلام و مالک نوامیس مسلمانان معرفی می گردد، چه زیبا گوید شاعر نامدار «معره ابوعلای معری»:

فیا موت زر إن الحیاه ذمیمه و یا نفس جدی إن دهرک هازل

آیا این آیه در حق اقوام «ابو موسی» نازل شده است؟

برخی از اهل حدیث از پیامبر گرامی نقل می کنند، که آیه یادشده در زیر در حق ابو موسی و خویشاوندان وی فرود آمده است، آنجا که می فرماید:

یا ایها الذین آمنوا من یرتد منکم عن دینہ فسوف یأتی اللہ بقوم یحبهم و یحبونہ اذله علی المؤمنین اعزہ علی الکافرین (مانده 54).

«ای افراد با ایمان اگر کسی از شما از دین الهی بازگردد، خدا گروهی را بر می انگیزد که آنان را دوست دارد و آنان نیز خدا را دوست دارند، بر مؤمنان مهربان و در برابر کافران نیرومندند».

می گویند: به هنگام نزول این آیه، عمر بن خطاب به پیامبر گفت: این گروه مورد علاقه خدا، من و اقوام من هستیم؟ پیامبر در پاسخ گفت: مقصود «ابو موسی» و اقوام او هستند (1).

ولی این نقل از جهاتی مخدوش و نادرست است زیرا:

اولاً: در برابر این حدیث، احادیث دیگری است که حافظان حدیث آنها را نقل کرده و می گویند:

مقصود از آیه، علی و یاران او هستند، آنگاه که با ناکثان و قاسطان و مارقان به جنگ و نبرد برمی خیزند (2).

ثانیاً: گروهی از روایات، آن را به «ایرانیان» تفسیر کرده و می گویند: وقتی از پیامبر درباره تفسیر این آیه سؤال شد، دست بر شانه سلمان زد و گفت: مقصود این مرد و بستگان او هستند، آنگاه افزود: اگر علم در ستاره کیوان باشد، مردانی از ایران بر آن دست می یابند (3).

ثالثاً: برخی از روایات آن را به جهاد با مرتدان پس از رسول خدا تفسیر می کند، و در این جهاد غالب مسلمانان شرکت کرده و این کار، اختصاصی به ابو موسی یا بستگان او نداشته است.

بلکه حق این است که این آیه از یک قانون کلی گزارش می دهد و آن اینکه دین خدا پیوسته در حال پیشرفت است و اگر گروهی سهل انگاری کردند و کنار

ص: 16

1-1) طبقات ابن سعد، ج 4، ص 107- در منشور، ج 2، ص 292.

2-2) تفسیر ثعلبی، به نقل «العمده»، نوشته ابن بطریق، ص 288، مفاتیح الغیب، ج 3، ص 427، طبع مصر، تفسیر نیشابوری در حاشیه طبری، ج 3، ص 165، و بحر محیط، نگارش ابو حیان اندلسی، ج 3، ص 511.

3-3) تفسیر رازی و تفسیر نیشابوری.

رفتند، فکر نکنند که دستور خدا به زمین می ماند، بلکه گروهی دیگر برانگیخته می شوند و پرچم را به دست می گیرند و به نشر آئین، می پردازند و نبرد امام در جنگهای سه گانه، و یا نبرد مسلمین با مرتدان، از مصادیق و جزئیات این قانون کلی است.

شگفت در این است که ابن عساکر روی علاقه خاصی که به ابو الحسن اشعری دارد، در تفسیر آیه، تفسیر به رأی را پیش گرفته و آیه را بر خود ابو الحسن اشعری (به جای نیای نهمش ابو موسی) تطبیق نموده و می گوید: خدا از نسل «ابو موسی» فرزندی را بیرون آورد که به کمک دین برخاست، و با زبان و بیان خود با گروهی که راه خدا را بسته بودند، به نبرد پرداخت (1).

در حالی که اگر بنای بر تطبیق باشد، امیر مؤمنان علی - علیه السلام - از همه این موارد اولی است، زیرا جمله ای که در توصیف این گروه آمده (یحبههم و یحبونه) در لسان رسول خدا نیز درباره مدح علی - علیه السلام - وارد شده است، آنگاه که در روز خیبر فرمود: فردا پرچم را به دست کسی می دهم که خدا و رسول را دوست دارد و خدا و رسول نیز او را دوست دارند...» و فردا همه دیدند که پیامبر پرچم را به دست علی - علیه السلام - داد.

زندگی ابو الحسن اشعری

درباره تاریخ تولد و وفات او اختلاف است، ولی ابن عساکر می گوید: در تاریخ تولد او اختلاف نیست زیرا، وی در سال 260 دیده به جهان گشوده، ولی در این که در چه سالی در گذشته است، اقوالی وجود دارد که غالباً 324 را بر دیگر

ص: 17

1-1) تبیین کذب المفتری، ص 104. از این به بعد از این کتاب به نام «التبیین» یاد خواهیم کرد.

اقوال ترجیح می دهند.

وی در خانواده ابو علی جبائی (235-303) پرورش یافته و ابو علی و پس از او فرزندش ابو هاشم (-م 221) ریاست مکتب اعتزال را بر عهده داشتند (1).

تاریخ نگارانی که به ابو الحسن اشعری علاقمند هستند، با نقل داستانهای کوشیده اند، بازگشت او را از اعتزال به مکتب اهل حدیث، طبیعی جلوه دهند، و در این باره یادآور می شوند که او با استاد خود ابو علی به مناظره می پرداخت، و استاد را در پاسخ عاجز و ناتوان می یافت و به همین جهت در مسجد بصره، بازگشت خود را اعلام کرد. ما برخی از این مناظره ها را که غالباً سطحی است، یاد آور می شویم:

مناظره اشعری با استاد خود ابو علی جبائی

اشعری: آیا بر خدا لازم است که درباره بندگان خود به شیوه «اصلاح» رفتار کند؟

ابو علی: بلی.

اشعری: درباره سه برادر که یکی مؤمن و دیگری کافر زیسته اند و سومی در دوران کودکی چشم از جهان پوشیده است، چه می گوئی؟

ابو علی: مؤمن روانه بهشت می شود و کافر به دوزخ می رود و کودک نارس، سالم می ماند.

اشعری: آیا اجازه می دهند آن کودک به سوی درجه برادر مؤمن خود برود یا نه؟

ابو علی: نه، زیرا به کودک گفته می شود: برادرت این مقام را در پرتو اطاعت

ص: 18

1-1) فهرست ابن الندیم، ص 256.

به دست آورده است و تو دارای چنین اطاعتی نبوده ای.

اشعری: او نیز می گوید: من تقصیری نداشتیم، زیرا اگر نعمت حیات را برایم طولانی می کردی، من نیز به این مقامات می رسیدم.

ابو علی: خدا در پاسخ می گوید: اگر نعمت حیات را در حق تو ادامه می دادم، چه بسا عصیان می کردی، و شایسته عذاب دردناک می شدی، من حال تو را رعایت کردم و تو را در کودکی به جهان دیگر منتقل کردم.

اشعری: پس، آن برادر کافر می تواند به خدا اعتراض کند و بگوید ای خدای جهانیان، تو که می دانستی من در زندگی دچار گناه و نافرمانی خواهم بود، چرا حال مرا رعایت نکردی و مرا در دوران کودکی به آن جهان منتقل نساختی؟

ابو علی: تو دیوانه هستی.

اشعری: خیر من دیوانه نیستم، بلکه متأسفانه خر شیخ در گل مانده است (1).

درباره این مناظره، نکاتی را یادآور می شویم:

1- آنچه عقل و خرد بر آن حکم می کند، این است که فعل خدا باید پیراسته از لغو و عبث باشد، و هرگز نمی توان گفت، کارهای خدا بیهوده و حتی پائین تر از کارهای کودکانه است که آنان نیز برای خود اغراض کودکانه ای دارند. قرآن می فرماید:

أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ (مؤمنون/115).

آیا می اندیشید که شما را بیهوده آفریدیم و شما به سوی ما باز نمی گردید؟

ص: 19

1-1) وفيات الأعيان، ج 4، ص 267-268، شماره ترجمه 607، طبقات الشافعية، نگارش سبکی ج 2، ص 250-251، روضات الجنات ج 5، ص 209.

و همچنین است آیات دیگری که در این مورد وارد شده اند، بنابراین، فعل خدا در باره هر سه برادر پیراسته از «بیهودگی» است، به آن دو برابر، نعمت عمر و آزادی را بخشیده که در پرتو این سرمایه، کمالی را به دست آورند، ولی متأسفانه یکی از آن کسب کمال کرده و دیگری کسب نعمت، بنابراین برادر دوم، نه تنها حق ندارد نسبت به چنین سرمایه که در اختیار او قرار گرفته، اعتراض کند، بلکه باید سپاس گزار چنین نعمت سرشاری نیز باشد، حالا از آن به سود خود بهره نگرفته است، این تقصیر خود اوست زیرا:

«گر گدا کاهل بود، تقصیر صاحبخانه چیست؟»

اما نسبت به برادر سوم، چنین سرمایه ای به او داده نشده است، و هرگز در این مورد اعتراضی به خدا نیست، زیرا اعطاء نعمت و سرمایه، از روی استحقاق نیست که دریغ کردن آن، مایه ظلم و ستم باشد، بلکه هر چه از جانب خدا به بندگان داده شود، عطیه ای است الهی، و تفضلی است از جانب او، و هیچ الزامی در این مورد نیست.

بنابراین، شایسته بود، ابو علی جبائی هر سه قضیه را چنین تحلیل کند، نه به نحوی که در پاسخ آمده، تا شاگرد بی وفایش، سخنان دور از ادب (طبق نقل منابع موجود) به او نگوید.

خلاصه: مسأله اعطاء سرمایه به دو نفر، و بازخواست مسؤلیت از هر دو، و ندادن سرمایه به یکی و ترک بازخواست از او، هر سه، با اصول عدل مطابق است، و فعل حق، در هر سه، دور از عبث می باشد.

2- بر حکیم و متکلم واقع گرا لازم است که مسائل را به صورت کلی مطرح کند، و هرگز نمی توان مسائل جزئی را به طور قاطعانه تشریح و تحلیل کرد، ما به راهنمایی وحی و خرد می دانیم که کارهای خدا پیراسته از غرضی است که به خود او

بازگردد بلکه هر نوع غرض و انگیزه از آن مخلوق است، ولی این غرض که به خود بندگان بازمی‌گردد، به طور تفصیل روشن نیست، اجمالاً می‌دانیم که این کار درباره دو برادر بزرگ، در دادن نعمت عمر تجسم یافته، و در برادر کوچک، در کاهش عمر رخ نموده است.

وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا (الاسراء 85). «شما از دانش بهره اندکی دارید».

3- شگفت آور این که برادر گنه کار، بخدا بگوید، چرا به من نعمت عمر دادی و چرا مرا در دوران کودکی روانه گور نکردی که گناه نکنم؟ در حالیکه ترک گناه بجهت نبودن اختیار، کمال به شمار نمی‌آید، بلکه ترک گناه در صورتی کمال نفس به حساب می‌آید که با وجود فراهم بودن وسائل گناه برای انسان، دست رد بر سینه نامحرم بزند (ورنه هر گبری به پیری می‌شود پرهیزگار).

4- محققان اسلامی، درباره قاعده لطف، تنها آن قسم از لطف الهی را واجب می‌دانند که «محصل» غرض خلقت باشد، نه «مقرب» به طاعت حق، مثلاً- اگر خدا به انسان خرد نمی‌داد، یا پیامبرانی را برای هدایت او نمی‌فرستاد، غرض از خلقت که کمال انسان است، تحقق نمی‌پذیرفت، اینجاست که عقل، به لزوم این گونه «الطاف» داوری می‌کند.

اما اینکه خدا باید تمام وسائل اطاعت یک انسان و یا دوری او را از گناه فراهم سازد، چنین لطفی بر خدا لازم نیست، وگرنه سنگی روی سنگ بند نمی‌شود، و یا اینکه باید خدا تمام علل و موجبات اطاعت بندگان را چنان فراهم آورد که آنان به سمت گناه گرایش پیدا نکنند، این خود، نه تنها واجب نیست، بلکه چنین طاعت، و تقریهایی مایه کمال نخواهد بود، کلام در این است که با بودن انسان بر سر دوراهی ها، نیکی را بر بدی، و فرمانبری را بر نافرمانی، از روی اختیار مقدم بدارد،

نه آنکه محیط، آن چنان ساخته شود که گرایش به گناه در حد صفر درآید.

مناظره ای دیگر:

اوروزی با استاد خود مناظره دیگری انجام داد که اینک یادآور می شویم:

مرد ناشناسی از ابوعلی پرسید: آیا می توان گفت خدا عاقل است؟

ابوعلی: نه، زیرا عقل مشتق از عقال است و آن به معنی منع و بازدارندگی است، و چنین مفهومی بر خدا محال است، زیرا چه چیزی می تواند مانع و بازدارنده خدا باشد؟

اشعری: اگر این تعلیل صحیح باشد، پس نباید گفت خدا حکیم است، زیرا این واژه از «حکمه اللجام» (دهنه اسب) گرفته شده و همگی می دانیم که دهنه اسب، آن را از سرکشی باز می دارد، بنابراین، به همان جهت که درباره عاقل گفته شد، نباید خدا را «حکیم» نامید.

ابوعلی: پس علت چیست، که خدا را با یکی توصیف می کنی نه با دیگری؟

اشعری: اسامی و اوصاف خدا توفیقی است و نیاز به اذن خاص دارد، و در شرع، خدا به یکی توصیف شده نه با دیگری، از این جهت، من خدا را به «حکیمی» می ستایم و هرگز نمی گویم «خدا عاقل است». و در توصیف خدا، قیاس و قاعده میزان نیست (1).

ما در صحت و استواری این مناظره شک و تردید داریم، به دلایل زیر:

1- از مجموع بیوگرافی شیخ اشعری استفاده می شود که پس از بازگشت از مکتب اعتزال، پیوند او با استادش ابوعلی قطع شده و پیوسته، پیوند خود

ص: 22

را با حنا بله استوارتر می کرد، ولی این مناظره حاکی از آن است که پس از بازگشت از مکتب استاد، هنوز پیوند مناظره با او برقرار بوده، تا آنجا که استاد به وی میگوید:

تو بگو: چرا یکی را منع کردی و دیگری را اجازه دادی؟

2- مناظره، حاکی از آن است که ابو علی از عقیده اهل حدیث درباره اسماء خدا و صفات او آگاه نبوده و از این جهت، از شاگرد خود که در خانه او بزرگ شده، علت آن را استفسار می نماید، در حالی که ابو علی از استوانه های بزرگ علم کلام در اواخر قرن سوم هجری بوده است، و هرگز نمی توان گفت که او از توقیفی بودن اسماء الهی آگاه نبوده، در حالی که با اندک مراجعه روشن می شود که برای تنزیه حق از یک سلسله صفات ناپسند، اسماء و صفات الهی توقیفی اعلام شده است تا بدون اذن شارع کسی اسمی و یا وصفی را درباره خدا به کار نبرد.

3- ماده «حکم» همان طور که در منع و بازداری به کار می رود، در آگاهی و داوری استوار نیز به کار می رود (1). آنجا که می فرماید:

وَ آتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا (مریم 12).

(در دوران کودکی به یحیی حکمت آموختیم).

بنابراین بعید نیست که توصیف خدا به حکیم، به ملاک معنی دوم باشد، نه به ملاک معنی اول که همان منع و بازدارندگی است و کوشش در اینکه هر دو معنی را به یکی برگردانیم، دلیل روشنی ندارد.

ص: 23

1-1) لسان العرب ج 12 ص 14- طبع بیروت ماده حکم.

ابو الحسن اشعری پس از بازگشت از مکتب اعتزال، چندان مورد ستایش اهل حدیث، قرار نگرفت، و پیروان احمد بن حنبل، نه تنها او را از فرقه خود ندانستند، بلکه به نکوهش از منطق او نیز پرداختند، و از این جهت زندگی نامه ابو الحسن اشعری، در کتاب های مربوط به طبقات حنابله درج نشده است، ولی به مرور زمان، مکتب وی به عنوان مکتب حد وسط و تعدیل یافته میان مکتب اهل حدیث و معتزله، راه رواج خود را در پیش گرفت و پیروانی برای خود به دست آورد؛ خصوصاً پس از طرف داری ابو بکر باقلانی (م 403) از مذهب اشعری، توجه گروهی به آن جلب شد؛ از این جهت، دوستان نادان برای ترویج وی، فضائلی را تراشیدند که هرگز با موازین عقلی سازگار نیست، این نوع فضیلت تراشی و ستایش های فزون از حد، نه تنها طرف را بزرگ نمی کند، بلکه دیگر فضائل ثابت او را نیز زیر سؤال می برد، و افراد عاقل، پیوسته از حد اعتدال بیرون نرفته و گفتار نغز این شاعر عرب زبان را از یاد نمی برند که گفت:

«علیک باوساط الامور فانها نجاه و لا ترکب ذلولا و أصعبا»

«پیوسته راه میانه را برگزین که نجات در آن است، و از سوار شدن بر اسب خیلی راهوار یا بسیار سرکش بپرهیز».

ما، در اینجا، برخی از فضائل غیر مقبول او را که علاقمندان وی درباره اش یاد کرده اند می نگاریم:

1- ابن عساکر از ابو الحسن سرروی نقل می کند که ابو الحسن اشعری 20 سال، نماز صبح را با وضوی نماز خفتن (عشاء) می خواند (1).

ص: 24

شکی نیست که 20 سال تمام، شب زنده داری، و 20 سال تمام، با وضوی نماز عشاء، نماز صبح گزاردن، بسیار مستبعد است، زیرا کمتر کسی است که در طول 20 سال بیمار و مسافر نباشد، و یا عذر دیگری به او دست ندهد، تا بتواند با وضوی نماز شام، آنهم در شب های طولانی، نماز صبح را بجا آورد، و از سوی دیگر چنین شب زنده داری، مخالف سنن آفرینش و سنت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و یاران زنده دل او است. قرآن، شب را هنگام استراحت و روز را هنگام بیداری معرفی می کند، (1) ولی بنا بر این روایت، کار شیخ اشعری، برخلاف فرموده قرآن و سنت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بوده است، او طبق این روایت در روز استراحت می کرد و شب بیدار می ماند.

از این جهت وقتی ابو الحسن ندوی، به ناموزون بودن روایت پی می برد، در مقدمه کتاب «الابانه» آن را نقل به معنی کرده و چنین می گوید: «از عبادت و نیایش او مطالبی نقل می شود که حاکی از حرص او به عبادت و پایداری او در نیایش است» (2).

2- ابن عساکر به سندی، از خادم شیخ اشعری نقل می کند که او هزینه زندگی خود را از درآمد مزرعه ای تأمین می کرد و هزینه زندگی او در هر سال از هفده درهم تجاوز نمی کرد (3).

شکی نیست که هرچه هم زمان شیخ، زمان ارزانی بوده باشد، ولی چنین درآمد کم، برای یک فرد متأهل کافی نبوده و حتی برای هزینه قلم و کاغذ و مرکب و دوات شیخ هم کفایت نمی کرد.

عبد الرحمن بدوی، نویسنده مصری، نسبت به این نقل خوشبین بوده و پس از یک محاسبه دقیق و تبدیل هفده درهم نقره به «گرم»، یادآور می شود که هزینه

ص: 25

1-1 (1) هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ اللَّيْلَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا (یونس/67). [1]

2-2 (2) مقدمه «الابانه» ص 16 به قلم ابو الحسن ندوی.

3-3 (3) التبيين ص 142.

سالیانه شیخ از (5/15) گرم نقره تجاوز نمی کرده است، آن وقت می گوید: «در آن زمان، زندگی چقدر ارزان و آسان بوده است»؟ (1).

از آنجا که چنین نقلی خالی از گزافه گوئی نبوده، ابن خلکان آن را به صورتی دیگر نقل کرده و می گوید: هزینه زندگی او در هر روز، نه هر سال، هفده درهم بوده است (2).

ولی حق آن است که ابن کثیر در تاریخ خود آورده است؛ او می گوید:

«درآمد مزرعه شیخ، در هر سال (هفده هزار) (17/000) درهم بود، ولی ناقلان، کلمه (هزار) را انداخته و شیخ را به صورت یک انسان بسیار ته دست از مال دنیا معرفی کرده اند (3).

بازگشت از مکتب اعتزال

کسانی که زندگی نامه شیخ را نوشته اند، یادآور می شوند که شیخ در حدود چهل سالگی در مسجد جامع بصره، بر فراز منبر رفت و با صدای رسا گفت: هر کس مرا شناخته است، که شناخته است، و هر کس مرا نشناخته است، هم اکنون خود را به او معرفی میکنم: من فلان بن فلان هستم و قائل بودم که قرآن مخلوق است و خدا با دیدگان دیده نمی شود، و کارهای بد را من، خود به جای می آورم من از همه این عقائد باز می گردم، و بر معتزله می تازم، آنگاه سخن خود را بر بیان نادرستی عقائد معتزله متمرکز ساخت (4).

ص: 26

1-1) مذاهب الاسلامیین.

2-2) وفيات الاعیان ج 3 ص 282.

3-3) البدایه و النهایه ج 11 ص 187-حوادث سال 224.

4-4) فهرس ابن الندیم ص 271-وفیات الاعیان ج 3 ص 285.

بازگشت اشعری از مکتب اعتزال، یک پدیده روانی است که طبعاً برای خود، علت و انگیزه ای لازم دارد، ولی برخی به جای واقع بینی و انگشت گذاردن روی انگیزه واقعی بازگشت، به خیال پردازی دست زده، و عللی را برای آن یادآور شده اند، از آن جمله خوابهایی است که شیخ دیده و او را از راه اعتزال بازداشته است.

اصولاً کسانی که دستشان به واقع نمی رسد، به خواب و خیال پناه می برند، اینک به برخی از این خواب ها، اشاره می کنیم:

ابن عساکر، از احمد بن الحسین، نقل می کند که من از برخی از یاران شیخ شنیدم که او آنگاه که در کلام معتزله سرآمد روزگار شد، با استاد خود پیوسته مناظره می کرد و پاسخ صحیحی نمی شنید، در یکی از شب ها برخاست و دو رکعت نماز گزارد، و از خدا خواست که او را به راه راست هدایت کند، آنگاه خوابید (1) و در عالم روئیا پیامبر را دید و از وضع خود به او شکایت کرد و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به او فرمود: بر تو لازم است که از سنت من پیروی کنی، در این حالت از خواب بیدار شد، و مسائل کلامی را بر قرآن و اخبار عرضه کرد و آنها را که مطابق قرآن و حدیث بود گرفت و غیر آنها را به دور ریخت (2).

نشانه روشن بر آنکه شیخ چنین خوابی را ندیده، این است که وی کتابی درباره خوض در مسائل کلامی نوشته و در آن رساله به آیات قرآن استظهار کرده که استدلال عقلی بر مسائل کلامی، مانعی ندارد. و به عبارت روشن تر، عقل را یک

ص: 27

1-1) لابد این شب جزء آن بیست سال نبوده است که شیخ در آن ها نماز صبح را با وضوی سرشب بجا می آورد.

2-2) التبيين ص 38.

عنصر کافی در مسائل کلامی معرفی کرده است، در حالی که مطابق این روءیا، وی جز کتاب و سنت چیزی را نگرفته و به چیزی اعتماد نکرده است.

در این مورد، ابن عساکر خواب دیگری نقل کرده که با این خواب نوعی تناقض دارد. علاقمندان می توانند به همان مدرک مراجعه کنند.

گاهی گفته می شود: شیخ اشعری چهل سال بر مذهب اعتزال زیست، و پیشوای آنان بود، سپس پانزده روز تمام از خانه بیرون نیامد، ناگهان روزی وارد مسجد شد و بر فراز منبر قرار گرفت و گفت: ای مردم من پانزده روز تمام از میان شما غایب شدم، در این مدت در فکر و اندیشه بودم و ادله فرق و مذاهب در نظر من با یکدیگر متعارض آمد و هیچ یک بر دیگری برتری نداشت، ناگزیر از خدا طلب هدایت نمودم، مرا به آنچه که در این کتاب ها به ودیعت نهاده ام، هدایت کرد، و از آنچه که قبلا معتقد بودم، بریدم؛ آنگاه کتاب «لمع»، و «کشف الاسرار» را که نوشته بود، به سوی مردم انداخت، در آن کتاب ها معایب معتزله افشاء شده بود، وقتی اهل حدیث کتاب های او را خواندند، به او گرویدند و او را به رهبری خود در زمینه مسائل کلامی برگزیدند (1).

این نقل از جهاتی مخدوش است:

اولا: حاکی از آن است که وی کتاب «لمع» و کتاب دیگری به نام «کشف الاسرار و هتک الاستار» را در مدت پانزده روز نوشته است، و این بسیار بعید به نظر می رسد.

ثانیا: وی پس از بازگشت از اعتزال، کتاب «الابانه» را نوشته که کپیہ عقائد احمد بن حنبل است نه کتاب «اللمع» را که کاملا یک کتاب کلامی است و شباهتی

ص: 28

به کتب اهل حدیث ندارد، و ما در آینده در این باره سخن خواهیم گفت. اصولاً نوشتن کتابی چون «اللمع» در لحظات پیوستن به اهل حدیث مقرون به سیاست نبوده است و این مطلب بر کسی که «لمع» را مطالعه کند، پوشیده نیست.

ثالثاً: چگونه می‌گوید، وی چهل سال در اعتزال به سر برده، در صورتی که حتی اگر آغاز گرایش وی به اعتزال را دوران بلوغ او بدانیم، با توجه به اینکه او متولد سال 260 بوده، باید سال بازگشت او را 315 به شمار آوریم، در حالی که مناظره او با استادش ابوعلی متوفای 303، حاکی از آن است که او در این مقطع یعنی در زمان حیات استاد خود، ابوعلی جبائی به اهل حدیث گرویده بود.

در اینجا لازم است به جای خیال بافی، انگیزه واقعی گرایش او را به دست آوریم، هرچند انگیزه واقعی را خدا می‌داند، ولی با توجه به شرایط حاکم بر آن زمان می‌توان فرضیه هائی را مطرح کرد:

1- فشار حکومت عباسی بر معتزله

مکتب اعتزال، از عصر مأمون (195) تا عصر الواثق بالله (232)، شکوفایی خاصی یافت و معتزله در مناصب دولتی نفوذ عجیبی به هم زدند، و شخصیت‌هایی از آنان مصدر کار شدند، خصوصاً در عصر مأمون ذلت اهل حدیث آغاز شد، و بعداً نیز به عللی تحت تعقیب قرار گرفتند و از جامعه طرد شدند، ولی از آنجا که حمایت دولت از یک گروه، خشم سایرین را برمی‌انگیزد و اصولاً خود حکومت و مصدر کار بودن، دشمن ساز و دشمن تراش است، مرور زمان، گرایش خاصی در مردم نسبت به اهل حدیث پدید آورد، وقتی متوکل، زمام امور را به دست گرفت، کار دگرگون شد و معتزله به تدریج از کارها برکنار شدند، و اهل حدیث، عزت خاصی پیدا کردند، پس از متوکل، زمام امور به ترتیب به دست منتصر، مستعین،

معتز، مهتدی، معتمد، معتضد، مکتفی و مقتدر، افتاد. این خلیفه آخرین، از سال 295 تا سال 320، بر جهان اسلام و بالاخص عراق حکومت کرد، و در عصر خلافت او بود که شیخ اشعری از اعتزال بازگشت و به اهل حدیث پیوست.

اگر در عصر مأمون و فرزندان او، معتصم و واثق، فشار بر اهل حدیث زیاد بود، از زمان متوکل به بعد، فشار بر اهل تعقل روز به روز افزایش یافت، و هرگز از میزان فشار کاسته نشد، در این صورت، این زمینه های اجتماعی و سیاسی می توانست در وجود انسان، تحول و دگرگونی خاصی ایجاد کند، و برای رهائی از فشارهای روحی و زندگی، از مکتبی به مکتب مورد تأیید حکومت وقت، منتقل شود.

البته این مطلب بدین معنا نیست که رهائی از فشار، یگانه عامل این تحول بود، بلکه فشار می توانست زمینه فکری برای گزینش مذهب دوم باشد، زیرا هرگز نمی توان اثر محیط و حمایت حکومتها را در گرایشها بی اثر دانست، و به حکم «الناس علی دین ملوکهم» چنین احتمالی، دور از ذهن نخواهد بود.

2- اندیشه اصلاح در عقیده اهل حدیث

در اینجا عامل دومی را نیز می توان نام برد که توانست چنین تحولی را در شیخ پدید آورد، و آن اینکه شیخ به دقت در عقائد اهل حدیث نگریست و در آن، خطاهای نابخشودنی یافت و بر خود لازم دانست که از طریق خاصی به اصلاح آنها بپردازد، و چنین اصلاحی از یک دشمن مارک دار امکان پذیر نبود، بلکه نخست به صورت دوست درآمد و در دل ها نفوذ کرد و آنگاه به اصلاح پرداخت، از این جهت، از معتزله فاصله گرفت و اعلام همبستگی با اهل حدیث نمود.

در مکتب اهل حدیث، مسأله جسم بودن خدا و جهت دار بودن او و حکومت

جبر بر اعمال انسان، از عقائد مسلم به شمار می رفت و چنین افکاری از طریق علمای یهود و نصارا به میان آنان نفوذ کرده بود، و شکی نیست که چنین اصولی، بر ضد عقل و قرآن است، گذشته از این، چنین اندیشه های نابجا، اعتبار اهل حدیث را در نزد افراد خردمند و متفکر پائین آورده بود، از این جهت، شیخ توانست با اعلام همبستگی، «تنزیه» را به جای «تجسیم» و کسب را به جای «جبر» به کار برد و تا حدی توانست به عقائد اهل حدیث، سروسامان بخشد، حتی توانست در مسأله «قدیم» بودن کلام خدا که در نظر اهل حدیث همان قدیم بودن قرآن مقرر و مکتوب بود، «کلام نفسی» را جایگزین آن سازد و به قدیم بودن قرآن ملفوظ و مسموع، خاتمه بخشد.

ولی در عین حال، شیخ موفق نشد، قسمتی دیگر از اندیشه های خرافی اهل حدیث و حنابله را پایان بخشد و در آنها تصرف کند، زیرا مسأله «رؤیت خدا» در آخرت را به همان حالت خود گذارد، و بر صحت رؤیت در کتاب های خود تصریح کرد.

اگر شیخ اشعری، یک چنین اصلاحات ظاهری و سطحی در عقیده اهل حدیث پدید آورد، در پرتو قدرت منطقی بود که در مکتب اعتزال فرا گرفته بود، ولی متأسفانه حق نمک را به درستی ادا نکرد...

ویژگی های مکتب اشعری

اشاره

شیخ اشعری، هر چند در آغاز کتاب «الابانه»، تمام عقائد احمد بن حنبل را پذیرفت و با انتقال از مکتب اعتزال به مکتب اهل حدیث، یک چرخش نیم دایره ای و به اصطلاح (180 درجه) ای نمود، ولی در عین حال از مجموع کتاب های او استفاده می شود که وی از نظر تفکر حتی پس از انتقال به مکتب اهل حدیث، با

آنان فرق داشته است، اینک ما به این نوع ویژگی ها، اشاره می کنیم:

1- به کارگیری عقل در زمینه عقائد

اهل حدیث، به عقل و خرد توجه نداشتند و برای هر اصلی از اصول عقائد، به دنبال دلیل شرعی بودند، در مقابل آنان، معتزله به عقل بهای بیشتری می بخشیدند و حتی گاهی به خاطر پیشداوری های خاص خود، دلایل شرعی را تأویل می کردند، ولی شیخ اشعری در عین اعتماد بر کتاب و سنت، به عقل نیز اعتماد می کرد، و استدلالات عقلی را در زمینه مسائل عقیدتی محترم می شمرد و حتی در این زمینه رساله خاصی نوشت به نام «استحسان الخوض فی علم الکلام» (1).

وی در این رساله، به روشنی استدلالات عقلی را به عنوان یک عنصر صحیح در مسائل عقیدتی پذیرفته و با آیات قرآن بر آن استدلال کرده است و به خاطر همین رساله و روش مکتبی او بود که در آغاز کار، حنابله او را نپذیرفته و تا آخر نیز او را از خود ندانستند.

وقتی اشعری از بصره به بغداد آمد، به شیخ اهل حدیث، «بربهاری» چنین گفت:

«من بر جبائی و فرزندش ابو هاشم، اعتراض کرده ام و عقائد یهود و نصاری و مجوس را نیز نقد نموده ام.» بر بهاری که به جز حدیث به چیزی اعتقاد نداشت، گفت: «من از این نقدها و ردهای تو سر در نمی آورم، من فقط سخنان احمد بن حنبل را می پذیرم» (2).

ص: 32

1-1) این رساله در حیدرآباد دکن، در سال 1344 ه ق، چاپ شده و بعداً در ذیل «اللمع» در سال 1953 م، در بیروت، تجدید چاپ شده است.

2-2) تبیین کذب المفتری، پاورقی ص 391.

در اینجا باید نکته ای را یادآور شد که وی این ویژگی را در کتاب «اللمع» به کار برده ولی در «الابانه» همان راه اهل حدیث را در پیش گرفته و از هر نوع بحث عقلی سرباز زده است.

آری در کتاب «مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین»، به بحث های عقلی، توجه کامل نموده و بسان یک معتزلی استدلال می کند، و اصولاً این دو کتاب اخیر وی، شباهتی به کتاب «الابانه» ندارد، ولی در عین حال، اشعری در تمام نوشته های خود، حسن و قبح عقلی را منکر شده و از این طریق خسارت عظیمی بر مذهب خود وارد آورده است.

2- مکتبی میانه رو بین معتزله و اهل حدیث

او هرچند در کتاب «الابانه»، مکتب اهل حدیث را به طور درست پذیرفت و از احمد بن حنبل به عنوان پیشوای عقائد نام برد، و حتی در کتاب «مقالات الاسلامیین» در بخش مربوط به عقائد اهل حدیث، اعتراف می کند که «من همه را پذیرفته ام» (1) ولی در عین حال، به خاطر آگاهی کامل از مکتب اعتزال و مفاسد عقیده اهل حدیث توانست مکتب معتدلی را پایه ریزی کند، هرچند تصرفات او در مکتب آنان، یک نوع تصرف سطحی و ظاهری بود. مثلاً:

1- اهل حدیث صفات خبریه (2) را به همان معانی لغوی، بر خدا حمل کرده و واقعا می گویند: خدا دارای دست و پا و صورت و استقرار بر عرش است.

شیخ اشعری نیز، همین صفات را به همان معانی لغوی بر خدا حمل

ص: 33

1-1) مقالات الاسلامیین، ص 325.

2-2) صفاتی که قرآن و حدیث از آنها خبر داده است مانند دست و پا و صورت و جلوس و غیره (به عقیده اهل حدیث).

می کند، ولی برای جلوگیری از تشبیه و تجسیم می گوید: «بلا کیف». یعنی خدا دست دارد، ولی کیفیت دست او برای ما روشن نیست.

البته ما در آینده خواهیم گفت: این نوع تصرفات، مفید و ریشه ای نبوده و اگر این سرپوش ها را از روی مکتب اشعری برداریم، در نتیجه، با اهل حدیث یکی خواهد بود، و در بحث های آینده، این حقیقت روشن خواهد شد.

تاریخ انتشار مسلک اشعری

اشاره

شیخ اشعری هرچند در آغاز کار از مسلک «معتزله» بازگشت، و خود را پیرو صمیمی احمد بن حنبل معرفی کرد، و با تألیف کتاب «الابانه» خدمت شایانی به مسلک «حشویه» نمود، ولی چون او در مکتب معتزله پرورش یافته بود، هرگز نمی توانست خود را از استدلالات عقلی رها سازد و مانند حشویه و حنابله بر عقیده و اندیشه های خود، به ظاهر آیه و روایتی استدلال کند، هرچند ظواهر برخی، با حکم خرد در جنگ و ستیز باشد، از این جهت، او در آغاز کار نتوانست برای خود در میان اهل حدیث جایی باز کند و بدین ترتیب از آنجا رانده و از اینجا مانده شد و اهل حدیث نیز او را نپذیرفتند و حتی بیوگرافی نویسان حنبلی، او را در طبقات خود نیاوردند، او روزی در بغداد، بر شیخ حنابله یعنی «بربهاری» وارد شد و گفت: «من ابو علی جبائی را رد کرده ام، و بر آراء فرزند او ابو هاشم نیز انتقاداتی نموده ام، و هریک از مذاهب یهود و نصارا و مجوس را پاسخ گفته ام و...»

وقتی سخن اشعری به پایان رسید، بربهاری، با بی اعتنائی گفت: من از آنچه گفتی چیزی نفهمیدم، من چیزی جز سخنان احمد بن حنبل را نمی پذیرم.

در این موقع وی مجلس شیخ حنابله را ترک گفت و مطابق نظر حشویه کتاب ابانه را نوشت و از بدی بخت، کتاب، مورد قبول آنان نیز واقع نشد و لذا او بغداد را ترک

روی این جهت، فقط از مسلک اشعری، افراد انگشت شماری از علماء و دانشمندان آگاه بوده و از آن استقبال کردند، و هرگز توده مردم، از آن پیروی نکردند، در اینجا شایسته است به گفتار ابن عساکر (متوفای 571 ه.ق)، توجه کنیم؛ وی با آنکه از طرف داران سرسخت مسلک اشعری است و کتاب مستقلى در ترجمه زندگى او نوشته که اخيرا در شام به نام «تبیین کذب المفترى» چاپ شده، چنین می گوید:

اگر گفته شود: اکثریت مسلمانان در بلاد اسلامی، از اشعری پیروی نکرده و مقلد او نیستند و این جمعیت، سواد اعظم جهان اسلام را تشکیل می دهند، و طبعاً راه آنان راه استواری است، در پاسخ می گوئیم: که فزونی جمعیت، و توجه افراد جاهل و عوام، قیمت و ارزشی ندارد، ارزش از آن صاحبان علم و دانش و پیروی آنان است، و از این گروه، جمعیت کثیری از مسلک او پیروی نموده و خداوند متعال می فرماید:

وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ (2).

این گفتگو و این دفاع، حاکی از آن است که تا اواخر قرن ششم، مسلک اشعری، مسلک توده مسلمانان نبوده و پیوسته کسان دیگری در عقائد، پیشوای مردم بوده اند.

ابن ندیم، تنها برای او دو شاگرد یاد می کند، یکی به نام «میانی» و دیگری «حمویه». می گوید:

ص: 35

1-1) تبیین کذب المفترى بخش تعلیقه ص 391 بنا به نقل از طبقات ابو یعلی. و خلاصه آن در ص 32 گذشت.

2-2) تبیین کذب المفترى ص 52.

«اشعری از آنان برای جدل با دیگران کمک می گرفت و این دو نفر از مسلک او کاملاً آگاه بودند، ولی هیچ اثری از این دو شاگرد باقی نمانده است».

از این بیان می توان نتیجه گرفت، از سال ششصد به بعد، مذهب اشعری رو به گسترش نهاده و اکثریت مسلمانان را متوجه خود کرده است.

ابو العباس مقریزی (متوفای 885)، پس از بیان عقائد اشعری می گوید:

«این اصول، عقائد اکثریت مردم بلاد اسلامی است، عقیده ای که هرکس خلاف آن را بگوید، خوش ریخته می شود (1)».

بنابراین، می توان گفت: که برخی از فریفتگان مکتب او مانند متبوع معاصر، شیخ محمد زاهد کوثری، درباره تاریخ نشر مذهب او، به اغراق گوئی پرداخته و می گوید: «شاگردان اشعری در شهرهای عراق و خراسان و شام و مغرب منتشر شدند و راه او را در پیش گرفتند، پس از درگذشت اشعری، معتزله در عصر بنی بویه، قدرت مختصری پیدا کردند، ولی ابو بکر باقلانی (پیرو مکتب اشعری)، در برابر آنان ایستاد و آنان را با دلائل استوار خود قلع و قمع کرد و مسلمانان، مذهب سنت را براساس شیوه اشعری، بنا نهادند و این مسلک تا آخرین نقطه آفریقا پیش رفت (2)».

همگی می دانیم، ابو بکر باقلانی در سال 403 درگذشته است و اگر در عصر او یا پس از او مسلک اشعری، مسلک عموم مسلمانان گردیده بود، جهت نداشت که ابن عساکر (متوفای 571) مسأله کم بودن پیروان مسلک اشعری را مطرح و سپس از آن دفاع کند که همیشه پیروان حق کم بودند به گواه آن که قرآن می گوید:

وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ .

ص: 36

1-1) الخطط مقریزی ج 2 ص 360-چاپ مصر.

2-2) مقدمه تبیین کذب المفتری ص 15.

شگفت آورتر اینکه، خود ابن عساکر از گفته خویش غفلت کرده و او را مجدد مذهب، در رأس سوم شمرده و می گوید: مجدد مذهب اسلام در پایان قرن اول، عمر بن عبد العزیز (م 101) و در پایان قرن دوم، محمد بن ادریس شافعی (م 204) و در پایان قرن سوم، ابو الحسن اشعری (م 324) و در پایان قرن چهارم ابو بکر باقلانی (م 403)، بوده است.

ناگفته پیداست، حدیثی که در این مورد از پیامبر گرامی نقل می کنند که فرمود: «در سر هر یک صد سال، فردی از امت به تجدید اسلام خواهد پرداخت»، گذشته از آنکه پایه ای ندارد، تطبیق آن نیز بر موارد مذکور، به شدت مردود است، زیرا اگر بنا باشد مجددهای واقعی را که گردوغبار جهل و تحریف امویان و عباسیان را از چهره اسلام زدودند، بشماریم، باید گفت، در پایان قرن اول، مجدد مذهب اسلام، حضرت باقر العلوم-علیه السلام- (ت 57، م 114) و در پایان قرن دوم، علی بن موسی الرضا-علیه السلام- (ت 148، م 203) هستند. شگفتا، چگونه می توان ابو الحسن اشعری را مجدد مذهب خواند، در حالی که هیچ فرقه ای از فرق اسلامی اندیشه های او را نپذیرفت؟ او از معتزله برید و حنابله نیز دست رد بر سینه او زدند و با مذهب شیعه نیز رابطه و پیوندی نداشت و شاگردان مهمی هم پرورش نداد، پس چگونه می توان او را مجدد مذهب دانست؟!

آری از سال 600 به بعد، نه تنها اندیشمندانی راه او را برگزیدند، بلکه پیروی او یک نوع مذهب جهانی برای اهل سنت به شمار آمد، و به خاطر عظمتی که پیدا کرد، ترجمه نویسان مذاهب اهل سنت، هرکدام کوشیدند، او را به خود نسبت دهند، شافعی ها می گویند: اشعری در فقه از امام شافعی پیروی می کرد، مالکی ها می گویند: او بر مسلک مالک بود. ولی چون او در عراق پرورش یافته بود، و عراق مرکز فقه حنفی بود، می توان گفت که در فقه، حنفی بوده است، هر

چند در آغاز کتاب «الابانه» خود را در بست در اختیار احمد بن حنبل می گذارد و چشم و گوش بسته از او پیروی می کند، با این همه شیخ کوثری معاصر می گوید:

این نوع تعبیرها از امام حنابله، جنبه تاکتیکی داشته و نظر این بود که در میان آنان نفوذ پیدا کند.

در هر حال، نمی توان خدمت ظاهری شیخ را نسبت به اهل تنزیه نادیده گرفت، سرانجام، مسلک اشعری، مسلک تنزیه از تجسیم و جهت داری است، و مشایخ اشاعره نیز بر این عقیده، افتخار می کنند، ولی کتاب «الابانه» او در این قسمت، بسیار سست و کوتاه و تا حدی گمراه کننده است.

آثار علمی او

شیخ اشعری در کتابی به نام «العمده»، از آثار علمی خود نام برده و در زمان تألیف این کتاب، که سال 320 بوده است، در حدود 98 کتاب داشته است، ولی همه این کتاب ها جز مقدار ناچیزی، دست خوش حوادث شده و اثری از آنها باقی نیست و شاید در کتابخانه های بزرگ جهان، برخی از آثار مخطوط او در دست باشد. اینک آنچه را که تاکنون از او منتشر شده است، نام می بریم:

1- الابانه عن اصول الديانه

این کتاب، بارها چاپ شده و اخیرا در دمشق، مکتبه دارالبیان، به نشر فنی آن اقدام نموده و ابن ندیم در فهرست خود، آن را «التبیین عن اصول الدین» می خواند (1).

ص: 38

ابن عساکر در کتاب «التبیین»، فصل نخست این کتاب را نقل کرده است (1).

آنچه که در مقدمه این کتاب آمده است، در «مقالات الاسلامیین» در فصل تبیین عقائد اهل حدیث با تصرف مختصری آورده است، و آنچه که در بخش عقائد اهل حدیث در کتاب «مقالات الاسلامیین» آمده است، با کتاب «السنه» احمد بن حنبل تفاوت چندانی ندارد، جز اینکه تعبیرات شیخ، به تنزیه نزدیک تر است.

2- مقالات الاسلامیین

این کتاب، گسترده ترین کتابی است که در ملل و نحل، در عصر شیخ، نوشته شده و مجموع کتاب، در دو جزء، ولی در یک مجلد، در سال 1369، به تحقیق محیی الدین، عبد الحمید، چاپ شده است، و این کتاب، اساسی است برای کتاب های ملل و نحل که بعد از شیخ نوشته شده است، مانند «الفرق بین الفرق» نگارش عبد القاهر بغدادی (م 429) و «الملل و النحل»، نگارش محمد بن عبد الکریم شهرستانی، (م 548).

3- اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع

این کتاب از نخبه ترین کتاب های شیخ و مستدل ترین نوشته های اوست، در این کتاب، غالباً از براهین عقلی بهره گرفته و خواسته است عقائد اهل حدیث را از طریق دلیل و برهان ثابت کند و اگر کسی کتاب «ابانه» را با کتاب «لمع» کنار هم بگذارد، هرگز فکر نخواهد کرد که این دو، اثر یک مؤلف باشد، زیرا ورود و خروج مسائل در این دو کتاب، کاملاً مغایر است.

ص: 39

حالا کدام یک را جلوتر نوشته است؟ چندان روشن نیست و در این باره گفتگوهایی شده است که نمی توان به آنها استناد کرد.

این دو کتاب، نه تنها از نظر روش با هم متغایرنند، بلکه از نظر متون مسائل نیز با هم اختلاف دارند، در کتاب «لمع» مسائلی عنوان شده که هرگز در کتاب «ابانه» از آنها گفتگو نشده است و....

اینک به برخی از آنها اشاره می کنیم:

1- مسئله عدل و جور که شاخه ای از حسن و قبح عقلی است، و اظهار نظر قاطع در این مسئله تأثیر به سزایی در غالب مسائل کلامی و اصولی دارد.

2- مسئله تقدم قدرت بر فعل، وی در این کتاب می گوید: استطاعت خدا به حکم اینکه قدیم است، بر فعل مقدم است، ولی در بشر، مقارن و هماهنگ می باشد.

3- حدّ ایمان چیست؟ از مسائلی که از زمان مسئله حکمین، بر سر زبانها افتاده است، حد ایمان است و اینکه آیا مرتکب گناه کبیره، باز هم مؤمن است، یا این عمل، او را از حد ایمان بیرون می برد؟ خوارج می گویند: او کافر است، معتزله می گویند: در درجه ای میان ایمان و کفر قرار دارد، در حالی که شیخ و دیگر طوائف اسلامی می گویند: او مؤمن است، اما با این عمل، دچار «فسق» شده است.

4- رساله ای به نام «فی استحسان الخوض فی الکلام»

او با نگارش این رساله، اندیشه حنابله را به باد انتقاد گرفته، آنان بحث های عقلی را تحریم می کنند و در اصول و فروع به ظواهر آیات و حدیث اکتفاء می ورزند، او در این رساله توانسته است، از طریق قرآن، ثابت کند که در مسائل عقیدتی، یکی

از منابع، عقل است؛ این رساله، برای بار سوم در سال 1400، در حیدرآباد کن، منتشر شده و قبلاً نیز در ذیل کتاب «اللمع» چاپ شده بود.

درگیری مستمر، میان اشاعره و حنابله

اشاره

شکل‌گیری شخصیت انسان، در دوران کودکی و جوانی است، آنگاه که سن انسان به چهل رسید، در شخصیت او خلایق وجود ندارد تا در سایه عاملی پر شود و اگر عوامل شخصیت ساز را، وراثت و فرهنگ و محیط بدانیم، هر سه عامل، کار خود را تا به آن سن انجام داده و هویت انسان تکمیل گشته است، دگرگونی فکر و اندیشه، از آن به بعد کار مشکل و پیچیده‌ای است، مجاهدت و ریاضت‌های فکری و عملی لازم دارد، تا بتواند در آن دگرگونی ایجاد کند.

روزی که ابو الحسن اشعری از اعتزال توبه کرد و به صفوف اهل حدیث پیوست، چهل سال تمام از عمر او گذشته و از نظر عقل نظری در محیط جدل، نزاع، استدلال و برهان پرورش یافته بود، او اگر می‌خواست به اهل حدیث بپیوندد، و در این لحوق، انگیزه‌های سیاسی و مادی در کار نبود، می‌بایست رنج و درد را تحمل کند، تا مغز استدلالی خود را در اختیار حدیث و روایت این و آن بگذارد، خواه با موازین خرد تطبیق کند، یا برخلاف آن باشد.

احمد بن حنبل و پیروان او، در تنظیم عقائد و اصول، پیرو حدیثی بودند که به گونه‌ای وثاقت راوی آن را به دست آورده باشند، و چه بسا راویانی در نظر آنان ثقه بودند که از نظر تاریخی و زندگی، پیرو دین یهود و نصارا بودند و بعداً به عللی به اسلام تظاهر می‌کردند.

اکنون شیخ اشعری که با عقل و برهان بزرگ شده است، می‌خواهد با عصای

چنین احادیثی راه برود و این برای او کار مشکلی خواهد بود، و هرچه هم تظاهر به پیروی اهل حدیث کند، به دشواری پذیرفته خواهد شد. از این روی، وقتی در بغداد به حضور «بربهاری»، شیخ حنابله رسید و گفت: «یهود و نصارا، معتزله و روافض را پاسخ گفته ام و چنین و چنان کرده ام»، او سری تکان داد و گفت: «از آنچه می گوئی چیزی نمی فهمم، اگر سخنی از احمد حنبل داری بگو» (1).

از همان روز نخست، مکتب شیخ، مورد پذیرش حنابله قرار نگرفت، و شاگردانش نیز مورد مهر ایشان واقع نشدند. در قرن پنجم هجری که مکتب شیخ، به گونه ای رو به فراگیری نهاد و شخصیت هائی مانند ابو بکر باقلانی، متوفای 403، و ابن فورک، متوفای 406 و ابو القاسم قشیری نیشابوری، متوفای 465 و فرزند او عبد الرحیم قشیری، متوفای 514، به ترویج شیوه او پرداختند، این مطلب بر پیروان احمد بن حنبل گران آمد و ناسازگاری عجیب و بی سابقه ای میان این دو گروه پدید آمد و تاکنون نیز این منافرت و مطارده باقی است، سرانجام، منهج اشعری مکتبی شد که نه اهل حدیث آن را می پذیرفتند و نه پیروان عقل و خرد مانند معتزله، از آن جانب داری می کردند، در حقیقت این مکتب، در میان فشار دو گروه قرار گرفت، گروهی دوست که به مخالفت تظاهر کرده و به تفسیق و احیانا تکفیر پیروان شیخ می پرداختند و گروهی دشمن که از روز نخست از هر نوع هم کاری با اهل حدیث و متظاهرين به مکتب آنان ابا داشتند، اکنون ما نمونه هائی از این مشاجره ها را که در حقیقت یک نوع بی مهری در حق شیخ و پیروان اوست، منعکس می کنیم:

1- گفتار ذهبی درباره اشعری

اشاره

شیخ ذهبی متوفای 748، از ترجمه نویسان زبردست حنابله است که

ص: 42

1-1) تبیین کذب المفتری ص 391 پاورقی.

کتابهای ارزشمندی مانند: «سیر اعلام النبلاء» در بیست و شش جلد نوشته است، او در این کتاب و همچنین در کتاب های دیگر، نسبت به اهل حدیث مهر می ورزد و همه آنان را هرچند از نظر علم و دانش در مرتبه بسیار نازلی باشند، به زیباترین وجه، ترجمه می کند، اما وقتی به ترجمه شیخ ابو الحسن اشعری می رسد، بسیار مختصر و کوتاه و فشرده از او یاد می کند، و در پایان ترجمه می گوید:

«هرکس مایل است اشعری را خوب بشناسد، به کتاب «تبیین کذب المفتری»، نگارش ابن عساکر، مراجعه کند، آنگاه با حالت دعاء و تضرع می گوید:

پروردگارا ما را بر سنت پیامبر بمیران و به بهشت ببر و به ما نفس مطمئن عنایت کن، تا در پرتو آن، دوستان تو را دوست بداریم و دشمنانت را دشمن، و بر بندگان گنه کارت طلب آمرزش کنیم و به آیات محکم کتابت عمل کرده و به متشابه آن ایمان آوریم و تو را به آنچه که خود را به آن توصیف کرده ای، بستاییم».

چنین دعاهائی در این مقام، از طعنه بر شیخ خالی نیست و منظور اینست که وی پیرو سنت نبوده و نفس مطمئن نداشته و وارد بهشت نخواهد شد بلکه از بندگان گناه کار است که باید برایش آمرزش بخواهیم، چه اینکه او خدا را به آنچه خودش توصیف کرده، نمی ستوده است.

تاج الدین سبکی، فرزند تقی الدین سبکی که مانند پدرش از پرچم داران مکتب اشعری در قرن هشتم قمری می باشد، پس از نقل کلام «ذهبی»، در حالی که آتش خشم، وجودش را فراگرفته است، می گوید:

وی در ترجمه شیخ، به فشرده گوئی پرداخته و در ستایش او کوتاهی نموده و خوانندگان را به کتاب ابن عساکر حواله داده است، در حالی که او در ترجمه پیروان فرقه مجسمه کوتاهی نکرده و خوانندگان را به کتاب های دیگر ارجاع نداده و به طور

مستقصی به ترجمه آنان پرداخته است، حتی به ترجمه افراد بی اهمیت از حنابله نزدیک به زمان ما توجه داشته و صفحاتی را برای آنان سیاه کرده است. ای شیخ، چه میشد اگر به ترجمه شیخ اشعری می پرداختی، و او را به سان کسانی ترجمه می کردی که هزارهزار برابر از او پائین ترند؟ چه انگیزه نفسانی در اینجا مانع از این کار شده است؟ به خدا سوگند، تو دوست نداری آوازه او در شهرها به نیکی پیچد و جرأت آن را نداری که عداوت خود را آشکار کنی، زیرا در این صورت طعمه شمشیرهای الهی می شدی:

و اما دعائی که پس از ترجمه کوتاه نمودی، ای بیچاره آیا اینجا جای آن دعاست؟:

تو با این گفتارت که از خدا درخواست کردی دشمنان او را دشمن بداری، اشاره به این می کنی که شیخ از دشمنان خداست، و تو او را مبعوض می شماری، ولی به همین زودی در پیشگاه خدا محاکمه می شوی، روزی که او می آید و گروهی از علمای مذاهب اربعه و صالحان از صوفیه و بزرگانی از اهل حدیث با او همراهند، تو کسی هستی که در تاریکی تجسیم که از آن دوری می ورزی، فرورفته ای و از بزرگترین رهبران آن هستی، در حالی که در این مسئله چیزی نمی فهمی:

ای کاش می دانستم، چه کسی است که خدا را آن چنان توصیف می کند که خود او توصیف می کند؟ چه کسی است که او را به مخلوق تشبیه می کند؟ آیا خدا نفرموده که لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (شوری 11). (1)

استفتائی پیرامون ابو الحسن اشعری

در دوران ریاست ابو القاسم قشیری که شیخ اشاعره در قرن پنجم اسلامی بود،

ص: 44

فتنه عظیمی در خراسان میان، گروه درگرفت، گروه حنابله، به لعن و سب شیخ برخاسته و به عداوت با او تظاهر می کردند، از این جهت، در این باره بزرگان علمای خراسان متفقا استقتانی را امضاء کردند که ما به ترجمه پاسخ آن می پردازیم:

(به نام خداوند بخشنده مهربان. پیروان حدیث، همگی اتفاق نظر دارند که ابو الحسن اشعری، پیشوایی از پیشوایان پیروان حدیث بوده، و مذهب او همان مذهب اهل حدیث است و او در اصول عقائد، به شیوه اهل سنت سخن گفته و مخالفان و منحرفان و بدعت گزاران را محکوم کرده است. او مردی بود که در عصر خود، در برابر معتزله و روافض قد برافراشت و چون شمشیر کشیده ای در برابر آنان ایستاد و هرکس درباره او بدگویی کند و یا به او لعن و ناسزا بگوید، در حقیقت درباره همه اهل سنت بدگویی نموده و ما امضاکنندگان زیر، با کمال رغبت، این پاسخ را امضا کرده ایم. به تاریخ ذی قعدة 436، عبد الکریم هوازن قشیری، محمد بن علی خبازی، ابو محمد جوینی، ابو الفتح شاشی، و علی بن احمد جوینی، ناصر العمری، احمد بن محمد الایوبی، برادرش علی، ابو علی صابونی، ابو عثمان صابونی، فرزندش ابو نصر بن ابی عثمان، شریف بکری، محمد بن حسن و ابو الحسن ملقبادی.

حتی برخی از آنان، جمله های فارسی نیز که حاکی از عظمت شیخ است، نوشته اند، مثلا عبد الجبار، اسفراینی چنین نوشت: «این ابو الحسن الاشعری»، آن امام است که خداوند عز و جل، این آیت در شأن وی فرستاد: فَسَوْفَ يَأْتِي اللّٰهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ و مصطفی - علیه السلام - در آن روایت، به جدوی ابو موسی، اشارت کرد، فقال: «هم قوم هذا» (1).

ص: 45

اکنون که استفتا و پاسخ آن را دانستید، در اینجا به گونه ای فشرده به گزارش فتنه می پردازیم و اینکه چگونه درگیری میان این دو گروه سبب شد که امام الحرمین، خراسان را به عزم زندگی در حرمین شریفین ترک کند، و سرانجام ابو بکر بیهقی، نویسنده کتاب «السنن الکبری» و ابو القاسم قشیری، پیشوای اهل سنت، دستگیر و تبعید شدند و این جریان، حاکی از عمق اختلاف میان طرز تفکر حنبلی و اندیشه های اشعری بود و اشاعره در آن زمان برخلاف کتاب پیشوای خود (الابانه)، در مقابل تجسیم قد برافراشته و رنج ها را بر خود هموار ساخته بودند. اجمال گزارش اینست که در دوران سلطنت سلجوقیان، در زمان نخستین پادشاه آنان به نام طغرل بک که پیرو مذهب حنبلی بود، این فتنه بر پا شد، سبکی، معتقد است، تمام فتنه ها زیر سر ابو نصر، عمید الملک، منصور بن محمد کندی بوده که از یک نظر معتزلی، و از یک نظر رافضی و از جهت سوم پیرو «تجسیم» بود (1).

و در برابر او، مردی بود به نام ابو سهل بن موفق که خانه او مرکز اجتماع علما و دانشمندان و خودش آشنا با اصول مذهب اشعری بود.

گرایش دانشمندان به خانه او سبب شد که کندی نقشه ای بریزد و این شخصیت ها را تارومار کند، از این جهت، سلطان وقت طغرل بک، را فریب داد، سرانجام دستوری صادر شد که بر بالای منابر، اهل بدعت را لعن کنند. صدور چنین فرمانی از سلطان وقت، سبب شد که وزیر یادشده دستور داد بالای منابر،

ص: 46

1 - 1) سبکی، طبقات الشافعیه ج 3 ص 390. چنین توصیفی حاکی از عصبانیت قاضی است که بدون در نظر گرفتن موازین قضاوت، مردی را معتزلی، رافضی و مجسم می خواند! و این خود قرینه بر این است که تاریخ، درباره این مرد، قضاوت صحیحی نکرده است.

اشاعره نیز مورد لعن قرار گیرند و آنان از وعظ و تدریس و دیگر برنامه های دینی ممنوع شوند، و در این مورد از گروهی از معتزله کمک گرفت، گروهی که مدعی بودند پیرو ابو حنیفه اندولی در حقیقت این ادعاء را پوششی برای نشر اندیشه های خود قرار داده بودند، تا اینکه مذهب شافعی و مذهب اشعری هر دو، مورد طعن و انتقاد قرار گرفت، این فتنه که شراره های آن از خراسان برخاست، شام و عراق و حجاز را نیز فراگرفت و بی خردان، در نمازهای جمعه، به لعن اهل سنت (اشاعره) پرداختند.

در مقابل این جریان، ابو اسحاق بن موفق که مرد متنفذی بود، کم کم با سران سپاه و دربار تماس گرفت تا شاید این فتنه را بخواباند، ولی ملاقات با سلطان وقت، جز از طریق ابو نصر کندی امکان پذیر نبود، در این هنگام، فتنه بالا گرفت. طغرل بک فرمان داد که قشیری و امام الحرمین و ابو سهل را دستگیر و تبعید کنند و اجازه اجتماع به آنان ندهند، وقتی فرمان سلطان در شهر قرائت شد، ابو سهل در شهر نبود، ولی مأموران دولتی، ابو القاسم قشیری را گرفتند و در نقطه ای به نام «قهندر» (1) زندانی کردند.

امام الحرمین که محکوم به تبعید بود، پنهان شده و به طور مرموزی از شهر خارج شد و از طریق کرمان عازم حجاز گشت و در مدینه و مکه مجاور شد و از این جهت «امام الحرمین» لقب گرفت، ولی قشیری و شخص دیگری به نام فراتی، بیش از یک ماه را در زندان سپری کردند.

ابو سهل بن موفق که خود محکوم به زندان شده بود، توانست در بیرون، گروهی آشنا با جنگ و گریز را دور خود جمع کند، تا بتواند دوستان خود را از زندان آزاد کند و سرانجام، پس از یک درگیری میان گروه ابو سهل و مأموران دولتی، وی

ص: 47

توانست ابو القاسم قشیری و فراتی را از زندان آزاد سازد و چون می دانست که این کار عواقب بدی خواهد داشت، منطقه خراسان را ترک گفت و سرانجام در ری دستگیر و زندانی گردید و اموال او را مصادره کردند، سپس آزاد شد.

این جریان و سخت گیری بر اشاعره ادامه داشت تا روزی که طغرل بک چشم از جهان فرو بست و وزیر او کندری نیز به قتل رسید و زمام امور را فرزند پادشاه پیشین، الب ارسلان به دست گرفت و نظام الملک را وزیر خود ساخت، در این شرایط برای اشاعره، گشایشی رخ داد و توانستند نفس راحتی بکشند (1).

نامهٔ بیهقی به عمید الملک

بیهقی که خود محدثی معروف و از طرفداران مذهب اشعری در اصول بود، نامه مفصلی به وزیر وقت نوشته و در آنجا نسبت به سلطان، بیش از حد ثنا خوانده و می گوید: «السلطان ظل الله و رحمه فی الارض»، (سلطان سایه خدا و نیزه او در زمین است) و نیز می گوید: «از پیامبر روایت شده که فرمود: یوم من امام عادل افضل من عبادہ ستین سنه»، (زندگی یک روز پیشوای دادگر، بهتر از عبادت شصت ساله یک عابد است). آنگاه یادآور می شود که گروهی از اهل سنت (از حنفیه و مالکیه و شافعیه) که نه از معتزله پیروی می کنند تا در توصیف خدا به صفات، راه تعطیل را در پیش گیرند و نه از مجسمه پیروی می کنند که برای خدا اوصاف جسمانی ثابت کنند، در دولت منصور شما، مورد لعن و قمع قرار گرفته اند، از مقام وزارت انتظار می رود که مقام شیخ ابو الحسن اشعری را برای سلطان وقت تشریح کنند، آنگاه به شرح فضائل و مناقب امام مذهب خود می پردازد (2).

ص: 48

1-1) سبکی: طبقات الشافعیه، ج 3، ص 389-394.

2-2) سبکی، طبقات الشافعیه، ج 3، ص 395-399.

این تنها بیهقی نیست که به عمید الملک نامه نوشته، بلکه ابو القاسم قشیری نیز، پس از آزادی از زندان، نامه مفصلی به وزیر نوشته، سبکی این نامه را در طبقات الشافعیه آورده است و علاقه مندان می توانند برای مطالعه این نامه، به کتاب یادشده مراجعه کنند (1).

شراره فتنه، با این نامه ها خاموش نشد، بلکه این فتنه، بعد از درگذشت ابو القاسم قشیری (م 465 هـ)، دامن فرزند او، ابو نصر را نیز گرفت که اینک به شرح این قسمت می پردازیم:

شکایت اشاعره، از حنبله، در عصر ابو نصر قشیری

سرگذشت اسف بار پدر، (ابو القاسم قشیری) را از نظر خوانندگان گذرانیدیم، اکنون وقت آن رسیده است که با سرگذشت فرزند، (ابی نصر قشیری) نیز، آشنا شویم، نام او عبد الرحیم، معروف به ابو نصر متوفای 514 هـ، است. ابن عساکر در حق او می گوید: وی پیشوای پیشوایان و دانشمند امت و دست پرورده امام الحرمین و فرد کم نظیری بود، در دوران زعامت او، حنبله بر او و یارانش شوریدند، سرانجام، ابو اسحاق شیرازی، شکوانامه ای به امضای گروهی از علما و دانشمندان، به حضور نظام الملک ارسال داشت و در نتیجه نظام الملک نامه ای به فخر الدوله، ابی اسحاق شیرازی نوشت و در آن، از این جریان، اظهار تأسف کرد و فرمان داد که مخالفان ابی نصر قشیری، مجازات شوند و این نامه به خط یکی از یاران ابی نصر، در اختیار ابو محمد، استاد ابن عساکر قرار گرفته و وی نامه را به دستور استاد،

ص: 49

رونویسی کرده است. تاریخ این نامه، سال 469 ه است.

ما اینک به ترجمه خلاصه آن می پردازیم:

(به نام خداوند بخشنده مهربان:

کسانی که نام و نسب آنان در این جا آمده است، و دین و امانت آنان آزموده شده و همگی از فقها و علما و قاریان هستند، با دست خط خود به ادای امانت پرداخته و از آن می ترسند که مصداق آیه «و من اظلم ممن کتم شهاده عنده من الله» باشند:

اینان گواهی می دهند که گروهی از حشویه، و مردم پست و فرومایه که نام حنبلی بر خود نهاده اند، در بغداد، بدعت های زشتی را آشکار کرده اند که تاکنون هیچ ملحدی اظهار نکرده تا چه رسد به خداشناسی، و هرگز منکر شریعتی و یا معطلی آن را به زبان نیاورده است، کسانی که (خدا را از نقص و آفت پیراسته می دانند و حدوث و تشبیه را از ساخت او نفی می کنند و او را از حلول در اشیاء و زوال، برتر و بالاتر می دانند و هرگز دگرگونی را بر او تجویز نمی کنند)، نزد اینان کافر و طاغی و مخالف اهل حق و ایمان می باشند، آنان بدگویی درباره پیشوایان گذشته و عیب جوئی اهل حق و استوانه های دین و لعن آنان در اجتماعات و محافل و بازارها و میادین را به آخرین درجه رسانده اند:

گمراهی و کجروی، آنان را بر آن داشته تا درباره استوانه های هدایت به بدگویی پردازند و کارهای دینی آنان را معصیت و گناه بشمارند و در این کار تا آنجا پیش رفته اند که امام شافعی و یاران او را به باد ناسزا گرفته اند:

این هرج و مرج همچنان رو به فزونی بود، تا اینکه امام یگانه، ابی نصر، فرزند ابو القاسم قشیری از مکه بازگشت و مردم را به وحدت کلمه و تنزیه خدا از حوادث و محدودیت، دعوت کرد:

ص: 50

اهل تحقیق به ندای او پاسخ مثبت گفتند، ولی حشویه در ضلالت خود باقی مانده و بر نادانی خود اصرار ورزیدند و حاضر نشدند چیزی جز این بگویند که خدای آنان پای و دندان و حنجره و حلقوم و انگشتان دارد و او شخصا از عرش فرود می آید و بر الاغی سوار می شود. او به صورت یک جوان نو خط که دارای موهای مجعد و فرزده است، تاج درخشانی بر سر و کفش هایی طلایی به پای دارد و میان مردم راه می رود. آنان این سخنان را در کتاب های خود آورده و در مجامع، در میان عوام پخش می کنند و می گویند: خبرهایی که این مضامین در آنها هست، باید به همان ظواهر آنها معتقد شد و سرانجام می گویند: خدا با صدایی چون غرش رعد و شیهه اسب، سخن می گوید؛ آنگاه بر اهل حق انتقاد می کنند، که چرا می گویند، خدا بالاتر و برتر از آن است که با این صفات جسمانی توصیف شود، و او آراسته به دانش و علم و قدرت، شنوائی و بینائی، و زنده و بااراده و سخنگو است و صفات خدا قدیم است و او بالاتر از آن است که دگرگونی و تغییر در ذات او راه یابد و هرگز صحیح نیست ذات او را به مخلوقی تشبیه کنیم و سخن گفتن او را به سان سخن گفتن مخلوق بدانیم:

فقهای اسلام، با آن که در فروع مذهب با هم اختلاف دارند، همگی در این اصول موافقت و آنها را تدریس می کنند، و هرگز کسی جرأت نیافته که این عقیده را انکار یا آن را رد کند و این عقیده یاران شافعی است که از صمیم دل به آن ایمان دارند و از غیر آن بی زاری می جویند و این گروه، فریادرسی جز خدا و رأفت وزیر دادگستر و پشتوانه دین و کشور، جناب نظام الملک ندارند:

خدا او را از آن زندگی بهره مند سازد که در آن خرم و خندان و از بلاها در امان باشد و گرد اندوهی بر چهره او ننشیند، اگر او به آنچه که اساس آن را ریخته کمک نکند و با تصمیم قاطع، گمراهان را از کج روی باز ندارد و فرمان مجازات آنان را

صادر نکند؛ -به طور مسلم- دین پس از خرمی رو به افسردگی می نهد و اسلام چون روز نخست غریب و تنها می گردد:

امضاکنندگان، چشم به راهند که به آرزوی خود برسند و دل به یاری و کمک شما بسته اند، اگر به این حادثه، توجه نشود و از چهره اهل شریعت، گرد اندوه را نزدایند، روز قیامت مسئول خواهند بود، زیرا آنچه لازمه بیان حقیقت بود، گفته شد و اهل معرفت و دیانت، آنچه بر عهده داشتند، به سمع آن جناب رساندند. به خاطر قدرتی که حضرتش در شرق و غرب دارد، و در میان عجم و عرب فرمان او رواست، حجت خدا بر او تمام است:

چگونه مسئول نباشد، با آنکه رشته کارها به دست اوست، و خدا او را برگزیده و امر و نهی او بی چون و چرا انجام می شود؟ خدا او را موفق بدارد و از لغزش حفظ کند و در انجام مقاصدش یاری فرماید و فکر و قلب او را به سوی کمک به مردم و تقویت دین گرایش دهد».

این متن شکوائیه ای است که به نظام الملک نوشته شد و شخصیت هایی زیر این نامه را امضا کردند و اکثر آنان همراه امضای خود مطالبی مشابه این نامه را نوشته اند و ما به خاطر پرهیز از تکرار، فقط از امضاکنندگان نام می بریم و از ترجمه آنچه که در کنار امضای خود نوشته اند، خودداری می کنیم، اینک اسامی شخصیت های بزرگ اشاعره که بر این شکوائیه صحه نهاده اند:

ابراهیم بن علی فیروزآبادی، حسین بن محمد طبری، عبید اللّٰه بن سلامه کرخی، محمد بن احمد شاشی، سعد اللّٰه بن محمد الخاطب، حسین بن احمد بغدادی، عزیزی بن عبد الملک.

ابن عساکر، این حادثه را نقل کرده، ولی از واکنش نظام الملک در برابر این

نامه، سخن نگفته است، لیکن محقق کتاب (تبیین کذب المفتری)، در پاورقی یادآور می شود که:

«وزیر مزبور، نامه ای به فخر الدوله و ابی اسحاق شیرازی نوشت و کار حنابله را محکوم کرد، از این جهت، آرامشی به سان آرامشی پیش از طوفان، حاکم شد، ولی شیخ حنابله وقت، ابو جعفر بن ابی موسی، زبان به بدگوئی درباره ابو اسحاق (نویسنده شکوائیه به نظام الملک) گشود، و با نیش زبان، او را می آزد، نتیجه این شد که فتنه بزرگی به پا شد که در آن، بیست نفر، جان خود را از دست دادند، در آن موقع، خلیفه فرمان داد که هر دو گروه، راه صلح و صفا را در پیش گیرند، پس از انعقاد صلح میان ابو اسحاق و حنابله، از جانب مخالفان، شایعه سازی شد که ابو اسحاق از مذهب اشعری تبری جسته است، این بار، ابو اسحاق در حالی که به خشم آمده بود و کسی نمی توانست او را آرام کند، نامه دومی به نظام الملک نوشت و در آن از فتنه گران شکایت کرد، چیزی نگذشت که در سال 470 ه، پاسخ نامه رسید و در آن از ابی اسحاق، دل جوئی فراوانی شد و ضمناً فرمان داده بود که حنبلیان فتنه انگیز باید ادب شوند و رئیس آنان، ابو جعفر بن ابی موسی را زندانی کنند.

در این شرائط، دوباره آرامشی به جامعه علمی بازگشت و خاطر اشاعره آسوده شد و حشویه ریشه کن گشتند و اهل سنت نفس راحتی کشیدند (1).

ولی اکنون این مخالفت به صورتی دیگر در میان اهل سنت جلوه کرده و گروهی تحت عنوان سلفی گری، مکتب حنابله را احیا نموده و ظاهرپرستی را بر تفکر و تعقل ترجیح داده و همان افکار و عقائد را که مشایخ اشاعره در قرن پنجم از آنها بیزاری جسته بودند، بار دیگر زنده می کنند، این گروه، اکنون در لباس وهابیت و در

ص: 53

پوشش احیای افکار ابن تیمیه، اظهار وجود نموده و آن عقائد را ترویج می کنند و هرگز ابا ندارند که خدا را موجودی در آسمان بدانند که بر تخت خود نشسته و گاه و بی گاه، از عرش به آسمان نخست فرود می آید!

اخیرا در حجاز، کتابی به نام «علاقه الاثبات و التفویض»، به قلم یکی از دانشجویان دانشگاه مدینه، نگارش یافته و مفتی سعودی نیز بر آن تقریظ نوشته و هدف از آن، اینست که صفات خبریه موجود در قرآن را به همان معنای لغوی بر خدا حمل کنند.

نگارنده، خود در یکی از شماره های جریده «رابطه العالم الاسلامی» مقاله ای به قلم عبد العزیز بن باز، مفتی کنونی سعودی خواند که وی در آنجا می گفت: «ما نمی توانیم بگوییم خدا جسم نیست، زیرا چنین سلبی در قرآن و حدیث وارد نشده است».

ما به نقد این سخن نمی پردازیم، زیرا ناگفته روشن است که آیه لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ مدرک همه این صفات سلبی است، زیرا اگر خدا جسم باشد، طبعاً مثلی خواهد داشت، بلکه ذهن شما را به نقطه ای دیگر معطوف می داریم. در جهانی که همه علوم سیر تکاملی خود را می پیماید و بشر به سوی کمال علمی پیش می رود، در این شرائط هرگاه معارف عقیدتی ما در این حدّ باشد که حتی نتوانیم در توصیف خدا بگوییم که جسم نیست؛ تکلیف این معارف چه خواهد بود.

اکنون که با زندگی ابو الحسن اشعری آشنا شدیم، لازم است طی فصلی جداگانه، به تبیین عقائد او در زمینه های مختلف پردازیم، ما به خواست خداوند، در این فصل، اصول عقائد او را مطرح می کنیم و بیشتر به دو کتاب معروف او «الابانه» و «اللمع» استناد می جوئیم.

اشاره

اشاعره و صفات خبری:

1- تقسیم صفات به صفات خبری و غیر خبری

2- تعریف صفات خبری

3- صفات خبری باید بر معانی لغوی آنها حمل شوند

4- عقیده اشعری در کشاکش تشبیه و تعقید

دو عقیده دیگر درباره صفات خبری:

(تفویض و تأویل):

1- نظریه تفویض و گروه معطله

2- مقصود از تأویل در صفات خبری چیست؟

3- تأویل مقبول و مردود

4- بحثی گسترده درباره «علی العرش استوی»

ص: 55

1- اشاعره و صفات خبری

برای نخستین بار، در کتاب های کلامی اشاعره، تقسیم صفات به خبری و غیر خبری، به چشم می خورد و این تقسیم، برای خود ملاک خاصی دارد، زیرا مقصود از این صفات، آن دسته از صفاتی است که شرع از آنها خبر داده و به اصطلاح، در قرآن و حدیث وارد شده اند، مانند «دست» و «صورت» و «پا» و مانند اینها که هرگز انسان از طریق عقل و خرد، به آنها پی نمی برد.

غالب مسلمانان، در برابر صفات خبری یک نوع پرهیز از تشبیه و تجسیم دارند، و سرانجام می دانند که خدا دست و پا و صورتی مانند انسان ندارد و از طرفی این کلمات و اوصاف، در قرآن برای خدا ثابت شده است، و از نظر تعبد نمی توانیم قرآن را برخلاف ظاهر آن (بدون قرینه و دلیل) حمل کنیم.

این مسئله از داغ ترین مسائل در قرن دوم و سوم و چهارم اسلامی است، و کمتر مسئله ای در کتاب های کلامی آن عصر به اندازه این مسئله طول و تفصیل پیدا کرده، و طرفین یکدیگر را با زشت گوئی و ناسزاسرایی کیفر داده اند. البته همگی می دانیم،

اهل حدیث و از پی آنان اشاعره، برای ظواهر قرآن و حدیث، ارزش والایی قائل شده و به هیچ قیمت نمی خواهند از ظاهر قرآن رفع ید کنند و ظاهرگرایی، اساس مذهب آنان را تشکیل می دهد.

از طرفی دیگر، تنزیه خدا، و پیراستگی او از جسم و جسمانیات، اصل مسلمی است که قرآن بر آن تأکید می کند، و می فرماید:

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ (شوری 11).

با چنین اصل مسلمی، چگونه می توان، ظواهر آن کلمات و اوصاف را پذیرفت و به اصطلاح، ظاهرین گشت؟

اینک ما در این فصل، به کلیه مذاهب، درباره این گونه از صفات خبری اشاره می کنیم، هرچند مقصد اصلی، پی گیری عقائد اشاعره است:

1- گروهی از مجسمه، در لباس اسلام، همه این صفات را بر خدا به همان معنای لغوی حمل کرده و از توصیف خدا به جسم و جسمانیات، ابایی ندارند.

شهرستانی می گوید: گروه «مشبهه» از حشویه، برای خدا «مصافحه» نیز معتقدند و می گویند: خدا با مخلصان، در دنیا و آخرت معانقه می کند و آنان را در آغوش می گیرد:

کعبی از برخی از مشبهه نقل می کند که «خدا در دنیا انسان های مخلص را زیارت کرده و آنان نیز او را زیارت می کنند»:

داود جواری می گوید: «از دستگاه تناسلی و ریش که بگذرید، خدا دیگر اعضای انسانی را داراست.» او جسم است، او دارای گوشت و خون و اعضاء از قبیل دست و پا و سر و زبان و دو چشم و دو گوش است. او جسم است اما نه مانند دیگر اجسام، او گوشت و خون دارد، ولی نه مانند دیگر گوشت ها و خون ها

و سرانجام، او دارای موی پریشتی است و موی او مجعد (فرزده) است. این گروه، از توصیف خدا به نشستن بر عرش، داشتن صورت و دو دست و حرکت و دیگر صفات، ابایی ندارند، تنها گریزگاهی که برای خود اندیشیده اند، اینکه بگویند، خدا همه نوع اعضای انسان را دارد، جز اینکه جنس این دو با هم فرق دارد (1).

چنین عقائدی غالباً در بین حشویه رشد می کرد، همان گونه که اساس مذهب «کرامیه» است، ولی بحث درباره این گروه لزومی ندارد، زیرا با انقضای آنان، این لکه، از دامن مسلمانان زدوده شده است، مهم بررسی عقائد دیگران و بیش از همه عقائد اشعری در این رابطه است.

2- عقیده اشعری درباره صفات خبری

اشاره

ابو الحسن اشعری، پس از بازگشت از اعتزال، به ترویج عقائد اهل حدیث پرداخت و از این جهت ناچار شد این نوع صفات را (که در قرآن آمده و برخی از آیات آن را یادآور می شویم)، به همان معنای ظاهری حمل کند، اما برای اینکه از مجسمه و مشبهه فاصله بگیرد، پس از توصیف، ناچار شد کلمه ای مانند «بلا کیف» بیاورد، و مقصود این است که خدا دست دارد بدون اینکه کیفیت دست انسان را داشته باشد، و عین این سخن را درباره صورت و چشم می گوید، و به طور کلی می گوید: خدا معانی همه این الفاظ را دارد بدون اینکه به بشری شبیه شود، بنابر این، او با کلمه «بلا کیف» یا «بلا تشبیه»، توانسته است خود را از مجسمه جدا سازد و در عین حفظ ظواهر، جزء مشبهه نباشد، تفاوت قول نخست با قول ابو الحسن اشعری روشن است، گروه نخست، برای خدا جسمیت، خون، پوست، و اعضاء ثابت می کنند ولی می گویند: دو نوع جسم و دو نوع گوشت و پوست و دو نوع اعضاء

ص: 59

داریم، در حالی که شیخ اشعری از توصیف به جسمیت و گوشت و پوست ابراز انزجار کرده و خود را جزء «منزه» می داند، چیزی که هست، می گوید: خدا همه این صفات را بدون کیفیت آنها داراست؛ اینک به ترجمه بخشی از عبارات او می پردازیم:

1- خدا بر عرش خود مستقر است، چنان که می گوید: *الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى* (طه/5):

او صورت دارد ولی بدون کیفیت، چنان که می گوید: *وَيَقِي وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ* (الرحمن/27). (صورت پروردگارت که داری بزرگی و احترام است، می ماند):

خدا دو دست دارد ولی بدون کیفیت، چنان که می فرماید: *... خَلَقْتُ يَدَيَّ ...* (ص/75). (با دو دستم آفریدم...) و او دارای چشم است اما بدون کیفیت، چنان که می فرماید: *... تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا ...* (قمر/14). (کشتی نوح در برابر دیدگان ما، روان بود).

آنگاه پس از طرح برخی از آیات که در آنها از اینگونه صفات خبری یاد شده است، یادآور می شود: همه این آیات گواهی می دهند که خدا داخل در مخلوق نیست و مخلوقات او داخل در او نیستند، و او بر عرش خود جای گرفته ولی بدون کیفیت و بدون تکیه (1).

البته اجرای صفات خبری بر خدا به این شکل، به اشعری اختصاص ندارد، بلکه از شخصیت هایی مانند ابو حنیفه و شافعی نیز نقل شده است، و همه آنان اظهار نظر می کنند: آنچه در قرآن از صورت و دست و نفس، در حق خدا وارد شده است،

ص: 60

1-1) اشعری، ابانه، باب 7، ص 92. وی در باب هشتم از این کتاب، ص 95، نیز به گونه ای دیگر همین سخنان را تکرار کرده است.

به همان معنای لغوی با قید «بدون کیفیت» حمل می شود، و ابن کثیر شامی، در تفسیر آیه **ثُمَّ اسَّ تَوَى عَلَى الْعَرْشِ**، این نظریه را از مالک و اوزاعی و ثوری و لیث بن سعد و احمد و اسحاق بن راهویه، نقل کرده است، و نصوص برخی از آنان، در کتاب «علاقة الاثبات و التفویض» ص 46-49، وارد شده است.

تا این جا با دو نظر درباره صفات خبری آشنا شدیم، یکی نظر مجسمه و مشبهه که از اعتقاد به تجسیم و تشبیه ابایی ندارند، تنها می گویند دو نوع جسم داریم و دو نوع گوشت، و دیگری نظر ابو الحسن اشعری که او با اجرای این صفات بر خدا به همان مفاهیم لغوی موافق است، جز اینکه برای پرهیز از تشبیه می گوید:

کیفیت موجود در انسان، در وی نیست.

ما قبل از آنکه درباره نظریات دیگر سخن بگوییم (1)، به تجزیه و تحلیل نظر اشعری می پردازیم.

در کشاکش «تشبیه» و «تعقید»

اشعری می خواهد هر دو گروه را از خود راضی کند، هم گروهی که مایلند ظواهر قرآن و سنت را بگیرند و خدشه و آسیبی بر ظاهر آنها وارد نشود، و هم گروه اهل تنزیه که از تشبیه و تجسیم و هر نوع آثار ماده و مادی می پرهیزند، او برای راضی کردن هر دو گروه، این نظریه را مطرح کرده است:

«خداوند صفات خبری را به همان معانی لغوی آنها داراست، ولی

ص: 61

1-1) سه نظریه دیگر درباره صفات خبری وجود دارد و آنها عبارتند از: 1- تقویض معانی صفات به خدا. 2- تأویل این صفات. 3- نظریه امامیه که بعداً تشریح خواهد شد.

ولی او با ابداع این نظر یا پیروی از این نظر که قبل از او دیگران نیز گفته اند، دیدگاه خود را در ابهام و پوشیدگی فرو برده است، زیرا همان طوری که باید تنزیه خدا را در نظر گرفت، که خود یکی از ارکان عقائد اسلامی است، باید از اجمال گوئی و ابهام سرائی (تعقید) پرهیز نمود، اگر تفسیر صفات خبری به جایی منجر شود که این صفات، به صورت یک رشته صفات مبهم و سردرگم درآید و انسان از گفتن این جمله ها چیزی نفهمد و سخن گفتن، به صورت لقلقه زبان درآید، این نیز بر خلاف عقائد اسلامی است، بنابراین، نه تنها باید تنزیه را در نظر گرفت، بلکه باید به مسئله روشن گوئی و دوری از ابهام نیز نظر داشت.

با توجه به این دو رکن، عقیده اشعری یکی از دو حالت را به خود می گیرد:

یا سر از تشبیه و تجسیم درمی آورد، یا صفات خبری به صورت مفاهیم مجمل و مبهم و معقد درمی آید، و هر دو برخلاف عقائد اسلامی است.

توضیح، اینکه الفاظی مانند: دست، پا، صورت، چشم، قدم و غیر آنها به همان معنای لغوی، از طرف هر واضعی به گونه ای وضع شده که کیفیت، مقوم معانی این الفاظ است، یعنی واضع کیفیت دست را، با مراتب مختلفی که در انسان و حیوان دارد، در نظر گرفته و این لفظ را بر آن وضع کرده است.

اگر هم وضع «تعینی» را نپذیریم و بگوییم نوع الفاظ از طریق وضع تعینی و کثرت استعمال، بر چنین معانی وضع شده اند، سرانجام این کیفیت با مراتبی که دارد، مدنظر بوده و برای آن وضع شده اند، اصولاً دست بدون کیفیت و همچنین دیگر الفاظ به این شکل، فاقد معانی لغوی هستند و نمی توان چنین استدلالی را استعمال حقیقی و استعمال لفظ در معنای خود دانست.

اکنون از اشعری سؤال می شود: اگر این الفاظ با همان معانی لغوی خود درباره خدا به کار می رود، آیا مفهوم «ید الله» و یا «عین الله»، همان مفهوم «ید زید» و «عین زید» است یا نه؟

در صورت نخست، نتیجه آن، تشبیه و تجسیم است، زیرا حمل الفاظ بر همان معانی لغوی، جدا از اثبات کیفیت نیست و همان طور که یادآور شدیم «ید» بدون کیفیت، «ید» لغوی نیست، و اگر بخواهند از آن، معنای قدرت اراده کنند، در این صورت، از جرگه اهل حدیث و یا مکتب خود بیرون آمده اند و به مکتب های دیگر پیوسته اند که بعداً توضیح خواهیم داد، در این مکتب، تأویل به نحو مجاز و یا کنایه گویی، گناه نابخشودنی است که معتزله و قدریه به آن متهم هستند.

در صورت دوم، این صفات به صورت یک سلسله الفاظ فاقد معنا و مفهوم درآمده و معارف الهی، حالت معماگویی و ابهام سرایی به خود می گیرد و هردو بر خلاف اصول اسلام است.

اشاعره اگر بخواهند خود را جزء مثبتین (1) معرفی کنند، باید کیفیت را حفظ کنند و حفظ کیفیت با تنزیه سازگار نیست.

قرآن، ما را به تدبر در آیات خود، دعوت می کند و می فرماید: أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ (نساء 82). (آیا در قرآن نمی اندیشند؟) و نیز می فرماید: كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ (ص 29).

«کتابی پربرکت است که آن را به سوی تو فرو فرستادیم، تا در آیات آن بیندیشند و خردمندان متذکر شوند».

ص: 63

1-1) مثبتین صفات، در برابر نافیان صفات که معتزله به آن متهم هستند.

قرآن در هفت مورد کلمه «استوی علی العرش» را به کار برده است، اهل حدیث و اشاعره می گویند، مقصود از «استواء» همان استقرار و به یک معنا جلوس است، ولی کیفیت این جلوس برای ما روشن نیست. در این صورت باید از آنها پرسید، آنچه ما تاکنون از استقرار و یا جلوس درک کرده ایم، کیفیت آنهاست و استقرار بدون کیفیت در حقیقت نفی استقرار است و بر فرض پذیرفتن، از این هفت آیه چه مطلبی به دست می آید؟ و اگر استواء را به معنی استیلاء و تسلط بر جهان خلقت بگیرید، در این صورت از گروه «مثبت» بیرون آمده و در شمار نافیان و تأویل کنندگان درآمده اید.

البته نویسندگان اشعری مسلک و اهل حدیث، به کلماتی از گذشتگان استدلال می کنند که هرگز حجت نیست و قلم شرم دارد که جمله های آنان در اینجا نقل و ترجمه گردد، برای اینکه پایه اندیشه آنان که متأسفانه به نام «مثبتین صفات» معروف شده اند و این لقب زیبا را با خود یدک می کشند و گروه های دیگر را مؤول و نافی صفات معرفی می کنند روشن شود، در اینجا به ترجمه بخشی از آنها می پردازیم:

1- به عبد الله بن مبارک گفته شد: خدای ما چگونه شناخته می شود؟ او در پاسخ گفت: او بالای آسمان هفتم، بر عرش قرار دارد و از مخلوق جداست.

2- اوزاعی گفت: خدا بر عرش خود مستقر است و به آنچه که در روایات درباره صفات او آمده است، ایمان می آوریم.

3- دارمی در مقدمه کتاب «رد بر جهمیه» می گوید:

«خدا بر عرش خود مستقر و از مخلوق جداست و چیزی بر او پنهان نیست، دانش او بر آنها محیط و دیدگان او در آنها نافذ است.

4- مقدسی در کتاب «اقاویل الثقات فی الصفات» می گوید:

«هرگز از پیامبر نقل نشده است که او مردم را از ایمان به آنچه که از ظاهر قرآن برمی آید، باز دارد؛ از ظاهر قرآن برمی آید که خدا در قسمت بالایی جهان قرار دارد و دارای دو دست و امثال اینهاست، و هرگز برای این صفات معنای دیگری جز آنچه که از ظاهر آنها برمی آید، نقل نشده است. در محضر پیامبر -صلی الله علیه و آله و سلم-، عالم و جاهل، تیزهوش و کندذهن، عرب بیابان گرد و شهرنشین، حاضر می شدند و این آیات را می شنیدند و هرگز پیامبر، چیزی نمی گفت که این آیات را از ظواهر آنها منصرف سازد. وقتی کنیزی در محضرش حاضر شد، به او گفت: خدا کجاست؟ کنیز پاسخ داد: در آسمان است. حضرت چیزی در پاسخ نگفت، بلکه پاسخ او را پسندید و فرمان داد که او را آزاد کنند که او را با ایمانی است.

قرطبی در تفسیر آیه **ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ** (اعراف/54) می نویسد:

«گذشتگان، هرگز از خدا، جهت و سمت را نفی نمی کردند و در این باره سخن نمی گفتند، بلکه برای او جهت ثابت می کردند، همچنان که کتاب او و رسولان او خبر داده اند و هرگز دیده نشده است که یک نفر از سلف، استقرار خدا بر عرشش به صورت حقیقی را انکار کند، چیزی که هست، کیفیت استواء و استقرار برای آنان، مجهول و مبهم است، زیرا حقیقت او را کسی نمی داند (1).

گویندگان این کلمات که همگی از مشایخ حدیث اند و اشعری نیز همان عقیده را احیاء می کند، در کشاکش تشبیه و تعقید گرفتار آمده اند، زیرا حفظ ظواهر با کیفیت، تجسیم است و حذف کیفیت جز تعقید و ابهام گویی نتیجه ای ندارد.

ص: 65

1-1) برای مصادر این جمله ها که از شخصیت های اهل حدیث نقل کردیم، به کتاب «علاقه الاثبات و التفویض»، ص 41-48-68-115، مراجعه کنید.

همین طوری که مشبهه می خواهند با جمله «جسم لا کالاجسام» و «له لحم لا کمثل اللحوم»، از چنگال تشبیه فرار کنند، این گروه نیز با افزودن «بلا کیف»، که مصدر جعلی آن «بلکفه» است، می خواهند از تشبیه فرار کنند و سرانجام سر از ابهام و تعقید درمی آورند، زمخشری در حق آنان، دو بیت دارد که ما به نقل یکی از آنها می پردازیم، چون مضمون دیگری را خارج از ادب نویسندگی می دانیم، او در باره آنان می گوید:

قد شَبَّهوه بخلقهِ و تخوَّفوا شنع الوری فتستروا بالبلکفه (1)

«اهل حدیث و اشاعره، خدا را به مخلوقش تشبیه کرده اند، ولی از شماتت مردم خود را در پوشش «بلا کیف» پنهان کردند».

ص: 66

1-1) زمخشری کشاف، ج 1، ص 576، [1] تفسیر آیه رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ (اعراف 143). [2]

تفویض و تأویل

نظر مشبّه و مجسّمه چیزی نیست که انسان موحدی به آن گرایش پیدا کند، و عقیده اهل حدیث و اشاعره نیز در کشاکش تعقید و تجسیم قرار گرفته است، در اینجا گروهی بر آن شدند که خود را از این گرفتاری ها برهانند و معانی این صفات را که در قرآن آمده است، به خود خدا واگذار کنند، و درباره آنها اظهار نظر نکنند، از این گروه می توان از شخصیت هایی نام برد که هر یک در عصر خود، شاخصی در علم کلام و فاضلی ارجمند در علم مناظره بودند. اینک برخی را یادآور می شویم:

1- غزالی می گوید: کمترین چیزی که اعتقاد آن، بر مکلف واجب است، همان چیزی است که شهادتین بازگوکننده آن است، وقتی انسان، پیامبر را تصدیق کرد، باید تصدیق کند که خدا زنده، توانا، دانا و متکلم است و برای او ماندی نیست و او شنوا و دانا است، بر همین اعتقاد مجمل، امت اسلامی آمده اند و رفته اند، تنها در برخی از شهرها بود که به گوش بعضی می رسید که آیا قرآن قدیم است یا حادث [\(1\)](#)؟

ص: 67

1-1) علاقه الاثبات، نقل از رساله «واعظیه».

2- شهرستانی می گوید: گروهی از سلف، برای خدا صفاتی را اثبات کرده اند، به نام علم و قدرت، و برخی از صفات، مانند دو دست و صورت را صفات خبری می نامند، و آن را تأویل نمی کنند، برخی از سلف می گویند: ما به داوری عقل فهمیدیم که خدا یگانه است و شبیه مخلوقات خود نیست، ولی ما معانی آیه های اَلرَّحْمٰنُ عَلٰی الْعَرْشِ السَّعٰدٰتِ و لِمَا خَلَقْتُ يَدَيَّ و وَجَاءَ رَبُّكَ را نمی دانیم و مکلف به شناخت مفاهیم این آیات نیستیم، آنچه مکلفیم، این است که بدانیم خدا همتا و مانند ندارد (1).

3- رازی در کتاب «اساس التقدیس»، به این رأی گرایش پیدا کرده و می گوید: باید بدانیم در آیات متشابه، مراد خدا غیر ظاهر آنهاست، و باید تفسیر آنها را به خدا واگذار کنیم و برای ما شایسته نیست که در تفسیر آنها وارد شویم (2).

«تقویض» معانی آیات متشابه به خدا، هرچند بهتر از دو راه پیشین است، زیرا اولی در تاریکی های تشبیه فرورفته و دومی در میان راه، سردرگم مانده است، ولی این نوع برخورد با آیات قرآن (تقویض)، شیوه کسانی است که نمی خواهند در معارف الهی به بحث و بررسی پردازند، و در حقیقت، این گروه، خود را نسبت به معارف کتاب، امی معرفی می کنند و آیه وَ مِنْهُمْ اُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ اِلَّا - اَمَانِيَّ (بقره 178)، درباره آنان نیز صادق است.

آری این قول از نظر عقیدتی نسبت به دو قول نخست، کمتر دچار گرفتاری است، زیرا اهل تقویض هرچند خود را از فضیلتی محروم می سازند، اما در وادی گمراهی گام بر نمی دارند.

ص: 68

1-1) شهرستانی: ملل و نحل، ج 2 ص 92-93.

2-2) رازی: اساس التقدیس، ص 223.

امروزه طرفداران اهل حدیث، وجود چنین نظریه ای را در میان خود، منکرند، در حالی که برخی از سخنانی که از احمد بن حنبل نقل شده است، حاکی از گزینش روش «تقویض» در برخورد با این صفات است.

حنبل بن اسحاق می گوید: از احمد بن حنبل پرسیدم: آیا از پیامبر، نقل نکرده اید که خدا به آسمان پایین، فرود می آید؟ احمد در پاسخ گفت: ما به آن ایمان داریم و تصدیق می کنیم و در صورت صحیح بودن سند، حدیث را رد نمی کنیم.

سائل پرسید: آیا این نزول، نزول علمی است یا حرکت مکانی؟

در این هنگام، احمد گفت: ساکت باش و از این چیزها مپرس، حدیث را به نحوی که وارد شده تصدیق کن و برای خدا کیف و حدی قائل مباش (1).

به یک معنی می توان اشاعره را با این گروه، از نظر نتیجه یکسان دانست.

درست است که اشاعره خود را در جرگه مثبتان صفات، قرار می دهند و اهل تقویض، از هر نوع تفسیری خودداری می کنند، ولی اگر اشاعره در ادعای خود (بلا تشبیه و لا تکیف) راستگو باشند، این گروه نیز از درک معارف عقلی به سان اهل تقویض محرومند، زیرا در این صورت همانطور که یادآور شدیم، صفات الهی به صورت یک رشته الفاظ فاقد معنی درآمده و از آنها چیزی مفهوم نخواهند بود.

معطله چه کسانی هستند؟

در تاریخ علم کلام، معتزله را معطله می نامند، زیرا ذات را از توصیف به صفات بی بهره ساخته اند، و به تعبیر دیگر، ذات حق تعالی را از توصیف به صفات

ص: 69

کمال «تعطیل» نموده اند. و از نظر اشاعره، نظریه نیابت ذات از صفات و همچنین نظریه اتحاد صفات با ذات، تعطیل ذات واجب، از صفات کمال است، ولی باید توجه نمود که: اگر «نظریه نیابت»، به معنی نفی صفات کمال باشد، نظریه اتحاد چنین نیست، بلکه در این نظریه، مقام ذات، از نظر کمال، به اندازه ای بالا می رود که عین این صفات می گردد.

اگر معتزله را از این نظر، «معطله» می خوانند، باید «مفوضه» را نیز جزء «معطله» خواند، زیرا آنان نیز عقل و خرد را از بحث در معارف محروم ساخته و دستگاه تفکر را تعطیل نموده اند، در حالی که قرآن در موارد بی شماری، معارف بلندی را مطرح کرده و ما را به تدبر و امعان نظر در آنها دعوت نموده است، بلکه به یک معنی خود اشاعره نیز از «معطله» هستند، زیرا همان طور که یادآور شدیم، حمل این صفات به همان معانی لغوی بر ذات خدا، با قید «بدون کیف» اگر سر از تجسیم و تشبیه در نیاورد، سر از «تعقید» و پیچیده گویی در آورده و این خود یک نوع تعطیل دستگاه تفکر، از معارف الهی است.

سخنی از ندوی هندی

در این ایام که مسأله سلفی گری، از طریق علمای وهابی، در جهان، در حال گسترش است، و پشتیبانی مالی و سیاسی سعودی ها، آنان را در این کار یاری می کند، ابو الحسن ندوی که در میان نویسندگان اسلامی فرد سرشناسی است، به سمت وهابیان چرخیده و سخنان اهل حدیث را تکرار می کند و پیرامون بحث در معارف قرآن، سخن شگفت انگیزی دارد که اینک یادآور می شویم:

وی می گوید:

«پیامبران مردم را از خدا و صفات و افعال او و از آغاز و انجام جهان و حوادثی که

انسان، پس از مرگ با آن روبرو می شود، آگاه ساخته اند و علم این مسائل را بدون تحمل رنج، از طریق کتاب و سنت در اختیار آنان نهاده اند و علت آن، این است که مقدمات این مسائل در اختیار مردم نیست. اینها یک رشته علمی است مربوط به ماوراء حس و طبیعت که حس انسان در آنجا کار نمی کند، و اندیشه انسان به سوی آنها راه نمی برد، و حتی آگاهی های ابتدائی از آنها نیز، در نزد بشر نیست، ولی مردم، سپاس این نعمت را به جا نیاورده و به بحث پیرامون این موضوعات پرداخته اند و در سرزمین های سخت و دشواری گام نهاده اند که نه راهنمایی زبردست دارند و نه چراغی روشن (1).

خلاصه گفتار او را دو کلمه تشکیل می دهد:

یکی اینکه حقائق مربوط به جهان ماوراء طبیعت در قرآن آمده است و رنج بحث را از دوش ما برداشته است.

دوم اینکه: مبادی این نوع مسائل در اختیار ما نیست، زیرا حس و اندیشه به آنها راه ندارد، از این جهت، بحث درباره آنها، به سان پیمودن راههای صعب العبور آن هم بدون داشتن راهنماست.

ما در گفتار نخست با او موافقیم، ولی آیا، آیاتی که پیرامون معارف وارد شده است، بدون بحث و بررسی قابل فهم است؟ قرآن می فرماید:

هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (حدید/3).

(او اول و آخر و ظاهر و باطن است و او بر همه چیز آگاه است)، آیا چنین حقیقتی با آن محتوای بلند، می تواند بدون بحث و بررسی های کلامی مفهوم باشد؟

بهمین جهت، قرآن کرارا مسلمانان را به تفکر و امعان نظر در آیات، دعوت

ص: 71

1-1) ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، ص 97.

می کند و یکی از علل این دعوت، درک چنین معانی بلند و عظیم است.

قرآن می فرماید:

وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ (حدید 4).

(او با شماست در هر کجا که باشید).

آیا مقصود از این معیت چیست؟ آیا معیت حلولی و مکانی است که نتیجه آن، تشبیه و تجسیم است؟ یا معیت علمی است و اینکه خدا در هر کجا هست از مخلوق خود آگاه است؟ یعنی خدا در عین جدایی از مخلوق، از آن آگاه است؛ و یا مقصود، احاطه قیومی واجب نسبت به ممکنات است؟ آیا تفسیر این آیه و تعیین یکی از احتمالات، نیاز به بحث و بررسی ندارد؟

و همچنین است دیگر آیات مربوط به معارف که بعد و سیعی در قرآن دارند.

این خیره سران، چون در باب معارف عین و عقیمند، این نوع بحث ها را ناسپاسی تلقی می کنند، در حالی که این نوع بحث ها ارج گذاری بر کتاب و سنت و تلاش برای فهم معانی بلندی است که در قرآن آمده است.

البته در سنتی که ندوی و هم فکran او به آن می بالند، چنین معارف بلندی وارد نشده است، معارف بلند آنان را نوعاً روایات ابو هریره تشکیل می دهد که می گوید:

وقتی عزرائیل برای قبض روح کلیم آمد، موسی با نواختن سیلی محکمی بر چهره او، یک چشم او را کور کرد (1).

درباره گفتار دوم «ندوی» که می گوید: «آگاهی از این مسائل، در گرو یک رشته مبادی است که از محدوده حس و طبیعت بیرون است، در این صورت، چگونه انسان می تواند به این مسائل راه پیدا کند؟! یادآور می شویم: چنین اندیشه ای از

ص: 72

1-1) بخاری: صحیح مسلم ج 7 باب فضائل موسی: فلما جاءه صگه فقفا عینه.

یک نویسنده اسلامی، بسیار شگفت آور است. این همان منطق مادی هاست که می گویند، ماوراء طبیعت از قلمرو حس بیرون است و از این جهت نمی توان بر آن راه یافت و یا پیرامون آن سخن گفت.

امروز، مارکسیسم که کامل ترین مکتب مادی گرایی در جهان است، عین همین جمله را در بحثهای مربوط به شناخت تکرار می کند، این مکتب به حکم این که در ابزار شناخت، «تک ابزاری» است، و جز حس و تجربه، برای ابزار دیگری ارزش قائل نیست، معتقد است که ماوراء طبیعت و از آن جمله خدا و صفات او و سرای دیگر یعنی برزخ و قیامت، -بر فرض صحت- از قلمرو ابزار شناخت انسان بیرون هستند و انسان نمی تواند نسبت به آنها تصمیم بگیرد؛ آیا شایسته است یک نویسنده اسلامی با مادی ها هماهنگ و هم صدا شود؟!

از این گذشته، ما در مسائل مربوط به شناخت، علاوه بر حس، ابزاری به نام «عقل و خرد» و «کشف و شهود» داریم، ابزار نخست، همگانی، و آن دیگری، مربوط به افراد مخصوص است. عقل از طریق بازگردانیدن مسائل نظری و غیر حسی به مسائل بدیهی و ابتدائی، به بسیاری از مسائل دور از قلمرو حس راه پیدا کرده و می تواند درباره آنها تصمیم بگیرد، و در تاریخ فلسفه و کلام، فلاسفه الهی و متکلمان، از این راه بهره گرفته و مسائل خود را قطعی ساخته اند.

اگر از این مسأله بگذریم، نسبت به جهان ماوراء طبیعت راه دیگری در کار است به نام «شناخت آیتی» و آن اینکه از نشانه، پی به صاحب نشانه بریم و با ملاحظه ظواهر طبیعت و قوانین حاکم بر آن، بر شناخت خود عمق بخشیم، تفصیل این مطلب را در بحث های مربوط به شناخت می خوانید.

تا اینجا با نظریه سوم که نظریه «تفویض» است آشنا شدیم و ضعف و سستی آن

آشکار گشت. اکنون وقت آن رسیده است که پیرامون نظریه دوم که نسبت به مجموع نظریات، نظریه چهارم است، سخن بگوییم، و آن نظریه تاویل است که معتزله آن را برگزیده اند.

نظریه تاویل

معتزله به هنگام روبرو شدن با یک رشته ظواهر ابتدائی آیات و احادیث که با احکام قطعی عقل، مخالف هستند، راه تاویل را در پیش می گیرند و ظواهر را بدون اینکه قرینه ای بر تاویل به دست آورند، برخلاف آن حمل می کنند. حتی گاهی جسارت را به جایی می رسانند که می گویند: پیروی از ظواهر کتاب و سنت، از پایه های کفر به شمار می رود (1).

گاهی می گویند: در اصول عقائد، پیروی از ظواهر کتاب و سنت بدون دقت، ریشه گمراهی است و کسانی که به تشبیه و تجسیم و جهت داشتن خدا روی آورده اند، از ظواهر کتاب پیروی کرده اند (2). ما تصوّر می کنیم، چنین گفته هایی، دور از واقع گرایی و حقیقت گویی است، بلکه باید گفت: پیروی از ظواهر کتاب، مایه هدایت و اساس حقیقت یابی است، ولی باید دید مقصود از ظاهر چیست؟ در این باره دو احتمال وجود دارد:

1- مقصود از ظاهر، همان ظاهر حرفی و ظهور ابتدائی و معانی تصویری است مسلماً پیروی از چنین ظواهری مایه ضلالت و گمراهی است، آنچه سبب انتقال مفاهیم، از متکلم به مخاطب است، ظاهر حرفی و ظهور ابتدائی نیست و در میان عقلاء چنین ظواهری فاقد ارزش است و هرگز نمی توان با آنها احتجاج کرد. اگر

ص: 74

1-1) الصاوی علی تفسیر الجلالین، بنا به نقل «علاقه الاثبات و التفویض»، ص 67.

2-2) شرح ام البراهین، ص 82، بنا به نقل «علاقه الاثبات و التفویض».

کسی در مقام نکوهش و یا ستایش انسانی بگوید: «فلانی با آن ثروت سرشار، دست بسته است» و یا «فلانی دست و دل باز است»، در اینجا ظهور حرفی و ابتدائی که همان داشتن عضله و باز کردن و بستن آن است، مقصود نیست، و اگر کسی در مقام مکالمه، بر چنین ظاهری تکیه کند، راه خطا را پیموده و اشتباه کرده است.

2- مقصود، همان «ظاهر جملی» و «ظهور تصدیقی» است. یعنی آنچه که پس از پایان یافتن سخن متکلم و دقت در قرائن موجود در کلام، ذهن به آن انتقال یافته و به گوینده نسبت می دهد. «ظاهر» به این معنی، اساس مفاهمه و مکالمه است و خردمندان جهان، روی این اصل با هم تفهیم و تفاهم می کنند.

قرآن، کتاب هدایت و کتاب تفکر و اندیشه است. و پیروی از چنین ظواهری وسیله سعادت و حقیقت یابی است نه وسیله جهالت و گمراهی، و چنین ظاهری ممکن نیست سر سوزنی با احکام خرد مخالف باشد، و اگر مجموع آیاتی که مؤوله، آنها را خلاف احکام عقل می اندیشند، مورد دقت قرار دهند و ظهور تصدیقی آنها را از ظهور تصویری جدا سازند، سر سوزنی با حکم عقل مخالف نخواهند بود. علت اینکه گروهی آنها را برخلاف عقل می اندیشند، آنست که ظهور تصویری را از ظهور تصدیقی، و ظهور افرادی را از ظهور جملی جدا نساخته و آنها را به هم مخلوط کرده اند.

آیات متشابه که دستاویز مجسمه و مشبهه و قائلان به جهت و حرکت در خدا قرار گرفته است، دو نوع ظهور دارد و پیروی از ظهور نخست، مایه گمراهی و اساس کفر است، نه ظهور تصدیقی که همه عقلای جهان، روی آن باهم گفتگو می کنند.

اگر سران مکتب های مختلف، در «صفات خدا» قال و قیل را به کنار نهاده و بدون پیش داوری درباره این آیات سخن می گفتند و تفسیر آیه را از آیه دیگر طلبیده، آنگاه درباره آنها داوری می کردند، هرگز آنها را برخلاف عقل

نمی پنداشتند و در نتیجه، آنها را بی نیاز از تأویل می یافتند.

بنابراین، اندیشه تأویل، به یک معنی باطل و به یک معنی صحیح است، هر چند تسمیه قسم دوم، به تأویل، دور از اصطلاح است. برای نمونه یادآور می شویم.

بسیاری از مجسمه و مشبهه و قائلان به جهت برای خدا، به آیه: الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى که در موارد متعددی در قرآن آمده است، استدلال کرده اند، همان گونه که طرفداران تأویل، به خاطر اینکه ظاهر این آیه، برخلاف حکم خرد است، دست به تأویل زده اند، در حالی که باید گفت: «چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند»، این آیه نه بر تجسیم و تشبیه دلالت می کند و نه بر اینکه خدا بر عرش خود قرار گرفته است، و نه نیاز به تأویل اصطلاحی دارد، بلکه با دقت در مسائل یاد شده در زیر، می توان به مقصود آن دست یافت:

1- مقصود از عرش، در لغت عرب و اصطلاح رائج چیست؟

2- مقصود از استواء چیست؟

3- این آیه، در چه زمینه هایی در قرآن وارد شده است؟

با توجه به این سه مطلب، می توان مفاد اصلی آن را به دست آورد.

در باره مطلب نخست، یادآور می شویم: عرش در لغت عرب به معنی سریر و تخت فرمان روا است که بر روی آن قرار می گیرد و حکم می کند، ولی به مرور زمان این لفظ، کنایه از سلطه و سیطره گردیده است و هر موقع کلمه عرش و تخت و در اصطلاح ما «تاج و تخت» گفته شود، مقصود، قدرت و سیطره است، و از کلمات رائج: «عرش المملکه»، «عرش القدره» و «السلطه» است. در این موارد، ممکن است که اصلاً «سریری» در کار نباشد، - مع الوصف - این الفاظ را از باب کنایه از

«قدرت و سلطه» به کار می برند.

درباره «استوی»، یادآور می شویم که: هرگز به معنی جلوس و یا استقرار، در لغت عرب به کار نرفته است، بلکه این لفظ، در معنی خاصی به کار می رود که در برخی از مصادیق و موارد آن، جلوس و استقرار از لوازم آن مورد است. مثلاً در قرآن، در چهار مورد چنین می فرماید:

1- وَ اسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ (هود 44).

(کشتی بر کوه جودی قرار گرفت).

2- فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَى الْفُلْكِ (مؤمنون 28).

(آنگاه که تو و همراهانت بر کشتی قرار گرفتید).

3 و 4- لِيَسْتَوُوا عَلَى ظُهُورِهِ ثُمَّ تَذْكُرُوا نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا اسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ ... (زخرف 13).

(تا بر پشت مراکب قرار گیرید و سپس آنگاه که بر آن سوار شدید، نعمت های پروردگار خود را یاد کنید...).

در این موارد، «استوی» حاکی از یک نوع اعتلاء و استیلاء است و مسأله استقرار و جلوس از لوازم این موارد است و هرگز مفاد ابتدائی «استوا» نیست، مثلاً وقتی کشتی نوح، بر روی کوه «جودی» قرار گرفت، به نوعی بر آن استیلاء یافت، همچنین انسانی که بر کشتی و اسب، سوار می شود و زمام آن را به دست می گیرد نوعی بر آن استیلاء دارد.

بنابراین، جلوس و استقرار، معنی ابتدائی «استوا» نیست، بلکه معنی ابتدائی آن، در موارد مشابه، همان استیلاء و اعتلا است که در برخی از موارد با جلوس و آرامش پس از اضطراب همراه است. گواه بر این مطلب، این است که استیلاء در

مواردی به کار می رود که اصولاً در آن مورد، جلوس و استقرار مفهومی ندارد، مثلاً آنگاه که رشد انسان و گیاه به حد کمال رسید، عرب می گوید: فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ (فتح 29).

(کشت و زرع به حد کمال رسید).

و دربارهٔ انسانی که به قلهٔ جوانی رسیده، می گوید: «استوی الرجل» یعنی از نظر جوانی به مرحلهٔ آخر رسید.

عرب، به انسان صحیح و سالم می گوید: «السوی» و آنگاه که کار او، روه راه گردید و موانع برطرف شد، می گوید: «استوی لفلان امره» و آنگاه که کسی بر سرزمینی تسلط یافت، می گوید: «استوی فلان علی الملک».

شاعر می گوید:

قد استوی بشر علی العراق من غیر سیف و دم مهراق

«بشر، بدون شمشیر و خون ریزی بر عراق دست یافت».

و به همین جهت، گاهی کلمهٔ علو، همراه کلمه استوی به کار می رود، چنانکه می فرماید:

و لَمَّا علونا و استوینا علیهم ترکناهم مرعیّ لنسر و کاسر

آنگاه که بر آنان برتری یافتیم، سرزمین آنان را به مرغ زاری برای کرکس و لاشخور مبدل ساختیم.

از تتبع و بررسی موارد استعمال، می توان گفت که «استوی» یک معنی بیش ندارد و آن علو و استیلا و ارتفاع است و اگر در مورد کشتی و انسان به کار می رود، برای آن است که انسان سوار بر این مرکب، نوعی علو و استیلا بر آن دارد و اگر در مورد قرار گرفتن کشتی نوح بر کوه جودی به کار رفته است، از آن روست که کشتی، برتری

و بلندی بر آن کوه یافته است و اگر در مورد جوان کامل به کار می رود و یا در انسان سالم و دور از عیب و نقصان، استعمال می شود، به خاطر این است که این انسان، به خاطر انتهای رشد و یا داشتن صحت و سلامت، به یک نوع برتری که کمال جسمانی اوست، دست یافته است.

مشکل این است که «مَجَسَّد مَه» و «مَشْبَهَه»، بدون دقت در ریشه، به لازمه معنی «استوی» که همان جلوس و استقرار است توجه پیدا کرده اند. و تصور کرده اند مراد از آن، علو و برتری مکانی است، ولی این نیز-بدلیل مطلب سوم که اینک یاد آور می شویم-مردود است.

درباره مطلب سوم، یاد آور می شویم که قرآن در هر موردی (شش مورد) که این جمله را به کار برده است، سخن از افعال خدا به میان آورده است (1). یعنی آنگاه که درباره آفرینش آسمان ها و زمین در شش روز، سخن می گوید و تدبیر جهان خلقت را از آن خود می داند و تصریح می کند که هیچ موجودی در جهان، بدون اذن و اجازه او اثرگذار نیست (2)، این جمله را می آورد. در این صورت ناچاریم یاد آور شویم که مقصود از استیلا، استیلای، مکانی نیست و یا این ارتفاع، حسی نمی باشد، زیرا ارتفاع حسی، ارزشی ندارد که قرآن روی آن تکیه کند و به آن افتخار نماید.

اگر جاهلی در طبقه بالا قرار گیرد و دانشمندی در زیرزمین مشغول تحقیق و بررسی شود، ارتفاع حسی انسان جاهل، ارزشی ندارد که بدان ببالد و افتخار کند.

روی این بیان، می توان گفت که این استیلا و علو، استیلای معنوی و علو

ص: 79

1-1) رعد 2- اعراف 54- یونس 3- فرقان 59- سجده 4- حدید 44.

2-2) مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ (یونس 3). [1]

عقلی است و مقصود این است که آفرینش آسمان ها و زمین، او را از اداره جهان، باز نداشته و او همان گونه که آفریدگار است، مدبر نیز هست و همچنان بر مجموع جهان آفرینش، استیلا و غلبه دارد و جهان در قبضه قدرت و توان اوست.

اگر گروه مشبیه و مجسمه و یا گروه متصرف و تأویل کننده، در آیات مربوط به صفات خبری، از چنین دری، وارد می شدند، نه سراغ تشبیه می رفتند و نه تفسیر آن را تأویل می نامیدند، بلکه با کاوش در مفردات و جمله ها و قرائن متصل و منفصل، به مقصود الهی پی می بردند.

ما این نمونه را در اینجا بیان داشتیم، شما می توانید در پرتو این مقیاس، در تمام صفات خبری، چنین داوری کنید.

البته صفات خبری وارد در قرآن، اندیشه محدثان و متکلمان را قرن ها به خود معطوف داشته و نقل مجالس بوده است، بدون اینکه در بحث های خود به نتیجه ای برسند.

اشاره

خدا، آفریننده کارهای بندگان است:

1- توحید در خالقیت، از مراتب توحید است.

2- تفسیر توحید در خالقیت و ادله آن از نظر اشاعره.

3- تفسیر صحیح توحید در خالقیت.

راهی سوم میان جبر اشعری و تفویض معتزلی:

1- جبر اشعری و گریزگاهی به نام «کسب».

2- تفاسیر مختلف از نظریه «کسب».

3- محققان اشاعره و بی پایگی نظریه «کسب».

4- امام الحرمین جوینی و نقد نظریه اشعری.

5- نظریه شیخ محمد عبده و بزرگان از هر در عصر معاصر.

6- دستاویزهای اشاعره در مسأله خلق افعال.

اشاره

یکی از عقائد اهل حدیث که به آن می‌بالند، این است که: خدا آفریننده کارهای بندگان است و انگیزه آنان بر چنین عقیده‌ای، حفظ «توحید در خالقیت» است. از آنجا که عقل و نقل (و در نزد اهل حدیث، تنها نقل)، خدا را تنها آفریننده در جهان، معرفی می‌کند، و یادآور می‌شود که جز او خالق و آفریننده‌ای نیست، اشاعره، بر آن شدند که بگویند در جهان، هیچ فعل و انفعالی و کنش و واکنشی نیست، مگر اینکه خدا به طور مستقیم و بی واسطه آن را می‌آفریند، و میان خدا و نمودهای طبیعی و آثار مادی، کوچک ترین سبب و علتی در کار نیست، حتی اگر فردی دچار بیماری مالاریا می‌شود، اوست که مستقیماً زردی و تب را در بدن بیمار می‌آفریند و اگر غیر این باشد، با گفته وحی الهی که می‌گوید:

هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ مَخَالَفٌ يُحَادِدُ.

چنین تفسیری از «توحید در خالقیت»، پیامدهای ناگوار فلسفی و کلامی و اجتماعی به دنبال دارد که آنان، همه را پذیرفته‌اند، و ما بعداً به آنها اشاره

خواهیم کرد.

شیخ اشعری، روزی در مسجد «بصره» روی منبر قرار گرفت و ضمن اعلام بازگشت خود از مکتب اعتزال، چنین گفت: هرکس مرا شناخته که شناخته است، من کسی بودم که می گفتم: قرآن مخلوق خدا است و خدا با این چشم ها دیده نمی شود و کارهای بد را، من انجام می دهم، ولی من از این عقیده توبه می کنم و بر معتزله رد می نمایم (1).

او در کتاب «ابانه» در باب دوم چنین می گوید:

«آفریدگاری جز خدا نیست، و کارهای بنده، آفریده خداست، چنان که می فرماید: وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ (صفات 96). (خدا شما و آنچه را که می سازید؛ آفریده است.) و بندگان نمی توانند چیزی را بیافرینند، در حالی که خود، آفریده شده هستند، چنان که می گوید: هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ (فاطر 3) آیا آفریننده ای جز خدا هست؟ (2).

در کتاب «مقالات الاسلامیین»، در بخش تبیین عقائد اهل حدیث، می گوید:

«آنان می گویند، آفریننده ای جز خدا نیست و گناهان بندگان را خدا می آفریند و کارهای بندگان، آفریده اوست و هیچ چیزی را بنده ای نمی تواند بیافریند» (3).

شیخ اشعری، در کتاب «لمع» با دو دلیل عقلی خواسته است این عقیده را ثابت کند و از آنجا که دلائل عقلی او در این مورد، کاملاً سست و بی پایه است و اصولاً نمی توان نام دلیل عقلی بر آن نهاد، از طرح و نقد آن صرف نظر می کنیم،

ص: 84

1-1) فهرست ابن ندیم: ص 257- [1] و فیات الاعیان ج 3 ص 25.

2-2) ابانه: ص 20.

3-3) مقالات الاسلامیین ج 1 ص 321.

زیرا جز اتلاف وقت نتیجه ای ندارد. و اگر رنگ عقلی و پایه نیمه درستی داشت، قطعاً به نقل آنها می پرداختیم. ولی پس از شیخ اشعری، پیروان او خواسته اند، این مسئله را از طریق دیگری اثبات کنند.

اینک ما به تحلیل دلائلی که آنان اشاره کرده اند، می پردازیم:

1- اگر بشر خالق بود، از جزئیات کار خود آگاه بود.

اشاره

اگر انسان، آفریننده کار خود بود، باید از جزئیات کارهای خود، آگاه باشد.

چنان که می فرماید:

أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ (ملک 14).

(آیا آن کس که آفریده است، از اسرار آفریده خود آگاه نیست، در حالی که او آگاه از ریزه کاری ها است و آگاه از حال بندگان است).

ولی از آنجا که بشر از جزئیات کار خود آگاه نیست، به گواه اینکه ما در حال حرکت، یک رشته کارهای بدنی انجام می دهیم که هرگز درباره آنها نمی اندیشیم و نیز از نقطه ای به نقطه ای حرکت می کنیم، در حالی که از جزئیات حرکت آگاه نیستیم (1)، پس نمی تواند خالق کارهای خود باشد.

پاسخ:

پایه برهان این است که ایجاد، ملازم با علم و آگاهی ایجادکننده است، در حالی که خود این اصل، مسلم نیست، زیرا گروهی که به تأثیر علل طبیعی معتقدند، آتش را موعثر در حرارت می دانند، در حالی که آتش از نحوه کار خود آگاه

ص: 85

نیست. در اینجا استدلال کننده، اصلی را مسلم گرفته، و آن اینکه ایجاد با علم و آگاهی همراه است، پس اگر دومی (آگاهی بنده از افعال خود) منتفی است، پس ایجاد نیز از جانب او منتفی است.

بنابراین، اصلی که هنوز ثابت نشده و مورد جدال و نقاش است، نمی تواند مبدأ برهان باشد.

نکته دیگر اینکه: فاعل آگاه، طبعاً از فعل خود، باید آگاه باشد، ولی کیفیت آگاهی او از نظر اجمال و تفصیل، بستگی به توجه و دقت او دارد، اگر کاری را به صورت تفصیل مورد توجه قرار دهد، قهراً علم او به کار خود نیز، تفصیلی خواهد بود و در غیر این صورت، علم او به فعل خود نیز اجمالی خواهد بود.

داروساز، لازم است از جزئیات عناصر موثر در ساختار یک شربت، به طور تفصیل آگاه باشد و نمی تواند مشتی از این و مشتی از آن، بردارد و شربت سینه درست کند، در حالی که انسان به هنگام جویدن، از جزئیات آنچه که زیر دندان قرار می گیرد، آگاه نیست، زیرا جویدن و رفع گرسنگی یا التذاذ از غذا، به قصد تفصیلی نیازی ندارد، ولی آنگاه که در حال جویدن، وجود سنگ ریزه ای را احساس کرد، با کند کردن کار جویدن و جایگزین ساختن توجه تفصیلی به جای توجه اجمالی، سنگ ریزه را از لای غذا بیرون می کشد، بنابراین، انتظار علم تفصیلی در همه اعمال انسان، یک انتظار بی جاست.

2- اگر دو قدرت بر جهت مخالف تعلق بگیرند

اشاره

اگر قدرت بنده، صلاحیت آفریدگاری داشته باشد، در صورتی که دو قدرت کامل در جهت مخالف قرار گیرند، مثل اینکه خدا بخواهد جسمی ساکن باشد

ص: 86

و بنده خدا بخواهد آن را حرکت دهد، در این صورت چند احتمال وجود دارد:

1- خواسته هردو انجام گیرد.

2- هیچکدام انجام نگیرد.

3- یکی انجام گیرد نه دیگری.

هر سه صورت خالی از اشکال نیست، زیرا صورت نخست، مستلزم اجتماع تقیضین، و صورت دوم، مستلزم رفع تقیضین، و صورت سوم، مستلزم ترجیح بلا مرجح است، درست است که قدرت خدا بی پایان و قدرت بنده خدا محدود است، ولی این نامحدودی و آن محدودیت، در مسئله تأثیری ندارد، زیرا فرض این است که هردو، نسبت به خواسته خود، از قدرت کامل برخوردارند (1).

پاسخ:

فخر رازی با مهارتی که در مسائل کلامی دارد، در این مورد، سخت دچار اشتباه شده است، این همان برهان «تمانع» است که آن را در نفی شریک برای خدا به کار برده اند، و موضوع برهان، مساوات دو قدرت و برابری دو توانایی است و از اینجا نتیجه گرفته اند که برای خدا شریکی نیست، در حالی که مورد بحث، فاقد این شرط است، و مساوات و برابری، میان دو قدرت، موجود نیست، از این جهت، فقط خواسته خدا انجام می گیرد نه خواسته بشر، زیرا بشر در صورتی قادر و توانا خواهد بود که از جانب خدا ممنوع و بازداشته نباشد، و قدرت او از کار نیفتد، در صورتی که خدا خواهان سکون جسم باشد، طبعاً قدرت بشر از کار افتاده و قدرت فعلی او به صورت قدرت شأنی درمی آید.

ص: 87

و به تعبیر دیگر، قدرت خدا، قدرت مطلقه است و اعمال آن مشروط به شرطی نیست، در حالی که قدرت انسان، مشروط به مشیت الهی است، و اگر مشیت او بر اعمال قدرت انسان تعلق نگیرد، قدرت انسان موثر نخواهد بود.

3- نسبت قدرت خدا به همه ممکنات یک سان است.

اشاره

نسبت قدرت خدا به همه ممکنات یک سان است، پس بر انجام هر امر ممکنی قادر و تواناست و همه توانستنی ها را می تواند انجام دهد که یکی از آنها کارهای بندگان است، بنابراین، کار انسان از سه حالت بیرون نیست:

1- هر دو قدرت (قدرت خدا و قدرت بنده) در انجام آن موثرند.

2- هیچ یک از دو قدرت در انجام آن موثر نیست.

3- یکی از دو قدرت موثر بوده و دیگری موثر نیست.

هر سه صورت، باطل و بی اساس است، پس چاره ای جز این نیست که بگوییم انسان، اصولاً قادر بر ایجاد و تکوین نیست (1).

پاسخ:

در این مورد، دو پاسخ می توان گفت: یکی اجمالی و دیگری تفصیلی.

پاسخ اجمالی اینکه این کار در پرتو دو قدرت صورت می گیرد ولی این دو قدرت در عرض هم و هم پایه یکدیگر نیستند، بلکه این دو، در طول یک دیگر قرار گرفته اند و قدرت اول، سرچشمه قدرت دوم است، و نسبت قدرت انسان به قدرت آفریدگار جهان، همان نسبت معنی حرفی به اسمی و رابط قضیه به طرفین است.

ص: 88

و به دیگر سخن، در این مورد، دو قدرت کامل فعلی رودرروی یک دیگر قرار ندارند تا آن تقسیم سه گانه به میان آید، بلکه قدرت دوم، وابسته به قدرت اول است و در ظل آن، کار می کند.

این پاسخ اجمالی است که در این مورد یادآور شدیم، ولی آنچه می تواند گره مسئله را بگشاید، پاسخ تفصیلی است که هم اکنون یادآور می شویم:

مسئله خلقت افعال، که شعار اهل حدیث و از آن پس، اشاعره شده است، از مسئله دیگری سرچشمه می گیرد و تا آن مسئله به صورت صحیح حل نگردد، این مسئله حالت تحقیقی به خود نخواهد گرفت. و آن اینکه:

لازمه توحید افعالی، و اینکه در جهان آفریدگاری جز خدا نیست، این است که افعال بشر را جدای از خدا نیندیشیم و به گونه ای مخلوق او بدانیم. در غیر این صورت، دو خالق مستقل در دو قلمرو اندیشیده ایم، یکی خدا که جهان را می آفریند و دیگری بشر که فعل خود را می سازد؛ و این با براهین توحید، سازگار نیست و از نظر قرآن، شرک و گناه نابخشودنی است، و به عبارت دیگر، هیچ کاری در جهان بدون اراده خدا و مشیت او صورت نمی گیرد، بنابراین، نه تنها جهان در قلمرو اراده او است، بلکه افعال بشر نیز در قلمرو اراده او خواهد بود و مسئله: وَ مَا تَشَاوُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ (انسان 30/)، یک مسئله قرآنی و فلسفی و کلامی است و اگر تصور کنیم که انسان، کار خود را بدون مشیت و اراده خدا، انجام می دهد، در این صورت به گونه ای به شرک گراییده ایم و در جهان، دو مرید اصیل، یکی خدا، در قلمروی وسیع تر و دیگری انسان، در قلمروی کوچک تر فرض کرده ایم.

روی این اساس، محققان الهی از امامیه، درباره «قدرت» و «اراده» خدا، به عمومیت و گستردگی، قائل شده و قدرت او را به همه ممکنات و همچنین اراده او را

نسبت به تمام جلوه های وجود امکانی، عام و گسترده می دانند و صریحا می گویند، قدرت و اراده او عام و گسترده است، حتی افعال بندگان را نیز دربر می گیرد.

بنابراین، عمومیت خلقت اولاً، و گستردگی قدرت ثانیاً، و شمول اراده خدا ثالثاً، جای بحث و گفتگو ندارد و همه آنچه که در جهان، صورت می پذیرد، اعم از فعل بشر و غیره، هم مخلوق خدا و هم مقدر او و هم مراد اوست، ولی این مطلب به آن معنا نیست که اهل حدیث و اشاعره به دنبال آن رفته و خواهان آن هستند و آن اینکه خدا همه جلوه های وجود امکانی را مستقیماً و به صورت مابشری خلق می کند و قدرت او بر انجام آن، بدون وساطت تعلق می گیرد، و او به مراد خود، بدون تسبیب تحقق می بخشد، بلکه مخلوق بودن افعال انسان و مقدر بودن آن برای خدا و همچنین قرار گرفتن آن در قلمرو اراده او، معنای دیگری دارد که هم اکنون توضیح می دهیم.

کوتاه سخن اینکه: ما هر سه مسئله را از اشاعره می پذیریم، او را خالق همه، حتی افعال انسان می دانیم و همه چیز را مقدر و مراد او می اندیشیم، ولی نتیجه ای را که اشاعره از این سه مسئله، می گیرند، نمی پذیریم.

تفسیر صحیح گسترش خلقت و قدرت و اراده:

1- وجود امکانی، اعم از مجرد و مادی، جلوه ای از وجود واجب و قائم به اوست و نسبت آن دو به هم نسبت وابسته به وجود اصیل است.

2- از آنجا که وجود، در همه مراحل، مقوله واحده و حقیقت یگانه است و تفاوت از نظر مراتب و شدت و ضعف می باشد، طبعاً وجود، در هر مرحله ای، به حکم اینکه حقیقت واحده است، بی اثر نبوده و برای خود، ویژگی خاصی خواهد داشت. روی این مطلب، جدا کردن کار او از خود او، مخالف با اصل دوم است،

و حق این است که فعل بندگان با هردو رابطه تنگاتنگ دارد.

این تنها عقل نیست که به موءثر بودن وجود در همه مراحل گواهی می دهد، بلکه کتاب الهی نیز به تأثیر اسباب طبیعی و علل مادی تصریح روشنی دارد، چنان که می گوید:

وَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الشَّجَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ (بقره/33).

:«از آسمان آبی فرود آورد و به وسیله آن، میوه هایی به عنوان روزی برای شما آفرید».

و در آیه دیگر می فرماید: أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَسُوقُ الْمَاءَ إِلَى الْأَرْضِ الْجُرُزِ فَنُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعَامُهُمْ وَأَنْفُسُهُمْ أَفَلَا يُبْصِرُونَ (سجده/27).

«آیا نمی بینند که ما آب را به سرزمین خشک روانه می سازیم و در پرتو آن کشت و کاری را پرورش می دهیم که چارپایان آنان و خودشان از آن می خورند. آیا نمی بینند؟»

تنها این دو آیه نیست که به تأثیر علل طبیعی گواهی می دهد، بلکه در این مورد، آیات، فراوان است. بنابراین، باید مسئله توحید در خالقیت را با توجه به حفظ سببیت علل طولی (مجرد و مادی) تفسیر کرد و تأثیر و سببیت را از علل مادی و غیره خلع نکرد، بلکه آنها را جنود الهی و سپاه غیبی دانست که آگاهانه یا ناخودآگاه، خدا را فرمان می برند.

و به دیگر سخن: خدا جهان را آفرید ولی برای پدیده های امکانی سبب و برای هر سبب، سببی دیگر برانگیخت، تا آنجا که مجموع علل و اسباب به او منتهی می گردد. امام صادق-علیه السلام- در این مورد، بیان بسیار واقع بینانه ای دارند که می فرمایند:

مشیت الهی بر این تعلق گرفته که چیزی را پدید نیآورد مگر از طریق اسباب آن و برای هر چیز، سببی آفریده است.

بنابراین، معنی توحید در خالقیت این است که خالق اصیل و مستقل و غیر وابسته به وجود آن، خدای یگانه است، و آفرینندگی دیگر موجودات، در پرتو قوه و قدرتی است که به دیگر وجودات امکانی داده است، در این صورت فعل یک فاعل، اعم از انسان و غیره، در حالی که فعل مباحثی اوست، ندارد، و به گونه ای دیگر فعل تسبیبی خدا می باشد، و به تعبیر محقق سبزواری، «و الفعل فعل الله و هو فعلنا».

از این بیان روشن می شود که مجموع مقدورات انسان، مقدر خدا نیز هست، زیرا قدرتی که انسان با آن کاری را صورت می دهد، از آن خود او نیست، بلکه آن را از خدای واجب گرفته و هر آن از او فیضی به انسان می رسد، طبعاً مقدر انسان، مقدر خود خدا نیز خواهد بود.

همچنین، فعل ارادی انسان، فعل ارادی خدا نیز می باشد، زیرا اراده حق بر این تعلق گرفته است که انسان مطابق اراده و اختیار خود، کاری را صورت دهد، در این موقع، انسان هر کاری صورت دهد، به اراده خود و به یک معنی نیز به اراده خدا انجام داده است.

البته این، نه به آن معنا است که خدا اراده کرده است که انسان همین کار را انجام دهد و بس، بلکه اراده او بر این تعلق گرفته است که او در زندگی، فاعل مختار و آزاد باشد، و هر کاری را در پرتو اراده خود انجام داد، همان را نیز خدا

ص: 92

خواسته است.

از این بیان، روشن می‌گردد که اشاعره هرچند در هر سه مسئله، راه حق را پیموده‌اند و معتزله در هر سه به خطا رفته‌اند، زیرا نمی‌توان فعل انسان را از خدا بریده دانست، و برای او خالقیت مستقل و جدا از خالقیت خدا اندیشید و همچنین در مراحل قدرت و اراده، ولی این نه به آن معناست که در جهان هستی فقط به یک علت و سبب معتقد بشویم و دیگر علل و اسباب را هرچند به معنی حرفی، از تأثیر عزل کنیم، بلکه در عین اعتراف به اصالت علیت در جانب خدا، به یک رشته علل طولی که دارای خلقت و آفرینندگی، قدرت و توان و اراده و خواست هستند، معتقد می‌باشیم.

در این موقع، هم اصول توحید را حفظ کرده ایم و از شرک‌گرایی دور شده ایم و انسان را از صورت فاعل مستقل، قادر مستقل و مرید مستقل در آورده ایم، و هم از پیامدهای ناگواری که نظریه اشاعره به دنبال دارد، آسوده مانده ایم.

اینک لازم است پیامد نظریه اشعری را که از تفسیر غلط توحید در خالقیت سرچشمه می‌گیرد، بیان کنیم.

ص: 93

گریزگاهی به نام «کسب»

نظریه اشعری در مسأله توحید در خالقیت، پیامد عجیبی دربر دارد که هیچ متکلم و یا حکیمی نمی تواند به آن ملتزم شود و آن اینکه اگر آفریننده افعال انسان، خود خداست و قدرت بشر در آن کوچک ترین تأثیری ندارد، پس چرا او مسؤل کارهای زشت و زیبای خود باشد؟! اگر واقعا رابطه انسان با فعل او رابطه ظرف و مظلوف و حال و محل است و اینکه خدا در چنین محلی، مثلا فعلی را به نام نماز و روزه و دزدی و رشوه می آفریند، پس چرا بنده خود را مسؤل آن می داند؟ و برای او کیفر و پاداشی قائل می شود، چگونه می توان گفت: کار را خدا صورت می دهد ولی بنده او مسئولیت آن را به دوش می کشد؟ این یک معادله غیر صحیح است که هیچ کس بدان ملتزم نمی گردد، و واقعیت این نظر، مجبور بودن انسان در انجام اعمال، و بیهوده بودن نظامات و شرایع الهی است.

البته، مکتب جبر، در جهان، برای خود رشته ها و اقسام گوناگونی دارد که ما در جای مناسب (1) به توضیح آنها پرداخته ایم، ولی اعتقاد به جبر، معلول برداشت

ص: 94

ناصریح او از توحید در خالقیت است و اگر او این اصل را صحیح تفسیر می کرد، در چنین گردابی فرو نمی رفت.

در اینجا، شیخ اشعری و احیانا افرادی پیش از او، به این اشکال متوجه شده و برای دفاع از خود، نظریه ای به نام «نظریه کسب» را مطرح کرده اند و می گویند:

خدا خالق افعال ماست و بندگان خدا کاسب آن هستند. و به دیگر سخن، خلقت از خداست و کسب از بندگان خدا، و پاداش و کیفر و مسئولیت، زائیده «کاسب» بودن انسان است، نه خالق بودن خدا.

شیخ اشعری، در تفسیر حقیقت کسب، چنین می گوید: ما وجدانا دو نوع حرکت مشاهده می کنیم:

یکی حرکت اضطراری و دیگری حرکت اکتسابی.

چون در حرکت دوم، قدرت انسان نقشی دارد، پس قهرا انسان کاسب است، و حقیقت کسب این است که شیء از انسان، در پرتو قدرت حادث، پدید می آید (1).

عبارت شیخ، کاملاً دو پهلوست و روشن نیست که مقصود از تأثیر قوه محدثه چیست؟ زیرا اگر این قدرت محدثه، نقشی در فعل او دارد، پس نمی توان فعل او را درست از آن خدا و فقط مخلوق او دانست و بس، زیرا در حالی که قدرت قدیم، در آفرینندگی نقشی دارد، قدرت حادث نیز بی نقش نیست، پس چه بهتر، فعل را مخلوق دو قدرت بدانیم، در این صورت، اصل «توحید در خالقیت»، مطابق تفسیر اشعری، آسیب می بیند و اگر این قدرت جدید، نقشی در آفرینندگی ندارد، در این صورت، چرا باید مسئولیت آن را به دوش بکشد؟

ص: 95

1-1) لمع ص 76.

کسانی که به شرح کلام شیخ اشعری پرداخته اند، بر دو گروهند:

گروهی می گویند: قدرت عبد و اراده او در فعل او دخالت دارد و از این طریق، میان حرکت اضطراری و حرکت اختیاری فرق می گذارند؛ ما در آینده به نظریه این گروه اشاره می نماییم، ولی چنین گروهی نمی تواند خود را در این مسأله پیرو شیخ اشعری بداند، زیرا اعتراف به تأثیر قدرت عبد در فعل انسان، نقطه مقابل تفسیری است که شیخ اشعری برای توحید در خالقیت ارائه داده است.

گروهی دیگر، برای قدرت عبد، نقشی قائل نیستند. آنان می گویند: مقصود شیخ اشعری از کسب، این است که آنگاه که در انسان قدرت و اراده پدید آمد، دستی از غیب بیرون می آید و فعلی را ایجاد می کند، بدون اینکه قدرت و اراده او در تکوین آن نقشی داشته باشد.

در این صورت، معنی کسب، چیزی جز مقارنت ایجاد فعل از جانب خدا با قادر و مرید بودن انسان نیست (1).

خلاصه، مفسران کلام شیخ، بر سر دو راهی قرار گرفته اند؛ اگر برای قدرت و اراده انسان نقشی قائل باشند، اصل توحید در خالقیت (از نظر آنان) آسیب می بیند، هر چند مشکل جبر برطرف می شود و انسان، مسؤل اعمال خود می باشد و اگر برای آن نقشی و تأثیری قائل نشوند و فقط بگویند، انسان ظرف خلاقیت خداست و به هنگام حدوث قدرت و اراده از بشر، دستی پدید می آید و قدرت و اراده او را از کار باز می دارد و قدرت و اراده دیگری، کار را ایجاد می کند، در این صورت، توحید در خالقیت، محفوظ مانده ولی مشکل جبر، چهره عبوس خود را نشان می دهد.

ص: 96

اینجاست که پیروان شیخ اشعری به دست و پا افتاده اند که برای کسب، معنی صحیحی پیدا کنند تا بتوانند خالقیت را از آن خدا و کاسب بودن را از آن بشر بدانند.

شکی نیست که اصطلاح «کسب»، از قرآن اخذ شده است، آنجا که می فرماید: لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ (بقره/286).

«به سود اوست طاعتی که به جای آورد و به زیان اوست گناهی که مرتکب شود».

ولی محققان علم کلام از امامیه، چون توحید در خالقیت را به شیوه دیگر تفسیر می کنند و آن را منافی با خالق بودن طولی انسان نمی دانند، آیه را به معنی فاعل بودن انسان، و آفرینندگی تبعی او تفسیر می کنند، ولی شیخ اشعری که توحید در خالقیت را به صورت عزل اسباب از سببیت تفسیر می کند، برای کلمه کسب، معنی صحیحی نخواهد داشت.

اینک ما در این بخش به سعی و کوشش های پیشوایان اشاعره درباره «کاسب بودن انسان» اشاره می کنیم و خواهیم دید که هیچ کدام بر معنی صحیحی دست نیافته اند.

1- باقلانی (م 403) و نظریه کسب

تفسیری که شیخ اشعری برای کسب انجام داد، گره ای را نگشود و نتوانست مسؤلیت بنده را در پیشگاه خدا تصحیح کند، زیرا جز این نگفت که به هنگام حدوث اراده و پیدایش قدرت در انسان، خدا مستقیماً به آفرینش می پردازد، و ناگفته پیداست، مسأله مقارنت (همراه بودن اراده و قدرت عبد با آفرینش خدا) نمی تواند مصحح کیفر و پاداش باشد، زیرا فرض این است که اراده و قدرت بنده

گذشته از این، پیدایش اراده و حدوث قدرت نیز سهمی از وجود و هستی دارد، قهرا خالق آن دو نیز خداست، در این صورت، نتیجه نظریه کسب، این است که خدا پس از پدید آوردن اراده و قدرت در انسان، کار سومی صورت می دهد و آن اینکه فعل را پدید می آورد، و نتیجه این می شود که هر سه از آن خداست و خلقت هر سه (قدرت، اراده، فعل) مربوط به او می باشد و برای انسان جای پایی در کارهای خود نیست ولی خوشبختانه خدا در مواردی او را مورد لطف و انعام خود قرار می دهد، و در موارد دیگر بر او خشم گرفته و او را مجازات می کند.

ابو بکر باقلانی که احیاگر مکتب شیخ اشعری است و در پرتو کوشش های او، این مکتب رنگ علمی به خود گرفت، در تفسیر «کسب»، نظر دیگری دارد که از مجموع آنچه که اشاعره درباره کسب گفته اند روشن تر است، هر چند گره گشا نیست.

وی می گوید: دلائل عقلی، گواهی می دهد که قدرت حادث در انسان، صلاحیت برای آفرینش ندارد، (نتیجه این که قدرت موجود در عبد، خالق فعل او نیست، بلکه خالق فعل او همان خداست) ولی افعال انسان، در حدوث و تحقق خلاصه نمی شود، بلکه فعل انسان، گذشته از تحقق، عناوینی و جهاتی دارد که فقط می تواند به انسان مستند باشد نه به خدا، آنگاه می افزاید: ما بالبداهه میان این دو لفظ، فرق روشنی می بینیم. مثلاً: «اوجد» با «صلی و صام و قعد و قام»، تفاوت دارد:

بنابراین، آنچه منسوب به خدا است نمی تواند به بنده انتساب پیدا کند، و همچنین آنچه که منسوب به انسان است به خدا نسبت داده نمی شود:

اکنون که در فعل انسان، مانند نمازگزاردن و روزه گرفتن و برخاستن و نشستن،

دو صفت و دو حالت وجود دارد، می توان یکی را متعلق خلقت و دیگری را متعلق قدرت حادث در انسان دانست، و هرکس بگوید، این حالت در ما مجهول است، پاسخ همانست که بیان کردیم و حقیقت او را روشن ساختیم و برای آن مثال زدیم (1).

دقت در مجموع آنچه که شهرستانی از او نقل کرده است، می رساند که وی می خواهد برای انسان، سهمی در فعل خود، ثابت کند و نام آن را کسب بگذارد و ملاک پاداش و کیفر معرفی کند و پس از تلاش به اینجا رسیده است که فعل انسان، دارای دو حیثیت است، یکی وجود او و دیگری عناوینی که فعل او را پوشانیده و رنگ آمیزی کرده است، مانند عنوان نماز و روزه و خوردن و نوشیدن، ولی متعلق قدرت خدا، وجود این افعال است، و متعلق قدرت عبد، عناوین عارض بر آن است که به یکی عنوان نماز و به دیگری عنوان روزه بخشیده است.

ولی این گفتار، دردی را دوا نمی کند، زیرا عناوین عارض بر وجود که هستی را رنگ آمیزی و به فعل، عنوان خوردن و نوشیدن می بخشد، از دو حال بیرون نیست، یا سهمی از وجود دارد یا ندارد؛ در صورت اول همین عناوین نیز، مخلوق خدا است و قدرت او در پیدایش آن موءثر خواهد بود نه قدرت حادث در انسان، زیرا فرض این است که آنچه نام وجود به خود بگیرد، مستقیماً فعل اوست، و در صورت دوم، جز امر عدمی و پوچ، چیزی نخواهد بود و چگونه چنین عناوین واهی می تواند ملاک پاداش و کیفر باشند؟

شایسته بود باقلانی در اینجا دقت بیشتری کند و به جای تصحیح نظریه، به انکار آن پردازد، زیرا در آن مثال هایی که یادآور شد، انسان، دو چیز را احساس می کند، که یکی قابل انتساب به خدا هست و دیگری نیست، و هر دو سهمی از

ص: 99

وجود و هستی و واقعیت دارند.

یکی از ایندو، وجود و هستی این افعال است که می پذیریم!!! مستقیماً فعل خداست، دیگری عناوینی است که انسان، پدیدآورنده آنست و جز او به دیگری نسبت داده نمی شود، زیرا شکی نیست که انسان، نماز می گزارد و روزه می گیرد نه خدا، او می خورد و می آشامد نه خدا. در این صورت، چگونه می توان وجود انسان را در پیدایش این حقایق ندیده گرفت و برای قدرت و اعضای او کوچک ترین تأثیری قائل نشد و یا این عناوین را عناوین پنداری انگاشت؟.

اصولاً خوردن و نوشیدن، نیاز به دهان و زبان و جویدن و فروبردن دارد و بدون این اعضا، این کارها امکان پذیر نیست، چگونه می توان این عناوین واقعی را فعل خدا دانست. همچنین است قسمتی از کارها که عضله انسان، در تحقق آن، مؤثر است.

اگر باقلانی هوشمند، تعصب را به کنار می نهاد، می گفت: باید در تفسیر مسأله توحید در خالقیت تجدیدنظر کرد، زیرا چگونه می توان گفت: خدا همه چیز را به طور مستقیم ایجاد می کند؟ در حالی که قسمتی از کارهای انسان، در گروه کار انداختن عضلات اوست؟ و پس از به کاراندازی آن، افعال به غیر او نسبت داده نمی شود.

2-غزالی(م-505) و نظریه کسب

غزالی یکی از متفکران بزرگ اسلامی است که در علم اخلاق و عرفان، اثر کم نظیری به نام احیاء العلوم دارد، ولی از آنجا که وی در یک خانواده اشعری پرورش یافته و با مرور زمان، مبانی فکری او، در این چارچوب، رشد و نضج پیدا کرده بود؛ در مسأله افعال عباد، همان راه شیخ اشعری را پیش گرفته و دست و پا کرده است که

برای کسب، معنی صحیحی پیدا کند، تا بتواند آن را ملاک ثواب و عقاب قرار دهد.

او پس از ابراز انزجار از مجبّر که قدرت و توان انسان را انکار می کنند، و تکالیف شرعی را به بازی می گیرند، و همچنین پس از ابراز انزجار از عقائد معتزله، که بندگان را خالق و مخترع افعال خود می شمارند نه قدرت خدا را؛ خواسته راه سومی را برگزیند که از پیامد جبر پیراسته باشد و از شرک معتزله رهایی یابد، ولی هرچه تلاش کرده به جایی نرسیده است. وی در این مورد چنین می گوید:

«حق این است که هر دو قدرت متوجه فعل انسان می شود، هم قدرت خدا و هم انسان، و هرگز نباید توارد دو قدرت بر یک شیء را بعید شمرد، زیرا این در جایی است که دو قدرت جهت مخالف داشته باشند، مثلاً یکی بخواهد جسمی را حرکت دهد و دیگری بخواهد جسمی را ساکن نگه دارد، اما آنگاه که هر دو قدرت یک هدف را تعقیب کنند، توارد آن دو بی اشکال خواهد بود».

آنگاه تلاش می کند که حاصل کار دو قدرت را ترسیم کند. (دو قدرتی که در جهت موافق گام بر می دارند). وی می افزاید:

«جهتی که فعل را به خدا منتسب می سازد، غیر جهتی است که آن را به بنده مربوط می کند، و به دیگر سخن، جهتی که قدرت خدا بر فعل انسان، تعلق می گیرد، غیر جهتی است که قدرت بنده بر آن تعلق می گیرد، جهت در جانب خدا، جهت ایجاد است و نتیجه آن، تحقق فعل در خارج است، ولی جهتی که در قدرت عبد وجود دارد، این است که به هنگام حدوث قدرت در انسان، فعل از جانب خدا تحقق می یابد (1)».

آنچه که بیان شد، ترجمه دقیق عبارات شرح مقاصد است که از غزالی نقل

ص: 101

می کند، ولی با تمام تلاشی که غزالی و تفتازانی انجام داده اند، چیز جدیدی جز آنچه که شیخ اشعری روز نخست گفته است، نیاورده اند و نتیجه این شده است که فعل، با تمام خصوصیات و عناوین خود، مخلوق خداست و انسان نقشی جز این ندارد که به هنگام حدوث قدرت و اراده، فوراً دستی از غیب بیرون می آید و کار را صورت می دهد، وی، همین را جهتی جداگانه غیر از جهت موجود در جانب خدا می اندیشد. ما فرض می کنیم که در اینجا دو جهت وجود دارد، ولی جهت دوم، برای انسان، هیچ نوع نقشی ثابت نمی کند، تو گویی، مثل انسان نسبت به فعل خود، مثل نزول باران است در بیابان، به هنگام سخن گفتن او، همان طوری که نزول باران نمی تواند منتسب به انسان باشد، هر چند سخن گفتن او با نزول باران هم زمان باشد، همچنین نمی توان فعل او را به او نسبت داد، زیرا در این مورد، او مبدء کاری نبوده جز اینکه به هنگام اراده و حدوث قدرت در او، خدا فعل را آفرید. آیا با این وضع، می توان او را مسؤل دانست، یا جریان از مقوله گفتار شاعر است که می گوید:

گنه کرد در بلخ آهنگری به ششتر زدند گردن مسگری!

3- تفتازانی (م 791) و نظریه کسب

تفتازانی با تلاش زیادی که در تفسیر کسب انجام داده است، چیز جدیدی بر بیان غزالی نیفزوده است، با این تفاوت که صریحاً اقرار می کند که: «بیان ما درباره رابطه فعل انسان به خودش و خدا نارساست و رابطه فعل انسان به خدا، رابطه خلق و ایجاد است، و در عین حال، رابطه ای با خودش دارد، زیرا فرض این است که او از قدرت و اختیار برخوردار است، ولی معنی کسب این است که:

هرگاه انسان قدرت و اراده خود را به فعل متوجه کرد، خالقیت خدا صورت

خلاصه این نظر، این است که انسان در کار خود نقشی جز این ندارد که قدرت و اراده خود را متوجه فعل سازد، بدون اینکه قدرت و اراده او در ایجاد فعل مؤثر باشد، و این تفسیر، همان تفسیر شیخ اشعری و غزالی است، فقط چیزهای زانندی مانند اعتراف به نارسایی عبارت در بیان رابطه فعل انسان با خودش، دیده می شود.

در اینجا سؤال دیگری هست و آن اینکه صرف قدرت و اراده و جهت دادن به آن، فعل انسان است و خالق آن خداست، در این صورت، چگونه می توان مسئولیتی برای او اندیشید، در حالی که ایجاد قدرت و اراده و جهت دادن هر دو به سوی فعل، از آن خداست؟

4- همام الدین (م 861) و نظریه تخصیصی

اشاره

همام الدین، نویسنده کتاب «المسایره» در برابر مشکل جبر، راه دیگری را در پیش گرفته و آن اینکه، آنچه در جهان هستی نام وجود دارد، مخلوق خداست، حتی افعال بندگان، بدون استثناء، اما از آنجا که چنین عقیده ای، مشکل جبر را به دنبال دارد و نتیجه آن، لغو و بی ارزش بودن تکالیف است، چاره ای جز آن نیست که اراده و عزم انسان را از تحت این قانون خارج کنیم و به اصطلاح، عموم قاعده را تخصیص بزنییم و بگوییم، همه چیز انسان، از آن خداست و او آفریننده آنهاست، جز عزم و اراده او که مخلوق قدرت خود انسان است. آنگاه که انسان، اراده را پدید آورد، خدا فعل را ایجاد می کند. در این موقع، مشکل جبر برطرف می شود، زیرا درست است که فعل انسان، مخلوق خداست، ولی تا او قصد و اراده نکند، خدا چیزی را

ص: 103

خلق نمی کند، در این صورت او مسؤول کارهاست، چون زمینه کار (عزم و اراده)، در دست اوست (1).

پاسخ

چنین دفاعی از جبر، بسیار سست و بی پایه است، زیرا مسأله توحید در خالقیت و اینکه خالق در جهان جز خدا نیست، یک مسأله عقلی است، و ناگفته پیداست که مسأله عقلی، قابل تخصیص نیست، آنچه می تواند تخصیص بخورد، قانون شرع و عرف است نه قانون عقلی. این سخن، مثل این می ماند که بگوییم، حاصل ضرب هفت در هفت، چهل و نه می باشد مگر در فلان مورد.

پایه توحید در خالقیت، مسأله ممکن بودن «ما سوی الله» است، و هر ممکنی در فعل و تلاش خود، بی نیاز از واجب نیست و باید به او منتهی شود. در این صورت، فرقی میان عزم و اراده و دیگر کارهای بندگان نیست، اگر رفع نیاز جز با فاعلیت مستقیم خدا صورت نمی پذیرد، در این صورت میان اراده و عزم انسان با فعل او فرقی نیست.

البته تفسیر غلط از توحید در خالقیت، چنین پیامدهایی را به دنبال دارد.

و بدتر از آن، این تلاش های غیر صحیح است که پیروان مکتب انجام می دهند و اگر آنان در تفسیر این اصل، دقت به عمل می آوردند، درمی یافتند که توحید در خالقیت به معنی جای گزین ساختن خدا به جای دیگر علل طولی نیست، بلکه با اعتراف به توحید در خالقیت، میتوان برای دیگر قدرت ها و موجودات، تأثیری اندیشید و آنها را از صحنه تأثیر حذف نکرد، زیرا تأثیر آنها، در پرتو وجود و قدرتی است که خدا در اختیار آنها می گذارد.

ص: 104

1-1) شرح العقائد الطحاویه: ص 122، بنقل از کتاب «المسایره».

اشاره

ابن الخطیب، در برابر خروج از تنگنای جبر، برای عبد قدرتی قائل شده ولی قدرت او را شأنی و قدرت خدا را فعلی می داند و می گوید، اگر قدرت خدا نبود، قدرت انسان کارساز بود (1).

این نظریه، جز تلاشی بیهوده، چیز دیگری نیست و از نظر ارزش، به سان چنگ انداختن انسان غریق، به خس و خاشاک روی آب است، زیرا قدرتی که در فعل، بی اثر است چگونه می تواند مسؤولیت آفرین باشد؟ از این گذشته چگونه می توان قدرت انسان را مغلوب قدرت خدا دانست، در حالی که قدرت او در طول قدرت خداست؟

مجموع این تلاشها پیرامون توضیح نظریه کسب، بیهوده بودن آن را ثابت می کند و می رساند که اگر خدا خالق مستقیم همه چیزها است، دیگر برای کسب انسان، مقام و موقعیتی باقی نمی ماند. از این جهت، در میان متکلمان، معروف است: سه چیز در علم کلام از مبهمات است، که هنوز مفهوم صحیحی برای خود نیافته است، یکی کسب اشعری، دوم احوال ابو هاشم، سوم طفره نظام. و شاعر در این مورد چنین می گوید:

مما یقال و لا حقیقه عنده معقوله تدنو الی الافهام

الكسب عند الاشعری و الحال عند البهشمی و طفره النظام

از جمله چیزهایی که گفته می شود و مفهوم صحیحی در اذهان ندارد، کسب اشعری و احوال بهشمی (ابو هاشم) و طفره نظام است.

ص: 105

1-1) القضا و القدر، نگارش عبد الکریم الخطیب، ص 187. به نقل از کتاب «الفلسفه و الاخلاق»، نگارش لسان الدین ابن الخطیب.

در اینجا قاضی عبد الجبار معتزلی سخن استواری در ردّ کسب اشعری دارد که به ترجمه خلاصه آن می پردازیم.

وی می گوید: فساد یک نظریه از دوراه روشن می گردد:

1- برهان، بر فساد آن نظریه گواهی دهد.

2- خود نظریه تصور صحیحی نداشته باشد.

هرگاه نظریه ای پس از تلاشها و تفسیرها، باز مفهوم روشنی پیدا نکند، این گواه بر بی پایگی آن است. اگر واقعا «کسب» مفهوم صحیحی داشت، بالاخره مخالفان اشاعره، مانند زیدیه و معتزله و خوارج و امامیه، آن را تصور می کردند، زیرا آنان از صمیم دل با علاقه شدید، خواهان فهم این نظریه هستند، مع ذلک تاکنون مخالفان اشاعره نتوانستند برای آن مفهوم صحیحی به دست آورند، با این که بحث های فراوانی درباره آن انجام داده اند. گذشته از این، اگر کسب، نظریه معقولی بود، باید همه ملل جهان آن را درک کنند و در فرهنگ های دیگران، برای آن اسم و رسمی باشد، در حالی که چنین چیزی در کار نیست (1).

محققانی از اشاعره و نظریه کسب

گروهی از محققان اشاعره به خاطر نامفهوم بودن کسب، و تضاد آن با فلسفه تکلیف، بر آن شدند که در سرچشمه مسأله که توحید در خالقیت است، تجدید نظر کنند و با تسلیم آن اصل، به تفسیر صحیح آن پردازند. این گروه هرچند در برابر دیگر اشاعره، انگشت شمارند؛ اما از نظر شخصیت علمی در درجه بسیار بالایی قرار گرفته اند که به نقل برخی از کلمات آنان می پردازیم.

ص: 106

1-1 شرح اصول خمسه، تألیف قاضی عبد الجبار، ص 364.

اشاره

تفسیر نادرست توحید در خالقیت، اشاعره را در بن بست جبر قرار داد، و با طرح «نظریه کسب» نیز نتوانستند از این بن بست بیرون آیند، ولی در میان آنان، آزاد اندیشانی پیدا شدند که توانستند طلسم پذیرفتن همه آراء شیخ اشعری را درهم شکنند، آنان با اینکه خود را پیرو منهج او می دانند، ولی در این باره با او به مخالفت برخاستند و برای قدرت و اراده انسان، تأثیری در فعل او ثابت نمودند و حتی برای مجموع هستی، اسباب و مسبباتی اندیشیدند که هر سبب پسین، از سبب پیشین، استمداد می جوید، و در عین حال، همگی از مقام ربوبی مدد می گیرند و به او منتهی می شوند، در چنین شرائطی، فعل در حالی که به سبب انتساب دارد، با مسبب الاسباب (خدا) نیز ارتباط تنگاتنگ دارد، و ما در این بخش، از شخصیت هایی نام می بریم که با فکر باز خود، این راه را به روی دیگران باز نموده اند. اینک این شخصیت ها و سخنان آنان:

1- امام الحرمین جوینی (ت 419-م 478)

امام الحرمین که از شخصیت های بزرگ مکتب اشعری است، در این مورد

ص: 107

چنین می‌گوید: «نفی قدرت و استطاعت از انسان، چیزی است که خرد و حس، آن را نمی‌پذیرد، چنانکه اثبات قدرت برای انسان، بدون آنکه تاثیری روی فعل او داشته باشد به سان نبود آن است، در این صورت ناچاریم فعل انسان را حقیقه به قدرت و توان او نسبت دهیم، ولی نه به این معنی که فعل را ایجاد کند و یا بیافریند، زیرا خلقت، مساوی با ایجاد به صورت مستقل است، در حالی که انسان همان طوری که از خود احساس قدرت می‌کند، همچنین وابستگی را نیز احساس می‌نماید، نتیجه اینکه، فعل در وجود خود، مستند به قدرت انسان است که از سبب دیگر سرچشمه می‌گیرد، و نسبت توان او به سبب (خدا و دیگر علل طولی)، به سان نسبت فعل او به قدرت او می‌باشد و به همین صورت هر سببی به سبب دیگر استناد یافته تا به مسبب الاسباب برسد، و او خالق اسباب و مسببات و بی‌نیاز مطلق است، زیرا اگر سببی از جهتی بی‌نیاز شد، از جهت دیگر نیازمند است، فقط تنها خداست که غنی مطلق است و کوچک‌ترین نیاز به او راه ندارد (1)».

شهرستانی، این سخنان را از امام الحرمین نقل می‌کند، ولی چون در مسلک اشعری متصلب بود، می‌گوید: «این نظر از آن اندیشمندان اسلامی نیست»، لیکن باید گفت: این نظر از قلمرو اندیشه‌های حنابله و اشاعره بیرون است، ولی اندیشمندان دیگر اسلامی که با واقع بینی خاصی به عالم هستی می‌نگرند و عدل الهی را یکی از اصول مسلم می‌دانند، نظری شبیه این نظر بلکه کامل‌تر از آن دارند (2).

ص: 108

1-1) شهرستانی، ملل و نحل، ج 1، ص 98-99.

2-2) در این نظریه علل و اسباب، به صورت طولی فرض شد و خدا در منتهای اسباب قرار گرفته است، در حالی که در نظر حکیمان الهی، جریان، بسیار دقیق‌تر از این است و خدا در حالی که در منتهای اسباب قرار گرفته، به نوعی با همه اسباب، معیت و همراهی دارد. تفصیل این مسأله در محل خود مذکور است.

شهرستانی در این مورد می گوید:

«نظریه امام الحرمین مستلزم آن است که جسمی در جسم دیگر تأثیر کند و جسمی را پدید آورد، در حالی که از نظر محققان، جسم در تکوین جسمی دیگر مؤثر نمی شود» (1).

یادآور می شویم که این ایراد کاملاً بی مورد است، زیرا هیچ اندیشمندی الهی، جسم را موجد جسم دیگر نمی داند، ایجاد یک شیئی از عدم، کار موجود مادی نیست، موجود مادی مقام و موقعیتی جز تفاعل و تبدیل به صورت دیگر طبیعی ندارد، مثل اینکه آب تبخیر می شود، و مواد زمینی به صورت گل و گیاه در می آیند.

در این مورد، ماده، خاصیت تبدیل به چیز دیگر را دارد و اما صورت نوعی، که بر این ماده در حالت دوم، عارض می شود، مانند صورت گیاه و گل، مربوط به عالم بالاست که در شرائطی، صورتی خلع، و صورت دیگری اعطاء می گردد.

2- عبد الوهاب شعرانی (م 976).

شیخ عبد الوهاب شعرانی، از بزرگان حدیث و علم کلام در قرن دهم به شمار می رود و از کسانی است که به صراحت می گوید: «نظریه کسب، با عقیده جبر سرسوزنی تفاوت نمی کند». آنگاه برای خروج از این تنگنا چنین می نویسد:

ابو الحسن اشعری می گوید: قدرت حادث در انسان، در فعل او مؤثر نیست. آنگاه مورد اعتراض واقع می شود که قدرت فاقد اثر چه نتیجه ای دارد؟ پیروان مکتب اشعری، وقتی در چنین تنگنا قرار می گیرند، گروهی جبری شده و گروهی برای قدرت انسان، اثر جزئی قائل می شوند و از آن جمله است ابو بکر باقلانی، ولی

ص: 109

آنگاه که از او سؤال شد: پایهٔ تأثیر قدرت عبد چیست، در حالی که قدرت خدا در آفرینش افعال انسان، استقلال کامل دارد؟ او نتوانست پاسخ روشنی از این اشکال بگوید. سپس می‌افزاید: آن کس که گمان می‌کند انسان کاری را صورت نمی‌دهد، معاند است و هر کس که بیندیشد، او در عمل خود مستقل است، شرک می‌ورزد، بلکه باید بگوییم او فاعل مختار و در اختیار خویش مضطر است (1).

3- نظریهٔ شیخ عبده (ت 1266-م 1323)

شیخ محمد عبده، در عصری به سر می‌برد که مشایخ «ازهر»، نظریهٔ طبیعی (در حد علّت مادی) اجسام را معادل با کفر دانسته و از «علّت»، نامیدن هر چیزی جز خدا، جلوگیری می‌کردند. ورد زبان آنان، همین شعر بود:

و من یقل بالطبع او بالعلّه فذاک کفر عند اهل الملّه

شیخ «ازهر»، هر چند از جانب مشایخ متحجر تحت فشار بود، ولی از طرف دیگر، موج مادی‌گرایی از جانب غرب، برای اولین بار در سرزمین‌های اسلامی به مصر رسیده بود. مادی‌گرایی مبتنی بر تجربه و حس، جهان را براساس علت و معلول طبیعی و اسباب و مسببات تفسیر کرده و نتایجی از این تفسیر گرفته بود. تنها اشتباهش این بود که به نظام آفرینش و جهان ماده، از دید استقلال می‌نگریست، و از وابستگی نظام به قدرت غیبی چشم می‌پوشید.

وی در کشاکش آن تحجر و این روشن‌فکری فزون از حد، توانست حق را به صورت روشن، بیان کند و در رسالهٔ توحید که به هنگام تبعید از مصر، آن را در «بیروت» نوشته است، چنین می‌گوید:

ص: 110

1-1) الیواقیت فی بیان عقائد الأكابر، نوشته شعرانی، ص 135.

«خرد انسان گواهی می دهد که انسان، موجودی است که کارهای اختیاری خود را درک می کند، و نتایج آنها را با عقل و خرد خود می سنجد، و با اراده خود اندازه گیری می کند، آنگاه با قدرت خود آن را پدید می آورد، و انکار هر یک از این مقدمات، با انکار وجود خود، مساوی است. او نه تنها درباره خود بر چنین مطلبی گواه است، بلکه اندیشه خود را درباره همه انسان ها گسترش می دهد و اصولاً شرایع آسمانی هم بر این اصل استوار است و صحت تکالیف، از این اصل سرچشمه می گیرد و هرکس آن را انکار کند، موقعیت ایمان را در خود، انکار کرده است، و در حقیقت خرد خود را که در پرتو آن خدا به او خطاب نموده، نادیده گرفته است (1).»

4- عبد العظیم زرقانی، مؤلف «مناهل العرفان»

مؤلف مناهل العرفان فی علوم القرآن، از شخصیت های معاصر مصری است.

وی در این کتاب، نظریه خود را درباره افعال انسان، به روشنی بیان کرده است، او پس از گردآوری دو گروه از آیات، گروهی که همه چیز را از آن خدا می دانند و گروه دیگری که برای عبد حریت و آزادی ثابت می کنند (2)، چنین نتیجه می گیرد:

«انسان هرگاه به این دو گروه از آیات بنگرد، جز این نمی تواند بپذیرد که افعال اختیاری انسان، مربوط به خود اوست و به خاطر همین، اگر نیکی کرد، پاداش می گیرد و اگر بدی نمود، کیفر می بیند، و بر این مطلب، یک رشته دلائل عقلی نیز گواهی می دهند، مانند عدل و حکمت خدا. اگر انسان، پدیدآورنده

ص: 111

1-1) رساله التوحید، ص 59. البته گفتار شیخ، دنباله ای دارد که ما به عنوان تلخیص، به همین اندازه اکتفاء کردیم.

2-2) به عنوان نمونه، درباره گروه نخست، آیه **اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَ لِلَّهِ أَسَاءَ فَعَلِيَهَا** را شاهد می آورد.

کارهای اختیاری خود نبود، برای پاداش و کیفر، وجهی نبود. چگونه می توان کسی را سرزنش کرد، در حالی که کار را او انجام نداده بلکه دیگری انجام داده است؟ آنگاه این شعر را یادآور می شود:

«غیری جنی و أنا المعذب فیکم فکائنی سبابه المتندّم»

دیگری جنایت کرده و من در این میانه شکنجه می شوم، گویا من انگشت انسان پشیمان هستم (که در حال پشیمانی، آنرا به دندان می گیرد، در حالی که گناهی از او سر نزده است) (1).

5- شیخ محمود شلتوت (م 1383) م

اشاره

شیخ محمود شلتوت، از مجتهدان آزاد فکری بود که در بیان حقایق، از کسی واهمه نداشت. اگر به مطلبی معتقد بود، از ابراز آن کوتاهی نمی کرد. او بود که در آن جوّ مملوّ از بدبینی و بدگویی نسبت به شیعه، فتوا داد که پیروی از مذهب خاصی از مذاهب فقهی، متعین نیست، بلکه انسان می تواند در مسائل فقهی از هر مذهب فقهی معروفی پیروی کند. آنگاه پس از ذکر مذاهب چهارگانه، از مذهب امامیه نیز نام می برد. و به روشنی می گوید: هر مسلمانی می تواند از این مذهب پیروی کند.

چنین فتوایی از این مرد، حاکی از رشد فکری و شهامت روحی اوست. از این جهت، در مسأله افعال انسان نیز شهامت بیشتری نشان داده و در این مورد چنین می گوید:

«علمای کلام، در زمان گذشته و حال، این مسأله را مطرح کرده اند. این مسأله به نام های «هدایت و ضلالت»، «جبر و اختیار» و «خلق افعال»، معروف

ص: 112

است، و از این طریق، میان مسلمانان، دو دستگی پدید آمده است:

گروهی می گویند: انسان در کار خود، هیچ اختیاری ندارد. او در ظاهر و باطن مجبور است و هدایت و ضلالت از جانب خدا او را فرامی گیرد، بدون اینکه او نقشی در این دو داشته باشد. این گروه، با شعور و آگاهی درونی خود می جنگند، زیرا هر انسانی آنگاه که می اندیشد یا اراده می کند و یا کاری را انجام می دهد، آزادی خود را احساس می کند. این گروه نه تنها با آگاهی درونی خود می جنگند، بلکه با اساس تکلیف که اختیار مکلف است و نیز با اصل عدالت، مبارزه می کنند:

گروهی دیگر، همین گفتار پیشین را تکرار می کنند، وقتی می بینند که نتیجه آن، جز «جبر» چیز دیگری نیست، برای گریز از جبر، اصلی به نام «کسب» را مطرح می کنند و با آن می خواهند اصل تکلیف و اصل عدالت را، در مورد افعال انسان تصحیح کنند، خلاصه نظریه کسب این است که به هنگام حدوث قدرت در انسان، خدا فعل را می آفریند، و در حقیقت تقارن خلقت، با اراده انسان، سبب می شود که فعل، به انسان نسبت داده شود و تکلیف صحیح گردد و کیفر و پاداش ببیند:

واژه «کسب»، در قرآن نیز آمده است ولی تفسیر آن به این معنی، با لغت و حتی قرآن موافق نیست، زیرا این مقارنت، از قلمرو انسان بیرون است و فعل او به شمار نمی رود. از این جهت نمی تواند ملاک کیفر و پاداش باشد:

در این مورد، گروه سومى گام به پیش نهاده و می گویند: «انسان با قدرت خدا داده کار می کند» و حق هم همین است، زیرا خدا انسان و قدرت و اراده او را، بیهوده نیافریده است، آنها را آفریده تا ملاک تکلیف و پایه کیفر و پاداش باشند. از این جهت، نسبت فعل انسان به خود او، یک نسبت حقیقی است، خدا بنده خود را رها می سازد، تا هر چیزی را بخواهد به آزادی آن را انتخاب کند، اگر کار نیک را

برگزید، او را در این انتخاب آزاد می گذارد، و طبعاً کار خیر، خیر دیگری را به دنبال دارد، و اگر کار بد را برگزید، او را از ادامه آن باز نمی دارد، و قهراً شرّ دیگری نیز از او سر می زند... همه این کارها به خواست و قدرت او صورت می گیرد، اگر او می خواست، خیرخواهی را از انسان سلب می کرد، و انسان سراپا موجودی شرور می گشت و اگر می خواست، بدخواهی را از او باز می گرفت، و سراپا خیر و نیکی می گشت، ولی حکمت الهی ایجاب کرده است که او را آزاد بیافریند تا هر فردی بر طبق گزیده خود، کیفر و پاداش ببیند» (1).

در پایان، یادآور می شویم: اگر امروز اندیشمندان مصری از عقیده اشعری درباره افعال انسان، بازگشته اند، قسمت عظیمی از این روشن گری مرهون تلاش های سید جمال الدین اسدآبادی (1254-1316) است که با اندیشه های شیعی خود توانست افرادی به سان شیخ محمد عبده، پرورش دهد که بتوانند طلسم های اشعری گری را بشکنند. آری او (شیخ عبده) پیوسته از جانب قشری ها و سطحی گراها در فشار و عذاب بود. او از دست همین روحانیان جامد و متحجر، ناله داشت و در بستر مرگ، درباره این گروه اشعاری را سروده است که متن و ترجمه آن را یادآور می شویم:

«ولست ابالی ان یقال محمد ابلّ ام اکتظت علیه المآتم

ولکن دینا قد اردت صلاحه احاذر ان یقضی علیه العمائم

فیاربّ ان قدّرت رجعی سریعہ الی عالم الارواح و انفضّ خاتم

فبارک علی الإسلام و ارزقه مرشدا رشیدا یضیی النهج و اللیل قاتم

«باک ندارم که بگویند محمد یعنی (شیخ محمد عبده) بهبودی یافت یا آنکه

ص: 114

مصائب بر سر او فرو ریخت و در ماتم فرو رفت.

ولی دینی را که در صدد اصلاح و پیرایش آن بودم، می ترسم که عمامه ها آن را نابود کند:

ای خدا! اگر سرنوشت من این است که به زودی از دنیا بروم و عمر من به سر رسد و مهر خاتم من شکسته شود:

اسلام را برکت عطا کن، و به آن رهبری آگاه عطا فرما که در شب تاریک راه را روشن سازد».

مقصود او از صاحبان عمامه، آن روحانیت متحجری است که با در دست داشتن تسبیح های بلند با دانه های بزرگ، از هر نوع تفکر و تعقل جلوگیری نموده و تعبد به ظواهر را بدون اندیشیدن در آن، مسلک الهی می پنداشتند، نمونه بارز آن، همان «حنبلی ها و سلفی ها» هستند که شعار آنان «اعدام عقل» و اندیشه است.

دستاویزهای اشاعره، در مسأله خلق افعال

شیخ اشعری، در این مورد، به یک رشته آیات استدلال می کند که ارتباطی به مسأله ندارد، ولی چه بسا این آیات برای ساده ذهنان، مایه اشتباه گردد. ما اینک به تفسیر صحیح آنها می پردازیم:

اینک آیاتی که اشعری با آنها استدلال کرده است:

آیه نخست

1- أَتَعْبُدُونَ مَا تَحْتُونَ وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ (صافات 95-96).

ابراهیم به بت پرستان گفت: آیا آنچه را که می تراشید، می پرستید؟ خدا،

ص: 115

شما و آنچه را که روی آنها کار می‌کنید (و به تفسیر اشعری: کارهای شما را) آفریده است.

استدلال به این آیه، مبنی بر این است که لفظ «ما» در «و ما تعملون» مصدریه باشد، و تأویل آیه چنین است: «و الله خلقکم و عملکم»، در حالی که «ما» در آیه یاد شده، موصوله است و معنی آیه این است: «و الله خلقکم و التي تعملونها من الاصنام» و مفاد آیه این است که خدا شما را و بت هائی که روی آنها کار می‌کنید، آفریده است. در این صورت، مفاد آیه، نظیر مفاد این آیه است: **بَلْ رَبُّكُمْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الَّذِي فَطَرَهُنَّ (انبیاء-56).**

(بلکه پروردگار شما، پروردگار آسمان‌ها و زمین است که آنها را آفریده است).

گواه بر اینکه لفظ «ما» در «و ما تعملون»، موصوله است نه مصدریه، جمله پیشین است: (ما تحتون) که در آن نیز همین «ما»ی موصوله آمده است و نتیجه خدا چنین می‌گوید: «آیا بت‌های تراشیده خود را پرستش می‌کنید در حالی که خود و معبودهای ساخته دست شما، همه آفریده خدا هستید).

از این گذشته، خلیل الرحمان، با این آیه می‌خواهد مردم بابل را از بت پرستی بازدارد و به خداپرستی بکشانند، و این هدف در صورتی محقق می‌شود که «ما»، موصوله گرفته شود و مقصود این باشد که عابد و معبود، مخلوق خداست، در این صورت، چنین می‌گوید: «چگونه خالق را نمی‌پرستید و مخلوق را می‌پرستید». و اگر آیه به صورت «ما»ی مصدریه تفسیر شود، ارتباطی به مقام احتجاج نخواهد داشت، زیرا در این صورت، مفاد آیه این چنین می‌شود که خدا شما و کارهایتان را آفریده است، و در این موقع، بت پرست حق دارد، از حضرت خلیل پرسد: اینکه می‌گویی خدا ما را آفریده است، سخنی پابرجا است و از این جهت باید او را عبادت کنیم، ولی اینکه می‌گویی خدا اعمال ما را آفریده است،

این چه ارتباطی به مدعای شما (او را بپرستیم) دارد؟ بلکه در این صورت ممکن است برگردند و برخلاف توحید، استدلال کنند و بگویند: حالا- که خدا افعال ما را آفریده است، پس بت پرستی ما، مربوط به اوست و او چنین کاری را در مورد ما انجام داده است، پس او خود مسئول کار ما است، نه خود ما.

آیه دوم

2- هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ يَرِزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ (فاطر 13).

(آیا آفریدگاری جز خدا هست، اوست که شما را از آسمان و زمین روزی می دهد، خدایی جز او نیست، چرا از راه حق، سرباز می زنید؟).

پاسخ استدلال به این آیه روشن است: زیرا خالقیت شایسته مقام خدا و منحصر به او، آن خالقیت مستقل و غیر معتمد به قوه و قدرت دیگر است، و از این جهت، همه جهان از وجود او سرچشمه گرفته است و او خالق غنی و بی نیاز است، ولی این مانع از آن نیست که در طول خالقیت او خلقت های دیگری نیز صورت گیرد و اسباب و علل طبیعی به اذن و مشیت خدا کارساز و آفرینش گر باشد، تا آنجا که قرآن به مسیح نسبت آفرینش می دهد و می گوید: وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِأَذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِأَذْنِي (مائده 110).

(به یاد آر زمانی را که از گل، چیزی مانند پرنده می ساختی، و در آن می دمیدی و به خواست من پرنده می شد).

از این جهت در آیات قرآن، به قسمتی از علل و اسباب طبیعی، آثاری نسبت داده شده، ولی این نسبت، مانع از انحصار خلقت به خدا نیست، و تناقض در صورتی بین دو گروه تصور می شود که هر دو در یک نقطه و در یک جهت سخن

بگویند، در حالی که آیات حصرکننده خلقت بر خدا، آفرینش مناسب با مقام ربوبی را مطرح می کنند که در این زمینه آفریدگاری جز او نیست، و آیات دیگر که درباره تأثیر انسان و علل طبیعی سخن می گویند، مقصود آنها، تأثیر طبیعی و کسبی و قائم به قدرت اوست و یک چنین خلقت و تأثیر، شایسته مقام انسان نیازمند است، نه خدای غنی و بی نیاز.

و با توجه به این دو نوع خالقیت، در این دو نسبت کوچک ترین اختلافی وجود ندارد، تا به جمع آیات پردازیم، و این دو نوع نسبت، در آیات زیادی وارد شده است که افراد غیر وارد، آن دو را با هم مخالف می انگارند که نمونه ای را یادآور می شویم:

آیه «وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» ، کمک خواهی را فقط از خدا مجاز می داند، در حالی که در آیه دیگر می فرماید:

«از نماز و بردباری کمک بگیرید» چنان که می فرماید: وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ (بقره 45).

ما انشاء الله در بحث های مربوط به استعانت و استعاذه به انبیا، به این دو گروه از آیات، اشاره خواهیم کرد، از این جهت، دامن سخن را در اینجا کوتاه می کنیم.

اشاره

اراده گسترده خدا نسبت به همه کائنات:

1- انگیزه اشاعره در اثبات اراده گسترده خدا

2- دلایل اشاعره، بر عمومیت قدرت و اراده

3- تفسیر صحیح عمومیت اراده

4- تفسیر آیه «و ما كان لنفس أن تؤمن إلا بإذن الله»

ص: 119

اشاره

از مسائل مهم در علم کلام، بحث در حقیقت اراده خدا و گستردگی آن است. اشاعره درباره حقیقت اراده خدا چندان سخن نگفته و در این قلمرو وارد نشده اند، ولی درباره گستردگی اراده خدا، پافشاری خاصی دارند، می گویند:

«آنچه در جهان آفرینش از جوهر و عرض تحقق می پذیرد، همگی تحت پوشش اراده خدا بوده و سلطان اراده او بر همه چیز حاکم است و چیزی در جهان بدون اراده او تحقق نمی پذیرد، و در این مورد میان انسان، و غیر انسان و فعل او و افعال موجودات دیگر فرقی نیست».

انگیزه اشاعره برای گسترش دادن اراده خدا

انگیزه اشاعره برای گسترش دادن اراده خدا، یک چیز بیش نیست و آن اینکه چون خدا را خالق همه چیز می دانند، آن هم خالق مباحثی و بدون واسطه، طبعاً اراده خدا نیز به دنبال گسترش خلقت، نسبت به همه چیز گسترش پیدا خواهد کرد، زیرا خالقیت خدا، خالقیت جبری نیست، بلکه خالقیت ارادی است و وسیع بودن

دائرة خلقت، مایه وسیع بودن قلمرو اراده او نیز هست. آنچه برای اشاعره مطرح است، حفظ همین اصل می باشد، یعنی اصل توحید در خالقیت، دیگر با سائر اصول سروکاری ندارند.

در حالی که معتزله که منکر گسترش اراده او هستند، مسأله عدل الهی را از اصول مسلم شمرده و برای حفظ آن، دائرة خالقیت و مرید بودن خدا را محدود کرده اند و یادآور شده اند که افعال انسان، از قلمرو خالقیت خدا و در نتیجه، اراده او بیرون است، زیرا اگر دائرة خالقیت و به دنبال آن، اراده او آن چنان گسترش پیدا کند که حتی افعال انسان را نیز دربر گیرد، در چنین صورتی، انسان در فعل خود مجبور خواهد بود و مجبور بودن با عدل الهی سازگار نیست، زیرا چگونه انسان مجبور، مسؤل اعمال خود می باشد؟ عینا مثل اینکه انسان، مسؤل گردش خون در عروق بدن به شمار آید.

بنابراین، هر یک از اشاعره و معتزله برای حفظ اصلی، درباره گسترش و یا محدودیت اراده خدا سخن گفته اند:

اولی برای حفظ اصل توحید در خالقیت، اراده را گسترش داده و دومی برای حفظ عدل الهی افعال انسان را از قلمرو اراده او بیرون برده است، در حالی که باید هر اصلی، جدا از اصل دیگر بر کتاب و سنت و عقل، عرضه شود و به تنهایی مورد بحث و بررسی قرار گیرد، نه اینکه به خاطر حفظ اصلی، در اصل دیگر تصرف گردد.

در اینجا نکته دیگری نیز هست و آن اینکه معتزله، مسئله حسن و قبح عقلی را از اصول محکم مذهب خود شمرده و هر نظریه ای که با آن سازگار نباشد، آن را مردود می شمارند. نظریه گسترش اراده، مایه جبر است و در صورت وجود «جبر» مسؤلیت داشتن از نظر خرد، قبیح است، از این جهت معتزله، افعال انسان را از

قلمرو اراده خدا بیرون ساخته اند، در حالی که اشاعره با انکار حسن و قبح عقلی، در اعتقاد به گسترش اراده، مانعی برای خود ندیده اند.

و به دیگر سخن: مسئله حسن و قبح که معتزله مثبت آن و اشاعره منکر آن هستند، در این مسئله نیز نقشی ایفاء نموده است، از آنجا که معتزله می گویند، خدا چون حکیم است گرد قبیح نمی گردد و پیوسته کارهای او حسن و خوب می باشد، درباره اراده خدا، به محدودیت قائل شده و فعل انسان را از آن بیرون ساخته اند، زیرا اگر بگوییم کفر کافر و ایمان مؤمن، در قلمرو اراده خدا قرار گرفته است، هر یک در کار خود مجبور بوده و فاقد اختیار خواهند بود، در این صورت، گفته می شود که چگونه خدا کفر کافر را می خواهد و از آن طرف به او فرمان ایمان می دهد؟ این کار از فرد حکیم صادر نمی شود.

در حالی که اشعری در بند حسن و قبح عقلی نیست و می گوید: افعال خدا اسیر تشخیص های عقل و خرد نیست، هر کاری را او صورت دهد، آن حسن و عدل است، بنابراین، هیچ مانعی ندارد که از طرفی کفر کافر را بخواهد و از طرفی دیگر او را به ایمان دعوت کند.

امام کاظم-علیه السلام- در انتقاد از نظریه معتزله چنین می فرماید:

«مساکین القدریه ارادوا ان یصفوا الله عزّ و جلّ بعدله فاخرجوه من قدرته و سلطانه» (1).

این قدری های بی چاره (نافیان قضا و قدر) خواستند خدا را به عدل و داد توصیف کنند، ولی به قدری افراط کردند که قدرت و سلطنت او را محدود ساختند.

در حقیقت، اشاعره به اصل «سبحان من لا یجری فی ملکه الا ما یشاء»،

ص: 123

1-1) بحار الانوار، ج 5، ص 54، حدیث 93. [1]

عنایت ورزیده اند، در حالی که معتزله به اصل دیگر، یعنی «سبحان من تنزه عن الفحشاء» توجه نموده اند و هردو، با یک چشم به جهان نگریسته اند، در حالی که باید جهان را در پرتو هردو اصل تفسیر نمود.

امام صادق-علیه السلام- در پاسخ محمد بن عجلان، کلامی بس ارزنده دارد که یادآور می شویم:

فرزند عجلان، به امام صادق-علیه السلام- گفت: خدا کارها را به بندگان سپرده است؟ وی در پاسخ فرمود:

«خدا برتر از آن است که کارها را به آنان بسپارد».

باز پرسید: خدا بندگان را بر انجام کارها مجبور ساخته است؟

فرمود: «خدا پیراسته تر از آن است که بنده ای را بر انجام کاری مجبور سازد، آنگاه او را به خاطر آن کار کیفر دهد (1)».

در این جا از تذکر دو نکته ناگزیریم

1- درگیری اشاعره با معتزله در عمومیت اراده در صورتی است که اراده خدا را به معنی «خواست» تفسیر کنیم، هرچند باید اراده او را از ویژگیهای اراده امکانی که حدوث و تدریج است پیراسته سازیم. ولی اگر اراده او را به «علم به اصلح» تفسیر بنمائیم در این صورت، نزاع از میان برداشته می شود. زیرا گستردگی علم خدا چندان جای گفتگو نیست.

2- معتزله برای حفظ اصل «عدل» اصل دیگری را به نام «توحید افعالی» و اینکه مؤثر اصلی در جهان جز خدا نیست، نادیده گرفته و به نوعی دچار ثنویت و دوگانگی شده اند و افعال انسان را از قلمرو اراده و قدرت او بیرون برده اند.

همچنانکه، اشاعره به خاطر خطاء در تفسیر اصل «توحید افعالی» دچار جبر

ص: 124

1-1 (1) توحید صدوق، ص 361، حدیث 6. [1]

شده و جبری گری را پیشه خود ساخته اند ولی اگر هردو گروه از راه صحیح وارد می شدند، میان این دو اصل منافاتی نمی دیدند.

می گوید: وقتی قاضی عبد الجبار معتزلی (ت 514) بر خانه صاحب بن عباد وارد شد، دید رئیس اشاعره وقت «ابو اسحاق اسفرائنی» (ت 413) در آنجا نشست است به عنوان طعن گفت «سبحان من تنزه عن الفحشاء» اشاره به اینکه اشاعره به خاطر افراط در توحید افعالی، منکرات را، مخلوق و مراد او می دانند، اسفرائینی در مقابل، به نقطه ضعف معتزله اشاره کرد و گفت: «سبحان من لا یجری فی ملکه إلا ما یشاء» اشاره بر اینکه معتزله به خاطر محدود کردن دائره خلقت و اراده او معتقد شده اند که در جهان هستی چیزهائی رخ می دهد که از قلمرو مشیت او بیرون است (1) حق این است که هردو گروه «چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند».

تا اینجا دیدگاه های هردو مکتب و انگیزه های صاحبان آن را در میزان گستردگی اراده خدا بیان کردیم (2) و ما در آینده یادآور خواهیم شد که هردو گروه «چون ندیدند حقیقت، ره افسانه زدند» و آنچه را که در این مورد با موازین علمی و عقلی موافق است و کتاب و سنت نیز آن را تایید می کند؛ مطرح خواهیم کرد، اینک در اینجا دلائل اشاعره را بر گستردگی قدرت می آوریم:

دلائل اشاعره بر عمومیت اراده الهی:

اشاره

1- از آنجا که اراده از صفات ذات است، قهرا باید بر همه چیز تعلق بگیرد،

ص: 125

1-1) سعد الدین تفتازانی، شرح المقاصد 145/2.

2-2) انگیزه های گستردگی اراده و یا محدودیت آن در سه چیز خلاصه می شود: 1- حفظ عدل الهی یا نادیده گرفتن آن. 2- حفظ حسن و قبح در افعال الهی. 3- گسترش دادن خالقیت خدا و یا محدود ساختن آن.

و هر چیزی که می تواند صفت مراد بودن پیدا کند، متعلق اراده او باشد (1).

این استدلال، نارسایی روشنی دارد، زیرا فرض اینکه اراده خدا از صفات ذات اوست، دلیل بر آن نمی شود که بر همه چیز تعلق بگیرد و هر چیزی که می تواند مراد باشد، بالفعل مراد خدا باشد، مگر اینکه در این استدلال دست کاری خاصی انجام بگیرد، و آن اینکه اراده خدا از صفات ذات اوست و ذات او علت تامه همه اشیاست، طبعاً نتیجه این خواهد بود که اراده او نیز بر همه چیز متعلق است.

2- براهین عقلی ثابت نموده است که خدا خالق هر حادثی است. در این صورت نتیجه این خواهد شد که او مرید هر مخلوقی است، زیرا معنی ندارد چیزی را که اراده نکرده است، خلق کند 2.

3- در برهان سوم 3، همین مطلب را آورده و سپس بر آن افزوده است که:

«محال است از غیر خدا چیزی صادر شود که خدا آن را نخواسته است، زیرا مفروض آن است که هر چه از غیر او صادر شود نیز فعل خداست» (و طبعاً فعل خدا متعلق اراده است).

پاسخ:

ناتوانی هر دو وجه، نزد مخالفان اشاعره روشن است. زیرا آنان، اصلی را که اشاعره پذیرفته اند و خدا را خالق و فاعل مباشری همه افعال بشر می دانند، نمی پذیرند و این اصل را که علیت و خالقیت و آفرینندگی، منحصر به خداست و ما سوای او حتی از سببیت حرفی و ظلی و تبعی برخوردار نیست، قبول ندارند، در این صورت، این برهان چگونه می تواند در برابر مخالف، کارساز باشد؟

و به دیگر سخن: اگر خالقیت و اراده گسترده او را بپذیریم، باید به گونه ای

ص: 126

تفسیر شود که با خالقیت و اراده‌ی ظلی انسان که ملاک مسئولیت او است، سازگار باشد.

4- در قلمرو سلطنت خدا، چیزی که متعلق اراده‌ی او نباشد، تحقق نمی‌پذیرد، زیرا اگر تحقق‌پذیرد یکی از دو نتیجه را به دنبال دارد:

یا خدا از صدور آن، غافل و ناآگاه بوده و یا در برابر آن ضعیف و ناتوان بوده است، تا آنجا که چیزی را که نمی‌خواسته، تحقق پذیرفته است؛ و ساحت قدس خدا از هر دو پیراسته است (1).

5- هرگاه چیزی را که خدا نمی‌خواهد تحقق‌پذیرد، پس خدا هستی آن چیز را دوست ندارد، اگر هستی آن را دوست ندارد، پس تحقق آن را نمی‌پذیرد، و اگر با این شرایط تحقق‌پذیرد، نشانه‌ی ضعف و مقهوریت خدا خواهد بود (2).

پاسخ:

ضعف و ناتوانی هر دو استدلال روشن است، زیرا مقصود مخالف از اینکه اراده‌ی او بر تحقق افعال انسان تعلق نگرفته، این نیست که اراده‌ی او بر نبود آنها تعلق گرفته، تا صدور فعل از انسان، نشانه‌ی سهو و یا عجز او باشد، بلکه مقصود این است که او نسبت به افعال انسان نظر خاصی ندارد، و به اصطلاح «غیر مرید» است نه «مرید عدم».

پس از اشعری، پیروان مکتب او مانند رازی در محصل، و عضد الدین ایجی در مواقف، چیزی بر گفتار شیخ اشعری نیفزودند و عمومیت خالقیت را نشانه‌ی گسترش اراده‌ی او دانستند (2).

ص: 127

1- 1 و 2) اللمع، ص 49.

2- 3) تلخیص المحصل، ص 334. شرح مواقف، ج 8، ص 174.

حق این است که باید گفت: هر دو گروه در وادی افراط و تفریط گام نهاده اند و با نظر جامع به مسئله ننگریسته اند. اشاعره به دنبال حفظ توحید در خالقیت آن هم به آن معنای افراطی و غیر صحیح، گسترش اراده را استحکام بخشیده اند و معتزله برای حفظ اصل عدل، افعال بشر را از قلمرو اراده او بیرون دانسته و دیگر فکر نکرده اند که نتیجه چنین مسئله ای شرک و دوگانه پرستی است، زیرا در نتیجه، بشر در قلمرو فعل خود استقلال داشته و فعل او مربوط به خدا نبوده و او در آفرینش فعل خویش، خالق مستقل و مرید مستقل است. چه شرکی روشن تر از این؟! اگر بت پرستان عصر جاهلی، خدایان محدودی را شریک خدا می دانستند، در مکتب اینان، به تعداد افراد انسان خدا وجود دارد!

اکنون باید با توجه به همه اصول و جوانب، عمومیت اراده را به نحو عمومیت خلقت تفسیر کرد، هر چند توضیحی که درباره عمومیت خلقت داده شد ما را از بحث مجدد بی نیاز می سازد.

تفسیر صحیح عمومیت اراده

شکی نیست که یکی از مراتب توحید، توحید در خالقیت است و عقل و خرد و صریح قرآن، بر آن گواهی می دهد و انکار این اصل، جز شرک، نتیجه دیگری ندارد. کسانی که فعل انسان را از قلمرو خالقیت حق بیرون می سازند، به یک نوع شرک دچار شده اند و برای حفظ اصل عدل، اصل برتری را منکر شده اند. ولی همان طوری که یادآور شدیم، معنی توحید در خالقیت این نیست که خدا فاعل مباحثی همه پدیده های امکانی است، بلکه مفاد آن، این است که مجموع هستی امکانی به صورت، اسباب و مسببات، در یکدیگر موعثر بوده و هر حلقه ای، رابط برای پیدا شدن حلقه دیگر است، و در عین حال همه حلقات و سلسله ها به حق

تعالی منتهی گشته و همگی به او قائمند و نسبت سلسله امکانی به واجب، مانند نسبت معنی حرفی به معنی اسمی است.

تفسیر توحید در خالقیت به این شکل، نه تنها موافق اصول توحیدی است، بلکه نفی کننده مشکل جبر نیز می باشد، زیرا فعل انسان در حالی که نسبتی به خدا دارد، نسبتی نیز به خود او دارد، و اگر انسان و اراده و اختیار او را از میان برداریم، فعل انسان تحقق نخواهد پذیرفت.

هرگاه اراده خدا را عین ذات او بدانیم، هر چند که اراده او برای ما روشن نیست، طبعاً دایره آن نیز از گسترش خاصی برخوردار بوده و همه را زیر پوشش خود خواهد گرفت، ولی تعلق اراده او به همه اشیاء، و از آن جمله افعال انسان، همانند تعلق قدرت و خالقیت او به همه جهان امکانی است. درست است که اراده حکیمانه او بر این تعلق گرفته است که انسان مبدأ فعلی باشد، ولی اراده او بر صدور فعل از انسان، به صورت مطلق و بدون قید و شرط تعلق نگرفته، بلکه بدان تعلق گرفته است که فعل انسان با کمال اختیار او از او سرزند.

و به دیگر سخن، اراده او تعلق گرفته است که هر مسببی از سبب ویژه خود با ویژگی که سبب دارد، صادر می شود، مثلاً از آنجا که آتش، فاعل فاقد شعور است، اراده او تعلق گرفته است که حرارت از آن بدون آگاهی و اختیار سر بزند، ولی انسان چون فاعل آگاه و مختار است، اراده او بر آن تعلق گرفته است که فعل انسان از روی شعور و اختیار از او سر بزند، و اگر بخواهیم این مطلب را خلاصه کنیم، باید بگوئیم: اراده او تعلق گرفته است که انسان، فاعل مختار باشد نه فاعل مضطر.

در این صورت، گسترش اراده، مایه جبر نبوده، بلکه مایه اختیار خواهد بود.

اکنون برای تثبیت این اصل از نظر وحی، دو آیه را یادآور می شویم:

قرآن کریم می فرماید: وَ مَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ (یونس 100/).

هیچ انسانی نمی تواند ایمان بیاورد جز به اذن خدا.

در آیه دیگر می فرماید:

مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لَيْنَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَىٰ أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ (حشر 5/).

(هر نخلی را که بریدید، یا آن را سر پا رها کردید، بخواست خدا بوده است).

درست است که در این دو آیه، ایمان آوردن انسان ها و بریدن و نبریدن درختان مطرح شده است، ولی هر دو نمونه ایی از قاعده کلی است که آنچه که در جهان رخ می دهد، همگی به اذن او صورت می گیرد.

ص: 130

اشاره

تکلیف فراتر از قدرت و توان (تکلیف بما لا یطاق):

1- دلایل قرآنی اشاعره بر تجویز تکلیف بما لا یطاق

2- تحلیل دلایل اشاعره در این مورد

3- تجویز تکلیف بما لا یطاق بر پایه انکار حسن و قبح

ص: 131

وجدان و فطرت هر انسانی گواه بر این است که تکلیف فردی بر کاری خارج از قدرت و توان، قبیح و زشت است و فرد حکیم، بر چنین کاری اقدام نمی‌کند، بلکه می‌توان گفت: در صورتی که تکلیف‌کننده از عجز و ناتوانی طرف آگاه باشد، در درون خود اراده‌ی جدی و خواست واقعی نسبت به تکلیف احساس نمی‌کند، و اگر هم به صورت ظاهر، طرف را به چنین کاری دعوت کند، احساس می‌کند که خواست او جدی نیست، بلکه یک نوع ظاهرسازی و برای اغراض و اهداف فردی و یا اجتماعی است. از این جهت محققان می‌گویند: «تکلیف به محال»، «به «تکلیف محال» باز می‌گردد و روح این دو مسأله یکی است، و هر کجا احساس شود که انجام کاری از قدرت و توان طرف بیرون است، نه تنها چنین خواستی برخلاف عقل و خرد است، بلکه چنین درخواستی به صورت جدی، محال است. چگونه انسان می‌تواند از فرد زمین گیر تقاضای پرش کند و از نابینا توقع دیدن داشته باشد؟!»

این به سان آن است که از فردی بخواهیم شتر را از سوراخ سوزن بگذراند و دنیا را در میان تخم مرغی جای دهد، و این کاری است که عقل و فطرت بر امتناع آن گواهی می‌دهد. از آیات قرآن نیز می‌توان قبح و زشتی و یا امتناع آن را درک کرد، چنان که می‌فرماید: لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا (بقره/286).

(خدا فردی را جز به اندازه «وسع» او تکلیف نمی کند).

هرگاه بگوییم: معنای وسع، اخص از قدرت و توان است و مقصود از آن، کاری است که انسان به سهولت و آسانی انجام دهد، و در نتیجه معنای خارج از وسع، غیر از خارج از قدرت است، در این صورت، آیه به طریق اولی بر عدم صحت تکلیف به محال دلالت دارد.

و نیز می فرماید: **وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا** (کهف 49).

(خدا بر هیچ کس ستم نمی کند).

چه ستمی بالاتر از این که فردی را بر انجام کاری وادار کند که توان آن را ندارد؟ این حقیقت آن چنان روشن است که نیاز به ذکر دلائل عقلی و نقلی نیست، مهم این است که به دلائل اشعری که از ظواهر قرآن استمداد جسته است، رسیدگی کنیم. اینک آیاتی که دستاویز او قرار گرفته است، یکی پس از دیگری مورد بحث و بررسی قرار می گیرند:

آیه نخست

اشاره

1- **أُولَئِكَ لَمْ يَكُونُوا مُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ وَمَا كَانَ لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءٍ يُضَاعَفُ لَهُمُ الْعَذَابُ مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ** (هود 20).

«آنان نمی توانستند در زمین ما را ناتوان سازند، و برای آنان جز خدا ولی و یاور نبود، عذاب آنان دو چندان می شود، (و در دنیا و خانه تکلیف) نمی توانستند بشنوند و نمی توانستند ببینند».

این آیه، درباره کافران سخن می گوید که در آنان قدرت بر شنیدن و دیدن نبود، در حالی که همگی می دانیم آنان مأمور به شنیدن سخنان حق و دیدن آیات

الهی بودند و این، گواه بر جایز بودن تکلیف انسان بر خارج از قدرت و توان او می باشد.

پاسخ

استدلال به آیه، ناشی از غفلت از هدف واقعی آن است. اینک ما هدف آیه را در ضمن چند فراز یادآور می شویم:

الف- این افراد هر چند راه کفر و عصیان را پیموده اند و از شیوه بندگی بیرون رفته اند، ولی نتوانسته اند بر خدا غلبه کنند، به گواه اینکه خدا هر موقع بخواهد جان آنان را می گیرد. **أُولَئِكَ لَمْ يَكُونُوا مُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ ...**

ب- از طرفی دیگر، آنان ولّی جز خدا ندارند و معبودهای آنان، اولیاء کاذب هستند و چون در این مورد، راه ظلم و تعدی پیموده اند و عبادت را که حق خداست به دیگران داده اند، عذاب آنان دو چندان خواهد شد **وَ مَا كَانَ لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءٍ يُضَاعَفُ لَهُمُ الْعَذَابُ ...**

ج- آنگاه آیه، علت کفرورزی آنان را بیان می کند و آن اینکه اگر آنان کافر شدند و راه عصیان را پیمودند، نه برای این است که قدرت آنان بر قدرت خدا چیره شد، و نه اینکه اولیائی جز خدا داشتند، بلکه علت آن این است که این گروه، تاب شنیدن آیات الهی را که با بیم و امید آمیخته بود، نداشتند، همان گونه که قدرت دیدن آیات الهی را نداشتند. لیکن نه به این معنی که این دو نعمت (شنیدن و دیدن) از روز نخست به آنها داده نشده بود، بلکه این گروه به خاطر آلودگی به گناه و فرورفتگی در فساد، راه های شنیدن حقایق و دیدن آیات را به روی خود بستند، و سرانجام، دلی پیدا کردند که درک نمی کرد، و چشمی که نمی دید، و گوشی که نمی شنید.

بنابراین، این گروه از روز نخست این نعمت های بزرگ را که ملاک تکلیف و مصحح

آن است، فاقد نبودند، بلکه بر اثر فرو رفتن در گناه و علاقه به شهوت، دستگاه تفکر آنان دگرگون شد و توان شنیدن و رؤیت حق را از دست دادند.

آیات قرآنی، گواه بر این است که پافشاری بر گناه در مدت طولانی، انسان را در برابر معنویات، به صورت فردی کور و کر و لال درمی آورد، بگونه ای که دیگر نمی تواند حقایق را درک کند. و این مطلب از آیات یادشده در زیر استفاده می شود:

ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ أَصَاؤُا السُّوَايَ أَنْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَ كَانُوا بِهَا يَسْتَهْزِؤْنَ (روم/10).

(آنگاه سرانجام آنان که بدکار بودند، این شد که آیات خدا را دروغ دانستند و آنها را مسخره کردند).

ارتکاب گناه و پافشاری بر کارهای زشت، در انسان حالتی پدید می آورد که به صورت جدی آیات خدا را تکذیب می کند، و چنین می اندیشد که آنها دروغ و بی اساسند، ولی چنین حالتی جزء ذات او نبوده، بلکه او از طریق گناه و قانون شکنی این حالت را پیدا می کند، که دیگر نه حق را می بیند و نه توان شنیدن آن را در خود احساس می کند، و در حقیقت، کسب چنین حالتی (دیگر انسان نمی تواند ببیند و نه بشنود) از جزئیات قاعده مسلمی است که می گویند: «الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار» (کاری که انسان به دست خود، خود را در آن بی اختیار کرده باشد، با اختیاری بودن، منافات ندارد).

در پرتو این بیان، مفاد قسمتی از آیات، که دست آویز جبریان نیز قرار گرفته است، روشن می شود و اجمال آن این است که انسان در پرتو یک رشته کارهای اختیاری، در خود حالتی را به وجود می آورد که نتیجه آن جز ضلالت و گمراهی کج روی و لغزش و واژگون بینی و بدفهمی، چیزی نیست و سرانجام، به صورت

انسانی درمی آید که نمی تواند بشنود و نمی تواند درک کند، و همه این حالات، مرهون کارهای اختیاری و ابتدائی اوست. آیات یادشده در زیر، همگی بر این حقیقت ناظرند:

الف- فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ (صف 5/).

(آنگاه که میل به کج روی پیدا کردند، خدا دل های آنان را منحرف ساخت).

ب- وَ مَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ (بقره 26/).

(با مثل های قرآن جز افراد گنه کار کسی گمراه نمی شود).

ج- خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً (بقره 7/).

(خدا بر دل ها و گوش های آنان مهر نهاده و پرده ای در برابر چشمان آنان کشیده شده است).

د- وَ نُقِلُّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوْلَٰى مَرَّةٍ (انعام 110/).

(ما دل ها و دیدگان آنها بر می گردانیم، چنانکه بار نخست نیز به آن ایمان نیاوردند).

ه- لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ فَاعْتَرَفُوا بِذَنبِهِمْ فَسُحِّقًا لِأَصْحَابِ السَّعِيرِ (ملک 10-11/).

(اگر می شنیدیم و درمی یافتیم، از یاران دوزخ نبودیم، پس (با این گفته) به گناهان خود اعتراف کردند، دور باشند یاران دوزخ!).

مجموع این آیات، از یک حقیقت پرده برمی دارند و آن اینکه خدا بر بندگان خود ستم نمی کند، بلکه این بندگانند که در سایه اعمال زشت خود، راه های حق را به روی خود می بندند و توان ایمان را از خود سلب می کنند. فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ (توبه 70/): خدا هرگز بر آنان ستم روا نمی دارد،

بلکه آنان بودند که بر خود ستم روا می داشتند.

تا اینجا روشن شد که آیه کوچکترین ارتباطی به مدعای اشعری ندارد.

اینک به تفسیر آیات دیگر که وی به آنها تمسک جسته است، می پردازیم:

آیه دوم

اشاره

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (بقره 31).

(همه اسمها را به آدم آموخت، آنگاه آنان را بر فرشتگان عرضه داشت، و گفت:

مرا از نام های آنان خبر دهید، اگر راست می گوئید).

اشعری می گوید: این آیه گواه بر امکان تکلیف به محال است، زیرا فرض این است که فرشتگان از اسامی آنان آگاه نبودند و از طرفی مأمور به اعلام شدند.

پاسخ

ما فکر نمی کنیم که حقیقت این آیات، بر امثال شیخ اشعری مخفی بماند، زیرا برای طلب و درخواست، انگیزه های مختلفی است؛ گاهی درخواست، برای انجام کار است، و گاهی برای اهداف دیگر، در این مورد، هدف بیان عجز و ناتوانی فرشتگان است، نه اینکه واقعا بر خیزند و چنین کاری را صورت دهند، نظیر آن، آیه یاد شده در زیر است:

وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ (بقره 23).

(اگر در آنچه بر بنده خود فرو فرستادیم، شک دارید، سوره ای مانند آن بیاورید...).

هرگز هدف این نیست که واقعا به چنین کاری اقدام کنند، می دانیم، آنان نمی توانند انجام دهند، بلکه انگیزه این است که ناتوانی آنان را در برابر قرآن به رخ آنان بکشد.

آیه سوم

اشاره

يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسَّ تَطِيعُونَ * خَاشِعَةً أَبْصَارُهُمْ تَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ وَقَدْ كَانُوا يُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ وَهُمْ سَالِمُونَ
(قلم 42-43).

(روزی که -از فزونی وحشت- ساق پاها برهنه می گردد، و کافران به سجده دعوت می شوند، در حالی که نمی توانند، چشم های آنان فرو افتاده، در حالی که خواری آنان را فرامی گیرد، و آنان روزی به سجده دعوت می شدند، در حالی که سالم بودند).

ظاهر آیه حاکی است که روز قیامت به آنان تکلیف می شود که سجده کنند، در حالی که توان انجام آن را ندارند.

پاسخ

استدلال به این آیه بر صحت تکلیف با نبودن قدرت و توان، ناشی از آن است که دعوت در روز قیامت برای سجده، جدی و حقیقی گرفته شده است، ولی امر به سجود در آنجا، برای ایجاد حسرت در قلوب آنان است، زیرا آنان روزی که می توانستند، سجده نکردند و روزی هم که مایلند فرمان خدا را اطاعت کنند، توانایی آن را ندارند.

آنان، روز قیامت به خاطر دیدن مظاهر عذاب به این فکر می افتند که کارهای خود را جبران کنند، ولی موقعی به این فکر می افتند که کار از کار گذشته و توانایی را از دست داده اند. بنابراین، هرگاه به آنان گفته می شود، خدا را سجده کنید، این

درخواست، درخواستی جدی نیست، بلکه برای غرض دیگری است و آن ایجاد حسرت در قلوب آنان است، تا از این طریق بر حسرتشان افزوده شود.

آیه چهارم

اشاره

وَلَنْ تَسَّ تَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِنْ تُصَّ لِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُوراً رَحِيماً (نساء/129).

«شما هر چند بخواهید، نمی توانید میان زنان با عدالت رفتار کنید، پس بطور کامل به یکی از زنان خود گرایش پیدا نکنید تا دیگری را به صورت زنی سرگردان در آورید، و اگر اصلاح کنید و تقوا پیشه سازید، خداوند آمرزنده و مهربان است.»

این آیه، حاکی از آن است که انسان، قادر به برقراری عدالت میان زنان نیست، در حالی که خدا در آیه دیگر دستور داده است که با زنان به طور عدالت رفتار کنیم، چنانکه می فرماید: فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً (نساء/3).

«اگر می ترسید که نتوانید به عدالت رفتار کنید، پس یکی را برگزینید»

پاسخ

ریشه استدلال این است که: عدالت در دو آیه به یک معنی گرفته شده است (عدالتی که توان برقراری آن را نداریم و عدالتی که باید میان زنان برقرار کنیم)، و حال آنکه چنین نیست. عدالتی که خارج از توان و قدرت است، همان مساوات در تمایلات قلبی و عواطف باطنی است، مسلماً یک چنین مساوات در بسیاری از شرائط امکان پذیر نیست، زیرا زنان از نظر جاذبه ها و ملاکات گرایش قلبی مردان، مختلفند، پس چگونه انسان می تواند تمایل جنسی خود را به هر دو یکسان سازد؟

ولی عدالتی که مأمور به انجام آن هستیم، عدالت در هزینه زندگی است که به

طور مسلم، در توان هر شوهر با وجدانی هست و همچنین مراد، عدالت در دیگر مسائل مربوط به زندگی است.

این دو آیه از دیرزمان، دستاویز زنادقه دوران عباسیها بوده، آنان اصرار می ورزیدند که در آیات قرآن «احکام متناقض» وجود دارد، آنگاه این دو آیه را به رخ می کشیدند. در عصر امام صادق-علیه السلام- که گرایش به «الحاد»، بر اثر انتقال اسرای اهل کتاب به جهان اسلام، جوانه زده بود، تفسیر و کیفیت حلّ تناقض ظاهری میان دو آیه، در عراق و حجاز مطرح گردید، ابن ابی العوجاء، ملحد آن عصر، این ایراد را با هشام بن حکم در میان گذارد، او برای دریافت پاسخ ایراد، به مدینه رفت و موضوع را با امام صادق-علیه السلام- مطرح کرد، امام فرمود: «منظور از عدالت در آیه سوم سوره نساء عدالت در نفقه، و رعایت حقوق همسری و طرز رفتار و کردار است، ولی مقصود از عدالت در آیه دیگر، که امر محال شمرده شده است، «عدالت در تمایلات قلبی است»، هشام از مدینه به عراق بازگشت و پاسخ را به ابن ابی العوجاء گفت، وی گفت: این پاسخی است که از حجاز آورده ای و از خودت نیست (1).

در پایان یادآور می شویم، روا دانستن چنین تکلیفی و دستاویز ساختن این آیات، پایه ای جز انکار حسن و قبح ندارد، و اعدام عقل در قلمرو عقائد و معارف چنین مصیبتی را به بار آورده است.

می گویند: ابراهیم بن سیار، معروف به نظام، وقتی با یکی از قائلان به جبر، بنای بحث و گفتگو نهاد و می خواست عقیده او را از طریق اینکه جبر مستلزم تکلیف به ما لا یطاق است، باطل سازد، ولی طرف، در آغاز گفتگو، این نتیجه را

ص: 141

پذیرفت، و آن را جایز و صحیح شمرد. نظام از ادامه بحث منصرف شد، وقتی از او سؤال کردند که چرا به بحث ادامه ندادی؟ گفت: هدف از مذاکره این بود که او را بر چنین تالی فاسدی متوجه سازد. وقتی او صریحا آن را پذیرفت، دیگر برای بحث و گفتگو زمینه ای باقی نماند.

نیز می گویند: قاضی عبد الجبار، وارد خانه صاحب بن عباد شد، و ابو اسحاق اسفرائینی را که از سران اشاعره وقت بود، در آنجا دید. به عنوان طعن به ابو اسحاق چنین گفت: «سبحان من تنزه عن الفحشاء» (تسبیح خدایی را که از زشتی ها منزّه است). مقصود اینکه شما اشاعره با تصویب جواز تکلیف بما لا یطاق، خدا را از آن پیراسته نساخته اید. در این موقع، اسفرائینی، به نقطه ضعف معتزله اشاره کرد که آنان نیز با دادن استقلال به بشر، در انجام کارها برای خدا شریکی اندیشیده و در نتیجه، کارهایی صورت می پذیرد که از قلمرو مشیت او بیرون است. از این جهت در پاسخ طعن عبد الجبار که از سران معتزله در قرن چهارم بود، چنین گفت: «سبحان من لا یجری فی ملکه الا ما یشاء» (پیراسته است خدایی که در ملک او جز آنچه که بخواهد، انجام نمی گیرد (1)).

حق این است که هر دو طعن صحیح و پابرجا است و اگر اشاعره و معتزله در مسأله «توحید در خالقیت» راه قرآن و عترت را می پیمودند، اشاعره از نسبت فحشا به خدا، و «معتزله» از شریک تراشی برای او، مصون می ماندند.

ص: 142

اشاره

قدرت، مقارن با انجام فعل است:

1- دلایل اشعری بر مغایرت قدرت با فاعل

2- دلایل اشعری بر تقارن قدرت با فعل

3- انگیزه طرح این مسأله چیست؟

4- مقصود از قدرت چیست؟

قدرت به معنی علت ناقصه، متقدم، و به معنی علت تامه، مقارن است.

ص: 143

اشاره

از بحث هایی که شیخ اشعری در زمینه قدرت مطرح کرده و بعداً پیشوایان اشاعره از او پیروی کرده اند، سه مسأله یادشده در زیر است:

1- استطاعت و قدرت، غیر خود فاعل است.

2- استطاعت و قدرت، مقارن با فعل در انسان پدید می آید نه پیش از آن.

3- قدرت، تنها به یکی از دو طرف (فعل و ترک) صلاحیت تعلق دارد، نه به هر دو.

این بحثهای سه گانه را شیخ اشعری مطرح کرده است و موضوع نخست، در ردیف بدیهیات و دومی کاملاً بی پایه و سومی قابل بررسی است.

مطلب مهم در اینجا این است که روشن شود انگیزه او از طرح این بحث ها چه بود؟ این مسائل، هرگز با عقائد اسلامی در تماس نبوده و نفی و اثبات هیچ یک از آنها با مبانی اسلامی تضادی ندارد، اینها یک رشته اندیشه های علمی یا فلسفی است که نسبت آنها به عقائد اسلامی یکسان است.

آری، اشعری می گوید: قدرت خدا از آنجا که از صفات ذات اوست، قبل از فعل اوست، نه همراه با فعل او، از این جهت، خدا را از مسأله دوم استثنا کرده و معتقد شده است که استطاعت خدا پیش از اعمال آنست نه همراه با فعل. ما

اکنون هر سه مسأله را مورد بحث قرار می دهیم و تنها به نقل گفتارهای روشن اشاعره اکتفا می ورزیم، زیرا برخی از براهین آنان، در عین سست و واهی بودن، نامفهوم است و برای خوانندگان گرامی نمی تواند سودمند باشد.

1- قدرت، غیر از فاعل است

شیخ اشعری برای اثبات چنین مسأله روشنی، دست به استدلال زده و می گوید: گواه بر اینکه استطاعت، غیر انسان است، همان حالات مختلف اوست که گاهی مستطیع و گاهی ناتوان می باشد (1).

این مسأله همان طور که یادآور شدیم، یک مسأله بدیهی است و همگی می دانیم که انسان به تدریج قدرت و استطاعت را کسب می کند و روزی نیز به عللی، آن را از دست می دهد.

2- قدرت، همراه با فعل است نه متقدم بر آن

اشاره

در اینجا اشاعره، براهینی دارند که برخی را یادآور می شویم:

الف: قدرت و استطاعت، عرض است و عرض در دو زمان باقی نمی ماند، و اگر قدرت، پیش از فعل باشد، طبعا در حال انجام کار، معدوم می شود و نتیجه این می گردد که فعل بدون قدرت، و معلول بدون علت، پدید آید و این محال است (2).

مستدل در اینجا دو مسأله را مسلم گرفته، که یکی باطل و دیگری قابل بحث و بررسی است، اولاً می گوید: قدرت عرض است و ثانيا مدعی است که عرض در دو زمان باقی نمی ماند، دربارۀ مطلب نخست یادآور می شویم که: قدرت از مراتب وجود ما است، در این صورت چگونه می تواند عرض باشد؟ و به دیگر

ص: 146

1-1) لمع، ص 93.

2-2) تفتازانی: شرح مقاصد، ج 1، ص 240، -علاء الدین قوشچی: شرح تجرید، ص 362.

سخن: نفس انسانی در مسیر تکامل خود دارای قدرت و توان بیشتری شده و قدرتهایی را کسب و ضمیمه ذات خود می سازد، با این وضع چگونه می توان قدرت را عرض خواند؟ اگر او قدرت در عضلات را یادآور می شود، آن نیز در پرتو قدرت نفس فعالیت می کند و منهای قدرت آن، خود نمی تواند کاری را صورت دهد، آنگاه با چه دلیلی می گوید که: توان موجود در عضلات، عرض است؟

درباره مطلب دوم، یادآور می شویم: اینکه می گویند عرض در دو زمان باقی نیست و عرض در زمان دوم غیر از عرض در زمان نخست است، مقصود از آن «تجدد امثال» است، یعنی، سفیدی برف و پنبه و عاج، و همچنین سیاهی ذغال و مو، یک واقعیت سیال است که سفیدیها و سیاهیهای به صورت متصل و ناگسسته پدید می آیند و به هیچ وجه حالت گسستگی و ناپیوستگی ندارند، بلکه وجود واحد ممتدی هستند که از مرتبه حدوث و از مرتبه بقا، انتزاع می شود و بقای قدرت، مغایر با حدوث آن نیست بلکه ادامه آن است، و در نتیجه اگر کسی قائل شد که قدرت پیش از فعل است، نتیجه آن، حدوث معلول بلا علت نخواهد بود، بلکه معنی آن این خواهد بود که مرتبه حدوث علت، در تحقق معلول مؤثر نبوده، بلکه در مرتبه بقای آن، مؤثر بوده است.

اساس استدلال این است که این عرضها، از هم گسسته و ناپیوسته هستند. حدوث قدرت، ارتباطی به بقا، و بقا آن ارتباطی به حدوث ندارد و در حقیقت قدرتهای جدا از یکدیگر هستند، در حالی که قدرت واحد است و با حدوث خود بقای خود را نیز می آفریند، چیزی که هست وجود آن، وجود سیال و متصرم و در حال افاضه است که آینده آن با گذشته در ارتباط می باشد.

ب: وجود فعل، در حال عدم ممتنع است، به گواه اینکه وجود و عدم نمی توانند در جایی گرد آیند، اگر فعل در حال عدم ممتنع است، قهرا مقدور نخواهد بود، و نتیجه این می شود که در حال عدم، به خاطر ممتنع بودن فعل،

پاسخ:

این استدلال از یک صغری و یک کبری تشکیل شده است و صورت آن اینست که: وجود فعل در حال عدم آن ممتنع است، و چیزی که ممتنع است، قدرت بر آن تعلق نمی‌گیرد، نتیجه اینکه بر وجود فعل در حالت عدم، قدرت تعلق نمی‌گیرد. در این جا می‌گوئیم:

اینکه می‌گوید: وجود فعل در حال عدم ممتنع است، از دو صورت بیرون نیست، اگر مقصود این است که ممتنع بالذات است، در این صورت صغری باطل است، زیرا شیء در حال عدم ممتنع بالذات نیست، بلکه ممکن بالذات است و به خاطر فقدان علت وجود، ممتنع بالغیر است. و اگر مقصود این است که ممتنع بالغیر است، اصل مطلب صحیح ولی کبرای آن ناتمام است، زیرا هیچ کس نمی‌تواند بگوید، هر چیز ممتنع بالغیر، قدرت بر آن تعلق نمی‌گیرد، بلکه بسیاری از امور معدوم، چون وسائل ایجاد آنها فراهم نبوده، ممتنع بالغیر بوده اند، ولی آنگاه که وسائل ایجاد آنها فراهم شده، تحقق پذیرفتند.

با توجه به این بحث، باید گفت، اختلاف در این مسأله، شاید یک نزاع لفظی باشد، زیرا اگر مقصود از قدرت، این است که فاعل حالتی دارد که می‌تواند فعل را انجام دهد و نیز آن را ترک کند، مسلماً چنین قدرتی پیش از فعل است، و اگر مقصود از قدرت، آن توانی است که فعل در پرتو وجود او قطعی شده و کار صددرصد انجام می‌گیرد، به طور مسلم چنین قدرتی، مقارن با فعل خواهد بود.

و به دیگر سخن: اگر مقصود از قدرت، علت ناقصه است، پیش از فعل تحقق می‌یابد، و اگر مقصود علت تامه است، همراه با فعل می‌باشد.

ص: 148

انگیزه شیخ از طرح این مسأله، که استطاعت همراه با فعل در انسان پدید می آید نه قبل از فعل، چه بوده است؟

شاید انگیزه او حفظ توحید در خالقیت است، زیرا همان طور که همگی می دانیم، توحید در خالقیت، نزد اشاعره، به معنی نفی علیت و معلولیت و سببیت و مسببیت از غیر خدا در صحنه هستی است، و از نظر آنان در جهان یک علت بیشتر وجود ندارد و آن هم خداست و همه حوادث، در جهان، مخلوق بلاواسطه او است، چیزی که هست، عادت خدا بر این جاری شده که حرارت را پس از آتش ایجاد کند، بی آنکه میان این دو ارتباط و تناسبی باشد.

شیخ برای حفظ این اصل، تصور کرده است که اگر معتقد شود پیش از حدوث فعل، قدرتی در فاعل وجود دارد، در این صورت برای انسان قدرتی در حد قدرت خدا (که قطعاً پیش از فعل است) تصور کرده، از این جهت معتقد شده است که استطاعت، پیش از فعل نیست، بلکه همراه با فعل پدید می آید ولی هرگز به خاطر سبق قدرت خدا، کوچک ترین تأثیری در فعل ندارد.

ولی باید توجه داشت که اگر قدرت مقارن را چنین تفسیر کنیم، می توانیم در مورد قدرت متقدم نیز همین را بگوئیم که قدرت متقدم بر فعل است، ولی مؤثر در فعل نیست، و به دیگر سخن، تماشاگر است و بازی گر نیست.

خلاصه، اگر قدرت پیشین، مزاحم قدرت خدا به نظر می رسد، قدرت مقارن نیز همان مزاحمت را خواهد داشت و اگر دومی فاقد مزاحمت است، پیشین نیز بسان آن خواهد بود.

شیخ اشعری، که اصرار می ورزد که قدرت، پیوسته مقارن با فعل است در مواردی دچار اشکال شده است.

1- مسأله تکلیف کفار به ایمان، زیرا فرض این است که قدرت، با فعل (ایمان) همراه است. و مادامی که فعل صورت نپذیرد، قدرت تحقق پیدا نمی کند، در این صورت نتیجه این می شود که تکلیف کافران به ایمان نوعی تکلیف به محال باشد، زیرا فرض این است که قبل از فعل یعنی زمان تکلیف، قدرت موجود نیست. و به عبارت دیگر، نظریه اشعری جز دور نتیجه ای ندارد، زیرا تکلیف، فرع وجود قدرت، و آن نیز فرع انجام و آن هم متوقف بر تکلیف است. و پیروان مکتب او هرچند سعی و کوشش کرده اند، به رفع این اشکال، دست نیافته اند.

2- برخی از آیات، به روشنی برخلاف نظریه او در این مسأله، گواهی می دهند. اینک آیاتی را یادآور می شویم:

وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا (آل عمران 98).

(حق خدا بر مردم این است که هرکس می تواند باید به زیارت بیت او برود).

این آیه، به روشنی گواهی می دهد بر فرد مستطیع لازم است راهی حج شود.

و در نتیجه، استطاعت بر حج را شرط و جوب آن دانسته است، به گونه ای که استطاعت، متقدم، و فعل متأخر می باشد.

3- سَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنْفُسَهُمْ، وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ (توبه 42)

(به خدا سوگند یاد می کنند و می گویند: اگر می توانستیم با شما برای جهاد بیرون می آمدیم. با دروغ گفتن، خود را نابود می کنند و خدا می داند که آنان دروغ گویند).

در این آیه، منافقان، خود را ناتوان نشان می دهند، خدا ناتوانی آنان را دروغ می داند و آنان را برای جهاد توانا می شمارد. یعنی قدرت را متقدم و فعل را متأخر توصیف می کند.

شیخ اشعری و پیروان او در برابر این آیات، دست و پا کرده اند و به تأویلهایی دست زده اند در حالی که اگر یک متکلم معتزلی به چنین تأویلهایی در آیات دیگر دست می زد، فوراً بر او می تاختند و به او بر حسب «جهمی» می زدند.

برای اثبات آنکه قرآن استطاعت را قبل از فعل اعلام می دارد چه دلیلی روشن تر از آنجا که سلیمان به اطرافیان خود می گوید: قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُوا أَيُّكُمْ يَا تُبْنِي بَعْرَشَهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ* قَالَ عَفْرَيْتُ مِنَ الْجِنَّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ

«ای بزرگان، کدام یک از شما پیش از آنکه آنان خود را به من تسلیم کنند، تخت او را برای من می آورید؟ یکی از افراد توانای جن به او گفت: پیش از آنکه از جای خود برخیزی (مجلس به پایان برسد) من آن را حاضر می کنم و من بر این کار توانا و امین هستم».

ج- آیا قدرت، تنها بر یکی از فعل و ترک صلاحیت تعلق دارد؟

تحلیل مفهوم قدرت، بیانگر خلاف این نظریه است، زیرا قادر و توانا کسی است که اگر بخواهد انجام می دهد و اگر بخواهد ترک می کند، در برابر فاعل موجب، که جز یک طرف، کار دیگری نمی تواند انجام دهد، بنابراین، قدرت باید صلاحیت تعلق بر هر یک از فعل و ترک و هر یک از دو ضد را داشته باشد، تا بتوان نام آن را قدرت، و دارنده آن را قادر نامید.

تفسیر قدرت به شیوه ای که اشعری می گوید (قدرت فقط به یک طرف

تعلق می‌گیرد)، سخنی مبهم و نارساست.

در اینجا فخر رازی که خود از پیشوایان اشاعره است، مسأله را بیشتر شکافته و سیمای حقیقت را نشان داده است؛ وی می‌گوید: اگر مقصود از قدرت، همان قوه موجود در عضلات است که در جاندار مبدأ یک سلسله آثار است، به گونه‌ای که اگر اراده انسان به آن ضمیمه گردد، مقدور تحقق می‌پذیرد، شکی نیست که قوه موجود در عضلات، از نظر نسبت به هر دو طرف یکسان است، همگی به فطرت روشن خود درک می‌کنیم که انسان می‌تواند کتابی را از روی میز بردارد و یا بر ندارد، و به نوعی بر هر دو توانایی دارد، ولی تشخیص و تعیین مسیر این توانایی به کیفیت اراده‌ای بستگی دارد که از آن توان عضلانی بهره می‌گیرد، و اراده انسان بر فعل و یا ترک آن تعلق می‌پذیرد.

و اگر مقصود از قدرت، مجموع شرائط تأثیر و تحقق معلول است، شکی نیست که تنها بر یک طرف تعلق می‌گیرد نه بر دو طرف، زیرا فرض اینست که با اجتماع آن شرائط، فعل از حالت تساوی و یکسانی بیرون آمده و از نظر سرنوشت یک طرفه شده است (1).

و به عبارت دیگر: اگر مقصود از علت، علت ناقصه باشد، آن بر هر دو صلاحیت دارد و اگر مقصود علت تامه باشد، آن خواهان یک طرف است.

شاید اختلاف معتزله و اشاعره در این مسائل، یک نزاع لفظی باشد، مقصود معتزله از علت، علت ناقصه است، و علت ناقصه هم متقدم بر فعل است و هم نسبت به هر دو ضد، یکسان است.

ولی مقصود اشاعره، علت تامه است که معلول از آن جدا نمی‌شود، مسلماً چنین قدرتی همراه با فعل بوده و فقط خواهان یک جانب است.

ص: 152

اشاره

رؤیت خدا در روز رستاخیز:

1- ریشه های این عقیده در عهد قدیم

2- اختلاف اهل حدیث درباره امکان (رؤیت خدا در این جهان)

3- اتفاق کلمه اشاعره در تجویز رؤیت در آخرت

4- رؤیت جدا از جهت نیست

5- دلایل عقلی اشاعره بر رؤیت خدا

6- نقد این دلایل

7- استدلال با آیه «إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ»

8- استدلال با آیه «رَبِّ أَرِنِي أَنظُرَ إِلَيْكَ»

9- دلایل منکران رؤیت

10- احادیث اهل سنت درباره رؤیت

ص: 153

در بیوگرافی شیخ اشعری، یادآور شدیم که یکی از انگیزه های او برای عدول از مکتب اعتزال و پیوستن به گروه اهل حدیث این است، که: در عقیده گروه دوم اصلاحاتی پدید آورد، و نیز گفتیم تا فردی از خود گروه نباشد، نمی تواند به عنوان یک فرد «خودی» دست به اصلاح عقائد آن گروه بزند.

شیخ اشعری با این انگیزه (احتمالاً) به اهل حدیث پیوست و سلاح عقل را بر ضد معتزله به کار برد تا بتواند درباره عقائد حنابله کاری صورت دهد، اما در برابر امواج شکننده و پر قدرت حنابله نتوانست اصلاحات لازم را پدید آورد، او هر چند در بعضی از مسائل دخل و تصرف کرد، اما هرگز نتوانست به ترکیب دو مسأله دست بزند و هر دو مسأله، با تنزیه خدا از جسم و جسمانیات و یا تنزیه او از هر نند و مثل، مخالف است، و این دو مسأله عبارتند از:

الف: خدا در روز رستاخیز دیده می شود.

ب-قرآن و کلام خدا، مطلقاً قدیم است.

یک فرد از اهل تنزیه که خدا را از جسم و جسمانیات تنزیه می نماید، نمی تواند بگوید که خدا با همین چشمان مادی در روز رستاخیز دیده می شود، ولی

چه می توان کرد که شیخ اشعری همین مسأله را به این کیفیت در کتابهای خود مطرح کرده و جزء عقائد اسلامی شمرده است؟ زیرا در این مورد، روایاتی در صحاح است که نمی توان برخلاف آنها نظر داد.

جوّ اجتماع اسلامی در آن روز به گونه ای بود که انکار این مسأله نوعی خروج از دین حساب می شد، و متظاهرين به اسلام، از اهل کتاب، آنچهان رؤیت خدا را در میان مسلمانان به اصطلاح «جا انداخته» بودند که جز عدلیه که کاملاً در اقلیت بودند، کسی نمی توانست خلاف آن را ببیند، از این جهت، شیخ ناچار شد، این عقیده و اندیشه را به همان صورت در کتابهای «ابانه» و «لمع» بیاورد و انسان هرگز فکر نمی کند، کسی که چهل سال با اهل برهان نشست و برخاست کرده و در دامن آنان پرورش یافته است، به طور جدی و صمیمی بگوید: «ما ایمان داریم که خدا در سرای دیگر با این چشمها دیده می شود همان طور که ماه در شب چهاردهم رؤیت می گردد، افراد با ایمان او را می بینند همان طوری که در این مورد از رسول خدا رؤیت وارد شده است (1)».

و نیز می گوید: «مخالفان رؤیت، ابراز می دارند: چرا می پندارید که خدا با چشمها دیده می شود و آن را یک فعل ممکن می اندیشید؟»

در پاسخ می گوئیم: آن اشکالات و ایرادهایی که در توصیف خدا با دیگر صفات جلوه می کند و آنها را محال قلمداد می نماید، در مسأله رؤیت وجود ندارد (2)».

مسأله رؤیت خدا در روز قیامت، از مسائل پر سروصدایی است که قرنهای فکر متکلمان را به خود جلب کرده است، و در این مورد به خاطر نجات از

ص: 156

1-1) ابانه، ص 21.

2-2) لمع، ص 61.

تنگناها، آراء و عقائد گوناگونی را ابراز نموده اند که همه را شیخ اشعری در کتاب «مقالات الاسلامیین» آورده است. و ما اصول آنها را یادآور می شویم:

1- گروهی می گویند: ممکن است ما خدا را در همین دنیا با چشمهایمان ببینیم، و انکار نمی کنیم که ممکن است یکی از افرادی که در راه با آنان روبرو می شویم، همان خود خدا باشد، گاهی گام از این فراتر نهاده می گویند: خدا در اجسام حلول نموده و اگر انسانی مورد علاقه ما قرار می گیرد، احتمال می دهیم که خدا در او حلول نموده باشد، گاهی همین افراد به قدری افراط می ورزند که می گویند: ممکن است در این دنیا با خدا دست بدهیم و افراد مخلص در دنیا و آخرت او را در آغوش می گیرند.

2- «ضرار» و «حفص» می گویند: خدا با این چشمها دیده نمی شود، بلکه در روز قیامت حسّ ششمی در ما پدید می آید و ما او را با آن حسّ درک می کنیم.

3- برخی مانند احمد بن حنبل و خود شیخ اشعری، در این جهان رؤیت را محال می دانند، بلکه می گویند: تنها مؤمنان در آخرت خدا را می بینند، زیرا اگر در این جهان، خدا قابل رؤیت بود، موسی (علیه السلام) از دیدن او بهره مند می شد و با خطاب «لن ترانی» از این فیض محروم نمی گردید (1).

اینها یک رشته آرائی است که قائلان به رؤیت مطرح کرده اند و همگی از نظر خرد و کتاب و سنت مردود است، ما در میان اقوال، تنها همین گفته اخیر را که اشعری مطرح کرده، بررسی می کنیم، ولی قبلاً- ریشه مسأله «رؤیه الله» را بیان می کنیم و یادآور می شویم که این اندیشه های کفرآمیز از «عهدین» تحریف شده، به میان مسلمانان راه یافته است و اگر قائلان به رؤیت با آیات قرآن نیز استدلال

ص: 157

1-1) مقالات الاسلامیین، ص 322، نوشته شیخ اشعری. و الرد علی الزنادقه، منسوب به احمد بن حنبل.

می‌کنند، همگی برای توجیه عقیده‌ای است که از قبل پذیرفته‌اند، و هرگز قرآن ریشه‌چنین عقیده‌ای نبوده، بلکه این گروه، نخست چنین عقیده‌ای را پذیرفته‌اند، آنگاه برای خاموش کردن مخالفان، به تکاپو افتاده‌اند تا از قرآن دلانلی بر آن پیدا کنند. ما در اینجا نمونه‌هایی از عهدین را که تصریح بر دیدن خدا دارد، نقل می‌کنیم:

الف: «خداوند را دیدم که بر تخت بلندی نشسته بود. گفتم وای بر من، چشمان من پادشاه سپه‌دار را دیدند» (اشعیا-1:6-6).

ب: «می‌دیدم که تخت‌هایی گذارده‌اند و خدای قدیم بر آن نشسته، لباس او چون برف سفید و موهای سر او مانند پشم پاکیزه بود، تخت او شعله‌ای از نور بود» (دانیال:7-9).

ج: «اما من به صورت او می‌نگرم» (مزامیر داود-17-15).

د: «سلیمان بر پروردگار خود خشمگین شد، چون قلب او از خدا برگشت، خدای اسرائیل که دو بار برای او دیده شده است» (ملوک اول-11).

ه: «من خدا را دیدم که بر تخت خود نشسته و همه سپاهیان دریا در برابر او ایستاده‌اند» (ملوک اول-22).

ما به همین مقدار از نصوص عهد قدیم اکتفا می‌ورزیم و یادآور می‌شویم:

رؤیت قلبی که برخی از عارفان و کاملان در سیر و سلوک مدعی آن هستند، یا گفتار گروه دوم که ما خدا را در روز رستاخیز با حس ششم درک می‌نمائیم - همگی - از قلمرو گفتار ما بیرون است، موضوع بحث، رؤیت خدا با همین چشم‌های عادی در روز رستاخیز، به سان رؤیت بدر در شب چهاردهم است؛ چیزی که هست گروه مجسمه با پذیرفتن لوازم تجسیم، آن را مطرح می‌کنند، در حالی که اشعری به خاطر حفظ تنزیه، آن را به صورتی پیراسته از تجسیم و جهت داری مطرح می‌نماید.

گروهی این مسأله را از زاویه نقل می نگرند، مانند شهرستانی در نهاییه الاقدام (1) و فخر رازی در بسیاری از کتابهای خود (2)، در حالی که سیف الدین آمدی به آن از زاویه عقل می نگرد، آن را تنها دلیل بر جواز رؤیت می شمارد و ادله سمعیه و نقلیه را چندان مفید نمی داند و می گوید، در چنین مسأله عقلی، دلائل نقلی مفید قطع و یقین نیستند (3).

رؤیت بدون جهت

در میان اشاعره، شخصیت‌های ارزنده ای هستند که بر اثر وابستگی به این منهج، به چنین عقیده ای کشیده شده اند، و اگر از روز نخست به آن وابسته نبودند، در مسأله رؤیت مخالفت می ورزیدند، ولی چه می توان کرد که این گروه در دامان پدران و مادران و محیط معتقد به مذهب اشعری، پرورش یافته اند و هرگز نمی توانند آن را رها کنند، لیکن با یک چنین وابستگی شدید، جوانه های انکار، در گفتار آنان دیده می شود؛ یکی از این افراد سعد الدین تفتازانی است، او می گوید:

«عقیده اهل سنت، این است که خدا در آخرت دیده می شود و افراد با ایمان، او را پیراسته از جهت و مکان و حتی مقابله می بینند» (4).

در اینجا، انسان انگشت شگفت به دندان می گیرد و با خود می گوید: این چه نوع رؤیتی است که میان بیننده و دیدنی هیچ نوع رابطه حسی نیست و رویارویی، میان رائی و مرئی وجود ندارد و مرئی نیز فاقد مکان و جهت است، مع الوصف با همین چشمها دیده می شود؟! چنین رؤیتی منهای این لوازم، بسان شیر بی یال و

ص: 159

1-1) نهاییه الاقدام، ص 369.

2-2) معالم الدین، ص 67. اربعین ص 198. محصل، ص 138.

3-3) غایه المرام، ص 174.

4-4) تفتازانی: شرح مقاصد، ج 2، ص 111.

دم و شکم است.

تفتازانی برای شناخت یک شیء، سه مرحله معرفی می کند: عقلی، خیالی و حسی.

او می گوید: انسان، گاهی آفتاب را فقط از طریق حد و رسم می شناسد، این همان شناخت عقلانی است، ولی آنگاه که خورشید را دید، سپس چشمان خود را بست، این نیز شناخت دیگری است (خیالی) بالاتر از شناخت عقلی، ولی آنگاه که چشم را باز کرد و آنرا نبست و بر خورشید نظاره کرد، در این موقعیت رؤیت بهتری دست می دهد (رؤیت حسی)، سخن در این است که چنین رؤیتی درباره خدا در روز قیامت انجام گیرد ولی مرئی از تقابل و جهت و مکان، پیراسته است، آیا در روز قیامت چنین رؤیتی امکان پذیر است یا نه (1)؟.

سعد الدین تفتازانی، یکی از بزرگترین متکلمان اشعری است و برخی او را از فرقه «ماتریدی» می دانند که به معتزله از اشاعره نزدیک ترند، وی در این بحث، تلاش می کند که میان رؤیت و تنزیه جمع کند و رؤیت خدا را در روز قیامت، پیراسته از آثار جسمانی بشمارد، ولی به خوبی می دانیم، چنین رؤیتی با این قید و شرط آرزوی خامی بیش نیست، زیرا رؤیت در گرو یک رشته شرائط فیزیکی است که مهمترین آنها عبارتند از:

1- حس بینائی سالم باشد.

2- یک نوع مقابله میان رائی و مرئی حاکم باشد.

3- مرئی بسیار دور و بسیار نزدیک نباشد.

4- مانعی میان بیننده و دیدنی وجود نداشته باشد.

ص: 160

1-1) تفتازانی، سعد الدین: شرح مقاصد، ج 1، ص 111.

5- مرئی بی رنگ (چون هوا) نباشد.

6- نور کافی برای دیدن وجود داشته باشد، خواه بگویم نوری از جسم که حامل تصویر مرئی است بر می خیزد و بر شبکیه وارد می شود (نظریه صحیح)، یا نوری از چشم بر جسم می تابد و رؤیت تحقق می پذیرد.

مسئله رؤیت با این قیود، بدون جهت داشتن و آثار جسمانی ممکن نیست.

گروهی از روشن فکران اشاعره می گویند: سرای دیگر برای خود احکام خاصی دارد، اگر رؤیت در این جهان منفک از جهت و مقابله و مکان داشتن مرئی ممکن نیست، این دلیل نمی شود که رؤیت در آخرت نیز در گرو همین احکام باشد (1).

ناگفته پیداست که این سخن شبیه سخنان سوفسطائیهاست که اصولاً حقائق ثابت را انکار می کنند، زیرا از نظر هر انسان واقع بین، یک رشته حقائق ثابتی در کار است که با تغییر شرائط، حکم آنها دگرگون نمی شود، مثلاً قوانین موجود در جدول ضرب، در دو جهان یکسان است و نتیجه ضرب 7 در 7 مطلقاً 49 می شود، و اگر گفتار یادشده را بپذیریم، باید احتمال دهیم که در آن جهان، حاصل ضرب این دو عدد کمتر یا بیشتر خواهد بود.

اصولاً اعتقاد به یک رشته قوانین ثابت، افراد واقع گرا را از شکاکان جدا می سازد. قوانین ثابت یکی، دو تا نیستند، آنچه را که عقل در بسیاری از مسائل ریاضی و فلسفی درک می کند حقائق ثابتی بوده و در گرو شرائطی نیستند.

آری آنچه در این جهان هست، ممکن است در جهان دیگر به صورت

ص: 161

1-1) این سخن را یکی از علمای اهل سنت در شام به نگارنده گفت، آنگاه که میان من و او در این مسأله گفتگویی صورت گرفت، ولی او در برابر پاسخی که در متن آمده، سکوت کرد و من نیز از تعقیب، صرف نظر کردم.

کامل تر تحقق پذیرد، برای همین، بهشتیان، میوه هایی را می خورند و به پندار خود می گویند، این همان میوه هائی است که در دنیا می خوردیم. قرآن یادآور می شود که جریان چنین نیست، بلکه شبیه آنها به شما داده شده است (یعنی از نظر لذت و طعم در درجه بسیار عالی تری قرار دارند) (1).

تا اینجا با مقدمات بحث آشنا شدیم و مطالب یادشده در زیر به دستمان آمد:

1- اقوال سه گانه در مسأله.

2- ریشه قول به رؤیت در کتاب یهود و نصاری.

3- مقصود، رؤیت با همین چشمهای مادی است، نه رؤیت به معنای شهود قلبی و یا حس ششم.

4- تلاش برای اثبات چنین رؤیتی، پیراسته از جهت و مکان مرئی، تلاشی بیهوده است.

اکنون یادآور می شویم که قائلان به رؤیت، گاهی از طریق عقل و گاهی از طریق نقل به استدلال پرداخته اند.

ما در اینجا به نقل دلایل عقلی آنان می پردازیم، آنگاه آیاتی را که از زمان های دیرین دستاویز آنان قرار گرفته، مطرح می کنیم.

دلایل عقلی و نقلی اشاعره بر رؤیت خدا در سرای آخرت

اشاره

انگیزه اعتقاد به امکان رؤیت خدا در سرای دیگر، روایاتی است که در صحاح و مسانید آمده است و اگر چنین احادیثی وجود نداشت، این همه تکاپو و

ص: 162

1-1) كَلَّمَا زُرُقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرِهِ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رَزَقْنَا مِنْ قَبْلُ وَ أَتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا (بقره 25). [1]

تلاش بر اثبات آن انجام نمی گرفت، ولی برای اینکه قائلان به رؤیت، عقل گرایان را نیز راضی سازند، به عقیده خود به یک رشته دلایل عقلی دست یازیده اند که به حق، ارزش علمی ندارد و شایسته این بود که راه مشایخ خود (حنابله) را ببینند، زیرا آنان با دلیل عقلی سروکاری ندارند و فقط به دنبال حدیث و روایت هستند، و در این مورد نیز حدیث و روایت فراوان است. اینک دلایل به اصطلاح عقلی آنان:

1- رؤیت خدا مستلزم امر محالی نیست.

اشاره

چرا برای خدا رؤیت را تجویز نکنیم، در حالی که این امر مستلزم محالی نیست؟ زیرا نه مستلزم حادث بودن وجود او، و نه مایه تشبیه و تجسیم اوست و نه مستلزم نسبت ظلم و دروغ به او است. رؤیت خدا دلیل بر حادث بودن وجود او نیست و گرنه باید هر موجود حادثی دیده شود و همچنین اثبات رؤیت برای خدا مایه تشبیه او به جسمانیات نیست (1).

پاسخ:

ما هر دو شق را می پذیریم و یادآور می شویم که:

رؤیت خدا هر دو ایراد را به دنبال دارد، زیرا رؤیت مستلزم حدوث مرئی است. اینکه می گوید اگر رؤیت مستلزم حدوث مرئی باشد، باید هر حادثی دیده شود، سخن درستی نیست، زیرا ملازمه از یک طرف است نه از دو طرف، یعنی هر مرئی حادث است، نه اینکه هر حادثی مرئی باشد، بنابراین، عدم رؤیت برخی از «حادث»ها گواه بر عدم ملازمه بین رؤیت و حدوث نیست.

در اینجا می توان ایراد دیگری نیز بر این قسمت متوجه کرد و آن اینکه ممکن

ص: 163

است حدوث، برای رؤیت، شرط لازم باشد، ولی شرط کافی نباشد؛ و عدم رؤیت برخی از حوادث، مانند اندیشه های ذهنی و مجردات عقلی به خاطر این است که شرائط دیگر رؤیت مانند مادی بودن، جهت داشتن و مکان گرفتن، در آنها نیست.

و نیز رؤیت ملازم با تشبیه و تجسیم است، زیرا شرائط لازم برای رؤیت در گذشته بیان شد و مهمترین آنها، مسألهٔ مقابله است، این شرط، مستلزم آن است که خدا در نقطه ای به صورت محاط وجود داشته باشد تا نوری از وجود آن برخاسته وارد پردهٔ شبکیه گردد، و با به اصطلاح برخی از قدماء، نوری از چشم به صورت مخروطی که رأس آن در چشم و قاعده آن در مرئی است، بر خدا احاطه کند تا رؤیت مقدور گردد، انکار چنین شرائطی در رؤیت مطلق و یا در رؤیت های اخروی، انکار بدیهیات است و به عبارت دیگر انکار اصل رؤیت است.

2- مجوز رؤیت، وجود است نه حدوث.

اشاره

برای تحقق رؤیت در جواهر و اعراض، شرط مشترکی لازم است و آن یا وجود است و یا حدوث. هرگز دومی را نمی توان علت پنداشت، زیرا حدوث، یک مفهوم عدمی است (پدید آمدن چیزی که وجود نداشته)، طبعاً باید وجه مشترک، همان هستی باشد و آن نیز بین واجب و ممکن یکسان است. بنابراین، خداوند را نیز مانند هر موجود دیگری می توان دید.

پاسخ:

این برهان، به قدری بی مایه و بی ارزش است که محققان اشاعره (1) نیز به نقد

ص: 164

1 - 1) مانند فخر رازی در تلخیص المحصل، ص 317 - و سیف الدین آمدی در غایه المرام، ص 160 - و قوشچی در شرح تجرید، ص 431 و ...

آن پرداخته اند، آنچه در اینجا می توان گفت، این است که آیا وجود، شرط لازم است یا شرط کافی؟ مسلماً وجود شرط لازم است و امر عدمی دیده نمی شود ولی هرگز شرط کافی نیست، بلکه باید این هستی در قالب مادی درآید که پذیرای نور و مقابله گردد، تا رؤیت محقق شود، پس این سخن که مجوز رؤیت وجود است و آن در میان واجب و ممکن یکسان است، بسیار سخن نادرستی است.

از این گذشته، اگر وجود، مجوز رؤیت باشد، پس باید اندیشه های انسانی، افکار و عقائد و روحیات و نفسانیات، قابل رؤیت باشند.

شیخ اشعری وقتی بر چنین نقضی واقف می شود، می گوید: همه آنچه شمرده شد، امکان رؤیت دارند، ولی سنت خدا بر این جاری شده است که پس از تحقق اینها، رؤیتی انجام نگیرد، چنانکه سنت خدا در غیر اینها، بر این جاری شده است که رؤیت تحقق پذیرد.

چنین پاسخی از نظر بی پایگی کمتر از اصل استدلال نیست، زیرا از کجا می گوید روح و روحیات امکان رؤیت دارند، ولی «عاده الله» مانع از رؤیت آنها شده است؟ خود این ادعا کاملاً بی برهان است.

کلمه «عاده الله» در نوشته های اشاعره، نمایانگر عقیده آنان در مسأله «توحید در خالقیت» است که همه وجودات امکانی و حتی آثار طبیعی عناصر را مخلوق بلاواسطه خدا دانسته و خدا را جانشین تمام علل و اسباب می دانند و همه چیز را به «عاده الله» نسبت می دهند و در این مورد نیز، از این اصل بی ریشه کمک گرفته اند و رؤیت اجسام را از طریق «عاده الله» و عدم رؤیت نفس و نفسانیات را نیز از همین طریق تفسیر می کنند.

در اینجا باید حقیقت تلخی را برای اشاعره یادآور شد و آن اینکه یگانه دلیل

آنان در این مسأله، همان دلائل سمعی است که هم اکنون مطرح می‌کنیم، چه بهتر که در قلمرو مسائل عقلی وارد نمی‌شدند و راه خود را در پیش می‌گرفتند.

اینک دلائل آنان:

دلائل نقلی اشاعره بر جواز رؤیت

اشاره

اشاعره به پیروی از اهل حدیث، به یک رشته آیات و روایات استدلال کرده‌اند که نخست آیات مورد نظر آنان را مطرح می‌کنیم. از قبیل:

الف: كَلَّا- بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ، وَ تَذَرُونَ الْآخِرَةَ، وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ، إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ، وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ، تَنْظُرُونَ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ. (قیامت/20 تا 23)

«چنین نیست، بلکه شما دنیا را دوست دارید، و سرای دیگر را رها می‌کنید، (در آن سرا) چهره‌هایی خرم و شادابند، به سوی پروردگار خود می‌نگرند، و چهره‌هایی در آن روز گرفته‌اند، و گمان دارند که عذاب کمرشکن در کمین آنان است».

جمله «إلى ربها ناظرة» یعنی (به سوی خدایشان می‌نگرند)، مدرک اشاعره قرار گرفته است.

پاسخ:

درباره استدلال به این آیه، یادآور می‌شویم که: در تمام کتابهای کلامی اشاعره، این آیه به عنوان بزرگترین حربه تلقی شده و بحث و بررسی درباره آن در کتابهای موافق و مخالف بیش از حد انجام گرفته است.

اشاعره اصرار می‌ورزند که «ناظره» به معنی نگاه‌کننده است، مخالفان می‌پندارند که به معنی «منتظر و چشم به راه» است و هریک برای مدعای خود، از

آیات قرآن و اشعار عرب شاهد و گواهی آورده اند، در حالی که پافشاری بر این نقطه، چندان مهم نیست، حتی شما اگر این مطلب را مسلم بپذیرید که «ناظره» به معنی «نگاه کننده» است، باز هم چنین نگاهی مساوی با دیدن خدا نیست.

اصولا کلمه دیدن و نگریستن با توجه به قرائن موجود در کلام، معانی متفاوتی به خود می گیرد، مثلا اگر بگوییم دوست من، از خیابان عبور می کرد و من مدت‌ها به او می نگریستم و او را می دیدم، طبعا در اینجا دیدن و نگریستن به معنی رؤیت جسمانی است، اما اگر بگوییم فلانی کارمند دولت یا کارگر فلان کارفرماست و پیوسته به بالاتر از خود می نگرد، طبعا در اینجا نگریستن به معنی رؤیت نیست، بلکه مقصود این است که او در کار خود مستقل نیست، و تابع دستور مقام بالا است و یا کیفیت زندگی او به دولت یا کارفرما بستگی دارد که مشکلات او را رفع کند. در زبان عرب شاعری چنین می گوید:

وجوه ناظرات یوم بدر الی الرحمن یأتی بالفلاح

چهره هایی که در جنگ بدر به خدای بخشنده می نگریستند، تا پیروزی و کامیابی را به آنان بدهد. نظر در این شعر همان نظر به رحمت و لطف حق است که نتیجه آن انتظار فضل او می باشد.

شاعر دیگر می گوید:

انی الیک لما وعدت لناظر نظر الفقیر الی الغنی الموسر

من به آنچه که وعده کرده اید می نگرم، بسان نگاه فقیر به دست ثروتمند توانگر.

خلاصه، اصرار بر این معنا که آیا «ناظره» به معنی بیننده است یا به معنی منتظر، بسیار بیجاست، زیرا مشکل مسأله را چیز دیگری حل می کند و ما شک

ص: 167

نداریم و بطور قطع می‌گوئیم که ناظره در اینجا به معنی نگاه‌کننده است، ولی هر نگاهی ملازم با رؤیت نیست، باید با توجه به قرائن، مقصود از این نگاه را معنا کرد و معنای کنائی را به دست آورد، اینک شما می‌توانید با مقایسه جمله‌های آیه با یکدیگر، مفاد آیه را به دست آورید.

مجموع آیه‌های مورد استدلال، چهار آیه بیش نیست، و میان آنها یک نوع تقابل وجود دارد یعنی آیه اول در مقابل آیه سوم و آیه دوم در مقابل آیه چهارم می‌باشد، و اگر بخواهیم این مقابله را به صورت چشمگیر، نشان بدهیم، باید آیات چهارگانه را چنین تنظیم کنیم:

«وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ» آیه اول مقابل با «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بِسِيرَةٍ» آیه سوم

«إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» آیه دوم مقابل با «تَنْظُرُنَّ أَنْ يَفْعَلَٰنَ بِهَا فَاقِرَّةٌ» آیه چهارم

به حکم تقابل می‌توان ابهام هر آیه را به وسیله آیه مقابل آن، برطرف نمود.

اکنون می‌گوییم آیه «إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» از نظر اشاعره، به معنی نگاه کردن به پروردگار است، در حالی که از نظر عدلیه به معنی در انتظار رحمت نشستن است. حال کدام یک از این در معنی مقصود است؟ کلید آن، آیه چهارم یعنی «تَنْظُرُنَّ أَنْ يَفْعَلَٰنَ بِهَا فَاقِرَّةٌ» می‌باشد، و چون معنی آن واضح است و آشکارا می‌رساند که چهره‌های گرفته در انتظار عذاب کمرشکن هستند، طبعاً مقصود از جمله مقابل، معنی ضد آن است و این که در انتظار رحمت او می‌باشند و حاصل مفاد چهار آیه این می‌شود که:

در روز رستاخیز مردم به دو دسته اند:

1- چهره‌های شاد و شکفته

2- چهره‌های غمگین و گرفته

ص: 168

گروه نخست در انتظار پاداش و رحمت و گروه دوم در انتظار کیفر و عذاب می باشند، اگر در دو آیه را به گونه ای که اشاعره می گویند تفسیر کنیم، تقابل دو آیه، به هم می خورد و انسجام آنها از میان می رود و نتیجه این می شود که گروه نخست به خدا می نگرند. و گروه دوم در انتظار عذاب کمر شکن می نشینند.

خلاصه شما هرگاه این چهار آیه را به دست یک انسان غیر پیشداور بدهید.

ابهام آیه سوم را از طریق آیه چهارم برطرف می سازد، و چون آیه چهارم مفاد روشنی دارد، و مفاد آن در فکر عذاب فرورفتن است. طبیعا مقصود از آیه مقابل، همان در فکر نزول رحمت خواهد بود.

شگفت اینجاست که این آیه، قرنها مورد بحث و گفتگو بوده و کمتر به این نکته توجه شده و تمام بحث ها بر محور تفسیر جمله «ناظره» دور می زده است، در حالی که کلید حل مشکل همان است که گفته شد.

با توجه به چنین مقایسه ای، بر هیچ فرد منصفی جای ابهام باقی نیست که این آیه، مربوط به رؤیت خدا نیست، و هرگز نمی خواهد بگوید پاداش افراد نیکوکار، رؤیت خداست، بلکه می خواهد بگوید: پاداش چنین نیکوکارانی، ضد پاداش بدکاران است. اگر چهره های عبوس و گرفته، در بیم آنند که عذاب کمر شکن بر آنان فرود آید، این گروه در انتظار هاله ای از فضل و کرم پروردگارانند که آنان را در خود گیرد؛ پس در حقیقت نظر در اینجا، نظر به رحمت است نه نظر به ذات، چنانکه شاعری می گوید:

و اذا نظرت إلیک من ملک و البحر دونک زدتنی نعما

«آنگاه که به تو پادشاه می نگرم، دریا کمتر از توست و تو بیش از آن به من نعمت می دهی».

زمخشری در کشف، در تفسیر این آیه، داستانی نقل می کند و می گوید:

من در مکه بودم، هنگام نیمروز که مردم مغازه های خود را می بستند و به استراحتگاه های خود می رفتند، ناگهان گدایی را دیدم که می گفت: چشمان من با نیم نگاهی به خدا می نگرند و به شما (1).

معنی این جمله آن نیست که من با این دیدگانم به خدا و شما می نگرم، بلکه مقصود آن است که من چشم به راه یاری خدا و کمک شما هستم، و این جمله در زبان نوع مردم می آید که می گویند: «انا انظر الی الله ثم الیک» «من به خدا و سپس به تو می نگرم»؛ یعنی نخست در انتظار فضل خدا و پس از آن در انتظار کمک شما هستم.

سوگند به حق، اگر اشاعره بدون پیشداوری، به این آیه می نگرستند، هرگز برای اثبات مسأله رؤیت خدا به آن استدلال نمی کردند.

آنچه این معنی را تأیید می کند که مقصود انتظار رحمت حق است، این است که در آیه به جای لفظ، «عیون» کلمه «وجوه» آمده است، و انسان هرگز با صورت و چهره نمی بیند بلکه با عیون و دیدگان خود می بیند و این خود گواه بر این است که غرض، اثبات رؤیت خدا نیست، بلکه غرض آن است که بندگان صالح در روز بدبختی گنهکاران، فضل و رحمت حق را انتظار می کشند.

دلایل منکران رؤیت

اشاره

با دلایل قائلان به رؤیت، به صورت فشرده آشنا شدیم، شیخ اشعری و پیروان او هرچند به آیات دیگری نیز استدلال نموده اند، ولی دلیل مهم آنان همان دو آیه

ص: 170

1-1) عینتی نویظه الی الله و الیکم.

یادشده بود که مورد بحث و بررسی قرار گرفت، اکنون لازم است با دلایل منکران، به عنوان «اتمام بحث» آشنا شویم، هرچند بحث دوم مربوط به عقائد عدلیه است که در بخش معتزله و امامیه خواهد آمد، ولی چون گشودن بحث جدید درباره رؤیت، مستلزم اشاره به دلایل منکران نیز هست، از این جهت مجموع بحث را در اینجا یک کاسه کرده و به پایان می‌رسانیم.

دلایل عقلی منکران، در بحث گذشته مطرح گردید و آن اینکه رؤیت، جدا از جهت داشتن مرئی و بالنتیجه «مکان داری» و «جسم بودن» نیست، از این جهت به بیان این قسمت نمی‌پردازیم، بلکه به دلایل قرآنی منکران اشاره می‌کنیم:

آیه نخست:

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ (انعام/103).

(چشمها او (خدا) را نمی‌بینند ولی او دیدگان را می‌بیند و او موجودی «دقیق» و برتر از شناخت ما و از همه چیز آگاه است).

شیوه استدلال به این آیه روشن است، زیرا واژه «درک» مفهوم گسترده‌ای دارد که جزئیات آن در صورتی روشن می‌شود که به حسی از حواس نسبت داده شود، مثلاً اگر به چشم نسبت داده شود، مقصود دیدن است، و اگر به گوش منسوب باشد، مقصود شنیدن است، به همین جهت تشخیص معنی آن در پرتو حسی است که به آن نسبت داده می‌شود، اگر کسی بگوید: «ادرکته ببصری و ما رأیته» سخن او کلام، متناقض شمرده می‌شود، آیه در مقام بیان عظمت و رفعت مقام الهی است، که او در میان موجودات این وصف را دارد که او می‌بیند ولی خود دیده نمی‌شود، چنانکه در جاهای دیگر، نظیر این نوع ویژگی آمده است، همانگونه که می‌فرماید:

قُلْ أَعْيَرَ اللَّهُ اتَّخَذَ وَلِيًّا فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ (انعام/14).

«بگو آیا غیر خدا را سرپرست خود برگزینم، در حالی که او آفریدگار آسمانها و زمین است؟ روزی می دهد ولی روزی داده نمی شود(بی نیاز از روزی است)».

در آیه دیگر می فرماید:

قُلْ مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (مؤمنون/88).

«بگو در دست کیست، حقیقت و واقعیت همه اشیا، در حالی که او هر کس را بخواهد پناه می دهد، ولی اگر کسی را مؤاخذه کند دیگری نمی تواند بر خلاف اراده او، آن شخص را پناه دهد؟ اگر می دانید بازگوئید».

با توجه به این آیات می توان گفت که آیه در مقام بیان ویژگیهای خداست، و خدا چنین امتیازی دارد که دیگران ندارند و این امتیاز برای خود، زمان و مکان خاصی ندارد، بلکه رفعت مقام او، این امتیاز را ایجاب می کند.

تو گویی قرآن چنین می گوید: خدا موجودی است که:

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ...

وَ هُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ

وَ هُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ

با توجه به این آیات، روشن می گردد که رفعت مقام او باعث یک چنین امتیازی شده است و تخصیص این امتیاز به زمان خاصی مانند دنیا، و تجویز رؤیت در آخرت با مفاد آیه و هدف آن سازگار نیست.

از نظر ریشه‌شناسی، واژه «لطیف» در لغت عرب، دو ریشه دارد، گاهی به معنی «رفق» و «رحم» و گاهی به معنی «دقت» و «ظرافت» است، و تطبیق یکی از دو معنی بر هر مورد، نیاز به قرینه‌ای در سیاق کلام دارد، که حقیقت را روشن سازد، مثلاً آنگاه که پس از واژه «لطیف» لفظ «عباد» به کار می‌رود، قطعاً مقصود، بیان رفق و محبت و مهر است، چنان که می‌فرماید:

اللَّهُ لَطِيفٌ بِعِبَادِهِ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْقَوِيُّ الْعَزِيزُ (شوری 19).

(خدا به بندگان خود، لطف و مرحمت دارد و او نیرومند و چیره است).

ولی آنگاه که با قطع نظر از هر چیز، وصف خدا قرار گیرد، در این صورت مفاد آن «دقیق» و کنایه از برتر از حسّ بودن است.

در آیه مورد بحث، مقصود، همان معنی دوم است، در حقیقت، علت جمله پیشین (لا- تدرکه الابصار) می‌باشد؛ تو گوئی، چنین می‌گوید: دیدگان را یارای دیدن او نیست، زیرا او موجودی دقیق، و برتر از حس است که در قلمرو دیدگان انسان قرار نمی‌گیرد، و در واقع بیانگر علت «لا تدرکه» است.

استاد بزرگوار علامه طباطبائی - که رحمت خدا بر او باد-، لفظ یادشده را به معنی «نافذ در اشیاء» تفسیر می‌کند و یادآور می‌شود که با توجه به ما قبل این جمله، «لا تدرکه» که خدا را برتر از آن دانسته است که دیده‌ها او را مشاهده کند، جای این توهّم موجود است:

اکنون که خدا در چنین مقام برتری قرار دارد، چگونه اشیاء را درک می‌کند، در حالی که درک، فرع وجود رابطه و پیوستگی است؟ در نقد این اندیشه، یادآور

می شویم که خدا در عین برتری، موجودی نافذ در اشیاء است و از تمام ذرات اشیاء آگاه است، بنابراین، مقصود از «لطیف» موجود نافذ در اشیاء می باشد و نتیجه آن، آگاهی از همه چیز است و لذا می فرماید: وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ .

ولی از نظر ما، مقصود از لطیف این است که ذات پاک او، قابل حس و لمس نیست، زیرا موجودات لطیف و دقیق و دور از حس، دارای چنین ویژگی هستند.

گاهی لطیف، در آیه چنین تفسیر می شود که: او خالق موجودات ناپیدا و دور از حس است و طبعاً خدا نیز موجودی باریک بین و فوق العاده دقیق است.

پندارهای رازی پیرامون آیه:

اشاره

فخر رازی که از مشایخ اشاعره است، در تفسیر خود پیرامون آیه، تشکیکاتی کرده که درست نقطه مقابل مذهب اوست. یک چنین پندارها و ایجاد شبهه ها، انگیزه ای جز پیشداوری در مذهب ندارد، و گرنه رازی با آن عظمت علمی نباید به چنین پندارهایی دست یازد.

آیه در مقام ستایش خداست و ستایش در صورتی صدق می کند که او بالذات دیدنی باشد، ولی دیدگان بشر از دیدن او ناتوان باشد، و اگر بالذات دیدنی نباشد و از این جهت چشمها او را نبیند، ارج و ارزشی نخواهد داشت، زیرا در جهان امکان، چیزهایی مثل او هستند که بالذات قابل رؤیت نیستند، مانند اندیشه های بشر، قدرت بازوان، اراده و خواست انسان، بوها و مزه ها و اجسام بی رنگ، چون هوا، از این جهت باید گفت: آیه در صدد بیان این نکته است که او بالذات مرئی است، اما دیدگان از رؤیت او محرومند (1).

ص: 174

در اینجا می توان این پندار را از دوراه پاسخ گفت:

1- اگر ستایش خدا در این آیه، نشانه امکان رؤیت باشد، پس آیات دیگر نیز که او را می ستایند که برای خود فرزندی اتخاذ نکرده است، باید گواه بر این باشند که او بالذات می تواند دارای فرزند باشد، چنانکه می فرماید:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا (اسراء/111).

(ستایش خدائی را که برای خود فرزندی برنگزیده است).

2- ریشه اشتباه رازی این است که تصور کرده محور ستایش، جمله نخست است و آن اینکه دیدگان او را نمی بیند، ولی محور ستایش، هردو جمله باهم است و آن اینکه خدا آنچنان موجود رفیع و قوی و نیرومندی است که دیدگان او را نمی بیند اما او دیدگان را می بیند. در این صورت، آن رشته از موجودات ناپیدا و غیر مرئی مانند اندیشه های بشری و قدرت و اراده و بوها و مزه ها از قلمرو آیه بیرون است، زیرا هر چند آنها دیده نمی شود، اما قدرت بر دیدن نیز ندارد.

آیه دوم

يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا * يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا (طه/109-110).

«در روز رستاخیز شفاعت کسی سود نمی بخشد، مگر شفاعت آن کس که خدا به او اذن دهد و گفتار او را بپسندد، پیش رو و پشت سر آنان را می داند(از همه گفتارها و کردارهای آنان آگاه است) در حالی که دانش آنان به او احاطه پیدا نمی کند».

این آیه خدا را به عنوان موجودی که محیط بر بندگان است و بندگان بر او احاطه علمی پیدا نمی کنند، معرفی می کند، در حقیقت، این آیه بسان آیه گذشته است که ویژگی خدا را در مقایسه با بندگانش بیان می کند، چیزی که هست در آیه پیشین، نفی، بر اثبات، مقدم بوده و در این آیه برخلاف آن است. و اینک ملاحظه هردو آیه: در آیه پیشین چنین فرمود:

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ .

وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ .

ولی در این آیه می فرماید:

يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ مَا خَلْفَهُمْ

وَ لَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا .

آیه سوم:

وَ إِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلَى بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ * وَ إِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ (بقره 54-55).

«به یاد آورید آنگاه که موسی به قوم خود گفت: ای ملت من، شما با پرستیدن گوساله بر خود ستم کردید، پس به سوی خدا بازگردید و سپس خود را بکشید، این نزد خدا برای شما بهتر است، پس خدا با رحمت خویش به سوی شما بازگشته است و او توبه پذیر و مهربان است»

«به یاد آورید، وقتی که به موسی گفتید ما به تو ایمان نمی آوریم، مگر اینکه

خدا را آشکارا ببینیم، در این موقع صاعقه شما را گرفت در حالی که خود نگاه می کردید».

دلالت این آیه بر پیراستگی خدا از رؤیت، بر اهل معرفت مخفی و پنهان نیست، اگر مسأله رؤیت امر ممکن بود، در این موقع به یکی از دو پاسخ اکتفاء می شد، یا با درخواست آنان موافقت می شد و یا درخواست آنان رد می شد، دیگر نیازی به نزول صاعقه نبود، به گواه اینکه در آیه دیگر، درخواست تبدیل نعمت کردند و به گونه ای پاسخ شنیدند، آنگاه که از موسی خواستند که خدا برای آنان از روییدنی های زمین، سبزی، خیار، سیر، عدس و پیاز برویاند، به آنان گفته شد، آیا غذای برتر را با غذای پست تر عوض می کنید (1)؟

از اینکه صاعقه آنان را فراگرفت، می توان گفت که آنان بر امر محالی پافشاری می کردند و ایمان خود را به نبوت موسی در گرو این قرار دادند که خدا را با دیدگان خود ببینند، از این جهت، آتشی آنان را فراگرفت.

در آیه، نکته دیگری نیز هست و آن اینکه خدا دو مسأله را کنار هم قرار داده و آن پرستیدن گوساله و درخواست رؤیت است و این گواه بر آن است که هر دو جرم از یک مقوله است، زیرا گوساله پرستان خدا را در گوساله مجسم می یافتند و رؤیت طلبان، او را جسمی می پنداشتند که دارای عرض و طول است، و در حقیقت هر دو، بر خود و خدای خویش ستم کرده و خدای برتر از تشبیه و تجسیم را در مرحله اجسام و امور مادی در آورده اند و از این جهت، مستحق اعدام و نابودی شده اند، گروه نخست، به خودکشی محکوم شدند و گروه دیگر با صاعقه سوزانده شدند.

در پایان، یادآور می شویم: آیاتی که بر پیراستگی خدا گواهی می دهد،

ص: 177

بیش از آن است که در این بخش مطرح شود، ولی نکته قابل تذکر اینکه: با بررسی آیات مربوط به رؤیت، کاملاً روشن می شود، امتهای پیشین، چیزهایی از پیامبران خود سؤال کردند، مثلاً از آنان خواسته اند مرده ای را زنده کنند، ولی هر موقع مسأله رؤیت مطرح شده، پاسخی تند و پرخاش گونه به دنبال آن آمده است.

اینک برخی از آیات را در اینجا یادآور می شویم:

1- يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنزِلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ثُمَّ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ فَعَفَوْنَا عَنْ ذَلِكَ وَآتَيْنَا مُوسَى سُلْطَانًا مُبِينًا (نساء 153).

«اهل کتاب از تو می خواهند، برای آنان کتابی از آسمان فرود آوری، (تعجب مکن)، از موسی بزرگتر از این را خواستند، به او گفتند، خدا را نشان ما بده، پس صاعقه آنان را به خاطر ستمکاریشان گرفت. آنگاه گوساله را پرستیدند در حالی که دلایل روشن از جانب خدا به سوی آنان آمده بود، ولی ما از گناهان آنان گذشتیم و موسی را دلیل روشنی عطا کردیم».

در این آیه، درخواست رؤیت را ظلم و ستم نامیده است و آن را مایه فرود آمدن صاعقه دانسته و سرانجام در کنار گوساله پرستی قرار گرفته است، و این می رساند که چنین درخواستی نامعقول است.

2- وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْ لَمْ نُؤْتِكَ الْكِتَابَ لَأَنْتَ مِنَ الْكَاذِبِينَ أَوْ أَنْزَلْ عَلَيْنَا لَوْ أَنْزَلْنَا لَوْ لَمْ نُؤْتِكَ الْكِتَابَ لَأَنْتَ مِنَ الْكَاذِبِينَ أَوْ أَنْزَلْنَا لَوْ لَمْ نُؤْتِكَ الْكِتَابَ لَأَنْتَ مِنَ الْكَاذِبِينَ أَوْ أَنْزَلْنَا لَوْ لَمْ نُؤْتِكَ الْكِتَابَ لَأَنْتَ مِنَ الْكَاذِبِينَ (فرقان 21).

«کسانی که به روز رستاخیز ایمان ندارند، گفتند، چرا فرشتگان برای ما فرود نمی آیند؟ چرا ما خدایمان را نمی بینیم؟ آنان در باطن کبر ورزیده و راه طغیان و عناد را پیش گرفتند».

در این آیه، درخواست رؤیت را نوعی طغیان و عناد معرفی می کند و اگر چنین درخواستی معقول بود، پاسخ آن به غیر این نحو بود.

3- وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ (بقره/آیه 56).

(به یاد آورید آنگاه که به موسی گفتید، به نبوت تو ایمان نمی آوریم مگر اینکه خدا را آشکارا ببینیم، در نتیجه، صاعقه شما را گرفت، در حالی که خود می نگریستید).

فخر رازی، درباره این آیات که همگی نکوهش از درخواست رؤیت است، بیانی دارد که می خواهد آنها را به گونه ای توجیه کند.

گاهی می گوید: علت نکوهش این است که آنان چیزی را می خواستند که در دنیا امکان نداشت، بلکه در سرای دیگر ممکن می باشد و گاهی می گوید: آنان با درخواست رؤیت، خواهان آن بودند که تکلیف را از خود ساقط کنند، زیرا رؤیت مایه علم ضروری است و آن با تکلیف سازگار نیست (1).

یک چنین پوزش طلبی ها نشانه پیشداوری در این مسأله کلامی است، اگر اوقلاً مذهب اشعری را از پدر و مادر به ارث نبرده بود و با فکر آزاد به این آیات می نگریست، چنین دست و پای بی حاصلی در برابر این آیات نمی زد و مقام علمی خود را این چنین پائین نمی آورد، زیرا اگر آنان، مطلبی می خواستند که در ظرف خاصی امکان پذیر نیست، ولی در ظرف دیگر کاملاً ممکن است، جا داشت به آنان تفهیم شود که رؤیت ممکن، مربوط به سرای دیگر است نه به این سرا، در حالی که قرآن موضع خود را به گونه ای دیگر روشن می سازد و می گوید: این در

ص: 179

خواست یک نوع مرز شناسی و کبرورزی و طغیان و عنادپیشگی است. این تعبیرها فقط با یک مطلب مناسب است که آنان درخواست امر غیر معقولی نموده و چیزی را که امکان پذیر نیست، خواسته باشند.

و اما اینکه می گوید: رؤیت خدا، مایه سقوط تکلیف است، ادعائی بیش نیست، زیرا تکالیف خدا برای تکامل روح و عبور از ماده به جهان تجرد است تا سرانجام انسان خود را با صفات خدا بیاراید و رسیدن به چنین مراتبی، با یک بار مشاهده ممکن نیست.

از بررسی این آیات استفاده می شود که مسأله درخواست رؤیت، پیوسته از جانب یهود مطرح می شده و واکنشهای مختلفی داشته است و این اندیشه به صورت یک فکر التقاطی وارد جامعه اسلامی شده است. در اینجا شایسته است حدیثی را از یکی از پیشوایان اهل بیت، نقل کنیم:

ابو قره یکی از متکلمان عصر امام هشتم است، او به امام رضا-علیه السلام- عرض کرد، روایت شده است که خدا رؤیت و تکلم خود را میان دو نفر تقسیم کرده است، تکلم را به موسی و رؤیت را به محمد-صلی الله علیه و آله و سلم- داده است:

امام هشتم-علیه السلام- در پاسخ فرمود: چگونه می توان گفت که خدا رؤیت خود را به پیامبر داده است و اینکه او خدا را در همین جهان مشاهده کرده است و در حالی که همان پیامبر-صلی الله علیه و آله و سلم- از جانب خدا برای جن و انس چنین پیامی آورده است: لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ .

و لا- يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا وَ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ؟ فرمود: آیا پیامبر این آیات را برای مردم بازگو نکرد؟ او گفت: چرا، آنگاه امام فرمود: چگونه ممکن است

مردی از جانب خدا برانگیخته شود و به مردم خبر دهد که او از جانب خدا آمده و همه را به فرمان او دعوت می کند و این آیات را برای مردم بخواند، آنگاه بگوید مردم، من با این چشم خدا را دیدم و به او احاطه علمی پیدا کردم و او در صورت انسانی بود:

ابو قره! چرا تو و امثال تو از این گفتار خجالت نمی کشید؟ هرگز زندیقان نتوانستند به پیامبر چنین نسبتی بدهند که او از جانب خدا چیزی آورده و سپس مخالف آنرا نیز گفته است (1).

مراجعه به خطبه ها و کلمات امیر مؤمنان - علیه السلام -، و سخنان پیشوایان اهل بیت - علیهم السلام -، یک حقیقت را مسلم می سازد و آن اینکه تنزیه خدا از رؤیت، شعار آنان بوده است.

اینک جمله های کوتاهی از سید موحّدان نقل می کنیم:

1- الحمد لله الّذی لا یبلغ مدحته القائلون و لا یحصی نعماء العادّون و لا یؤدّی حقّه المجتهدون، الّذی لا یدرکه بعد الهمم، و لا یناله غوص الفطن (2).

«ستایش خدایی را که ستایش ستایشگران، به شأن و مقام او نمی رسد و شمارش گران توانایی شمارش نعمتهای او را ندارند، و کوشش گران، حق او را نمی توانند اداء کنند، خدایی که مرغ اندیشه هرچه پر و بال گشاید به مقام او نمی رسد و غواصان دریای معرفت از رسیدن به ژرفای هستی او ناتوانند».

تا اینجا، با دلائل عقلی و قرآنی مثبتان و منکران آشنا شدیم، تنها چیزی که باقی مانده، زیربنای این عقیده است که اهل سنت آن را در صحاح و مسانید خود

ص: 181

1-1) توحید صدوق، ص 110.

2-2) نهج البلاغه، خطبه 1. [1]

آورده اند و در حقیقت این حدیث است که آنان را به چنین اندیشه ای واداشته است، و اگر چنین روایاتی در اختیار آنان نبود، آیات قرآنی، محرک آنان بر اتخاذ چنین موضعی نبود.

بخاری در صحیح خود، در باب «الصراف جسر جهنم»، می گوید:

«ابو هریره، روایت کرده است که:

«گروهی به پیامبر گفتند: آیا خدای خودمان را روز رستاخیز می بینیم؟

پیامبر: آیا هنگامی که چهره خورشید را ابر نپوشانده باشد، برای دیدن آن دور هم جمع می شوید و آن را به یکدیگر نشان می دهید؟

آن گروه گفتند: نه ای رسول خدا:

پیامبر فرمود: آیا در شب چهاردهم آنگاه که ابری در آسمان نباشد، برای دیدن ماه دور هم گرد می آید و به یکدیگر نشان می دهید؟

آن گروه گفتند: نه:

پیامبر فرمود: شما خدا را روز رستاخیز بدان آفتاب و ماه شب چهاردهم می بینید و خداوند مردم را گرد می آورد و می گوید: هرکس از

معبود خود پیروی کند. در این هنگام، آفتاب پرستان به دنبال آفتاب، ماه پرستان به دنبال ماه و بت پرستان به دنبال بت می روند:

امت اسلامی با منافقانی که در میان آنان هستند، تنها می مانند. در چنین شرائطی، خدا در غیر آن صورتی که او را می شناختند، می آید و می

گوید: من پروردگار شما هستم. آنان می گویند: از تو، به خدا پناه می بریم، ما در همین جا هستیم تا خدایمان بیاید، هر موقع خدای ما آمد او

را می شناسیم، در این موقع، خدا با صورتی که او را می شناختند، می آید و می گوید: من پروردگار شما هستم

و مردم می گویند، تو پروردگار ما هستی. آنگاه به دنبال او می روند و پل جهنم زده می شود (1).»

مسلم در صحیح خود، این حدیث را از ابو سعید خدری نیز نقل کرده است و پس از نقل مقدمه حدیث، می گوید: در محشر جز کسانی که خدا را می پرستیدند، اعم از نیکوکار و بدکار، کسی باقی نمی ماند، در این هنگام، خدا به نزدیکترین صورتی نسبت به آنچه دیده بودند، می آید:

می گوید: منتظر چه هستید؟ هرامتی دنبال معبود خود برود:

حاضران می گویند: در دنیا مردم از ما جدا شدند در حالی که بیش از همیشه به آنان نیاز داشتیم:

خدا می گوید: من پروردگار شما هستم:

می گویند: از تو، به خدا پناه می بریم، ما هرگز به خدا شرک نمی ورزیم، کار به جایی می رسد که برخی از آنان به لغزش نزدیک می شوند:

خدا می گوید: آیا نشانه ای از او دارید که خدای واقعی را بشناسید؟

می گویند: بلی:

در این هنگام، خدا ساق خود را برهنه می کند، از آنان که خدا را سجده می کردند، کسی در محشر باقی نمی ماند مگر اینکه خدا اجازه می دهد که او را سجده کند، ولی کسانی که از روی ریا خدا را سجده می کردند، پشت آنان را تخت می سازد که هرگاه بخواهند سجده کنند، به پشت می افتند (2).

ما کوشیدیم که این دو حدیث را به صورت دقیق ترجمه کنیم، اکنون سؤال

ص: 183

1-1) صحیح بخاری، ج 8، ص 117.

2-2) صحیح مسلم، ج 1، باب معرفه طریق الرؤیه، ص 115.

می شود که آیا این «خبر واحد» می تواند منبع اعتقادات ما باشد؟ آنها عقیده ای که عقل و خرد و نصوص و قرآن برخلاف آن گواهی می دهد؟

ما از سند حدیث می گذریم و درباره آن سخن نمی گوئیم، ولی متن حدیث بر بی پایگی آن گواهی می دهد، زیرا:

1- صریح حدیث این است که افراد با ایمان، خدا را به صورت واقعی، قبل از حضور در محشر دیده بودند و آنگاه که به غیر صورت واقعی وارد محشر می شود، به انکار او بر می خیزند و می گویند، تو خدای ما نیستی و از تو، به خدا پناه می بریم، اکنون سؤال می شود که: این افراد با ایمان در چه زمان، خدا را به صورت واقعی دیده بودند که در این دیدار دوم به انکار او می پردازند و می گویند: خدایی که دیده بودیم مثل تو نبود؟

2- هدف از این نمایش چیست؟ چگونه یکبار به غیر صورت واقعی تجلی می کند و می گوید، من خدای شما هستم، ولی مردم گفته او را تکذیب می کنند و از شر او به خدا پناه می برند، آنگاه به صورت واقعی تجلی می کند؟

3- عجیب تر اینکه خدا دارای ساق است و ساق خود را برهنه می کند و ایشان از ساق، خدا را می شناسند، آنگاه در برابر ساق او به سجده می افتند و پشت منافقان آنچنان تخت می شود که هرگاه بخواهند سجده کنند به پشت می افتند، آیا خدا جسم است که دارای ساقی باشد و این ساق در چه زمان توسط موءمنان دیده شده است؟!

ما در اینجا دامن سخن را کوتاه می کنیم و خامه را به بیان موضوعی دیگر که یکی از عقائد اشاعره است، معطوف می داریم.

اشاره

خدا متکلم به کلام نفسی است:

1- نظریه معتزله درباره تکلم خدا

2- نظریه حکما درباره تکلم خدا

3- نظریه حنابله درباره سخن گفتن خدا

4- نظریه اشاعره در این مورد

5- مقصود از کلام نفسی چیست؟

6- بازگشت کلام نفسی به علم است.

7- نظریه امامیه درباره تکلم خدا

اشاره

متکلمان اسلامی همگی اتفاق نظر دارند که یکی از صفات خدا، صفت تکلم است، ولی درباره کیفیت آن اختلاف نظر دارند، بحث درباره صفت «تکلم» در تاریخ علم کلام، ریشه دیرینه ای دارد و یکی از نخستین مسائل کلامی است که در اواخر قرن نخست و یا اوائل قرن دوم مطرح گردید و درگیریهای لفظی و مشاجرات دامنه دار و احیاناً زد و خورد های خونینی به دنبال داشت. داستان دستگیری احمد بن حنبل و یاران او که در تاریخ، به «محنت احمد» معروف است، از نتایج این اختلاف است.

فتوحات و کشور گشاییهای مسلمانان، سبب شد که افکار ملل جهان به میان مسلمانان راه پیدا کند و مسائل جدیدی در میان علمای اسلام مطرح شود، و از آنجا که نوع محدثان اسلامی (که زمام فکری جامعه را در دست داشتند)، در این مسائل سابقه ای نداشتند، نتوانستند نظر قاطع و صحیحی در این مورد اتخاذ کنند، همین کار سبب شد آراء و عقائد مختلفی در این مسائل پدید آید.

درباره تکلم خدا در دو محور گفتگو می شود:

1- آیا صفت «تکلم» مانند علم و قدرت، از صفات ذات خداست؟ یا مانند زنده کردن، میراندن، آفریدن و روزی دادن، از صفات فعل او به شمار می رود؟

2- آیا کلام خدا از جمله قرآن، قدیم است یا حادث؟

اکنون ما در هردو محور به صورت فشرده سخن می‌گوییم و نظریات مختلف بالاخص نظریه اشاعره را تشریح می‌نماییم:

1- حقیقت کلام خدا چیست؟

اشاره

درباره حقیقت کلام خدا، نظریه‌های گوناگونی ابراز شده است که ما به هر یک اشاره کرده و تفصیل هریک را به کتابهای کلامی واگذار می‌کنیم، نخست نظریه معتزله، آنگاه دیگر نظریه‌ها را یادآور می‌شویم:

الف: نظریه معتزله

گروه معتزله، کلام خدا را از صفات ذاتی ندانسته و آن را در ردیف علم و قدرت نمی‌شمرند، بلکه تکلم در نظر آنان مانند خالقیت و رازقیت و یا مغفرت و... از صفات فعل خدا است و مقصود از متکلم بودن این است که خدا کلامی را مرکب از حروف و مفردات و جمل، همراه با صوت، در لوحی از الواح ایجاد کرده و سرانجام جبرئیل آن کلام را برای نبی، القاء می‌کند، در حقیقت معنی متکلم این است که او ایجادکننده کلام است، نه اینکه حقیقت کلام، در ذات او بسان علم و قدرت حلول می‌کند (1) البته چه بسا ممکن است، کلام را در جسمی از اجسام ایجاد کند و پیامبر خدا، صدایی را از کوه و درخت بشنود.

ب: نظریه حکما

حکمای اسلامی، معتقدند که سخن گفتن خدا از مقوله الفاظ و جمله‌ها

ص: 188

1-1) شرح اصول خمسه، نگارش قاضی عبد الجبار، متوفای 515 ه.

نیست، بلکه مجموع جهان خلقت از مجردات و مادیات، همگی کلام خدا است، زیرا کار کلام این است که از ضمیر انسان خبر می دهد و به وسیله آن، آنچه در درون می اندیشد، ابراز می نماید.

اگر ملاک کلام همین است، مجموع جهان آفرینش، کلام خداست، زیرا هر جزئی از اجزاء آفرینش، از کمال و جمال خالق آن و قدرت و علم بی پایان او، گزارش می دهد، و با زبان تکوینی از عظمت خالق سخن می گوید.

همه عالم صدای نغمه اوست که شنیده است یک چنین صدای دراز

شبستری می گوید:

به نزد آنکه جانش در تجلی است همه عالم کتاب حق تعالی است

عرض اعراب و جوهر چون حروفند مراتب همچو آیات و وقوفند

از آن هر عالمی چون سوره ای خاص یکی زان فاتحه و ان دیگر اخلاص

در آیات قرآنی، عالم آفرینش، کلمات پروردگار خوانده شده است، چنان که می فرماید:

قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَ لَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا (کهف/آیه 109).

بگو: اگر برای نوشتن کلمات پروردگار من، دریا مرکب شود، پیش از آنکه کلمات پروردگار من به پایان برسد، دریا پایان می پذیرد، هر چند دو برابر آن را بر آن بیفزاییم (1).

گواه این مطلب که جهان آفرینش کلمات خداست، این است که خود

ص: 189

عیسی بن مریم به خاطر اعجاز آمیز بودن آفرینش او- که حاکی از عظمت قدرت خداست- «کلمه الله» خوانده شده است، چنان که می فرماید:

إِنَّ اللَّهَ يُشْرِكُ بِكَلِمَتِهِ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ (آل عمران 45).

«براستی خداوند ترا- ای مریم- به کلمه ای از خود بنام مسیح عیسی بن مریم، بشارت می دهد».

چیزی که باید بر این نظریه افزود، این است که این نظریه در عین صحت و استواری، یکی از مراتب تکلم خدا را بیان می کند و مانع ندارد در عین اینکه جهان آفرینش سراسر کلام خداست، خدا دارای کلامی از طریق ایجاد در الواح و یا در گوش پیامبر و یا در کوه و درخت باشد، چنان که درباره حضرت موسی می خوانیم:

وقتی او از مدین به سوی مصر می آمد و در بیابان طور، در هوای سرد در پی آتش می گشت، ناگهان از درخت صدایی شنید که می گوید:
إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ (قصص 30).

یکی از دلایل گستردگی معنای تکلم و عدم انحصار آن به موجودات امکانی، این است که خدا در سوره «شوری» کیفیت سخن گفتن خود را با بشر به سه نوع بیان می کند و می فرماید:

وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (شوری 51).

(ممکن نیست خدا با بشری سخن بگوید مگر از سه راه:

1- إِلَّا وَحْيًا چیزی را بر قلب او الهام کند.

2- أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ یا از پس پرده سخن بگوید، چنان که با موسی سخن گفت.

3- أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَرِشْتَةً وَحِي رَا اعْزَام كَنْد كِه بِه اذْن خدَا آنچِه رَا بخواهد بر او وحی كند.

بنابراین، در حالی که نظریه حکما از اتقان شایان تقدیری برخوردار است، ولی ملاک توصیف خدا به «تکلم» به آن منحصر نیست، و اگر در احادیث، به این نوع سخن گفتن اشاراتی وارد شده است، همگی ناظر به تبیین یک مرحله از کلام او است، نه همه مراحل آن.

ج: نظریه حنابله

حنابله برخلاف همه الهیون، «تکلم» را از صفات ذات گرفته و رسواتر از آن، اینکه معتقد شدند که خدا مانند بشر سخن می گوید و او دارای کلام مؤلف از اصوات و حروف است که به ذات او قائم است و بسان صفات علم و قدرت قدیم است و حادث نیست. متأسفانه، این اندیشه پس از مدت‌ها فراموشی، بار دیگر به وسیله ابن تیمیه و اکنون به وسیله پیروان او، احیا شده است و نتیجه آن این است که ذات خدا مرکب از اصوات و حروف باشد و همه این کثرات به ذات او راه یابد و با ذات او قائم شود، و چون این نظریه بسیار سست و بی پایه است، نیازی به نقد ندارد و محققان اشاعره هر موقع به این نظریه رسیده اند، آن را با قاطعیت خاصی نفی کرده اند (1).

د: نظریه اشاعره

در گذشته یادآور شدیم که مذهب اشعری براساس تعدیل نظریه اهل حدیث به وجود آمده است، او می خواهد عقائد حنابله را به صورت معقول عرضه کند،

ص: 191

1- 1) الموافق، ص 293. فخر رازی نیز در مجلدات مختلف تفسیر خود کرارا به نقد این نظریه پرداخته است.

وقهرا باید رنگ مذهب را حفظ کرده هر چند حقیقت آن را دگرگون سازد؛ شعار حنابله این است که کلام خدا که همان حروف و مفردات و جمل و اصوات است، مانند دیگر صفات او، قدیم و از صفات ذات او به شمار می رود نه از صفات فعل او؛ این همان شعار حنابله است و ابو الحسن اشعری نمی تواند با آن مخالفت کند، زیرا با آن همه موافقت و هماهنگی با حنابله، نتوانست عواطف آنان را جلب کند، تا آنجا که مکتب او مورد پذیرش حنابله واقع نشد و او را از خود ندانسته و درباره او بدگویی کردند، از این جهت، اشعری به شعارهای مذهب دست نزد، ولی از درون آن را فروریخت. مثلاً- گفت: کلام خدا قدیم است و حادث نیست، ولی هرگز حقیقت کلام او بسان کلام بشر از اصوات و حروف مرکب نیست، بلکه او دارای کلام نفسی است که با ذات خدا قائم بوده و کلام لفظی، طریقی بر همان کلام نفسی است و حقیقت کلام، همان کلام نفسی است و اطلاق کلام بر الفاظ و جمله ها یک نوع مجازگویی است و اگر هم حقیقتاً کلام باشد، لفظ کلام بر هر دو به صورت اشتراک لفظی اطلاق می شود (1).

آمدی، در تفسیر کلام نفسی، چنین می گوید: اهل حق از اسلامیون می گویند: خدا متکلم به کلام قدیم ازلی نفسانی است و هرگز کلام او از مقوله حروف اصوات نیست، کلام او با علم، قدرت و اراده و دیگر صفات او، مغایر است (2).

عضدی، بعد از نقل نظریه معتزله، می گوید: ما نظریه معتزله را منکر نیستیم، ولی معتقدیم، خدا علاوه بر این، نوعی دیگر از کلام را دارا است و آن همان کلام نفسی قائم به ذات او است، و آن غیر از جمله ها و عبارات، است و حقیقت

ص: 192

1-1) نهاییه الاقدام، نوشته شهرستانی، ت 479-م 548 ه.

2-2) غایه المرام، ص 88. [1]

کلام نفسی با اختلاف زمانها و دگرگونی شرائط زمانی و مکانی دگرگون نمی شود و در میان همه اقوام یکسان و یک نواخت است، در حالی که کلام لفظی، درست بر خلاف آنست و کلام نفسی غیر از علم است (1).

در حالی که کلام نفسی از نظریات معروف شیخ ابو الحسن اشعری است، ولی در دو کتاب معروف او به نام «بدایه» و «لمع» اثری از این نظریه نیست و شاید او این نظریه را در دیگر کتابهای خود مطرح کرده و دست به دست به شاگردان او رسیده است.

در اینجا دو مطلب را باید به دقت بررسی کرد:

1- مقصود از کلام نفسی چیست؟

2- بر فرض پذیرفتن چنین کلامی، آیا آن غیر از علم و اراده است؟

اینک ما هردو را مورد بحث و بررسی قرار می دهیم:

مقصود از کلام نفسی چیست؟

اشاعره، در توضیح کلام نفسی بیش از حد دست و پا زده اند تا آن را به نوعی تشریح و تبیین کنند، یکی از افرادی که به توضیح کلام نفسی پرداخته و دیگران نیز سایه به سایه او رفته و به همان ترتیب توضیح داده اند، ابو الفتح محمد بن عبد الکریم شهرستانی در کتاب «نهایه الاقدام» است، ما کلام نامبرده را به صورت فشرده ترجمه کرده و سپس به کسانی که از پی او رفته اند و کلام نفسی را به همان نحو تبیین کرده اند، اشاره می کنیم. وی می گوید:

«انسان خردمند، هرگاه به وجدان و درون خود مراجعه کند، در نفس خود

ص: 193

1-1) المواقف، ص 294.

کلام و گفتاری را می یابد که در حال حرکت و گردش است و می خواهد از اموری که دیده یا شنیده است خبر دهد و گاهی با خود، حدیث نفس می کند، اگر افرادی را دید، به آنان امر و نهی کرده یا وعده و وعید دهد، و به هنگام روپرو شدن با دیگران، از این حدیث نفس با امر و نهی لفظی تعبیر می آورد، گاهی با خود می اندیشد که در فلان جریان، حق چنین است، گاهی در امکان یا وجوب یا محال بودن چیزی مردّد می شود، این افکار و مانند آن، پیوسته در درون انسان در حال جولان و گردش است، حتی یک صنعتگر پیش از آنکه دست به کار شود، هدفی را که از مصنوع خود دارد در ذهن خویش حاضر می سازد، و حتی به هنگام ساختن مصنوع خود، با آلات و ادوات و مواد و عناصری که از آنها استفاده می کند، سخن می گوید، هرکسی وجود این معانی را در لوح نفس انکار کند، امری بدیهی را انکار کرده و در حقیقت روشن ترین مسائل موجود در ذهن انسان را نادیده گرفته است، و راه و روش او، همان راه و روش سوفسطائیان است، فقط سخن در اینجاست که آیا این معانی موجود در اذهان، از مقوله علم (در معانی خبریه)، و مقوله اراده و کراهت (در معانی انشائیه) است، یا غیر آنهاست؟ آنگاه مدعی می شود که این معانی، غیر از این دو مقوله است. (1) ما بخواست خدا، در پایان بحث به این مسئله بازمی گردیم.

فاضل قوشچی، در شرح تجرید می نویسد:

کسی که امر و نهی می کند، یا از مسأله ای گزارش می دهد، قبلا در خاطر خود یک رشته معانی را می یابد که این الفاظ حاکی از آنها است، و ما این الفاظ را کلام حسی، و معانی موجود در نفس را کلام نفسی می نامیم. از ویژگیهای کلام نفسی این است که اگر لغات و الفاظ عوض شوند، و شرائط دگرگون گردند، هرگز

ص: 194

کلام نفسی اختلاف پیدا نمی کند» (1).

فضل بن روزبهان، در نهج الحق می گوید: لفظ کلام، نزد اشاعره مشترک لفظی است، گاهی بر حروف و الفاظ مسموعه اطلاق می شود و گاهی بر معنای قائم در نفس که از آن به الفاظ تعبیر می آوریم، و این دومی (کلامی نفسی) کلام واقعی است، به دیگر سخن: هنگامی که انسان، به حضور شخصیتی می رسد و می خواهد مطلبی را به او بگوید، قبلاً یک رشته معانی و مطالب را در ذهن خود حاضر کرده و همه را از ذهن خود عبور می دهد، آنگاه که به حضور او رسید، از این معانی به الفاظ خاصی تعبیر می آورد (2).

تحلیلی از کلام نفسی

اشاره

در آنچه که اشاعره مدعی وجود آن در نفس انسان متکلم هستند، جای شک و انکار نیست و همه افراد، یک رشته معانی را در ذهن خود احساس می کنند، ولی آنچه که مهم است، همان نکته ای است که شهرستانی و پس از او عضدی در مواقف، (3) به آن اشاره کرده اند، و آن این است که این مفاهیم و معانی منظم در ذهن، که انسان با آنها حدیث نفس می کند، آیا در مورد اخبار، غیر از علم و در مورد امر و نهی غیر از اراده و کراهت هستند، یا به یکی از این سه بازگشت می کنند؟ وقتی انسان به وجدان خود مراجعه می کند، می بیند این مفاهیم از چهار حالت بیرون نیست:

ص: 195

1-1 (1) شرح تجرید قوشچی، ص 420. [1]

2-2 (2) نهج الحق که در ضمن دلائل الصدوق، چاپ شده است. به کتاب دلائل الصدوق، ج 1، ص 146، [2] مراجعه شود.

3-3 (3) مواقف، ص 294.

الف: یک رشته مفاهیم مفرده و جدا از هر نسبت و ترکیب.

ب: یک رشته مفاهیم مزدوج و به هم پیوسته که دارای نسبت و حمل باشند.

ج: یک رشته مفاهیم به هم پیوسته به ضمیمه اذعان و یقین به نسبت موجود میان موضوع و محمول.

د: یک رشته خواسته ها و ناخواسته ها و به اصطلاح اراده و کراهت و یا پرسش و امثال اینهاست.

قسمت اول و دوم، از مقوله تصور، و قسمت سوم، همان تصدیق است و مطلق علم، به تصور و تصدیق منقسم می گردد، و قسم ثالثی برای آن وجود ندارد. و قسمت چهارم همان اراده و کراهت هستند که از مبادی امر و نهی به شمار می روند.

بنابراین، در مراجعه به وجدان، واقعیتی جز واقعیت علم، و یا مبادی انشا(امر و نهی) نیست، در حالی که اشاعره می گویند: این واقعیت غیر از واقعیت علم و اراده و کراهت است و از این طریق می خواهند برای انسان و در نتیجه برای خدا، وصفی ذاتی غیر از علم، و غیر از اراده و کراهت به نام «تکلم» ثابت کنند. پس، کلام نفسی یا از شاخه های علم و یا از مقوله اراده و کراهت است و در لوح نفس چیزی که نام آن را کلام نفسی بگذاریم، وجود ندارد.

عجیب این است که بزرگانی مانند عضدی و میر سید شریف جرجانی، برای اثبات مغایرت این معانی نفسی با علم، دلائلی اقامه کرده اند که برخی را یادآور می شویم:

1- کلام نفسی غیر از علم است، چه بسا انسان از چیزی که نمی داند، بلکه گاهی خلاف آن را می اندیشد، خبر می دهد، بنابراین، گزارش از یک شیئی، غیر از علم به آن است.

این ترجمه متن کلام عضدی است که میر سید شریف در تفسیر این جمله می گوید: کلام نفسی در مواقع اخبار، مفهوم قائم به نفس است که پیوسته یکنواخت بوده هر چند عبارات بازگو کننده آن می تواند مختلف باشد و کلام نفسی غیر از علم است، به گواه اینکه انسان، گاهی ندانسته از چیزی گزارش می کند.

پاسخ:

اشتباه مؤلف و شارح در این است که علم را به معنی تصدیق و اذعان گرفته اند و آدمی را که ندانسته و یا با علم به عدم و یا به حالت شک گزارش می کند، فاقد علم شمرده اند، اما باید توجه شود که چنین مخبرانی فاقد علم به معنی تصدیق هستند نه فاقد علم به معنی تصور، بالاخره در مواردی که انسان، بدون اذعان و یقین گزارش می کند، مفردات و نسبت را تصور کرده و اگر هم نسبتی بین آنها برقرار می کند، یک نسبت تصویری است و برای اینکه مردم را به آن معتقد سازد، مدعی تصدیق می شود ولی در حقیقت فاقد آن است.

و به دیگر سخن، علم به تصور و تصدیق منقسم می شود و در همه موارد اخبار، خواه دانسته و خواه ندانسته، علمی به معنی تصور وجود دارد، ولی علم به معنی تصدیق، در صورتی است که به نسبتی که از آن خبر می دهد اذعان داشته باشد.

2- آنان می گویند، در موارد امر و نهی، غیر از اراده و کراهت، واقعیتی به نام کلام نفسی وجود دارد، به گواه اینکه انسان گاهی برای امتحان و به دست آوردن پایه اطاعت کسی، به او فرمان می دهد، در این صورت اراده ای در کار نیست ولی در عین حال معنایی در نفس هست که مبدأ صدور این فرمان شده است، و در اصطلاح اشاعره آن معنی، «طلب» است که مصداق کلام نفسی در این موارد می باشد.

باید توجه داشت که دستوری که برای امتحان افراد صادر می گردد به دو صورت تصور می شود:

1- گاهی اراده جدی فقط به انجام مقدمه تعلق می گیرد نه به انجام ذی المقدمه، چنانکه در ذبح حضرت اسماعیل، جریان از این قبیل بود و ابراهیم خلیل -علیه السلام- در واقع مأمور بود که مقدمات ذبح را انجام دهد نه خود آنرا، به گواه اینکه وقتی مقدمه را انجام داد، ندا آمد که ای خلیل به رؤیای خود جامه عمل پوشانیدی و ما نیکوکاران را چنین پاداش می دهیم (1)، و این حاکی از آنست که حدود مأموریت، بالاتر از انجام مقدمات ذبح نبوده است. هرچند ابراهیم نمی دانست.

و گاهی اراده ممتحن، بر انجام مقدمه و ذی المقدمه هر دو تعلق می گیرد و علت چنین فرمانی این است که مصلحت در خود فرمان است، هرچند مورد امر، فاقد مصلحت می باشد، چنان که فرمانده سپاه، به یکی از زبردستان خود که شایع شده یاغی است، فرمان می دهد که کاری را صورت دهد و هدف این است که به دیگران بفهماند که او فردی مطیع است و متمرّد نیست و شایعه صحت ندارد، هر چند آن کاری را که صورت می دهد کار بی ثمری است.

اکنون یادآور می شویم که: در مورد نخست، اراده بر مقدمه تعلق می گیرد، نه بر خود فعل، هرچند مأمور، خلاف آن را می اندیشد و در نفس آمر جز اراده مقدمه چیزی نیست، ولی در مورد دوم، اراده بر هر دو تعلق گرفته است، چیزی که

ص: 198

1-1 (1) فَلَمَّا أَسْلَمَا وَ تَلَّ لِلْجَبِينِ * وَ نَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ * قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَلِك نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ (صافات 103-105). [1]

هست مصلحت در خود فرمان دادن است نه کاری که او انجام می دهد، بنابراین، موردی نداریم که در آنجا امر جدی باشد ولی اراده ای وجود نداشته باشد.

از این بیان، نتیجه می گیریم که در اوامر امتحانی، اراده امر وجود دارد و مورد، فاقد اراده نیست تا بگوییم چون در این موارد اراده ای وجود ندارد، پس حقیقتی به نام کلام نفسی هست که از مبادی امر بشمار می رود و در اصطلاح اشاعره به آن «طلب» می گویند.

در اینجا، نکته فلسفی بسیار دقیقی وجود دارد که باید به آن توجه نمود و آن اینکه بسیاری تصور می کنند که اراده امر بر فعل افراد تعلق می گیرد، آنگاه اشاعره مدعی می شوند که در مورد اوامر امتحانی، اراده ای وجود ندارد، زیرا امر، خود فعل را نمی خواهد، در حالی که همگی از این نکته غفلت ورزیده اند که هرگز اراده امر به فعل کسی تعلق نمی گیرد، بلکه بر فعل خودش تعلق پیدا می کند، زیرا یکی از شرائط تعلق اراده این است که متعلق آن در اختیار مرید باشد و فعل انسان دیگری که برای خود دارای شعور و اختیار و اراده است، از اختیار امر، بیرون است، با توجه به این نکته، چگونه می تواند اراده امر بر چیزی که از اختیار او بیرون است، تعلق بگیرد؟

فرض کنید، ما به انسانی فرمان می دهیم که داروی مخصوصی را برای ما بسازد، ساختن دارو، فعل داروساز است و او برای خود اختیار و اراده ای دارد، اگر مصلحت دید، به ساختن دارو دست می زند و اگر مصلحت ندید، تمرد می ورزد.

در این صورت، چگونه به چیزی که از محیط اختیار امر بیرون است اراده تعلق می گیرد؟

چاره ای جز این نیست که بگوییم اراده امر در همه موارد به فعل خودش تعلق می گیرد و آن فرمان دادن است، البته هدف از این فرمان دادن، متوجه ساختن

دیگری بر مسئولیت او است، تا در سایه آن، کارها را صورت دهد و تمرد نکند، بنابراین، در همه اقسام امر، اراده وجود دارد و متعلق آن فعل خود امر است، خواه اراده او جدی یا امتحانی باشد.

3-شکی نیست که کافران و گنه کاران، بسان اهل ایمان، به فروع و اصول مکلفند، ولی در این موارد، تکلیف نمی تواند ناشی از اراده الهی باشد، چون اراده الهی جدا از مراد نیست، در حالی که مرادی به نام اطاعت وجود ندارد. پس باید برای تکلیف مبدأ و سرچشمه دیگری اندیشید و آن همان کلام نفسی است که از آن به طلب تعبیر می آوریم. و به گونه ای فشرده: تکلیف در این موارد، مورد انکار نیست، و تکلیف جدی برای خود، مبدئی لازم دارد، این مبدأ نمی تواند اراده الهی باشد، چون اراده از مراد جدا نمی گردد، پس طبعاً برای امر و نهی، مبدأ دیگری لازم است به نام «طلب» که ما نام آن را «کلام نفسی» می گذاریم.

پاسخ:

معتزله از این استدلال به گونه ای پاسخ گفته اند و ما نیز به گونه ای دیگر پاسخ خواهیم گفت، معتزله می گویند: اراده تکوینی، از مراد جدا نمی شود. و به تعبیر قرآن: *إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ* (یس 82).

برخلاف اراده تشریحی که همان اراده فرمان است، در این موارد، تفکیک اراده از مراد، مانعی ندارد.

و به دیگر سخن، معتزله می گویند: هرگاه اراده خدا به فعل خویش تعلق گیرد، قطعاً تحقق می پذیرد و اما اگر به فعل دیگری تعلق گرفت، از آنجا که فعل دیگری فعل اختیاری است، طبعاً مسبوق به اراده خود فاعل خواهد بود، هرگاه اراده کرد، فعل تحقق می پذیرد و اگر اراده نکرد، فعل انجام نمی گیرد.

این پاسخ، از نظر ما پاسخی سست و بی پایه است و مبنای آن این است که تصور شده است که اراده آمر بر فعل دیگری تعلق می گیرد، در حالی که از نظر براهین فلسفی، این اندیشه نارساست، زیرا اراده بر چیزی تعلق می گیرد که متعلق آن در اختیار مرید باشد و هرگز فعل دیگری در اختیار مرید نیست، در این صورت چگونه می توان گفت که اراده به فعل دیگری تعلق می گیرد؟

از این جهت، محققان معتقدند اراده مرید پیوسته به فعل خود تعلق می گیرد، حتی در موردی که به دیگری فرمان می دهد که کاری را صورت دهد، اراده آمر به فعل خویش که همان فرمان دادن است، تعلق می گیرد، آری تعلق اراده به فرمان، سبب می شود که مکلف در پیامدهای اطاعت و یا تمرد بیندیشد و قهرا یکی را برگزیند.

از این بیان، روشن می شود که استدلال اشاعره، استدلال ناتمامی است، زیرا در مورد کافران و متخلفان اراده الهی موجود است و اراده او بر فعل خود که همان تکلیف و فرمان دادن است، تعلق گرفته است نه به فعل دیگری، و مراد از اراده جدا نیست و با وجود اراده، نیازی به مبادی دیگر نیست که نام آن را طلب نهیم.

4- فضل بن روزبهان اشعری (قرن دهم) می گوید: «متکلم» به کسی می گویند که وصف کلام به او قائم باشد. بنابراین، باید این وصف، به همین معنا، بر خدا ثابت شود، و اگر متکلم بودن خدا به این معنا باشد که معتزله و امامیه می گویند، یعنی کسی که سخن را خلق کند، در این صورت، لفظ در غیر معنی واقعی خود به کار می رود، و از طرفی دیگر، می دانیم که به آفریننده سخن، «متکلم» و به آفریننده قوه چشایی «ذائق» نمی گویند. (1)

ص: 201

در حمل صفات بر یک موضوع، جز این شرط نیست که مبدأ (مصدر)، قیام به موصوف داشته باشد، گاهی این قیام، قیام حلولی است، مانند: «عالم» و «مرید»، و گاهی قیام، «قیام صدوری» است، مانند قاتل و ضارب، زیرا ضرب و قتل در قاتل و ضارب، حلول نکرده، بلکه آن دو را ایجاد کرده اند، و همین بیان نیز در رازق جاری است.

بنابراین، چه مانع دارد که توصیف خدا به متکلم به سان توصیف او به «رازق» باشد.

گاهی عرب، در مسأله توصیف، به قدری پیش می رود که به کمترین مناسبت اکتفاء می کند، مثلاً- به خرما فروش و شیر فروش «تامر» و «لابن» و احياناً «تمار» و «لبان» می گوید.

خلاصه بحث، اینکه اشاعره تصور کرده اند که در مورد جمله های خبری گذشته از مفاهیمی از مقوله تصور و تصدیق حقیقت دیگری، و در جمله های انشائی، علاوه بر اراده و کراهت، واقعیت جداگانه ای به نام کلام نفسی وجود دارد، و اگر خدا را به متکلم توصیف می کنیم، به خاطر همین واقعیت است، ولی در مقام تحلیل، حتی یک دلیل ناقصی نتوانسته اند بر مدعای خود بیاورند.

اشاعره، برای اثبات اینکه کلام نفسی غیر از اراده و کراهت و علم است، دلایل دیگری اقامه کرده اند که ارزش نگارش و بحث و بررسی را ندارد و در همین جا دامن سخن را کوتاه می کنیم و مطلب دوم را که همان حدوث و قدم کلام خدا است، مطرح می سازیم.

کلام خدا حادث نیست:

1-مسأله حدوث و قدم در احادیث، وارد نشده است.

2-نخستین کسی که قدیم بودن قرآن را اعلام کرد.

3-نظریه ابن تیمیه در این مورد، همان نظر معتزله است.

4-اعتقاد به قدیم بودن کلام خدا نوعی ثنویت است.

5-ابو الحسن اشعری و کلام نفسی

6-موضوع در مسأله چندان مشخص نیست.

7-دلایل اشاعره بر قدیم بودن کلام خدا

8-موضع اهل بیت پیامبر(علیهم السلام) در مسأله

در اواخر قرن دوم، مسئله قدیم بودن کلام خدا و مخلوق نبودن آن، بر سر زبان اهل حدیث افتاد و بیش از همه در این مورد، امام حنابله، احمد بن حنبل، پافشاری کرد تا آنجا که در راه عقیده خود به سی ضربه شلاق محکوم شد، ولی از عقیده خود دست برنداشت.

شایسته اهل حدیث این بود که درباره این مسئله و مشابه آن نفی و اثباتا چیزی نگویند و اصولاً دور این مسئله نگردند و کلام خدا را به هیچ یک از حدوث و قدم توصیف نکنند، زیرا اهل حدیث، در عقائد خود پیرو روایاتی هستند که از پیامبر اکرم -صلی الله علیه و آله و سلم- نقل شده و یا از صحابه، در آن مورد گفتاری باشد، ولی از آنجا که نه از پیامبر در این باره چیزی نقل شده و نه صحابه سخنی گفته اند، باید سکوت کرد.

به خاطر همین اصل است که سلفی های امروز که در وهابیان تجسم یافته است، از توصیف خدا به اینکه جسم نیست خودداری می کند، چون در روایات چنین توصیفی وارد نشده است (1).

ص: 205

1- 1) عبد العزیز بن باز، مفتی سعودی، در مقاله ای که در نشریه «رابطه العالم الاسلامی»، منتشر کرده بود، به این مطلب تصریح کرده است.

اگر اهل حدیث، در عقائد خویش سایه به سایه روایات می رفتند، باید در مورد قدیم و حادث بودن کلام خدا، لب فرو می بستند و به هیچ یک از دو طرف تمایل نمی کردند، ولی متأسفانه، اهل حدیث، فریب بازی گران میدان سیاست را خورده و در این عقیده، بیش از حد پافشاری کرده اند.

اندیشه قدیم بودن کلام خدا، از بدعت‌های یهودیان و مسیحیان است، که در میان مسلمانان، با زیرکی خاصی پخش کرده اند. از نظر یهودیان، تورات که کلام خداست، قدیم است و حادث نیست و محققان در مذهب یهود، به این مطلب تصریح کرده اند (1).

این تنها یهودیان نیستند که تورات را قدیم می دانند، بلکه مسیحیان، مسیح را به عنوان «کلمه الله»، قدیم تلقی کرده و او را ازلی می پندارند، روزگاری که این مسئله بر سر زبانها افتاد، زمانی بود که حاشیه حکومت اموی را مسیحیان، اشغال کرده و در رأس آنان یوحنا دمشقی بود که در میان مسلمانان، این اندیشه را پخش کرد و او بود که برای اولین بار مسئله عشق پیامبر را به زینب بنت جحش، در تاریخ گنجانید.

همگی می دانیم که مسیح، «کلمه الله» است، ولی هرگز کلمه خدا بودن، نشانه قدیم بودن او نیست، زیرا همان طوری که در گذشته یادآور شدیم، سراسر وجودات امکانی کلام خداست، ولی علت تخصیص مسیح به این لقب به خاطر اعجاز آمیز بودن تولد اوست.

از آنجا که اعتقاد به قدیم بودن کلام خدا، مایه شرک و فرض «قدیم» دیگری جز خداست، گروهی در برابر این اندیشه ایستادگی کرده اند و گویا اولین بار جعد بن درهم و جهم بن صفوان و پس از آنان معتزله، قدیم بودن کلام خدا را انکار

ص: 206

1-1) الیهودیه، نگارش احمد شلبی، ص 222، بنا به نقل کتاب «بحوث مع السلفیین»، ص 153.

کرده و کم کم توانستند خلیفه وقت (مأمون) را به این عقیده معتقد سازند.

تا آنجا که خلیفه وقت در سال 212 و بار دیگر در سال 218 ه که سال درگذشت وی است، صریحا اعلام کرد که مذهب حق این است که قرآن، حادث و مخلوق است و قدیم نیست، آنگاه از طریق توسل به زور، اهل حدیث را وادار کرد که این اندیشه را بپذیرند و از ابراز مخالفت با آن خودداری ورزند (1).

رئیس شرطه بغداد، پس از دریافت پیام مأمون که از «طرطوس» برای او نوشته بود، اهل حدیث را دعوت کرد و پیام مأمون را رساند و همگی به پیام مأمون لبیک گفته و به حدوث کلام خدا معترف شدند، جز چهار نفر به نامهای احمد بن حنبل، محمد بن نوح، قواریری و سجاده که از اعتراف خودداری کردند و بر عقیده خود باقی ماندند، از این جهت، همه را به بند کشیدند و راهی محضر خلیفه کردند، ولی دو نفر از آنان، فوراً اظهار موافقت کردند و دو نفر دیگر بر عقیده خود اصرار ورزیدند و برای تعیین تکلیف به سوی طرطوس روانه گردیدند، اما ابن نوح در نیمه راه مرد و احمد بن حنبل در مسیر بود که خبر درگذشت مأمون رسید، از همانجا آزاد شد و به بغداد بازگشت.

از آنجا که مأمون درباره حادث بودن کلام خدا، بیش از حد پافشاری داشت، وصیت کرد که پس از او نیز همین حکم به مورد اجرا گذاشته شود. از این جهت، وقتی معتصم و واثق، به ترتیب، زمام خلافت را به دست گرفتند، در تنفیذ وصیت او، کوشش فراوان نمودند و نفس اهل حدیث را قطع کردند، و معتزله در همه جا یک تاز میدان شدند و فشار بر اهل حدیث همچنان حاکم بود، تا روزی که متوکل، زمام خلافت را به دست گرفت، در این شرنط، اوضاع به نفع اهل حدیث

ص: 207

1-1) تاریخ الطبری، ج 7، ص 196. -بیانیه مأمون در این مورد مبسوط و گسترده است که برای اختصار از ترجمه آن خودداری گردید.

برگشت و در اظهار عقائد خود آزاد شدند و احمد بن حنبل که مطرود دستگاه خلافت بود، امام اهل حدیث شد. اگر معتزله در دوران خلافت سه خلیفه پیشین عزت و قدرت پیدا کردند و برخلاف مکتب خود (آزادی در اندیشه و عقیده)، اهل حدیث را به پذیرفتن عقیده خود (حدوث کلام خدا) واداشتند، پس از روی کار آمدن متوکل، روزگار سیاهی پیدا کردند و سالها مطرود دستگاه خلافت و همواره منزوی بودند.

نخستین کسی که قرآن را قدیم اعلام کرد

برای اولین بار در میان مسلمانان، عبد الله بن کلاب، متوفای 223 هـ، آشکارا گفت که قرآن قدیم است، در حالی که گروهی از محدثان قشری فقط می گفتند مخلوق نیست و از توصیف قرآن به قدیم خودداری می کردند.

سرانجام، شیخ اشعری که برای تعدیل اهل حدیث قد برافراشت، ناچار شد که رنگ مذهب را حفظ کند، از این جهت، برای خدا دو نوع کلام قائل شد، یکی کلام نفسی ازلی و آن را به قدیم بودن و مخلوق نبودن توصیف کرد و دیگری کلام لفظی که در امر و نهی و خبر تجلی می کند و آن را حادث خواند (1).

شگفت اینجاست که ابن تیمیه که خود را پیشوای توحید و مبارزه با شرک می پندارد، به بی پایگی این عقیده (قدیم بودن کلام خدا) پی برد، و دریافت که لازمه آن، فرض شریک برای خداست، از این جهت، ناچار شد این عقیده را به گونه ای اصلاح کند، و سرانجام به این نکته رسید که کلام خدا مخلوق نیست ولی در عین حال «قدیم» هم نیست، و سپس مدعی شد که هرگز احدی از محدثان،

ص: 208

کلام خدا را قدیم نخوانده است (1).

گفتار ابن تیمیه از دو نظر باطل است:

1- ابن جوزی نقل می کند که پیشوایان مورد اعتماد گفته اند که قرآن، کلام الله قدیم است (2).

2- تفکیک میان دو مفهوم (غیر مخلوق-قدیم) کاملاً سست و بی پایه است، زیرا مخلوق نبودن، تعبیر دیگری از قدیم بودن است و اگر بر فرض مخلوق نبودن، حادث باشد، طبعاً برای خود علتی خواهد داشت، زیرا نمی تواند خودبه خود، دل عدم را بشکافد و جامه وجود بیوشد و اگر علتی پیدا کرد، قطعاً مخلوق خواهد بود، در این صورت، نتیجه این می شود که از یک طرف بگوییم کلام خدا مخلوق نیست و از طرف دیگر بگوییم حادث است و این دو با هم سازگار نیستند.

اکنون برای روشن شدن موضع اهل حدیث و اشاعره در برابر قرآن، بخشی از کلمات احمد بن حنبل و ابو الحسن اشعری را ترجمه می کنیم:

احمد بن حنبل، می گوید: «قرآن کلام خداست و مخلوق نیست و هرکس گمان کند که قرآن مخلوق است، او کافر است و حتی آن کس که بگوید قرآن کلام خداست و از توصیف آن به یکی از دو صفت خودداری کند، ناپاکتر از اولی است، آن کس که بگوید، تلاوت و تلفظ ما، حادث و مخلوق است و قرآن کلام خداست، او پیرو جهنم بن صفوان است و هرکس این گروه را تکفیر نکند، او نیز همانند آنان کافر است» (3).

ص: 209

1-1 (مجموعه الرسائل والمسائل، ج 3، ص 20).

2-2 (المنتظم در ترجمه اشعری، ج 6، ص 332).

3-3 (کتاب السنه، نگارش احمد بن حنبل، ص 49).

ابو الحسن اشعری، می گوید: «قرآن کلام خداست و مخلوق نیست و هر کس بگوید که قرآن مخلوق است، او کافر است و آنگاه جمله هایی مشابه گفتار احمد را نقل می کند» (1).

در مقابل آنان، عبد الجبار، رئیس معتزله وقت می گوید: «مذهب ما این است که قرآن، کلام خدا و وحی اوست و آن مخلوق است و حادث. آن را بر پیامبر خود فرو فرستاده، تا گواه بر نبوت او باشد و در نتیجه، مرجع حلال و حرام برای ما گردد و بر ماست که در مقابل این نعمت، شاکر و سپاسگزار باشیم و آنچه که ما الآن از قرآن می شنویم و تلاوت می کنیم، خدا آن را نیافریده است، ولی به گونه ای به او منتسب است، همان گونه که قصیده امرأ القیس که ما می خوانیم مخلوق امرء القیس نیست، ولی به گونه ای به او منتسب است» (2).

سرانجام، معتزله می گویند که اصل قرآن که از جانب خدا فرو فرستاده شده است، حادث و مخلوق است ولی آنچه را که ما می خوانیم، یک نوع مشابه سازی کلام اوست، و اصل قرآن، مخلوق خداست و آنچه را که ما تلاوت می کنیم، مخلوق خود ماست، ولی در عین حال بی ارتباط با کلام خدا نیست و به گونه ای با آن ارتباط دارد، زیرا ما مشابه آنچه را که او آفریده است، ایجاد می کنیم.

تا این جا، با کلمات و نظریات اشاعره و معتزله آشنا شدیم. اکنون به گونه ای به تحقیق مسئله می پردازیم و برای تفکیک مطالب از ارقام ریاضی بهره می گیریم:

1- اگر اهمیت مسئله حدوث و قدم قرآن به پایه ای است که هر یک از دو گروه، دیگری را تکفیر می کند، باید چنین مسئله ای در پرتو قرآن و سنت و داوری

ص: 210

1-1) ابانه، ص 21، مقالات الاسلامیین، ص 321.

2-2) شرح اصول خمسسه، ص 258.

عقل، دور از هر نوع جنجال سیاسی مطرح شود، ولی متأسفانه، مسئله در شرائط نامساعدی که هرگز تفاهم و واقع بینی بر آن حاکم نبوده، مطرح شده است. چگونه می شود دو گروه مسلمان و اهل قبله درباره موضوعی نزاع کنند که هر یک عقید خود را ملاک توحید، و عقیده مقابل را ملاک کفر بیندیشد؟ مثلاً احمد بن حنبل، بگوید، هرکس قرآن را مخلوق بداند کافر است، و معتزله، بگویند که هرکس قرآن را قدیم یا غیر مخلوق بداند کافر است؟!

درست است که در میان مسلمانان، مسائل اختلافی وجود دارد، اما نه مسائلی که ملاک توحید و شرک می باشد، اگر مسئله حدوث و قدم قرآن، از نظر اهمیت، در پایه ای قرار دارد که این دو گروه می اندیشند، باید در این مورد، نصی در کتاب و سنت وجود داشته باشد، در حالی که طرفین اعتراف دارند که نص صریحی در این مورد در کتاب و سنت نیست، و اگر هم هست، کاملاً نظری و اجتهادی است، در حالی که مسائل مربوط به شرک و توحید باید به گونه ای در مدارک دینی مطرح شود که برای همه طبقات، مفهوم باشد.

2- همان طوری که یادآور شدیم، در آغاز کار، اهل حدیث از توصیف کلام خدا(قرآن) به «قدیم» بودن خودداری می کردند و به «غیر مخلوق بودن» اکتفا می ورزیدند، اما مرور زمان وصف «قدیم» را نیز به آن داد.

ولی وجدان هیچ خداپرستی راضی نمی شود که موجودی جز خدا را قدیم یا غیر مخلوق توصیف کند، زیرا این دو، از صفات پروردگار جهان است و اگر هم متکلم ماهری قرآن را به گونه ای قدیم بیندیشد که با توحید خدا مخالف نباشد، چنین چیزی، نمی تواند ملاک اعتقاد برای همگان باشد، زیرا نوع مردم این دو را با هم منافی و ناهماهنگ تصور می کنند و می گویند: چگونه می توان گفت، جز خدا قدیمی نیست و در عین حال قرآن قدیم باشد؟

ما می دانیم که از نشانه های بارز عقائد اسلامی، سهل و آسان بودن آن و سبک بودن تکالیف است، و همین سهولت عقیده و آسانی تکلیف، اسلام را از دیگر مذاهب جدا می سازد. این دین، هرگز مثل آیین مسیح نیست که مردم را به عقائد نامفهوم دعوت کند و بگوید: با اینکه خدا یکی است، در عین حال سه تاست. از این نتیجه می گیریم، به خاطر ناسازگاری توحید با قدیم بودن قرآن در نظر توده مردم، نمی توان آن را یک عقیده عمومی تلقی نمود و مردم را به آن دعوت کرد.

3- عجیب اینکه اهل حدیث حتی قرآن تلاوت شده را نیز قدیم می دانند، این اندیشه به قدری پوچ و باطل است که شیخ محمد عبده، می گوید: هرکس که قرآن تلاوت شده را قدیم بیندیشد، از هر ملتی گمراه تر است، ملت‌هایی که قرآن، آنان را گمراه شمرده و به مخالفت با آنان فرمان داده است (1).

ابن تیمیه که خود را مروج عقیده اهل حدیث می داند، در این مورد نتوانسته است عقیده آنان را بپذیرد، وی می گوید، قرآن تلاوت شده حادث است، زیرا در قرآن، نداهای فراوانی وارد شده است که مربوط به دوران نزول است و هرگز این نداها قدیم و ازلی نیستند، مانند: یا أَيُّهَا الْمُرْمَلُ و یا أَيُّهَا الْمُدَّتُّرُ وَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا .

شگفت اینجاست که: زعیم اهل حدیث در قرن هشتم، به دلیل معتزله بر حدوث قرآن تلاوت شده استدلال می کند و می گوید: هر جمله ای و کلمه ای از ترکیب حروف و کلمات به وجود می آید، و لازمه ترکیب و ترتیب، حدوث آن است، مثلاً- انسان در صورتی بسم الله الرحمن الرحیم را تلاوت می کند که نخست لفظ «ب» را تلفظ کند آنگاه که «ب» معدوم شد، لفظ «س» و سپس حروف دیگر را می تواند

ص: 212

1-1) رساله توحید، چاپ اول، ص 49، متأسفانه در چاپهای بعد، از طرف تحریف گران، در این قسمت تغییراتی داده شده است.

تلفظ نماید و حدوث و نابودی، ذاتی مفردات حروف است و در سایه همین حدوث و نابودی، کلمه، تحقق می پذیرد، در این صورت، کلمه چگونه می تواند قدیم و ازلی باشد؟

4- اندیشه قدیم بودن قرآن و یا لااقل مخلوق نبودن آن، اندیشه نازیبایی است که عقل هر خردمندی از آن وحشت می کند، از این جهت، شیخ اشعری که به فکر اصلاح عقیده اهل حدیث بود، دست به ابتکاری زد و با طرح مسئله کلام نفسی، چون خواست به عقیده آنان سر و صورت بخشد، گفت، مقصود از تکلم خدا کلام نفسی است و کلام نفسی قدیم است.

5- سرانجام، باید مسئله را بر خود قرآن عرضه کرد، و با امعان نظر در آیات قرآن، می توان به این نتیجه رسید که این کتاب آسمانی، خود را حادث و جدید و نو توصیف می کند، چنان که می فرماید:

اقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ وَ هُمْ فِي غَفْلَةٍ مُّعْرِضُونَ * مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَ هُمْ يَلْعَبُونَ (انبیاء/1-2).

«رسیدگی به حساب مردم نزدیک شد ولی آنان در غفلت فرو رفته و از آن روی گردانند، هیچ آیه تازه ای از پروردگارشان به آنان نمی رسد، مگر اینکه آنرا می شنوند، در حالی که سرگرم بازی هستند».

مقصود از «ذکر»، در آیه، همان قرآن است و لفظ محدث، صفت آن می باشد، و در حقیقت چنین می گوید: «ما یأتیهم من ذکر محدث من ربهم الا- استمعوه» یعنی هیچ آیه جدیدی به آنان نمی رسد، مگر اینکه می شنوند. این معنی که مقصود از «ذکر»، قرآن است، به آیه بالا منحصر نمی شود، بلکه برای آن نظائری نیز وجود دارد چنان که می فرماید:

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ (حجر 9).

«ما قرآن را فرو فرستادیم و ما نگهبان آن هستیم».

باز می فرماید:

وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ (زخرف 44).

«و این قرآن، مایه یادآوری برای تو و مردم توست».

سرانجام، همان طوری که ملاحظه می کنید، قرآن خود را به عنوان ذکر محدث توصیف کرده است و مفاد آن این است که قرآن، ذاتا و جوهرها حادث و نوظهور است و اینکه در تفسیر آیه گفته می شود، قرآن ذاتا قدیم است و از نظر نزول حادث می باشد، یک نوع پیش داوری است و برخلاف ظاهر آیه می باشد، زیرا «محدث» در آیه، صفت خود قرآن است، نه نزول آن.

اصولا چگونه می توان، قرآن را که مرکب از حروف و کلمات و جمل است، قدیم خواند در حالی که قرآن می فرماید:

«ما اگر بخواهیم، آنچه را که بر تو وحی کرده ایم، از میان می بریم، آنگاه یآوری برای خود نخواهی یافت».

وَلَئِنْ شِئْنَا لَنُدْهِبَنَّ بِالَّذِي أُوْحَيْنَا إِلَيْكَ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ بِهِ عَلَيْنَا وَكِيلًا (اسراء 86).

قدیم و غیر مخلوق، هرگز قابل «افناء» و نابودی نیست، زیرا قدیم بودن، به معنی وجوب وجود است، فنا و نابودی، در طرف نقیض آن می باشد.

6- شگفت اینجاست که طرفین، موضع نزاع و محل درگیری را روشن نکرده و در یک میدان غبارآلود، بر روی هم شمشیر کشیده اند و محور نفی و اثبات طرفین

ص: 214

روشن نیست. ما احتمالات مختلفی را که می تواند محور نزاع باشد، مطرح می کنیم، آنگاه داوری آن را از قرآن و خرد می طلبیم.

برای گفتار کسانی که می گویند قرآن قدیم است، چند احتمال وجود دارد:

الف: الفاظ و جمله های فصیح و بلیغ قرآن که معجزه جاوید پیامبر است، قدیم است، آیاتی که جبرئیل آنها را بر قلب پیامبر نازل کرده و پیامبر نیز بر مسلمانان تلاوت نموده و خامه ها، آنها را بر صحیفه ها نگاشته اند.

ب: معانی بلند و اندیشه های عظیمی که در قرآن درباره جهان آفرینش و تشریح، اظهار شده و آنچه که درباره اخلاق و اجتماع و غیره بیان گردیده است و به اصطلاح محتویات قرآن، سراسر غیر مخلوق است.

ج: ذات خدا و صفات او، از علم و قدرت که قرآن از آنها بحث کرده و با آیاتی به آنها اشاره فرموده است.

د: علم خدا به آنچه که در قرآن وارد شده است، قدیم می باشد.

ه: کلام نفسی که قائم به ذات خداست، قدیم است.

و: قرآن مخلوق بشر نیست و بشر آن را پدید نیاورده است.

اینها یک رشته احتمالاتی است که می تواند محور نزاع باشد، اینک ما درباره هریک به گونه ای داوری می کنیم:

احتمال نخست که الفاظ و جمل قرآن مرکب از یک رشته حروف و کلمات و جمل قدیم باشد، قابل طرح نیست، زیرا الفاظ و حروف، موجودات ممکنه است که نمی تواند بذاته موجود باشد و لابد خالق برای خود خواهد داشت و اگر آن را غیر مخلوق بیندیشیم، باید بدانیم و در دوزخ شرک قرار گیریم. این سخنی نیست که عاقلی آن را بپذیرد، گذشته از این، خصیصه کلام،

«تدریج» و «تجزی» است، و چنین موجودی نمی تواند قدیم باشد.

احتمال دوم که محتویات قرآن را قدیم بدانیم، در بسیاری از موارد بیجاست، زیرا موضوعاتی چون، احتجاج پیامبر با اهل کتاب و سرگذشت نبردهای پیامبر و سرانجام، سخن گفتن زنان و مردان با آن قائد بزرگ، در قرآن وارد شده است؛ چگونه می توان گفت، این مفاهیم و معانی، قدیم است؟ خدا در قرآن، خود از سرگذشت پیامبران و امتهای پیشین و نزول عذاب بر آنان، سخن گفته است و مسلماً این حقائق، حقائق حادث و نوظهوری بوده اند.

احتمال سوم نیز نمی تواند محور نزاع باشد، زیرا ذات خدا و صفات او از قدیم بوده، و اگر قرآن هم درباره آنها سخن می گوید و به آنها اشاره می کند، اشاره حادث، ولی مشار الیه قدیم است، این نه تنها قرآن است که دارای این ویژگی است، بلکه هرکس درباره خدا و صفات او سخن بگوید، سخن او حادث است، ولی آنچه که مخاطب را به آن سوق می دهد، قدیم است.

احتمال چهارم نیز بسان احتمال سوم، خارج از محور بحث است، زیرا همه متکلمان الهی، علم خدا را قدیم دانسته و حساب علم را از معلوم، جدا ساخته اند، و جز گروه کرامیه، احدی علم خدا را حادث و یا مخلوق نمی اندیشد.

احتمال پنجم که بعدها اشعری آن را اظهار کرده، محور نزاع نبوده، چون این نزاع، قبل از یک قرن و نیم از عصر اشعری پیدا شده و در آن زمان، کلام نفسی در اذهان نبوده است و بر فرض صحت، واقعیت کلام نفسی جز علم و اراده چیزی نیست.

احتمال ششم که بگوییم، قرآن مخلوق بشر نیست ولی در عین حال مخلوق خداست، جای بحث و انکار ندارد. همه مسلمانان که قرآن را مخلوق خدا دانسته بشر را از آوردن نظیر آن، عاجز و ناتوان دانسته اند، و شعار همگی این است

که: قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ، لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً (اسراء/88).

«اگر انس و جن دور هم جمع شوند تا مانند قرآن را بیاورند، نمی توانند، هر چند برخی، برخی دیگر را کمک کنند».

آری این اندیشه دشمنان قرآن بود که آن را قول بشر و آفریده اندیشه او می دانستند و چنین می گفتند:

إِنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ (المدثر/25).

ولی هیچ مسلمانی نمی تواند قرآن را مخلوق اندیشه انسانی بداند.

چنین تحلیل و بررسی حاکی از آن است که اصولاً طرفین نمی دانستند، بر سر چه موضوعی بحث می کنند و مقصود از قدیم و حادث بودن قرآن چیست؟ از این جهت، چنین نزاعی، قرن‌ها مسلمانان را به خود مشغول کرد، و سیاست‌های وقت به آن دامن زده تا در سایه اشتغال مردم به این مباحث بیهوده، بر جامعه حکومت کنند.

با اینکه یادآور شدیم: طرفین درگیر، به دقت، محل نزاع را روشن نکرده اند، مع الوصف اشاعره بر قدم قرآن دلالتی دارند که یادآور می شویم:

دلایل اشعری بر قدیم بودن کلام خدا

اشاره

شیخ اشعری در کتاب خود، بر قدیم بودن کلام خدا با یک رشته آیات استدلال کرده است، که برخی از آنها را مطرح می کنیم:

آیه نخست:

إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (نحل/40).

ص: 217

«فرمان ما برای چیزی که هستی آن را بخواهیم، این است که بگوییم باش و آن چیز پدید می آید».

اشعری با این آیه چنین استدلال می کند: «اگر قرآن مخلوق خدا باشد، باید خدا برای ایجاد آن، سخنی چون «کن» بگوید و چون خود لفظ «کن» نیز مخلوق است، برای ایجاد آن نیز لفظ دیگری لازم است، در این صورت باید یکی از دو نظر را برگزید:

الف: بگوییم، قول خدا (کن) مخلوق نیست، در این صورت نتیجه می گیریم که برای خدا کلامی غیر مخلوق هست و آن لفظ «کن» می باشد.

ب: قرآن به وسیله لفظ «کن» و آن نیز در پرتو لفظ دوم، و آن نیز در سایه سومی پدید آمده است و به همین ترتیب تا بی نهایت پیش می رود، و چون شق دوم محال است، و نتیجه آن اجتماع یک رشته علل و معلولات به صورت بی نهایت است، قطعاً شق نخست متعین خواهد بود (1).

پاسخ، اولاً: استدلال اشعری بر این اساس استوار است که خدا در آفریدن موجودات از لفظ «کن» کمک می گیرد، لفظی که از اصوات و حروف ترکیب یافته است، و کار خدا در مقام آفریدگاری بسان کارفرمایی است که به هنگام خواستن کاری به زیردستان خود با لفظ «بکن» و «نکن» دستور می دهد، در حالی که چنین تصویری درباره خدا تشبیه کردن خالق به مخلوق است، و یک فرد موحد باید از آن دوری جوید. اصولاً چگونه ممکن است خدا در آفرینش آسمان و زمین از چنین لفظی کمک بگیرد، در حالی که معنای آن خطاب به معدوم است و خطاب جدی به معدوم، امکان پذیر نیست؟ برخی از اشاعره برای دفاع از مکتب خود می گویند

ص: 218

چون اشیاء معدوم، در علم خدا موجود هستند، خطاب به آنها صحیح خواهد بود، این سخن، کاملاً سست و بی پایه است، زیرا علم به شیئی و آگاهی از آن، مصحح خطاب جدی نیست، ما هم از یک رشته امور، اطلاع و آگاهی داریم، در حالی که نمی توانیم، قبل از پیدایش، آنها را مورد خطاب قرار دهیم.

از این جهت، مفسران واقع بین می گویند: امر الهی در این آیه، امر تکوینی است، نه امر لفظی یا تشریحی، و جمله، کنایه از این است که هرگاه اراده الهی بر آفریدن چیزی تعلق گرفت، بدون کوچکترین تأخیر، جامه هستی می پوشد، و به دیگر سخن، اراده تکوینی خدا غیر از اراده تشریحی اوست، در اراده نخست، مراد، بلافاصله انجام می گیرد، در حالی که در اراده دوم، مراد یعنی قیام دیگری به تکلیف، می تواند دو حالت داشته باشد: حالت اطاعت و حالت عصیان.

سرور موحدان، امیر مؤمنان-علیه السلام- در سخنان خود، آیه را چنین معنی می کند:

(يقول لمن اراد كونه، «كن فيكون» لا بصوت يقرع ولا بنداء يسمع، وانما كلامه سبحانه فعل منه، انشاء و مثله لم يكن من قبل ذلك كائنا و لو كان قديما لكان إليها ثانيا) (1).

«آنچه را که بخواهد پدید آورد بدان فرمان می دهد که «باش» و آن تحقیق می پذیرد، اما فرمان او صدایی نیست که بر پرده گوش فرود آید، یا آوازی که شنیده شود، بلکه کلام او کار اوست، او شیئی را پدید می آورد در حالی که قبلاً نبود، و اگر در گذشته وجود داشت، در این صورت خود، خدای دومی شمرده می شد).

و ثانيا: چگونه می توان گفت، لفظ «کن» که از دو حرف حادث تشکیل یافته و

ص: 219

از ماده «کون» به معنی تحقق گرفته شده است، قدیم می باشد؟ زیرا مفاد آن این است که لفظ، در ردیف واجب الوجود بوده و خدا از آن در ایجاد اشیاء بهره می گیرد.

و ثالثاً: فرض کنید که لفظ «کن» قدیم بوده و خدا همه جهان و کتب سماوی، از قرآن و غیره را با همان لفظ «کن» آفریده است و تمام کلامهای خدا که به وسیله وحی بر انبیا فرو فرستاده شده، حادث بوده و فقط کلمه واحدی قدیم می باشد و آن کلمه «کن» است، در حالی که هدف اشاعره، تنها ادعای قدیم بودن «کن» در قرآن نیست، بلکه می خواهند همه قرآن و تورات و آنچه که کلام خدا نامیده می شود را، قدیم بدانند.

آیه دوم

اشاره

إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ (الاعراف/54).

(پروردگار شما کسی است که آسمانها و زمین را در شش روز (دوره) آفرید، آنگاه بر عرش تسلط یافت. جامه شب را بر تن روز می پوشاند در حالی که با شتاب از پی آن می رود. آفتاب و ماه و ستارگان مسخران، فرمان او است. برای او است آفرینش و فرمان. پربرکت است پروردگار جهانیان).

اشعری می گوید: اگر در جمله «له الخلق و الامر» دقت کنیم، می بینیم که خدا امر را در مقابل «خلق» قرار داده است، پس هرچه مخلوق است، در کلمه اول نهفته است، در این صورت، باید امر او غیر از مخلوق او باشد، نتیجه این می شود که امر خدا مخلوق نیست، و امر خدا جز کلام او چیزی نیست (1).

ص: 220

اساس استدلال را این تشکیل می دهد که مقصود از امر در آیه که در مقابل خلق آمده «فرمان دادن» است، در حالی که اگر در همین آیه و مضمون آیات دیگر دقت شود، روشن می گردد که مقصود، امور مربوط به جهان آفرینش است.

توضیح اینکه: گروهی از مشرکان، خلقت را از آن خدا دانسته و تدبیر را از آن خدا نمایان، و در حقیقت، در خالقیت موحد بودند ولی در تدبیر و کارگردانی جهان آفرینش، مشرک به شمار می رفتند. خدا در این آیه و آیات دیگر پس از بیان آفرینش جهان، تدبیر امر جهان را مطرح می کند تا برساند که خدا هم آفریننده است و هم مدبر و کارگردان، نه اینکه آفرینندگی از آن او و کردگاری از آن دیگران است. مثلاً در آیه دیگری می فرماید:

إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ (یونس/3).

«پروردگار شما خدایی است که آسمانها و زمین را در شش روز آفرید، آنگاه بر عرش استیلا یافت. امر خلقت و آفرینش را تدبیر می کند و موعثی در جهان جز به اذن او نیست».

و در آیه ای دیگر می فرماید:

اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا، ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ، كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ (رعد/2).

«خدا آن کسی است که آسمانها را بدون ستونهای مرئی برافراشت، آنگاه بر عرش چیره شد، آفتاب و ماه را زیر فرمان خود در آورد، هر یک تا مدت معینی در

حرکت است. کار آفرینش را تدبیر می کند، آیات را به روشنی بیان کرده تا شما به یدار پروردگار خود یقین داشته باشید».

«امر» در این دو آیه، به معنی فرمان در مقابل نهی و زجر نیست، زیرا فرمان خدا، قابل تدبیر و گردانندگی نیست، بلکه مقصود از امر، آفرینش امور مربوط به شؤون خلقت است که زمام آن در دست خداست.

از این جهت، باید گفت، امر، در آیهٔ سورة اعراف که مورد توجه اشعری است، به همین معناست، نه به معنای فرمان، و مقصود این است که جهان، از ابتداء تا انتهاء، از خلقت تا تدبیر، همه و همه زیر نظر اوست، تو گویی چنین می گوید: خورشید و ماه و ستارگان، فرمانبردار اویند و آفرینش و تدبیر امر جهان، از آن اوست.

پس مقصود از «امر» در این آیه، «تدبیر» امر خلقت است، نه امر در مقابل نهی، که گاهی بزرگ به کوچک فرمانی صادر می کند.

و به دیگر سخن: امر در آیه و امثال آن به معنی شأن است، چنان که می گویند «امر البلاد، امر الصبی، و امر الزوجه»، یعنی امور مربوط به آنان.

در پایان یادآور می شویم: اگر نتیجهٔ تقابل خلق و امر این است که امر، فاقد آفرینش است، پس باید گفت: روح که در آیهٔ وَ يَسَّئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي (اسراء/85)، از شؤون امر شمرده شده است، مخلوق نیست و نتیجهٔ آن قدیم بودن روح الامین و یا روح انسانی است. چه شرکی بالاتر از این؟!

آیه سوم

اشاره

إِنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ (مدثر/25).

ص: 222

آن کس که می گوید، خدا مخلوق است، آن را گفتار بشری دانسته است، و این چیزی است که خدا در قرآن، آن را به مشرکان نسبت می دهد.

پاسخ:

این استدلال، حاکی از آن است که طرفین در یک محیط ناآرام سخن می گفته اند و از منطق یکدیگر ناآگاه بوده اند و مورد نزاع، برای آنان روشن نبوده است.

کسانی که می گویند، کلام خدا مخلوق است، مقصود، مخلوق خدا است، و اضافه می کنند که خدا آن را در ظرف 23 سال بر قلب پیامبر خود نازل کرده و این سخنی است که بشر نمی تواند نظیر آن را بیاورد. البته ادعای اینکه قرآن مخلوق خداست، مانع از آن نیست که قرآن تلاوت شده، مخلوق خود انسان باشد، زیرا معنی آن این است که اصل قرآن از آن خداست و اوست که آن را به صورتی اعجاز آمیز پدید آورده است، ولی کار بشر، پس از نزول قرآن، تلاوت آنست، تلاوت از آن بشر، و «متلو» از نظر اصل، کار خدا و تکرار آن از آن بشر است.

درست، مثل اینکه دیوان حافظ از آن خود اوست و گوینده این همه غزلیات بدیع، ذهن و فکر عارفانه اوست، ولی پس از آنکه او شعر را ساخت و رفت، من می توانم آن را تکرار کنم.

اگر بگوییم، صورت تکراری مخلوق ماست، هرگز دلیل بر آن نیست که اصل قرآن مخلوق ماست، به تعبیر علمی، ممثلی داریم و مثالی، ممثل مخلوق خداست، در حالی که مثال، مخلوق خود قاریان است و در عین حال همه انسان ها از ایجاد مثل قرآن (نه مثال آن) عاجز و ناتوانند.

با تدبر در این مسائل و دلائل، می توان به بی پایگی دیگر دلائل اشعری در این مورد، پی برد.

پیشوایان بزرگ شیعه، از ماهیت نزاع و درگیری کاملاً آگاه بودند و می دانستند که دست سیاست در گرم کردن بازار این نوع مسائل دخالت دارد و هرگز هدف، واقع گرایی نیست.

در این مورد، دو نوع موضع گیری وجود داشت: گاهی مصلحت ایجاب می کرد که حق را به صورت فشرده بیان کنند و می فرمودند:

«قرآن کلام الله، لا تتجاوزوه و لا تطلبوا الهدی فی غیره فتضلوا» (1).

«قرآن سخن خداست، بیش از آن چیزی نگویید و هدایت را در غیر آن نجوید که گمراه می شوید».

علی بن سالم، میگوید: پدرم از امام صادق-علیه السّلام- پرسید: ای فرزند رسول خدا درباره قرآن چه می گوید؟ فرمود:

«هو کلام الله و قول الله و کتاب الله و وحی الله و تنزیله و هو الكتاب العزیز* لا یأتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه تنزیل من حکیم حمید» 2.

«قرآن کلام خدا، و گفتار او، وحی و تنزیل اوست، و آن کتاب خدای توانایی است که باطل از هیچ سو بدان راه ندارد و از سوی خداوند حکیم ستوده، فرود آمده است».

سلیمان بن جعفر جعفری، می گوید: به موسی بن جعفر-علیه السّلام- گفتم: درباره قرآن چه می گوید؟ گروهی می گویند: مخلوق است و قوم دیگری می گویند، مخلوق نیست، امام فرمود: آنچه را که آنان می گویند، من نمی گویم،

ص: 224

من می گویم، قرآن کلام خدا است (1).

همان طوری که ملاحظه می فرمایید، پیشوایان معصوم، در شرائطی، حاضر نبودند در این مسائل جنجالی وارد شوند، و برای اینکه عقیده صحیح و سالمی را بیان کنند، می فرمودند که قرآن کلام خداست، زیرا اگر هر یک از دو طرف را می گفتند، یا محذور واقعی داشت و یا محذور اجتماعی. اگر می گفتند، قرآن مخلوق نیست، نعوذ بالله، نتیجه آن تعدد قدماء و تعدد آلهه بود و اگر می گفتند، مخلوق است، فوراً متهم می شدند که امام می گوید، قرآن مخلوق بشر است و گفتار مشرکان را مطرح می کند «ان هذا الا قول البشر»، ولی همین پیشوایان، در شرائط مساعد، پرده از روی حقیقت برداشته اند، مثلاً امام رضا-علیه السلام- به برخی از شیعیان خود در بغداد چنین نوشت:

به نام خداوند بخشنده مهربان، خدا ما و شما را از فتنه مصون بدارد، و اگر این دعاء مستجاب شد، چه نعمت بزرگی را به ما ارزانی داشته است! و اگر مستجاب نشد، نتیجه آن هلاکت و نابودی است.

ما معتقدیم که مناظره درباره قرآن (قدیم است یا حادث)، بدعتی است که پرسشگران و پاسخ دهندگان در آن شریکند، پرسشگر از چیزی سؤال می کند که ارتباطی به او ندارد و پاسخگو با دست و پا کردن، چیزی می گوید که مأمور به آن نیست. در جهان، خالق جز او نیست و جز او همگی مخلوقند و قرآن کلام خداست و برای قرآن، اسم دیگری از خود مگذار، مبادا از گمراهان باشی، خدا ما و شما را از کسانی قرار دهد که در پنهانی از خدا می ترسند و از شنیدن نام رستاخیز بر خود می لرزند 2.

ص: 225

در احادیث دیگر، کاملاً تصریح شده که قرآن غیر خداست و اگر خود خدا بود، نتیجه آن این بود که فرستنده و فرستاده یکی باشد.

یادآوری این نکته لازم است که هرکس بگوید، قرآن مخلوق است، فوراً باید توضیح دهد که قرآن مخلوق خداست نه مخلوق بشر، همچنین توضیح دهد که مقصود از «مخلوق»، «مخلوق» (سخن دروغ و خودساخته) نیست، زیرا گاهی برخی از مشتقات ریشه مخلوق، به همین معنا استعمال می شود، چنانکه مشرکان درباره قرآن می گفتند: *إِنْ هَذَا إِلَّا اخْتِلَاقٌ (ص 17)*.

«این سخن تنها یک دروغ است».

بنابراین، چه بسا احتمال دارد کسانی که از توصیف کلام خدا به صفت «مخلوق» ابا داشتند، از تفسیر این صفت به معنای مخلوق بشر بودن قرآن یا به معنای ساختگی و دروغ بودن آن، هراس داشتند.

و نیز یادآور می شویم: اگر ما در گذشته و حال می گوئیم که قرآن تلاوت شده مخلوق خود انسان است، این غیر از آن است که اصل قرآن مخلوق بشر باشد، بلکه اصل قرآن مخلوق خداست و کسی جز او بر آن قادر نیست، ولی پس از نزول بر قلب نبی و تلاوت بر مردم، دیگران می توانند «مثال» آن را (نه مثل آن) را بیاورند.

اگر ما مثل و مثال را درست تفسیر کنیم، هر نوع شبهه برطرف می شود.

اشاره

انکار حسن و قبح عقلی:

*دلائل اشاعره بر انکار حسن و قبح عقلی

*ملاک داوری عقل در حسن و قبح عقلی

*تقسیم ملاکات عقلی به نظری و عملی

*تقسیم ادراک نظری به بدیهی و غیر بدیهی

*تقسیم ادراکات عملی به بدیهی و غیر بدیهی

*نقش حسن و قبح عقلی در بحثهای کلامی

*مسائلی که بر این اصل مبتنی می گردد

*حسن و قبح عقلی در قرآن

ص: 227

ابو الحسن اشعری، مسأله حسن و قبح عقلی را تحت عنوان «التعدیل و التجویر»، در کتاب خود به نام «اللمع»، عنوان کرده است، انکار این مسأله، یکی از زیربناهای کلام اشاعره را تشکیل می دهد، آنان به پیروی از اهل حدیث و حنابله، خرد را کوچکتر از آن می دانند که حسن و قبح اشیاء را درک کند و یا اصلح را از غیر اصلح جدا سازد، بلکه می گویند، کسانی که عقل را بر درک حسن و قبح افعال توانا می شمارند، مشیت الهی را محدود می سازند و از حریت و آزادی آن می کاهند، زیرا پذیرفتن داوری عقل در این قلمرو، سبب می شود که خدا آنچه را که خرد «خوب» شمرد، انجام دهد و آنچه را «بد» دانست ترک کند، چه محدودیتی بالاتر و روشنتر از این؟ آنگاه می گویند، برای حفظ اطلاق اراده خدا، چاره ای جز این نیست که بگوییم خوب و بد آنست که خدا آن را خوب و بد بشمارد، و هرگاه خدا کافری را به بهشت و مؤمنی را به دوزخ روانه کرد، خوب خواهد بود و اگر کودک معصومی را وارد آتش ساخت، کار خوبی به حساب خواهد آمد.

در برابر این تفریط، افراطگرایانی هستند که به عقل و خرد بیش از حد بها داده و آنچنان درباره آن غلو نموده اند که به خاطر اعتماد به آن، اصول مسلمی را که در شرع وارد شده، به تأویل برده و برخلاف ظاهر تفسیر کرده اند، مثلاً با اینکه شفاعت

در آئین مقدس اسلام، اصل مسلمی است و مقصود از آن، بخشیدن گناهان گروه خاصی است، در نظر معتزله، به صورتی دیگر تفسیر شده است، و آن اینکه هدف از شفاعت، بخشیدن گناهان نیست، بلکه هدف، ترفیع درجه متقیان و پارسایان است. چرا؟ زیرا مخالفت با «وعدید» (وعدده عذاب)، مانند مخالفت با وعده (نوید پاداش)، قبیح است؛ و با پذیرفتن این اصل، دیگر نمی توان شفاعت را به صورت معروف تفسیر کرد، بلکه باید آن را به صورت ترفیع درجه، تبیین نمود.

اشتباه معتزله در این است که وعد و وعید را یکسان گرفته و مخالفت با هر دو را از نظر عقل، همسنگ شمرده اند، در صورتی که مخالفت با وعده، نشانه «خست» و پستی، ولی مخالفت با «وعدید»، در شرائطی گواه بر فضیلت و کرامت است، از این جهت، نباید این دو را به هم مخلوط کرد و یکسان شمرد.

شکی نیست که هر دو گروه، در افراط و تفریط گرفتار آمده اند، اینک برخی از کلمات شیخ اشعری را در اینجا ترجمه می کنیم، وی می گوید:

«اگر کسی از ما بپرسد: آیا بر خدا شایسته است که کودکان را در آخرت معذب سازد؟ در پاسخ گفته می شود، آری و اگر او این کار را بکند، عادل و دادگر است، و همچنین بر او زشت نیست که مومنان را معذب سازد و کافران را وارد بهشت کند. البته او این کار را نمی کند، زیرا به ما گزارش داده است که کافران را مجازات خواهد نمود، و دروغ بر او جایز نیست» (1).

در اینجا از شیخ اشعری سؤال می شود، از کجا می گوید که دروغ بر خدا جایز نیست؟ اگر به گفتار خود خدا در قرآن تمسک می جوید که می فرماید:

لا يُخْلِفُ اللَّهُ الْمِيعَادَ (زمر 20/)، از کجا معلوم که همین گفتار نیز (العیاذ بالله) دروغ نباشد، او اگر به داوری عقل اعتماد می جوید، فرض این است که عقل را

ص: 230

نارساتر از این می داند که در این مورد داوری نماید، ما در آینده خواهیم گفت: اگر انسانی مسأله حسن و قبح را ولو به صورت اجمال قبول نکند، نمی تواند دعوت پیامبری را تصدیق نموده و راستگویی او را ثابت نماید و در نتیجه تمام شرائع آسمانی، رنگ شک و تردید به خود می گیرند و از قطعیت می افتند.

در اینجا برای تبیین نظریه اشاعره، ادله آنان را مطرح می کنیم:

دلایل اشاعره بر نفی حسن و قبح عقلی

اشاره

1- می گویند: گواه بر اینکه کار خدا قید و شرطی ندارد، و هر کاری انجام دهد، شایسته است، هر چند خرد آن را قبیح و زشت تلقی کند، این است که او مالک است و مملوک نیست و هرگز برای او فرمانده و بازدارنده ای نیست، همچنان که کسی نیست که برای او خط و خطوطی را ترسیم کند و حدی برای فعل او بیان نماید، حال که موقعیت او چنین است، صدور هیچ فعلی از او قبیح و ناپسند نخواهد بود، بلکه این فعل غیر او است که حالت حسن و قبح به خود می گیرد، اگر کسی بگوید، دروغ از آن نظر زشت است که خدا آن را زشت شمرده است، در پاسخ می گوئیم راست می گویی و اگر آن را خوب می شمرد، زیبا تلقی می گشت و اگر به دروغ گفتن فرمان دهد بر او اعتراضی نیست، اگر بگویند، پس دروغ را بر خدا تجویز کنید، چنانکه تکلیف به دروغ گفتن را تجویز کرده اید، در پاسخ گفته می شود، میان این دو ملازمه نیست، ممکن است به چیزی (دروغ) فرمان دهد ولی توصیف او به دروغگویی جائز نباشد (1).

پاسخ:

1- ما فکر می کنیم که اگر خدا کودک معصوم شیخ اشعری را در مقابل

ص: 231

1-1) اللمع، ص 116-117.

دیدگانش معذب سازد و یا اگر اشعری را بسان کافران مجازات کند، در این هنگام، او تغییر موضع خواهد داد و این کار را مطابق عدل و داد تصور نخواهد کرد و قطعاً فراموش می کند که خدا مالک الملک و الملکوت است و هر کاری برای او سزاوار است، بلکه در این مورد به گونه ای دیگر داوری خواهد کرد که بعداً بیان می شود.

2- شکی نیست که خدا مالک هستی امکانی است و در عموم قدرت و مالکیت و گستردگی اراده او سخنی نیست و در اینکه خدا تحت فرمان و امر کسی قرار نمی گیرد، نیز بحثی نداریم، ولی داوری عقل بر اینکه این کار، خوب و آن کار، زشت است، مالکیت و قدرت او را محدود نکرده و اراده او را مشروط و مقید نمی سازد و آنچه مهم است، این است که بدانیم داوری عقل، دخالت در شؤون خدا نیست، بلکه کشف واقعیتی است که عقل در پرتو لطف و فضل خدا آن را درک می کند، همچنان که در پرتو همین فضیلت، قوانین ریاضی و فیزیکی و شیمیایی را می یابد.

خرد می گوید: سه زاویه مثلث، مساوی دوزاویه قائمه می باشد و نیز هر موجود امکانی، معلول علتی است و همچنین... عقل در این مورد، نقشی جز کشف و درک ندارد.

عین همین مطلب درباره حکم عقل به حسن و قبح نیز حاکم است، او در پرتو نورانیتی که خدا به وی بخشیده، یک رشته مسائل را درک می کند و می گوید:

عذاب کودک معصوم، از هر فاعلی سر بزند، کار قبیح و زشتی است و همچنین پاسخ دادن نیکی به بدی در هر شرائطی ناپسند می باشد، چیزی که هست ادراک او گاهی مربوط به مسائل نظری است و گاهی مربوط به مسائل عملی، و درک عقل و خرد در هر دو مورد یکسان است، یعنی از روی یک رشته واقعیات پرده برمی دارد و مسیر را برای ما روشن می سازد.

و به دیگر سخن، هرگز عقل نمی گوید که به حکم و فرمان من، خدا و یا هر

موجود حکیمی باید کاری را انجام دهد و یا ترک کند، به گونه ای که عقل از موضع حاکمیت خود و محکومیت دیگری سخن بگوید، بلکه همانگونه که خرد، در حوزه عقل نظری با دلانلی، قانون مساوی بودن سه زاویه مثلث را با دو زاویه قائمه کشف می کند، همچنین خرد، در حوزه عقل عملی با توجه به حکیم و غنی و بی نیاز بودن خدا از واقعیتی کشف می کند، و آن اینکه فرد حکیم، گرد کار قبیح نمی گردد، و در حقیقت، حکیم بودن او مانع از آن است که به چنین کار قبیح و زشت، دست یازد، البته، این مطلب نه به آن معناست که خدا نمی تواند چنین کاری را انجام دهد، و یا در قدرت او نارسایی است، بلکه با توجه به قدرت گسترده و اینکه هیچ نارسایی برای ایجاد آن، وجود ندارد، می گوید، خدا حکیم و دادگر است، این دو صفت، او را از ارتکاب چنین فعلی بازمی دارد، و این خدا است که بر خود لازم دانسته است که کارهای او، از دایره حکمت بیرون نرود و گرد قبیح نگردد، عقل در اینجا نقشی جز کشف این التزام که از جانب خداست، ندارد.

آیات قرآنی می گوید:

كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ (انعام/12).

و باز می فرماید: كَتَبَ اللَّهُ لِأَعْلَمِينَ أَنَا وَرُسُلِي (مجادله/21).

این دو آیه، از دو التزام گزارش می دهد که وحی آنها را بازگو کرده است و چون این التزام از جانب خود خدا بوده، اراده او را محدود نشاخته است، عین همین مطلب، در التزام خدا بر انجام عمل بر طبق خوبیها و دوری از زشتیها نیز حاکم است، حکیم بودن خدا و عدل و داد او، این التزام را به دنبال آورده که او برخلاف آن انجام ندهد و خرد هم، در پرتو نورانیتی که خدا به او داده است، از آن پرده برمی دارد و این التزام را بازگو می کند، چیزی که هست، التزام نخست را شرع بازگو کرده و التزام دوم را عقل بیان نموده است. اگر التزام نخست و بیان آن، مایه

محدودیت نیست، التزام دوم و کشف آن نیز، مایه محدودیت نخواهد بود.

اگر ضروری بود، مورد اختلاف نبود.

2: اگر نیک بودن کمک به دیگران، و زشت بودن تجاوز، یک امر روشن و بدیهی بود، در این مسأله نباید اختلافی رخ دهد، همچنان که در مسئله « $1+1=2$ »، اختلافی نیست.

محقق طوسی، در کتاب «تجرید»، از این استدلال، چنین پاسخ می گوید:

«همه این قضایا، بدیهی و روشن هستند، ولی بدیهی برای خود مراتبی دارد». (1)

هرگز لازم نیست که در همه مسائل بدیهی اتفاق نظر باشد، چه بسا انسان، روی انگیزه هایی، برخی از بدیهیات را انکار می کند. توضیح اینکه علوم ضروری و روشن، مراتب گوناگونی دارند و به این مطلب، در تقسیم بدیهیات، به «اولیات»، «مشاهدات»، «تجربیات»، «حدسیات»، «متواترات»، و «فطریات»، تصریح کرده اند، برخی از این بدیهیات به جز تصور دو طرف به چیزی نیاز ندارد، مانند اینکه بگوییم « $1+1=2$ » و به این، در اصطلاح، «اولیات» می گویند، در حالی که برخی از بدیهیات، به جز تصور طرفین، به چیز سوم هم نیاز دارد و اگر بناست همه بدیهیات یکسان و یکنواخت باشد، هرگز حدسیات (مانند نور ماه، از خورشید است) نباید از بدیهیات باشد، بنابراین، مانعی ندارد که خوبی کمک به مردم و زشتی تعدی به آنان، بدیهی باشد، ولی از نظر پایه روشنی، مانند آن مثال ریاضی نباشد.

اگر حسن و قبح عقلی بود، باید ثابت باشد.

3: هرگاه خوبیها و بدیهیهای افعال انسان، عقلی بود، باید پیوسته حکم عقل

ص: 234

1-1) کشف المراد، ص 186، چاپ صیدا.

درباره آنها ثابت باشد، در حالی که همان راستگویی و دروغ گویی که از نظر مدعیان حسن و قبح عقلی، محکوم به حسن و یا بدی است، در شرایط دیگر به گونه ای دیگر می باشند، مثلا دروغ متضمن نجات یک انسان بی گناه، نیک است و راستگویی مستلزم هلاک او زشت است و به دیگر سخن، اگر زشتی دروغ، یک امر ذاتی باشد، هیچ گاه نباید نیک شمرده شود، در صورتی که در شرایطی نیک شمرده می شود. محقق طوسی در پاسخ این استدلال می گوید:

«اگر دروغگویی آمیخته با مصلحت، لازم و جایز است، برای این است که قبیح بزرگتری را انجام ندهیم».

توضیح اینکه: دروغ مطلقا زشت و راستگویی نیز زیبا است، ولی آنجا که راستگویی، متضمن مرگ بی گناهی است و دروغ گفتن، مایه نجات انسانی است، خرد حکم می کند که قبیح کوچکتر را مرتکب شویم، تا از ارتکاب قبیح بزرگتر نجات یابیم، زیرا اگر دروغ گفتن قبیح است، فراهم ساختن مقدمات هلاکت انسان بی گناه قبیح تر است، و ما میان این دو قبیح گرفتار شده ایم، خرد می گوید: کمتر را به خاطر اجتناب از بیشتر انجام بده.

این پاسخی است که مرحوم خواجه نصیر طوسی بیان فرموده است، در حالی که در اینجا می توان، پاسخ دیگری از این استدلال گفت و آن اینک:

حسن و قبح افعال، بر دو نوع است: گاهی حسن و قبح آنها ذاتی آنها است و در هیچ شرایطی تغییر وصف نمی دهد، مانند نیکی احسان، و زشتی ظلم.

این دو مطلب از اصول اولیه و بدیهی عقل عملی است که در همه شرایط و زمانها ثابت می باشد و هیچ عاملی نمی تواند از زیبایی احسان و زشتی ظلم بکاهد، در حالی که برخی از افعال، نسبت به این دو حالت، جنبه اقتضائی دارند نه علیت تامه، و به اصطلاح، وصف ابدی و جاودانه آنها نیستند، و مسئله راستگویی و

دروغگویی از این قبیل است، زیرا راستگویی طبیعتاً کار نیک و دروغگویی کار بد می باشد، ولی داوری عقل، درباره این دو، در شرائطی است که راستگویی، پیامدهای ناگواری نداشته باشد و یا دروغگویی مقدمه کارهای واجب و لازمی چون حفظ جان بی گناهان نباشد، در چنین صورتی نمی تواند صدق و کذب، حکم پیشین خود را داشته باشد، بلکه عقل در این حالت، به صورت مقید حکم می کند، یعنی آنگاه که راستی مایه تضرر بی گناهی و یا دروغ مایه نجات انسان مظلومی نباشد، زیبا و یا زشت است، ولی آنگاه که راستگویی مایه پیدایش ظلم و تعدی، یا دروغگویی مایه مصونیت مظلوم شد، حکم عقل برخلاف حکم نخست می باشد و به اصطلاح، حکم پیشین، منسوخ و خنثی می گردد.

حتی برخی از افعال حالت سومی دارند، یعنی فعل در نظر خرد نسبت به هر دو بی تفاوت است و درباره آن هیچ نوع داوری نمی کند، بلکه در داوری خود، منتظر شرائط است، مانند کتک زدن، در صورتی که مقدمه ادب باشد نیک و اگر مقدمه ایذا باشد، بد است و به قول شاعر:

«جور استاد به ز مهر پدر»

در اینجا یادآور می شویم: نافیان حسن و قبح عقلی دلایل واهی و سست دیگری دارند، که یادآوری آنها مایه گستردگی سخن است، آنچه در اینجا مهم است، این است که: ملاک درک و قضاوت عقل را درباره حسن و قبح یادآور شویم، و این چیزی است که در کلمات طرفین، کمتر مورد بررسی قرار گرفته است.

ملاک داوری عقل در تحسین و تقیح

متکلمان اسلامی برای ملاک داوری عقل، اموری را یادآور شده اند که:

همگی حاکی از آن است که محور بحث برای آنان روشن نبوده و غالباً بی راهه

رفته اند، مثلاً یکی می گوید:

آنچه موافق طبع است، زیبا و آنچه مخالف طبع انسان باشد، زشت و بد است.

دومی می گوید: آنچه تأمین کننده غرض باشد، حسن، و آنچه در مسیر خلاف آن باشد، قبیح است.

سومی می گوید: چیزی که مصالح عمومی را تأمین کند حسن و خلاف آن قبیح است.

.....و

ناگفته پیداست که هیچ یک از اینها نمی تواند ملاک حسن و قبح عقلی باشد، حسن و قبحی که دایره آن منحصر به انسان فردی و یا انسان اجتماعی نیست، بلکه افعال خدا را نیز در پوشش خود قرار می دهد، در آن چگونه می توان طبیعت انسان را محور و یا اغراض او را ملاک حسن و قبح قرار داد؟ بدتر از آن، اینکه تأمین مصالح عمومی را محور چنین داوری برشمیریم، در حالی که هیچ یک از اینها در افعال خدا موضوعی ندارد، ولی ما قاطعانه می گوئیم: این کار برای خدا حسن و کار دیگر قبیح است، و اگر چیزی به خاطر موافقت طبع انسان و یا مخالفت آن، زیبا و نازیبا شمرده شد، چگونه می تواند ملاک حسن و قبح فعل خدا باشد؟ و همچنین است وضع دو ملاک دیگر. اگر محققان عدلیه بر حلّ این مسئله بیشتر پافشاری می کردند، قهراً افق روشنتر شده و مخالفان خلع سلاح می شدند، ولی متأسفانه جز یک نفر از متکلمان، دیگران اموری را محور حسن و قبح شمرده اند که ارتباطی با خدا ندارد.

اینک برای رفع این نقیصه، با الهام از سخنان ملا عبد الرزاق لاهیجی که رحمت خدا بر او باد در کتاب «سرمایه ایمان»، این موضوع را بررسی می کنیم:

ص: 237

از دیرزمان، ادراکات عقلی به دو قسم منقسم شده، برخی را نظری و برخی را عملی توصیف کرده اند.

فارابی، معلم دوم می گوید:

«هر ادراکی که در خور آنست که انسان آن را بداند و هرگز به کار بسته نمی شود، مانند اینکه هر معلولی به دنبال علتی است، آن را عقل نظری، ولی هر ادراکی که در خور آن است که انسان آن را پس از ادراک به کار بندد، به آن عقل عملی می گویند».

عقل نظری، در قلمرو فلسفه و منطق کارساز است، در حالی که عقل عملی در قلمرو مدیریت کشورها، و خانواده ها و برخورد افراد با یکدیگر (اخلاق)، کارآیی دارد.

عقل نظری و عقل عملی دو عقل نیست، بلکه همان عقل واحد، دو نوع ادراک دارد، ادراکی که فقط به درد دانستن و آگاهی می خورد و مقدمه عمل و کاری نیست، و ادراکی که پس از مرحله درک، جنبه عملی دارد و بشر آن را در قلمرو زندگی و کار خود، به کار می بندد، از این جهت، عقل عملی را در مدیریت های بزرگ، مانند کشورداری و مدیریت های کوچک مانند محیط خانواده و رابطه فرد با فرد، مانند اخلاق، محصور ساخته اند، در حالی که دایره عقل نظری وسیع است و هر نوع آگاهی را شامل می گردد، جز آن آگاهی که مقدمه عمل است.

پس در حقیقت، این خرد ماست، که دو نوع ادراک دارد و وجود این دو نوع ادراک، نیاز به اثبات و برهان ندارد.

مطلب مهم و لازم، در اینجا این است که فلاسفه و متکلمان گفته اند، اطلاع بر صحت عقل نظری مبنی بر این است که به امور بدیهی منتهی شود، تا از طریق بدیهیات بر صحت ادراکات عقل نظری پی ببریم.

و به دیگر سخن، در میدان علوم و دانشهایی که فقط جنبه ادراکی دارند، و ارتباطی به عمل ندارند، دو نوع ادراک، وجود دارد، ادراک بدیهی و ادراک نظری، و اثبات صحت ادراک دوم، منوط به این است که ادراک بدیهی، آن را تصدیق کند، یعنی با ترتیب مقدمات بدیهی به آن برسیم و اگر همه ادراکات انسان، نظری و فکری بود، هرگز انسان، بر حل مشکل خود موفق نمی شد، از این جهت، باید در میان ادراکات عملی، دو نوع ادراک وجود داشته باشد که برخی پایه حل برخی دیگر باشد.

در اینجا، ما از همین مطلب به مطلبی دیگر پی می بریم، هرچند در کلمات فلاسفه و متکلمان به صورت روشن بیان نشده است، و آن اینکه اگر ادراکات علمی، که فقط جنبه دانستن دارند نه عمل، باید به دو صورت مطرح شوند تا مشکل نظری از طریق بدیهی حل شود، عین همین برهان، در عقل عملی نیز مطرح است، ادراکات عقل عملی یعنی ادراکاتی که مقدمه و پایه عمل است، باید به دو صورت باشد، روشن و غیر روشن، به گونه ای که روشن، پایه حل دومی باشد، درست است که در ادراکات عقل عملی نمی توان لفظ نظری و بدیهی را به کار برد، زیرا این دو واژه از خصائص عقل نظری است در حالی که بحث ما در عقل عملی است، ولی در عین حال، می توان حقیقت تقسیم موجود در عقل نظری را، در عقل عملی نیز آورد و گفت، ادراک اموری که از نظر عقل باید انجام بگیرد و یا نباید انجام بگیرد، بر دو نوع است، قسمی از آنها به قدری واضح و روشن است که عقل

در همان برخورد نخست، حکم خود را به عنوان باید و نباید، صادر می کند و می گوید، باید پاسخ نیکی را به نیکی داد و نباید پاسخ نیکی را به بدی داد، در حالی که در همین قلمرو، ادراکاتی دارد که به این زودی نمی تواند درباره آنها به صورت اثبات و نفی و اینکه آیا بشر باید آنها را انجام بدهد یا نباید انجام بدهد، داوری کند، بلکه با ارجاع این قسم، به قسم نخست، می تواند درباره آنها تصمیم بگیرد، و اگر چنین تقسیمی در عقل عملی وجود نداشته باشد، یا باید بگوییم، همه ادراکات عقل عملی باید روشن باشد، و در نتیجه اختلافی در ادراکات عقل عملی وجود نداشته باشد، و یا همه باید نظری باشد که بشر هیچگاه به نتیجه ای نرسد، در حالی که هر دو باطل و بی اساس است از این جهت، باید گفت، ادراکات عقل عملی نیز واضح و غیر واضح دارد، و انسان از طریق ادراک واضح، غیر واضح را درک می کند.

از اینجا می توان گفت، اگر در عقل نظری اجتماع نقیضین و امتناع رفع آن دو، أم القضا یا است و پایه ادراکات دیگر می باشد، در عقل عملی نیز خوبی نیکوکاری و زشتی تجاوز به بی گناه، از قضایای روشن عقل عملی است و تصمیم گیری در دیگر مسائل عقل عملی بستگی دارد که به یکی از این دو، منتهی گردد و هر نوع اقدام عملی، که جنبه نیکی به افراد دارد، محکوم به خوبی و هر نوع عملی که مایه تجاوز است، محکوم به زشتی می باشد.

بنابراین، داوری های عقل، در مسائل عقل عملی بر پایه این نوع قضایا و امثال آنها استوار است و اصول موجود در سیاست و کشورداری، و یا تبیین روابط خانوادگی، و یا اصول اخلاقی، همه و همه از این دو اصل و امثال آن کمک می گیرد.

با توجه به این مقدمه، هم اکنون ملاک داوری عقل را در خوبیها و بدیها یاد آور می شویم:

در گذشته یادآور شدیم که در این مورد معیارهای سه گانه، بلکه بیشتر مطرح گردیده، در حالی که هیچیک از آنها نمی تواند معیار باشد، زیرا آنها بر فرض صحت، تنها در افعال انسان می تواند صادق باشد، در حالی که موضوع بحث، گسترده تر از افعال انسان است، و افعال خدا را نیز دربر می گیرد.

قائلان به حسن و قبح عقلی، برای داوری عقل در خوبیها و بدیها، ملاکهای مختلفی را یادآور شده اند که ما در بحثهای مربوط به حسن و قبح، آنها را ذکر کرده ایم، از آنجا که بحث ما درباره این مسأله گذرا است، و غرض تبیین نظر اشاعره است، ناچاریم ملاک واقعی را به صورت فشرده بازگو کنیم و آن اینکه:

در آدمی دو نوع کشش درونی وجود دارد، یکی تمایلات حیوانی که افراط در اعمال آن، مایه سقوط انسان می گردد، دیگری تمایلات روحانی است که مایه تعالی و تکامل روح اوست، مثلاً تمایلات جنسی و اشباع غریزه خشم و دیگر تمایلات، همگی جنبه حیوانی و بهیمی دارد و از نظر تشکیل شخصیت انسان، بخش مادی یا جنبه ملکی او را تشکیل می دهد، از این جهت، باید به مقدار ضرورت از آنها بهره گرفت، و در حقیقت، در حالی که میل به عدل و داد، ایثار، جانبازی در راه حق و حقیقت و دیگر خصال نیک، بسان پای بند بودن به عهد و پیمان و پاسخ نیکی را به نیکی گفتن و مانند آنها، یک رشته کششهای باطنی است که قسمت روحانی و ملکوتی انسان را تشکیل می دهد.

بنابراین، هر انسانی در درون خود، دو نوع تمایل و دو نوع خواست را احساس می کند، خواسته هایی که اگر به صورت معقول اجابت شود، مایه تکامل و تعالی بوده و انسان زمینی را به درجه والایی می رساند.

ملاک در تحسین و تقبیح، همان قسمت ملکوتی و جنبه والاگرایی انسان است، که در آنجا «خود» انسان و مصالح شخصی و حتی مصالح نوعی، مطرح نیست، و خرد با صرف نظر از همه چیز و با در نظر گرفتن متن قضیه، به داوری برخاسته و یکی را نیک و دیگری را زشت می شمارد و در این داوری، فاعلها، محیطها، و اغراض و مصالح شخصی و نوعی برای او مطرح نیست، وی به هنگام بررسی قضایایی مانند پاسخ نیکی را به نیکی دادن، یا پاسخ نیکی را به بدی دادن، احترام به پیمان و یا پیمان شکستن، کشتن بی گناهان، از درون ذات خود برخی را نیک و برخی را زشت می شمارد و می گوید:

برخی را باید انجام داد و از برخی دیگر باید پرهیز کرد.

هرگاه از خرد سؤال شود، در این داوریهها، مصالح شخص و یا مصالح نوع را در نظر می گیرد و داوری می نماید؟ با کمال روشنی پاسخ می دهد:

ملاک برای داوری، خود قضیه است، نه مصالح فرد و یا اجتماع. و اگر از او سؤال شود:

آیا فاعل خاصی در اینجا مانند انسان مطرح است، یا در گروه فاعل خاصی از قبیل انسان و فرشته و غیره نیست؟

او پاسخ می دهد: ملاک داوری، متن قضیه است، و کارهای خوب برای همه خوب و کارهای بد برای همه بد است.

و به دیگر سخن: آن کار، همه جا، و برای همه نیک و یا بد است.

اینجاست که از داوری عقل، یک رشته قضایای کلی که برای خود ظرف و زمان مشخصی را نمی شناسد و به مکانی مقید نمی باشد؟ استنباط می شود.

عقل، یک رشته واقعیتها را درک می کند که از آنها به حسن و قبح تعبیر می آوریم.

از این بیان روشن می‌گردد که نیکبها و بدبها، از صفات خارجی و اعراض افعال ما نیست و هرگز نمی‌توان آنها را از اعراض خارجی اوصاف تکوینی فعل شمرد، بلکه حسن و قبح، دریافت‌های خرد از فعل است، یعنی آنگاه که قضیه را با مقام والای خود، مناسب و ملائم یافت، درباره آن به نیکب حکم می‌کند و در آنجا که آن را مخالف و مضاد با مقام ملکوتی خود یافت، آن را به بدب توصیف می‌کند.

کوتاه سخن اینکه: ملاک در صدق و کذب قضایای عقل عملی، آن هم در قلمرو حسن و قبح، ملائمت و عدم ملائمت، با مقام ملکوتی انسان است، اگر می‌گوییم عدل نیکوست و ظلم بد است، در هردو، به حق سخن گفته ایم و سخن حق آن است که با واقعیت خارج از خود مطابق باشد، واقعیتی که این سخن با آن مطابق است، همان تمایلات والاگرایی انسان است که هردو را با خود ملائم و منسجم می‌یابد.

این در صورتی است که این قضایا را، قضایای خبریه بنامیم.

ممکن است در اینجا محقق این قضایا را به قضایای انشائی برگرداند و بگوید: معنی جمله «عدل نیک است و ستم بد است»، این است که باید اولی را انجام داد و از دومی پرهیز کرد.

بنابراین، جمله انشائی برای خود مطابق خارجی لازم ندارد، تا با آن وفق دهد یا مخالف باشد، این جمله خبریه است که برای «صدق» و «کذب» خود، مطابق خارجی لازم دارد.

ما فعلا- درباره هیچ یک از دو نظر (قضایای عقل عملی در قلمرو حسن و قبح، قضایای خبری است که مطابق خارجی دارد و یا از قبیل قضایای انشائی است که برای خود مطابق خارجی لازم ندارد)، بحث و گفتگویی نداریم. محور

بحث این است که عقل با توجه به مقام ملکوتی و والای خود، قضایای کلی را درک می کند که برای آنها هیچ نوع قید و شرطی از نظر فاعل و زمان و مکان نمی شناسد و به تحسین برخی و تقبیح برخی دیگر برمی خیزد.

اگر در برخی از کتابهای کلامی، حسن و قبح را به ملائمت با طبع یا منافرت با آن تفسیر کرده اند، مقصود، طبع والای انسان است، نه طبع ملکی و حیوانی، ولی اینکه گاهی ملاک حسن و قبح را تأمین کننده مصالح شخصی و یا مصالح نوعی می دانند، قطعاً خطاست، خصوصاً اگر مصالح شخصی را ملاک حسن و قبح بدانیم، زیرا مفاد آن، انکار حسن و قبح ثابت است، و هرکسی هر چیزی را که به سود خود دید، نیک دانسته و اگر به ضرر خویش تشخیص داد، آنرا بد خواهد دانست.

مصالح اجتماعی، هرچند تا حدودی می تواند ملاک حسن و قبح باشد، ولی در چنین مسأله وسیعی که حتی افعال الهی را نیز دربر می گیرد، مطرح کردن مسائل اجتماعی، کاملاً بی مورد است، اصولاً- نزاع و گفتگو، در دایره ای وسیعتر از آنست، حتی جایی که اجتماع و مصالح آن در کار نباشد، مثلاً- کودکی را عقاب کند و یا خطاکاری را به دلیل خطا پاداش بخشد، بلکه می توان قلمرو آن را حتی به فرشتگان، توسعه داد و گفت: اگر فرشته ای واجد اختیار و بر سر دوراهی باشد، اطاعت او نیک و تمرد وی نازیبا می باشد و در اینجا مصالحی مطرح نیست.

از این بیان، روشن می گردد که تبیین ملاک حسن و قبح به تأمین کننده غرض، کاملاً بی پایه است.

نقش حسن و قبح در بحثهای کلامی

اشاره

مسأله تحسین و تقبیح و اینکه عقل بر نیکی ها و بدی ها یک رشته افعال، داور قطعی دارد، اساس و پایه بسیاری از بحثهای کلامی است، از این جهت،

کسانی که قائل به آن هستند، در این قضایا به گونه ای داوری می کنند و مخالفان با این اصل، به گونه ای دیگر. اینک به رؤس مسائل کلامی که بر این اصل مبتنی است، و با انکار آن، این قضایا قابل اثبات نمی باشد، اشاره می کنیم:

1- لزوم خداشناسی

متکلمان اسلامی، اتفاق دارند که خداشناسی یک امر لازم و واجب است، عدلیه آنرا واجب عقلی تلقی می کنند، در حالی که اشاعره آن را واجب شرعی می دانند، دلیل عدلیه بر این مسأله روشن است و آن اینکه عقل به روشنی داوری می کند، دفع ضرر محتمل (عقاب اخروی) لازم و واجب است، انسان اگر احتمال دهد که در ترک معرفت، چنین پیامدی وجود دارد، باید کسب معرفت کند، ولی نظریه اشاعره در اینجا کاملاً بی پایه است، زیرا چگونه می توان وجوب شرعی معرفت را ثابت نمود، در صورتی که هنوز شرعی ثابت نشده است و بحث در همان مرحله اول است که این جهان خدایی دارد و باید او را شناخت یا نه؟ و پس از ثبوت این مرحله، نوبت به مراحل دیگر می رسد.

2- لزوم بررسی دلائل مدعیان نبوت

روی دلیل گذشته، عدلیه می گویند: اگر فردی مدعی نبوت باشد، باید به دلیل او گوش کرد و درباره آن بررسی کرد، زیرا چه بسا ممکن است راستگو باشد، و ترک پیروی از او، ضرری را به دنبال داشته باشد، ولی اگر چنین اصلی را نپذیریم، دیگر بررسی برهان مدعی نبوت، عقلاً و شرعاً لازم نخواهد بود.

3- آگاهی از راستگویی مدعی نبوت

با پذیرفتن مسأله تحسین و تقبیح عقلی، خرد می گوید: هرگاه ادعای

نبوت، با معجزه همراه باشد قطعاً نشانه راستگویی است، زیرا قبیح است که خدا، چنین دلیل و گواهی را در اختیار فرد کاذب و دروغگویی بگذارد، ولی اگر این اصل را نپذیرفیم، هیچ گونه دلیلی بر راستگویی او نیست، زیرا فرض این است که عقل از حکم داوری معزول، و شرع نیز هنوز ثابت نشده است.

4- عقاب بلا بیان، قبیح است

هرگاه یک محقق در شریعت، مدارک احکام را به دقت بررسی کرد، و بر حرام یا واجب بودن چیزی دلیلی نیافت، عقل به روشنی می گوید: انجام این کار، پیامد اخروی ندارد، زیرا اگر انجام آن، حرام و یا الزامی بود، لازم بود که در شریعت دلیلی بر آن اقامه شود، و در صورت فقدان چنین دلیلی، اشکالی بر مکلف نیست.

5- خاتمیت

در مسأله خاتمیت، سخن از کلیت و اطلاق و پیوستگی یک رشته احکام است که در شرع مقدس اسلام وارد شده است و باید این احکام تا روز قیامت بر بشر حکومت کند.

در اینجا، یک رشته سنگ اندازی هائی از جانب به اصطلاح روشنفکران و غرب زدگان انجام گرفته که آئین ثابت و احکام لایتغیر، چگونه می تواند جامعه های متغیر و متبدل را اداره کند، در حالیکه بنا بر مسأله تحسین و تقبیح عقلی، در اطلاق و کلیت یک رشته قضایا، جای بحث و گفتگو نیست، و به دیگر سخن، قضایایی در اسلام ثابت و پابرجاست که اصول و کلیات آن مطابق فطرت بوده و با آفرینش انسان هماهنگ باشد و تا انسان، انسان است و به صورت یک موجود، در روی زمین زندگی می کند، فطرت او ثابت و احکام مربوط به او نیز ثابت خواهد

بود، دگرگونی تمدن‌ها و تغییر یافتن چهره‌های زندگی، دگرگونی در رویه زندگی است نه اصول آن، بلکه اصول زندگی در تمام تمدن‌ها یکی است و در هیچ تمدنی نمی‌توان پیمان شکنی را نیک و ستم پیشگی را زیبا یافت. ما تفصیل این مطلب را در بحث‌های مربوط به خاتمیت بیان کرده ایم (1).

6- لزوم بعث پیامبران

مسأله لزوم بعث پیامبران و اینکه باید از جانب خدا، راهنمایان آگاه، از دودمان انسان برانگیخته شوند، و بشر را به سوی هدفی که برای آن آفریده شده، رهبری کنند، از جمله مسائلی است که بر اصل تحسین و تقبیح عقلی استوار می‌باشد، خرد از یک طرف می‌گوید آفرینش انسان، عبث و بیهوده نبود، و او برای هدفی آفریده شده و بر خدا شایسته نیست که به کار لغو دست زند و از طرف دیگر انسان به تنهایی قادر به رسیدن به چنین هدفی نیست؛ از این دو مقدمه، نتیجه می‌گیرد که باید افراد فوق العاده‌ای، آنهم آموزش دیده در مکتب وحی، هدایت و رهبری انسان‌ها را به عهده بگیرند، در حالی که اگر این اصول را نپذیریم، دلیلی بر لزوم بعث پیامبران در دست نیست.

7- اخلاق و اصول ثابت

مسأله اخلاق ثابت، یا اخلاق متحول، از بحث‌های داغ جهان غرب است و غالباً روشنفکران غربی و غربگرایان، اخلاق ثابت را بی اساس پنداشته و برای اخلاق، اصول ثابتی قائل نیستند، بالاخص دگرگونی پیوسته چهره زندگی و تبدلاتی که در عادات و رسوم پدید می‌آید، آنان را به اصول ثابت اخلاقی بدبین ساخته است، در حالی که اگر آنان در مسأله حسن و قبح عقلی به صورت واقع‌گرایانه

ص: 247

و دور از پیشداوری وارد می شدند، اصول ثابت را در اخلاق درک می کردند و می پذیرفتند که در میان بشر، اصول ثابتی حاکم است، و تحول و تکامل تمدن، شکافی در آن ایجاد نکرده است، از این جهت، خدمتگزاران، در جهان محبوب، و خائنان، مبعوض می باشند و در همه نظامهای سرمایه داری و سوسیالیستی، این اصل به قوت خود باقی است.

8- خدا عادل و دادگر است

مسئله عدل و دادگری خدا، که از اصول مذهب عدلیه به شمار می رود، بر اساس تحسین و تقبیح عقلی استوار است، عدل یکی از صفات فعل خدا است، در حالی که صفات فعل خدا منحصر به عدل نیست، او خالق و رازق و محیی و ممیت است، ولی چرا دیگر صفات فعل او، جزء اصول به شمار نیامد، و تنها عدل الهی را جزء اصول مذهب شمرده اند؟ این به خاطر همین دو تیرگی است که در میان مسلمانان پدید آمده است.

عدلیه که اصول مذهب را از عقل و داوریهی قاطع آن می گیرند، بر توصیف افعال خدا به عدل، اصرار ورزیده و او را از ظلم و تجاوز پیراسته می دانند، ولی اشاعره، عقل و خرد را از دآوری معزول کرده و همه چیز را به شرع ارتباط داده و از توصیف افعال خدا به عدل، خودداری می نمایند و می گویند: او هرچه را انجام دهد، عدل همان است، در اینجا، عدلیه برای تبیین مکتب، مسئله عدل را در شمار اصول دین آورده و آن را از اصول مذهب خود شمرده اند.

حسن و قبح در قرآن

دقت در آیات قرآن، می رساند که: خدا در این کتاب، با مسلم گرفتن مسئله

داوریهای عقل و خرد، با انسان سخن می گوید. مثلاً آنجا که می فرماید:

الف: أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ (ص 28).

«آیا فکر می کنید کسانی را که ایمان آورده و عمل نیک انجام می دهند، بسان کسانی قرار می دهیم که در زمین فساد می کنند؟ آیا ما پرهیزکاران را چون گنه کاران به شمار می آوریم؟».

ب: أَمْ نَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ (قلم 35-36).

«آیا مسلمانان را مانند گنه کاران فرض می کنیم؟ شما را چه شده چگونه داوری می کنید؟»

ج: هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ (الرحمن 60).

«آیا پاداش نیکی جز نیکی است؟»

در همین آیات، سخن با وجدان و یافته های فطری انسان است و چون در اینجا، فطرت انسان به گونه ای داوری می کند، قرآن نیز براساس همان داوریها سخن می گوید.

البته در این مورد، آیات دیگری نیز هست که لحن همگی حکایت دارد که قرآن، مسأله نیکی و بدی یک رشته کارها را قبل از تشریح و نزول قرآن مسلم گرفته و روی آن اساس، سخن می گوید. چنان که می فرماید:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ (نحل 90).

«خدا به داد و نیکی و رسیدگی به بستگان فرمان می دهد و از زنا و کارهای بد و ستم نهی می کند، شما را پند می دهد، شاید به یاد آورید».

ذیل آیه، حاکی است که انسان، قبل از دستور خدا، چنین دریافتهایی داشته و می دانسته که باید کارهایی را انجام دهد و کارهایی را انجام ندهد، ولی چه بسا منافع شخصی، او را از انجام آن باز می داشته است.

قرآن با این آیه و امثال آن، او را به داوری وجدان تذکر داده و به پیروی از آن فرمان می دهد.

و به دیگر سخن: لحن آیه حاکی است که پیش از نزول آن، یک رشته کارهایی، چهره عدل و احسان داشته و کارهایی بد و منکر و تجاوز شمرده می شده است، آنگاه خدا به دسته اول، فرمان داده و از بخش دوم جلوگیری نموده است. در این صورت، باید گفت: واقعیت عدل و احسان را خرد درک می کند، و در درک این مفاهیم و حقایق، نیاز به راهنمایی شرع نیست، همچنانکه واقعیت کارهای زشت و منکر را در محیط خود می داند و در شناسایی این موضوعات، نیازی به تذکر شرع نیست، فقط کاری که شارع در این مورد انجام می دهد، نظر عقل را تأیید کرده به آن فرمان می دهد.

از این بیان، روشن می گردد که عدل و احسان و همچنین ظلم و منکر، واقعیتهای منهای شرع دارند، و هرگز با فرمان شارع به ظلم، لباس عدل نپوشیده و با نهی از عدل، رنگ ظلم به خود نمی گیرد، و اگر بر فرض محال، خدا برخلاف عقل امر و نهی کند، باید بگوییم، از عدل نهی نموده و بر ظلم امر کرده است، نه اینکه او به هرچه امر کند، نیک است و از هرچه نهی نماید، بد است. چیزی که هست، قرآن، یکسره بر این فرضیه ها خط بطلان کشیده و فرموده: قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (اعراف/28).

«خدا به کار زشت فرمان نمی دهد. آیا آنچه را نمی دانید به خدا نسبت می دهید؟».

دانشمندانی که در استوار ساختن این مکتب کوشیده اند:

1- قاضی ابوبکر باقلانی

2- عبد القاهر بغدادی

3- امام الحرمین جوینی

4- حجه الاسلام غزالی

5- محمد بن عبد الکریم شهرستانی

6- فخر الدین رازی

7- سیف الدین آمدی

8- عضد الدین ایجی

9- سعد الدین تفتازانی

10- میر سید شریف جرجانی

11- علاء الدین قوشچی

طبقات هفتگانه اشاعره

روزی که اشعری، افکار خود را در قالب تالیف ریخت و آن را بر جهان عرضه کرد، مکتب کاملی نبود که پاسخگوی همه مسائل کلامی باشد، حتی برخی از آراء و نظریات وی، در کتابهای او با برهان همراه نبود، ولی بخت با او یار بود! گروهی مکتب او را برگزیدند و به نشر و ترویج آن پرداختند. در میان آنان، متفکرانی بودند که به مکتب وی لباس نوی پوشاندند، و آن را به صورت مکتب کلامی جامع و متکامل و تا حدودی پخته، درآوردند، و مجموع کارهایی که روی مکتب او انجام دادند، از دو چیز تجاوز نمی کند:

1- افکار شیخ اشعری را با براهین نوی همراه ساخته و آن را به صورت مطلوب عرضه کردند.

2- از اشکالاتی که مخالفان اشعری، متوجه مکتب او کرده بودند، پاسخ گفتند.

اکنون، لازم است، از این گروه که در بقاء مکتب اشعری، حق عظیمی دارند، نامی ببریم و به صورت فشرده به بیان نقاط خاصی از زندگی آنان پردازیم.

اینان عبارتند از:

ص: 253

1- قاضی ابو بکر باقلانی، (م-403)

2- ابو منصور عبد القاهر بغدادی (م-429)

3- امام الحرمین ابو المعالی جوینی (م-478)

4- حجه الاسلام غزالی (م-505)

5- محمد بن عبد الکریم شهرستانی مولف «ملل و نحل» (م-548)

6- فخر الدین رازی (م-606)

7- ابو الحسن سیف الدین آمدی (م-631)

8- عبد الرحمن عضد الدین ایجی (م-756)

9- (سعد الدین تفتازانی (م-791)

10- میر سید شریف جرجانی، شارح مواقف (م-816)

11- علاء الدین علی بن محمد سمرقندی، معروف به قوشچی، شارح تجرید (م-879).

اینان بارزترین پیشوایان اشاعره در طول چند قرن بوده اند و این مکتب به وسیله آنان متکامل گشته است و اگر آنان نبودند، ستاره بخت اشعری در همان روزهای نخست به افول می گرایید.

ابن عساکر، در کتاب «تبیین کذب المفتری»، بابتی به نام اعیان مشاهیر یاران اشعری، گشوده و آنان را طبقه بندی کرده و مجموعاً از هشتاد نفر نام برده است. لازم است یادآور شویم که آنان دانشمندان مذهب اشعری بودند، ولی در خود مکتب، تاثیر چشمگیری نداشتند، و ما در پایان به اسامی آنان نیز اشاره می کنیم.

1- قاضی ابو بکر باقلانی (م 403)

اشاره

ابو بکر محمد بن طیب قاضی، معروف به ابن باقلانی، در بصره دیده به

جهان گشود و در بغداد سکنی گزید. خطیب بغدادی، او را چنین توصیف می کند:

«وی اهل بصره بود، در بغداد سکنی گزید و در آنجا حدیث را فراگرفت و فردی ثقه بود. داناترین زمان خود در علم کلام و از آماده ترین آنان در پاسخ به پرسش های کلامی بود، و در جودت بیان، و اتقان عبارت، مقام والایی داشت. او آثار فراوانی دارد که در آنها معتزله، جهمییه، خوارج و رافضیه را رد کرده است» (1).

ابن خلکان می گوید: «او پیرو مذهب شیخ اشعری و یگانه عصر خود بود، و در علم کلام، آثار فراوانی از خود برجای نهاد، و ریاست علمی در مذهب، به او منتهی شد، و به حاضر جوابی و خوش فکری معروف بود و در مناظره، ید طولایی داشت. وی روز شنبه، بیست و دوم ذی قعدة، سال 403، در بغداد درگذشت» (2).

از فهرست تالیفات او چنین استنباط می شود، که وی انسانی پرکار بوده است و مترجمان، برای او پنجاه و دو تالیف نوشته اند که تنها تعداد کمی از آنها به دست ما رسیده است و هم اکنون اسامی آنها را که چاپ شده اند، در اینجا منعکس می کنیم:

1- اعجاز قرآن، این کتاب، در قاهره بارها چاپ شده و اخیراً نیز با تحقیق احمد صفر، در چاپخانه دار المعارف مصر به سال 1972، تجدید چاپ گردیده است.

2- «التمهید»، این کتاب در رشته علم کلام نوشته شده و بازگوکننده آراء اوست.

3- «الانصاف فی اسباب الخلاف»، این کتاب به وسیله شیخ محمد زاهد کوثری، در سال 1369، منتشر شده است.

ص: 255

1-1) ابو بکر خطیب بغدادی، تاریخ بغداد 379/5. تبیین ابن عساکر، ص 217.

2-2) ابن خلکان، وفیات الاعیان، ج 3، ص 400، شماره ترجمه 580.

خطیب بغدادی، در ترجمه قاضی باقلانی، سخنی دارد که هم اکنون یادآور می شویم:

«می گویند: روزی ابن معلم، شیخ رافضه و متکلم آنان (مقصود شیخ مفید است)، با یاران خود در بعضی از مجالس شرکت کرد؛ ناگهان مشاهده کرد که قاضی ابوبکر وارد می شود؛ ابن معلم، به یاران خود گفت: شیطان آمد. با اینکه قاضی دور از جایگاه آنان بود، سخن او را شنید، وقتی نشست، به ابن معلم و یاران او چنین گفت: «أنا أرسلنا الشياطين على الكافرين تؤزهم ازا» (1).

یعنی: اگر من به عقیده شما شیطانم، شما نیز کافرید، مرا به سوی شما فرستاده اند» (2).

ما فکر می کنیم که اگر خطیب، از مقام و موقعیت معلم شیعه آگاه بود، از نقل این افسانه خودداری می کرد. یافعی، در تاریخ خود، شیخ مفید را چنین معرفی می کند:

«دانشمند شیعه، شیخ آنان، معروف به مفید و سرآمد در علم کلام و جدل و فقه بود و در زمان دولت آل بویه، با اهل هر مذهب و فرقه ای با جلال و عظمت مناظره می کرد. ابن ابی طی، می گوید: او بسیار صدقه می داد و در عین ابهت، فوق العاده فروتن بود و در اوقات فراغت، نماز می گزارد و غالباً روزه می گرفت و لباس زبر می پوشید» (3).

ص: 256

1-1) مریم 83، [1] ما شیاطین را بر سر کافران می فرستیم تا آنان را از اطاعت بازدارند و به گناه وادار سازند.

2-2) ابوبکر، خطیب بغدادی (م-456) تاریخ بغداد، ج 5، ص 379.

3-3) یافعی، مرآة الجنان، ج 3، ص 28.

ابن کثیر، در حوادث سال 413، می گوید: «شیخ مفید، استاد امامیه، از نویسندگان آنان بود، که از حوزه شیعه دفاع می کرد، و او نزد شاهان و امیران، مقام و موقعیتی داشت و در مجلس او افراد زیادی از دانشمندان همه طوائف حاضر می شدند و شریف رضی و مرتضی از شاگردان او هستند» (1).

بنابراین، شخصیتی که یافعی او را به عنوان اینکه «با اهل هر عقیده ای با جلالیت مناظره می کرد»، می ستاید و یا ابن کثیر درباره او می گوید: «در مجلس درس او دانشمندی از همه طوائف حاضر می شدند»، بالاتر از آن است که در برابر مخالفان، به اهانت پردازد و از ادب مناظره بیرون آید.

آری، در زندگانی مفید نوشته اند که: «مفید، با ابو بکر باقلانی به مناظره پرداخت و بر وی پیروز شد. باقلانی، از احاطه مفید بر علوم مختلف در شگفت ماند، لذا به او گفت: تو در هر دیگری ملاقه ای داری! شیخ، در برابر این شوخی علمی، چنین گفت: چه مثال خوبی زدی، به یاد ابزار کار قدرت افتادی!» اشاره به اینکه تو این باقلانی هستی، یعنی فرزند باقلا فروش! (2) البته این گونه مزاحهای علمی، در میان دانشمندان رایج بوده و خود این نیز بر پایه حاضر جوابی افراد، گواهی می دهد.

در اینجا باید یادآور شد که خطیب، نه تنها در اینجا (ترجمه باقلانی) به شیخ مفید جسارت کرده، حتی در حوادث سال 413 که وفات شیخ مفید را نوشته، بیش از حد درباره او بدزبانی نموده و عفت قلم را از دست داده است، آنجا که می گوید:

«او یکی از پیشوایان گمراهی بود، به وسیله او گروه بسیاری گمراه شدند، تا اینکه خدا مسلمانان را از او آسوده ساخت، و روز پنجشنبه دوم ماه رمضان

ص: 257

1-1) ابن کثیر شامی، البدایه و النهایه، 12-15.

2-2) محمد باقر خونساری، روضات الجنات 231/3.

گویا این روش، پس از خطیب نیز ادامه داشته و پیوسته شیخ در معرض اتهام قرار می گرفته و سخنانی دور از ادب درباره او می گفته اند.

کسانی که بخواهند از مقام و موقعیت شیخ مفید به خوبی آگاه شوند و از قدرت مناظره او اطلاعی به دست آورند، به کتاب «فصول مختاره» که گزیده هایی از مناظرات اوست، مراجعه فرمایند.

اینک ما نمونه ای از مناظرات او را، برای ادای حق وی، در اینجا می نگاریم:

«وی روزی وارد مجلس علی بن عیسی رمانی، متوفای 385 شد، در حالی که مجلس، مملو از افراد بود، او در آخر مجلس نشست و هرچه جمعیت از مجلس بیرون می رفتند، او به شیخ نزدیکتر می شد. تا اینکه مجلس تقریباً خالی شد. در همین حال، مسئول خانه او وارد شد و گفت: شخصی بر در خانه است و علاقه مند است با تو ملاقات کند. رمانی اجازه داد که وارد شود. او وارد شد و مناقشه میان آن دو به طول انجامید، از سخنانی که میان آن دو رد و بدل گردید، این بود که آن مرد به رمانی گفت: درباره حدیث غدیر و داستان غار چه می گویی؟

رمانی در پاسخ گفت: داستان غار «درایت» است و حدیث غدیر «روایت»، و هرگز روایت با علم و یقین برابری نمی کند. آن شخص قانع شد و از مجلس علی بن عیسی رمانی، بیرون رفت.

وقتی نوبت سؤال به شیخ مفید رسید، به رمانی گفت: سئوالی دارم، علی بن عیسی، گفت: آماده پاسخم، شیخ گفت: کسانی که با امام عادل و دادگر به نبرد برخیزند، چه حکمی دارند، گفت: چنین افرادی کافر و یا فاسقند.

ص: 258

آنگاه شیخ گفت: درباره علی امیر مومنان، چه می گویی؟ گفت: امام مفترض الطاعه است. شیخ گفت: در سرگذشت جمل و درباره طلحه و زبیر نظرت چیست که با امام مفترض الطاعه جنگیدند؟ گفت: آنان توبه کردند. در این موقع شیخ مفید گفت: نبرد آنان با امام، قطعی و موجب کفر و یا فسق است، در حالی که توبه آنان روایتی بیش نیست و روایت را یارای مقابله با علم و یقین نیست.

رمانی گفت: تو در مناظره من با آن فرد بصری حاضر بودی؟ گفت آری! (1)

مسلمای مردی که قدرت مناظره او در این حد باشد، هرگز در مقابله با خصم به بدگویی و سخنان دور از ادب نمی پردازد.

غلو درباره قاضی باقلانی:

ابن عساکر، خوابهایی را یادآور می شود که افراد پس از درگذشت قاضی، درباره او دیده اند. چنین خوابهایی نه تنها حجت نیست، بلکه نشانه ضعف منطق است و اصولاً کسانی که دستشان به حقایق نمی رسد، به خواب و رؤیا پناه می برند.

تا بر گمشده خود در آن دست بیابند.

2- ابو منصور عبد القاهر بغدادی (م 429)

اشاره

ابو منصور عبد القاهر، فرزند اطهر بغدادی، یکی از علمای معروف در علم «ملل و نحل» می باشد و کتاب او به نام «الفرق بین الفرق»، از کتابهای معروف در این رشته است، و پس از کتاب «مقالات الاسلامیین»، نگارش شیخ اشعری، دومین مرجع، در این باره به شمار می رود، وی در این کتاب، از کتاب استاد خود، اشعری پیروی کرده و در عین حال از نظر تبویب، بر کتاب نخست برتری دارد.

ص: 259

ابن خلکان، او را چنین معرفی می کند: «او در فنون عدیده، بالاخص در ریاضیات، فرد ماهری بود، آثار سودمندی دارد که از آنهاست: کتاب تکمله، وی در علم فرائض (قوانین ارثی اسلام) و علم نحو، اطلاعات وسیعی داشت و از قریحه شعری خوبی برخوردار بود.» حافظ عبد الغافر فارسی، در تاریخ نیشابوری، می نویسد: «او با پدرش وارد نیشابور شد، در حالی که پدر، از ثروت سرشار برخوردار بود، فرزندان، از دانشمندان و محدثان، کسب فضیلت کرد، ولی هرگز از دانش خود، مالی به دست نیاورد و در علوم اسلامی، کتاب نوشت و بر همسالان خود برتری جست، او شاگرد ابو اسحاق اسفرائنی بوده و پس از درگذشت وی، در جایگاه او نشست و سالیانی املائی حدیث کرد غالب پیشوایان نزد او درس خواندند وی در سال 429 در شهر اسفرائن درگذشت و در کنار قبر استاد خود، ابی اسحاق، به خاک سپرده شد (1).»

عبد الرحمن ندوی، در موسوعه کلامی خود، از 17 کتاب او نام می برد، ولی در این میان فقط دو کتاب از نوشته های او چاپ و منتشر شده است که از آنها نام می بریم:

1- الفرق بین الفرق، در علم ملل و نحل، این کتاب برای اولین بار، در سال 1910، مملو از اغلاط چاپی منتشر گشت.

آنگاه برای بار دوم، با تحقیق فراوان شیخ محمد زاهد کوثری، منتشر شد و اخیراً نیز چاپ سوم این کتاب، با تحقیق محمد محیی الدین، انتشار یافت.

2- اصول الدین، این کتاب برای اولین بار در سال 1346، در استانبول، چاپ شد و اخیراً افسس آن در سال 1401، منتشر گردید. عجیب این که این کتاب

ص: 260

1- 1) ابن خلکان، و فیات الاعیان، ج 3، ص 203، شماره ترجمه 392 و تبیین کذب المفتری، ص 254، و نیز به اعلام زرکلی، ج 4، ص 173 مراجعه شود.

پانزده اصل دارد و هر اصلی حاوی پانزده مساله است، در نتیجه، مجموع کتاب، از 225 مساله سخن می گوید.

اینک ما در اینجا فهرست اصول پانزده گانه این کتاب را یادآور می شویم:

اصل نخست: مشتمل بر مباحث مربوط به علم و معرفت و احکام آنها که امروز از آن به «شناخت» تعبیر می آوریم.

اصل دوم: بحث درباره حدوث جهان از جوهر و عرض.

اصل سوم: شناسایی آفریدگار جهان و صفات ذاتی او.

اصل چهارم: شناسایی صفات قائم به ذات او.

اصل پنجم: شناسایی اسماء و صفات او.

اصل ششم: شناسایی عدل و حکمت او.

اصل هفتم: شناسایی پیامبران و رسولان او.

اصل هشتم: شناسایی معجزات پیامبران و کرامات اولیاء.

اصل نهم: شناسایی ارکان شریعت اسلام.

اصل دهم: شناسایی تکلیف و مسائل مربوط به آن.

اصل یازدهم: شناسایی احکام بندگان در روز رستاخیز.

اصل دوازدهم: بیان اصول ایمان.

اصل سیزدهم: بیان احکام امامت و شرایط زعامت.

اصل چهاردهم: شناسایی وظایف علماء و پیشوایان.

اصل پانزدهم: احکام کفر و کسائی که از هوا و هوس پیروی می کنند.

این مجموعه اصولی است که وی در این کتاب مطرح کرده و در هر اصلی

پانزده مساله را بررسی نموده است. حال چرا در اصل و فرع از رقم پانزده بهره گرفته، جهتی دارد، که در کتاب خویش (1) بیان کرده و به خاطر سستی آن، از نقل آن خود داری می کنیم.

فشرده این اصول پانزده گانه که بغدادی از آنها در کتاب اصول دین یاد کرده است در یکی از فصول کتاب دیگرش بنام «الفرق بین الفرق» آمده است (2).

تفاوتهای دو کتاب:

همانطور که یادآور شدیم، دو اثر بارز و منتشر شده از عبد القاهر بغدادی، کتابهای «الفرق بین الفرق» و «اصول الدین» است. کتاب نخست، به عنوان ملل و نحل، نوشته شده، در حالی که کتاب دوم به عنوان اصول اسلامی، نگارش یافته است، ولی در بسیاری از مواضع، با هم تلاقی دارند، و هر دو از یک فکر و اندیشه پیروی می کنند. ولی میان این دو کتاب از نظر نگارش، تفاوت روشنی است. مولف در کتاب الفرق بین الفرق، به صورت یک فرد عصبانی، مسائل را مطرح می کند و بر مخالف، با زبان بد حمله می برد و نه تنها در طرح مسائل، بی طرف نیست، بلکه با موضع گیریهای خاصی، مسائل دیگران را به میان می کشد، در حالی که وظیفه تاریخ نگار عقائد، غیر این است، او باید با کمال بی طرفی مساله را مطرح نماید، آنگاه در صورت مقتضی به نقد آن پردازد.

اکنون ما بخشی از گفتار او را در یکی از فصول، یادآور می شویم. وی به مناسبتی چنین می نویسد:

«سپاس خدای را که در میان مخالفان ما، مانند خوارج، روافض، جهمیه،

ص: 262

1-1 (1) اصول الدین، ص 1-2.

2-2 (2) بغدادی، الفرق بین الفرق، فصل سوم از فصلهای باب پنجم، ص 223-224.

قدریه، مجسمه، و پیروان گرایشهای گمراه کننده، هیچ پیشوایی در فقه، امامی در حدیث و لغت و نحو وجود نداشته و حتی فرد مورد اعتمادی در تبیین مغازی پیامبر و نقل تاریخ، موجود نیست و حتی فرد زبردستی در وعظ و خطابه، و تاویل و تفسیر قرآن، در غیر اهل سنت وجود ندارد، بلکه تمام این علوم، به وسیله اهل سنت، پایه گذاری شده است.»

اکنون می گوییم: ما درباره دیگر فرق اسلامی سخن نمی گوئیم، خود آنان باید، از خویشتن دفاع کنند، ولی گفتار او درباره شیعه، بسیار ناجوانمردانه است.

شیعه مانند دیگر فرق اسلامی در تاسیس علوم اسلامی مشارکت داشته و در همه علوم اسلامی، موسس و یا مشارک بوده اند. چگونه او می گوید که در میان شیعه، امام و پیشوایی وجود نداشته است؟ او در عصری زندگی می کرد، که شیخ مفید، رئیس مطلق علم کلام، در بغداد و دو شاگرد او به نامهای رضی و مرتضی، از بزرگان علم و ادب بوده اند. آیا او می تواند، افکار بلند و دانش گسترده، و نقادی های مرتضی را در قلمرو کلام و تفسیر و ادب، انکار کند؟!

3- امام الحرمین عبد الملک جوینی (ت 419-478)

اشاره

نام وی عبد الملک، فرزند ابی محمد عبد الله جوینی است، و غالب ترجمه نویسان، او را ستوده اند. ابن خلکان، درباره او چنین می نویسد: «از میان متاخران، او داناترین فرد از پیروان شافعی بود، و امامت و پیشوایی او در علوم و زایندهگی ذهن وی و آشنایی او به علوم، از اصول و فروع و ادب، مورد اتفاق همگان است. و طلاق لسان او کاملاً بی نظیر بود. او دروس فراوانی را برای شاگردان القاء می کرد و آنان می نوشتند و هر درسی، چند ورقی را به خود اختصاص می داد، ولی هرگز یک بار هم به لکنت زبان دچار نمی شد. وی در مکه، چهار سال اقامت

گزید و در مدینه منوره نیز درس می گفت و فتوا می داد، و سرانجام، به خاطر اقامت در این دو شهر، به لقب امام الحرمین معروف گشت (1).»

ابن اثیر، در تاریخ خود، در حوادث سال 456، علت انتقال او را از جوین به حرمین شریفین، مطرح کرده است، و علت آن را خشونت عمید کندی، وزیر طغرل بک، دانسته است. گویا وزیر یادشده، ضد شافعی بوده و به این هدف، از سلطان وقت اجازه گرفت که شیعه را بر بالای منابر لعن کنند، آنگاه به تدریج اجازه گرفت که اشاعره را که همگی در فقه از شافعی پیروی می کردند، لعن کنند، و همین کار سبب شد که بزرگان اشاعره در خراسان از این عمل ناراحت شوند، و در نتیجه، ابو القاسم قشیری و ابو المعالی جوینی، خراسان را ترک کردند، و دومی، چهار سال تمام در حرمین شریفین، به سر برد و در آنجا به تدریس و افتاء پرداخت و لقب امام الحرمین، به خود گرفت. وقتی وزیر مزبور از کار برکنار شد و نظام الملک جای او را گرفت، ورق برگشت و از اشاعره، اعاده حیثیت شد (2) و همگی به خراسان بازگشتند.

اساتید و آثار علمی او

او در دوران جوانی، نزد پدر خود شیخ عبد الله که فقیه شافعی و بسیار پرکار بود، درس خواند. پس از درگذشت پدر، در سال 438، به مدرسه بیهق رفت و نزد شیخ ابو القاسم اسفراینی و دیگران، به تکمیل تحصیلات خود پرداخت. او در حدود بیست کتاب از خود به یادگار نهاد که قسمتی از آنها چاپ و منتشر شده و برخی دیگر به صورت مخطوط در کتابخانه های جهان باقی است. ما فقط اسامی

ص: 264

1-1) ابن خلکان، وفیات الاعیان، ج 3، ص 167، شماره ترجمه 378.

2-2) ابن اثیر، تاریخ کامل، ج 10، ص 31-33.

آثار چاپ شده او را در اینجا می آوریم:

1- الارشاد-در اصول دین، این کتاب در پاریس و برلن و قاهره چاپ شده است.

2-الرساله النظامیه فی الاحکام الاسلامیه، این کتاب در قاهره، در سال 1367 قمری، به نام عقیده نظامیه منتشر شده و در سال 1958 میلادی، به آلمانی ترجمه شده است، و گویا این کتاب را برای نظام الملک، وزیر وقت، نوشته است.

3-الشامل فی اصول الدین، بخشی از این کتاب، در سال 1961 میلادی، در قاهره، چاپ شده است.

4-غیاث الامم فی الامامه، این کتاب به وسیله دار الدعوه در اسکندریه مصر چاپ شده و کسانی که به بررسی این کتاب پرداخته اند، یادآور می شوند که: از نظر نظم از کتاب احکام سلطانیه ماوردی بهتر است.

5-مغیث الخلق فی اختیار الاحق.

6-الورقات فی اصول الفقه و الادله (1).

از کتاب های کلامی او چنین استفاده می شود که: وی تحت تأثیر سه استاد اشعری قرار گرفته و از افکار آنان کمک گرفته است:

1-ابو الحسن اشعری (م 324) که در کتابهای خود از او به «شیخنا» تعبیر می آورد.

2-ابو بکر باقلانی (متوفای 403) که او را قاضی می نامد.

3-ابو اسحاق اسفراینی (متوفای 413) که او را الاستاد می خواند.

ص: 265

1-1) ذهبی، سیر اعلام النبلاء، 475/18، زرکلی، الاعلام، 160/4.

از بررسی آثار به یادگار مانده وی استفاده می شود که: او در اظهار نظر، کاملاً حر و آزاد بوده و در آن محیط که طرز تفکر اهل حدیث بر آن سایه افکنده بود، او توانست با برخی از اصول مسلم آنان به مخالفت برخیزد.

1- او در بخش فاعلیت انسان، برای حریت و آزادی او احترام قائل شد و جبر اهل حدیث و کسب اشعری را نپذیرفت و به خاطر اینکه روایات جبر را رد کرد، او را متهم کردند که از علم حدیث آگاه نیست، نه از متن حدیث و نه از سندهای آن (1).

2- درباره علم واجب، نظریه معتزله را برگزید، که خدا از کلیات آگاه است نه از جزئیات. این نظریه گرچه باطل است، ولی در محیطی که زمام آن در دست حنابله و احیانا اشاعره بود، اظهار این نظر، گواه بر حریت و آزادمنشی اوست.

3- او در صفات خبریه، مانند ید و عین، که در قرآن به خدا نسبت داده شده است، راه احتیاط را در پیش گرفته، خدا را با ظواهر این صفات توصیف می کند، ولی مقصود واقعی را به خدا تفویض می کند و حتی مدعی است که این راه، راه سلف است و آنان، معانی این نوع از صفات را به خدا واگذار می کردند.

افسانه ها و خرافات

برخی از نویسندگان، در زندگینامه امام جوینی، یک رشته مطالبی را آورده اند که با مقام علمی او سازگار نیست. در جایی که ابن عساکر می گوید: «او پیشوای

ص: 266

علی الاطلاق بود، و امام شریعت در شرق و غرب به شمار می رفت و تمام افراد، از عرب و عجم به فضیلت او مقرر بودند و دیدگان بشر مانند او را ندیده و نخواهد دید» (1)، چگونه می توان باور کرد که او هنگامی که در بستر مرگ افتاده بود، چنین گفت: «من پنجاه هزار کتاب مطالعه کردم و برای شناسایی حق و در آنچه که دانشمندان اسلام مطالعه کرده اند، جستجو کردم، و در گذشته از تقلید در اصول دین فرار می کردم، اما الان به کلمه حق بازگشتم (و آنچه را که آموخته بودم، به دور ریختم). بر شما باد عقیده پیرزنان. من هم اکنون بر آن دین عجائز می میرم و آخرین لحظه زندگی را با کلمه اخلاص به پایان می رسانم. وای بر این جوینی!! (2).»

ذهبی یک فرد متعصب در مذهب حنبلی است و پیوسته از مجسمه و اهل تقلید، تمجید و توصیف می کند و اهل تفکر و استدلال و برهان را به باد توییح می گیرد. وی با نقل این افسانه و دیگر افسانه های مشابه آن، درباره امام الحرمین، می خواهد اهل تفکر را بکوبد، و تقلید در مسائل اصول را ترویج کند، آن هم تقلید در یک رشته روایاتی که به دست احبار یهود و راهبان مسیحیان، وارد حوزه اسلامی شده است و ما به خاطر پرهیز از اطاله سخن از نقل آنها خودداری می کنیم.

سرانجام، ابو المعالی، به سال 478، در خانه خود، دعوت حق را لبیک گفت و در همانجا نیز به خاک سپرده شد، و پس از چند سال به مقبره الحسین، منتقل گردید و در کنار والد خود به خاک سپرده شد. روز درگذشت او بازارها تعطیل گشت و شاعران در سوگ او اشعاری سرودند و چهارصد شاگرد او، قلمدانهای خود را شکستند و یکسال چیزی نوشتند و یکسال تمام، دستمال عزا بر سر بستند و آنان به روز وفات، در شهر طواف می کردند و اظهار جزع می نمودند و مصیبت خود را به مردم

ص: 267

1-1) تبیین کذب المفتری، ص 278.

2-2) ذهبی، سیر اعلام النبلاء، 471/18.

4- حجه الاسلام غزالی (ت 450-505)

اشاره

حجه الاسلام، ابو حامد، محمد بن محمد، معروف به غزالی، دانشمند معروف قرن ششم اسلامی که مقامات علمی و اخلاقی او بیش از آن است که در این صفحه بگنجد، او مدتی از طرف نظام الملک، مامور به تدریس در مدرسه نظامیه بغداد شد و پس از چهار سال تدریس، در سال 588، رشته تدریس را قطع کرد و رو به سوی حجاز نهاد و پس از انجام فریضه حج به دمشق برگشت و ده سال تمام در آنجا اقامت گزید و آثار زیادی نوشت، آنگاه متوجه قدس و اسکندریه شد و سرانجام به طوس بازگشت و جز نگارش و عبادت و تلاوت قرآن به کاری نپرداخت و از هر نوع آمیزش با مردم، خودداری نمود، سرانجام، با اصرار نظام الملک، مدت کمی در نظامیه نیشابور تدریس کرد ولی سپس آن کار را رها کرد و در وطن اقامت گزید و خانقاهی برای صوفیان و مدرسه ای برای طالبان علم ساخت و سرانجام در سال 505 دعوت حق را لبیک گفت.

غزالی از دانشمندان بزرگ اشاعره، بلکه جهان اسلام است، در تبیین مبانی اخلاق اسلامی، کتاب جاودانه او «احیاء العلوم»، شاهد عظمت و نبوغ فکری اوست، البته این توصیف نه به این معناست که هر چه او در این کتاب آورده است، مورد پذیرش می باشد، بلکه در عین بی پایگی برخی از نظریات او در اخلاق اسلامی، کتاب «احیاء»، از کتابهای کم نظیر اسلامی است و در حقیقت باید غزالی را از نظر عمق اندیشه، در ردیف بزرگانی مانند: فارابی، ابن سینا، سهروردی، و میرداماد و صدر المتالهین دانست، ولی چون او از دوران کودکی در خانواده ای

ص: 268

زیسته بود که مذهب اشعری، مذهب رسمی آنان بود، شکستن این طلسم، کار انسانهای آزاده ای است که غزالی را چنین آزادگی نبود و اگر هم بود، شرائط محیط به او چنین اجازه ای نمی داد. ما اکنون آراء و عقائد کلامی او را از کتاب «قواعد العقائد» استخراج کرده، و به تحلیل آنها می پردازیم، و در این تحلیل خواهید دید، گرایش وراثتی او به مذهب اشاعره، او را از آزاداندیشی در بسیاری از عقائد، بازداشته است، و الا هرگز از نویسنده کتاب «الاحیاء» - یا «المنقذ من الضلال»، انتظار نمی رود که چنین آرائی را در مسائل کلامی بپذیرد:

1- انکار حسن و قبح عقلی

اشاره

او در توصیف افعال خدا، چنین می گوید:

«خدا در داوریهای خود عادل است. دادگری او به دادگری بندگان شبیه نیست، از بندگان، آنگاه که در مال دیگری تصرف کنند، ظلم و ستم، قابل تصور است، ولی ستم از خدا متصور نیست، زیرا در مقابل او مالکی وجود ندارد، تا تصرف او در آن ظلم حساب شود. آنچه در جهان امکانی وجود دارد، از انس و جن، در پرتو قدرت او ایجاد شده اند (1).»

و نیز می گوید: «برای خدا جایز است که بدون گناه، بنده ای را عذاب کند، زیرا او در ملک خود متصرف است. ظلم این است که انسان در مال دیگری بدون اذن او تصرف کند، و چنین چیزی درباره خدا متصور نیست، زیرا در پیشگاه خدا، کسی مالک چیزی نیست، تا تصرف او در آن، ظلم و ستم محسوب شود (2).»

ص: 269

1- 2 و 1) غزالی، قواعد العقاید، ص 204، البته این کتاب در ضمن احیاء العلوم آمده و مستقلاً نیز چاپ شده است.

از نویسنده کتاب «المنقذ من الضلال»، (1) انتظار نمی رود که ظلم را چنین تعریف کند، زیرا ظلم، این است که انسان چیزی را در غیر محل خود قرار دهد، و تصرف در مال دیگران، شاخه ای از معنی کلی است و ظلم، منحصر به تصرف در مال دیگران نیست، اگر معلم میان دو شاگرد همپایه، تبعیض قائل شود، درباره یکی ظلم کرده است، هرچند در جسم و بدن او تصرف نکرده باشد.

و ثانیاً حکم خرد بر اینکه «آزار انسان بی گناه قبیح است»، دایره مدار صدق لفظ ظلم نیست، تا گفته شود، ظلم، تصرف در ملک غیر است و جهان، همگی ملک خداست، بلکه خرد می گوید: «آزار افراد بی گناه، از هرکسی صادر گردد، کار زشت و نازیبایی است، آزاردهنده، خالق باشد یا مخلوق» و احکام خرد قابل تخصیص نیست.

غزالی برای اثبات تجویز ظلم بر خدا چنین استدلال می کند:

«اینکه می گویند از خدا قبیح صادر نمی شود، مقصود از قبیح چیست؟ آیا مقصود این است که: فعلی که همآهنگ با غرض خدا نباشد، از او صادر نمی شود، قطعاً باطل و سست است، زیرا برای خدا، در آفرینش، غرضی نیست، و از این جهت، قبیح درباره او متصور نیست، و اگر مقصود این است که: اگر فعل، تأمین کننده غرض دیگری نباشد، از خدا صادر نمی شود، این نیز برای خدا الزام آور نمی باشد».

پاسخ:

تفسیر «قبیح» به هر دو صورت، از تفسیرهای باطل اشاعره است، که تصور

ص: 270

1-1) در این کتاب، غزالی سرگذشت شک و تردید خود را در همه چیز بیان کرده، آنگاه مانند دکارت، معلومات خود را از صفر آغاز کرده و تا به آنجا رسیده که رسیده است.

کرده اند، «قیح» آن است که با غرض مطابق نباشد، آنگاه غرض را درباره خدا منتفی دانسته و آن وقت چنین نتیجه گرفته اند که «قیح» درباره خدا متصور نیست؛ در حالی که محور تحسین و تقبیح، هیچ یک از این تفسیرها نیست، زیرا در گذشته یادآور شدیم که مقصود از حسن و قبح، آن رشته قضایای واضح و خود معیاری است که در قلمرو عمل، خرد، آنها را می پذیرد، در برابر قضایای واضح و خود معیار دیگری که در مجال نظری، خرد، آنها را قبول دارد. حکم خرد بر زیبایی و زشتی افعال، بر اساس یک رشته یافته ها و ادراکات خود معیاری است، که از درون، آنها را می یابد، و در حکم و گسترش آن، نسبت به تمام فاعل ها شک و تردیدی ندارد. او می گوید: پاسخ نیکی را به نیکی دادن، در همه حالات، و از همه افراد، زیباست و پاسخ نیکی را به بدی دادن، به همین ترتیب، زشت و نازیباست، و همچنین است در دیگر داورها. خرد در داوری خود، غرض شخصی و نوعی و یا مصالح فردی و اجتماعی را در نظر نمی گیرد، بلکه او خود قضیه را پیراسته از هر نوع فکر و اندیشه ای مطرح می کند و درباره آنها به باید و نباید حکم می کند. روی این اساس، آزار کودک بی گناه را که حتی اندیشه گناه از پرده های مغز او عبور نکرده است، کار زشت تلقی می کند، آری کودک مخلوق خدا است ولی خرد، خدا را به دلیل حکیم بودن، از چنین کاری پیراسته می داند و داوری خرد به معنی ایجاد محدودیت در حکمرانی خدا نیست، بلکه استکشاف واقعیتی است که حکیم بودن خدا آن را ایجاب می کند.

2- خدانشناسی شرعا واجب است نه عقلا

اشاره

غزالی به پیروی از شیخ مذهب خود (ابو الحسن اشعری)، می گوید: «خدا شناسی شرعا واجب است، نه عقلا، زیرا چگونه می توان گفت که عقل، خدا

ص: 271

شناسی و اطاعت او را واجب می‌داند؟ چون در این حالت، سؤال می‌شود، که آیا در ایجاب عقل، غرضی هست یا نه؟ صورت دوم متصور نیست، زیرا عقل به کار عبث و بی‌فایده دعوت نمی‌کند پس طبعاً اولی متعین خواهد بود.

اکنون سؤال می‌شود: مقصود از این غرض چیست؟ آیا غرضی است که معبود از آن سود می‌برد، یا بنده معبود؟ اولی درباره خدا بی‌معنی است و او بالاتر و برتر از آنست که از کار بندگان سودی ببرد، و دومی نیز درباره بندگان موجود نیست، زیرا بنده نه تنها از عبادت معبود سودی نمی‌برد، بلکه عبادت خدا مایه رنج و زحمت اوست. تنها چیزی که می‌ماند، پاداشها و کیفرهای اخروی است، ولی خرد از کجا می‌داند، که خدا بر گناه کیفر می‌دهد و بر اطاعت پاداش، چه بسا ممکن است هر دو را کیفر دهد؟ (1).

پاسخ

ما در میان شقوق مختلفی که در کلام او آمده است، یادآور می‌شویم که حکم خرد بر لزوم خداشناسی، مسلماً به علت غرض و سودی است که بنده از آن می‌برد و مسلماً این غرض، غرض دنیوی نیست، زیرا عبادت و اطاعت خدا-آن گونه که خود غزالی یادآور شد- مایه رنج و زحمت است، بلکه مقصود از این غرض، آرامش روحی است که به انسان دست می‌دهد و آن اینست که خرد می‌گوید: در ترک معرفت، احتمال عقاب است و دفع چنین عقابی بر انسان لازم و واجب است، اینکه می‌گوید: از کجا دانسته ایم، که خدا بر ترک اطاعت، کیفر و بر اطاعت، پاداش می‌دهد، از دو نظر باطل است:

1- احتمال اینکه ممکن است در ترک معرفت عقاب باشد، کافی است که

ص: 272

1-1) غزالی، قواعد العقائد، ص 209.

خرد انسان را به تحقیق وادار سازد.

2- انکار پاداش بر اطاعت، و کیفر بر مخالفت، اساسی جز انکار حسن و قبح عقلی ندارد و آن کس که چنین اصلی را منکر شد، با فطرت انسانی به نبرد برخاسته است، و روشنترین قضایای عقلی را در قلمرو عمل انکار کرده است، و حتی وحی الهی نیز با اشاره به این فطرت و اینکه یک امر مسلمی است، با ما سخن می گوید و می فرماید: **أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ** (الجاثیه 21/).

آیا آنان که کردار زشت را انجام میدهند، پنداشته اند که زندگی و مرگ آنان را مانند آنان که ایمان و عمل صالح دارند، قرار می دهیم؟ چه بد داوری می کنند.»

3- تکلیف خارج از توان جایز است.

اشاره

غزالی براساس انکار حسن و قبح عقلی، تکلیف خارج از قدرت و توان را برای خدا جایز دانسته و با آیه رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ (بقره 286/)، استدلال نموده است، و گفته است: «اگر چنین تکلیفی جایز نبود، درخواست رفع آن از خدا صحیح نبود.»

و نیز گفته است: «پیامبر به ابی جهل خبر داده بود که او به آیین پیامبر، ایمان نخواهد آورد، و پس از این اخبار نیز او را دعوت می کرد که پیامبر را در تمام گفتارهایش تصدیق کند و یکی از گفته های پیامبر این بود که او ایمان نخواهد آورد، در این صورت چگونه می توان گفت که: بر ابو لهب واجب بود، که به تمام گفته های او ایمان بیاورد در حالی که یکی از گفته های او این بود که ابو لهب ایمان

ص: 273

نخواهد آورد؟ در این صورت باید ایمان بیاورد که ایمان نخواهد آورد، و این جز درخواست امر محال چیزی نیست.

پاسخ

استدلال نخست او شگفت آور است، چگونه او بخشی از آیه را گرفته و با آن بر مذهب خود استدلال کرده است، در حالی که بخش دیگر آیه را که درست نقطه مقابل مذهب اوست، نادیده گرفته است؟ خدا در همین آیه چنین می گوید:

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ ... (بقره 286).

«خدا هر انسانی را به اندازه قدرت و توانش تکلیف می کند. برای اوست اعمال نیکی که انجام داده و بر زیان اوست، کارهای زشتی که مرتکب شده است.»

اول آیه حاکی است که حکمت خدا مانع از آن است که بر انسانی خارج از قدرت و توانش حکم کند.

اصولاً تکلیف، جز خواست کاری از مکلف چیزی نیست و چنین خواستی در گرو این است، که تکلیف کننده از قدرت و توان او آگاه باشد. وقتی بدانند که طرف را یارای انجام چنین کاری نیست، در این موقع، درخواست به صورت جدی تحقق نمی پذیرد. آری ممکن است، انسانهایی زورگو، چنین تکلیفی به زبان برانند اما در اعماق دل، فاقد چنین خواست جدی می باشند. از این جهت، محققان می گویند: تکلیف به محال، سرانجام به تکلیف محال بازمی گردد، یعنی خود تکلیف، حالت محالی به خود می گیرد.

و اما جمله «ما لا - طاقه لنا»، مقصود کارهای شاق و تکالیف سخت و سنگین است که انسانهای متعارف نمی توانند آنها را متحمل شوند، هر چند اگر سعی و کوشش کنند، می توانند بار را به منزل برسانند.

در عصر بنی اسرائیل، برخی از تکالیف، سنگین و توان فرسا بود. این دعا که آیه منعکس کننده آن است و از پیامبر گرامی در شب معراج نقل شده، برای آن است که چنین تکالیفی را از امت خود بردارد.

در اینجا مفسران احتمال دیگری نیز داده اند، و آن اینکه: مقصود، رفع آثار گناه است. مانند عذاب و مسخ که هیچ کس را توان تحمل آن نیست، ولی چون فرد گناهکار، تکلیف مقدور خدا را انجام نداده است، چنین پیامدهایی دامن او را می گیرد.

اما استدلال دوم او که پیامبر به ابی جهل فرموده بود که ایمان نخواهد آورد...

شاید درباره ابولهب، صحیح باشد و قرآن درباره او گفته بود که او ایمان نخواهد آورد، به گواه آیه شریفه که می گوید: سَيَصَّدَّ لِي نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ (لهب/3).

«به زودی وارد آتش شعله وری خواهد شد».

از این استدلال به دو گونه می توان پاسخ گفت:

1- پیامبر گرامی، سالیان متمادی، او را به آیین خود، دعوت کرد، آنگاه که حجت بر او تمام شد، و قرائن و شواهد گواهی دادند که دیگر ایمان نخواهد آورد، یعنی از نظر فکری به قدری تاریک و ظلمانی شد که نور ایمان دیگر نمی توانست، در قلب او نفوذ کند، در این شرایط، سوره لهب نازل شد و از آن زمان به بعد، تکلیف و دعوت متوجه او نگردید، زیرا تکلیف چنین انسانی که قطعاً ایمان نخواهد آورد، امری لغو بود، در این صورت هیچ نوع تکلیفی متوجه او نشد، نه تکلیف به پذیرفتن این سوره و نه تکلیف به دیگر گفتارهای پیامبر، ولی سقوط تکلیف از او، به معنی سقوط عذاب و دلیل بی گناهی او نیست، بلکه به علت محروم ساختن خویش از معرفت، به شدیدترین وجه عقاب محکوم شد.

2- این آیه، بسان آیه ای که درباره قوم نوح نازل شده، یک نوع اخبار غیبی است، از اینکه قوم او ایمان نخواهند آورد (1).

بنابراین، هرگز ابو لهب مامور نبود که به مضمون این سوره به صورت تفصیل ایمان بیاورد، بلکه او به همان ایمان کلی مامور بود و متأسفانه با داشتن توان، خود را از آن محروم ساخت.

4- افعال، بندگان، مخلوق خداست

غزالی درباره افعال بندگان نیز راه شیخ خود، ابو الحسن اشعری را پیموده است به این ترتیب که می گوید: «فعل انسان را، خدا می آفریند و در عین حال، بنده خدا آن را کسب می کند، فعل انسان، در عین انتساب به خدا، انتسابی به انسان دارد، انتساب آن به خدا، انتساب ایجاد، و به انسان، انتساب اکتسابی است.» این سخنی است که همه اشاعره آن را به زبان می رانند، اما در مقام تبیین و تفسیر آن، کاملاً عاجز و ناتوانند.

غزالی می گوید: «حرکت دست انسانی که مبتلا به بیماری رعشه است، با حرکت دست انسان سالم، کاملاً متفاوت است.» روی این اساس، می خواهد به گونه ای برای انسان، در افعال خود، جای پایی بیندیشد، و در عین حال، آن را مخلوق خدا معرفی کند. در این مورد، از بیان یادشده در زیر، بهره می گیرد:

«افعال انسان، مقدر اختراعی خداست (مقصود از اختراع همان ایجاد است)، ولی در عین حال، به صورت اکتساب، مقدر قدرت فاعل نیز هست، و نتیجه قدرت، همیشه اختراع و یا ایجاد نیست، به گواه اینکه خدا در ازل، قادر

ص: 276

1-1) رَبِّ لَا تَذَرُ عَلَيَّ الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا* إِنَّكَ إِن تَذَرُهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا (نوح 26-27). [1]

و توانا بود، ولی اختراع و ایجاد در کار نبود. از این بیان می فهمیم که انتساب فعل به قدرت، گاهی به صورت اختراع است و گاهی به غیر این صورت، بنابراین، چه مانعی دارد که فعل انسان، به نوعی متعلق به قدرت او باشد، ولی این تعلق، ایجاب ایجاد و اختراع نکند» (1).

این بیان، جز خطا به چیزی نیست و محتوایی ندارد. زیرا مقصود از قدرت در مورد بحث، همان علت تامه است که فعل، پس از آن بدون فاصله زمانی تحقق پذیرد، به طور مسلم چنین چیزی در ازل نبوده وگرنه فعل انجام می گرفت، اینکه می گوئیم، چنین چیزی در ازل نبوده، نه به این معنی است که قدرت خدا وافی به انجام کار نبوده است، بلکه وافی بود اما چون اراده حکیمانه وی بر آن تعلق نگرفته بود، چیزی تحقق نپذیرفت. پس قدرت وجود داشت، اما اراده حکیمانه بر اعمال آن تعلق نگرفته بود.

بنابراین، سخن گفتن از قدرت ازلی که وجود فعل را ایجاب نمی کند، و تشبیه کردن قدرت انسان به آن، کاملاً بی مورد است، سخن درباره قدرتی است که فعل را به دنبال می آورد، در این صورت باید نتیجه گرفت که اگر فعل با تمام خصوصیات، متعلق به قدرت الهی باشد، کوچکترین انتسابی به قدرت بنده ندارد، و قدرت بنده جز یک حالت تقارنی و تماشاگری، چیز دیگری نمی تواند باشد، و ناگفته پیداست، قدرتی که تاثیری در تحقق فعل نداشته باشد، نمی توان صاحب آن را مسئول آن به شمار آورد.

5- نظریه غزالی درباره آیه «استواء»

غزالی در تفسیر صفات خبریه، بالاخص آیه استواء، راه حزم و احتیاط را در

ص: 277

پیش گرفته، نخست انتخاب می کند که باید معانی این آیات را به خود خدا تفویض کرد، و درباره آنها چیزی نگفت، ولی وقتی به تفسیر خود آیه می رسد، راه معتزله را در پیش می گیرد، و به تاویل آیه می پردازد (1).

ما چون در گذشته در این باره سخن گفتیم، دیگر تکرار نمی کنیم، تنها یادآور می شویم که: هرگز آگاهی از مفاد این آیات، نیاز به تاویل ندارد، بلکه امعان نظر و دقت در مفردات و سیاق آیات، حقیقت را روشن می کند، کسانی که درباره تفسیر این نوع از آیات، لفظ تاویل به کار می برند، به خاطر ظهور مفردات آیه است که با دلایل عقلی و اعتقادی اسلامی موافق نمی باشد، ولی اگر آیه با توجه به قرائن موجود در آن تفسیر شود، خواهیم دید که این گونه آیات، از تاویل اصطلاحی (حمل آیه برخلاف ظاهر)، بی نیاز می باشد و ما هرگز در قرآن آیه ای نداریم که ظاهر تصدیقی آن، به تاویل (به معنی یادشده) نیاز داشته باشد.

تاویل در آیات متشابه که در قرآن آمده است، به معنی تاویل اصطلاحی نیست، بلکه مقصود از تاویل، مآل آیه است که سرانجام در آن استقرار می پذیرد.

زیرا آیات متشابه، ظهور متزلزلی دارد، که سرانجام با دقت در آن، در معنی واقعی خود مستقر می گردد و قرآن از آن به تاویل که به معنای مرجع و مآل آیه است، تعبیر می آورد و این غیر حمل آیه برخلاف ظاهر آن است.

6- نظریه غزالی درباره تکلم خدا

او درباره کیفیت تکلم خدا، همان کلام نفسی را برگزیده و می گوید: خدا به کلام ازلی قدیم که قائم به ذات است، متکلم بوده و سخن او شبیه کلام خلق

ص: 278

نیست (1) و چون در گذشته درباره کلام نفسی به تفصیل سخن گفته ایم، دیگر تکرار نمی کنیم.

7- رویت خدا در رستاخیز

اشاره

غزالی از آن گروه از اشاعره است، که در تنزیه خدا، بیش از دیگران کوشش نموده اند، ولی هرگز نتوانسته است، طلسم رویت خدا در روز رستاخیز را بشکند، و تنزیه را تا این حد پیش ببرد، بلکه در گرداب اندیشه رویت خدا قرار گرفته و چنین می گوید:

«می دانیم که خدا از صورت و مقدار و جهت و غیره پیراسته است، ولی در عین حال، در سرای دیگر با همین چشمها و دیدگان، رویت می شود، و هرگز تجویز چنین رویتی، مستلزم محال نیست، زیرا رویت، نوعی کشف و آگاهی است، اما به صورت کاملتر و واضح تر. اگر علم به خدا مستلزم جهت داشتن او نیست، تعلق رویت بر ذات او نیز، مستلزم داشتن جهت نیست».

پاسخ:

غزالی در این گفتار، میان دو قضیه، ادعای ملازمه کرده است و آن اینکه اگر تعلق علم، مستلزم اتصاف خدا به جهت نیست، تعلق رویت نیز مثل آن است، در حالی که کوچکترین گواهی بر آن ملازمه اقامه نکرده است، بلکه مشاهدات نفسانی، برخلاف آن گواهی می دهد، زیرا صفات نفسانی، مانند اراده و حسد و بخل، در قلمرو علم قرار می گیرد، در حالی که رویت، بر آنها تعلق نمی گیرد و نکته آن همان است که این صفات بالاتر از آن است که در جهتی از جهات قرار

ص: 279

گیرد، از این جهت، علم بر آنها تعلق می‌گیرد، ولی رؤیت که جدا از جهت نیست، بر آنها تعلق نمی‌گیرد.

در مورد دیگر می‌گوید: «اگر خالق، مخلوق را می‌بیند، و این رؤیت بدون مقابله انجام می‌گیرد، چرا خلق، خدا را بدون آنکه مقابله‌ای در کار باشد، نبینند؟ اگر رؤیت خدا در گرو کیفیت و صورت نیست، رویت خلق نیز در گرو چنین امور مادی نخواهد بود.»

پاسخ:

استدلال غزالی بر رؤیت خدا به اینکه خدا مخلوق را می‌بیند و این دیدن مستلزم محال نیست،... در صورتی صحیح است که هر دو رؤیت، از یک سنخ و یک گونه باشد، در حالی که رؤیت خدا، جز احاطه و جودی او بر دیدنیها چیز دیگری نیست، زیرا جهان امکانی، به وجود او قائم بوده و جدای از او نیست و در عین حال، عین او هم نیست، بنابراین، در تحقق رؤیت از خدا، هیچ نوع مقابله در جهت لازم نیست، در حالی که مدعا این است که بشر با همین چشمهای مادی در روز رستاخیز خدا را می‌بیند.

چگونه می‌توان با رؤیتی که به معنی احاطه قیومی است، بر رؤیت مادی استدلال کرد؟ انسان می‌اندیشد که مقام غزالی بالاتر از آن بود که به این استدلالها چنگ بزند، ولی چون او در محیط اشاعره پرورش یافته بود و همه آنان بر رؤیت اصرار داشتند، نتوانسته خود را از این تقلید برهانند.

7- رعایت اصلح درباره بندگان

اشاره

غزالی، رعایت اصلح را درباره بندگان، واجب نمی‌داند و می‌گوید: «خدا

دربارهٔ بندگان، آنچه را بخواهد انجام می‌دهد و هرگز بر او رعایت اصلاح واجب نیست. اصولاً - دربارهٔ خدا و جوب متصور نیست و از کارهای او سؤال نمی‌شود، این بندگانند که بازخواست می‌شوند.»

محقق کتاب «قواعد العقائد»، در پاورقی، در تکمیل نظریهٔ غزالی می‌گوید:

«خدا اگر همهٔ مردم را بدون طاعتی به بهشت ببرد، بر او اشکالی نیست، و اگر همگان را بدون گناهی به جهنم برد نیز بر او ایرادی نیست، زیرا او در ملک خود تصرف نموده است، و کسی از او طلبکار نیست. اگر پاداش دهد، به فضل و کرم خود داده است، و اگر کیفر کند، در ملک خویش تصرف نموده است (1)».

پاسخ:

هدف کسانی که رعایت اصلاح را دربارهٔ خدا لازم می‌دانند، این است که فعل خدا را از حالت عبث بیرون بیاورند، زیرا او حکیم است و عبث به حکیم راه ندارد و در آیات قرآنی به این نکته اشاره شده است: **وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ** (دخان/38) «آسمانها و زمین و آنچه که در میان آن دو قرار دارد، به بازی نیافریده ایم».

در آیه دیگر می‌فرماید: **وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا، ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ** (ص/27).

«و ما آسمانها و زمین و آنچه را که در میان این دو قرار دارد، بیهوده خلق نکرده ایم. این گمان کسانی است که خدا را نشناخته اند، پس وای برای کافران، از آتش دوزخ».

ص: 281

این آیات و آیات دیگر، همگی اتفاق دارد که فعل خدا خالی از فائده و غرض نیست و به اصطلاح، عبث به کارهای او راه ندارد، و اگر کسی می گوید، بر خداست که درباره بندگان، اصلح را رعایت کند، روی این اساس سخن می گوید.

اینکه می گویند، بر خدا لازم است، مقصود این نیست که بندگان خدا، برای او تکلیفی معین کنند، بلکه هدف این است که با توجه به اینکه خدا حکیم است، لازمه آن، انجام چنین کاری است، و در حقیقت، خرد از شناخت صفات خدا (حکیم) به کیفیت فعل او پی می برد، و فعل او را از هر نوع عبث و بیهودگی، تنزیه می سازد، چنانکه خرد ریاضیدان، با توجه به یک رشته قواعد درباره مثلثات، احکامی را صادر می کند و می گوید، سه زاویه مثلث، مساوی است با دو زاویه قائمه (180 درجه)، و همگی می دانیم که خرد در اینجا بر تکوین و جهان خارج، حکم نمی راند، بلکه حکم آن را استکشاف می کند.

اما آنچه که محقق کتاب غزالی، در پاورقی افزوده است، جز تکرار سخن شیخ ابو الحسن اشعری چیزی نیست، و در اینکه خدا قادر بر عقاب افراد بی گناه است، جای شک و سخن نیست، ولی با توجه به حکیم بودن او و با توجه به صفت عدلی که او بدان متصف است، هرگز به اینکار اقدام نمی کند. اینکه می گویند، چگونه می تواند فعل خدا واجد غرض باشد؟ و این مستلزم استکمال خداست، پایه صحیحی ندارد، زیرا گوینده این سخن، میان غرض فاعل و غرض مترتب بر فعل فرقی قائل نشده و این دو را به هم مخلوط کرده است، مسلماً فعل خدا فاقد غرضی است که تکمیل کننده فاعل باشد، ولی این مانع از آن نیست که فعل او هدفی را تعقیب کند که دیگران از او بهره بگیرند، و ما بخواست خداوند، به طور گسترده درباره این موضوع، در جلد چهارم که بیانگر عقاید معتزله است، سخن خواهیم گفت.

اشاره

مساله عدالت صحابه و اینکه هرکس پیامبر را یکی دو بار زیارت کرده، لباس عصمت پوشیده است، مشکلات فراوانی را برای اهل سنت ببار آورده است، زیرا در طول تاریخ، برخی از صحابه، مبداء کارهای زشت و حدآور بوده اند، با یکدیگر به نبرد برخاسته و خون یکدیگر را ریخته اند، بلکه سبب مرگ هزاران مسلمان گشته اند. ولی متفکران اشاعره با الهام از گفتار برخی از تابعان، بر این شدند که این نوع کارها را با بهانه، توجیه کنند و بگویند، هر دو در پیشگاه خدا معذورند.

از دیدگاه آنان، رودرویی بعضی از اصحاب پیامبر-صلی الله علیه و آله و سلم- با علی-علیه السلام- مانند طلحه و زبیر و... در جریان جنگ جمل، و نیز رویارویی معاویه با آن حضرت، ناشی از اجتهاد ایشان بوده است و بدین سان هم علی و هم کسانی که به نبرد با وی پرداخته اند معذورند.

غزالی در این باره می گوید: «حوادثی که میان معاویه و علی-علیه السلام- رخ داد، براساس اجتهاد بوده و هرگز نبرد معاویه، برای خلافت نبوده است. از یک طرف علی می اندیشید، اگر قاتلان عثمان را به معاویه تسلیم کند، امر امامت در آغاز کار دچار مشکلات می شود، زیرا قاتلان عثمان، عشائر و اقوام زیادی داشتند و از طرف دیگر، معاویه فکر کرد، تاخیر کار قاتلان عثمان با توجه به بزرگی جنایت، سبب می شود که دیگران بر ریختن خون خلفاء جرات پیدا کنند، و برخی از دانشمندان گفته اند هر مجتهدی در نظر خود، بر حق است، ولی اکثریت، تنها یکی را بر حق دانسته و در عین حال، هیچکس علی-علیه السلام- را تخطئه ننموده است.

پاسخ:

اجتهاد، برای خود، تعریفی و مجتهد برای خود شرائطی دارد که در محل

خود، گفته شده است و در میان این شرایط آنچه مهم است، این است که مجتهد باید از کتاب و سنت کمک بگیرد و هرگز در مقابل حکم خدا، اجتهاد نکند، زیرا چنین اجتهادی، نقض تشریح الهی است. با توجه به این اصل، چگونه می توان کار معاویه و همکار او عمرو عاص، و پیروان این دو پیر سیاست را، در جنگ صفین و نهروان، با اجتهاد توصیف کرد؟ اجتهادی که در سایه آن خونها ریخته شد و اعراض مسلمانان هتک گردید. این چه اجتهادی است که نتیجه آن ریختن خون عمار یاسر شد، که پیامبر درباره او فرموده بود: «تقتلک الفئه الباغیه» (1) (گروه ستمگر تو را می کشند). این همان اجتهادی است که ابن ملجم و پیروان راه او، در سایه آن، خون علی-علیه السلام-را مباح دانسته و قاتل را مجتهدی دانستند که برای ضربت خود، از خدا پاداشی بزرگ می گیرد. عمران بن حطان خارجی، قاتل علی-علیه السلام- را چنین می ستاید:

یا ضربه من تقی ما اراد بها الا لیبلغ من ذی العرش رضوانا (2)

در سایه این اجتهادها بود که خلیفه اسلامی منصوص و برگزیده ای مانند امام علی-علیه السلام-، شصت سال تمام بالای منابر، مورد سب و لعن قرار گرفت.

در پایان، یادآور می شویم که ابو زهره، در حق غزالی می گوید: «وی در سخنان ابو منصور ماتریدی و ابو الحسن اشعری، با آزادی کامل مطالعه کرده و در بسیاری از آراء، با آنان موافقت نموده و در بسیاری از امور نیز با آنان به مخالفت پرداخته است (3).»

ولی حق این است که بگوییم، او تنها در کلام اشعری مطالعه داشته و غالبا

ص: 284

1-1) از احادیث معروفی است که محدثان بزرگ، در فضائل عمار نقل کرده اند.

2-2) خوشا آن ضربتی که انسان پرهیزگاری تنها برای رضای خداوند صاحب عرش، آن را فرود آورد.

3-3) محمد ابو زهره، ابن تیمیه عصره و حیا، ص 193.

آراء او را برگزیده است و چیزی که بتوان آن را به ماتریدی نسبت داد و غزالی آن را برگزیده باشد، در کتاب «قواعد العقائد»، به چشم نمی خورد. تنها موردی که با اشعری مخالفت نمود، در صفات خبریه است، که در آنها به تفویض، قائل شده و اینکه باید بگوییم، تنها خود خدا از معانی آنها آگاه است. این عقیده، هرچند از عقیده اشعری که خدا را با معانی لغوی آنها توصیف می کند، کم اشکال تر است، ولی در عین حال، خود این عقیده، سست و بی پایه است، زیرا نتیجه آن، این است که قرآن به صورت لغز و معما درآید و کتابی که خدا برای هدایت مردم فرستاده است، مفهوم نباشد.

5- شهرستانی (467-548)

اشاره

ابو الفتح، محمد بن عبد الکریم شهرستانی، سومین شخصیت اسلامی است که بعد از ابو الحسن اشعری و عبد القاهر بغدادی، درباره شناسایی ملل و نحل، کتاب نوشت و کتاب او یکی از کتابهای رائج است که از مصادر و مدارک این علم به شمار می رود، و این کتاب تنها امتیازی که از کتابهای «مقالات الاسلامیین» اشعری و «الفرق بین الفرق» بغدادی دارد، این است که به عقائد فلاسفه، آنها هم مربوط به جهان ماوراء طبیعت پرداخته و گروههایی را عنوان کرده که در آن دو کتاب عنوان نشده است.

ابن خلکان، او را چنین توصیف می کند: «او فقیه و متکلمی مبرز بود و نزد اساتیدی مانند احمد خوافی و ابی نصر قشیری، درس آموخت و علم کلام را نزد ابو القاسم انصاری، فراگرفت و کتابهای متعددی نوشت، مانند: «نهایه الاقدام فی علم الکلام» و «المناهج و البینات» و کتاب «المصارعه» و «تلخیص الاقسام لمذاهب الانام». او محفوظات فراوانی داشت و با بیانی زیبا مردم را پند می داد، در سال 510 ه، وارد بغداد شد و سه سال، در آنجا اقامت گزید، عبد الکریم سمعانی، از

او در کتاب «الذیل»، یاد کرده، وی در سال 479 یا 467 هـ، دیده به جهان گشود و در اواخر شعبان 548 هـ، چشم از جهان فرو بست.» (1)

ذهبی می گوید: «شهرستانی، استاد اهل کلام و حکمت و دارای تألیفات فراوان بود و از سمعانی نقل شده که: او در باطن، به قرامطه میل داشت و به سوی آنان دعوت می کرد و اندیشه های واهی آنان را تأیید می نمود، از مولف «التحییر» نقل شده است که شهرستانی پیشوای اصولی، عارف به ادب و آگاه از علوم غریبه بود، ابن ارسلان در تاریخ خوارزم می گوید: شهرستانی دانشمندی هوشیار و عقیف بود و اگر او به الحاد (مقصود علم کلام و فلسفه است) متمایل نبود و در اعتقاد، اشتباهاتی نداشت، پیشوای بزرگی بود، انسان از آن تعجب می کند که چگونه چنین فردی به سوی مطلبی کشیده شده که در شرع اساسی ندارد، این تنها بدان خاطر است که وی از علم شرع (مقصود احادیث است) اعراض کرده و به تاریکی های فلسفه اشتغال جسته است...» (2).

دفاع از حق

با اینکه کتابهای شهرستانی، خالی از اشتباه و لغزش نیست، ولی سخنان ذهبی درباره او حقیقت ندارد، زیرا ذهبی، مردی حنبلی است که اشتغال به علوم فکری و عقلی را الحاد و انحراف می داند، و عنایت به نقل احادیث مربوط به تجسیم و جهت، از نظر او عین شریعت است، او هرکجا که به ترجمه اهل فکر و استدلال برسد، سم خود را می ریزد، ولی در ترجمه حنبلی های مجسم، عنان قلم را رها

ص: 286

1-1) ابن خلکان، و فیات الاعیان، 273/4، شماره ترجمه 611.

2-2) ذهبی، سیر اعلام النبلا، 287/20-288، محمد باقر خونساری، روضات الجنات، 26/8 شماره 275.

کرده و تا آنجا که می‌تواند به مدیحه سرایی می‌پردازد. تنها، کتاب ملل و نحل شهرستانی گواه بر آن است که: او با قرامطه مخالف بوده، او در این کتاب، عقائد اسماعیلیه را مطرح کرده و چنین می‌گوید: «من با سران اسماعیلیه به مناظره پرداختم، ولی آنان از عقیده خود دست برنداشتند، به آنان گفتم، شما راه دانش را بر روی خود بسته و راه تقلید را گشوده اید، و هیچ خردمندی راضی نمی‌شود بدون بصیرت، عقیده ای را برگزیند و بدون راهنما، راهی را بپیماید (1)».

همانطور که یادآور شدیم، دو اثر مهم او مورد استفاده دانشمندان است، که یکی از آنها ملل و نحل است که بارها چاپ و منتشر شده و اکثریت مردم درباره این علم، جز آن، کتاب دیگری را نمی‌شناسند.

کتاب دیگر او، «نهایه الاقدام» است که به همت خاورشناس آلمانی، آلفرد گیم، چاپ و منتشر شده است و شهرستانی در این کتاب، درباره 20 قاعده کلامی سخن گفته و آن را «نهایه الاقدام فی علم الکلام» نامیده است، این کتاب بر اساس عقاید اشاعره تنظیم شده و در قسمتی، رنگ فلسفی به خود گرفته است. در کتابهای تراجم، این دو بیت به او نسبت داده شده است که در آغاز کتاب نهایه الاقدام نیز وارد شده و غالباً مخالفان بحث و نقد کلامی، این دو شعر را می‌خوانند و به آن استناد می‌جویند:

لقد طفقت فی تلک المعاهد کلها و سیرت طرفی بین تلک المعالم

فلم ار إلا واضعا کفّ حائر علی ذقن او قارعا سنّ نادم

«در میان تمام این مکاتب گشتم و نشانه‌های همه آنها را از نظر گذراندم، کسی ندیدم مگر اینکه دست تحیر بر زنخدان نهاده، یا آنکه انگشت حیرت به دندان

ص: 287

گزیده است».

بادآوری نکاتی چند:

1- شهرستانی، درباره صفات خبریه که جنجال آفرین و بحث انگیز است، نظریه تقویض را برگزیده و در حقیقت در این مورد با غزالی هم فکر است.

2- او در بررسی عقائد شیعه، بیش از حد دچار اشتباه شده، گویا کتاب شیعی، در اختیار نداشته است. وی می گوید: «شیعه در میان غلو و تقصیر گرفتار است، زیرا امامان خود را به خدا تشبیه کرده و از این طریق به غلو گراییده است، و از آنجا که خدا را به خلق تشبیه نموده، راه تقصیر را پیموده است. وقتی معتزله و برخی از متکلمین در میان مسلمانان ظاهر شدند، شیعه در پرتو تعالیم آنان، از غلو و تقصیر بازگشت.»

پاسخ:

مقصود از شیعه، کسانی است که از علی و فرزندان او پیروی نموده اند و تعالیم خود را از حضرت باقر و صادق-علیهما السلام-گرفته اند، و هرگز آنان، یک لحظه راه غلو را نپیموده و خدا را به خلق تشبیه ننموده اند. آنان از گروهی پیروی می کنند، که پیامبر، آنان را عدل قرآن نامید و بر هردو، ثقلین اطلاق کرد، و اگر در میان شیعه، گروه منحرف و غالی و یا مقصر بود، ارتباطی به شیعه بارز که همان شیعه امامی است، ندارد و حتی در میان شیعه زیدیه نیز چنین اندیشه هایی وجود ندارد.

3- او درباره امامیه می گوید: «این گروه، در اصول، عدلیه بوده و در صفات، مشبهه هستند، از این جهت، در وادی ضلالت، حیرت زده به سر می برند.»

ص: 288

در اینکه شعار امامیه عدل است و عدل از اصولی است که مسلمانان، آن را از علی-علیه السلام- آموخته اند، سخنی نیست، اما هرگز شیعه در صفات، مشبیه نبوده است و آنان بیش از همه فرقه‌ها در تنزیه خدا پیش رفته اند، زیرا پیشوا و رهنمای آنان در این امر، خطبه‌های امام، علی بن ابی طالب-علیه السلام- است و در این مورد کافی است که: نخستین خطبه امام، مورد مطالعه قرار گیرد. امیر مومنان، علی-علیه السلام- خدا را چنین توصیف می‌کند:

(لشهاده کل صفة انها غیر الموصوف، و شهاده کل موصوف انه غیر الصفة، فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه، و من قرنه فقد ثناه، و من ثناه فقد جزاه، و من جزاه فقد جهله، و من جهله فقد اشار الیه، و من اشار الیه فقد حده و من حده فقد عده) (1).

«هر صفتی گواهی می‌دهد، غیر از موصوف است، و هر موصوفی شهادت می‌دهد که غیر از صفت است، آن کس که خدای را (جدای از ذات) توصیف کند، وی را به چیزی مقرون دانسته، و آن کس که وی را مقرون به چیزی قرار دهد، تعدد در ذات او قائل شده، و هرکس تعدد در ذات او قائل شود، اجزائی برای او تصور کرده، و هرکس اجزائی برای او قائل شود، وی را نشناخته است و کسی که او را نشناسد، به سوی او اشاره می‌کند، و هرکس به سوی او اشاره کند، برای او حد تعیین کرده و آن که او را محدود بدانند، وی را به شمارش آورده است...».

در این کتاب، آراء سست و مطالب بی پایه، درباره شیعه فراوان است، که فعلا- مجال بحث و گفتگو درباره آنها نیست، تا آنجا که می‌گوید: «قبر مطهر امام علی

ص: 289

اشاره

وی محمد بن عمر، معروف به فخر رازی است که در سال 543 یا 544 ه در منطقه ری، دیده به جهان گشود و در سال 606، در هرات، چشم از جهان بر بست. ابن خلکان می گوید: «او یگانه عصر خود بود و در علم کلام و معقول بر دانشمندان زمان خویش برتری جست، و در موضوعات مختلفی کتاب نوشت.»

یکی از کتابهای او تفسیر قرآن است که در آن، اندیشه های کلامی را گرد آورد. کتابهای او در جهان منتشر شد، و با استقبال روبرو گشت. وی در خطابه و سخنرانی مهارت داشت و به زبان عربی و فارسی سخن می گفت، و سخنان او در شنوندگان موثر بود، تا آنجا که برخی پای منبر او می گریستند. او در هرات، درس می گفت و از هر مذهبی در مجلس درس او می نشستند و پرسشها را به بهترین نحو پاسخ می گفت، تا آنجا که لقب «شیخ الاسلام» گرفت. او نزد والد خود، ضیاء الدین، عمر، درس خواند. پدرش شاگرد ابو القاسم، سلیمان بن ناصر انصاری و او نیز شاگرد امام الحرمین جوینی و وی نیز شاگرد ابی اسحاق اسفراینی و او تلمیذ شیخ ابو الحسن باهلی بود، که دست پرورده شیخ ابو الحسن اشعری به شمار می آمد. او بالای منبر، پس از یک سخنرانی، این بیت را خواند:

المرء مادام حیًا یستهان به و یعظم الرزء فیه حین یفتقد (1)

«انسان تا در میان مردم زنده است او را خوار می شمارند، ولی آنگاه که درگذشت، فقدان او مصیبت بزرگی شمرده می شود.»

ص: 290

رازی از پیشوایان بزرگ اشاعره، در عصر خویش بود و به حق به مذهب اشعری خدمت نموده و در هر آیه ای به مناسبتی به تایید اندیشه اشاعره و نقد آراء معتزله و امامیه پرداخته است، ولی چون اشعری معتدلی بود، و از عقل و نقل کمک می گرفت، با تجسیم و تشبیه که فرقه اهل حدیث مروج آن بودند، مبارزه می کرد، و به خاطر همین، از طرف نویسندگان اهل حدیث مانند ذهبی، مورد طعن واقع شده است. وی در کتاب خود می گوید: «در کتابهای رازی، سحر و جادو و اخبار از غیب و کهنات و انحراف از سنت به چشم می خورد، خدا از او درگذرد، او بر طریقه ستوده ای درگذشت، و باطن هرکس را خدا می داند (1)».

علت اینکه ذهبی او را با این جمله یاد می کند، همان اختلافی است که در زمان سلطان غیاث الدین، میان او و گروه اهل حدیث پدید آمد، سلطان، از فخر رازی پشتیبانی کرد و برای او مدرسه ای در هرات ساخت. این کار بر گروه کرامیه گران آمد، سرانجام، مجلس مناظره ای ترتیب دادند، که نزد سلطان با فخر رازی مناظره کنند، رازی در این مناظره بر رقیب خود ابن قدوه، پیروز شد، و با او تندی کرد، ولی تندی بی جای او سبب شد، عموزاده سلطان، بر فخر رازی خشم بگیرد و رازی را نکوهش کند و او را نزد سلطان به گرایش به فلسفه و زندقه متهم سازد، ولی چون سلطان به وی علاقه داشت، سخن چینی، سودی نبخشید. فردای آن روز، رقیب شکست خورده رازی، در مسجد جامع بر منبر رفت و سخنان خود را با این آیه آغاز کرد: رَبَّنَا آمَنَّا بِمَا أَنْزَلْتَ وَ اتَّبَعْنَا الرَّسُولَ فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ، آنگاه گفت:

ای مردم ما چیزی جز آنچه که از رسول خدا بما رسیده، نمی گوئیم، دانش ارسطو و کفریات ابن سینا و فلسفه فارابی را نمی پذیریم، چرا مردی را که از دین خدا و سنت پیامبر، دفاع می کرد، دشنام دادند؟! این سخن بگفت و گریست و شنوندگان نیز که

ص: 291

همگی از گروه کرامیه بودند، به گریه افتادند و از مردم کمک خواستند. مردم نیز تحریک شدند و فتنه، شهر را فراگرفت. سلطان غیاث الدین، از جریان آگاه شد، فتنه را خواباند و به مردم نوید داد که رازی را از شهر بیرون می کند (1).

چنین محیط مملو از عداوت، سبب شد که رازی، هرات را ترک کند و پس از مدتی، به امر سلطان، باز به هرات بازگشت و سپس هرات را به عزم خراسان ترک گفت و نزد سلطان خوارزمشاه، مقام و موقعیتی به دست آورد.

شخصیتی که بیشتر عمر خود را در معقول صرف نموده، نمی تواند در آخر زندگی، همه دانشهای خود را نادیده بگیرد و آنها را ضلال و گمراهی به حساب آورد.

از این جهت، برخی از اشعاری که به وی نسبت داده اند، ممکن است ساخته مخالفان فلسفه و کلام باشد. اینک برخی از این اشعار را می آوریم:

نهایه اقدام العقول عقلا و اکثر سعی العالمین ضلال

و ارواحنا فی وحشه من جرمنا و حاصل دنیا اذی و وبال

و لم نستفد من بحثنا طول عمرنا سوی ان جمعنا فیہ قیل و قال (2)

نالیفات و آثار او:

از رازی، آثار زیادی به جای مانده که قسمتی از آنها چاپ و منتشر شده است، و ما به برخی از آنها اشاره می کنیم:

1- اسماء الله الحسنی (لوامع البینات)، این کتاب در سال 1396 هجری قمری، در مصر، به چاپ رسیده و از کتابهای کم لغزش رازی است که در تفسیر

ص: 292

1-1) محمد باقر خوانساری، روضات الجنات، 44/8، شماره ترجمه 282.

2-2) ابن خلکان، و فیات الأعیان، 250/4، [1] شماره ترجمه 600.

اسماء الهی، حد وسط میان تشبیه و تعطیل را برگزیده است.

2- مفاتیح الغیب، یک دوره تفسیر قرآن کریم است که به پایان نرسیده و پس از او، دیگری آن را تکمیل کرده است.

وی در این کتاب، بیش از حد به بحثهای کلامی پرداخته و در همه جا اندیشه های اشعری را تایید نموده و بر معتزله و امامیه تاخته است.

3- محصل افکار المتقدمین و المتأخرین، محقق طوسی، این کتاب را تلخیص نموده و در مواردی نقد کرده و نام آن را تلخیص المحصل، نهاده است.

4- المباحث المشرقیه، در این کتاب آرای حکمای گذشته و نتایج مباحثات آنان را مطرح نموده و در حیدرآباد کن، در 2 جلد، چاپ شده است.

5- شرح الاشارات، وی در این کتاب، بر اشارات شیخ الرئیس نقد کرده و به گفته محقق طوسی، به جای شرح و بیان مقاصد متن، به جرح و نقد آن پرداخته است.

محقق طوسی با نگارش شرحی دیگر بر اشارات، به تایید اندیشه های متن پرداخته و اشکالات او را دفع کرده است.

سرسختی او در دفاع از عقائد اشعری:

رازی با اطلاعات وسیعی که در مسائل فلسفی و کلامی دارد، در دفاع از عقائد اشاعره، بیش از حد سرسختی نشان می دهد، که ما نمونه ای از آن را می آوریم. وی در تفسیر خود، سخن زمخشری را درباره آیه **الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى (1)** یادآور می شود و می نویسد: «صاحب کشف می گوید: استقرار بر سریر و تخت پادشاهی، چون ملازم با فرمانروایی است، از این جهت، این جمله در

ص: 293

مواردی به کار می رود که هدف، بیان گستردگی قدرت شخص باشد، هرچند سریری و جلوسی در کار نباشد، و این تعبیر بهتر از آن است که بگویند، «فلانی حکمران گشت»، و همچنین سخن صاحب کشف را در آیه بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ، (1) یادآور می شود که او می گوید: این تعبیرها کنایه از جود و بخل است، هرچند طرف، دارای دستی نباشد.

رازی پس از نقل این کلمات از صاحب کشف، می گوید: «اگر ما باب تاویل را در قرآن باز کنیم، ناچاریم به تاویلات «باطنیه» تن در دهیم، زیرا آنان مثلاً می گویند: مقصود از فَأَخْلَعُ نَعْلَيْكَ ، (2) این است که در خدمت به خدا آماده باش و همچنین در آیه یا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَ سَلَامًا عَلَيَّ إِبراهیم ، (3) می گویند: مقصود این است که ابراهیم را از دست ستمگر آزاد ساخت، در حالی که نه «نعلینی» در کار بوده و نه آتشی و شعله ای»، آنگاه می گوید: «ما باید به خاطر پرهیز از چنین تاویل ها، همه الفاظ قرآن را بر معنی حقیقی آن حمل کنیم، مگر اینکه قرینه عقلی برخلاف آن حاکم شود، و ای کاش کسی که آگاهی ندارد، در این مسائل وارد نمی شد! (4)».

ما فکر می کنیم که رازی آنچه را که در دل ندارد، بر زبان جاری ساخته است و هرگز مفاهیم آیاتی مانند آیه استواء، یا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ، بر او مخفی نیست، زیرا کنایه بودن این جمله ها از فرمانروایی بر جهان آفرینش و یا گستردگی جود و احسان، یک استعمال متعارف و رایجی است و در اشعار عرب و مکالمات روزمره

ص: 294

[1-1] (1) مائده 64. [1]

[2-2] (2) طه 12. [2]

[3-3] (3) انبیاء 69. [3]

[4-4] (4) رازی، مفاتیح الغیب، 6/6، طبع مصر.

مردم، فراوان دیده می شود، در حالی که تاویلی که باطنیه از آن دو آیه دارند، نه تنها متعارف نیست، بلکه با سیاق آیات، کاملاً مخالف است، در آیه مربوط به درآوردن کفش، می فرماید: **إِنَّكَ يَا أَلُوَادِ الْمُقَدَّسِ طَوِيٌّ**، تو در سرزمین مقدس «طوی» هستی و در آیه مربوط به ابراهیم، سخن از سوزاندن به میان آورده و می فرماید: **قَالُوا حَرِّقُوهُ وَانصُرُوا آلِهَتَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ**، با این دلایل روشن چگونه می توان این دو نوع تاویل را به هم قیاس کرد.

نظری به تفسیر رازی

اشاره

تفسیر رازی، در عین حالی که به عنوان تفسیر نوشته شده، ولی بیش از هر چیز یک دانشنامه کلامی است که در آن عقائد معتزله و امامیه و دیگر فرق اسلامی مطرح شده است، رازی در این کتاب برای اثبات اصول اشاعره، بیش از حد، سعی و کوشش به عمل می آورد و در نقد عقائد مخالفان، گاهی عنان اختیار از کف می دهد و سخنانی که با مقام علمی او متناسب نیست، به نوک قلم جاری می سازد، خصوصاً در نقد عقائد امامیه تا آنجا که می تواند احادیث مربوط به فضائل اهل بیت-علیهم السلام- را خدشه دار می سازد، ولی در عین حال، در مواردی نتوانسته است حقیقت را کتمان سازد، که سه مورد را یادآور می شویم:

1- هرکس از علی پیروی کند، هدایت یافته است.

وی در تفسیر خود، مساله جهر به «بسم الله» را مطرح می کند که برخی از فقهای اهل سنت مدعی هستند، که باید آن را در نمازهای جهریه آهسته خواند، ولی او می گوید: «مستحب این است که آن را مانند دیگر آیه های حمد بلند خواند، زیرا علی-علیه السلام-، در نماز خود «بسم الله» را بلند قرائت می فرمود، و هرکس در

دین خود به علی - علیه السلام - اقتدا کند، هدایت یافته است، به گواه اینکه پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم - در حق او فرموده: (اللهم ادر الحق مع علی حیثما دار) «خدایا حق را با علی بگردان هر جا که بگردد» (1).

2- مقصود از کوثر، فرزندان پیامبر هستند.

وی در ذیل آیه اِنَّا اَعْطَيْنَاكَ الْكُوْثَرَ در تفسیر «کوثر»، اقوال متعددی را نقل کرده است، آنگاه می گوید: «قول چهارم این است، که مقصود از آن، فرزندان پیامبر است، زیرا این سوره در رد عیب جوئی کسانی وارد شده که پیامبر را «ابتر» می خواندند و خدا در پاسخ آنان می فرماید: ما به او نسلی عطا می کنیم که در جهان باقی می ماند»، بعد می افزاید: «با اینکه از اهل بیت پیامبر، این همه کشته شده اند، جهان پر از وجود فرزندان اوست، در حالی که از بنی امیه، یک نفر باقی نمانده است که بتوان او را به حساب آورد، بنگر در میان فرزندان پیامبر، چه دانشمندان بزرگی پدید آمده اند، مانند باقر و صادق و کاظم و رضا - علیهم السلام - و نفس زکیه و امثال آنان 2.»

3- مسح بر رجلین

اشاره

رازی در تفسیر خود، درباره مسح بر دو پا، یا شستن آنها سخن می گوید، آنگاه از برخی از صحابه و تابعین نقل می کند که: «واجب همان مسح بر پاست و آن مذهب شیعه امامیه است، ولی فقها و مفسران می گویند، واجب شستن آنهاست.

داود ظاهری می گوید: واجب، جمع میان غسل و مسح است. حسن بصری، و ابن جریر طبری، می گویند: مکلف میان غسل و مسح مخیر است.» آنگاه پس از

ص: 296

سخن گسترده ای، نظریه امامیه را ترجیح می دهد و اینکه واجب، مسح برپاست و مفاد آیه وضوء، همان مسح می باشد و اگر در روایاتی غسل وارد شده، روایات آحادی است که نمی توان به آنها تکیه کرد، و قرآن را نسخ نمود.

وصیت رازی به هنگام مرگ

وقتی رازی در بستر بیماری افتاد و به مرگ خود یقین کرد، وصیتی را املاء نمود که شاگردش، ابراهیم بن ابی بکر، در بیست و یکم ماه محرم سال 606، آن را نوشت و در آن چنین آمده است:

«بنده امیدوار به رحمت پروردگار و مطمئن به کرم مولای خود، محمد بن عمر بن حسین رازی، در آخرین لحظات زندگی دنیوی و سرآغاز لحظات زندگی اخروی، چنین می گوید: بدانید من یک مرد دوستدار دانش بودم، گاهی در تمام موضوعات چیز می نوشتم، در حالی که از کم و کیف آن آگاه نبودم، می نوشتم، خواه حق باشد، یا باطل:

کتابهایی که من به رشته تحریر درآورده ام و سئوالها و پرسشهایی در آن مطرح کرده ام، هرکس بر آنها بنگرد، اگر مورد علاقه او قرار گرفت، مرا به دعای خیر یاد کند و اگر مورد پسند واقع نشد، درباره من بدگویی نکند، من نظرم گسترش بحث و تقویت اذهان بود، و در هر حال، بر خدا اعتماد دارم (1).»

هرکس کتابهای رازی را ورق بزند، و اجمالاً مورد مطالعه قرار دهد، بر این نکته واقف می گردد که او بیش از آنکه محقق باشد، مشکک است، و گاهی برای تشکیک های خود آنچنان ارزش قائل است که می گوید: «اگر ثقلین جمع بشوند،

ص: 297

قادر بر حل این اشکال نخواهند بود (1).» شاید این ندامت و پشیمانی او در آخرین لحظه های زندگی، کفاره برخی از تشکیک های ناروای او باشد.

7- سیف الدین آمدی (ت 556-م 621 ه.ق)

اشاره

در سال 556 ه، در منطقه «آمد» که جزء (دیار بکر) (2) است، دیده به جهان گشود و پدر و مادر او حنبلی مذهب بودند، وی در همان خانواده رشد و نمو کرد.

سپس از (آمد) به بغداد منتقل شد، و در آنجا نزد «ابو الفتح حنبلی» به فراگیری علم پرداخت، و از مذهب حنبلی، به مذهب شافعی گروید. پس از آنکه به درجه بالایی از علم و دانش رسید، به سرزمین شام منتقل شد، و به تحصیل معقول پرداخت، و در این رشته مهارت فوق العاده ای به دست آورد، به گونه ای که در زمان وی کسی به پایه او نمی رسید. علاقه او به فراگیری علم، وی را به سرزمین مصر کشانید، و در آنجا مورد حسد گروهی از قشریها و کوته بینان گشت. از این جهت، بدگویی درباره او آغاز شد، تا آنجا که او را به الحاد و فساد عقیده متهم ساختند، و خون او را حلال شمردند.

«آمدی» در عصر خود، گرفتار گروهی بود که عقل و خرد را اعدام کرده، و شریعت را به صورت کریه ارائه می نمودند، و اشتغال به تحصیل علوم عقلی در نظر آنان کفر و زندقه بود. از این جهت، وی و پیش از او «شهرستانی»، به فساد عقیده متهم گشتند، ولی یکی از منصفان و عالمان پاک سیرت، در زیر طوماری که برای گواهی بر فساد عقیده او تهیه شده بود، چنین نوشت:

ص: 298

1-1) جرجانی، میر سید شریف، شرح مواقف، 8/100.

2-2) دیار بکر، شهری است، در جنوب غربی ترکیه فعلی، در منطقه آسیای صغیر، نزدیک مرز سوریه و دریای مدیترانه.

«آنان بر آن جوانمرد رشک بردند، زیرا به پایه کمالات او نمی رسیدند، از این رو، این گروه، دشمنان و بدخواهان او هستند».

آنگاه نوشت: و الله اعلم و امضاء کرد.

گذشته از حسد و رشک که در این شعر به آن اشاره شده، پایین بودن سطح معلومات در میان مخالفان، عامل دیگری بود که بر دشمنی آنان می افزود، از این جهت، «سیف الدین آمدی» چاره ای جز این ندید که مصر را به عزم دمشق ترک گوید، وی پس از ورود به آنجا، به عنوان مدرس مدرسهٔ عزیزیّه انتخاب شد، در این نقطه نیز، کوه فکران، با او به مخالفت برخاسته، و او را به آنچه که در مصر به او نسبت داده بودند، متهم ساختند. سرانجام، او خانه نشین شد و پس از اندی، در سال 621، بدرود حیات گفت، و بالای کوه «قاسیون» به خاک سپرده شد (1).

ذهبی، از سبط بن جوزی، چنین نقل می کند: «در زمان او در اصول دین و اصول فقه و علم کلام کسی به پایهٔ او نمی رسید، ولی فرزندان عادل شاه او را احترام نمی کردند، زیرا معروف بود که او به دانشهای یونانی و منطق می پردازد.

هرگاه بر «معظم»، وارد می شد، معظم، برای احترام به پانمی خاست، مع الوصف او برای تدریس در مدرسهٔ عزیزیّه منصوب گشت. وقتی عادل شاه در گذشت، جانشین او شریف، او را از تدریس در مدرسه برکنار کرد، و دستور داد که در مدارس اعلام کنند، هرکس جز تفسیر و فقه درس بگوید، و سخنان فلاسفه را بازگو کند، او را از شهر بیرون می کنند. از این جهت، سیف الدین خانه نشین شد و در خانهٔ خود مرد و بالای کوه قاسیون به خاک سپرده شد».

ص: 299

واکنش «عادل» و «شریف»، نخستین واکنش در مقابل علمای معقول و مدافعان از حریم شریعت نبود، بلکه پیوسته علمای معقول در هر عصری، محسود و مظلوم بودند، و پیوسته حنابله و کسانی که اسم اهل الحدیث با خود یدک می کشیدند با این گروه، به مخالفت برخاسته و حتی خود خلیفه، «القادر بالله» عباسی، در اختلاف میان معتزله و حنابله مداخله کرد و معتزله را از تدریس و مناظره محروم ساخت، و تهدید کرد که اگر با این فرمان مخالفت کنند، مواخذه خواهند شد، و به دنبال آن سلطان محمود بن سبکتکین، در سرزمین «غزنه» همین روش را اتخاذ کرد. او مخالفان حنابله را به دار آویخت، و آنان را از سرزمین غزنه تبعید کرد، و دستور داد که در بالای منابر، آنان را لعن کنند، و این کار به صورت سنت، درآمد (1).

آنان به خیال خود، «معتزله» را به دار زدند، ولی در حقیقت، عقل و خرد را معدوم کردند، سرانجام، شعله این آتش دامن متفکران اشاعره را نیز گرفت، در حالی که اشاعره بیش از «معتزله» به اهل حدیث نزدیک بودند، تا آنجا که تعجب نخواهید کرد اگر بخوانید که ذهبی حنبلی، سیف الدین آمدی را تارک الصلاه معرفی می کند، و می گوید: «قاضی تقی الدین، از استاد خود ابن ابی عمر نقل می کند که ما با «سیف الدین آمدی» معاشرت داشتیم، و در نماز گزاردن او مردد بودیم، وقتی او به خواب رفت، پای او را با مرکب علامت گذاریم، این علامت دو روز بر جای خود باقی بود، و از اینجا فهمیدیم که او وضو نمی گیرد».

آیا می توان با این وهم و گمان، مرد محقق را متهم به ترک نماز کرد؟ فرض کنید که او این علامت را نشسته است، ولی از کجا معلوم که او از وضوء معذور نبوده و با تیمم نماز نمی خوانده است؟

علاوه بر این، تهمت های دیگری نیز در ترجمه این مرد آمده است. حتی او

ص: 300

را متهم کرده اند که در کتابهای خود، حدوث عالم و یکتایی خدا و بعثت پیامبران را ثابت نمی داند.

شکی نیست که با مراجعه به کتاب «غایه المرام» او، همه این اندیشه ها نقش بر آب می شود، او فصولی را به اثبات این موضوعات اختصاص داده که ما برخی را یادآور می شویم:

قانون نخست، در اثبات واجب

قانون دوم، در اثبات یکتایی خدا

قانون سوم، در حدوث جهان و ابطال تسلسل

تا آنجا که می گوید: «...قانون هفتم، درباره برانگیختن پیامبران و معجزات آنان» (1).

اصولاً، خطر بازداشتن عقل از غور در مسائل عقلی و فکری، کمتر از توصیف خدا به صفات خبری مانند دست و پا نیست، زیرا دوری از بحثهای عقلی، سبب پیدایش چنین عقائد باطلی درباره خدا می گردد، تا آنجا که خدا به صورت یک انسان دارای اندام و اعضا، معرفی می گردد. شایسته بود که این گروه، کمی با قرآن انس بگیرند و از دعوت قرآن به تفکر درس آموزند. اینک برخی از آیات را یادآور می شویم:

1- وَ يَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا (آل عمران 191).

(در آفرینش آسمانها و زمین می اندیشند [و می گویند] خدایا این را بیهوده نیافریده ای).

ص: 301

1-1) سیف الدین آمدی، غایه المرام، ص 395-396.

«و در جانهای خویش آیا نمی اندیشید؟» [تا خود و در نتیجه، خدا را بشناسید].

آیات، درباره دعوت به اندیشیدن در جهان و نفس انسان، بیش از آن است که در این مختصر بگنجد و بحثهای عقلی در کتابهای کلامی، جز صیانت دین از تشکیک ملحدان و زندیقان، چیز دیگری نیست. اصولاً انگیزه تأسیس علمی بنام کلام، جز این نبود که جلوی هجوم افکار الحادی و فلسفه یونانی را که بر اثر ترجمه به جهان اسلام راه یافته بود، بگیرند.

چگونه می توان از رشد و گسترش چنین علمی که هدف از آن، دفاع از عقاید اسلامی است، جلوگیری کرد؟!

آثار علمی او

آثاری که از او باقیمانده و به دست ما رسیده، همگی رنگ عقلی و استدلالی دارند. اینک به آنچه که تاکنون منتشر شده، اشاره می کنیم:

1- الإحکام فی اصول الاحکام، این کتاب در اصول فقه است و مفصل ترین کتابی است که در آن قرن درباره اصول فقه نوشته شده می توان «ذریعه» سید مرتضی را نظیر آن دانست، جز آنکه سید در پایان قرن چهارم (1) به نگارش آن پرداخته ولی آمدی در اواخر قرن ششم یا اوائل قرن هفتم آن را به رشته تحریر کشیده است. این کتاب در سال 1404 ه در 2 جلد، در مصر به چاپ رسیده است.

ص: 302

1 - 1) نگارنده در سال 1338 هجری شمسی نسخه خطی کتاب «الذریعه» سید مرتضی - ره - را در قزوین مشاهده کرد که در آن، خود سید، تاریخ فراغت از آن را 400 هجری قمری ذکر کرده است.

2- منتهی السؤل فی علم الاصول، این کتاب نیز در مصر به چاپ رسیده و در دهه 1930 میلادی، کتاب درسی «الازهر» به شمار می رفت.

3- غایه المرام فی علم الکلام، این کتاب، کتاب کلامی براساس اندیشه های اشاعره است، و در آن، کتاب دیگر خود به نام «ابکار الافکار» را گنجاینده است (1).

چیزی که می توان به صورت اجمال در نقد این کتاب گفت، این است که وی درباره معتزله، ادب در گفتار را رعایت نکرده و آنان را ملحد خوانده است! (2).

همچنین در نقد عقائد شیعه، حتی به عنوان نمونه، یک کتاب شیعی را مطالعه نکرده و عقاید آنان را از کتابهای مخالفان آنان گرفته است، و از سخنان شگفت آور او، این است که می گوید: «عصمت در امام شرط نیست، به گواه اینکه مسلمانان بر امامت خلفای راشدین، اتفاق نظر داشتند، در حالی که همگی معترفند که آنان معصوم نبوده اند» (3)، ما در برابر این استدلال، سخنی نداریم، جز اینکه می گوییم: چنین استدلالی مصادره به مطلوب است و دلیل و مدعا تقریبا یکی است. وی از نگارش این کتاب، در 603 ه، در اسکندریه مصر، فارغ شده (4) و اخیرا در قاهره با تصحیح حسن محمود عبد اللطیف، منتشر شده است.

8- عبد الرحمن عضد الدین ایجی، (700-756)

اشاره

ایجی، پیشوای معقول، دانشمند اصول، و دانای علوم عربی بود و در مدت

ص: 303

1- 1) سیف الدی آمدی، غایه المرام، ص 5.

2- 2) همان مدرک، ص 5 از مقدمه.

3- 3) غایه المرام، ص 384.

4- 4) غایه المرام، ص 392.

عمر کوتاه خود توانست افراد برجسته ای را تربیت کند، که همگی از بزرگان عصر خود به شمار می رفتند. از میان آنان، می توان شمس الدین کرمانی و سعد الدین تفتازانی و ضیاء الدین قرمی را نام برد (1).

1- آثار معروف او:

آثار به جای مانده از عضد الدین ایجی، حاکی از تفوق و برتری او در علم کلام است. اینک برخی از آثار او را یاد می کنیم:

1-المواقف- این کتاب از مهمترین آثار او است که بعدها به وسیله میر سید شریف جرجانی (ت 816)، شرح شده است، و مدتها در حوزه های علمیه محور تدریس بوده و در 8 جزء و 4 مجلد، در مصر چاپ شده است. قبل از سید، شمس الدین کرمانی، شاگرد خود قاضی نیز، آن را شرح کرده، این متن و شرح (مواقف با شرح سید)، بزرگترین کتاب کلامی اشاعره است و هم اکنون نیز مورد مراجعه محققان می باشد. وی این کتاب را در سال 744 در شیراز نگاشت و آن را به امیر ابو اسحاق، اهداء کرد.

2-شرح کتاب «مختصر الاصول» حاجبی که از متون معروف در علم اصول است، و مدتها محور تدریس بوده و معروف به «شرح عضدی» است.

3-العقائد العضدیه

4-الرساله العضدیه، این دو رساله به نقل خیر الدین «زرکلی» به زیور طبع آراسته شده و جز این چهار اثر، چیزی از آثار علمی او چاپ نشده است (2).

ص: 304

1-1) ابن حجر، الدرر الكامنه، ص 229.

2-2) زرکلی، الاعلام، 3/295.

سرانجام، عضدی در زندان کرمان در سال 756 یا 757، درگذشت و از اشعار ملیح او، این دو بیت است که می‌نگاریم:

خذ العفو و امر بعرف كما أمرت و اعرض عن الجاهلین (1)

«از بدیها درگذر، و به کارهای نیک فرمان ده و از بی‌خردان روی برگردان».

و لن فی الکلام لکلّ الأنام فمستحسن من ذوی الجاهلین

«با نرمی با مردم سخن‌گوی که نرمی در سخن، از بزرگان، پسندیده است».

2- آزادی محدود در عقیده و اندیشه

عضدی از پیشوایان بزرگ اشاعره است و کتاب «مواقف» را برای استوارسازی مکتب اشعری نگاشته است، ولی احياناً با اصول اشعری مخالفت ورزیده و یا دلایل این مکتب را نارسا تلقی می‌کند، اینک برای هردو مورد، یک نمونه ذکر می‌کنیم:

1- اشاعره، تکلیف بر کار بیرون از قدرت بنده را جایز می‌دانند. آنان درباره‌ی این اصل، بیش از حد، «مانور» می‌دهند و خدا را به صورت یک فرمانروای ستمگر که می‌تواند از افراد، بیش از توانشان کار بطلبد، توصیف می‌کنند. شکی نیست که چنین توصیفی از خدا، برخلاف داوری خرد، و حکم فطرت است. وقتی عضدی، با هوشیاری کامل درمی‌یابد که چنین توصیفی شایسته‌ی مقام ربوبی نیست، فوراً به تقسیم «ما لا یطاق» برمی‌خیزد و می‌گوید که «خارج از توان»، بر دو قسم تقسیم می‌شود: درجه‌ی بالا، و درجه‌ی متوسط، سپس اضافه می‌کند، درجه‌ی نخست (خارج از قدرت و توان عقلی انسان)، قابل تکلیف نیست، و آنچه قابل تکلیف است،

ص: 305

1-1) مضمون شعر، اقتباس از آیه‌ی مبارکه است که می‌فرماید: خُذِ الْعَفْوَ وَ أْمُرْ بِالْعُرْفِ وَ أَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ (اعراف/199). [1]

همان درجه متوسط است، یعنی تکلیفی که با زحمت فوق العاده همراه باشد (1).

عضدی در این مورد، با یکی از اصول اشاعره به مخالفت برخاسته است.

2- یکی از عقائد اشاعره، زیادی صفات خدا، بر ذات او است، یعنی خدا ذاتی دارد و صفتی، درست مانند انسان که حقیقتی دارد و صفتی به نام علم و قدرت. این گروه، برای اثبات مدعای خود چنین استدلال می کنند که: اگر صفات خدا، عین ذات او باشد، باید حمل هر صفتی بر خدا مانند (الله عالم)، از قبیل حمل اولی بوده و به اصطلاح، حمل شیء بر خود شیء باشد.

این استدلال، حاکی از آن است که مستدل، محور بحث را گم کرده و از حقیقت بحث آگاه نیست، زیرا محور بحث، عینیت و یا زیادی مفهوم اوصاف خدا با مفهوم «الله» نیست، بلکه مقصود، عینیت واقعیت صفات با واقعیت الله است، از این جهت، عضدی بر بی پایگی استدلال، اشاره می کند و می گوید: «این دلیل بیش از این اثبات نمی کند که مفهوم صفات، غیر مفهوم ذات «الله» است، ولی هرگز زیادی مصداق صفت را بر حقیقت ذات، ثابت نمی نماید (2).»

3- گرفتاری در حصار تعصب

اگر عضدی در مواردی، حجاب وهم و پندار را پاره کرده، و در مسائلی بر خلاف اشاعره می اندیشیده، اما در بسیاری از موارد، در حصار تعصب گرفتار شده و سخنانی گفته است که شایسته مقام او نیست.

او می گوید: «امامت، با بیعت (اهل حل و عقد) ثابت می شود، بر خلاف

ص: 306

1- 1) المواقف، ص 331، چاپ بیروت.

2- 2) المواقف، ص 280، چاپ بیروت.

عقیده شیعه که می گویند، امامت در گرو نص الهی است»، آنگاه می گوید:

«گواه بر صحت گفتار ما، امامت ابی بکر است که با بیعت آنان ثابت گردید (1)».

و نیز می گوید: «عصمت در امام شرط نیست، به گواه اینکه ابی بکر امام بوده ولی معصوم نبوده است 2».

چنین استدلالی از شخصی مثل عضدی که از آداب مناظره، کمال آگاهی را دارد، بسیار بعید است.

او گاهی برخی از اخبار متواتر، مانند حدیث غدیر را انکار می کند و می گوید: «علی در چنین روزی در «غدیر» نبوده است!!» (2).

و یا شیعه را به اعتقاد به «بداء»، به معنی باطل آن (ظهور حقیقت امر پس از خفاء)، متهم می کند 4، در حالی که شیعه و پیشوایان معصوم آن، از چنین تفسیری بیزار می باشند.

9- سعد الدین تفتازانی (712-791)

اشاره

تفتازانی، پیشوای علوم عربی، و از محققان علم منطق و کلام است. او در سرزمین تفتازان، از اطراف «نساء» (بخشی از سرزمین خراسان بزرگ)، دیده به جهان گشود. علوم عقلی را از قطب الدین رازی (م 762)، شاگرد علامه حلی و قاضی عضدی (م 757)، فراگرفت و در علوم و فنون اسلامی آن چنان چیره دست گشت، که نام او در همه جا پیچید، و کتابهای او محور تدریس شد، و به تعبیر سیوطی، علم و دانش، در شرق، به او منتهی گردید. سرانجام، در سال 791 در

ص: 307

1- 2 و 1) المواقف، 399.

2- 3 و 4) المواقف، 405 و 421.

سمرقند، چشم از جهان پوشید (1).

آثار علمی که از او به جای مانده است، همگی حاکی از چیره دستی او در آن علوم است. اینک اسامی آنچه که تاکنون چاپ شده است در اینجا می آوریم:

1- مطول، شرحی است بر تلخیص المفتاح خطیب قزوینی که در رشته علوم بلاغت نگارش یافته است. تفتازانی در سال 748، از پانویس این شرح فارغ شده و سپس آن را تلخیص کرده و «مختصر» نامیده است. در گذشته، مطول در حوزه های علمیه، محور تدریس بوده و هم اکنون مختصر او جزء کتب درسی است.

2- شرح تصریف زنجانی که از آن در سال 744 فارغ شده است.

3- شرح عقائد نسفیه که از آن در سال 778 فراغت یافته است.

4- شرح شمسیه در رشته منطق که در سال 772، آنرا به پایان رسانیده است.

5- شرح مقاصد الطالبین، که متن و شرح، متعلق به خود تفتازانی است، و در سال 774، آن را به پایان رسانیده است، این کتاب، مفصل ترین کتاب کلامی پس از شرح موافق سید شریف جرجانی است.

6- تهذیب احکام المنطق که آن را در سال 770 در سمرقند نگاشته است (2).

او دارای ذوق شعری لطیفی بوده و به زبان های عربی و فارسی شعر می سروده است.

ص: 308

1-1) جلال الدین سیوطی، بغیة الوعاه، 285/2.

2-2) محمد باقر خوانساری، روضات الجنات، 36-35/4. [1]

«ماتریدیه» گروهی هستند که از اندیشه های ابو منصور ماتریدی، پیروی می کنند و «ماترید» محله ای در سمرقند است و این مرد در آنجا دیده به جهان گشوده است و در سال 333، دیده از جهان بر بسته است.

ابو منصور، با ابو الحسن اشعری معاصر بوده و هر دو در یک عصر به تأیید اهل حدیث برخاسته و با معتزله نبرد کرده اند، ولی ماتریدیه، به اعتزال از اشاعره نزدیک تر هستند، این مذهب در منطقه خراسان گسترش یافت و گروهی پیرو این مذهب شدند. (ما در بخش معتزله (جلد چهارم این فرهنگ) درباره ماتریدیه بحث خواهیم نمود و اختلافات آنان را با اشاعره بیان خواهیم کرد.) شرائط اقلیمی، ایجاب می کرد که تفتازانی پیرو همین مذهب باشد نه مذهب اشعری، زیرا مذهب اشعری، در عراق و اطراف آن از رسمیت و گسترش بیشتری برخوردار بود، اما با مراجعه به آثار موجود از او، به دست می آید که وی پیرو اشعری بوده نه ماتریدی، و مجموع اندیشه های او در کتاب شرح مقاصد الطالبین، با آنچه که اشاعره می گویند چندان فرق ندارد. اینک برای اثبات این اندیشه، موردی را یادآور می شویم:

تفتازانی در شرح مقاصد می گوید: «حوادث جهان به قضا و تقدیر الهی است و در این قسمت میان افعال انسان و دیگر پدیده ها فرقی نمی باشد، زیرا همان گونه که دیگر پدیده ها مخلوق خدا هستند، افعال انسان نیز مخلوق او است.»

آنگاه وی دلائل معتزله را یادآور می شود که: «چنین تفسیری از قضا و قدر به معنی جبر و سلب اختیار است، و نتیجه آن، ابطال پاداشها و کیفرهاست.» آنگاه

به پاسخ این استدلال برمی خیزد که نتیجه آن، پذیرفتن همین عقیده ای است که معتزله در استدلال خود بدان اشاره کرده اند (1).

گزیده ای از شرح مقاصد

او در این کتاب، در مواردی، پرده تعصب را کنار زده و به حقایقی اعتراف می نماید:

1- او صریحاً می گوید: «مقصود از «انفسنا» در آیه مباحله (2)، علی است»، همچنانکه می گوید: «مقصود از «موده فی القربی» (3) در قرآن، علی است»، و نیز به دنبال این دو مطلب، فضائل علی را یادآور می شود (4).

او درباره دخت گرامی پیامبر، یادآور می شود که او برترین زنان جهان بوده و دو فرزند او حسن و حسین، سرور جوانان بهشت هستند، چنانکه درباره حضرت مهدی-علیه السلام- می نویسد: «روایات صحیحی درباره ظهور فرزندی از فرزندان فاطمه وارد شده است که زمین را از عدل و داد پر می کند پس از آنکه از جور و ستم پر شده باشد.»

10- میر سید شریف جرجانی (740-816)

علی بن محمد، معروف به سید شریف جرجانی، از بزرگان علم کلام، و شارحان مکتب اشعری است. وی در روستای تاکو، نزدیکی استرآباد، دیده به

ص: 310

1-1 (1) تفتازانی، شرح مقاصد، 144/2.

2-2 (2) آل عمران 61.

3-3 (3) شوری 23. [1]

4-4 (4) تفتازانی، مقاصد الطالبین در حاشیه شرح مقاصد، ج 2، ص 299.

جهان گشود ولی تحصیلات خود را در شیراز به پایان رسانید، آنگاه در سال 789 که تیمور لنگ، وارد شیراز شد، آن منطقه را ترک گفت، و رحل اقامت در سمرقند افکند، و آنگاه که تیمور لنگ درگذشت، وی باز به شیراز برگشت (1). او به سان تفتازانی در ادب و علم کلام سرآمد روزگار به شمار می رفت، ولی در دقت نظر و عمق، بر تفتازانی پیشی می گرفت و در بخشی از علوم اسلامی تخصص داشت و با برخی دیگر آشنا بود.

آثار علمی او، حاکی از عظمت اندیشه اوست که به برخی اشاره می کنیم:

1- شرح مواقف در 8 جزء و 4 جلد که در مصر به چاپ رسیده و پیش از آن نیز در استانبول چاپ شده است.

این کتاب، روزگاری از کتب درسی بود، ولی حق این است که این کتاب باید جزء مراجع به شمار رود، نه کتاب درسی.

2 و 3- دورساله به نامهای کبری و صغری در منطق

4- حواشی بر مطول

5- تعریفات

همه این کتابها به زیور طبع آراسته شده و او در مجموع چهل اثر از خود به یادگار نهاده است (2).

11- علاء الدین قوشچی (م 879)

اشاره

علی بن محمد قوشچی، یکی از ریاضی دانان و اخترشناسان معروف عصر

ص: 311

1- 1) زرکلی، الاعلام، 7/5.

2- 2) محمد باقر خوانساری، روضات الجنات، 33/5، زرکلی، الاعلام، 5-7.

خود بود که در علم کلام نیز دست توانایی داشت، او اصلاً اهل سمرقند بود، «قوشچی» لقب پدر اوست و در زبان ترکی به معنی مرغ بان است. او سرپرست بازهای شکاری «الغ بک» فرمانروای ماوراءالنهر بود. قوشچی پس از کسب دانش در سمرقند، رهسپار کرمان شد و در آنجا به دانش اندوزی پرداخت و تجرید الاعتقاد نصیر الدین طوسی را شرح کرد، سپس از آنجا به سمرقند بازگشت. در این هنگام، فرمانروای منطقه، رصدخانه ای بنا کرده بود که ناتمام مانده بود و قوشچی آن را تکمیل کرد، وی سپس کرمان را به عزم تیریز ترک گفت و مورد استقبال فرمانروای آنجا امیر حسن، قرار گرفت. وی، قوشچی را به عنوان سفیر خود در سرزمین روم (ترکیه کنونی) برگزید. سلطان روم به نام محمد خان، از دانش او در شگفت ماند و او را پیش خود نگاه داشت، او در مدت اقامت خود در روم، رساله ای در علم حساب و رساله دیگری در علم هیئت نگاشت، و اولی را «محمدیه» و دومی را «فتحیه» نامید.

سلطان وقت هر دو رساله را به مدیر مدرسه «ایاصوفیا» سپرد، تا در آنجا از آنها استفاده شود. پس از اندی، قوشچی در قسطنطنیه درگذشت و در جوار صحابی معروف ابویوب انصاری به خاک سپرده شد.

شرح تجرید الاعتقاد

تنها اثری که امروزه از او در دست است، همان شرح تجرید می باشد. او در مقدمه شرح، از کتاب تجرید محقق طوسی، فوق العاده تجلیل می کند و می گوید:

«کتاب تجرید العقائد نصیر الدین طوسی، کتابی است پر از نکات شگفت آور که با حجم کم و بیانی کوتاه، دارای دانشی فراوان است. این کتاب بلند آوازه، دارای بیانی ارزشمند و نزد پیشوایان علم کلام والامقام است، تاکنون چشم

روزگار، کتابی همانند آن را ندیده و دانشمندان، نظیر آن را نیاورده اند. با اشاراتی چند، مطالب مهمی را بیان می کند، و مالا مال از گوهرهای گرانبایی است که چون نگین بر تارک دهر می درخشد، و دارای کلماتی است که حکم نص را دارد:

بیاناتی معجز آسا را در گفتارهایی کوتاه ریخته که سراسر شیوا و روان است و در برابر معانی آن شایسته است که ساحران سجده کنند. از نظر اشتها برسان آفتاب نیمروز است و در دست پژوهشگران دست به دست می گردد و توسن اندیشه فرزنانگان در فهم معنای آن به مسابقه پرداخته است.»

آنگاه می گوید: «شمس الحق محمد اصفهانی»، پیش از من، آن را شرح کرده و به اندازه دانش خود، پیرامون هدفهای کتاب به جستجو پرداخته است، و به اندازه توان علمی خود، دلائل و شواهد آن را شرح کرده است، و حتی سید شریف جرجانی نیز، یک رشته حاشیه، بر این شرح نگاشته است. با اینکه سید، به تکمیل این شرح پرداخته اما قسمتی از رموز این کتاب، مخفی و پنهان مانده که شایسته است، پرده از آنها برداشته شود.» سپس کتاب را به سلطان عصر خود، ابو سعید گورکانی اهدا می کند (1).

شرح تجرید قوشچی، مدتها در حوزه های کلام شیعه، محور تدریس بوده و حتی محقق اردبیلی (م 993) و محقق علیاری (م 1327)، بر آن، حواشی چندی نگاشته اند که همگی در حاشیه شرح قوشچی چاپ شده است.

البته قوشچی، آثار دیگری هم دارد که علاقه مندان می توانند، برای آشنا شدن با نام آنها به کتابهای یادشده در پاورقی مراجعه کنند (2).

ص: 313

1-1) قوشچی، شرح تجرید، ص 2.

2-2) زرکلی، الاعلام 9/5- عمر رضا کحاله، معجم المؤلفین، 227/7، محمد علی مدرس، ریحانه الادب، 495/4

اشاره

تا اینجا با پیشوایان بزرگ اشاعره که هر یک در تکمیل این مکتب و رشد و تکامل آن نقشی داشتند، آشنا شدیم. اکنون در اینجا به علمای اشاعره که در حقیقت پیرو این مکتب بوده و استاد آن به شمار می رفتند، اشاره می کنیم.

ابن عساکر آنان را به پنج طبقه تقسیم کرده است و برای هر یک شرح حالی نوشته است، ولی ما تنها به بیان اسم آنان اکتفا ورزیده، و شرح بیشتر را به کتاب ابن عساکر، موکول می کنیم (1):

طبقه نخست:

1- ابو عبد الله بن مجاهد بصری

2- ابو الحسن باهلی بصری

3- ابو الحسن بندار بن حسین شیرازی صوفی

4- ابو محمد طبری معروف به عراقی

5- ابو بکر قفال شاشی

6- ابو سهل صعلوکی نیشابوری

7- ابو زید مروزی

8- ابو عبد الله بن خفیف شیرازی

9- ابو بکر جرجانی، معروف به اسماعیلی

10- ابو الحسن عبد العزیز طبری

ص: 314

11- ابو الحسن علی طبری

12- ابو جعفر سلمی بغدادی (نقاش)

13- ابو عبد الله اصفهانی

14- ابو محمد قرشی زهری

15- ابو بکر بخاری اودنی

16- ابو منصور بن حمشاد نیشابوری

17- ابو الحسین بن سمعون بغدادی

18- ابو عبد الرحمن شروطی جرجانی

19- ابو علی فقیه سرخسی

ابن عساکر می گوید: «این 19 تن، از شاگردان بلا واسطه شیخ اشعری بوده و از چشمه زلال علم او سیراب شده اند و نخستین طبقه از اشاعره به شمار می روند:

اما طبقه دوم کسانی هستند که نزد او درس نخوانده اند، ولی یاران او را درک کرده و از محضر آنان بهره گرفته اند»

آنگاه اسامی طبقه دوم را با شرح اجمالی آورده که ما تنها فهرست نام آنان را می آوریم.

طبقه دوم اشاعره:

مقصود از این طبقه کسانی هستند که محضر شیخ ابو الحسن را درک نکرده و از محضر شاگردان او بهره گرفته اند، مانند:

20- ابو سعد بن ابی بکر اسماعیلی جرجانی

21- ابو الطیب بن ابی سهل صعلوکی نیشابوری

22- ابو الحسن بن داود مقری دارانی دمشقی

23- قاضی ابو بکر بن طیب باقلانی (1)

ص: 315

24- ابو علی دقاق نیشابوری، استاد ابو القاسم قشیری

25- حاکم نیشابوری (ابو عبد الله بن بیع)

26- ابو نصر بن ابی بکر اسماعیلی جرجانی

27- ابو بکر ابن فورک اصفهانی

28- ابو سعد بن ابی عثمان خرگوشی نیشابوری

29- ابو عمر محمد بن حسین بسطامی

30- ابو القاسم بن ابی عمرو بجلی بغدادی

31- ابو الحسن بن ماشاذه اصفهانی

32- ابو طالب بن مهتدی هاشمی

33- ابو معمر بن ابی سعد جرجانی

34- ابو حازم عبدوی نیشابوری

35- ابو اسحاق اسفراینی

36- ابو علی بن شاذان بغدادی

37- حافظ ابو نعیم اصفهانی

38- ابو حامد احمد بن محمد استوائی دلوی

طبقه سوم:

طبقه سوم گروهی هستند که از شاگردان بلا واسطه شیخ درس فرانگرفته و از شاگردان تلامذه او درس آموخته اند.

39- ابو الحسن سکری بغدادی

40- ابو منصور ایوبی نیشابوری

41- ابو محمد عبد الوهاب بغدادی

42- ابو الحسن نعيمى بصرى

43- ابو طاهر بن خراشه دمشقى مقرى

ص: 316

44- ابو منصور نیشابوری بغدادی (1)

45- حافظ ابو ذر هروی

46- ابو بکر دمشقی معروف به ابن جر می

47- ابو محمد جوینی، پدر ابو المعالی جوینی

48- ابو القاسم بن ابی عثمان همدانی بغدادی

49- ابو جعفر سمنانی، قاضی موصل

50- ابو حاتم طبری معروف به قزوینی

51- ابو الحسن رشا بن نظیف مقری

52- ابو محمد اصفهانی معروف به ابن لبان

53- ابو الفتح، سلیم بن ایوب رازی

54- ابو عبد الله خبازی، مقری نیشابوری

55- ابو الفضل بن عمروس بغدادی مالکی

56- ابو القاسم اسفراینی

57- حافظ ابو بکر بیهقی

طبقه چهارم:

58- ابو بکر، خطیب بغدادی

59- استاد ابو القاسم قشیری نیشابوری

60- ابو علی بن ابی حریصه همدانی دمشقی

61- ابو المظفر اسفراینی

62- ابو اسحاق ابراهیم بن علی شیرازی

63- ابو المعالی جوینی

64- ابو الفتح نصر بن ابراهیم مقدسی

ص: 317

1-1) شرح زندگی او گذشت.

65- ابو عبد الله طبري

طبقه پنجم:

66- ابو المظفر خوافي نيشابوري

67- ابو الحسن طبري، معروف به كياي هراسي

68- ابو حامد غزالي، معروف به حجه الاسلام (1)

69- ابو بكر شاشي

70- ابو القاسم انصاري نيشابوري

71- ابو نصر بن ابي القاسم قشيري

72- ابو علي حسن بن سليمان اصفهاني

73- ابو سعيد اسعد بن ابي نصر بن فضل عمري

74- ابو عبد الله، محمد بن احمد بن يحيى بن جني عثمانى ديباجي

75- قاضي ابو العباس احمد بن سلامه، معروف به ابن رطبي

76- ابو عبد الله فراوي نيشابوري

77- ابو سعد، اسماعيل بن احمد نيشابوري، معروف به كرماني

78- ابو الحسن سلمى دمشقي

79- ابو منصور محمود بن احمد بن عبد المنعم ماشاذه

80- ابو الفتوح محمد بن فضل بن محمد بن معتمد اسفرايني

81- ابو الفتوح نصر الله بن محمد بن عبد القوي مصيصي

ابن عساكر خود، بخشی از طبقه پنجم را درک کرده و با برخی از آنان معاصر بوده و با برخی دیگر نشست و برخاست داشته است.

تاج الدين سبكي، دو طبقه ديگر را نيز كه ابن عساكر آنها را درك نكرده، بر اين پنج طبقه افزوده و مي نويسد:

1-1) شرح حال او در گذشته بیان گردید.

طبقة ششم:

82-امام فخر رازی (1)

83-سیف الدین آمدی 2

84-شیخ الاسلام، عز الدین بن عبد السلام

85-ابن حاجب مالکی

86-شیخ الاسلام، عز الدین حصیری، مؤلف: «التحصیل و الحاصل».

87-خسرو شاهی (2)

طبقة هفتم:

88-شیخ الاسلام، تقی الدین ابن دقیق العبد

89-علاء الدین باجی

90-تقی الدین سبکی

91-صفی الدین هندی

92-صدر الدین مرّحل

93-برادر زاده او شیخ زین الدین

94-صدر الدین سلیمان عبد الحکم مالکی

95-شیخ شمس الدین حریری خطیب

96-شیخ جمال الدین زملکانی

97-شیخ جمال الدین بن جمله

98-شیخ جمال الدین بن جمیل

99-شمس الدین سروجی حنفی، معروف به قاضی القضاة

1- 2و1) شرح زندگی هردو گذشت.

2- 3) منسوب به خسرو شاه (یکی از روستاهای مرو نه خسرو شاه واقع در جنوب تبریز).

یادآوری یک نکته:

ابن عساکر، برای شیخ ابو الحسن، نوزده شاگرد دست پرورده معرفی کرده، ولی ابن الندیم، در فهرست خود، شیخ اشعری را به عنوان «ابن ابی بشر»، یادآور شده و او را در اعداد «کلابیه» (پیروان اصحاب عبد الله بن محمد بن کلاب القطن)، آورده است و برای او تنها دو پیرو یاد کرده است، یکی «دمیانی» و دوم «حمویه» که از اهل سیراف بوده است، و می افزاید او از این دو، برای مناظره با مخالفان کمک می گرفت و از این دو، کتابی در دست نیست:

مرور زمان از این شخصیت، یک قهرمان ساخت، و متفکران اهل سنت چون نمی توانستند عقاید اهل حدیث را درست بپذیرند، و از طرفی دستگاه خلافت، روی معتزله حساس بود، سرانجام، مکتب «اشعری» به صورت یک مکتب میانه رو برگزیده شد و مشهور گردید، تا آنجا که در قرن نهم اسلامی، مقریزی، آنرا مذهب رسمی جهان اهل سنت معرفی می کند که هرکس با اصول آن مخالفت کند خون او ریخته می شود (2).

ما در این جا دامن سخن را کوتاه نموده، و از خداوند بزرگ خواهانیم که ما را در به پایان رساندن این فرهنگ یاری نماید و حق را بر خامه ما جاری سازد.

إنّه خیر معین جمعه 21 شعبان المعظم 1411 برابر 17 اسفند ماه 1369 مؤسسه امام صادق-علیه السلام-قم جعفر سبحانی

ص: 320

1-1 (1) سبکی، طبقات الشافعیه، 372/3-373.

2-2 (2) مقریزی، الخطط، 360/2، چاپ مصر.

اشاره

در تنظیم این کتاب، از کتابها و رساله ها و مجموعه های مختلفی بهره گرفته شده است که اسامی بخشی از آنها را در اینجا می آوریم:

الف

- 1-الإبانه عن اصول الديانه: ابو الحسن اشعری (324 هـ)
- 2-اسد الغابه فی معرفه الصحابه عز الدين علی بن محمد جزری (663 هـ)
- 3-ابن تیمیه عصره و حیاته محمد ابو زهره (1394 هـ)
- 4-الأربعین فی اصول الدین فخر الدین رازی (606 هـ)
- 5-اساس التقدیس فخر الدین رازی (606 هـ)
- 6-استحسان الخوض فی علم الکلام ابو الحسن علی بن اسماعیل اشعری (324 هـ)
- 7-الإنتصار و الردّ علی ابن الراوندی ابو الحسین خیّاط (311 هـ)

8-الاقتصاد فى الاعتقاد محمد غزالى(505)

9-الاسفار الأربعة صدر المتألهين شيرازى(1050 هـ)

10-الانتصاف فى ما تضمنه الكشاف من الاعتزال ناصر الدين أحمد بن محمد(638 هـ)

11-الأعلام خير الدين زركلى(1396 هـ)

12-اصول الدين ابو منصور عبد القاهر بغدادى (429 هـ)

ب

13-البدايه و النهايه فى التاريخ عماد الدين بن كثير الشامى(774 هـ)

14-البرهان فى تفسير القرآن سيد هاشم بحرانى(1107 هـ)

15-بحار الأنوار محمد باقر مجلسى(1110 هـ)

16-البحر المحيط ابو حيان محمد بن يوسف اندلسى (745 هـ)

17-تبيين كذب المفتري خطيب بغدادى(463 هـ)

18-تاريخ الطبرى محمد بن جرير طبرى(310 هـ)

19-تاريخ المذاهب الإسلاميه محمد ابو زهره(1394 هـ)

20-التعليقه على الأسفار حكيم سبزوارى(1289 هـ)

21-التوحيد محمد بن على بن بابويه(صدوق) (381 هـ)

22-تفسير القرآن الكريم محمود شلتوت(1383 هـ)

23-تفسير العياشى ابو النضر محمد بن مسعود سمرقندى (معاصر كلينى)

ص:322

24- تفسير نيشابورى (غرائب القرآن) حسن بن محمد نظام الدين (حوالى 730 هـ)

25- تليس ابليس ابو الفرج عبد الرحمن بن الجوزى (597 هـ)

26- تلخيص المحصل نصير الدين طوسى (672 هـ)

ج

27- جوامع الجامع فضل بن الحسن طبرسى (548 هـ)

خ

28- الخطط المقرئيه تقى الدين احمد مقرئى (845 هـ)

د

29- دلائل الصدق محمد حسن مظفر نجفى (1375 هـ)

30- دائره المعارف القرن العشرين محمد فريد وجدى (1372 هـ)

31- الدرر الكامنه فى اعيان المائه الثامنه على بن حجر عسقلانى (852 هـ)

32- الدر المنثور فى التفسير بالمأثور جلال الدين سيوطى (911 هـ)

ر

33- رساله التوحيد محمد عبده (1323 هـ)

34- روضات الجنّات محمد باقر خوانسارى (1313 هـ)

35- ريحانه الأدب محمد على مدرّس تبرئى (1373 هـ)

36- السنّه احمد بن حنبل (241 هـ)

ص: 323

37- سير اعلام النبلاء شمس الدين محمد بن احمد ذهبى (748 هـ)

38- سير حكمت در اروپا محمد على فروغى (1362 ق)

39- شرح الاشارات نصير الدين طوسى (672 هـ)

40- شرح الاصول الخمسه قاضى عبد الجبار (415 هـ)

41- شرح العقائد النسفيه سعد الدين تفتازانى (793 هـ)

42- شرح المواقف (با حواشى سيالكوتى) مير سيد شريف جرجانى (816 هـ)

43- شرح العقائد الطحاويّه ابن ابى العزّ (792 هـ)

44- شرح المقاصد سعد الدين تفتازانى (792 هـ)

45- شرح التجريد الجديد نظام الدين قوشچى (879 هـ)

46- شوارق الإلهام عبد الرزاق لاهيجى (1075 هـ)

47- صحيح البخارى محمد بن اسماعيل بخارى (256 هـ)

48- صحيح مسلم بن حجاج قشبرى (261 هـ)

49- الطبقات الكبرى محمد ابن سعد (330 هـ)

50- طبقات المعتزله احمد بن يحيى المرتضى (840 هـ)

51- طبقات الشافعيه تاج الدين سبكى (774 هـ)

ع

52-علاقه الاثبات و التفويض بصفات رب العالمين رضا نعتسان معطى (معاصر)

53-العمده فى المناقب ابن بطريق الحلى (600 هـ)

غ

54-غايه المرام فى علم الكلام سيف الدين آمدى (621 هـ)

ف

55-الفهرست ابن النديم (385 هـ)

56-الفصل فى الملل و الأهواء و النحل ابن حزم اندلسى (456 هـ)

57-الفتوحات المكيه ابن عربى (538 هـ)

58-فتح البارى فى شرح صحيح البخارى ابن حجر عسقلانى (852 هـ)

ق

59-قواعد العقائد محمد غزالى (505 هـ)

60-القضاء و القدر عبد الكريم خطيب مصرى (معاصر)

ى

61-الكافى محمد بن يعقوب كلينى (329 هـ)

62-الكامل فى التاريخ ابن الاثير الجزرى (630 هـ)

63-الكشاف فى تفسير القرآن محمود بن عمر زمخشرى (538 هـ)

64-كشف المراد حسن بن يوسف بن مطهر

65- كنز العمال على متقى هندی (975 هـ)

ل

66- لسان العرب ابن منظور إفريقي (707 هـ)

67- اللمع في الرد على أهل الزيغ و البدع على بن اسماعيل اشعري (324 هـ)

م

68- ما ذا خسر العالم بانحطاط المسلمين ابو الحسن على ندوي (معاصر)

69- المقدمه ابن خلدون مغربي (808 هـ)

70- مذاهب الاسلاميين عبد الرحمن بدوي (معاصر)

71- مقالات الاسلاميين و اختلاف المصلين ابو الحسن على بن اسماعيل اشعري (324 هـ)

72- المعتزله زهدى حسن جار الله (معاصر)

73- المواقف عضد الدين إيجي (757 هـ)

74- الممل و النحل ابو الفتح عبد الكريم شهرستاني (548 هـ)

75- المنتظم في تاريخ الامم ابو الفرج عبد الرحمان ابن الجوزي (597 هـ)

76- محصل افكار المتقدمين و المتأخرين فخر الدين رازي (606 هـ)

77- المغنى في أبواب التوحيد و العدل قاضي عبد الجبار بن احمد

- 78- مناهل العرفان محمد عبد العظيم زرقانى (معاصر)
- 79- المسايه كمال الدين ابن همام (861 هـ)
- 80- منهاج السنه احمد بن تيميه (728 هـ)
- 81- المنار سيد محمد رشيد رضا (1354 هـ)
- 82- الميزان فى تفسير القرآن علامه سيد محمد حسين طباطبائى (1402 هـ)
- 83- مفاتيح الغيب فخر الدين رازى (606 هـ)
- 84- مقاصد الطالبين سعد الدين تفتازانى (793 هـ)
- 85- مناقب الإمام أحمد ابو الفرج عبد الرحمان بن الجوزى (597 هـ)
- 86- مسند أحمد احمد بن حنبل شيبانى (241 هـ)
- 87- مجموعه الرسائل و المسائل احمد بن تيميه (728 هـ)
- 88- مجموعه الرسائل الكبرى احمد بن تيميه (728 هـ)
- 89- مقدّمه الإبانة ابو الحسن ندوى (معاصر)
- 90- مرآة الجنان ابو محمد عبد الله بن أسعد اليافعى (769 هـ)
- 91- مجموعه ورام ورام بن أبى فراس (605 هـ)
- 92- معالم الدين فخر الدين رازى (606 هـ)
- 93- مقارنة الأديان (اليهوديه) احمد شلبى (معاصر)

ن

- 94- نهج البلاغه امام على بن طالب، گردآورنده شريف رضى (406 هـ)

95- نهج الحق و كشف الصدق حسن بن يوسف بن مطهر حلّي (726 هـ)

96- نهايه الإقدام فى علم الكلام ابو الفتح عبد الكريم شهرستاني (548 هـ)

97- وفيات الأعيان شمس الدين احمد بن خلكان (681 هـ)

98- الوافى بالوفيات صلاح الدين صفدى (764 هـ)

99- وقعه صفين نصر بن مزاحم (212 هـ)

ى

100- اليواقيت و الجواهر فى بيان عقائد عبد الوهاب بن احمد شعرانى (976 هـ) الأكاير

ص: 328

عنوان صفحه

پیشگفتار 5

بخش نخست: مکتب اشعری مؤسس و تاریخچه آن:

ابو الحسن اشعری پایه گذار مکتب 11

نسب و خاندان ابو الحسن اشعری 13

ابو موسی اشعری، نیای ابو الحسن اشعری 15

مناظره اشعری با استاد معتزلی خود، جٲائی 18

بررسی و تحلیل این مناظره 20

مناظره دیگر ابو الحسن اشعری 22

بزرگ نمایی فزون از حدّ در حق اشعری 24

بازگشت از مکتب اعتزال 26

انگیزه های بازگشت از اعتزال:

1- فشار حکومت عباسی بر معتزله 29

2- اندیشهٔ اصلاح در عقیدهٔ اهل حدیث 30

ص: 329

ویژگیهای مکتب اشعری:

1- به کارگیری عقل در عقاید 32

2- مکتبی میانه رو بین معتزله و أهل حدیث 33

تاریخ انتشار مسلک اشعری 34

آثار علمی ابو الحسن اشعری 38

درگیری مستمر میان اشاعره و حنابله 41

گفتار ذہبی درباره اشعری 42

استفتایی پیرامون ابو الحسن اشعری 44

گزارش فتنه و درگیری میان حنابله و اشاعره 46

نامه بیہقی به عمید الملک 48

نامه قشیری به عمید الملک 49

بخش دوم: عقاید اشاعره

1- اشاعره و صفات خبری 57

اشاعره در کشاکش تشبیه و تعقید 61

دو نظریه دیگر درباره صفات خبری (تقویض و تأویل) 67

معطله چه کسانی هستند 69

سخنی از ابو الحسن ندوی 70

نظریه تأویل 72

تأویل صحیح و تأویل باطل 75

2- خدا آفریننده کارهای بندگان است 83

استدلال اشعری بر نظریه خلقت افعال 85

تفسیر صحیح گسترش قدرت و اراده او 90

پیامدی به نام جبر و گریزگاهی به نام «کسب» 94

ص: 330

- نظریه کسب در هاله ای از ابهام 95
- باقلانی و نظریه کسب 97
- غزالی و نظریه کسب 100
- تفتازانی و نظریه کسب 102
- همام الدین و نظریه تخصیص 103
- ابن الخطیب و نظریه کسب 105
- محققانی از اشاعره و نظریه کسب 106
- افعال انسان و اندیشمندان آزاد فکر 107
- عبد الوهاب شعرانی و نظریه او در آزادی انسان 109
- نظریه شیخ محمد عبده درباره افعال انسان 110
- عبد العظیم زرقانی دانشمند مصری و افعال بندگان 111
- شیخ محمود شلتوت و حریت انسان 112
- دستاویزهای اشاعره از مسأله خلق افعال 115
- 3-اراده گسترده خدا نسبت به همه کائنات انگیزه اشاعره برای گسترش دادن اراده خدا 121
- دلایل اشاعره بر عمومیت اراده الهی 125
- تحلیل استدلالهای اشاعره 126
- تفسیر صحیح عمومیت اراده 128
- 4-تکلیف فراتر از قدرت و توان دلایل قرآنی اشعری بر تجویز تکلیف ما لا یطاق 134
- تحلیل آیات مورد استدلال 135
- 5-قدرت، مقارن با انجام فعل است
- چرا قدرت همراه با فعل است نه متقدم بر آن؟ 146

تحلیل این اصل از اصول اشاعره 148

انگیزه طرح این مسأله چیست؟ 149

6- رؤیت خدا در روز رستاخیز رؤیت خدا از اندیشه های یهودیان است 157

رؤیت بدون جهت، امکان پذیر نیست 159

شرائط فیزیکی رؤیت 160

دلایل عقلی اشاعره بر رؤیت 162

رؤیت خدا مستلزم محالی نیست 163

مجوز رؤیت، وجود است، نه حدوث!! 164

دلایل نقلی اشاعره بر جواز رؤیت 166

تفسیر آیه «إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» 168

دلایل منکران رؤیت 170

آیه نخست: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» 171

مقصود از «لطیف» چیست؟ 173

آیه دوم: «وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا» 175

آیه سوم: «فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ» 176

سخن امام هشتم با ابوقرّه درباره رؤیت 180

خطبه های امام علی علیه السلام در تنزیه خدا از رؤیت 181

7- خدا متکلم به کلام نفسی است نظریه معتزله درباره تکلم خدا 188

نظریه حکما، درباره کلام خدا 189

نظریه حنابله، درباره تکلم 191

نظریه اشاعره، درباره تکلم 192

خدا متکلم به کلام نفسی است! 193

ص: 332

کلام نفسی سراپا ابهام است 195

تصویرهای گوناگون اشاعره در مورد کلام نفسی 195

8- کلام خدا، حادث نیست حدوث و قدم کلام خدا در سنت وارد نشده است 206

نخستین کسی که قرآن را قدیم اعلام کرد 208

اندیشه قدیم بودن قرآن، مایه تعدد واجب است 213

دلایل اشعری بر قدیم بودن کلام خدا 217

تعلیل آیاتی که اشعری به آنها تمسک جسته است 218

مقصود از روح در آیه وَ يَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ چیست؟ 222

موضع اهل بیت درباره حدوث و قدم کلام خدا 224

9- انکار حسن و قبح عقلی دلایل اشاعره بر نفی حسن و قبح عقلی 231

ملاک داوری عقل در تحسین و تقبیح 236

تقسیم ادراکات عقلی به نظری و عملی 238

تقسیم هردو ادراک به بدیهی و غیربدیهی 239

میزان حسن و قبح افعال چیست؟ 241

نقش حسن و قبح در بحثهای کلامی 244

اصول هشتگانه کلامی براساس حسن و قبح 245

بخش سوم: بزرگان و پیشوایان اشاعره

1- قاضی ابو بکر باقلانی (م 403) 254

لغزش نابخشودنی خطیب بغدادی 256

2- ابو منصور عبد القاهر بن طاهر بغدادی (م 429) 259

3- امام الحرمین عبد الملک جوینی (م 478) 263 اساتید و آثار علمی او 264

نمونه ای از افکار و آرای امام الحرمین 266

افسانه ها و خرافات پیرامون زندگی او 267

4- حجه الإسلام غزالی (م 505) 267 غزالی و انکار حسن و قبح عقلی 269

غزالی و وجوب معرفت شرعی نه عقلی 271

غزالی و تجویز تکلیف فزون از توان 273

غزالی و افعال بندگان 276

غزالی و تفسیر آیه استواء 277

غزالی و تکلم خدا 278

غزالی و رؤیت خدا در رستاخیز 279

غزالی و رعایت اصلح درباره بندگان 280

غزالی و اجتهاد دشمنان علی 283

5- محمد بن عبد الکریم شهرستانی (م 548) 285 شهرستانی و دفاع از حق 286

اشتباهات شهرستانی در معرفی فرق 288

6- فخر رازی (م 606) 290 تألیفات و آثار علمی فخر رازی 292

سرسختی او در دفاع از عقاید اشعری 293

نظری به تفسیر فخر رازی 295

وصیت رازی به هنگام مرگ 297

سیف الدین آمدی (م 621) 298

آمدی و کتاب غایه المرام 301

8- عبد الرحمن عضد الدین ابجی (م 756) 303 آثار عملی و فکری او 304

گرفتاری در حصار تعصب 306

9- سعد الدین تفتازانی (م 793) 307 آثار عملی تفتازانی 308

تفتازانی اشعری بود نه ماتریدی 309

10- میر سید شریف جرجانی (م 816) 310 آثار علمی میر سید شریف 311

11- علاء الدین قوشچی (م 779) 312 بررسی شرح تجرید قوشچی 313

طبقات اشاعره 314

طبقه نخست و شخصیت‌های نوزده گانه 315

طبقه دوم و شخصیت‌های نوزده گانه 315

طبقه سوم و شخصیت‌های نوزده گانه 316

طبقه چهارم و شخصیت‌های هفت گانه 316

طبقه پنجم و شخصیت‌های شانزده گانه 318

طبقه ششم و شخصیت‌های شش گانه 319

طبقه هفتم و شخصیت‌های چهارده گانه 319

یادآوری یک نکته 320

مدارک و مآخذ کتاب 321

فهرست مطالب 329

ص: 335

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می دانند و کسانی که نمی دانند یکسانند؟

سوره زمر / 9

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک 129/34 - طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: 03134490125

دفتر تهران: 021 - 88318722

بازرگانی و فروش: 09132000109

امور کاربران: 09132000109



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

