



مرکز تحقیقات ایرانیکا

اصفهان

گامی



عمران
علیهما الصلوات
الطیبات

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir

بیت ای آیت و اسرار جهانی

فرهنگ عصای
مذاهب اسلامی

جلد چهارم

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
۱۶	فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی: بررسی عقائد ماتریدیه و معتزله - جلد ۴
۱۶	مشخصات کتاب
۱۹	پیشگفتار
۲۱	فرقه ماتریدیه
۲۱	اشاره
۲۴	زندگانی ماتریدی
۲۴	اشاره
۲۵	تاریخ تولد
۲۶	زادگاه او
۲۶	تحصیلات او
۲۷	شاگردان او
۲۷	۱ - آثار ماتریدی
۲۸	تفاوت دو مکتب: اشعری و ماتریدی
۳۲	امتیازات و ویژگیهای دو مکتب
۳۲	اشاره
۳۳	۱ - معرفت خدا قبل از بعثت پیامبران
۳۳	۲ - حسن و قبح عقلی
۳۴	۳ - تکلیف به بیش از توانایی
۳۵	۴ - افعال خدا در گرو اغراض و غایات است
۳۶	۵ - استطاعت پیش از فعل است، یا همراه آن؟
۳۷	۶ - قدرت نسبت به فعل و ترک یکسان است
۳۷	۷ - افعال بندگان فعل مستقیم خداست
۳۹	۸ - صفات خدا عین ذات اوست

- ۴۰ - ۹ - تفسیر صفات خیری
- ۴۱ - برخی از پیروان ابو منصور ماتریدی
- ۴۱ - ۱ - أبو الیسر محمد بزدوی (۴۲۱-۴۹۳)
- ۴۲ - ۲ - نسفی میمون بن محمد (۴۱۸-۵۰۸)
- ۴۳ - ۳ - عمر بن محمد النسفی (۳۶۰-۵۲۷)
- ۴۳ - ۴ - ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد (۷۹۰-۸۶۰)
- ۴۴ - ۵ - البیاضی، کمال الدین احمد بن حسن رومی حنفی
- ۴۵ - معتزله
- ۴۵ - اشاره
- ۴۶ - داوریهای نادرست درباره معتزله
- ۴۶ - علت توجه به مکتب اعتزال در عصر ما
- ۵۰ - معتزله اصل توحید و عدل را از علی علیه السلام گرفته است
- ۵۰ - اشاره
- ۵۱ - تصریح سران معتزله بر این مطلب
- ۵۵ - چرا معتزله می نامند؟
- ۵۸ - القاب معتزله
- ۶۰ - اصالت کلام شیعه و نظریه احمد امین
- ۶۴ - تفاوتهای کلام شیعی و معتزلی
- ۶۷ - اصول پنجگانه معتزله
- ۶۷ - اشاره
- ۷۰ - عقاید اسلامی را از آرای کلامی جدا سازیم
- ۷۱ - * اصل نخست *
- ۷۱ - اشاره
- ۷۲ - توحید در ابعاد مختلف
- ۷۴ - ثمرات اصل نخست: توحید
- ۷۴ - اشاره

- ۷۵ پاسخ اشاعره از تعدد قدما -
- ۷۶ اتهام معتزله به الحاد در مورد نفی صفات زاید -
- ۸۱ ثمرات اصل نخست: توحید -
- ۸۱ اشاره -
- ۸۳ تأویل مقبول غیر از تأویل مردود است -
- ۸۴ نمونه ای برای تأویل مقبول -
- ۸۴ اشاره -
- ۸۴ مقصود از آفرینش آدم با دو دست خدا چیست؟ -
- ۸۶ نمونه دوم برای تأویل مقبول -
- ۸۶ اشاره -
- ۸۷ مقصود از استواء در آیه *إِنَّ اللَّهَ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى* چیست؟ -
- ۸۸ ۱ - معنی استواء در قرآن و لغت -
- ۹۱ ۲ - معنی عرش در لغت و عرف -
- ۹۳ ۳ - بیان مظاهر قدرت در آیات هفتگانه -
- ۹۷ ثمرات اصل نخست: توحید -
- ۹۷ اشاره -
- ۹۸ دلایل نقلی مسأله -
- ۱۰۱ استدلالهای عقلی مجوزین رؤیت -
- ۱۰۳ ثمرات اصل نخست: توحید -
- ۱۰۳ اشاره -
- ۱۰۳ ۱ - تاریخچه پیدایش مسأله -
- ۱۰۷ ۲ - شایسته اهل حدیث در این مسأله -
- ۱۰۸ ۳ - مسأله از شاخه های توحید است -
- ۱۱۰ ۳ - موضوع حدوث و قدم چیست؟ -
- ۱۱۴ * بازی با الفاظ -
- ۱۱۵ * اصل دوم *

- ۱۱۵ اشاره
- ۱۱۷ سه مقدمه برای اثبات عدل الهی
- ۱۱۷ اشاره
- ۱۱۸ الف - خرد و درک حسن و قبح افعال:
- ۱۱۸ اشاره
- ۱۲۰ ملاک صدق و کذب در قضایای حکمت عملی
- ۱۲۳ ب - خدا از صفات افعال، آگاه است
- ۱۲۳ ج - از خدا فعل قبیح سر نمی زند
- ۱۲۶ ثمرات اصلی دوم: عدل
- ۱۲۶ اشاره
- ۱۳۶ تحلیلی از نظریه تفویض
- ۱۳۸ ابطال تفویض از نظر براهین عقلی
- ۱۳۸ ۱ - نسبت ممکن به واجب نسبت معنی حرفی است
- ۱۳۹ ۲ - تبعیض بین بعد زمانی و مکانی نارواست
- ۱۴۰ استقلال در ایجاد، مایه استقلال در وجود است
- ۱۴۰ نظریه تفویض یک نوع اندیشه ثنوی است
- ۱۴۱ ثمرات اصل دوم: عدل
- ۱۴۲ ثمرات اصل دوم: عدل
- ۱۴۶ ثمرات اصل دوم: عدل
- ۱۴۶ اشاره
- ۱۴۶ لطف محصل
- ۱۴۸ لطف مقرب
- ۱۵۲ منطق مخالفان لطف
- ۱۵۴ ثمرات اصل دوم: عدل
- ۱۵۹ ثمرات اصل دوم: عدل
- ۱۵۹ اشاره

۱۶۰	جبر در اندیشه صحابه
۱۶۴	قضا و قدر در کتاب و سنت
۱۶۸	تقدیر و قضاء نزد معتزله
۱۶۹	برداشت معتزله از قضاء و قدر
۱۷۲	دوری معتزله از واقع قضا و قدر
۱۷۲	تفسیر قدر و قضاء در افعال بندگان
۱۷۵	قضاء و قدر به صورت جزئی
۱۷۷	حل مشکل اراده ازلی
۱۸۱	* اصل سوم *
۱۸۱	اشاره
۱۸۵	ثمرات اصل سوم: وعد و وعید
۱۸۵	اشاره
۱۸۵	ادله معتزله در اثبات این لزوم و نقد آنها
۱۸۵	۱ - عقاب مقتضای لطف است
۱۸۷	۲ - تجویز عفو، تخلف است
۱۸۸	۳ - تجویز عفو مایه جرأت است
۱۹۱	ثمرات اصل سوم: وعد و وعید
۱۹۱	اشاره
۱۹۱	تحلیل دلائل قائلان به خلود گنهکاران در آتش
۱۹۱	آیه نخست
۱۹۲	پاسخ
۱۹۳	آیه دوم
۱۹۴	پاسخ
۱۹۴	آیه سوم
۱۹۵	پاسخ
۱۹۵	آیه چهارم

- ۱۹۵ پاسخ
- ۱۹۶ دلایل مخالفان خلود
- ۲۰۰ ثمرات اصل سوم: وعد و وعید
- ۲۰۰ اشاره
- ۲۰۲ با دلایل معتزله در تفسیر شفاعت آشنا شویم
- ۲۰۴ تفاوت مرجئه و وراجیه
- ۲۰۶ ثمرات اصل سوم: وعد و وعید
- ۲۰۶ اشاره
- ۲۰۷ مقیاس در احباط چیست؟
- ۲۰۸ احباط در کشاکش جواز و منع
- ۲۱۰ دلیل نافیان احباط
- ۲۱۱ پرسش و پاسخ
- ۲۱۱ اشاره
- ۲۱۲ پاسخ
- ۲۱۲ موارد احباط در قرآن
- ۲۱۲ اشاره
- ۲۱۳ ۱ - ارتداد پس از اسلام
- ۲۱۳ ۲ - شرک مقارن عمل صالح
- ۲۱۴ ۳ - ناخوشایندی از دستورات خدا
- ۲۱۴ ۴ - کفر
- ۲۱۴ ۵ - بازداشتن مردم از راه خدا
- ۲۱۴ ۶ - مخالفت با پیامبر
- ۲۱۵ ۷ - قتل پیامبران
- ۲۱۵ ۸ - قتل امرکنندگان به قسط و عدل
- ۲۱۵ ۹ - اسائه ادب با پیامبر
- ۲۱۶ ۱۰ - اقیال به دنیا و اعراض از سرای دیگر

- ۲۱۶ - انکار آخرت - ۱۱
- ۲۱۷ - نفاق - ۱۲
- ۲۱۷ - تکفیر
- ۲۱۹ - اصل چهارم *
- ۲۱۹ - اشاره
- ۲۲۱ - مرتکب کبیره کافر است
- ۲۲۱ - مرتکب کبیره مؤمن فاسق است
- ۲۲۲ - مرتکب کبیره نه مؤمن است نه کافر بلکه در منزلتی بین آن دو
- ۲۲۲ - اشاره
- ۲۲۲ - دلایل معتزله بر عقیده خویش و نقد آن
- ۲۲۵ - اصل پنجم اصل *
- ۲۲۵ - اشاره
- ۲۲۷ - ۱ - وجوب امر به معروف و نهی از منکر
- ۲۲۹ - ۲ - وجوب آن عقلی است یا شرعی
- ۲۳۲ - ۳ - شرایط وجوب امر به معروف
- ۲۳۲ - ۴ - واجب عینی است یا کفایی
- ۲۳۳ - ۵ - مراتب آن دو
- ۲۳۴ - سرگذشت معتزله از پیدایش تا انقراض
- ۲۳۴ - ۱
- ۲۳۴ - اشاره
- ۲۳۴ - ۱ - معتزله و اتهام به آلودگی اخلاقی
- ۲۳۷ - معتزله در اوج قدرت
- ۲۳۹ - نامه های چهارگانه مأمون به رئیس شرطه بغداد
- ۲۳۹ - نامه اول خلیفه
- ۲۳۹ - نامه دوم خلیفه
- ۲۴۰ - نامه سوم مأمون

- ۲۴۱ نامهٔ چهارم مأمون
- ۲۴۲ محنت احمد
- ۲۴۲ پیرامون نامه های مأمون
- ۲۴۲ اشاره
- ۲۴۲ انگیزهٔ مأمون از نشر خلقت قرآن چه بود؟
- ۲۴۶ ۲
- ۲۴۶ اشاره
- ۲۴۶ معتزله در عصر معتصم
- ۲۴۶ مناظره اسحاق بن ابراهیم با احمد بن حنبل
- ۲۴۸ معتزله در عصر واثق بالله
- ۲۵۰ معتزله در سرایشی ضعف
- ۲۵۲ دو ضربهٔ کاری دیگر
- ۲۵۲ اشاره
- ۲۵۲ ۱ - فرقه گرای
- ۲۵۲ ۲ - رجوع ابو الحسن اشعری از اعتزال
- ۲۵۳ تاریخ تکرار می شود
- ۲۵۳ رساله البیان قادری پیرامون عقائد اهل سنت
- ۲۵۴ وصلهٔ ناهم رنگ
- ۲۵۹ پیشوایان و دانشمندان
- ۲۵۹ اشاره
- ۲۶۰ پیشوایان معتزله
- ۲۶۰ دانشمندان معتزله
- ۲۶۱ پیشوایان معتزله
- ۲۶۱ اشاره
- ۲۶۱ ۱ - و اصل بن عطا (۸۰-۱۳۱)
- ۲۶۱ اشاره

- ۲۶۳ سرگذشت شگفت آور واصل با خوارج
- ۲۶۳ آثار علمی واصل
- ۲۶۴ - ۲ - عمرو بن عبید (۸۰-۱۴۳)
 ۲۶۴ اشاره
- ۲۶۵ مناظره هشام با عمرو بن عبید
- ۲۶۶ نمونه ای از دانش تفسیری و کلامی او
- ۲۶۸ موضع سیاسی عمرو بن عبید
- ۲۶۹ - ۳ - ابو الهذیل العلاف (۱۳۵-۲۳۵)
 ۲۶۹ اشاره
- ۲۷۰ مناظره ابی الهذیل با متکلم یهودی
- ۲۷۳ نگارشها و آثار او
- ۲۷۴ تهمت‌های ناروا
- ۲۷۵ - ۴ - ابراهیم بن ستار معروف به «نظام» (۱۶۰-۲۳۱ هـ)
 ۲۷۵ اشاره
- ۲۷۶ نظام در آزمون خلیل بن احمد
- ۲۷۹ نظام و مذهب «صرفه»
- ۲۸۱ آثار نظام
- ۲۸۲ - ۵ - ابو علی الجبائی (۲۳۵-۳۰۳ هـ)
 ۲۸۴ - ۶ - ابو هاشم جبایی (۲۷۷-۳۲۱ هـ)
 ۲۸۴ اشاره
- ۲۸۵ آثار علمی ابو هاشم
- ۲۸۶ - ۷ - قاضی القضاة عبد الجبار بن احمد همدانی (۳۲۴-۴۱۵ هـ)
 ۲۸۶ اشاره
- ۲۸۷ آثار علمی قاضی
- ۲۹۰ دانشمندان معتزله
- ۲۹۰ - ۱ - ابو سهل بشر بن معتمر (م/ ۲۱۰ هـ)

۲۹۰	۲ - معمر بن عباد سلمی (م/ ۲۱۵ هـ)
۲۹۳	۳ - ثمامه بن اشرس ابو معن نمیری (م/ ۲۱۳ هـ)
۲۹۵	۴ - ابو بکر عبد الرحمن بن کیسان الأصم (م/ ۲۲۵ هـ)
۲۹۵	۵ - ابو موسی عیسی بن صبیح المزدار (م/ ۲۲۶ هـ)
۲۹۶	۶ - أبو جعفر محمد بن عبد الله اسکافی (م/ ۲۴۰ هـ)
۲۹۷	۷ - احمد بن أبی دواد (۱۶۰-۲۳۰ هـ)
۲۹۸	۸ - ابو عثمان عمرو بن بحر جاحظ (م/ ۲۵۵ هـ)
۳۰۰	۹ - ابو الحسین خیاط (م ۳۱۱ هـ)
۳۰۲	۱۰ - ابو القاسم بلخی کعبی (۲۷۳-۳۱۷ یا ۲۱۹ هـ)
۳۰۴	طبقات معتزله
۳۰۵	مشایخ اعتزال بصره
۳۰۶	مشایخ اعتزال بغداد
۳۰۷	آثار به جای مانده از معتزله
۳۱۱	فهرست
۳۱۱	اشاره
۳۱۳	فهرست مصادر و مأخذ
۳۱۳	اشاره
۳۱۳	الف
۳۱۴	ب
۳۱۴	ت
۳۱۵	ج
۳۱۵	ح
۳۱۶	س
۳۱۶	ش
۳۱۶	ص
۳۱۷	ض

۳۱۷ ط

۳۱۷ ظ

۳۱۷ ع

۳۱۷ غ

۳۱۷ ف

۳۱۸ ک

۳۱۸ ل

۳۱۹ و

۳۱۹ ی

۳۲۱ فهرست

۳۲۸ درباره مرکز

فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی: بررسی عقائد ماتریدیه و معتزله - جلد 4

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 :

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 ماتریدیه 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: 8/BP200/س 2 ف 4 1371

رده بندی دیویی: 297/49

شماره کتابشناسی ملی: م 72-1899

پیشگفتار

از نیمه قرن نخست هجری، دو جریان فکری در میان مسلمانان پدید آمد، یکی جریان تعبّد به ظواهر و پیروی از نصوص کتاب سنت بدون آنکه پیرامون محتویات آن تفکر شود، و دیگری مسأله عقل گرایی و همسو قرار دادن عقل با شرع و بهره گیری از قرآن و حدیث به کمک داوری های عقل و خرد.

طرفداران جریان فکری نخست اهل حدیث بودند که بیشتر نبض جامعه را بدست داشتند و حکومت های وقت از آنها بیشتر پشتیبانی می کردند، در حالی که مروّجان جریان دوّم، گروه زبده ای از اهل فکر و دانش بودند که به خود اجازه نمی دادند نقل، منهای عقل تفسیر شود در این کشمکش مکتبهای پدید آمد که برای خود، سرگذشت و داستانی دارند قسمت اعظم این مکاتب، یک نوع ارتجاع و واپس گرایی بود و به خاطر همین ویژگی چندان دیری نپاییدند و به فناء و نابودی محکوم گشتند مانند: مرجئه، جهمیّه، کرامیّه، ظاهریّه، و ولی جریان پرورش عقل، و همسو ساختن آن با شرع یک مکتب اصیل فطری است که هرگز نمی توان آن را نادیده گرفت هم چنان که گذشت زمان نیز نتوانست آن را نابود سازد.

درست است معتزله یکی از پیشوایان این طرز تفکر بودند و این گروه به تدریج به تحلیل رفته و در صدهای اخیر کسی از آنان باقی نماند ولی محکومیت آنان به خاطر اصل عقل گرایی نبود بلکه به خاطر تند روی آنان در طرفداری از خرد بود تا

آن جا که نصوص را با داوری های خام تأویل می کردند و به عبارت دیگر این نه به خاطر عقل گرایی و خردپروری آنان بود بلکه به خاطر تندروی آنها در استقبال از خرد بود، و لذا مکتب به همان صورت نابود گشت اما اساس آن که همسو قرار گرفتن عمل با نقل، پیوسته در میان مسلمین باقی بوده و هست.

در این جزء که به صورت جلد چهارم از کتاب فرهنگ عقائد و مذاهب اسلامی تقدیم محققان و پژوهشگران تاریخ عقاید و مذاهب می گردد دو مکتب فکری و عقلی مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته و پیرامون آن دو با استناد به مدارک و مصادر اصلی سخن گفته شده است، این دو مکتب عبارتند از:

1 - مکتب ماتریدی که یک نوع عقل گرایی متوسط میان مکتب اشعری و معتزلی است که دریت استناد به نصوص و روایات از عقل نیز بهره می گیرد.

2 - مکتب معتزله، که از روز پیدایش، عقل گرایی را شعار مکتب خود قرار داده و به صورت حادّ و تند پیش رفته است.

در این جا یادآور می شویم آن مکاتب واپس گرا که حالت ارتجاع به خود داشتند در جلد پنجم از این فرهنگ مطرح خواهند شد و امید است این خدمت ناچیز مورد پذیرش علاقمندان تاریخ عقاید قرار گیرد.

قم مؤسسه امام صادق علیه السلام جعفر سبحانی 73/1/4 برابر 12 شوال المکرم 1414

از روزی که مسائل کلامی در محیط اسلامی به صورت ساده مطرح گردید، در میان مسلمانان دو گروه پدید آمد.

1 - گروه اهل حدیث که آنان را «حشویه» و «سلفیه» و «حنابله» می نامند. این گروه کلیه عقاید خود را از ظواهر آیات، و قسمت اعظم آن را از حدیث می گیرند، و برای عقل و خرد ارزشی قائل نمی باشند، و اگر در میان این گروه عقایدی مانند تشبیه و تجسیم و جبر و حکومت قضا و قدر بر افعال اختیاری انسان پدید آمد، و یا بر رؤیت خدا در روز رستاخیز اصرار می ورزند، در اثر احادیثی است که در میان آنان منتشر شد، و غالباً اثر انگشت احبار یهود و راهبان نصاری در آنها دیده می شود، تا آنجا که به قدیم بودن کلام خدا (قرآن) قائل شدند، بسان یهودیان که تورات را قدیم و یا مسیحیان که مسیح را ازلی می دانند، و آنان نیز قرآن را قدیم و ازلی دانستند.

2 - گروه معتزله که به عقل و خرد بها و ارزش داده، حدیث و روایتی را که با حکم خرد مخالف باشد، طرد می نمایند و عقاید خود را از نصوص قطعی کتاب و سنت و حکم خرد می گیرند.

چیزی که بر آنها خرده می گیرند این است که به عقل بیش از حد، بها بخشیده اند و چه بسا نصوص فراوانی که در شریعت مقدس آمده، به خاطر اندیشه مخالفت آن با عقل، به کنار می گذارند.

سالها جنگ و نبرد فکری میان این دو گروه پیوسته برقرار و پیروزی هر گروه بر گروه دیگر، در گرو کمکهای فرمانروایان وقت بود که جانب یکی را می گرفتند و در تضعیف دیگری می کوشیدند، و این نزاع، تا آغاز سال 300 هجری به صورتی چشمگیر ادامه داشت، ولی در آغاز قرن چهارم، دو شخصیت در دو قطر و منطقه، سر بلند کردند و مکتبی را که در حقیقت مکتب معتدلی میان اهل حدیث و مکتب معتزله بود، پدید آوردند.

یکی از این دو نفر ابو الحسن اشعری (260-324) است که در عراق از مذهب اعتزال توبه کرد، و خود را یار و یاور احمد بن حنبل معرفی نمود، و در عین حال، در مذهب این حنبل تصرفاتی پدید آورد، و به تدریج مذهب رسمی اهل سنت شد. همان طور که مذاهب چهارگانه فقهی به تدریج مذهب اهل سنت گردیدند.

دیگری ابو منصور ماتریدی سمرقندی (250-333) که در مشرق جهان اسلام، به جانبداری از اهل حدیث برخاست، و درست همان کاری را انجام داد که همتای او «اشعری» انجام داد، و عجیب این که این دو بنیانگذار، در حالی که در یک عصر می زیستند و در یک مسیر گام بر می داشتند، از کار یکدیگر آگاه نبودند.

منطقه شرق اسلامی در آن روز، مرکز بحثهای کلامی بود، همان طور که بصره زادگاه اشعری نقطه برخورد آرای عقاید مختلف به شمار می رفت و افکار بیگانگان به هنگام فتوحات اسلامی، از کشورهای مختلف به صورت افکار وارداتی به جهان اسلام منتقل شده بود.

از نظر فقهی مذهب حنفی در خراسان رواج کامل داشت، در حالی که مردم بصره بیشتر شافعی بودند از این جهت، حنفیها گرایش فراوانی به ماتریدی پیدا کردند، در حالی که شافعیها بیش از همه به اشعری گرویدند، ماتریدی قسمتی از اندیشه های کلامی خود را از ابو حنیفه گرفته و از کتاب «فقه اکبر» او که مربوط به

عقاید است متأثر می باشد، از این جهت پیروان بیشتر ماتریدی در خراسان می زیستند و در فقه، حنفی بودند مانند:

1 - فخر الإسلام محمد بن عبد الکریم بزودی (393).

2 - أبو حفص عمر بن محمد نسفی (573).

3 - سعد الدین تفتازانی (791).

4 - کمال الدین احمد بیاضی (قرن 11).

5 - کمال الدین محمد بن همام الدین (861).

بادقت در تاریخ مکتب ماتریدی، به روشنی ثابت می شود که او اندیشه های کلامی خود را از ابو حنیفه گرفته، زیرا ابو حنیفه پیش از آنکه به فقه پردازد، دارای حلقه کلامی بوده. آنگاه که با «حماد بن اُبی سلیمان» رابطه برقرار کرد، بحث کلامی را ترک کرد و به فقه پرداخت.

این تنها ماتریدی نیست که عقاید کلامی خود را از ابو حنیفه گرفته، بلکه معاصر او ابو جعفر طحاوی (321) مؤلف عقاید طحاویه، اندیشه های کلامی خود را از ابو حنیفه گرفته، حتی در آغاز رساله خود می گوید: این رساله عقیده فقهای امت اسلامی است، آنگاه از ابو حنیفه و دو نفر دیگر از تلامیذ معروف او به نامهای: أبو یوسف و محمد بن حسن شیبانی نام می برد. (1)

عبد القاهر بغدادی مؤلف کتاب «الفرق بین الفرق» در کتاب دیگر خود به نام «اصول دین» یاد آورد می شود که ابو حنیفه کتابی به نام «الفقه الأكبر» دارد که در آنجا ردی بر قدریه نگاشته است و در رساله دیگر، قول اهل سنت در مسأله ای (2) را تأیید

ص:7

1-1 - شرح العقیده الطحاویه، ص 25، نگارش شیخ عبد الغنی میدانی دمشقی، متوفای 1298.

2-2 - مقصود «تقارن قدرت با فعل یا تقدم آن بر فعل» است و ابو حنیفه بسان دیگر اهل سنت گفته است که مقارن با فعل می باشد.

کرده است البته رسائل موروث از ابی حنیفه بش از این دو رساله است که او یادآور شده است.

از آنجا که مسائل کلامی در رساله های ابو حنیفه فاقد نظم و انسجام بود، کمال الدین بیاضی، در قرن یازدهم اسلامی به تنظیم این مسائل پرداخت، و کتابی به نام «اشارات المرام من عبارات الإمام» نوشت، و در آن کتاب می گوید: من این مسائل را از کتابهای: 1 - الفقه الأكبر 2 - الرساله 3 - الفقه الأبسط 3 - کتاب العالم و المتعلم 5 - الوصیه که همگی از ابو حنیفه به وسیله مشایخ نقل شده است تنظیم نمودم. (1)

از مجموع آنچه که یادآور شدیم، روشن می شود که ریشه های «مکتب ماتریدی» با سند خاصی به ماتریدی و به گونه ای به ابو حنیفه می رسد و همان طور که خواهیم دید این مکتب، یک منهج معتدل میان اهل حدیث و اعتزال می باشد. حتی خواهیم دید که این مکتب، به شیوه تعقل و اعتزال نزدیکتر است تا به مکتب اهل حدیث.

زندگانی ماتریدی

اشاره

بررسی کتابهای تراجم، این مطلب را قطعی می سازد که بنیانگذار این مکتب، در عصر خود معروفیت کامل پیدا نکرد و بعدها نیز ترجمه نگاران به ضبط زندگی او کمتر پرداختند، در حالی که همه تذکره نگاران به بیان زندگی اشعری پرداخته و از او به گونه ای یاد کرده اند و شاید نکته آن این باشد که «ماتریدی» دور از عاصمه آن روز اسلام یعنی «عراق» زندگی می کرد، در حالی که «اشعری» در

ص: 8

1- (1) - اشارات المرام، ص 21-22، این کتاب از مصادر مکتب کلامی ماتریدی است، و تبل از اینها کتابهای خود ماتریدی است به نامهای التوحید و التفسیر و پس از این دو، اصول الدین بزدوی است.

عاصمه اسلام به دنیا آمد و در همان جا درگذشت و دوستان و دشمنان او هر یک به گونه ای از او یاد کرده اند.

ابن ندیم (م 388) در فهرست خود، از «ماتریدی» یاد نموده در حالی که ترجمه مختصری از اشعری انجام داده است، کتاب شیخ طحاوی پیشوای حنفیها، در مصر مورد عنایت قرار گرفته و شروح زیادی بر آن نوشته شده است، در حالی که این کار درباره کتابهای «ماتریدی» صورت پذیرفته است از این جهت می بینیم ترجمه نگاران مانند:

1 - ابن خلکان (681) مؤلف «وفیات الأعیان» 2 - صلاح الدین صفدی (763) مؤلف «الوافی بالوفیات» 3 - ابن شاکر کتبی، (763) مؤلف «وفات الوفیات» 4 - تقی الدین سلامی (773)، مؤلف «الوفیات» 50 - ابن خلدون (808) مؤلف «مقدمه و تاریخ» 6 - جلال الدین سیوطی (911) مؤلف «طبقات المفسرین» و همچنین دیگر نویسندگان از «ماتریدی» نامی نبرده اند، در حالی که از افرادی که از نظر علمی کمتر بوده اند، نام برده اند، حتی کسانی که به ترجمه او پرداخته اند، چیز مفصلی یاد نکرده اند، و آنچه نگارنده توانسته از لابلای کتابها درباره زندگانی او به دست آورد، همین است که اینجا می نگارد.

تاریخ تولد

مترجمان زندگی «ماتریدی» می گویند وی در سال 333 چشم از جهان بست، در حالی که از سال تولد او چیزی گزارش نمی کنند، ولی به گونه ای می توان گفت که او در حدود 248 یا 250 متولد شده است، زیرا وی از «نصیر بن یحیی بلخی» اخذ حدیث نموده و او در سال 268 در گذشته است. اگر او در آن روز 20 سال داشت، طبعاً تولد او همان خواهد بود که یادآور شدیم.

او در منطقه ای به نام «ماترید» که یکی از بخشهای سمرقند در «ماوراء النهر» است دیده به جهان گشود و سپس به نامهای «ماتریدی» سمرقندی و یا علم الهدی معروف شده است و گویا از نظر نسب به «أبو أيوب انصاری» می رسد که میزبان پیامبر گرامی بود. (1)

تحصیلات او

او در عقاید و کلام و فقه از امام مذهب خود، ابو حنیفه پیروی نموده، و از این افراد نیز درس آموخته است:

1 - ابو بکر احمد بن اسحاق جوزجانی 2 - ابو نصر احمد بن العیاض 3 - نصیر بن یحیی تلمیذ حفص بن سالم پدر مقاتل 4 - محمد بن مقاتل. (2)

کلام اهل سنت ساخته و پرداخته دو نفر است که یکی حنفی و دیگری شافعی است، حنفی ابو منصور ماتریدی و شافعی ابو الحسن اشعری است. (3)

مصلح الدین قسطلانی می گوید: معروفترین فرد در علم کلام در سرزمین خراسان و عراق و شام و بیشتر مناطق، ابو الحسن اشعری است، و در ماوراء النهر ابو منصور ماتریدی است. (4)

زبیدی می گوید: هرگاه اهل سنت گفته شود، مقصود اشاعره و ماتریدیه

ص: 10

1- (1) - بیاضی: اشارات المرام، ص 23.

2- (2) - اشارات المرام، ص 23.

3- (3) - مفتاح السعاده و مصباح السیاده، ج 2، ص 22-23.

4- (4) - حاشیه کستلی بر شرح العقائد النسفیة که همراه با شرح چاپ شده است، ص 17.

شاگردان او

گروهی از شخصیت‌های کلامی از او بهره گرفته اند که اسامی برخی را می آوریم:

1 - ابو القاسم: اسحاق بن محمد معروف به حکیم سمرقندی (330).

2 - امام ابو الیث بخاری.

3 - ابو محمد عبد الکریم بن موسی بزدوی.

وی جد پدر محمد بن محمد بن الحسین بن عبد الکریم بزدوی مؤلف کتاب «اصول الدین» وی در این کتاب می گوید: من کتاب توحید ابو منصور ماتریدی سمرقندی را دیدم که مطابق مذهب اهل سنت بود. پدرم از جدش عبد الکریم بن موسی کراماتی از ابو منصور ماتریدی نقل می کرد، وجد ما مقاصد کتابهای مشایخ و کتاب توحید و تأویلات (2) را از ابو منصور ماتریدی فراگرفت. چیزی که هست «توحید» ماتریدی خالی از اغلاق نیست و اگر دور از اغلاق بود، ما به همان کتاب اکتفا می کردیم.

1 - آثار ماتریدی

ابو منصور آثار فراوانی از خود به یادگار نهاده و آنچه الان موجود است، سه کتاب بیش نیست. دوتای از آنها چاپ و منتشر شده و دیگری به حالت مخطوط باقی مانده است.

ص: 11

1- (1) - اتحاف الساده المتقین بشرح اسرار احیاء علوم الدین: 8/2 طبع قاهره.

2- (2) - کتاب «توحید» و «تأویلات اهل السنه» از آثار ابو منصور است که جد پدر بزدوی، آن دورا نزد او خوانده است. به کتاب اصول الدین بزدوی: مراجعه شود.

1 - کتاب التوحید، این کتاب بزرگترین منبع برای عقاید فرقه ماتریدی است.

او در این کتاب در اثبات آرای خود، از کتاب و سنت و خرد بهره می‌گیرد و گاهی به عقل، برتری بیشتری می‌بخشد. این کتاب در سال 1390 در بیروت در 312 صفحه منتشر شده و دکتر فتح الله خلیف به تحقیق نص آن پرداخته است، و همان طوری که بزدوی مؤلف اصول الدین یادآور شده، در تعبیر خالی از اغلاق نیست.

2 - تأویلات اهل السنه، این کتاب در تفسیر قرآن کریم نگاشته شده و در آن، عقاید اهل سنت و آرای فقهی امام خود ابو حنیفه را مطرح می‌کند، و در حقیقت کتاب عقیدتی و فقهی است. و یک دوره تفسیر قرآن است و جزء اخیر آن، از سوره منافقین، تا آخر قرآن را در بر می‌گیرد. و آن را دکتر «ابراهیم عوضین» به کمک شخصی دیگر در قاهره منتشر نموده است. به هنگام مقایسه، روشن می‌شود که این دو کتاب در مسائل عقیدتی، از نظر مطلب و لفظ کاملاً به هم نزدیکند.

3 - المقالات، محقق کتاب التوحید می‌گوید: نسخه ای از آن در کتابخانه های اروپا موجود است و اما دیگر آثار او که نام آنها در کتابهای ترجمه آمده، عبارتند از:

3 - أخذ الشرايع 5 - الجدل فی أصول الفقه 6 - بیان و هم المعتزله 7 - ردّ کتاب الأصول الخمسه للباهلی 8 - ردّ الإمامه لبعض الروافض 9 - الرد علی أصول القرامطه 10 - رد تهذیب الجدل للکعبی 11 - رد وعید الفساق للکعبی 12 - ردّ أوائل الأدله للکعبی.

از این کتابها تاکنون اثری به دست نیامده است.

تفاوت دو مکتب: اشعری و ماتریدی

همان طور که یاد آور شدیم، شیخ اشعری و ماتریدی هر دو، در یک عصر به

عنوان دفاع از عقیده اهل سنت برخاستند و هدف پاسخگویی به نظریات معتزله بود، ولی هرگز نمی‌توانند این دو نفر از نظر فکری یکسان باشند. شیخ اشعری قید اعتزال را زد و مکتب ابن حنبل را پذیرفت و با پذیرفتن عقاید وی نتوانست در مسائل عقیدتی آزادانه فکر کند، لذا ناچار شد بر ظواهر جمود کند، و از ارزش عقل و برهان بکاهد.

از این جهت، در عقاید حنابله تصرف بنیادی به عمل نیاورد. در حالی که ابو منصور ماتریدی پیرو امام خود ابو حنیفه است. امامی که در فقه به قیاس و استحسان عمل می‌کند و فقه او رنگ عقلی بیشتری دارد، از این رو این دو فرد نمی‌توانند در اصول تا چه رسد در فروع صد درصد به توافق برسند.

مسئله تفاوت این دو مکتب مورد توجه نویسندگان قرار گرفته و افکار و عقاید مختلفی ابراز نموده‌اند که نظریه برخی را منعکس می‌کنیم:

الف - احمد امین مصری می‌گوید: ماتریدی و اشعری در مسائل اساسی با هم به توافق رسیده‌اند و کتابهای فراوانی در شرح مذهب ماتریدی مانند عقاید نسفی و شرح مذهب اشعری مانند «سنوسی» و «الجوهرة» نوشته شده است. حتی برخی در باره مسائل اختلاف این دو امام، کتابهایی نوشته‌اند و برخی نقاط اختلاف را به چهل مسأله رسانده‌اند. آنگاه اضافه می‌کند که فکر اعتزال در مکتب اشعری بیش از مکتب ماتریدی است، زیرا اشعری مدتها از معتزله پیروی می‌کرد و نمونه آن این است که اشعری می‌گوید: معرفه الله پیش از بعثت پیامبران عقلا واجب است، در حالی که «ماتریدی» تنها به وجوب نقلی و شرعی آن قائل است. (1)

گفتار احمد امین، اساس صحیحی ندارد. و او در این داوری به حدس اعتماد نموده است، بلکه رنگ عقلی در مکتب «ماتریدی» بیش از مکتب اشعری است و دو کتاب منتشر شده از آن، به نامهای توحید و تأویلات اهل سنت و همچنین

ص: 13

آرای پیروان او، بر خلاف گفتار او گواهی می دهد، و عجیب اینکه در مسأله معرفه الله جریان بر خلاف گفتار احمد امین است و خود احمد امین در جایی از آن کتاب، عکس آن را نقل کرده است و یادآور شده است که ماتریدیه می گوید: اگر خدا پیامبری را بر نیانگیزد، بر مردم لازم است خدا و صفات او را بشناسند، و این مسأله از ابو حنیفه نقل شده است، ولی مشایخ اشاعره می گویند: پیش از بعثت پیامبران چیزی بر انسان واجب نیست. (1)

2- ابو زهره می گوید: در طریق ماتریدی عقل از قدرت بیشتری برخوردار است، در حالی که اشاعره به نقل، پای بندترند و در حقیقت مکتب اشعری، مکتبی است میان اعتزال و اهل حدیث و مکتب ماتریدی، مکتبی است میان معتزله و اشاعره. آنگاه می گوید: شکی نیست که همگی این چهار فرقه، از اهل ایمان بوده و هرکدام گوشه ای از میدان ایمان را گرفته اند. گوشه ای از آن در دست معتزله، گوشه ای دیگر در دست اهل حدیث، و گوشه ای در دست ماتریدی و گوشه ای دیگر در دست اشاعره. (2)

این نویسنده مصری (ابو زهره) بیشتر یک انسان مصلح است تا یک انسان ناقد، او تا آنجا که می تواند به آرایش و توجیه مکاتب می پردازد و کمتر آنها را نقد می کند و هر چهار گروه را اهل ایمان می داند، در حالی که گروهی از اهل حدیث، راه تشبیه و تجسیم را پیموده و از مسلک جبر پیروی می کنند که نتیجه آن، بیهوده بودن تکلیف و بعثت پیامبران است. آیا می توان این گروه را اهل ایمان دانست؟

شگفتی دیگر این است که وی میدان ایمان را که این چهار فرقه در آن در حرکتند به چهار قسمت تقسیم کرده و هر ربعی را به یکی از آنها تفویض نموده است

ص: 14

1- (1) - فجر الإسلام / 95.

2- (2) - تاریخ المذاهب الإسلامیه، ج 1، ص 199.

اکنون باید از ابو زهره پرسید: جایگاه اهل بیت که قرآن، مودت آنها را بر مسلمانان لازم کرده (1) و پیامبر آنها را یکی از دو امانت گرانها معرفی کرده است (2) کجاست؟

هر محقق آشنا به زندگی ائمه اهل بیت می داند که مسلک اهل بیت با هر چهار فرقه مغایر بوده و در عین حال، سر سوزنی از کتاب و سنت و عقل، کنار نبوده اند.

و در حقیقت، تقسیم ابو زهره تقسیم ناروایی است که به آن دست زده است.

3 - شیخ محمد زاهد کوثری محقق معاصر، ماتریدیه را به خوبی شناخته و آن را مکتبی میان اشعری و معتزلی معرفی کرده است. ولی می گوید: اختلاف میان این دو مکتب لفظی است (3).

محمد زاهد کوثری، خود از فرقه ماتریدیه پیروی می کند هر چند به آن تظاهر نمی کند و به نشر آثار این فرقه پرداخته و به حق محقق توانایی است که توانسته است با تتبع زاید الوصف، آثار حشویه و اهل الحدیث و وهابیت را نقد کند، ولی در این داوری، دچار عواطف شده و خواسته به تقریب این دو مکتب پردازد تنها، آگاهی از یک تفاوت سیان این دو مکتب، کافی است که این دورا، فرسنگها از هم جدا سازد و آن، مسأله حسن و قبح عقلی است که «ماتریدیه» مثبت آن، و اشاعره منکر آن هستند و تنها بر همین اصل مسائل فراوانی از علم کلام، مبتنی است و در هر حال، این دو مکتب با هم اختلافاتی دارند. شیخ بزدوی مؤلف اصول دین که از علمای قرن پنجم اسلامی است، اختلاف این دو مکتب را به سه مسأله منحصر می سازد. (4)

کمال الدین بیاضی، مسائل اختلافی دو مکتب را مطرح کرده و آنها را به پنجاه

ص: 15

1- (1) - قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى (شوری / 23).

2- (2) - إني تارك فيكم الثقلين، كتاب الله و عترتي.

3- (3) - مقدمه تبیین کذب المفتری، ص 19.

4- (4) - أصول دین نگارش بزدوی، / 232.

مسأله رسانده است. (1)

عبد الرحيم بن علي معروف به شيخ زاده مسائل اختلافی را به نظم درآورده و به نام نظم الفوائد و جمع الفوائد در سال 1317 ه. ق در قاهره به طبع رسیده است.

ابی عذبه کتابی به نام «الروضه البهيه فيما بين الأشعريه و الماتريديه» نگاشته و در سال 1332 ه. ق در حیدرآباد به طبع رسیده است.

عبد الله بن عثمان بن موسی کتابی به نام خلافيات الأشاعره مع الماتريديه نوشته که نسخه خطی آن در دار الكتب المصریه، به شماره 2441 موجود است. (2)

تاج الدين السبكي مؤلف طبقات الشافعيه، قصیده ای در مسائل اختلافی میان این دو مکتب دارد که نسخه خطی آن در اسکندریه موجود است. 3

این نوع نگارشها حاکی از آن است که فاصله این دو مکتب بیش از آن است که «بزدوی» تصور کرده و آن را در سه مسأله خلاصه کرده است.

ما برای روشن شدن حقیقت، فشرده ای از عقاید ابو منصور ماتریدی را از نظر خوانندگان محترم می گذرانیم.

امتیازات و ویژگیهای دو مکتب

اشاره

در بیان تفاوت مکتب دو حامی اهل سنت، یعنی اشعری و ماتریدی، به طور فشرده سخن گفتیم. اکنون لازم است نقاط اختلاف هر دو را مشروحا بیان کنیم تا روشن شود، کدام یک از این دو مکتب به عقل گرایی نزدیکتر است:

ص: 16

1- (1) - اشارات المرام، ص 53-58.

2- (2و3) - به مقدمه کتاب توحید ماتریدی ص 25 مراجعه شود.

1 - معرفت خدا قبل از بعثت پیامبران

اشاعره، وجوب معرفت را سمعی می دانند و می گویند: پیش از بعثت پیامبران، معرفت خدا و صفات او، واجب نیست. آنگاه که پیامبری آمد و فرمانی آورد و فرمود: قُلِ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ معرفت بر ما واجب می شود. (1)

مسئلاً نظر اشعری در این مورد بسیار سست و بی پایه است، تا آنجا که نویسندهٔ مواقف و شارح آنکه خود از پیشوایان اشاعره بشمار می روند، بر این نظریه انتقاد دارند، ولی شیخ ماتریدی وجوب معرفت را کاملاً عقلی دانسته و می گوید:

به حکم عقل، باید وجود خدا و یگانگی و علم و قدرت و کلام و ارادهٔ او و حدوث جهان، و گواهی معجزه بر صدق رسول را شناخت. (2)

«ماتریدی» با درایت خود، دریافته است که اگر وجوب معرفت و آنچه که در کلام او بر آن عطف شده است از شرع استفاده شود، مستلزم دور است، زیرا هنوز خدا ثابت نشده و با صفات او آشنا نشده ایم و نبوت پیامبران مبرهن نگشته، در این صورت چگونه می توان وجوب آن را از کلام پیامبر به عنوان یک حکم الزامی استفاده کرد؟

2 - حسن و قبح عقلی

حسن و قبح عقلی نقش مهمی در مسائل کلامی دارد و مسائل فراوانی بر آن

ص: 17

1- (1) - شرح مواقف، ج 1، ص 124.

2- (2) - اشارات المرام، فصل الخلافیات، بین ماتریدی و اشعری، ص 53.

مبتنی است. اشاعره به گمان اینکه اعتراف به استقلال عقل در این زمینه مایه محدودیت مشیت الهی می گردد، به کلی آن را انکار کرده و پیامدهای آنها را پذیرفته اند، حتی از نظر آنها سوزاندن کودک بی گناه در دوزخ مانعی ندارد، در حالی که «ماتریدیه» در اینجا دوشادوش معتزله پیش می روند.

بیاضی که از شارحان کلام «ماتریدی» در قرن یازدهم است می گوید: ابو منصور ماتریدی حکم عقل را در مسأله استحقاق مدح و ثواب و یا استحقاق نکوهش و عقاب می پذیرد و از طریق حکم عقل، حکم الهی نیز کشف می شود.

آنگاه به تبیین مقصود خود از حکم خرد می پردازد و می گوید: در اینجا ایجابی از ناحیه عقل در کار نیست (بلکه خرد کاشف یک حقیقت است) سپس می گوید: عقل می گوید: خدا عادل است و محال است جائز و ستمکار باشد، همچنانکه جایز نیست مطیع را معذب سازد.

گفتار ماتریدی درست همان گفتار معتزله است و هرگز معتزله حکم عقل را حاکم بر خدا نمی دانند، بلکه آن را کاشف از مشیت الهی می اندیشند و می گویند:

با توجه به مبادی حکیمانه که در ذات خدا هست، صدور این فعل از او محال است. و یک چنین داوری مایه محدودیت مشیت الهی نیست، بلکه این خود مشیت الهی است که به کمال آزادی، زیبا را انجام می دهد و نازیبا را ترک می کند، درحالی که بر هر دو قدرت و توانایی دارد.

3 - تکلیف به بیش از توانایی

مسأله تکلیف به بیش از توانایی یعنی مسأله «تکلیف بما لا یطاق» مورد قبول «اشعری» است و او از آیات قرآن بر جواز آن استدلال می کند و می گوید: خدا به ملائکه گفت: اَنْبِئُونِي بِاَسْمَاءِ هٰؤُلَاءِ (بقره آیه 30) «مرا از نامهای این اشیاء خبر

دهید». در حالی که فرشتگان قادر بر چنین کاری نبودند. (1) و شارحان مکتب «ماتریدی» آنرا جایز نمی دانند و بیاضی صریحا می گوید: تکلیف بما لا یطاق به خاطر نبودن قدرت یا شرط فعل محال است. (2) این چیزی است که بیاضی آن را یاد می کند، ولی پایه گذار مکتب یعنی خود ابو منصور در کتاب توحید قائل به تفصیل است. می گوید: هرگاه کسی قدرت خود را از روی تقصیر از دست بدهد، می توان با نبودن قدرت به او تکلیف کرد، به خلاف کسی که در این راه مرتکب تقصیر نباشد. (3)

گفتار ابو منصور هر چند سست و بی پایه است، زیرا حکم عقل قابل تخصیص نیست و هرگز نمی توان میان قاصر و مقصر در این مورد فرق گذارد، آری می توان آن دورا از نظر مؤاخذه و نکوهش یکسان ندانست، ولی یکسان نبودن در مؤاخذه، غیر از یکسان نبودن در قبح تکلیف است و در هر حال، با همتای خود در این مسأله اختلاف نظر دارد.

4 - افعال خدا در گرو اغراض و غایات است

«اشاعره» می گویند: افعال خدا خالی از هر نوع غرض و هدف است، زیرا اگر در گرو اغراض بود، باید او موجود ناقصی باشد که از طریق تحصیل غرض می خواهد به کمال برسد. (4)

در حالی که همتای او «ابو منصور» افعال خدا را در گرو مصالح و حکم

ص: 19

1- (1) - اشعری به خاطر سرسپردگی به مکتب احمد بن حنبل، تصور کرده است که امر در این آیه جدی بوده در حالی که امر، امر تعجیزی است، یعنی هدف جلب توجه طرف، به عجز خود می باشد.

2- (2) - اشارات المرام، ص 54.

3- (3) - التوحید، ص 66.

4- (4) - المواقف، ص 31.

می داند که همگی به بندگان بر می گردد.

ما در این بحث وارد نمی شویم، ولی به نکته ای اشاره می کنیم که امام اشاعره از آن غفلت ورزیده است، زیرا باید میان دو غرض فرق گذارد. غرضی که به فاعل بر می گردد و غرضی که مربوط به خود فعل است. آنچه مایه استکمال است همان اولی است یعنی فاعل کاری برای خود انجام دهد، ولی آنچه که مطرح است، این است، افعال او در گرو مصالح و حکمی است که بندگان از آن بهره می گیرند، همان طوری که از لسان مؤمنان واقعی و حقیقت جو چنین نقل می کند: رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا (آل عمران/ 191) و باز می فرماید: وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا * ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ (ص/ 27) «ما آسمان و زمین و آنچه در میان آن دو است را بیهوده نیافریدیم. این گمان گروهی است که کفر ورزیدند، وای بر کافران از آتش دوزخ».

5 - استطاعت پیش از فعل است، یا همراه آن؟

الهیون اتفاق نظر دارند که قدرت خدا متقدم بر فعل اوست. او قبل از آنکه اشیاء را خلق کند، قادر بوده و این قدرت پیوسته با او همراه است، ولی درباره انسان اختلاف نظر است، اشعری می گوید: قدرت انسان بر فعل، مقارن با فعل پیدا می شود، نه قبل از آن (1)، ولی «ماتریدی» در مسأله میان قدرت به معنی علت ناقصه و قدرت به معنی علت تامه فرق می گذارد، اولی را جلوتر از فعل و دومی را همراه با فعل می اندیشد. (2)

ص: 20

1- (1) - اللمع، ص 93-94.

2- (2) - التوحید، ص 256.

6 - قدرت نسبت به فعل و ترک یکسان است

قدرت در برابر کلمه ایجاب به کار می رود، ایجاب فقط به یک طرف تعلق می گیرد، مانند آتش که فاعل موجب به شمار می رود و پیوسته متوجه یک سوست و فقط می تواند حرارت تولید کند، نه برودت، در حالی که قدرت چیزی است که بر فعل و ترک تعلق می گیرد. گاهی برخی از «اشاعره» صلاحیت تعلق قدرت را نسبت به هر دو طرف منکر می شوند، ولی معتزله و ماتریدیه، معتقدند که بر هر دو طرف تعلق می گیرد⁽¹⁾، ولی تفصیلی که درباره قدرت (همراه با فعل یا متقدم بر او) مطرح کردند، باید همان را نیز در این جا مطرح کنند و آن اینکه، قدرت در حد علت ناقص صلاحیت تعلق به هر دو طرف را دارد، ولی قدرتی که به حد علت تامه برسد و تمام راههای مخالف بسته گردد حالت یکسویی پیدا می کند، دیگر نمی تواند بر ضدین تعلق بگیرد، بلکه بر ضد واحدی تعلق خواهد گرفت.

7 - افعال بندگان فعل مستقیم خداست

اشاعره در تفسیر هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ راه افراط را در پیش گرفته و همه پدیده ها را صنع مستقیم خدا می دانند و هر نوع رابطه را میان طبیعت و اثر آن قطعی می شمارند، توگویی خدا جانشین همه علل و معادات طبیعی است. از این جهت پیوسته در لسان اشاعره، خصوصا میان مشایخ دانشگاه از هر تا چندی پیش، مضمون این شعر رایج بود:

ومن يقل بالطبع أو بالعله فذاك كفر عند أهل الملة

ص: 21

1- (1) - ماتریدی: التوحید، ص 263، و البیاضی: اشارات المرام ص 55. و برخی از اشاعره این نظر را نیز پذیرفته اند.

هر کس سخن از تأثیر طبیعت و علیت آن بگوید این در نزد اهل اسلام کفر است.

اشاعره دربارهٔ افعال خدا معتقدند که فعل انسان اثر مستقیم خداست و قدرت انسان در پدید آمدن آن تأثیر ندارد، چیزی که هست هر موقع انسان اراده کند، قدرتی در وجود او پدید می آید، اما این قدرت کوچکترین تأثیری در پیدایش فعل ندارد.

اشعری به خاطر جمع میان حصر خالقیت در خدا هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ و توجیه مسؤلیت بشمر در مقابل افعال خود، اصطلاحی پدید آورده یا از اصطلاحی پیروی کرده است (1) به نام کسب و می گوید: خالق خداست و بندگان خدا کاسب هستند، بنده فعل خود را پدید نمی آورد، بلکه آن را کسب می کند، اما در تفسیر «کسب» آنچنان سخنان مختلف گفته اند که خود کسب یکی از لغزهای جهان در آمده است و روشن ترین معنی آن چیزی است که علاء الدین قوشچی شارح عقاید اشعری، در شرح «تجرید» آورده است. او می گوید: مقصود از کسب این است که قدرت و ارادهٔ انسان با صدور فعل از او مقارن می باشد، درحالی که هیچ یک از این دو (اراده و قدرت انسان) در فعل او تأثیر نگذاشته و انسان ظرف فعلی است که خدا آفرینندهٔ اوست. (2)

ولی باید توجه کرد که اگر قدرت و ارادهٔ انسان در فعل او تأثیری ندارد، پس چرا او مسؤل فعل خدا باشد و اگر بگوید: مسؤلیت او به خاطر ارادهٔ اوست (که سبب می شود دستی از غیب درآید و فعل انجام دهد) نه به خاطر آن است که او انجام داده است، نقل کلام به خود اراده می شود، اگر او نیز در ارادهٔ خود مؤثر نباشد در این صورت نباید مسؤلیتی متوجه او شود.

ص: 22

1- (1) - می گویند این اصطلاح مربوط به یکی از معتزله به نام ضرار بن عمرو بوده است.

2- (2) - قوشچی، شرح تجرید، 444-445.

در حالی که «ماتریدی» نقطه مقابل این سخن را می گوید: واو در این مسأله از شیخ مکتب خود ابو حنیفه پیروی کرده، می گوید: عبد از آن نظر مسؤول است که قدرت خدا دادی را به نقطه ای متوجه می سازد، مثلاً به جای آنکه در طاعت مصرف کند، در معصیت به کار می برد. (1)

در حقیقت شیخ ماتریدی می گوید: کسب این است که بنده خدا قدرت خدادادی را در یکی از دوراه، از روی اختیار مصرف کند، این همان قول «عدلیه» است. خود شیخ ماتریدی نیز در کتاب «التوحید» به صورت مشروح این تبیین کرده است و یادآور می شود: خدا به مطیعان، نوید پاداش داده و گنهکاران را بیم عذاب داده است هرگاه چنین است، باید فعل او به او واقعا منتسب باشد و در آخر کلام می گوید: هریک از ما می داند که او در انجام کار خود مختار است. (2)

8 - صفات خدا عین ذات اوست

متکلمان اسلامی اتفاق دارند که خدا دارای اوصافی مانند علم و قدرت و حیات است، ولی معتزله و امامیه عقیده دارند که صفات ذاتی او عین ذات اوست و خدا از نظر کمال و جمال به نقطه ای رسیده است که ذات او سراسر علم و قدرت است، در حالی که اشاعره این صفات را زاید بر ذات دانسته و کسانی را که صفات ذاتی او را عین ذات او می دانند، متهم به نفی صفات کرده است، در حالی که «ماتریدی» بر خلاف شیخ اشعری مسأله عینیت را پذیرفته است و با عدلیه در اینجا همگام است.

در کتاب عقاید نسفی که بر اساس عقاید ماتریدی نگارش یافته، می گوید: اکثر اهل حدیث، می گویند: خدا عالم است به علم جدا از ذات، ولی بیشتر مشایخ ما

ص: 23

1- (1) - اشارات المرام، ص 239.

2- (2) - أصول الدین، ص 101.

از گفتن آن ابا می ورزند و این که مبدا تصور شود که خدا ذاتی دارد و برای او علم است. آنگاه می گوید: شیخ ابو منصور ماتریدی نیز می گفت: «خدا عالم بذاته، حی بذاته، قادر بذاته» سپس می گوید: مبدا تصور شود که او می خواهد صفات خدا را نفی کند، در حالی که او در کتابهای خود پیوسته صفات ذاتی را با دلایل ثابت می کند، ولی در عین حال آن را زاید بر ذات نمی داند(1).

9 - تفسیر صفات خبری

از نقاطی که این دو مکتب در آن با هم اختلاف دارند، تفسیر صفات خبری یکی از موارد آن تفسیر آیه *إِنَّ اللَّهَ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى* است. اشعری به پیروی از احمد بن حنبل، استوا را به معنی استقرار گرفته و به روشنی می گوید: «*إِنَّ اللَّهَ مَسْتَوٍ عَلَى الْعَرْشِ الَّذِي فَوْقَ السَّمَاوَاتِ*» خدا بر عرشی که بالای آسمانهاست استقرار دارد. آنگاه برای آنکه متهم به تجسیم نشود، چنین می گوید: خدا همانطور که گفته است بر عرش خود به نحوی که لایق مقام اوست قرار دارد و گواه این مطلب آن است که خدا در آخرین ثلث شب، فرود می آید و می گوید: کیست که مرا بخواند تا او را اجابت کنم؟(2) بنابراین، اشعری این نوع از صفات را به همان معنای حرفی بر خدا ثابت می داند و هرگز معنی آن را به خدا تقویض و یا تأویل نمی کند ولی برای اینکه متهم به تجسیم نشود، با جمله: «به نحوی که شایسته اوست» از آن فرار می کند، در حالی که ماتریدی در این نوع از صفات خبری که تفسیر حرفی آن، مستلزم تجسیم است،

ص: 24

1- (1) - عقاید نسفی: 76.

2- (2) - الابانه، ص 85، عبارت او چنین است. استوی علی عرشه کما قال... یلیق من غیر طول الاستقرار و یشهد له ما روی عن رسول الله إذا بقی ثلث اللیل ینزل الله تبارک و تعالی، فیقول من ذا الذی یدعونی فاستجیب له.

رای دیگر دارد. او در این مسأله می گوید، باید معانی این نوع صفات به خدا تفویض شود.

اینک ترجمه گفتار او:

«اصل در نزد ما آیه لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ است». خدا از هر نوع شباهت به خلق را نفی کرده است و ما ثابت کردیم که خدا در ذات و صفت از هر نوع شباهت، پیراسته است. از این جهت باید به آیه اَلرَّحْمٰنُ عَلٰی الْعَرْشِ اسْتَوٰی همین طوری که در قرآن آمده و عقل نیز دلالت دارد، ایمان آورد، ولی ما بر تفسیر آن قاطعانه آگاه نیستیم.

احتمال دارد واقع آن، غیر آن باشد که ما می اندیشیم و ما به آنچه که خدا از آن اراده کرده است، ایمان آورده ایم. (1)

اگر بخواهیم راه و روش این دو پیشوای اهل سنت را در صفات خبریه به صورت کوتاه بیان کنیم، باید بگوییم اشعری جزء مثبتین صفات خداست به همان ظاهری که در قرآن آمده است، ولی ماتریدی جزء مفوضه است و معانی این آیات را به خدا وامی گذارد.

این مسائل نه گانه به عنوان نمونه های بارز، برای تبیین و مقدار اختلاف میان دو مکتب بیان شد. البته دو مکتب، نقاط مشترک فراوانی دارند که میان آنها تجویز رؤیت برای خدا در آخرت است، چنانکه کلام خدا را قدیم دانسته و آن را به کلام نفسی تعبیر می کنند، ولی در عین حال در مواضع فراوانی نیز با یکدیگر اختلاف دارند. اکنون وقت آن رسیده است که نام برخی از پیروان ابو منصور را یادآور شویم.

برخی از پیروان ابو منصور ماتریدی

1 - أبو اليسر محمد بز دوی (421-493)

مترجمان همان طوری که نسبت به ابو منصور قصور ورزیده اند، همچنین در

ص: 25

1- (1) - التوحید، نوشته ماتریدی، ص 74.

ترجمه‌ی حال اتباع او نیز کوتاهی نموده اند.

یکی از پیروان مکتب، همین ابو الیسر محمد بردوی است و معرف پایه علمی او کتاب اصول دین اوست و این کتاب را مستشرقی به نام دکتر «هانس بیسترلنس» تحقیق کرده و در سال 1383 در قاهره منتشر شده است. او عقاید ماتریدی را از پدر خود آموخته است و در مواردی در این کتاب از او نام می برد (1) همچنانکه از استاد دیگرش به نام «ابو الخطاب» نام می برد و احياناً در اثنای کتاب خود از ابو الحسن اشعری انتقاد می کند. (2) و نجم الدین عمر بن محمد النسقی (360-537) که یکی از تلامیذ اوست ترجمه آن را بعداً می نگاریم، درباره بزدوی می گوید: ابو الیسر استاد همتایان ما در همه بلاد ماوراء النهر بود، او پیشوای پیشوایان بود و از اطراف و اکناف به او روی می آوردند و شرق و غرب از مؤلفات او پر شده است. (3)

آثار علمی شیخ «بزدوی» علاوه بر اصول دین عبارت است از:

1 - تعلیقه ای بر کتاب «الجامع الصغیر» شیبانی.

2 - الوقعات.

3 - المبسوط در فروع فقهی (4).

2 - نسفی میمون بن محمد (418-508)

میمون بن محمد بن معبد بن مکحول مکنی به «ابو المعین» و معروف به نسفی، وی از متکلمان بزرگ فرقه ماتریدی است که مدتی در سمرقند می زیست، بعد

ص: 26

1- (2و1) - بزدوی، أصول الدین، ص 28 و 156.

2- (3) - بزدوی: اصول دین، ص 301.

3- (4) - مقدمه اصول دین، به نقل از طبقات حنفیه.

4- (5) - مقدمه اصول دین نگارش بزدوی / 1-3.

ساکن بخارا گردید از آثار علمی اوست:

1 - بحر الکلام (ط).

2 - تبصره الأدله که هنوز مخطوط است و می گویند: ابو حفص نسفی کتاب عقاید نسفیه را بر اساس این کتاب نوشته است. (1)

3 - عمر بن محمد النسفی (360-537)

وی ابو حفص معروف به نجم الدین نسفی است که در سرزمین «نسف» دیده به جهان گشود و در سمرقند درگذشت و کتاب عقاید نسفیه از آثار اوست و افراد زیادی آن را شرح کرده اند. و در کتاب های: الفوائد البهیه فی تراجم الحنفیه نگارش محمد بن عبد الحی، ص 149 و الجواهر المضمیئه، ج 1، ص 393 و لسان المیزان، ج 3، ص 327 و الاعلام، نگارش خیر الدین زرکلی، ج 5، ص 60 و ریحانه الأدب، نگارش مدرّس، ج 6، ص 173 ترجمه او آمده است.

4 - ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد (790-860)

کمال الدین، معروف به ابن الهمام، متکلم حنفی مؤلف کتاب «المسایره فی العقائد المنجیه فی الآخره» از آثار اوست و این کتاب به وسیله محقق مصری، محمد محیی الدین عبد الحمید چاپ و منتشر شده است و نیز کمال الدین ابو شریف شرحی بر آن نوشته و در مصر بدون تاریخ چاپ شده است. و از آثار اوست «فتح القدیر» در شرح هدایه در هشت جلد در فقه حنفی و در مصادر پیشین که ترجمه نسفی آمده، شرح زندگانی او نیز وارد شده است.

ص: 27

1- (1) - در کتابهای «الجواهر المضمیئه» 189/2 و «الاعلام» خیر الدین زرکلی، 331/7 و ریحانه الأدب» 174/6، ترجمه او آمده است.

وی از علمای قرن یازدهم است و در خانوادۀ علم و قضا چشم به جهان گشوده و از والد خود و دانشمند دیگری به نام منقاری علم آموخته، در سال 1077، قضاوت حلب و در سال 1083 قضاوت مکه را بر عهده داشت و از آثار اوست، «اشارات المرام من عبارات الإمام» که با مقدمۀ محمد زاهد کوثری و تحقیق یوسف عبد الرزاق، در سال 1368 چاپ و منتشر شده است.

این بود اجمالی از مکتب ماتریدی که پس از قرن هشتم بسیار کم فروغ شده و آخرین پیرو او در قرن یازدهم مؤلف اشارات المرام می باشد و از مروجین این مکتب در عصر ما شیخ محمد زاهد کوثری وکیل الأزهر متوفای 1376 ه. ق می باشد.

مکتب اعتزال

در میان مکتبهای گوناگون کلامی که در قرن دوم اسلامی پی ریزی شده، مکتب اعتزال است که به عقل و خرد سهم بزرگتر و بهای بیشتری می داد و نتایج درخشان خود را در زمینه های مختلف ارائه کرد و آثار باقی از اعتزال و آنچه که در کتب اشاعره از آنان نقل شده است، بر این مطلب گواهی می دهد، البته این، نه به آن معناست که هر چه آنان اندیشیده اند، درست و پابرجا باشد، بلکه مقصود این است که در میان مکاتب کلامی، این مکتب درخشنده تر از دیگر مکاتب است.

با کمال تأسف، تعصب اشاعره و پیشوایان اهل حدیث سبب شد که بسیاری از آثار معتزله از میان برود و تنها مقدار ناچیزی از آنها به جای بماند و بر اثر توجهی که اخیراً از طرف مستشرقان به این مکتب ابراز شده، وزارت فرهنگ مصر هیئتی را برای کشف آثار معتزله به یمن گسیل داشته، تا از آثار به جای مانده از معتزله میکروفیلم تهیه کنند و منتشر سازند و در سایه این همت، کتابهای قاضی عبد الجبار، رئیس معتزله در قرن پنجم، به نام المغنی و شرح الأصول الخمسه، به دست آمد و از کتاب نخست چهارده جلد منتشر شد.

ناپدید شدن کتابهای معتزله سبب شده که نویسندگان مقالات و فرق در اعصار متأخر در تحلیل عقاید آنان به کتابهای دشمنان آنها پناه ببرند و عقاید معتزله را از آنها بگیرند و در این کتابها چیزهایی به معتزله نسبت داده اند که با آثار به دست آمده

داوریهای نادرست درباره معتزله

مدرک تحلیل عقاید معتزله تا دیروز، کتابهای «مقالات الإسلامیین» شیخ اشعری (260-323) «الفرق بین الفرق» عبد القاهر بغدادی (م 329) و «ملل و نحل شهرستانی» (م 538) بود، در حالی که اینان مخالفان سرسخت معتزله هستند.

هرچه هم امین و راستگو باشند، نوشته های آنان نمی تواند سند گفتار معتزله باشد، مگر اینکه عبارت طرف را بدون کم و زیاد بیاورند، آنگاه به نقادی آن پردازند.

عین این اشتباه درباره تحلیل عقاید شیعه حاکم است. نویسندگان مصری تا دیروز، بلکه تا امروز در تحلیل عقاید این گروه به کتابهای «الفصل» ابن حزم اندلسی (م 356) و مقدمه ابن خلدون مغربی (م 808) و «منهاج السنه» ابن تیمیه (728 - 662) استناد جسته و عقاید شیعه را از این کتابها می گرفتند، ولی کافی است که بدانیم اطلاعات آنان و بالأخص شهرستانی که کتاب او بیش از همه کتابها به عنوان مرجع استفاده می شود، درباره شیعه بسیار ناچیز است. تا آنجا که می گوید: امام دهم شیعیان امام علی النقی - علیه السلام - در قم مدفون است. (2)

علت توجه به مکتب اعتزال در عصر ما

در میان کشورهای عربی و اسلامی، گرایش خاصی به مطالعه و بررسی کتب معتزله پدید آمده است و افراد ساده لوح تصور می کنند که این گرایش، از درون خود

ص: 30

1- (1) - مثلا در کتابهای اشاعره به معتزله نسبت داده اند که عذاب قبر را منکرند، در حالی که قاضی عبد الجبار در شرح اصول خمسہ در ص 732 می گوید: ما به عذاب قبر معتقدیم و آن را انکار نمی کنیم.

2- (2) - ملل و نحل، ص 69.

این کشورها سرچشمه می‌گیرد، در حالی که نویسندگان آن متأثر از مستشرقانی هستند که به کتب معتزله بهای بیشتری می‌دهند و آن را چاپ و منتشر می‌سازند.

احمد امین در کتاب فجر الإسلام، فصل چهارم و در ضحی الإسلام فصل اول با اعجاب خاصی، از این مکتب سخن می‌گوید. نویسنده دیگری از مصر به نام زهدی حسن جار الله، در سال 1366 ه. ق، کتابی به نام المعتزله، به رشته تحریر در آورده و در آن کتاب، در تاریخ و عقاید و تأثیر این مکتب در تحول اندیشه مسلمانان بحث کرده است.

محمد ابو زهره نویسنده مصری، در کتاب تاریخ المذاهب الإسلامیه، ص 123 تا 179 تحت عنوان «قدریه» از آنها بحث نموده و بر خلاف محیط مصر که اشعری‌پسندند، در حد امکان از اعتزال دفاع کرده است.

باز می‌بینیم: «فؤاد سید» نویسنده تونسی سه کتاب معتزله را از لابلائی گرد و غبار بیرون کشیده و به نشر آنها پرداخته است. این سه کتاب، متعلق است به سه نفر از بزرگان معتزله یعنی ابو القاسم بلخی (م 319) و قاضی عبد الجبار (م 315) و حاکم جشمی (313 - یا - 393) (1) و مجموع این سه کتاب به عنوان «فضل الاعتزال و طبقات المعتزله» منتشر شده است.

همان طور که یادآور شدیم، این نهضت مربوط به داخل کشورهای مصر و لبنان و تونس نیست، بلکه فرزندان استشراق این حرکت را ایجاد کرده و دیگران دنباله رو این حرکت هستند. «آلفرد جیوم» که بر کتاب معتزله «زهدی حسن جار الله» مقدمه ای نوشته در آن می‌گوید: از آثار اعتزال تعداد اندکی به دست ما رسیده و ما ناچاریم در دسترسی به اندیشه های رجال این مکتب بر کتب مخالفین آنان اعتماد کنیم. آرزوی ما این است آثار خطی معتزله را که کتابخانه های شیعه در یمن و غیر

ص: 31

1- (1) - ابو سعد محسن بن محمد جشمی بیهقی مقتول در مکه و شگفت از مستشرقه «سوسنه دیفلد» که تصور کرده مقصود محدث حاکم نیشابوری است که در سال 305 در گذشته است.

یمن حفظ کرده است، بدست آورده، منتشر سازیم. آنان که می خواهند بر اندیشه های عرب در اعصار طلایی خلافت اسلامی آگاهی یابند، باید به نشر این کتابها پردازند.

مستشرق دیگر به نام «شیتیز» می گوید: معتزله اندیشمندان آزاد در اسلام بودند و کتابی به این نام نوشته است. (1)

مستشرقان دیگری به نامهای «آدام متر» و «هامیلتون» کتب آنان را منادیان آزادی فکری در اسلام خوانده اند.

«گلدزیهر می گوید: معتزله به چشمه معرفت دینی وسعت بخشیدند و عنصر مهمی که در آن روز مطرود بود، در آن وارد کردند. (2) و همچنین دیگر مستشرقان در تحسین و تفسیر اندیشه های اعتزال، سخن گفته اند.

روی این گرایشها و تبلیغات، احمد امین مصری نویسنده کتابهای معروف، با این که از کتب معتزله به مقدار ناچیزی دست یافته بود (3)، از این مکتب متأثر گشته و از اساتید غربی خود پیروی می نماید و از آن تجلیل می کند. و اگر چنین اساتیدی نداشت، او از محیط اشعری گری مصر یک وجب بیرون نمی رفت. بد نیست که برخی از تقدیرها و توصیفهای او را بشنویم:

1 - توحید معتزله، در نهایت بلندی و سرفرازی است. به حق آنان، آیه لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ را در این قلمرو اسوه خود قرار داده و آن را به بهترین وجه بیان کرده اند

ص: 32

1- (1) - ادب المعتزله، ص 172.

2- (2) - المعتزله بین العمل و الفكر تألیف علی الشابی، ص 103.

3- (3) - گویا از کتابهای معتزله الانتصار أبو الحسین خیاط (م 311) و کتب جاحظ (م 255) و کشف زمخشری (م 538) را دیده بود.

2 - معتزله به آزادی اراده معتقد شده، در مقابل جبر گرایان که اختیار را از انسان سلب نموده او را بسان پر کاهی در برابر طوفان، و چوبی در دریای خروشان می اندیشند. ممکن است بگوییم معتزله در به کارگیری عقل، راه غلو در پیش گرفتند، ولی غلو در آزادی انسان و قدرت عقل، بهتر از غلو در نقطه مقابل آنهاست و نظر من این است که اگر مکتب معتزله تا امروز بر مسلمین حکومت می کرد، مسلمانان در تاریخ، شرایطی غیر از امروز داشتند زیرا اندیشه تسلیم در مقابل قضا و قدر و عقیده به جبر، آنان را از حرکت باز داشته و زمینگیرشان ساخته است. (2)

3 - درباره ابراهیم بن سيار معروف به نظام، چهارمین شخصیت معتزله می گوید: در مکتب او دو رکن بزرگ وجود دارد که اساس نهضت اروپای امروز است و آن شک و تجربه است. نظام شک را اساس بحث قرار می دهد و می گوید:

آدم شک به تو از منکر نزدیکتر است و هیچ یقینی رخ نداد، مگر اینکه قبلا با شک همراه گشت، هیچ کس از عقیده ای به عقیده دیگر عدول نکرد، مگر اینکه در آن شک نمود، این درباره شک و اما درباره تجربه که «نظام» آن را به کار گرفت، امروز جهان آنرا اساس کاوشهای خود قرار داده است. (3)

3 - باز احمد امین تحت عنوان «المعتزله و المحدثون» به برتری مکتب اعتزال اعتراف کرده و می گوید: معتزله مکتبی بسان مکتب غرب امروز داشتند. اساس کار آنان را شک اولاً و تجربه ثانياً و داوری ثالثاً تشکیل می داد: مثلی که امروز بر مکاتب غربی حکومت می کند.

و جاحظ در کتاب «الحيوان» بحث شیوایی درباره شک نموده است. آنان

ص: 33

1- (1) - ضحی الإسلام، ج 3، ص 68.

2- (2) - همان مدرک، ص 70.

3- (3) - همان مدرک، ص 112.

حدیثی را نمی پذیرفتند، مگر اینکه عقل بر آن گواهی دهد، و آیات را مطابق حکم عقل تفسیر می کردند و می گفتند: انسان نمی تواند «جن» را ببیند، به گواه اینکه قرآن می گوید: إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ (اعراف/ 27).

«او و هم جنسانش شما را می بینند به گونه ای که شما آنها را نمی بینید».

و کسانی را که از «جن» می ترسند، استهزا می کنند و به خرافات و اوهام ایمان نمی آورند و اسلام را بر اساس مقتضیات عقل و فلسفه آن روز یونان تفسیر می کنند و به اقوال ارسطو از آن نظر که ارسطوست، ایمان نمی آورند، زیرا چه بسا جاحظ معتزلی قول عربی را بر قول ارسطو فیلسوف کبیر ترجیح می دهد.⁽¹⁾

اینها نمونه هایی است که اساتید دیروز و امروز کشورهای عربی درباره معتزله دارند.

معتزله اصل توحید و عدل را از علی علیه السلام گرفته است

اشاره

احمد امین با این اعتقاد راسخ به معتزله، وقتی می شنود که معتزله دو اصل توحید و عدل را از علی گرفته اند، سخت شگفت زده می شود و می کوشد که رابطه آنها را از علی - علیه السلام - قطع کند. او می نویسد: «شیعه بر آن است که معتزله اصول خود را از آنها گرفته اند ولی من فکر می کنم شیعه، عقاید خود را در توحید و عدل، از معتزله گرفته است». آنگاه یک دلیل واهی ذکر می کند که سند تاریخی ندارد.

می گوید: «زید بن علی زعیم گروهی از شیعه به نام زیدیه نزد یکی از بنیانگذاران مکتب معتزله یعنی واصل بن عطا درس خوانده است، در حالی که جعفر بن محمد رکاب عم خود زید بن علی را می گرفت تا سوار شود. اگر واقعا زید نزد واصل درس خوانده است و امام صادق نیز نسبت به زید چنین خضوع می کرد، بسیار بعید است

ص: 34

1- (1) - رساله الإسلام، سال سوم، شماره سوم، مقاله احمد امین درباره معتزله و این مقاله تا حدی گسترده است و ما مقدار کمی از آن را آوردیم.

که واصل نزد امام صادق درس خوانده باشد و حق این است که اصول معتزله به شیعه راه یافته است» (1).

تلمذ زید نزد واصل از نظر تاریخی بسیار بعید به نظر می رسد و آن را جز شهرستانی در ملل و نحل (2) کسی یاد نکرده است. زید در سال 79 در مدینه دیده به جهان گشوده در حالی که واصل در مدینه در سال 80 تولد یافته و در آغاز بیست سالگی، راهی بصره شده، در این صورت چگونه زید می تواند نزد واصل درس کلام بیاموزد. (3)

و هرگز کسی مدعی نیست که واصل نزد امام صادق درس خوانده است و اگر هم صحیح باشد، انتساب اعتزال به شیعه معلول درس خواندن واصل نزد امام صادق نیست، بلکه از طریق دیگری است که یادآور می شویم.

تصریح سران معتزله بر این مطلب

ما تصریحات پیشوایان معتزله را درباره ریشه های مذهب خود، در اینجا می آوریم تا روشن شود که این گروه اصل مذهب خود، یعنی توحید و عدل را از خاندان رسالت و اهل بیت پیامبر گرفته اند. خواه نظریه درس خواندن واصل نزد امام صادق - علیه السلام - صحیح باشد خواه نباشد.

1 - کعبی پیشوای معتزله در قرن چهارم می گوید: سند مذهب اعتزال، به پیامبر می رسد و هیچ فرقه ای دارای چنین سندی نیست. مخالفان معتزله نمی توانند آن را رد کنند زیرا همگی می گویند مکتب اعتزال به واصل بن عطا می رسد و او اصول

ص: 35

1- (1) - ضحی الإسلام، ج 3، ص 267.

2- (2) - ملل و نحل 138/1 ط مصر تحقیق بدران.

3- (3) - کتابهای خود زیدیه این را شایعه ای بیش نمی دانند و جدا آن را تکذیب می کنند و معتقدند که این غلط از شهرستانی سرچشمه گرفته و او کوچکترین دلیلی بر گفتار خود نیاورده است و تنها مدرک او مشترکاتی است که میان زیدیه و معتزله است به کتاب الزیدیه نظریه و تطبیق، تألیف علی بن عبد الکریم شرف الدین، ص 19، مراجعه فرمایید.

مذهب خود را از ابو هاشم فرزند محمد حنفیه گرفته است و محمد نیز آن را از علی - علیه السلام - و علی نیز از رسول خدا آموخته است. (1)

2 - باز او می گوید: واصل بن عطا اهل مدینه بوده و محمد حنفیه، او را با فرزندش ابو هاشم، در مکتب خود پرورش داد. آنگاه پس از درگذشت محمد حنفیه، او با فرزندش مصاحبت ممتدی داشت تا آنجا که می گویند از بعضی از سلف درباره مقام علمی محمد بن حنفیه پرسیدند. او در پاسخ گفت: کافی است که به دست پرورده او (واصل) بنگرید، و سپس واصل به بصره رفت و ملازم حسن بصری شد. (2)

3 - قاضی عبد الجبار در طبقات المعتزله می گوید: واصل دانش خود را از محمد بن الحنفیه گرفت و او دایی ابو هاشم فرزند محمد حنفیه بود. (3)

ولی صحیح ابن است که واصل نزد محمد حنفیه درس نخوانده، بلکه نزد فرزندش ابو هاشم زانوزده، زیرا واصل در سال 80 در مدینه به دنیا آمد و محمد حنفیه در همان سال یا یک سال بعد، چشم از جهان بسته است، ولی همین قاضی در جای دیگر مطلب را به درستی بیان کرده و می گوید: ابو الهذیل علاف، از عثمان الطویل، درس آموخته و او از واصل بن عطا و عمرو بن عبید و این دو نفر، از ابو هاشم فرزند محمد حنفیه دانش آموخته اند و ابو هاشم از پدرش محمد بن حنفیه و او از والدش علی بن ابی طالب و او از پیامبر علم آموخته است.

شریف مرتضی در امالی خود، این اشتباه را تذکر داده و می گوید: برخی می گویند: واصل در درس محمد حنفیه حاضر شده و این صحیح نیست، زیرا محمد حنفیه در سال 80 و یا 81 در گذشته در حالی که واصل در سال 80 دیده به

ص: 36

1- (1) - ذکر المعتزله (بخشی از مقالات الإسلامیین) بلخی، ص 67 و 63.

2- (2) - ذکر المعتزله. (بخشی از مقالات الإسلامیین) بلخی، ص 67 و 66.

3- (3) - طبقات المعتزله، ص 234.

جهان گشوده است.

4 - قاضی نیز می گوید: فضل و موقعیت ابو هاشم هنگامی روشن شد که واصل بن عطا به صحنه آمد. ابو هاشم در مکتب پدرش درس آموخته بود و در حقیقت واصل کتابی است که مصنف آن، ابو هاشم است، چنانکه غیلان دمشقی علم و دانش را از برادر ابو هاشم، حسن بن محمد بن حنفیه آموخت. (1)

شهرستانی می گوید: واصل از ابو هاشم فرزند محمد بن الحنفیه، درس آموخته است. (2)

ابن المرتضی که طبقات معتزله را تا عصر خود نوشته است و در حقیقت جامع ترین کتاب در این باره است، می گوید: مکتب اعتزال از نظر سند هیچ گونه مشکلی ندارد، زیرا این مکتب به واصل بن عطا و عمرو بن عبید می رسد و این دو نفر از محمد بن حنفیه و فرزند او ابو هاشم درس آموخته اند و محمد حنفیه همان کسی است که واصل را پرورش داد. (3)

5 - ابن ابی الحدید در بخشی که به بیان تاریخچه علوم اسلامی اختصاص داده است با تلاش خاصی اثبات می کند که سرچشمه علوم اسلامی، علی بن ابی طالب است و می گوید: معتزله دو اصل توحید و عدل را از اسیر مؤمنان فراگرفته اند آن هم به وسیله ابو هاشم و او نیز از طریق پدرش محمد بن الحنفیه. (4)

سید مرتضی (336-355) در امالی خود می نویسد: اصول مربوط به توحید و عدل، از امیر مؤمنان علی - علیه السلام - گرفته شده و خطبه های آن حضرت در این باره

ص: 37

1- (1) - طبقات المعتزله، ص 226.

2- (2) - الملل و النحل، ج 1، ص 49.

3- (3) - المنیه و الأمل، ص 5 و 6 و نیز در آن تصریح می کند که غیلان دمشقی نیز که پرچمدار آزادی اراده در انسان بود مکتب خود را از حسن فرزند محمد حنفیه آموخته است.

4- (4) - شرح نهج البلاغه، ج 1، ص 17.

به حد کمال سخن گفته و جای سخن برای دیگری نگذاشته و هرکس این خطبه ها را بررسی کند، می فهمد آنچه که متکلمان به طور تفصیل آورده اند، در حقیقت شرح کلماتی است که امام به اجمال بیان کرده است. (1)

6 - قاضی عبد الجبار آنگاه که درباره مرتکب کبیره سخن می گوید یادآور می شود که مذهب اعتزال چنین فردی را نه مؤمن و نه کافر و نه منافق می داند، بلکه او را در مرحله ای میان آن دو (ایمان و کفر) می شمارد این نظریه را واصل از ابو هاشم فراگرفته است (2).

7 - دکتر حسن ابراهیم حسن می گوید: معتزله عقاید خود را به علی بن ابی طالب اسناد داده اند و کمتر کتابی است که از معتزله به دست بیاید مگر اینکه تصریح می کند مؤسسی برای مذهب اعتزال، جز علی - علیه السلام - نیست (3).

8 - محقق کتاب شرح الأصول الخمسه می گوید: معتزله مؤکدا می گویند این اصول را از پیامبر فراگرفته اند آنگاه سندی را از نخستین برگ در نسخه خطی شرح اصول خمسه یاد آور می شود، که در آن یکی از پیشوایان معتزله به نام فرزادی سند خود را تا واصل ذکر کرده و سند واصل را به ابی هاشم و از او به محمد حنفیه و به علی بن ابی طالب می رساند (4).

با این تصریحات از پیشوایان معتزله، نباید به سخنان نویسندگانی مانند احمد امین، مقلد مستشرقان، گوش فرا دهیم و فکر کنیم: شیعه عقاید خود را از معتزله آموخته است، بلکه حق این است که هر دو مذهب حقیقت توحید و عدل را از مکتب علی آموخته و در آن مکتب پرورش یافته اند.

ص: 38

1- (1) - امالی المرتضی، ج 1 ص 138.

2- (2) - تاریخ الاسلام 2: 156 طبع هفتم.

3- (3) - شرح اصول خمسه: 138.

4- (4) - مقدمه شرح اصول خمسه، ص 23.

و اما اصول سه گانه، دیگر «امر به معروف و نهی از منکر» و «وعد و وعید» و «المنزله بین المنزلتین» قاضی عبد الجبار مدعی است که همه اینها در دو اصل نخست نهفته است، و ما در آینده درباره پنج اصل سخن خواهیم گفت و داوری کتاب و سنت و عقل و خرد را درباره آنها روشن خواهیم کرد.

چرا معتزله می نامند؟

در طول تاریخ این گروه را معتزله خوانده اند و علت آن چیست؟! در این باره در میان نویسندگان تاریخ عقاید، اختلاف عظیمی است که یادآور می شویم:

1 - نوبختی در کتاب «فرق الشیعه» علت این نامگذاری را این می داند که وقتی مردم با امام علی بن ابی طالب - علیه السلام - بیعت کردند، بیعت کنندگان را «جماعت» نامیدند. آنگاه مردم به سه دسته تقسیم شدند. گروهی بر بیعت خود وفادار ماندند. گروهی دیگر مانند طلحه و زبیر بیعت را شکستند و گروهی مانند سعد وقاص و عبد الله بن عمر و محمد بن مسلمه و اسامه بن زید، گوشه گیر شدند. این گروه به خاطر عزلت جویی از امام علی، معتزله نامیده شدند و همانها، اسلاف معتزله بعدی به شمار می روند و می گویند جنگ با علی جایز نیست همچنان که جنگ در رکاب علی نیز جایز نیست.

و نیز می افزاید: وقتی احنف بن قیس تمیمی با گروه خود از علی کناره گرفت، به قوم خود گفت: «اعتزلوا الفتنة أصلح لكم»⁽¹⁾: از فتنه دوری جوید، صلاح شما در آن است.

آنچه نوبختی می گوید: شایسته پذیرش نیست، زیرا اعتزال این گروه یک نوع اعتزال سیاسی بود، آنان در آن روز از خط مشی سیاسی حاکم وقت جدایی جستند،

ص: 39

این اعتزال ارتباطی به مکتب کلامی و عقیدتی «معتزله» ندارد و ملاک در یکی، غیر از ملاک در دومی است از این جهت نمی‌تواند، اولی ریشه دومی باشد، حتی خود معتزله این وجه تسمیه را نپذیرفته‌اند. «بلخی» می‌گوید: همه معتزله علی را بر دیگران ترجیح داده و محارب با او را گمراه می‌دانند و هرگز با دشمن او رابطه‌ای برقرار نمی‌کنند، مگر آنگاه که توبه کند، یک چنین گروه را با این خصوصیت نباید معتزل از علی و سیاست او دانست.

2- برخی می‌گویند: آنگاه که حسن بن علی با معاویه صلح کرد، گروهی از حسن بن علی جدا شدند و نام خود را «معتزله» نهادند و همه آنان در گذشته از یاران علی بودند که ملازم مساجد و خانه‌های خود شدند و لقب «اعتزال» به خود گرفتند.

این نظر نیز بسان گذشته چندان استوار نیست، زیرا اعتزال این گروه یک نوع اعتزال سیاسی بوده، در حالی که معتزله یک مکتب کلامی و نظری است و هیچ مانعی ندارد که یک کلمه در دو مورد به کار رود بدون آنکه یکی فرع دیگری باشد.

3- نظر مشهور این است که در زمانی که حسن بصری در بصره حلقه درس و وعظ و خطابه‌ای داشت مردی بر او وارد شد و گفت: ای پیشوای دین، در زمان ما گروهی پیدا شده‌اند که مرتکبان کبائر را تکفیر می‌کنند (خوارج) در حالی که گروه دیگر، ارتکاب کبیره را منافی ایمان نمی‌دانند و اصولاً عمل در مذهب آنان رکن ایمان نیست و معتقدند که گناه، مضر به ایمان نیست همچنان که اطاعت، با کفر مفید نیست (مرجئه).

در این موقع «حسن بصری» سر به زیر افکند تا در پاسخ پرسش سائل بیندیشد، ناگهان واصل بن عطا شاگرد او به استاد مهلت نداد، گفت: من می‌گویم مرتکب کبیره نه مؤمن است و نه کافر، بلکه او در مرحله‌ای است میان دو مرحله، آنگاه از محضر استاد برخاست و به یکی از ستونهای مسجد تکیه کرد و پاسخ

خود را به دیگران تقریر می کرد. چشم استاد به شاگرد جدا از حلقه افتاد و گفت:

«إعتزل عنا واصل» و از آن زمان او و یارانش لقب معتزله به خود گرفتند.

گروه زیادی، این وجه تسمیه را یادآور شده اند.⁽¹⁾ حتی مرحوم شیخ مفید در اوایل المقالات نیز به این وجه اشاره می کند.

ولی مستشرق «نیبریج» این وجه تسمیه را نمی پسندد و می گوید: کلمه «اعتزال» و یا «معتزله» بیانگر مکتب آنهاست.

همین طوری که «مرجئه» و «ارجاء» بیانگر مکتب این گروه است مانند «رافضه» که توضیح دهنده واقعت این مکتب است باید کلمه اعتزال و معتزله را نوعی تفسیر کرد که اشاره به محتوای مکتب آنان باشد، نه به وضع خارجی یکی از بنیانگذاران آن⁽²⁾ و لذا باید علتی جست که در مفهوم «اعتزال» اشاره به مکتب آنها نیز باشد.

4 - ابو القاسم بلخی شیخ معتزله می گوید: علت اینکه به معتزله این لقب را داده اند این است که درباره مرتکب کبیره اختلاف نظر وجود داشت، خوارج آنان را کافر و مشرک می پنداشتند. مرجئه آنان را به خاطر اقرارشان به خدا و رسول و کتاب او مؤمن می اندیشیدند. اهل حدیث آنان را مؤمن فاسق می دانستند. گروه معتزله از همه این گروهها دوری جستگفتند: ما مورد اتفاق همه آرا را می گیریم و مورد اختلاف را حذف می کنیم و آن اینکه ما این آدم را فاسق می دانیم ولی او را با کفر و ایمان و شرک که مورد اختلاف فرق اسلامی است توصیف نمی کنیم.⁽³⁾ اتفاقا این

ص: 41

1- (1) - الفرق بین الفرق، ص 118، اوائل المقالات/ 5-6، و امالی المرتضی، 167/1، و فیات الأعیان 8/6، خطط مقریزی، 336/2.

2- (2) - مقدمه انتصار، ص 54.

3- (3) - مقالات الإسلامیین، جمع و تحقیق فواد سید، باب ذکر المعتزله، ص 115، الفرق بین الفرق ص 21-115.

نظر را بغدادی نیز در الفرق بین الفرق آورده است و عبارتش این است که: آنان به خاطر ابداء نظر المنزله بین المنزلتین از همه امت، منعزل شدند. و حاصل اینکه از فرق اسلامی فاصله گرفتند.

5 - علت نامیدن این گروه به معتزله این است که مرتکب کبیره را از ایمان و کفر منعزل می دانند، نه مؤمن می شمارند و نه کافر مسعودی این نظریه را یادآور شده است. (1) و در حقیقت مرتکب را از هر دو گروه جدا کردند.

در هر حال نظریه سوم معروف و نظریه چهارم و پنجم به اعتبار نزدیکتر است، زیرا غالباً اسامی مکتبها بیانگر نکته اصلی مکتب است و این جهت در چهارم و پنجم وجود دارد و علت اعتزال یکی از دو وجه است، یا خودشان با نظریه «بین الأمرین» از امت جدا شدند و یا مرتکب کبیره را از مؤمن و کافر جدا کرده اند.

القاب معتزله

معتزله در کتابهای موافق و مخالف، با القابی خوانده می شوند:

1 - عدلیه: آنان را عدلیه می گویند چون خدا را به عدل و حکمت توصیف می کنند. ولی این لقب منحصر به آنان نیست، بلکه همه مکتبهای قائل به عدل را فرا می گیرد.

2 - الموحّده: زیرا بر خلاف اشاعره، قدیمی جز خدا نمی شناسند، در حالی که اشاعره به صفات جدا از ذات و در عین حال قدیم و کلام قدیم قائل هستند.

3 - أهل الحق: زیرا این گروه خود را فرقه ناجیه می دانند و البته به موجب آیه کُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ * این لقب را همگان به خود می دهند.

ص: 42

4 - القدريه: این لقب را مخالفان معتزله به آنان می دهند تا مضمول حدیثی باشند که از پیامبر نقل شده که «القدریه مجوس هذه الامه» ولی از نظر قواعد ادبی، این لقب به قائلان به قدر که همان اشاعره و اهل حدیث باشند تناسب بیشتری دارد، نه با معتزله که نافی قدر هستند همچنانکه عدلیه به گروهی گفته می شود که قائل به عدلند نه نافی آن و ما در جلد اول این فرهنگ، در این باره به طور گسترده سخن گفتیم.

5 - ثویه: این لقب را نیز دشمنان معتزله به آنان داده اند و علت آن این است که معتزله می گویند: خیر از خداست و شر از بندگان خداست، گاهی گفته می شود که وجه آن این است که آنان، بندگان خدا را در افعال خود مستقل می اندیشند و ارتباط آنان را با خدا قطع می کنند، توگویی در جهان دو فاعل مستقل و دو خالق متمایز داریم و ما در فصل عقاید معتزله، در این مورد بحث خواهیم کرد.

6 - معطله: چون صفات خدا رایت ذات می دانستند، توگویی ذات را از توصیف به صفات تعطیل می کنند. ولی حق این است که معطله از اوصاف جهمیّه است که اصولاً ذات را با صفات توصیف نمی کنند و هیچ نوع واقعیتی برای صفات قائل نیستند، در حالی که معتزله، خدا را با صفات ذاتی توصیف می کنند، چیزی که هست در این مورد دو مسلک دارند، یکی مسلک نیابت ذات از صفات، دیگری مسلک عینیت ذات با صفات و اگر هم بر قول به نیابت بتوان نام تعطیل نهاد، قول دوم نقطه مقابل تعطیل است. و مشروح این قسمت را در عقاید معتزله می آوریم.

7 - جهمیّه: این لقب را احمد بن حنبل به آنان داده است، در حالی که جهمیّه منسوب به «جهم بن صفوان» مقتول در سال 128 هستند ولی چون او در پاره ای از موارد با معتزله موافق است، از این جهت احمد بن حنبل همه را به یک چوب رانده و به همه می گوید «جهمی».

8 - وعیدیه: مقصود این است که آنان می گویند: خدا همان طور که باید به

وعدة خود عمل کند، به خاطر صادقاً بودن به وعید خود هم نیز عمل می نماید و اگر بنده ای بدون توبه بمیرد، قطعاً معذب خواهد بود.

اینها القابی است که موافق و مخالف به آنان داده ر قسمتی از آنها از مصادیق «تنابذ» به القاب است. شایسته این است که به آنان فقط معتزله بگوییم و از دیگر القاب دوری بجوییم.

اصالت کلام شیعه و نظریه احمد امین

احمد امین مصری و کسانی چون او که در داوری عجولند، از مشاهده مشترکات میان دو مکتب تصور کرده اند که شیعه عقاید خود را از معتزله گرفته اند. می گوید: من کتاب «الیاقوت» ابو اسحاق ابراهیم که از قدمای متکلمین شیعه است را خواندم. مرقع خواندن فکر می کردم کتابی از کتب معتزله را می خوانم. تنها تفاوتی که در آن بود، در قسمت امامت بود که نظریه مؤلف با معتزله تغایر داشت.

این اشتباه اختصاص به «احمد امین» ندارد، بلکه برخی خاورشناسان نیز همین اشتباه را تکرار کرده اند. «آدام متز» در کتاب خود «الحضاره الإسلامیه فی القرن الرابع الهجری» می نویسد: شیعه تا تاریخ 333 مذهب کلامی خاصی نداشت. و اصول کلامی خود را از معتزله گرفته اند، حتی ابن بابویه دانشمند بزرگ شیعه در قرن چهارم، خود در نگارش کتاب «علل الشرائع» راه معتزله را پیموده و از علل اشیا بحث نموده است. سرانجام چنین نتیجه گیری می کند: شیعه از نظر عقیده و مذهب، وارث معتزله بوده است. (1)

اشتباه این خاور شناس، در این چند سطر یکی نیست. او مدعی است تا

ص:44

اواسط قرن چهارم شیعه مذهب کلامی خاصی نداشته است، درحالی که متکلمان بزرگ شیعه از اوایل قرن دوم تا آن زمان، گروه بزرگی را تشکیل می دهند، مانند:

1 - عیسی بن روضه. نجاشی می گوید: او حاجب منصور، متکلم نیکو کلامی بود. کتابی در امامت دارد و «احمد بن ابی طاهر آن را در «کتاب بغداد» ستوده است، برخی از اصحاب ما این کتاب را دیده اند و من خود وجود چنین اثری را از او در بعضی از کتابها خواندم، آنگاه که منصور وارد حیره شد، در مجلس درس عیسی بن روضه حاضر شد. او درباره امامت سخن می گفت منطق او مایه اعجاب خلیفه شد و آن را ستود. (1)

2 - علی بن اسماعیل بن میثم تمار بغدادی. ابن ندیم می گوید: او نخستین کسی است که در مذهب امامیه بحث کلامی کرد و اجداد او از یاران بزرگ علی بودند، او کتابهایی به نامهای الإمامه و الإستحقاق نوشته است. نجاشی می گوید:

او از چهره های معروف متکلمین شیعه است، با ابو الهذیل و نظام مباحثاتی دارد و او کتابهایی چون «الإمامه» و «مجالس هشام بن الحکم» نوشته است. (2)

3 - ابو جعفر محمد بن علی بن نعمان. معروف به مؤمن الطاق، نجاشی می گوید: مقام و مرتبه او در دانش و استحضار، بشار معروف است. او کتابهایی به نامهای «افعل و لا تفعل» و «الاحتجاج» و غیره نوشته است. ابن ندیم می گوید: او در دانش کلام فوق العاده حاذق و در بدیه گویی سرآمد روزگار بود و با ابو حنیفه مناظراتی دارد. (3)

3 - هشام بن الحکم، او از شاگردان برجسته امام صادق و از متکلمین شیعه و

ص: 45

1- (1) - رجال نجاش، شماره ترجمه 796.

2- (2) - فهرست ابن ندیم، فن دوم از مقاله پنجم، ص 223.

3- (3) - رجال نجاشی، شماره ترجمه 886، فهرست ابن ندیم، فن دوم از مقاله پنجم، ص 333

رازدار تشیع است. او کسی است که باب مذاکره در امامت را گشود و راه استدلال را آسان نمود. در علم کلام استاد و حاضر جواب بود. نخست از یاران جهم بن صفوان و بعدا به مذهب امام صادق - علیه السلام - درآمد. (1)

احمد امین درباره هاشم بن الحکم می گوید: او بزرگترین شخصیت شیعی در علم کلام بود. در جدل و مناظره با خصم قوی و نیرومند بود. با معتزله مناظره کرد و آنان نیز با او مناظره کرده اند. مناظرات او در کتب ادبی متفرق است و همگی استحضار و نیرومندی استدلال او را می رسانند. او با ابو الهذیل علاف به مناظره پرداخت. (2)

آیا با وجود این شخصیت‌های بزرگ و چهره های درخشان که همگی مربوط به قرن دوم و سوم اسلامی هستند، صحیح است که این مستشرق بگوید شیعه تا سال 333 مذهب کلامی خاصی نداشت؟ اگر چنین بود، پس اینها متکلم کدام مذهب بودند و چه ایدئولوژی داشتند؟ اگر مذهب کلامی خاصی نداشتند پس چرا با معتزله به مناظره می نشستند؟

اشتباه دیگر این مستشرق این است که تصور کرده است: صدوق از جانب خود به تبیین فلسفه احکام پرداخته و از طریق عقل و خرد مصالح آنها را کشف کرده است، در حالی که او در این کتاب احادیثی که از پیشوایان شیعه درباره علل احکام رسیده، گرد آورده است، نه اینکه خرد مانند معتزله بنشیند و به تبیین علل احکام پردازد.

این مستشرق از مناظره های علمای شیعه با معتزله و ردیه هایی که بر کتابهای معتزله نوشته اند، چندان آگاه نیست و اگر در این مورد به فهرست کتب شیعه مراجعه می کرد، چنین اشتباهی برای او رخ نمی داد. اینک نمونه هایی را یاد آور می شویم:

ص: 46

1- (1) - فهرست ابن ندیم، ص 334 و 223.

2- (2) - ضحی، الإسلام، ج 3، ص 268.

1 - محمد بن عبد الرحمن بن قبه که در اوایل قرن چهارم در گذشته است، کتابی بنام «الرد علی الجبائی» نوشته است. جبایی از مشایخ اعتزال و معاصر با او بود که در سال 303 در گذشته است. ابو الحسن سوسنجردی می گوید: من پس از زیارت قبر امام رضا - علیه السلام - به سوی ابو القاسم بلخی رفتم که با او آشنایی داشتم سا می کردم و کتابی از ابن قبه را به نام «الانصاف» که درباره امامت بود، همراه داشتم. او کتاب را از من گرفت و به مطالعه آن پرداخت و نقدی به نام «المسترشد فی الإمامه» بر آن نگاشت. من این کتاب را همراه خود به ری آوردم و به «ابن قبه» دادم.

او به نقض آن پرداخت و آن را «المستثبت فی الإمامه» نامید. من آن را برای بلخی آوردم. او مجدداً آن را نقض کرد و آن را «نقض المستثبت» نام نهاد. من نقض دوم را همراه خود به ری آوردم ولی متوجه شدم که ابن قبه در گذشته است. (1)

2 - حسن بن موسی نوبختی از بزرگان علمی شیعه، ردودی بر معتزله نوشته است. مانند: الرد علی الجبائی، الرد علی ابی الهذیل العلاف (مدعی پایان پذیری نعمتهای بهشت)، النقض علی ابی الهذیل (در مسأله معرفت)، النقض علی جعفر بن حرب، الرد علی أصحاب المنزله بین المنزلین.

3 - شیخ مفید، (336-413) قسمتی از کتابهای معتزله را نقد کرده است و مرحوم نجاشی از 12 کتاب که همگی در رد عقاید معتزله است، نام می برد. (2)

4 - سید مرتضی (336-355) آخرین جلد کتاب قاضی عبد الجبار را نقض کرده و به نام «الشافی فی الإمامه» چاپ شده است. با توجه به وجود چنین مناقشاتی، انکار اصالت کلام شیعه و پیروی آنان از کلام معتزله کاملاً بی جا است.

تنها ملاحظه کتاب «اوائل المقالات» شیخ مفید ما را به تفاوتهای جوهری این دو مکتب کلامی آشنا می سازد. اینک مواردی را که مرحوم مفید در این کتاب یادآور

ص: 47

1-1 - رجال نجاشی، شماره ترجمه، 1023.

2-2 - رجال نجاشی شماره ترجمه، 1068

شده، از نظر خوانندگان گرامی می گذرانیم:

تفاوت‌های کلام شیعی و معتزلی

- 1 - امامیه اتفاق نظر دارند که جاودانگی در آتش، از آن کفار است. مؤمن مرتکب گناه کبیره در آتش جاودان نخواهد بود برخلاف معتزله.
- 2 - امامیه می گویند: شفاعت برای نجات مرتکبان کبیره است، بر خلاف معتزله که آن را برای مطیعان می دانند و نتیجه آن ترفیع رتبه است.
- 3 - امامیه می گویند: مرتکب کبیره از اهل معرفت، مؤمن فاسق است و معتزله آنرا در منزلتی میان کفر و ایمان جای می دهند.
- 3 - امامیه می گویند: پذیرفتن توبه بر خدا واجب نیست بلکه از طریق تفضل می پذیرد، در حالی که معتزله می گویند: اثر توبه در اسقاط عقاب، ضروری است نه تفضلی.
- 3 - امامیه می گویند: پیامبران از فرشتگان برترند، بر خلاف معتزله.
- 5 - امامیه می گویند: انسان نه مجبور است و نه وانهاده شده، بلکه در منزلتی بین جبر و تقویض قرار دارد در حالی که معتزله خلاف آنرا می گویند و قائل به تقویضند.
- 6 - امامیه می گویند: لفظ «بداء» بر خدا اطلاق می شود، بر خلاف معتزله.
- 7 - امامیه معتقدند که گروهی از مردگان پیش از قیامت به این دنیا باز خواهند گشت بر خلاف معتزله.
- 8 - امامیه می گویند: نیاکان رسول خدا از آدم تا عبد الله مؤمن و موحد بودند.
بر خلاف معتزله.
- 9 - امامیه می گویند: ناکثان و قاسطان کافر و گمراهند و مورد لعن خدا هستند و به همین جهت در آتش جاودانند، برخلاف معتزله که آنان را کافر نمی دانند بلکه

می گویند: آنان در این نبرد اجتهاد کردند، و از این طریق مطیع به شمار می روند.

10 - امامیه می گویند: رسول گرامی علی را برای امامت نصب کرد، بر خلاف معتزله.

11 - امامیه معتقد است که در هر زمانی امام معصومی لازم است که خدا با آن احتجاج کند، بر خلاف معتزله.

12 - امامیه معتقد است که امام باید معصوم از گناه باشد و بر علوم دینی تسلط کامل داشته باشد، بر خلاف معتزله.

ما در اینجا به همین تفاوت‌های دوازده گانه اکتفا کردیم و یادآور می شویم که فرق این دو گروه منحصر به اینها نیست بلکه فرق‌های دیگری نیز هست. و شیخ محمد جواد مغیه در کتاب: «فصول فی الفلسفه الإسلامیه» موارد دیگری را یادآور شده است. (1) و نیز «هاشم معروف الحسنی» کتابی تحت عنوان «الشیعه بیمن المعتزله و الأشعریه» نگاشته و تفاوت کتب کلامی شیعه با این دو مکتب و احیاناً تلاقی با یکی از آن دو را یادآور شده است.

باید یادآور شوم این تهمت که شیعه اصول کلامی (توحید و عدل) خود را از معتزله گرفته، اختصاص به ایام ما ندارد، بلکه در عصر شیخ مفید که به مذهب اهل بیت در «اصول و فروع» تثبیت بخشید و فوارق آنرا بیان کرد، این تهمت نیز وجود داشت و شیخ به آن در رساله صاغانیات اشاره کرده است (2) و علت اشتباه یکی است و آن اشتراک هر دو مکتب در توحید و عدل است که هر دو از علی - علیه السلام - اخذ کرده اند.

آری در میان «متکلمان آل نوبخت» که همگی شیعه بودند تمایلات اعتزالی

ص: 49

1-1 - رجوع کنید به مجله رساله الإسلام، شماره 2 از سال 12، (سال 1379).

2-2 - مفید، رساله صاغانیات، / 31.

وجود داشته و برخی مانند حسن بن موسای نوبختی به اعتزال متهم بوده است، در حالی که دایی او اسماعیل بن علی نوبختی به دور از اتهام بوده است.⁽¹⁾

احیاناً برخی از علمای شیعه اصلی از اصول معتزله را پذیرفته اند: مانند محمد بن بشر حمدونی سوسنجردی که نجاشی در حق او می گوید: او صحیح الاعتقاد است و در گذشته به اصل وعید معتقد بود.⁽²⁾

این استثنا گواه بر استقلال مکتب کلامی شیعه است که احياناً برخی از آن دور شده و رجال آنان معرفی می شدند ما به مناسبت بزرگداشت معلم کلامی شیعه شیخ مفید - 336-413، رساله جداگانه ای در این موضوع نوشته و به نام «الشیعه و علم الکلام عبر القرون الاربعه» منتشر کردیم، مراجعه به این رساله، سیمای مستقل کلام و متکلمان شیعه را نشان می دهد.

ص: 50

1- (1) - تاریخ علوم اسلامی، جلال همائی: 51 حسن بن موسی خواهرزاده ابو سهل اسماعیل بن علی نوبختی است که از مشاهیر آل نوبخت می باشد.

2- (2) - النجاشی، الرجال، 298/2 شماره ترجمه 1037.

اساس مکتب «اعتزال» را پنج اصل کلامی تشکیل می دهد و هرکس این پنج اصل را به طور «درست» بپذیرد از این گروه بوده و هرگاه یکی را منکر شود و باقیمانده را بپذیرد از این گروه نخواهد بود، این پنج اصل - برخلاف پنج اصلی که در میان ما معروف است - عبارتند از:

1 - توحید 2 - عدل 3 - وعد و وعید 4 - منزله بین المنزلتین 5 - امر به معروف و نهی از منکر.

ابو الحسین خیاط (م 311) که یکی از ارکان معتزله در اواخر قرن سوم و اوایل قرن چهارم است، چنین گوید: بر هیچ کس نام «اعتزال» شایسته نیست، مگر اینکه پنج اصل یاد شده را معتقد شود و هرکس که این پنج اصل را پذیرفت، معتزلی است. (1)

مسعودی مورخ قرن چهارم اسلامی، آنگاه که اصول پنجگانه معتزله را مطرح می کند، می گوید: هرکس به این اصول پنجگانه عقیده داشته باشد، معتزلی است و اگر به بیش از این پنج اصل یا کمتر از آن عقیده پیدا کرد، شایسته نام اعتزال نیست. (2)

شگفت از ابن حزم (م 456) است که تصور کرده این اصول پنجگانه عبارتند از:

ص: 51

1- (1) - خیاط، انتصار، ص 126.

2- (2) - مسعودی، مروج الذهب، ج 3، ص 222.

1 - قرآن مخلوق است 2 - خدا دیده نمی شود (نفی رؤیت و تشبیه) 3 - جبر در کار نیست (نفی قدر) 4 - اعتقاد به منزله بین المنزلتین 5 - صفات خدا زاید بر ذات نیستند. (1)

در حقیقت ابن حزم در مقابل تصریح پیشوایان معتزله، اصول خمس را تحریف کرده و به اصطلاح علمی «اقسام» را «مقسم» شمرده است، زیرا مسائل سه گانه یعنی نفی رؤیت، نفی فزونی صفات بر ذات، نفی قدیم بودن کلام خدا، همگی از فرهی «توحید» می باشد و هر موقع در لسان معتزله لفظ «توحید» وارد شود از آن معنی وسیعی اراده می شود که این اقسام را در بر می گیرد.

ولی «نفی قدر» که از فروع اصل «عدل» است و خود اصل مستقلی نیست و در نتیجه «ابن حزم» از دو اصل اساسی از اصول معتزله به نام «وعد و وعید» و «امر به معروف و نهی از منکر» یاد نکرده است.

وی که در طرح عقاید معتزله تا این حد دچار اشتباه می شود، طبعاً در طرح عقاید شیعه اشتباه بیشتری را مرتکب خواهد شد.

اکنون سؤال می شود که چرا آنان در میان این همه معارف الهی و اصول، تنها به این پنج اصل اکتفا کرده اند، در حالی که برخی از این اصول، جزو احکام فرعی اسلام به شمار می روند؟ نکته آن این است که معتزله در این پنج اصل با بیشتر طوایف اسلامی اختلاف دارند، تنظیم این اصول پنجگانه نه به خاطر آن است که این اصول از نظر مسائل عقیدتی در درجه اول اهمیت قرار دارند، بلکه چه بسا اصولی مانند معاد و بازگشت انسان به زندگی جدید بر اکثر این اصول تقدم دارد ولی چون مسأله معاد، مورد اختلاف میان آنان و حشویه و اهل حدیث و اشاعره نبود، از این جهت آن را جزء اصول پنجگانه قرار نداده و اصولی را به عنوان اصول اعتزال معرفی

ص: 52

کرده اند که در آن با اهل حدیث و اشاعره اختلاف نظر داشتند و در حقیقت این اصول پنجگانه یک رشته آرای کلامی هستند که با آن، به مخالفان خود می تازند و آنها را از خود دور می کنند و اگر دیگر فرق اسلامی در این اصول موافقت می کردند، هرگز آنان به اکثر این پنج اصل اهمیت نداده و آن را جزء اصول خود نمی شمردند.

این تنها معتزله نیستند که اصول عقاید آنان جمع بندی نتیجه نزاعها و درگیریهای کلامی آنان با اهل حدیث و اشاعره است. عین این سخن درباره عقاید اشاعره و اهل حدیث نیز حاکم است، مثلاً شیخ اشعری در کتاب ابانه در باب دوم، صفحه 17، عقاید اهل حدیث و طبعاً اشاعره را آورده است و می گوید: هرکس با این اصول مخالفت ورزد، او مخالف و بدعت گذار است و جزء اهل سنت و جماعت اهل حق نیست و از چیزهایی که جزء اصول عقیده اهل حدیث شمرده است، اعتقاد به قدیم بودن قرآن و مخلوق نبودن آن است. از آنجا که معتزله مخلوق بودن قرآن را شعار خود قرار داده اند، عکس العمل آن این شده است که اهل حدیث و اشاعره، قدیم و یا مخلوق نبودن را شعار مذهب اتخاذ کرده اند.

این گونه تنظیم عقاید و اصول، از وضع دردآوری حکایت می کند و آن اینکه این گروهها روز نخست، دارای عقاید منظم و به هم پیوسته ای نبودند و نزاعها و درگیریها و جدالهای کلامی، عقیده آفرین بوده و برای آنان اصول دین و اصول عقیده ای تنظیم کرده است. در این صورت چگونه می توان گفت هر کسی به این اصول معتقد نباشد، از جرگه اهل سنت و جماعت و پیروان راه حق برون است، در حالی که بسیاری از این اصول، نه در زمان پیامبر مطرح بوده و نه در زمان صحابه و تابعین، بلکه و رود فرهنگهای بیگانه مایه بحث و اندیشه در این مسائل گردیده، نه اینکه از روز نخست این اصول، جزء عقاید اسلامی بوده است.

ابو جعفر طحاوی مصری (م 321) در رساله عقاید طحاویه از 105 اصل نام س برد و می گوید: این عقاید فقهای امت، مانند ابو حنیفه و ابو یوسف و محمد بن

حسن شیبانی است و بر این کتاب، شروح و تعالیق فراوانی نوشته شده است. شما هریک از این اصول را آگاهانه و به دقت بررسی کنید، خواهید دید هدف رد بر دیگر فرقه هاست خواه این گروه از ملاحظه و زنادقه باشند یا از معتزله و رافضه.

عقاید اسلامی را از آرای کلامی جدا سازیم

چقدر شایسته بود که پیشوایان اهل حدیث و معتزله و اشاعره در تبیین اصول، به همان اصولی که مسلمین صدر اسلام بدان اکتفا می کردند، قناعت کرده و آنها را ملاک اسلام و کفر می شمردند، آنگاه در فصل دیگری نه به عنوان اصول عقاید، بلکه به عنوان اصول کلامی به آرای مکتب خود اشاره می کردند.

نگارنده پس از نگاشتن این بخش به گفتار بانوی خاورشناس «سوسنه دیفیلد» که کتاب «طبقات المعتزله» ابن المرتضی را تحقیق کرده، برخورد که از استاد خود «هریتر» نقل کرده است: «هرکس بخواهد عقاید اهل سنت را به درستی بفهمد، باید این مسأله را در ذهن خود آماده سازد که هر اصلی از اصول آنان رد بر فرقه ای از فرق مخالف آنهاست، یعنی فرقه های شیعه، خوارج، مرجئه، جهمیّه و معتزله و در حقیقت عقیده اهل سنت، از موضع رد بر این فرق تشکیل یافته و از این نظر تنظیم شده است».⁽¹⁾

باز در پایان تکرار می کنیم: شایسته است محققان اسلام شناس، اصول دین را از آرای کلامی جدا سازند و آنها را با هم مخلوط نکنند و تخلف از آرای کلامی را مایه خروج از اسلام و ایمان ندانند.

اکنون با توجه به این مقدمه به تشریح اصول پنجگانه معتزله می پردازیم:

ص: 54

اشاره

توحید

کاربرد توحید در مکتب معتزله در این مورد خلاصه می شود، زیرا در دیگر معانی توحید میان آنان و دیگران اختلافی نیست.

1 - صفات خدا زاید بر ذات نیست.

2 - در تفسیر صفات خبری باید از تشبیه دوری جست.

3 - خدا پیراسته از رؤیت در دنیا و آخرت است.

4 - کلام خدا حادث است قدیم نیست.

اینک هریک را جداگانه مورد بحث قرار می دهیم.

ص: 55

توحید، در اصطلاح متکلمان این است که بگوییم: خداوند سبحان یکی است برای او در ذات و در صفات و در افعال، نظیر و مشابهی نیست و بندگان خدا باید فقط او را بپرستند و آنچه می تواند مراتب بیشتر این حقیقت را به صورت روش ترمیم کند، گفتار قرآن است که فرمود: **لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ** (شوری/ 11) در حقیقت می توان مسائل یاد شده در زیر را مربوط به توحید دانست.

أ - اعتقاد به وجود خدای واجب الوجود، آفریننده ماده و مادّیات، در برابر مادّیها که به ماورای ماده اعتقاد ندارند و اصالت را از آن ماده می دانند.

ب - خدا یکی است، نظیر ندارد، او بسیط است و جزء ندارد و به تعبیر علمی «واحد» و «احد» است، در برابر ثنویه که برای جهان دو مبدأ اندیشیده و در برابر نصاری که ذات خدا را مرکب از اقانیم ثلاثه می دانند.

ج - جدا سازی صفات ذات مانند علم و قدرت و سمع و بصر از صفات افعال مانند: خلقت و رزق و آمرزش.

د - آیا صفات ذات عین ذات خدا است یا زاید بر ذات؟ و به تعبیر دیگر توصیف خدا به علم، مانند توصیف بشر به علم است؟ یا توصیف واجب به علم، با توصیف ممکن به آن فرق دارد، در یکی صفت زاید بر موصوف و در دیگری عین .

ه - خدا از هر توصیفی که مستلزم حاجت و نیاز باشد منزّه است. از این جهت جسم و جسمانی و عرض و جوهر نیست، چون همه اینها مایه نیاز است.

خداوند از هر چه که موجب نیاز شود غنی و پیراسته است.

و - خدا بالاتر و برتر از آن است که در دنیا یا آخرت دیده شود.

در حالی که همه این بحث‌های ششگانه در پوشش توحید قرار می‌گیرند، از میان این بحثها، معتزله فقط به چهارمی و ششمی اهمیت داده‌اند و نکته آن این است که چون در دیگر مراتب توحید، با اهل حدیث و اشاعره اتفاق نظر دارند، دیگر به آنها اهمیت نداده و تنها مورد اختلاف میان خود و آنها را مورد بحث و جدال قرار داده‌اند. از این جهت هر موقع کلمه توحید اطلاق شود، مقصود از آن همان موضوع چهارم و ششم است، یعنی صفات خدا زاید بر ذات نیست (معنی چهارم) و خدا بالاتر و برتر از رؤیت است. و از آنجا که معتزله نافی صفات زاید بر ذات هستند و در برابر آنان اشاعره اصرار بر فزونی صفات بر ذات دارند، معتزله را «نافیان صفات» و اشاعره را «صفاتیه» می‌نامند.

اکنون که سخن به اینجا رسید، ما درباره این اصل از چهار نظر بحث می‌کنیم:

1 - آیا صفات خدا زاید بر ذات اوست یا عین ذات او؟

2 - صفات خبریه که قرآن و حدیث از آنها خبر داده‌اند: *يُرِيدُ اللَّهُ * وَجْهَ رَبِّكَ* چگونه تفسیر می‌شوند. آیا در تفسیر و توصیف خدا به آنها، به همان مفهوم تصویری اکتفا می‌ورزیم یا ملاک در تفسیر، مفهوم تصدیقی آنهاست؟ (و تفاوت مفهوم تصویری و تصدیقی آنها در آینده خواهد آمد).

3 - آیا رؤیت خدای جهان، در دنیا و آخرت امکان دارد یا نه؟

4 - در اینجا به مناسبتی که قدم و حدوث کلام خدا با اصل توحید ارتباط دارد، در این باره نیز سخن می‌گویند.

این مباحث چهارگانه در پوشش اصل توحید قرار دارند که به تدریج مورد بحث قرار می‌گیرند.

اکنون بحث خود را روی همان عینیت صفات یا زیادی آنبر ذات متمرکز می‌کنیم.

توحید و عینیت صفات خدا یا ذات

اهل حدیث و اشاعره معتقدند که خدا صفات کمالی دارد که زاید بر ذات و قدیم هستند، نخستین کسی که این صفات را زاید و قدیم توصیف کرد، شیخ اشعری بود. (1) در حالی که پیش از او صفات زاید را صفات ازلی می خواندند. هر چند ازلی با قدیم، از نظر محتوا یکی است، اما کلمه قدیم در تفهیم حقیقت روشن تر است و سرانجام به این نتیجه رسیدند که قدیم، منحصر به ذات نیست.

چیزهای دیگری نیز در جهان قدیم هستند. دلایل این گروه فقط ظواهر آیاتی است که علم را به ذات نسبت می دهد که مشعر بر فزونی صفت بر ذات است، مثلاً در باره قرآن می فرماید: أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ (نساء/ 166) «خدا قرآن را با علم خویش فرو فرستاد». و درباره آگاهی خود از آنچه که در ارحام است، چنین می فرماید: وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ (فاطر/ 11). «هیچ ماده ای باردار نمی شود و وضع حمل نمی کند، مگر با آگاهی او» و درباره قدرت خود، چنین می گوید: ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ (ذاریات/ 58) «صاحب قدرت استوار است». می گویند ظواهر این آیات، حاکی از فزونی علم

ص: 58

و قدرت بر ذات اوست.

گذشته از اینکه این آیات، در مقام بیان علم و قدرت گسترده اوست، نه در مقام بیان کیفیت علم او که آیا عین ذات است یا زاید بر ذات، عقیده بر زیادی صفات، مایه اعتقاد به ثنویت و «دوینی» است که برخی از مذاهب، گرفتار آن هستند. مثلاً در آیین زرتشت، نور و ظلمت و در آیین نصاری، اقانیم سه گانه مطرح است و مسلمانانی که پرچمدار توحید و یکی بودن قدیم بودند، گروهی، به صفوف همین ثنویها پیوسته و به جای دو قدیم و سه قدیم، به قدمای ثمانیه (به تعداد صفات) قائل شده اند.

در اینجا باید به این نکته توجه کرد: هدف کسانی که صفات زاید بر ذات را نفی می کنند، این است که از «ثنویت» دوری بجویند و به گفتار خدا لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ (شوری/ 11) تحقق علمی بخشند، زیرا به روشنی می بینند اگر صفات خدا را ماورای ذات بیندیشند، در بدتر از آن چاله ای که ثنویها فرو رفته اند فرو خواهند رفت، زیرا به تعداد هر و صفی، قدیمی قائل خواهند شد.

پاسخ اشاعره از تعدد قدما

اشاعره در مقابل این منطق قوی و نیرومند، گریزگاههایی پدید آورده اند که بتوانند از چنگال ثنویت فرار کنند که برخی از آنها را یادآور می شویم:

1 - قاضی عضد الدین ایجی می گوید: آنچه که مایه کفر است این است که را متعدد بدانیم نه یک ذات و چند صفت قدیم. (1)

این پاسخ از قاضی مایه شگفت است، زیرا قانون امتناع تعدد قدما یک حکم عقلی است و قانون عقلی، قابل تخصیص نیست. عقل می گوید: قدیم منحصر به

ص: 59

یک شیئی است خواه این شیئی ذات باشد، خواه صفت؛ در این صورت تجویز تعدد چند قدیم از مقوله وصف، نادیده گرفتن داوری خرد در کلی بودن این حکم است.

2 - صفات خدا نه خدا هستند و نه جدا از خدا؛ از این جهت توصیف آنها به قدیم، اشکالی نخواهد داشت. (1)

این پاسخ، جز لغز و پیچیده گویی چیزی نیست. در حالی که عقاید اسلامی از سهولت و آسانی برخوردار است. خلاصه یا باید تعدد قدما را پذیرفت و توحید اسلامی را خدشه دار ساخت، آنهم به خاطر یک رشته ظواهر که در صدد بیان کیفیت علم و قدرت نیست، و یا اینکه صفات خدا را عین ذات او دانست نه زاید بر ذات.

اتهام معتزله به الحاد در مورد نفی صفات زاید

یادآور شدیم انگیزه کسانی که صفات خدا را عین ذات او می دانند جز فرار از ثنویت و تعدد قدما چیزی دیگر نیست، ولی شیخ اشعری معتزله را در این مورد، به چیزی متهم می کند که هیچ دلیل و گواهی بر آن ندارد.

او می گوید: معتزله در صدد این بودند که صفات کمال علم و قدرت و حیات و سمح و بصر را از خدا نفی کنند و بگویند خدا دانا و توانا و زنده و شنوا و بینا نیست، اما از شمشیر حکومت اسلامی ترسیدند، این عقیده باطل را در قالب دیگری ریختند و گفتند که صفات خدا عین ذات اوست یعنی حقایق این صفات را دارا نیست. (2)

ص: 60

1- (1) - مفید، أوائل المقالات، ص 17.

2- (2) - اشعری، الابانه عن أصول الديانه، ص 107.

شکی نیست که چنین اتهام نوعی، بی باکی در کار دین است، یک دانشمند الهی نباید این گروه عظیم از امت اسلامی را پیروان راه زنادقه و ملاحظه معرفی کند و بگوید: اینها نیز با آنان هماهنگند و می خواهند بگریند خدا دانا و توانا نیست.

شکی نیست که همه فرق اسلامی خدا را با صفات کمال توصیف می کنند و او را دانا و توانا می دانند. چیزی که هست در شام تحلیل، دو راه پیش ما وجود دارد.

1 - فزونی صفات بر ذات مانند ممکنات.

2 - وحدت صفات با ذات و عینیت آن دو.

گواه گروه نخست، ظواهر آیات است که تحلیل آن را شنیدید.

گواه گروه دوم، علاوه بر فرار از ثنویت و تعدد قدما، یک رشته براهین عقلی است که به دو برهان آن اشاره می کنیم:

الف - اگر صفات خدا زاید بر ذات او باشند، لازمه آن این است که ذات، با صفات مرکب شده و خدای واحدی را تشکیل می دهند و مرکب در تحقق خود به اجزای خود نیاز دارد و موجود نیازمند، نمی تواند خدای واجب باشد.

ب - اگر صفات او زاید بر ذات او باشد، او به وسیله صفات که غیر از ذات است، استکمال خواهد یافت و چیزی که به غیر خود تکامل پیدا می کند، نمی تواند خدای جامع صفات کمال و جلال باشد، این دلایل و امثال آن، انگیزه نفی فزونی صفات بر ذات را روشن می سازد، نه اینکه نمی توانستند به صراحت بگویند خدا دانا و توانا نیست، ناچار شدند این حقیقت را زیر پرده بگویند و صفات زاید بر ذات را نفی کنند.

اتحاد صفات با ذات به دو گونه تصور می شود:

1 - ذات از نظر کمال و جمال در پایه ای است که سراسر آن علم و توانایی است، و ذات او خود، کشف از خویش و از غیر خود می کند.

این همان معرفتی است که از خطبه های امیر مؤمنان، به روشنی استفاده می شود و براهین یاد شده، در کلام امام موجود است. (1)

در میان معتزله ابو الهذیل علاف، این نظریه را با روشن ترین عبارت مطرح می کند و می گوید: «انّه عالم بعلم هو هو». (2)

این عبارت، جز همان نظریه ای که سید الموحّدین مطرح کرده چیزی نیست.

تنها اجمالی که در نظریه معتزله در این مورد هست طرح دومی است به نام «مسأله نیابت» و به تعبیر خود آنان «نیابه الذات عن الصفات» است.

2- نیابت ذات از صفات این نظریه را به دو نحو می توان تفسیر کرد:

الف - ذات دارای علم و قدرت و سمع و بصر نیست، اما در عین حال از عهده این کارها بر می آید و به اصطلاح ذات فاقد این صفات، همان کارآیی را دارد که ذات واجد، دارد.

تفسیر نیابت به این شکل، قریب به همان اتهامی است که شیخ اشعری نسبت به معتزله روا داشته است، زیرا اگر ذات واجب فاقد حقیقت این صفات

ص: 62

1- (1) - و کمال توحیده الاخلاص له، و کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه، لشهاده کل صفة أنّها غیر الموصوف، و شهاده کل موصوف أنّه الصفة، فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه، و من قرنه فقد ثناه و من ثناه فقد جزاه و من جزاه فقد جهله. توحید کامل او کمال اخلاص است بر او، و کمال اخلاص، برای خدا این است که صفات (زائد) را از او نفی کنیم، زیرا هر صفتی گواهی غیر موصوف خود است، همچنانکه هر موصوفی گواهی می دهد که غیر صفت است. کسانی که خدا را با صفات زائد بر ذات توصیف می کنند صفات را اموری مستقل می دانند و در کنار او قرار می دهند و کسی که چنین کند او را دو تا دانسته و هر کس او را دو تا بداند، ذات بسیط او را تجزیه کرده و آن کس که چنین کند، خدا را شناخته است.

2- (2) - شرح الأصول الخمسه، ص 182.

باشد، طبعاً نه تنها عالم و قادر نخواهد بود، بلکه کارآیی ذات با علم و قدرت را نیز نخواهد داشت، زیرا معقول نیست ذات فاقد این کمالات، همان موقعیت را داشته باشد که ذات دارای این کمالات.

ب - ذات، از نظر کمال و جمال در حدی است که سراپا علم و توانایی است و چنین ذات سراپا علم و قدرت، بی نیاز از علم و قدرت زاید است و جانشین چنین ذاتی می باشد.

و به دیگر سخن: آنچه که از ذات مقارن با علم و قدرت می خواهیم، از ذات سراسر علم و قدرت ساخته است و مقصود از نیابت، نیابت چنین ذات سراسر علم و قدرت از ذاتی است که علم و قدرت در آن زاید بر ذات باشد.

در این جا دو سؤال مطرح است:

الف - چگونه می تواند ذات خدا سراسر علم و قدرت باشد؟ در حالی که علم از مقوله کیف و عرض و شیئی قائم به غیر، و ذات قائم به نفس است و شیئی که واقعیت آن قیام به غیر است، چگونه می تواند قائم به نفس باشد؟

پاسخ آن این است که علم دارای مراتب است، یک مرتبه از آن کیف و عرض است، مرتبه دیگر آن جوهر و قائم به خویش است (1) مانند علم انسان به ذات خود که هرگز به صورت کیف و عرض نیست بلکه بازگشت آن به واقعیت اوست. یعنی ذات نفس انسانی به گونه ای است که از واقعیت خود نیز کشف می کند و علم او به صورت عرض بر ذات نمی باشد.

در مورد خدا علم او به ذات، بالاتر از علم انسان به خود می باشد. در آنجا

ص: 63

1- (1) - مقصود از قیام به خویش در مقابل عرض است که قائم به موضوع است، نه قیام به نفس به معنی بی نیازی از علت. و به اصطلاح، «فی نفسه لِنفسه بغيره» است در مقابل واجب که «فی نفسه لِنفسه و بنفسه» است.

علاوه بر اتحاد علم با ذات، مسألهٔ وجوب علم مطرح است، علم به ذات، حکم خود ذات را دارد.

ب - چگونه خدا را عالم و قادر می خوانیم در حالی که این دو لفظ از نظر وضع لغوی خالی از فزونی صفات بر ذات است؟

پاسخ: در توصیف خدا به این صفات، ناظر به کیفیت توصیف نیستیم همین قدر می گوئیم که او آگاه و تواناست، اما کیفیت آگاهی و توانایی او از خارج به دست می آید. این خرد است که ما را به وحدت ذات و صفات رهبری می کند. به دیگر سخن، در مقام سخن گفتن و توصیف، نظر به دقایق علمی و فلسفی نداریم. نه زیادی صفات را می اندیشیم و نه وحدت آنها را، بلکه در مقام تحلیل و اقامهٔ برهان، به وحدت و اتحاد پی می بریم.

ص: 64

توحید و صفات خبریه خدا

توحید نخستین اصل از اصول پنجگانه معتزله است و یکی از شاخه های آن تنزیه خدا از تجسم و تشبیهات است که با صفات «خبری» (صفاتی که خدا از آن در قرآن خبر داده است) رابطه تنگاتنگ دارد. آنان صفات خدا را به دو قسم تقسیم می کنند:

1 - صفات ذاتی مانند علم و قدرت که عقل به وجود آنها در خدا هادی و راهنماست.

2 - صفاتی که آیات و احادیث از آنها خبر داده اند، مانند «وجه الله»، «ید الله»، و اگر در قرآن و سنت وارد نشده بود، خرد به آنها راهی نداشت.

توحید در نزد معتزله، معنی جامعی دارد یعنی «تنزیه» و یکی از شاخه های تنزیه این است که این صفات به گونه ای تفسیر شوند که مایه تجسیم و تشبیه نگردند و این بخش از صفات پیوسته مایه نزاع و گفتگو میان آنان و گروه اهل حدیث و سپس اشاعره بوده و می باشد. معتزله می گویند خدا بالاتر و برتر از جسم و جسمانیات و ماده و مادیات است. بنابراین، این صفات خبری را نمی توان به همان معنی لغوی بر خدا حمل کرد و او را با آنها توصیف کرد و گفت: خدا صورتی و دستی دارد، در حالی که مخالفان آنان سعی و کوشش دارند که در توصیف خدا با آنها

معنی لغوی را حفظ کنند و در عین حال غالباً مایلند به تشبیه و تجسیم متهم نشوند.

از این جهت میان مسلمین در تفسیر این صفات روشهای مختلفی است که ذیلاً یاد آوری می شود:

1 - توصیف خدا با این صفات به معنای لغوی، هر چند مستلزم تشبیه و تجسیم باشد.

2 - توصیف خدا با این صفات به همان معنای لغوی، ولی با التزام به عدم تشبیه.

3 - در توصیف خدا با این صفات، راه حزم و احتیاط را در پیش گرفت و معانی این نوع آیات و روایات را به خود خدا تفویض کرد و در حقیقت این نوع آیات و روایات، از آیات متشابه بوده و راه نجات این است که از تفسیر آنها دوری جست و به خدا واگذار نمود.

3 - در توصیف خدا با این صفات، راه تأویل را در پیش گرفت و از معنای لغوی و تصویری آن صرف نظر کرد.

راه اول مربوط به مجسمه و مشبیه است که مطرود جامعه اسلامی می باشند.

راه دوم، مربوط به سلفیها و حنابله و پیرو مکتب آنها ابو الحسن اشعری است. آنان برای اینکه از تأویل بگریزند و از جانبی وارد مرحله خطرناک تشبیه نشوند، در تفسیر این آیات و روایات همان معنی لغوی را می گیرند و می گویند واقعا خدا دست و پا و صورت دارد، چیزی که هست فاقد کیفیت است و اگر در نوشته های خود می گویند: «بلا کیف» مقصود همین است. یعنی دست دارد، اما فاقد کیفیت دست انسان است و گاهی برای تخفیف از مصدر جعلی آن استفاده می کنند و می گویند: «بلکفه».

و ما در تحلیل عقاید اشاعره این نظریه را نقد کردیم و گفتیم: چنین عقیده ای

جز یک بام و دو هوا بیش نیست، و قضیه ای است که صدر و ذیل آن با هم متناقض است، زیرا اگر بناست در تفسیر آیات، معانی لغوی و تصویری آنها محفوظ باشد، باید کیفیت آنها نیز محفوظ گردد، زیرا واقعیت آنها همان کیفیت آنهاست. دست و پا و صورت بدون کیفیت، دست و پا و صورت نیست. و هرگز بر آن «ید» و «رجل» و «وجه» صدق نمی کند. و معنی لغوی نیز محفوظ نمی باشد. از یک طرف می گوئیم: خدا به همان معنای لغوی و تصویری دارای دست و پا و صورت است، از طرف دیگر می گوئیم فاقد کیفیت آنهاست و این دو با هم قابل جمع نیست، زیرا مقوم دست و حافظ معنی لغوی آن، کیفیت آن است و در صورت فقدان آن نمی توان گفت که خدا این صفات را به همان معنای لغوی و عرفی دارد.

از این نظر بگذریم، نظریه سوم معنی اندیشه تفویض یک فکر ارتجاعی است که سرچشمه آن این است که گروهی می پندارند که فهم معارف قرآن امکان پذیر نیست، تو گویی قرآن برای تلاوت و قرائت آمده است نه برای تفکر و تدبیر، در حالی که قرآن می گوید: كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ (ص/29) «قرآن کتابی است مبارک، آن را فرو فرستادیم تا درباره آیات آن بیندیشند و خردمندان یادآوری کنند».

چاره جز پیمودن راه چهارم که تأویل است، چیز دیگری نیست. اما تأویل بر دو نوع است یکی تأویل مقبول و دیگری تأویل مردود.

تأویل مقبول غیر از تأویل مردود است

مقصود از تأویل مقبول این است که با توجه به قراین موجود در خود آیه و آیات دیگر، معنی تصدیقی و مفاد جملگی آن را به دست بیاوریم. هر چند این مفاد تصدیقی و جملگی آن بر خلاف ظهور تصویری و مفهوم لغوی آن باشد و چنین تأویلی اصولاً تأویل نیست، بلکه پیروی از ظهور تصدیقی است و اگر بدان تأویل گفته می شود، به خاطر این است که معانی تصویری مفردات محفوظ نمی باشد مثلاً

می‌گوییم فلاخی دست و دل باز است. معنی تصویری آن، این است که عضو خاصی از بدن او این حالت را دارد، ولی مسلماً مفاد تصدیقی این نیست، زیرا مقصود از آن، توصیف او به بذل و بخشش است و چون بذل و بخشش غالباً با حرکات باز دست انجام می‌گیرد با چنین لفظی از چنین مقصدی کنایه آورده می‌شود. اگر به چنین تفسیری تأویل گفته می‌شود، در واقع به خاطر این است که با ظهور تصویری و ظهور مفردات جمله اختلاف دارد، ولی با توجه به فراین و دیگر ارتکازات عرفی عین معنی جمله است، نه تأویل آن.

آری، تأویل مردود آن است که به خاطر پیشداوری، با ظهور تصدیقی جمله یعنی همان معنایی که عرف از جمله می‌فهمد مخالفت شود و مسلماً چنین تأویلی حرام و چنین تفسیری مایه بد فرجامی و تباهی ایمان است و مشمول حدیث معروف:

«من فسر القرآن برأیه فلیتبعه مقعده من النار» است. با توجه به این مقدمه، اکنون برای دو نمونه از تأویل دو مثال می‌آوریم:

نمونه ای برای تأویل مقبول

اشاره

1 - خدا به ابلیس چنین فرمود: ما مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ (ص / 75).

«چه باعث شد که تو بر چیزی که من با دو دستم آفریده‌ام، سجده نکنی؟»

آیا کبر ورزیدی یا بالاتر و برتر از آدم بودی؟».

مقصود از آفرینش آدم با دو دست خدا چیست؟

این آیه تجلیگاه هر چهار مسلک است. مشبهه بدون پروا می‌گویند، خدا دو دست دارد، در حالی که حنابله و شیخ اشعری همین موضوع را با ظرافت خاصی تکرار می‌کنند و می‌گویند: او دو دست دارد اما فاقد کیفیت است، گروهی راه حزم و احتیاط را در پیش گرفته می‌گویند: معانی این آیات برای ما مفهوم نیست ولی گروه چهارم دست به تأویل می‌زنند، یکی مردود و دیگری مقبول. تأویل مردود از آن

معتزله است که می گویند: «ید» در این آیه به معنی قوه و توان است. (1) ولی این تأویل مردود است زیرا «ید» هر چند به معنی قوه و نعمت، به کار می رود مانند:

وَ اذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُدَ ذَا الْاَيْدِ اِنَّهُ اَوَابٌ (ص/ 17).

«از بنده ما داود یاد کن که صاحب نعمتها و قدرتها که او بسیار توبه کننده بود». ولی تفسیر «یدی» در آیه یاد شده به معنی قوت و قدرت صحیح نیست، زیرا آیه در این صورت حالت توضیح واضح به خود می گیرد، زیرا شکی نیست که هر آفریننده ای کار را با قوه و قدرت انجام می دهد، چه لزومی دارد که خدا به چنین توضیح واضحی دست بزند. گذشته از این، وجه تشبیه چیست؟ چنانکه می فرماید:

«یدی» اینجاست که باید از این تأویل صرف نظر کرد و راه تأویل مقبول را در پیش گرفت و آن این است که آیه یاد شده ظهور تصویری دارد و ظهور تصدیقی، مقصود از نخست این است که خدا با دو دست خود آدم را آفریده است ولی ظهور تصدیقی آن این است که خدا ابلیس را نکوهش می کند. چرا بر چیزی که من با عنایت خاص شخصا آن را آفریده ام سجده نکردی؟ در این صورت مقصود از «با دو دستم آفریدم» این است که من آفرینش را شخصا انجام داده ام. در این صورت این کلمه کنایه است از اینکه آدم مصنوع من بوده نه دیگری، ترک سجده بر آن اهانتی بر من بود.

اتفاقا همین معنا نیز بر دو آیه دیگر حاکم است:

اگر در این آیه آفرینش آدم را به دستهای خود نسبت می دهد، در آیه دیگر همه نعمتها را مخلوق دستهای خدا می داند و می فرماید: اَوْ لَمْ يَرَوْا اَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمَلَتْ اَيْدِيْنَا اَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ (یس / 71) «آیا نمی بینند که از میان آنچه با دستهای خود آفریده ایم، برای آنان چهار پایانی قرار دادیم که آنها را مالک هستند».

ص: 69

مقصود نهایی از جمله مِمَّا عَمِلْتُمْ أُيْدِينَا، نه این است که ما با دستهای خود آنها را آفریدیم، بلکه این کلمه کنایه از این است، این نعمتها که در اختیار آنهاست ما آنها را آفریده ایم نه دیگران، پس باید ما را پرستند نه بتها را و اگر بنا باشد این آیه را به صورت ظهور تصدیقی و جملگی ترجمه کنیم، باید به جای «دستهای ما آفریده» بگوییم: «ما شخصا آنها را آفریده ایم نه دیگران».

این نوع سخن گفتن، اختصاص به قرآن ندارد. بشر نیز تمام کارهای خود حتی آنچه را که با اعضای دیگر انجام داده است به دست نسبت می دهد، مثلا جایی که دروغ می گوید و سپس محکوم و مجرم شناخته شود، در مقام اظهار ندامت می گوید: «با دستم خود را بدبخت کردم» در حالی که مایه بدبختی او زبان او بود، نه دست او و اگر بیشتر عمیق شویم، باید بگوییم: مایه بدبختی او تمایلات درونی تعدیل نیافته او بود، ولی از آنجاکه دست مظهر کار و تلاش است، بدبختی را به آن نسبت می دهد.

قرآن تمام جرایم انسان را به دست او نسبت می دهد و می گوید: ذَلِكُمْ بِمَا قَدَّمْتُمْ يَدَاكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَامٍ لِلْعَبِيدِ (حج/10) (1) «این چیزی است که دستهای تو آن را از پیش فرستاده و خدا از هر ظلمی بر بندگان پیراسته است».

نتیجه این که، آیه مربوط به آفرینش آدم، در مورد نکوهش ابلیس، تجلیگاه چهار نوع تفسیر و تحلیل است و تأویل صحیح آن که در حقیقت تأویل نیست همان است که گفته شد.

نمونه دوم برای تأویل مقبول

اشاره

نمونه دوم برای تأویل مقبول و تجلی دیگر مکتبها، آیه مربوط به «استوای خدا»

ص: 70

1- (1) - و نیز می فرماید: وَلَا يَتَمَنَّوْنَهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ (جمعه/7).

بر عرش است که از بحث انگیزترین آیه‌هایی است که از آغاز قرن دوم تاکنون (1) مطرح بوده و هنوز هم گروه‌های مخالف بر لجاجت خود، اصرار دارند. قرآن در هفت مورد خدا را چنین توصیف می‌کند: إِنَّ اللَّهَ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى این جمله، با اختلاف جزئی «الرحمن» به جای «الله» و غیره - در سوره‌های اعراف/54، یونس/3، رعد/2 و طه/5، فرقان/59، سجده/3، حدید/5 وارد شده است و به صورت‌های مختلف تفسیر شده است.

مقصود از استواء در آیه إِنَّ اللَّهَ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى چیست؟

1 - گروه مشبیه می‌کوشند ظهور مفردات را حفظ کنند و بگویند، مقصود از عرش تخت و مقصود از استواء، جلوس و استقرار است. و واقعا خدا بر تخت خود جالس و مستقر است و حتی در روایتی، وصف تخت او چنین وارد شده است.

«آنگاه که خدا روی آن قرار می‌گیرد، تخت مانند جهاز نوشتار، خش خش می‌کند» چنانکه نقل شده است: «إِذَا جَلَسَ عَلَى الْكُرْسِيِّ سَمِعَ لَهُ اطِّيطُ كَطِيطِ الرَّحْلِ الْجَدِيدِ». (2)

اشاعره که خود را جزء اهل تنزیه قلمداد می‌کنند و از طرفی نیز می‌خواهند با اهل حدیث هماهنگ بوده و آنها را نیز راضی سازند، می‌گویند: همه معانی مفردات در مورد خدا محقق است، ولی کیفیت ندارد (یعنی تناقض).

اهل تنزیه، یعنی امامیه و معتزله راه تأویل را در پیش گرفته و بر خلاف آیه قبل، تأویل هر دو در این آیه یکنواخت و یک دست است، یعنی ظهور مفردات را مد نظر

ص: 71

1- (1) - هنوز هم مغز سلفیهای زمان تکان نخورده و کسانی را که به تفسیر این آیات می‌پردازند، نافیان صفات خوانده و او را به پیروی از مذهب جهم بن صفوان مقتول سال 128 متهم می‌کنند، جمال الدین قاسمی دمشقی (م 1333) که به ظاهر از روشنفکران شام است و در کتاب تاریخ الجهمیه و المعتزله، در تکفیر و تفسیق دیگر فرق اسلامی نرمش نشان داده، هنوز هم عقاید سلفی‌ها را در صفات خبریه صحیح و پا برجا می‌داند.

2- (2) - احمد بن حنبل، کتاب السنه/80 و ابن خزیمه، توحید/106.

قرار نداده به ظهور جمله اهمیت می دهند، و در گذشته یادآور شدیم که پیروی از ظهور تصدیقی تأویل نیست، بلکه خلاف آن تأویل است و اگر به آن تأویل گفته می شود، به خاطر مخالفت با ظهور مفردات است و ظهور مفردات چندان ارزشی ندارد.

برای روشن شدن این نوع تأویل، از یادآوری اموری ناگزیریم:

1 - معنی استواء در قرآن و لغت

قرآن از جلوس و نشستن بر روی چیزی از کلمه «قعود» کمک می گیرد، می فرماید: الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ (آل عمران/ 191) «آنان که خدا را ایستاده و نشسته و بر پهلوهای خویش یاد می کنند.» و در آیه دیگر می فرماید: فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَادْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ (نساء/ 103) «آنگاه که از نماز فارغ شدید، خدا را ایستاده و نشسته و بر پهلوهای خویش یاد کنید».

در حالی که لفظ استوارا در معنی جلوس و نشستن و یا استقرار به کار نمی گیرد، بلکه با آن در همه جا به تسخیر و تسلط و استقلال اشاره می کند، حتی آنجا هم که با جلوس و قعود همراه باشد، به کارگیری این لفظ به خاطر وجود تسلطی است که در جالس است، برای روشن شدن مطلب، آیاتی را می آوریم:

الف - قرآن درباره گیاهی که از ضعف، به قوت و از ریزی به درشتی رو می آورد و سرانجام بر اثر استحکام و قوت به جای خود می ایستد، کلمه «استوی» به کار می برد.

كَرَزِعٍ أَخْرَجَ شَطَاةً فَازَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ (فتح/ 29)

«مانند زراعتی که جوانه زند، آن را کمک کند، قوی و نیرومند گردد و بر ساقها و پاهای خود بایستد».

همگی می دانیم که گیاه جلوس و قعودی ندارد، بلکه مقصود تسلط آن بر خویشتن است که در مقابل حوادث و بادهای شدید مقاومت می کند و از جای کنده نمی شود.

ب - قرآن از قرارگیری و تسلط انسان بر مرکب، (خواه طبیعی و خواه مصنوعی) به لفظ «استوی» تعبیر می کند، آنگاه یادآور می شود که در برابر این نعمت (سلطه بر مراکب وحشی و سرکش) سپاسگزار باشید، چنانکه می فرماید: وَ جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْفُلْكِ وَالْأَنْعَامِ مَا تَرْكَبُونَ لِيَسْتَوُوا عَلَى ظُهُورِهِ ثُمَّ تَذْكُرُوا نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا اسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ وَ تَقُولُوا سُبْحَانَ الَّذِي سَخَّرَ لَنَا هَذَا وَمَا كُنَّا لَهُ مُقْرِنِينَ (زخرف/12-13).

«و برای شما از کشتی و چهارپایان مرکبهایی قرار دادیم تا بر پشت آنها قرار گیرید، آنگاه که بر آنها قرار گرفتید نعمت خدا را یاد کنید و بگویند پیراسته است خدا که ما را بر این مرکبها مسلط ساخت».

درست است که در این آیه از قرارگیری بر این مراکب مضطرب و سرکش، از لفظ «استوی» استفاده شده است. ولی مقصود هیئت جلوس و قعود نیست. بلکه مقصود آن سلطه و استیلائی است که راکب در این حالت، بر مرکب دارد و زمام آن در اختیار می گیرد و به هر طرف بخواهد، او را سوق می دهد، به گواه اینکه در ذیل آیه از تسخیر مراکب به نفع بشر سخن می گوید، چنانکه می فرماید: سُبْحَانَ الَّذِي سَخَّرَ لَنَا هَذَا.

ج - قرآن به نوح دستور می دهد آنگاه که او و مؤمنان بر کشتی قرار گرفتند، خدا را از این نظر که از ظالمان نجاتشان بخشید. سپاسگزار باشند، چنانکه می فرماید:

فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَ مَنْ مَعَكَ عَلَى الْفُلْكِ فَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي نَجَّانَا مِنَ الْقَوْمِ

الظَّالِمِينَ (المؤمنون/ 28) «آنگاه که تو و کسانی که با تو هستند بر کشتی قرار گرفتید، بگو حمد خدا را که ما را از ستمگران نجات بخشید».

در اینجا مقصود از استوا بر کشتی رکوب بر کشتی نیست، به گواه اینکه در آیه دیگر در تفهیم آن از همان ماده رکوب کمک می گیرد و می فرماید: يَا بُنَيَّ اِذْ كَبَّ مَعَنَا وَلَا تَكُنْ مَعَ الْكَافِرِينَ (هود/ 42).

«فرزندم، سوار کشتی شو و با کافران مباش».

بلکه مقصود از آن سلطه نوح و ساکنان بر کشتی است که زمام آن را در اختیار می گیرند. و در نتیجه از دست کافران نجات می یابند. و آن را به هر طرف بخواهند سوق می دهند، چنانکه می فرماید: وَ هِيَ تَجْرِي بِهِمْ فِي مَوْجٍ كَالْجِبَالِ (هود/ 42) «کشتی آنان را از میان امواج کوه پیکر عبور می داد».

چیزی که مایه تشکر و سپاس می باشد جلوس و قعود و استقرار در کشتی نیست، بلکه استیلا بر وسیله ای است که موجب دو نوع نجات (از ظالمان و نجات از غرق) می شود، از این بیان نتیجه می گیریم که اگر قرآن لفظ «استوا» را در مواردی که خود مستولی دارای جلوس و قعود است به کار می برد، برای بیان حالت خاص جالس است که آن سلطه و قدرت اوست و اگر از این حیثیت چشم پوشیم، کارگیری لفظ «استوی» در آن مورد، صحیح نخواهد بود.

از این جهت عرب در بیان فکر تسلط بر کشور و استیلا- بر آن از لفظ «استواء» کمک می گیرد، چنانکه اخطل درباره «بشر» برادر عبد الملک که بر عراق تسلط یافته بود، می گوید:

قد استوی بشر علی العراق من غیر سیف و دم مهراق

ص:

«بشر بی آنکه شمشیری و خونی بریزد، بر عراق دست یافت».

به طور مسلّم مقصود شاعر، جلوس و قعود بشر در عراق نیست بلکه مقصود استیلا و کودتای سفید اوست که بدون خونریزی بر آن دست یافت.

شاعر دیگر پیروزی خود را بر دشمن و به خاک افکندن اجساد آنان، با لفظ «استوا» بیان می کند و می گوید:

فلما علونا و استوینا علیهم ترکناهم صرعی لنسر و کاسر

«هنگامی که بر آنان دست یافتیم، آنان را به خاک افکندیم تا طعمه کرسها و درندگان شوند».

در این موارد هرگز جلوس و قعودی مطرح نیست. مقصود فتح و پیروزی و سلطه و استیلا می باشد و این خود می رساند که معنی اساسی این کلمه، استیلا است و اگر هم با جلوس و نشستن توأم گشت، ناظر به خصوصیتی است که در آن است.

2 - معنی عرش در لغت و عرف

عرش در لغت و قرآن به معنی سریر و تختی است که قدرتمندان بر آن تکیه می کنند و قرآن نیز این کلمه را در این مورد در چند جا به کار برده است، درباره تخت بلقیس می گوید: وَأُوتِيَتْ مِنْ كَأَلِّ شَيْءٍ وَ لَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ (نمل / 23) «از هر نعمتی برخوردار بوده و برای او تخت بزرگی بود».

سلیمان به هنگام درخواست احضار تخت بلقیس از سبأ از در باریان خود، این کلمه را به کار می برد و می گوید: أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ (نمل / 28) «کدام یک از شما می توانید تخت او را بیاورید، پیش از آنکه با حالت تسلیم

ولی معنی ریشه ای عرش، مطلق بلندی است و اگر به تخت عرش می گویند به خاطر بلندی آن است، چنانکه می فرماید: *أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَ هِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوسِهَا (البقره/ 259)* «مانند کسی که بر روستایی گذشت که سقفهای آن فرود آمده بود»⁽¹⁾ و نیز می افزاییم «عرش» سریری است که قدرتمندان و زمامداران بر آن قرار می گیرند و در محیط قدرت و اجتماعهای خاصی بر آن می نشینند نه هر لختی، هر چند به منظور استراحت و گفتگو باشد، قرآن در آن مورد، از لفظ «سریر» و «اریکه» کمک می گیرد و می فرماید: *فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ عَلَى سُرُرٍ مُتَقَابِلِينَ (الصفات/ 44)* «بهشت های نعمت گرامی هستند و بر تختها رو بروی یکدیگر می نشینند».

می فرماید: *مُتَّكِنِينَ عَلَى سُرُرٍ مَصْفُوفَةٍ (طور/ 20)* «بر تختهای صف کشیده و گسترده تکیه می زنند».

و همین لفظ «ارائک» را که جمع «اریکه» است به کار می گیرد، می فرماید:

*مُتَّكِنِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ * (طور/ 30)* «در آنجا بر تختها تکیه می کنند».

روی تفاوتی که در موارد استعمال لفظ «عرش» یا «سریر» و «اریکه» وجود دارد لفظ به مرور زمان، در مورد مظاهر قدرت و سلطه به کار می رود و تعبیری از قدرت و سلطه و استیلا و تسلط می باشد و در بیان قدرت اقوام و یا زوال سلطه آنان از این کلمه کمک می گیرند، مثلاً هنگامی که عزت و عظمت و سلطه قومی نابود شود، می گویند: «ثُلَّ عَرْشُهُمْ» که منظور این است: عزت و عظمت آنها بر باد رفت،

ص: 76

1- (1) - در این مورد، یه سورة اعراف/آیه 137 - انعام/ 142 - نحل/ 68 مراجعه شود. در این آیات ماده این لفظ، در مورد ساختمانهای بلند و دار بستهای باغها به کار رفته است.

شاعر عرب درباره نابودی سلطه بنی مروان، چنین می گوید:

إذا ما بنو مروان ثلثت عروشهم و اودت كما اودت اriad و حمير

«هنگامی که تخت فرزندان مروان واژگون گردید و نابود شد، چنانکه قبایل «ایاد» و «حمیر» نابود شدند.» در ادبیات فارسی نیز تخت نشانه قدرت و حکومت است و واژگونی آن، نشانه نابودی و زوال قدرت می باشد، صادق سرمد درباره فراعنه مصر می گوید:

توتخت دیدی و من بخت واژگن بر تخت تو عاج دیدی و من مشت استخوان دیدم مسلما مقصود از تخت در این نوع مکالمات، تخت چوبی و فلزی و مقصود از انهدام، واژگونی و نگونساری ظاهری آن نیست، بلکه جلوس بر تخت، نشانه عزت و عظمت و نگونساری آن، کنایه از زوال دولت و حکومت است.

نکته این که عرش به کنایه از قدرت و سلطه قرار می گیرد، این است که امیران و پادشاهان سابق، برای تدبیر امور مملکت بر روی سریری که بر آن عرش می گفتند، قرار می گرفتند و وزیران و یاران ملک دور او حلقه می زدند و او از همان نقطه فرمانهای خود را برای اداره امور کشور صادر می کرد و مملکت از همان جا تحت رهبری قرار می گرفت، از این جهت به مرور زمان عرش و یا جلوس بر عرش و یا استیلا بر عرش، همگی کنایه از سلطه و قدرت گردید.

3 - بیان مظاهر قدرت در آیات هفنگانه

همین طور که یادآور شدیم، قرآن در هفت مورد از استوای خدا بر عرش سخن گفته و در تمام این موارد، سخن از مظاهر قدرت به میان آمده است و ما در میان آیات هفتگانه، به نقل و ترجمه دو آیه می پردازیم، تا روشن شود که چگونه این جمله پوشیده با بیان مظاهر و قدرت است و آنگاه مقتضای این قراین، در تفسیر و تبیین

1 - إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشَى اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَيْثُهَا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ (اعراف/ 52) «پروردگار شما آن خدایی است که آسمانها و زمین را در شش روز (مرحله) آفرید. آنگاه بر عرش مستولی شد. شب را با روز می پوشاند و شب با شتاب از پی روز می آید، آفتاب و ماه و ستارگان را که به فرمان او رام شده اند آفرید. برای اوست آفریدن و فرمان دادن (فرمانروایی) زوال ناپذیر است خدای عالمها».

2 - إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَيْءٍ إِلَّا مِنْ عِنْدِهِ ذَلِكَ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ (یونس/ 3) «پروردگار شما خدایی است که آسمانها و زمین را در شش روز آفرید آنگاه بر عرش مستولی گشت. کار آفرینش را تدبیر می کند و هیچ شفاعت کننده ای (اسباب و علل طبیعی) نیست مگر پس از اذن و اجازه او. این است پروردگار شما. پس او را بپرستید، آیا پند نمی گیرید؟» در این دو آیه از مظاهر قدرت و تدبیر عالم خلقت، به تعبیرهای مختلف سخن به میان آمده است که رؤوس آنها را یادآور می شویم:

1 - خدا آسمانها و زمین را در شش مرحله آفرید.

2 - شب روز را می پوشاند.

3 - شب روز را آرام آرام تعقیب می کند.

3 - شمس و قمر و دیگر ستارگان، مسخر فرمان خدا هستند.

5 - آفرینش از آن اوست.

6 - فرمانروایی از آن اوست.

7 - برای جهان آفرینش مدبری جز او نیست.

8 - هیچ علت طبیعی (شفیع) در جهان بدون اذن او مؤثر نیست.

9 - چنین موجود برتر و دارای چنین مظاهر قدرت، بی نهایت بزرگ و برتر است فَتَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ .

10 - چنین موجود والایی شایسته پرستش است، نه مخلوقات او ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ .

با توجه به این امور سه گانه یعنی:

الف: استوا در قرآن و لغت ناظر به استیلا و سلطه است.

ب: عرش و سریر با هم تفاوت دارند و به مرور زمان عرش به طور کنایه از قدرت و عظمت به کار می رود.

ج: در آیات هفتگانه که سخن از استوای خدا بر عرش به میان آمده است، پیوسته استوای خدا بر عرش با بیان مظاهر قدرت و عظمت همراه بوده است.

با توجه به اصول سه گانه باید معنی واقعی: إِنَّ اللَّهَ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ يَا الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ را به دست آورد.

آیا واقعا قرآن در گرماگرم سخن گفتن از مظاهر قدرت، می خواهد از جلوس خدا بر تخت سخن بگوید یا مقصود دیگری دارد؟ و آن اینکه آفرینش این جهان گسترده توأم با تدبیر، با استیلائی خدا بر جهان هستی همراه می باشد. او همچنان بر عرش قدرت و بر سریر عزت قرار دارد و بر جهان آفرینش مستولی است و از عرش قدرت، عالم خلقت را تدبیر می کند نه مزاحمی دارد و نه معینی به همین جهت باید او را پرستید.

و به عبارت دیگر، اگر استوا در همه جا نشانه سلطه و استیلاست، نه جلوس

و قعود و عرش در اصطلاح عرب مظهر قدرت و اعتماد بر آن رمز تدبیر کشور است و قرآن در ضمن بیان مظاهر قدرت، (که او چنین کرد و چنین آفرید) از استوای خدا بر عرش سخن می گوید، باید گفت مقصود از این جمله این است که او بر تخت عزت و عظمت باقی است و به تدبیر جهان می پردازد و در این مورد، نیاز به یار و یاور ندارد و مزاحمی برای او نیست.

چنین تفسیری برای این جمله آن را با تمام جمله های قبلی و بعدی منسجم می سازد و همه جمله ها را به یک نقطه سوق می دهد و اگر نام آن را تأویل می نهند، به خاطر آن است که عرش در این آیات کنایه از قدرت آمده است و معنی لغوی آن که تخت چوبی یا آهنین است، در نظر گرفته نشده و چنین تأویلی تأویل مردود نیست، بلکه تأویل مردود آن است که با ظاهر جملگی آیه مخالفت شود و اتفاقاً ظهور جملگی آن همان است که یادآور شدیم.

با توجه به آن جمله های قبلی و بعدی، اگر جمله مزبور به جلوس خدا بر تخت تفسیر شود و اینکه او واقعا بر تخت نشست و یا بر روی آن استقرار یافت، در این صورت جمله معنی مبتذلی خواهد یافت که نه قراین موجود در آیات آن را تأیید می کند و نه عرف ادب و سخن شناس، زیرا چنان معنایی با ماقبل و ما بعد آن تناسبی ندارد.

از تفسیر این دو آیه در مورد صفات خبری که یکی مربوط به آفرینش آدم با دستهای خدا و دوم استوای خدا بر عرش است، تکلیف دیگر صفات خبری روشن می گردد و اینکه نباید در تفسیر این نوع آیات و احادیث صحیح، بر ظهور مفردات تکیه کرد، بلکه باید با توجه به قراین موجود در آیه در تبیین مفاد تصدیقی آنها کوشش کرد.

تنزیه خدا از رؤیت حسی

در حالی که اصل نخست (توحید) از اصول پنجگانه «معتزله» کاربرد گوناگونی دارد، ولی معتزله آنرا در چهار مورد به کار می‌برند که تفصیل دو مورد آن به نامهای: «1 - عینیت صفات ذاتی با ذات، 2 - تأویل صفات خبری» گذشت، اکنون مورد سوم آن را که تنزیه خدا از رؤیت حسی در دو جهان است، مطرح می‌نماییم.

قرنهاست مسأله رؤیت اندیشه مفسران و متکلمان را به خود جلب نموده است. مفسران به مناسبت آیاتی که موهوم رؤیت و یا صریح در نفی آن است، پیرامون آن بحث می‌کنند، متکلمان نیز به مناسبت صفات سلبی خدا در آن وارد می‌شوند، ولی سخن در این مورد با گروهی مانند اشاعره است که خدا را جسم ندانسته ولی رؤیت او را تجویز می‌کنند، نه با گروه مجسمه که خدا را جسم می‌دانند، زیرا کسی که خدا را جسم می‌داند، به تمام لوازم و پیامدهای آن ملتزم می‌شود. در این صورت سخن با او سودی ندارد.

ما به هنگام تحلیل عقاید اشاعره ادله مجوزین رؤیت را مطرح کردیم، اکنون لازم است با ادله نافیان رؤیت یعنی معتزله و امامیه آشنا شویم. این گروه در پرتو دلایل عقلی و نقلی، خدا را از رؤیت تنزیه کرده که یکی از دلایل آنان را نقل می‌کنیم:

1 - حس و علوم طبیعی گواهی می‌دهند که شرط تحقق رؤیت حسی،

وجود تقابل میان چشم و مرئی است و لازمه وجود تقابل میان دیده و ذات اقدس الهی جسم و یا عرض بودن خداست، زیرا در غیر این دو صورت تقابل تحقق نمی پذیرد.

قاضی عبد الجبار پس از نقل این دلیل، می گوید: قائلان به جواز رؤیت، می گویند: خدا در روز رستاخیز با حس ششم دیده می شود و چنین رؤیتی نیاز به مقابله ندارد، سپس از این گفتار چنین پاسخ می دهد: اگر حس ششم مجوز رؤیت گردد، باید مجوز لمس کردن و چشیدن و بوییدن خدا با حسهای هفتم و هشتم و نهم نیز باشد. (1)

شایسته بود که قاضی استدلال طرف را به گونه دیگر پاسخ بگوید و یادآور شود که محور بحث میان مجوز و نافی، رؤیت با همین حس بینایی است که یکی از حواس پنجگانه انسان به شمار می رود و رؤیت با حس خارج از این محدوده فرضیه ای است که نه واقعیت آن روشن و نه محور نفی و اثبات است.

و نیز شایسته بود که قاضی استدلال عقلی را به صورت دیگر نیز مطرح کند و آن اینکه: آیا همه ذات، متعلق رؤیت قرار می گیرد یا برخی از آن در صورت نخست خدا محاط و محدود بوده و ممکن بر واجب احاطه پیدا خواهد کرد، در حالی که عقل و نقل خدا را محیط بر همه چیز معرفی می کند، چنانکه می فرماید: *وَ كَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا* (نساء/ 126) در صورت دوم خدا مرکب از اجزایی خواهد بود که قسمتی از آن مرئی بوده و قسمت دیگر از قلمرو رؤیت بیرون خواهد بود.

دلایل نقلی مسأله

1 - از میان دلایل نقلی، گواه بر امتناع رؤیت همان گفتار خداست که

ص: 82

می فرماید: لا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ (انعام/ 103) «و چشمها او را نمی بیند در حالی که او چشمها را می بیند اوست نافذ در اشیاء و آگاه».⁽¹⁾

شیوه استدلال با آیه روشن است و آیه به وضوح می گوید که دیدگان انسانی نمی توانند او را درک کنند، در حالی او دیدگان را درک می نماید.

و مقصود از «ادراک» در هر دو مورد از آیه همان رؤیت و ابصار است، درست که «ادراک» در اعم از رؤیت نیز به کار می رود و انسان چیزی را که با قوای دیگر احساس نماید لفظ درک نیز به کار می برد، ولی چون این واژه در آیه با لفظ «ابصار» آمده است، قطعاً مقصود ادراک خاص است که از آن به رؤیت تعبیر می آوریم.

قاضی عبد الجبار پیرامون آیه به بحث و گفتگو پرداخته و به اشکالات مخالفان پاسخ گفته است.⁽²⁾ ولی چون غالب اشکالات فاقد ارزش علمی است، از ذکر و نقد آنها خود داری می کنیم.

2- بررسی مجموع آیات قرآن پیرامون رؤیت، این مطلب را روشن می سازد که هر موقع قرآن از رؤیت سخن می گوید آن را به صورت یک اندیشه مردود منکر مطرح می کند و هرگز از آن با آغوش باز و چهره گشاده استقبال نمی کند. از باب نمونه در این آیه دقت کنید:

يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنزِلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ... (نساء/ 153)

ص: 83

1- (1) - مفسران در تفسیر آیه، «لطیف» را به معنی مهربان و احیانا آفریننده موجودات زیر تفسیر می کنند ولی از آنجاکه این جمله به منزله علت برای دو مطلب وارد در آیه وارد شده است، باید به نحوی که در متن آمده است ترجمه شود.

2- (2) - شرح الأصول الخمسة / 248-252.

«مشرکان از تو خواسته اند که کتابی از آسمان برای آنان فرودآوری، (از این خواست غمگین مباش) از موسی بالاتر (بدتر) از این درخواست کردند و گفتند که خدا را نشان ما بده، به خاطر این تجاوز از حد، صاعقه آنان را گرفت».

این آیه و نظایر آن سؤال رؤیت را یک در خواست منکر و آن را یک نوع ظلم و تجاوز از حد تلقی می نماید و قرآن هرکجا رؤیت را مطرح می کند، پای یهود را به میان می کشد و این می رساند که اندیشه رؤیت خدا اندیشه یهودی بوده و قرآن از آن صریحا و تلویحا انتقاد کرده.

حالا چه شد که چنین اندیشه ای به میان مسلمین راه یافت، تا آنجا که محور ایمان و کفر قرار گرفت. و منکر رؤیت کافر و مثبت آن مؤمن و موحد تلقی شد، سخن در آن بسیار است و اجمال آن این است که این نوع اندیشه ها به وسیله احبار یهود به میان مسلمانان راه یافت و ساده لوحان گول خوردند. تا آنجا که در این مورد روایتی نیز از رسول گرامی نقل نمودند که آن حضرت فرمود:

«إنکم ترون ربکم یوم القیامه کما ترون القمر لیلہ البدر»⁽¹⁾: شماها پروردگار خود را در روز رستاخیز می بینید همان طور که ماه را در شب چهاردهمین مشاهده می کنید.

درباره این روایت نکاتی را یادآور می شویم:

1 - سند این روایت به «ابو هریره» منتهی می شود و او از شاگردان برجسته «کعب» احبار یهودی مسلمان نماست که گاهی روایات استادش را از لسان پیامبر اسلام نقل می کند و چون کعب پیامبر را درک نکرده بود، جرأت آن را نداشت که روایت خود را به رسول خدا نسبت دهد، در حالی که «ابو هریره» به خاطر سه سال

ص: 84

1- (1) - صحیح بخاری: 117/8، باب الصراط جسر جهنم و صحیح مسلم، 113/1، باب معرفه طریق الرؤیه.

و نیم مصاحبت، قسمتی از افکار و آرای او را به رسول نسبت می داد. (1)

2 - در سند این روایت قیس بن ابی حازم است که بغض علی را پیوسته در دل داشته است، گذشته از این، در سرانجام عمر دچار نسیان شد و در همان حال نیز نقل حدیث می کرد و از آن حدیث می شد.

3 - این روایت خبر واحدی بیش نیست و به طور مسلم چنین خبری نمی تواند سند عقیدتی باشد، مطلوب از عقیده ایمان و اذعان و یقین است و خبر واحد یقین آفرین نیست. (2).

4 - روایت مخالف قرآن است و روایت مخالف قرآن فاقد ارزش می شود.

استدلالات عقلی مجوزین رؤیت

در مورد رؤیت، مخالفان برای اینکه از قافله عقل گرایان عقب نمانند، دست به یک رشته استدلالهای عقلی زده اند که کاملاً سست و بی پایه است.

1 - خدای قدیم خود را می بیند، آن کس که خود را ببیند، دیگری نیز او را می بیند.

استدلال از صغری و کبرایی تشکیل یافته است و هیچ کدام پایه استواری ندارد، درباره صغری یادآور می شویم که درست است خدای بزرگ از ازل خود را می بیند، ولی مقصود از رؤیت، رؤیت حسی نیست، بلکه مقصود مشاهده ذات خویش به

ص: 85

1- (1) - از باب نمونه، طبری در تاریخ خود 1:44 ط اعلمی از کعب درباره آفتاب و ماه نقل می کند که این دو جرم نورانی و آیتهای الهی در روز رستاخیز به صورت دو اسب پی شده محشور می شوند، ولی همین سخن را ابو حریره از خود پیامبر نقل می کند، به تفسیر سوره تکویر از ابن کثیر 375/4 تفسیر سوره تکویر مراجعه شود.

2- (2) - شرح اصول خمس، 248-252.

علم حضوری است، یعنی ذات او از خویش غایب نیست زیرا عوامل غیبت که زمان و مکان و تجزیه است به ذات او راه ندارد.

درباره مقدمه دوم یادآور می شویم: هیچ ملازمه ای میان دو مقدمه وجود ندارد، بالأخص که گفته شد مقصود از رؤیت خدا، مشاهده ذات به علم حضوری است.

2 - تحقق بخش رؤیت وجود است، به گواه اینکه چیزی به هنگام وجود قابل رؤیت است و در صورت معدوم بودن دیده نمی شود و این ملاک درباره خدا نیز موجود است.

یادآوری می شود که وجود زمینه رؤیت را پدید می آورد نه اینکه علت تامه باشد؛ به گواه اینکه امور نفسانی مانند اراده و کراهت در نفس انسان موجودند ولی قابل رؤیت نمی باشند.

3 - اعتقاد به رؤیت هیچ نوع پیامد نادرستی ندارد و موجب حدوث ذات یا حدوث چیزی در ذات و یا تشبیه او به خلق نمی باشد.

پاسخ این استدلال نیز روشن گردید، زیرا رؤیت بدون تقابل امکان پذیر نیست و تا تقابل میان چشم و مرئی انجام نگیرد، دیدن امکان نمی پذیرد و لازم تحقق تقابل، جسم و یا عرض بودن است.

حدوث قرآن

از مسائل کم حاصل ولی پردرد سر مسأله «حدوث و یا قدیم بودن قرآن» است. اهل حدیث و سپس اشاعره پیرو نظریه دوم و در مقابل آنان معتزله قائل بر حدوث قرآن هستند. این مسأله در نیمه های قرن دوم از طریق علمای اهل کتاب که حاشیه نشین های بیت اموی بودند، به خاطر تشکیک در عقاید مسلمانان مطرح گردید. و گروهی کورکورانه بدون آنکه پیرامون آن فکر کنند و اصولاً موضوع بحث را منقح نمایند، «قدیم بودن» و یا لا- اقل حادث نبودن آن را پذیرفتند و در راه آن گرفتاری ها را بر جان خریدند و معتزله با یک محاسبه کوچک، منکر قدیم بودن قرآن گشته و بر حدوث آن اصرار ورزیدند.

پیش از آنکه به نقل دلایل طرفین پردازیم، نکاتی را یادآور می شویم:

1 - تاریخچه پیدایش مسأله

از بررسی تاریخ مسأله به روشنی به دست می آید: نخستین گروهی که مسأله حدوث و قدم قرآن را در میان مسلمانان مطرح کرد، کشیشان مسیحی بودند که در عصر امویها در خلفا و اطرافیان آنها نفوذ خاصی داشتند و هدف آنان از طرح این نوع از مسائل، یک تیر و دو نشان بود.

مسلمانان جز خدا همه چیز را حادث می دانستند و جمله کان الله و لم یکن معه شیء اساس توحید آنان را تشکیل می داد و عقیده آنها درباره توحید، بر محور قُلِ اللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَیْءٍ (1) دور می زد در حالی که اساس عقیده مسیحیان را «قدم سه گانه» به نامهای «خدای پدر»، «خدای پسر» و «خدای روح القدس» تشکیل می داد، آنها علاوه بر «خدای پدر»، «خدای پسر» و «خدای روح القدس» را نیز قدیم دانسته و معتقد بودند که ماهیت خدای بزرگ را این سه عنصر قدیم تشکیل می دهد.

بازیگران صحنه عقاید از ساده لوحی مسلمانان بهره گرفتند و با طرح مسأله «قدیم بودن قرآن» می خواستند در اساسی ترین اصل عقیدتی اسلامی ایجاد خلل کنند و در نتیجه از وحشت مسلمانان از تعدد قدمها که اساس عقیده مسیحیان تشکیل می داد، بکاهند.

در زمان خلافت مأمون خصوصا سالهای 212-218 مسأله خلقت و عدم قرآن بالا گرفت، او پیش از دیگران به ریشه مسأله توجه پیدا کرد و فهمید که انگشت رجال کلیسا مدتهاست که در این مسأله کار کرده و می خواهند مسلمانان را به سوی شرک بکشند. (2)

قرآن درباره مسیحیان یاد آور می شود که اندیشه «تثلیث» از درون آیین مسیح نجوشیده، بلکه مسیحیان آن را از کافران و بت پرستان پیشین گرفته اند. چنانچه می فرماید: *يُضَاهُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ* (توبه/30) «مسیحیان در اندیشه تثلیث از گفتار گروهی که قبلا کفر ورزیده اند پیروی می کنند، لعنت خدا بر آنان باد، چگونه به دروغ گرایش دارند؟»

ص: 88

1- (1) - سورة رعد/ 16.

2- (2) - البته این نه به آن معنی است که یک مرد الهی و وارسته بوده است، بلکه مقصود این است که عملکرد او در این مورد قابل ستایش می باشد.

عین همین مطلب را مأمون از منطقه «رقه» به رئیس شرطه بغداد نوشت و یاد آور شد: گفتار اهل حدیث درباره مخلوق نبودن قرآن همگام با گفتار نصاری درباره عیسی بن مریم است که می گویند: او چون کلمه الله است و مخلوق نیست. (1)

ابن ندیم در فهرست خود که آن را در سال 377 نگاشته، از ابو العباس بغوی نقل می کند که من با «قثیون» نصرانی در قسمت غربی «دار الروم» نشستیم، از نظریه عبد الله بن محمد بن کلاب (م/240) که می گفت: «کلام خدا که سخن خدا است، خود خداست» به میان آمد، او گفت: خدا ابن کلاب را رحمت کند، اوس آمد در این گوشه (اشاره به گوشه ای از کلیسا کرد) می نشست و این گفتار - که کلام خدا خود خداست. را از من اخذ کرده است، اگر او زنده می ماند ما او را کمک می کردیم.

سپس بغوی نقل می کند که محمد بن اسحاق طالقانی از او پرسید که درباره مسیح چه می گوید؟ او در پاسخ گفت: آنچه را که اهل سنت درباره قرآن می گویند. (2)

ابو زهره می گوید: نصاری که حاشیه نشینان بیت اموی بودند و در رأس آنان یوحنای دمشقی قرار داشت، پیوسته از طرق مختلف تخم شک و تردید در میان مسلمانان پخش می کردند.

قرآن مجید مسیح را کلمه الله معرفی می کند و می فرماید: *إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ (النساء/171)* «مسیح، عیسی فرزند مریم، پیامبر خدا و کلمه اوست» او از این جمله سوء استفاده می کرد و می گفت:

ص: 89

1- (1) - طبری متن نامه مأمون را در جلد 7 تاریخ خود پیرامون حوادث سال 218-198 آورده است و متن عربی گفتار او در این قسمت چنین است: «و ضاهوا به قول النصاری فی ادعائهم فی عیسی بن مریم انه لیس بمخلوق إذ کان کلمه الله».

2- (2) - ابن ندیم: فهرست فن سوم از مقاله پنجم/23.

مسلمانان!! کلمه الله قدیم است یا مخلوق، اگر می گفتند قدیم است، می گفت: پس مسیح طبق گفتار کتاب شما که کلمه الله است، قدیم می باشد.

و اگر می گفتند: مخلوق است، می گفت: یعنی می گوید قرآن حادث و ساخته است (1) یعنی همان که ولید بن مغیره گفت: *إِنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ* (مدثر / 25) به طور مسلم طرف گفتار یوحنا دمشقی انسانهای ساده لوح بودند وگرنه می توانستند به سادگی مشت او را باز کنند و به مغالطه او پاسخ بگویند و آن اینکه:

قرآن مخلوق و ساخته شده است اما نه مخلوق و ساخته بشر، بلکه مخلوق خداست یعنی آن کس که ماسوی الله را آفریده، او نیز قرآن را خلق کرده است، آنچه که محذور دارد این است که قرآن آفریده و ساخته دست بشر باشد، نه مخلوق و ساخته خدا، اگر مسلمانان می گویند قرآن مخلوق است مقصود این است که مخلوق خداست، و نازل کننده قرآن خالق این کلمات و جمل و این آیات و سور نیز می باشد.

از مجموع این گزارشها استفاده می شود که مسیحیان نقش مهمی در طرح مسأله حدوث و یا قدیم بودن داشتند و اندیشه «قدیم بودن قرآن» یا مخلوق نبودن آن، کاملاً ساخته و پرداخته آنان بوده است و آن را با رندی خاصی به خورد مسلمانان می دادند.

از این بیان روشن می گردد که سخن مؤلف «المعتزله» درباره پیدایش اندیشه خلقت و حدوث قرآن، کاملاً بی پایه است. ولی هر چند در این کتاب مواضع معتزله را روشن ساخته و به گونه ای بر اشاعره و اهل حدیث خرده گرفته است ولی در هر حال نتوانسته خود را از غلاف اشعری گری که مذهب حاکم بر مصر و مصریان است بیرون آورد و کوشیده است که مسأله خلقت و حدوث قرآن را که نقطه مقابل عقیده

ص: 90

اشعری است، ساخته و پرداخته یهودیان بدانند. می گوید: مسأله خلقت قرآن از یهود به میان مسلمانان وارد شده و نخستین کسی که آن را نشر داد لبید بن اعصم، سپس خواهر زاده او طالوت بود. و رساله ای درباره خلقت قرآن نگاشت. (1)

اندیشه حدوث و یا خلقت قرآن در صورتی می تواند از جانب یهود وارد حوزه اسلامی گردد که عقیده آنان درباره تورات حادث بودن آن باشد در حالی که عقیده آنان درباره «تورات» قدیم بودن اوست. (2)

در هر حال مسأله حدوث و یا قدم قرآن یک مسأله وارداتی است که سالهای دراز مسلمانان را به خود مشغول ساخت و بازدهی جز تکفیر و زد و خورد و اعدام و زندان نداشت

2 - شایسته اهل حدیث در این مسأله

چیزی که در این جا لازم است یادآوری شود این است که در قرن دوم و سوم، اهل حدیث بیش از همه در این مسأله سینه چاک کردند و قدیم و یا حادث نبودن قرآن را جزء عقاید اسلامی شمردند، در حالی که از نظر اصول عقیدتی اهل حدیث لازم بود که در این مسأله سکوت کنند و لب به سخن نگشایند. زیرا از عقاید اهل حدیث این است: آنچه که قرآن و حدیث درباره آن سکوت کرده و سخنی نگفته است باید سکوت کرد، حتی آنان به خاطر اینکه در کتاب و سنت از جسم نبودن خدا سخنی به میان نیامده است، از توصیف خدا به «جسم نبودن» خود داری می نمایند.

اگر واقعا مقتضای احتیاط در عقاید این است که در این موارد سکوت کنند، لازم بود که احمد بن حنبل و بزرگان اهل حدیث در این باره مهر خاموشی به لب زنند

ص: 91

1- (1) - زهدی حسن جار الله: المعتزله، 22.

2- (2) - احمد شبلی: اليهود/ 222.

و در این باره سخنی نگویند. ولی متأسفانه مسأله در یک فضای پر از تعصب مطرح گردید، به گونه ای که طرفین درباره سخنان یکدیگر نمی اندیشیدند، از این جهت فرزند «حنبل» طرفدار عدم خلقت قرآن گردید و چماق تکفیر بر سر مخالفان فرودآورد و آنچنان بر عقل و خرد مردم زنجیر زد که هنوز مسأله حدوث قرآن برای اکثر مسلمانان جا نیفتاده و قائلان به حدوث، طرد می شوند.

من در سال 1412 هجری در مکه مکرمه شخصی را دیدم که اصرار بر مخلوق نبودن قرآن داشت، مسلماً اندیشه های سلفی که در حرمین شریفین از طرف وهابیها ترویج می شود این بذر را بار دیگر رشد می دهد و طرفداران توحید!!! و مبارز با شرک، صریحاً کتاب خدا را قدیم می دانند، در حالی که اصلاً نمی فهمند که چه می گویند چه چیز را با قدمت توصیف می کنند؟

3 - مسأله از شاخه های توحید است

مسأله حدوث و قدیم بودن قرآن را باید از شاخه های توحید شمرد، زیرا لازم توحید ذاتی و اینکه جز او قدیمی در جهان نیست، این است که ماسوی الله حادث و مخلوف او باشد، در حالی که معتزله آن را از شاخه های اصل عدل شمرد ه و از ثمره های قول به عدل می دانند.

در کتاب و سنت سخنی پیرامون خصوص حدوث و خلقت قرآن و یا قدمت و مخلوق نبودن آن وارد نشده است، آری در پرتویک رشته کلیات می توان حکم مسأله را استنباط کرد و یکی از دو طرف را برگزید، این از یک طرف.

از طرف دیگر، مسأله نه جزء اصول دین است و نه از ضروریات آیین اسلام، به گواه اینکه پیامبر گرامی با ذکر شهادتین ایمان افراد را می پذیرفت و هرگز از آنان نمی خواست که بر حدوث و یا قدمت قرآن گواهی دهند.

بخاری در صحیح خود می گوید: پیامبر گرامی فرمود: اسلام بر پنج اصل استوار شده است: گواهی دادن بر وحدانیت خدا و رسالت محمد صلی الله علیه و آله و سلم، به پا داشتن نماز وادای زکات و انجام فریضه حج و روزه ماه رمضان. (1)

روی این دو اصل چگونه پیشوای حنابله به خود جرأت می دهد و چهار گروه یاد شده در زیر را تکفیر می کند؟ او می گوید:

1 - کسی که بگوید قرآن مخلوق است، کافر است.

2 - کسی که بگوید قرآن کلام خداست و در گزینش یکی از دو طرف توقف نماید کافر است، حتی گروه دّوم از گروه نخست خبیث تر و ناپاکترند.

3 - کسی که بگوید آنچه که ما از قرآن می خوانیم و تلاوت می کنیم مخلوق است نیز کافر است.

4 - کسی که با این سه گروه هم عقیده نباشد اما آن را تکفیر نکند، او نیز کافر است (2).

به راستی انسان در برابر این نوع تهاجم بی رحمانه در تعجب و شگفت است، این نوع فتواها بود که توده مردم را به جان معتزله انداخت و به وسایل مختلف بر زندگی فردی و اجتماعی و حیاتی آنان خاتمه داد.

گرد و غبار تعصب در محیط علمی، سیمای حقیقت را می پوشاند و در نتیجه طرفین به عمق گفتار یکدیگر پی نمی برند. چه تعصبی بالاتر از این که انسانی بگوید، قرآنی که در مساجد خوانده و یا روی برگها نوشته می شود نیز قدیم است (3) یحیی آهنگهای قاریان و خطوط خوش نویسان، همگی قدیم بوده و حادث

ص: 93

1-1 - بخاری: صحیح 1، کتاب الایمان، / 13.

2-2 - احمد بن حنبل: السنه / 49.

3-3 - ابن قتیبه: تأویل مختلف الحدیث: طبع دار الجیل / 16.

نمی باشند!

فخر رازی در تفسیر خود از برخی از حنا بله نقل می کند که آنان می گویند:

نه تنها اینها قدیم هستند، بلکه جلد و برگهای قرآنها نیز قدیم است!

در برابر یک چنین انسانهای دور از منطق جز سکوت وظیفه دیگری نیست؛

سخن ما در این جا با انسانهایی است که از منطق پیروی می کنند و لا اقل حاضرند لحظاتی در گفتار مخالف بیندیشند.

مسائل کلامی باید در محیطهای علمی مطرح گردد و مورد بحث قرار گیرد و نباید عوام را در این مسائل شرکت داد و از عواطف دینی آنان بر ضد مخالف بهره گرفت، متأسفانه مسأله حدوث و یا عدم خلقت قرآن از محافل علمی به مساجد، خیابان و بازار کشیده شد و مردم عادی به خاطر علاقه به محدث عصر خود احمد بن حنبل، به طرفداری از او برخاسته و مخالفان را قلع و قمع می کردند، چیزی که مایه تعجب است این است که اصلاً موضع بحث و موصوف حدوث و قدم در سخنان طرفین روشن نیست و اصلاً معلوم نیست که نزاع بر سر چیست و اگر روزی دور هم می نشستند و موصوف حدوث و قدم را مشخص می کردند خود و دیگران را راحت می کردند، مابه خاطر کوتاه کردن راه، نخست سراغ موضوع می رویم و آنچه را که محتمل است موضوع برای نفی و اثبات باشد، در این جا می آوریم:

3 - موضوع حدوث و قدم چیست؟

موصوف این وصف در کلمات طرفین روشن نیست، از این جهت ما مجموع احتمالات موجود را می آوریم:

1 - قرآن یکی از مراتب علم خداست، سخن درباره حدوث و یا قدم کلام خدا، به حدوث و عدم حدوث علم او منتهی می گردد و روح بحث این است که آیا

علم او مخلوق است یا مخلوق نیست؟

2 - قرآن از یک سلسله حقایق غیبی گزارش می دهد، مانند ذات خدا، صفات و افعال او، سخن در این است که آیا این نوع از محکّمیات، قدیم است یا حادث؟

3 - قرآن از یک سلسله حوادث در گذشته و آینده گزارش می دهد، روح سخن این است که آیا او از ازل بر آنها علم داشته و یا بعدا آگاه شده است؟

3 - درست است که قرآن را جبرئیل برای رسول گرامی آورد و تلاوت کرد، ولی آیا خدا از ازل از چنین الفاظ و تراکیب و جمله و آیات آگاه بود یا نه؟

5 - خدا به هر علتی بود بشر را آفریده، و زبان عربی به تدریج رشد کرد و پس از مدتی به تکامل خود رسید و مشیت الهی بر این تعلق گرفت که از همین الفاظ و مفردات که خود بشر در وضع و ترکیب و استعمال آن مدخلیت کامل داشت، کتابی بفرستد که مایه هدایت باشد. سپس کتابی از این الفاظ تنظیم و به وسیله جبرئیل برای پیامبر ارسال گردید و پیامبر نیز آن را آموخت و تعلیم کرد، آیا چنین کلامی قدیم است یا حادث؟

6 - محور بحث در خلقت قرآن و عدم آن مختلق (1) بودن و ساخته شدن آن از جانب بشر است و گرنه قرآن بسان دیگر اشیاء مخلوق خداست. و اینکه از توصیف قرآن به مخلوق بودن اجتناب می ورزیم، برای این است که مبادا دشمنان از آن سوء استفاده کنند و بگویند که قرآن آفریده و ساخته و پرداخته بشر است. و قول ولید بن مغیره بار دیگر زنده گردد.

مجموع چیزهایی که می تواند محور بحث و موضوع برای حدوث و قدم باشد، از شش احتمال تا تجاوز نمی کند و احتمالات دیگر مانند قدیم بودن کاغذ و مرکب

ص: 95

1- (1) - مختلق: اسم مفعول از اختلاف به معنی دروغ است.

و جلد آنچنان سست و بی پایه است که نباید از آن در کتابهای علمی به جز به عنوان طعن یاد کرد.

اکنون دربارهٔ حکم این موضوعات به داوری می‌نشینیم:

دربارهٔ احتمال نخست یادآور می‌شویم که: خواه علم خدا را عین ذات او یا زاید بر آن بدانیم، علم او قدیم و ازلوی است و مصنوع دست هیچ صناعی نیست.

دربارهٔ احتمال دوم یادآور می‌شویم: حقایقی که قرآن از آن گزارش می‌دهد، اگر مربوط به ذات و صفات او باشد، قطعاً قدیم و اگر مربوط به فعل او یا فعل بندگان (قصص) باشد، مانند آفرینش بهشت و دوزخ و آسمانها و زمین و قصص انبیاء و غیرهم طبعاً حادث خواهد بود.

از این بیان حکم احتمال سوم و چهارم نیز روشن است، علم خدا از حوادثی که قرآن از آنها خبر داده قطعاً قدیم بوده هر چند محکی آنها حادث است.

همچنین خدا از روز نخست از مجموع آیات و سوره‌ها با تمام خصوصیات که دارد آگاه بود ولی آگاهی از خود آیات، غیر از وجود خارجی این آیات است.

در احتمال پنجم سخن دربارهٔ علم و آگاهی خدا نیست، بلکه وجود خارجی این الفاظ و مفردات و جمل و آیات است، شکی نیست تنظیم خارج این کتاب پس از وضع کلمات و تکامل زبان عرب انجام گرفته، طبعاً باید حادث باشد.

و به دیگر سخن، صور علمی این کلمات و جمل هر چند حادث نیست، بلکه این صور علمی مانند دیگر صور علمی در علم خدا متناسب با مقام او تحقق داشته است ولی محور بحث صور علمی قرآن نیست، بلکه سخن دربارهٔ وجود خارجی این کلمات و جمل است، از آنجا نحوهٔ تحقق آنها تدریجی است و قطعاً حادث خواهند بود زیرا حدوث از ویژگیهای امور تدریجی است، فرض کنید جبرئیل می‌خواهد نخستین آیه از سورهٔ علق را بر پیامبر بخواند، امکان ندارد همهٔ حروف آیه

إِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ يَكْ جَا اِيْجَادْ گَرْدَد، اِيْن نَهْ بَهْ اَنْ مَعْنَى اَسْتْ كَهْ قَدْرْتْ وَ تَوَانَايِيْ اَفْرِيْدْگَارْ قَاَصِرْ وَ كَوْتَاَهْ اَسْتْ، بَلَكَهْ اِيْنْ وِيْژْگِيْ خُوْدْ «كَلْمَهْ» اَسْتْ كَهْ نَمِيْ تَوَانَدْ يَكْ جَا تَحْقُقْ پَذِيْرَد.

در این صورت باید گفت وجود خارجی تلاوت جبرئیل و پیامبر و مؤمنان، به خاطر ویژگی خود الفاظ، حادث بوده و قدیم نمی باشند و ما در نقل استدلال قائلان به حدوث قرآن توضیح بیشتری در این باره خواهیم داد.

درباره احتمال ششم باید از توصیف قرآن با لفظ «مخلوق» که ممکن است مایه سوء استفاده مخالفان باشد خودداری کرد، از این جهت پیشوایان معصوم سفارش کرده اند که از به کار بردن آن خودداری کنید، چه بسا ممکن است آن را به «اختلاق» و مصنوع انسان تفسیر کنند.

در پایان بحث، گفتار قاضی عبد الجبار رئی معتزله در قرن پنجم رامی آوریم که می گوید:

«مذهب این است که قرآن سخن خدا و وحی از جانب اوست و مخلوق و حادث است که خدا آن را بر پیامبر خود فرو فرستاده است تا نشانه نبوت و پیامبری او باشد و آن را وسیله شناخت حلال و حرام قرار داده است و در مقابل این نعمت باید به حمد و ستایش و تنزیه خدا پردازیم، آنچه که الآن ما می شنویم و یا تلاوت می کنیم هر چند خدا پدیدآورنده آن نیست، ولی نوعی به او نسبتی دارد، چنانکه قصیده: امرئ القیس که اکنون می خوانیم فعل ماست، ولی به گونه ای نیز به او نسبت دارد» (1).

شکی نیست که آنچه جبرئیل امین آورده و برای پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم خوانده، یک جزئی حقیقی بوده است که وجود آن با خود او قائم بوده است و ما با تلاوت خود مثل

ص: 97

و همانند آنرا ایجاد می‌کنیم که از جهاتی با هم متفق و هماهنگ می‌باشند و از جهاتی باهم اختلاف دارند. چنانکه جریان درباره شعر شاعر چنین است.

بنابراین با یک محاسبه ساده، آن هم به دور از تعصب می‌توان محور بحث را تعیین کرد و درباره آن قضاوت نمود. ولی متأسفانه در کلمات قاتلان به عدم خلقت، موضوع بحث تعیین نگردیده است.

* بازی با الفاظ

ابن تیمیه 662-728 احیاگر عقیده سلفیها در قرن هشتم، با هوشیاری دریافت که: توصیف قرآن با قدیم بودن با اصول توحید موافق نیست، از این جهت به فکر اصلاح عقیده درآمد و گفت: «همچنان که احدی از سلفیها قرآن را مخلوق ندانسته، همچین کسی از آنان آن را قدیم معرفی نکرده است و نخستین کسی که قرآن را قدیم نامید «عبد الله بن کلاب» بود» (1).

انسان به راستی از این گفتار در شگفت می‌ماند زیرا حاصل گفتار او این است که: قرآن مخلوق نیست. ولی نمی‌توان او را قدیم خواند. اکنون از او سؤال می‌شود:

مگر میان این دو صفت تفاوتی وجود دارد که با یکی می‌توان قرآن را توصیف کرد نه با دیگری؟ چیزی که مخلوق نیست جز قدیم نمی‌تواند باشد، این جاست که باید گفت: این نوع بحث، جز بازی با الفاظ چیزی نیست.

ص: 98

اصل دوم از اصول پنجگانه عدل است. یعنی فعل خدا در تکوین و تشریح پیراسته از ظلم و ستم است.

بر این اصل مسائل فراوانی مترتب می گردد مانند:

1- فعل انسان متعلق اراده خدا (مخلوق خدا) نیست.

2- تکلیف بدون قدرت محال است.

3- معاصی بندگان از قلمرو اراده خدا خارج است.

4- لطف نسبت به بندگان واجب است.

5- قدرت انسان بر عمل، مقدم بر آن است.

6- قضا و تقدیر منافی اختیار نیست.

البته اعتقاد به عدل آثار دیگری دارد که میان معتزله و اشاعره محل خلاف نیست و در آینده به آنها اشاره می شود.

اصل دوم: عدل پیراستگی از ظلم در تکوین و تشریح

اصل دوم از اصول پنجگانه معتزله اصل «عدل الهی» است و هر طایفه ای که به چنین اصلی معتقد باشد، «عدلیه» نامیده می شود. قاضی عبد الجبار معتزلی این اصل را چنین تفسیر می کند:

«هرگاه گفته شود خداوند عادل است، مقصود این است که افعال او متصف به حسن و خوبی است، و کار قبیح از او صادر نمی شود و چیزی که خرد بر لزوم انجام آن حکم کند، ترک نمی نماید. روی این اصل خرد به طور قاطعانه می گوید: خدا دروغ نمی گوید، در حکم ستم نمی کند، کودکان مشرکان را به خاطر گناه پدرانشان کیفر نمی دهد، معجزه را در دست دروغگو قرار نمی دهد. افراد را به بش از دانش و توان خود تکلیف نمی نماید و تا آن را بیان نکند و آنان را بر انجام آن توانا نسازد، بار تکلیف بر دوش آنان نمی نهد. مطیعان را پاداش می دهد و عاصیان را مجازات می کند.»⁽¹⁾

سه مقدمه برای اثبات عدل الهی

اشاره

اثبات عدل الهی در گرو ثبوت سه مقدمه است که عدل او را مبرهن می سازد و این سه مقدمه عبارتند از:

ص: 101

1- (1) - شرح الأصول الخمسه، ص 142 در عبارت یاد شده به نتایج کلامی اعتقاد به «عدل» اشاره شده است و ما نیز در پایان بحث، یاد آور خواهیم شد.

- 1 - عقل و خرد درباره برخی از کارها به «خوبی» و «بدی» حکم می کند. به این معنی که وقتی خرد به خودکار می نگرد و از فاعل آن صرف نظر می کند، به طور جدی آن را خوب یا بد می داند.
- 2 - خداوند از صفات افعال خود و دیگران «حسن و قبح آنها» آگاه می باشد و می داند که نیکی در مقابل نیکی خوب، و بدی در برابر نیکی، بد است.
- 3 - کار قبیح و زشت از خدا سر نمی زند.

الف - خرد و درک حسن و قبح افعال:

اشاره

هر خردمندی در پرتو نور خرد می تواند نیکوکار را از بدکار باز شناسد آنچه که این دورا از هم جدا می کند، دو نوع، کار گوناگون آنهاست و اگر کارهای هر دو یکنواخت بود و یا خرد توانا به درک اختلاف آنها نبود، این جدا سازی امکان پذیر نبود (1).

قاضی عبد الجبار درباره این مقدمه چنین می گوید: خوبی و زشتی کارها مانند خوبی راستگویی و زشتی دروغ از بدیهیات است. 2.

شما می توانید این برهان را به صورتی روشن تر از این بیان کنید و آن اینکه، در حکمت نظری می گویند: کلید حل قضایای مجهول و نظری، همان قضایای بدیهیه اولیه است و کار خرد این است که قضایای نخست را به قضایای بدیهی منتهی سازد و از این طریق بر حل آنها فایق آید و اگر در حکمت نظری قضایای بدیهی وجود نداشت، هیچ مجهولی قابل حل نبود و هر نوع معرفت در وادی سرد رگم دور و تسلسل، دچار وقفه می گردید. این سخن درباره حکمت نظری است و آن را با یک مثال توضیح می دهیم.

ص: 102

1- (1-2) - قاضی عبد الجبار همدانی، المغنی، ج 6، ص 20 (تعبیر نخست را از ابو عبد الله بصری نقل می کند).

در هندسه می گویند: سه زاویه مثلث به دو زاویه قائمه مساوی است.

گذشته از اینکه این قضیه دارای برهان خاصی است که ما فعلا متذکر آن نمی شویم، اگر مساوات یاد شده را پذیرفتیم، دیگر نمی توانیم عدم مساوات آن را بپذیریم، زیرا عقل بالبداهه می گوید: اجتماع نقیضین محال است.

خلاصه: هر نوع مدعایی با روشن ترین گواه ثابت گردد، در صورتی مفید علم و تعیین می شود که قبلا اصل «امتناع اجتماع نقیضین و ارتفاع آن» مورد پذیرش باشد.

مثلا این قضیه که «خورشید از زمین بزرگتر است» دو صورت بیش ندارد، یا بزرگتر است و یا بزرگتر نیست و هر یک از دو طرف قضیه را ثابت کنیم، باید قبلا اصلی را بپذیریم و آن اینکه: هرگاه یک طرف قضیه ثابت شد، نمی تواند طرف دیگر آن صحیح باشد زیرا اجتماع نقیضین بالبداهه محال است، تنها این نوع از قضایا نیست که به چنین اصلی وابسته است، حتی قضایای بدیهی درجه دوم نیز، بدون تسلیم آن امکان صدق و صحت ندارد. و به همین جهت این اصل را «ام القضایا» می نامند، زیرا اساس و زیر بنای تصدیق تمام قضایای نظری است که نقش عقل در آنها همان نقش خیر دادن و گزارش است.

با اینکه فلاسفه، این مسأله را (تمام قضایای نظری باید به قضایای بدیهی منتهی گردند) در حکمت نظری پذیرفته اند، اما آن را در قضایای حکمت عملی متذکر نشده اند.

حکمت عملی چیست؟ حکمت عملی در مقابل حکمت نظری است، مطلوب در دومی درک یک رشته قضایای مربوط به جهان وجود و هستی است که ارتباطی به عمل انسان و غیره ندارد و - لذا - نقش خرد در آن نقش درک و اخبار و گزارش است مثلا می گوید:

دل هر ذره را که بشکافی آفتابیش در میان بینی

در مقابل آن حکمت عملی است که مطلوب در آن عمل و به کار بستن است و نقش خرد در آن، نقش حکم داوری است و می گوید: راستگویی خوب است و باید آن را انجام داد. و دروغگویی زشت است و باید از آن پرهیز کرد و همچنین است دیگر قضایای عملی که در علم اخلاق و تنظیم امور و حقوق خانواده و سیاست و کشورداری مطرح است و همگی جزء حکمت عملی می باشند.

همان طور حل و تحصیل تصدیق در قضایای نظری در گروه یک رشته قضایای بدیهی و «خود معیار» است، همچنین است تحصیل تصدیق در قضایای حکمت عملی، مثلاً تصدیق اینکه کاری را باید انجام داد و یا نباید انجام داد، در گروه یک رشته قضایای بدیهی است که از نظر حکم و داوری و «باید» و «نباید» خود معیار و خود روشن باشد، یعنی خرد بالبداهه درباره آنها به لزوم و عدم لزوم حکم کند. تا در پرتو این قضایای روشن حکم دیگر قضایای مبهم و غیر واضح حکمت عملی، واضح و روشن گردد.

مثلاً در اخلاق می گوئیم پیمان شکنی بد است، راستگویی خوب است چرا؟ زیرا اولی از شاخه ظلم و دومی از شاخه عدل است و زشتی ظلم و خوبی عدل، یک قضیه واضح و روشن است که عقل بالبداهه بدان حکم می کند و اگر بدیهی ترین قضایا در حکمت نظری قضیه امتناع اجتماع و ارتقاع نقیضین است، بدیهی ترین حکمت عملی، خوبی و بدی داد و ستم است که خرد در درک این دو صفت برای این دو فعل، به چیزی جز ملاحظه ذات فعل نیاز ندارد و خواه فاعل آن انسان باشد یا غیر انسان، زیرا ملاک قضاوت، همان خود فعل است نه فعل به ضمیمه فاعل.

ملاک صدق و کذب در قضایای حکمت عملی

در اینجا سخن دیگری هست و آن اینکه ملاک اینکه عقل در این داوری مستقل

می‌گردد و روی - پای خود می‌ایستد، چیست؟ و چرا به طور قاطع می‌گوید: دادگری خوب و بیدادگری زشت است؟ پشتوانه این قضاوت و داوری چیست؟

علت اینکه این سؤال فقط در قضایای حکمت عملی مطرح است، این است که ملاک صدق در حکمت نظری آنهم در قضایای بدیهی آن، انطباق با خارج است. عقل بالبداهه لمس می‌کند که دو نقیض قابل جمع و قابل رفع نیست. در اینجا خود خارج، به نوعی پشتوانه ادراک صدق است. در حالی که در حکمت عملی چنین ملاکی وجود ندارد و نقش خرد در آنها فقط داوری و قضاوت است نه حکایت و گزارش از خارج، اینجا است که این سؤال مطرح می‌شود که ملاک داوری خرد در این نوع از قضایا چیست؟ و چرا خرد چنین حکم می‌کند؟

در اینجا متکلمان راههای گوناگونی پیموده و هر کدام برای این داوری پشتوانه خاصی را معرفی کرده‌اند، ولی حق این است که پشتوانه این داوری ملائمت و تطابق قضایا با جنبه روحانی و ملکوتی انسان و عدم ملائمت و تطابق با آن است، برای روشن شدن این ملاک، یادآور می‌شویم که آفرینش انسان دارای دو نوع خصوصیت است: ملکی و ملکوتی، یا حیوانی و انسانی، مادی و معنوی. انسان از نظر ملکی و یا روح حیوانی و مادی، خود خواه و سود پرست است. در اینجا حسن و قبح برای او مفهومی ندارد. آنچه که برای او مطرح است، خودآرایی و خود خواهی و سود طلبی و لذت جویی است. در حالی که همین انسان، در بعد ملکوتی و معنوی، دارای ویژگی خاصی است که جنبه ملکی و حیوانی او را تعدیل می‌کند. او در این بعد، یک رشته کارها را با فطرت آفرینش خود ملائم تشخیص داده آنها را نیکو تلقی می‌کند، در حالی که یک رشته کارها را ناملائم با فطرت و زشت می‌شمارد. پشتوانه داوری عقل در مسائل حکمت عملی، تطابق ادراک و عدم تطابق آن با فطرت و آفرینش انسان است. هر انسانی که در تمام نقاط جهان، خود را از هر فکر و اندیشه‌ای تخلیه کند و تنها به متن قضیه بنگرد، می‌تواند بدون استمداد از هر

اندیشه دیرینه، درباره ظلم و عدل داوری کند و این خود نشانه این است که برای خرد درباره بخشی از افعال، یارای داوری است و آنها را به دو گونه تقسیم می کند.

از این بیان می توان مقدمه نخست را که یکی از پایه های اثبات عدل الهی است، ثابت کرد و فرد حقیقت جو با توجه به این بیان، از دیگر دلایل قائلان به حسن و قبح، بی نیاز می گردد. گذشته از اینکه بسیاری از دلایل، ضعیف و ناتوان می باشند. اینک به برخی اشاره می کنیم:

1 - قاضی عبد الجبار در اثبات این اصل، چنین می گوید:

اگر انسانی میان راستگویی و دروغگویی مخیر باشد و هیچ کدام از این دو مایه سود او نباشد، او راستگویی را بر دروغگویی بر می گزیند، مثلاً به انسانی بگویند:

داستانی برای ما بگو خواه راست و خواه دروغ، در هر صورت درهمی از ما خواهی گرفت. او با داشتن هر دو نوع داستان، صدق را بر کذب بر می گزیند و این به خاطر آن است که می داند راستگویی خوب و دروغگویی بد است و چون خود را از نظر منافع مادی بی نیاز از دروغگویی می داند، از آن اجتناب می ورزد» (1).

نارسایی این بیان روشن است، زیرا چه بسا ممکن است علت گزینش، زیبایی راستگویی نباشد بلکه فطری بودن راستگویی و خلاف فطرت بودن دروغگویی باشد و به جهت همین کودک به جز راستگویی، چیزی را بر نمی گزیند. و این به خاطر این است که راستگویی جوانه فطرت است نه از این جهت که کودک، حسن راستگویی و بدی دروغ گفتن را درک می کند، از این جهت اولی را بر دومی مقدم می دارد.

تا اینجا نخستین پایه از پایه های سه گانه اثبات عدل، به پایان رسید. اکنون به تبیین پایه دوم می پردازیم:

ص: 106

ب - خدا از صفات افعال، آگاه است

دومین پایه از پایه های اثبات عدل الهی این است که ثابت شود خدا از حسن و قبح هر فعلی آگاه است، خواه این فعل، فعل او باشد یا فعل دیگری. معتزله برای اثبات این پایه، برهان مجمل و نامفهومی دارند که از ذکر آن خود داری می شود. (1)

روشن ترین گواه بر اثبات این مقدمه این است که ادراک عقل درباره حسن و قبح، یک ادراک مطلق است و آن اینکه، نیکی در مقابل نیکی مطلقا خوب، و بدی در مقابل نیکی، مطلقا بد است و این دو فعل در تمام شرایط از هر فاعلی سر بزند، منفک از این دو صفت نیست.

هرگاه عقل انسانی که آفریده خداست یک چنین علم و آگاهی دارد، طبعا خالق او؟؟؟ علم و آگاهی خواهد بود. چگونه ممکن است ممکن داری کمالی باشد. ولی واجب که آفریننده اوست فاقد آن کمال باشد و لذا محققان می گویند هر کمالی که در جهان امکان، تجلی کند، صورت کاملتر آن نزد خداست. و شاید آیه: **أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ** (2) ناظر به این بیان باشد.

ج - از خدا فعل قبیح سر نمی زند

متکلمان در اثبات این مقدمه چنین می گویند: آن کس کار قبیح و زشت انجام می دهد که از واقعیت آن یا آگاه نیست یا منافع او در گرو آن می باشد. و چون خدا از هر دو انگیزه، منزه و پیراسته است، جهت ندارد که آن را برگزیند و به دیگر سخن، مبادی گزینش قبیح در خدا موجود نیست.

ص: 107

1- (1) - قاضی عبد الجبار، شرح الأصول الخمسه / 302.

2- (2) - ملک / 10: آن کس که آفریده است، از اسرار مخلوق خود آگاه نیست!؟

ولی می توان این مقدمه را از طریق دیگری نیز ثابت کرد و آن اینکه فرض این است که عقل، یک قضیه کلی و مطلق را درک می کند. خرد درک می کند که این فعل در تمام شرایط و از هر فاعلی سر بزند، قبیح و زشت و در نتیجه مستحق ذم و ملامت است و این قضیه، به همین صورت در پیشگاه خدا نیز حاضر است، یعنی او نیز حکم می کند که ارتکاب این عمل، قبیح و مرتکب آن مستحق توبیخ و سرزنش است. در این صورت چگونه خدا با چنین علم و داوری، کار قبیحی را انجام می دهد؟! با توجه به این مقدمات سه گانه، عدل الهی خود به خود ثابت می شود، و خرد داوری می کند که خدا عادل است و هرگز از او کاری بر خلاف عدل سر نمی زند. این نه به خاطر آن است که عقل، بر افعال خدا حاکمیت داشته و مجال را برای او ضیق و تنگ می سازد. بلکه عقل در پرتویک رشته آگاهیهای مقدماتی به چنین نتیجه می رسد همین طوری که در پرتویک رشته آگاهیها درباره مثلث به نتیجه خاصی نایل می گردد.

آری ادراک خرد در مسائل حکمت نظری، اخبار و گزارش است و در حکمت عملی، حکم و داوری است، ولی داوری او بی ملاک نبوده بلکه با توجه به یک رشته اصول داوری می نماید. و عقل چنین جمع بندی می کند که:

1 - برخی کارها طبعاً بد و ناپسند هستند.

2 - خدا نیز از بدی آنها آگاه است.

3 - انجام دهنده کارهای بد، شایسته ملامت و سرزنش نزد خدا و خلق او است.

با توجه به این سه مطلب، چگونه خدا بر کار قبیح اقدام می کند؟ اینجاست که مسأله عدل یکی از اصول معتزله قرار گرفته و ثمراتی بر آن مترتب می گردد و هر یک شایسته بحث و گفتگوست و آنها عبارتند از:

الف - افعال انسان، مخلوق خود اوست نه خدا.

ب - تکلیف انسان بدون آگاهی و توانایی قبیح است.

ج - معاصی بندگان متعلق اراده خدا قرار نمی گیرد.

د - لطف الهی بر بندگان فرض و لازم است.

ه - قدرت انسان بر انجام عمل، متقدم بر انجام آن است.

و - قضا و قدر سلب کننده اختیار نیست.

ما هریک از این اصول را جداگانه مورد بحث و بررسی قرار می دهیم. (1)

ص: 109

1- (1) - مسائلی که از اصل حسن و قبح استنتاج می شود متجاوز از این مسائل است و در جلد دوم این فرهنگ تفصیل آن آمد. است، مراجعه بفرمایید. اینک رؤوس برخی از آنها: 1 - خدا صادق و راستگوست. 2 - خدا معجزه به دست مدعیان دروغگوی نبوت نمی دهد. 3 کودکان را به خاطر گناه پدران و مادران کیفر نمی دهد. 3 - در مقام داد رسی ستم نمی کند. ولی چون همه و یا اکثر این مسائل روشن و قطعی است، فقط به تحلیل شش گانه مذکور در متن اکتفا می کنیم.

فعل انسان مخلوق خدا نیست

«تقویض»

عدل یکی از اصول پنجگانه معتزله است که بیشتر به وسیله این اصل، از دیگر فرق اسلامی تمایز پیدا می کنند و آن پایه یک رشته مسائل کلامی است که فهرست آن را یادآور شدیم. و برای تشریح مواضع معتزله در این مسائل، لازم است به گونه ای فشرده مطرح شوند.

نخستین مسأله ای که از آثار نتایج قول به عدل است، تبیین کیفیت نسبت افعال بندگان به خداست و این مسأله، یکی از دامنه دارترین و پرآوازه ترین مسائل کلامی است که در کتابهای کلامی مطرح می باشد و برای اینکه از پراکنده گویی بپرهیزیم، سخنان خود را تحت نظام خاصی بیان می کنیم:

1 - اشاعره مسأله توحید در خالقیت را و اینکه آفریدگاری جز خدا نیست، دستاویز قرار داده و تمام افعال بندگان را مخلوق بلا واسطه خدا می دانند، و تصور می کنند که اگر به آفریدگاری غیر خدا و لو به صورت ظلّی و اذنی قائل شوند، اصل یاد شده مخدوش خواهد شد. تعبیر رسای قرآن درباره توحید در خالقیت این است که می فرماید: هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ (فاطر / 3) (1)

ص: 110

ولی این تعبیر مؤید گفتار اشاعره نیست زیرا مقصود از خالقیت منحصر به خدا، همان خالقیت شایسته مقام ربوبی است و آن اثرگذاری است که در تأثیر، به جایی استناد نجوید و از مقامی مأذون نباشد و ناگفته پیداست چنین آفریدگاری، به حکم توحید واجب الوجود، از آن خداست، ولی این مانع از آن نخواهد بود که غیر خدا نیز در عین مخلوق بودن، در جهان آفرینش اثر بگذارند، در حالی که خود و اثرش به گونه ای قائم به خدا باشد و ما درباره نقد عقیده اشاعره درباره افعال بندگان در گذشته سخن گفتیم. دیگر تکرار نمی کنیم.

2- در مقابل این عقیده افراطی، گروهی پیدا شدند که از نظر فکری، نقطه مقابل عقیده پیشین قرار گرفتند و مسأله تقویض و وانهادگی را مطرح کردند و این گروه در تاریخ علم کلام و روایات ائمه اهل بیت، به «قدریه» معروف شدند. آنان فکر کردند که راه نجات از جبر و دیگر توالی فاسده عقیده پیشین، جز این نیست که بگویند خدا انسان را آفرید و افعال او را به خود او سپرد. او فقط در آفرینش انسان نقش دارد، نه در افعال او.

شیخ الرئیس در «اشارات»، عقیده این گروه را چنین بیان می کند: می گویند آنگاه که خدا انسان را آفرید، نیاز او به خدا قطع می شود. حتی اگر فاعل از سیان برود، معلول او باقی می ماند. چنانکه اگر بنا فوت کند، آسیبی به بنا نمی رسد.

آنگاه می افزاید: گروهی از این افراد، ابایی ندارند که بگویند: اگر عدم بر خدا تجویز شود ضرری به جهان هستی وارد نمی شود، زیرا جهان در اصل وجود به آن نیاز داشت، نه در بقا. (1)

3- قول به تقویض که از نتایج عقیده پیشین است (ممکن در وجود نیاز به فاعل دارد، نه در فعل) در زمان پیشوایان معصوم وجود داشته، حتی در برخی از روایات آمده است، یکی از خلفای بنی مروان از شام نامه ای به فرماندار مدینه

ص: 111

نوشت و از او خواست که امام باقر را با کمال احترام به شام بفرستد، امام باقر - علیه السلام - از سفر عذر خواست و فرزند گرامیش امام صادق - علیه السلام - را به جای خود اعزام کرد. وقتی امام به شام رسید، مقام خلافت یادآوری کرد که این مرد قدری در بحث همه را عاجز و ناتوان کرده است. وقتی مجلس مناظره ترتیب یافت آن مرد قدری به امام صادق گفت: هر چه می خواهی بپرس امام فرمود: سوره حمد را تلاوت کن.

وقتی به آیه **إِيَّاكَ نَعْبُدُ * وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ** رسید، امام فرمود: کافی است. بگو بینم از چه کسی کمک می خواهی؟ چه نیازی به کمک او داری؟ در حالی که کارها به تو تفویض شده است. آن مرد قدری در برابر پرسش امام فرو ماند. (1)

محمد بن عجلان از امام صادق - علیه السلام - نقل می کند که از آن حضرت پرسیدند: آیا خدا امور را به بندگان واگذار کرده است؟ امام در پاسخ فرمود: خدا بالاتر از آن است که کارهای بندگان را به خود آنها واگذارد. می گوید: پرسیدم: آیا آنان را بر کارهای خود مجبور ساخته است؟ فرمود: خدا گرامی تر از آن است که بنده را بر کاری مجبور سازد، آنگاه او را بر آن کیفر دهد.

4 - از این احادیث و نظایر آنها استفاده می شود که اندیشه تفویض و وانهادگی انسان درباره افعال خویش در اواخر قرن اول اسلامی در میان مسلمین وجود داشته است. و پاسداران وحی پیوسته با آنان و گروه مقابل، به مناظره پرداخته و هر دو گروه افراطی و تقریطی را محکوم می کردند و نجات را در پیمودن راه سوم می دانستند و می فرمودند: «لا جبر و لا تفویض بل أمر بین الأمرین» یعنی راه نجات این نیست که هر نوع اختیار و انتخاب را از خود سلب کنیم و برای خود هیچ مسئولیتی درباره کارها قائل نباشیم، همچنین راه نجات این نیست که خود را در انجام کارها مستقل بیندیشیم و «ثنویت» را به گونه ای زنده سازیم. بلکه راه نجات در پیمودن راه باریک

ص: 112

میان جبر و تقویض است به نام «بل أمر بین الأمرین» که در عین حفظ اختیار انسان، شباط او را با خدا حفظ کنیم.

5- با اعتراف به وجود چنین گروهی در عصر حضرت باقر (57-113) سخن در جای دیگر است و آن اینکه آیا معتزله نیز جزء مفوضه بودند و مانند قدریه عصر امام قر انسان را فاعل مستقل و بی نیاز از خدا در انجام اعمال خود می اندیشیدند یا نقطه فشار در نظریه آنان، رد نظریه جبر و نقد اندیشه فاعل مباشری خدا بود. و به اصطلاح جبر را نمی پذیرفتند و افعال انسان را مخلوق بلا واسطه خدا نمی دانستند، نه اینکه هر نوع رابطه ای را میان خدا و افعال انسان انکار می کردند و پرچم استقلال و بی نیازی انسان را از خدا در انجام کار، بر می افراشتند؟

6- در کتابهای ملل و نحل کلامی، گروه معتزله به چنین عقیده ای متهم گشته اند حتی برخی گفتار پیشوایان معصوم «لا جبر و لا تقویض» را ناظر به این گروه دانسته اند. اینک برخی از توصیف ها درباره معتزله از این کتابها نقل می کنیم:

ابو الحسن اشعری می گوید: معتزله می گویند: خداوند کفر و گناه و هیچ یک از افعال بندگان را نیافریده است، خداوند کافر را از روز نخست کافر نیافریده، بلکه بعدها کفر ورزیده است و همچنین است مؤمن(1).

ابو منصور بغدادی می گوید: معتزله معتقدند: انسانها در کسب افعال خود در قادر و توانا بوده و خدای عزوجل در قلمرو کارهای آنان و دیگر جانداران کوچک، صنع و نقشی ندارد.(2)

این تعبیر و مانند آنها در کتابهای کلامی زیاد به چشم می خورد و عبارت

ص: 113

1- (1) - ابو الحسن اشعری ی، مقالات الإسلامیین، 295.

2- (2) - ابو منصور بغدادی - الفرق بین الفرق / 113-115. تعبیر متن عربی او چنین است: وإنه لیس لله عزوجل فی أكسابهم و لا فی أعمال سائر الحيوانات صنع و تقدیر.

نخست، گواه بر استقلال انسان در افعال خود نیست بلکه ناظر بر این است که فعل بشر مخلوق بلا واسطه خدا نیست. هر چند عبارت دوم می تواند گواه بر نظریه تقویض باشد.

7 - وقتی به کتابهای موجود از معتزله مراجعه می کنیم، اثری از عقیده تقویض به صورت روشن به چشم نمی خورد، ما در اینجا به ترجمه گفتار قاضی عبد الجبار بسنده می کنیم و تحقیق در دیگر موارد را به وقت دیگر موقوف می کنیم. وی می گوید:

عدلیه بر این نظریه اتفاق دارند که افعال بندگان - از تصرف در طبیعت گرفته تا نشستن و برخاستن و کارهای دیگر - از خود آنان سرچشمه می گیرد و خدای - عزوجل - آنان را بر انجام این کارها توانا ساخته است و برای آنان، انجام دهنده و پدید آورنده ای جز آنها نیست و هر کس بگوید خدای سبحان خالق و پدید آورنده آنهاست، خطای بزرگی را مرتکب شده است و انجام فعلی را به دو فاعل وابسته دانسته است. (1)

و نیز می گوید: بندگان خدا بر پدید آوردن و ایجاد کردن کارهای خود توانا هستند و محال است یک چیز از دو فاعل اثر پذیر باشد، تعلق فعل به دو فاعل، خواه هر دو حادث و یا یکی قدیم و دیگری حادث باشد، محال است.

8 - این جمله ها و نظایر آنها در نوشته های قاضی عبد الجبار و دیگران فراوان است؛ ولی آیا هدف از اینها مسأله تقویض و وانهادگی است و اینکه بندگان در افعال و کارهای خود کاملاً استقلال دارند و یا هدف از این جمله ها رد نظریه اهل حدیث و اشاعره است که خدا را فاعل مستقیم افعال بندگان می دانند. و اینکه یک فعل نمی تواند دو فاعل در عرض هم داشته باشد، ولی دو فاعل در طول هم مورد انکار

ص: 114

آنان نیست.

و به عبارت دیگر، به هنگام جوش و خروش معتزله، اهل حدیث و سلفیها و پس از آنها اشاعره، به حکم اینکه در جهان خالق واحدی بیش نیست، همگی می گفتند که کارهای بندگان را نیز خدا می آفریند و او انجام می دهد. چیزی که هست بنده خدا ظرف ایجاد این افعال می باشد و چون چنین عقیده ای از نظر فطرت و داوریهای عقل و عقلا چندان استوار نبوده و پیامدهای ناگواری داشت و آن اینکه دیگر بر انگیختن پیامبران و دستگاه پاداش و کیفر، چه معنی دارد؟ ناچار اشاعره کلمه «کسب» را بر افعال بندگان افزودند و خدا را خالق افعال بندگان، و آنها را کاسب افعال خود دانستند.

در چنین شرایطی معتزله به رد این نظریه می پردازند و می گویند: افعال بندگان مربوط به خود آنهاست و از جانب خودشان انجام می گیرد. در این موقع نمی توان این عبارات را ناظر به معنی تقویض و وانهادگی دانست، بلکه باید بیشتر ناظر به رد عقیده اهل حدیث و سلفیها شمرد.

9 - در هر حال دلایلی را که قاضی عبد الجبار بر عقیده خویش درباره افعال بندگان نقل کرده است، همگی ناظر به نفی جبر است نه به مسأله وانهادگی انسان.

اینک برخی از دلایل آنان را نقل می کنیم:

الف - ما بین نیکوکار و بدکار و زیبا روی و زشت روی فرقا می گذاریم. اولی را به خاطر کار نیک می ستاییم و دومی را به خاطر کار بد نکوهش می کنیم. در حالی که در مورد دوم این کار را روا نمی دانیم و این گواه بر این است که افعال بندگان از نظر زشتی و زیبایی در اختیار آنهاست، بخلاف زیبایی و نازیبایی چهره که از قلمرو اختیار آنان بیرون است.

ب - اگر ما فاقد اختیار و آزادی باشیم، باید میان پیامبر و شیطان فرقی قائل نباشیم، زیرا به عقیده اهل حدیث خدا از بدکاران، کار بد را خواسته است. در

ص: 115

این موقع پیامبر، آنان را بر خلاف خواسته خدا دعوت می کند، در حالی که شیطان به آنچه که خدا خواسته دعوت می نماید. کار پیامبر، بدتر از شیطان خواهد بود.

ج - اگر انسانها فاقد اختیارند، جهاد با کفار چه معنی دارد؟ زیرا کافران حق دارند بگویند چرا با ما جهاد می کنید؟ آیا از ما می خواهید کاری را انجام دهیم که خدا از ما خواسته است؟ در این صورت، باید با شما جهاد کرد که بر خلاف خواسته خدا قیام کرده اید. و اگر جهاد بر آن است که در ما آفریده شده است. این که در ما موجود است و نیازی به تحصیل ندارد. (1)

این استدلالها و نمونه آنها حاکی از آن است که اندیشه تقویض برای قاضی و امثال او مطرح نبوده، غرض نقد نظریه اهل حدیث و اشاعره بوده که افعال بندگان را مستقیماً مخلوق خدا دانسته و برای انسان در آن نقشی قائل نبودند.

10 - گاهی در عبارات قاضی جمله هایی به چشم می خورد که از آنها بوی «تقویض» استشمام می شود، آنجا که می گوید: «افعال العباد لایجوز أن توصف بأنّها من الله تعالی و من عنده و من قبله.» (2) هرگز جایز نیست کارهای بندگان را از جانب خدا بدانی.

میرسید شریف از آنان استدلالی را نقل می کند که در بدو نظر موهم تقویض است و آن اینکه اگر به استقلال «عبد» قائل نشویم، تکلیف و ستایش و نکوهش بی مورد می شود، زیرا فرض این است که کار بندگان کوچکترین استنادی به آنها ندارد. (3)

ص: 116

1- (1) - قاضی عبد الجبار، شرح الأصول الخمسه، ص 213-335-336.

2- (2) - قاضی عبد الجبار، شرح الأصول الخمسه، 778/ و در ذیل همین کلام، خلاف آنچه در آغاز از این عبارت تبادر می کند، گفته است.

3- (3) - میر سید شریف، شرح المواقف، 156/8.

ولی ذیل عبارت حاکی است که آنان در صدد رد گفتار کسانی هستند که فعل انسان را بریده از فاعل آن می دانند و کوچکترین ارتباط میان انسان و کار او قائل نیستند، نه اینکه «نعوذ باللّه» بگویند انسان در انجام کار بی نیاز از خداست.

11 - چیزی که این نظریه را تأیید می کند، و اینکه معتزله از نافیان جبر بوده اند، نه از قائلان تقویض - این است که شیخ مفید، استاد کلام شیعه در قرن چهارم (336-413) در مسأله «افعال عباد» معتزله را با امامیه همراهی می داند و می گوید: همه معتزله، جز «ضرار» و پیروان او، گروهی از زیدیه و خوارج، با امامیه همراهی و هم نظر هستند. (1) عطف این گروهها بر امامیه و متحد معرفی کردن آنان نشانه هم سنگر بودن معتزله با امامیه در این مسأله است و اگر معتزله در سنگر تقویض از خود دفاع می کردند، شایسته نبود آنان را به خاطر یک قدر مشترک «نفی جبر» متحد امامیه معرفی کند، و ظاهر عبارت این است که از نظر محتوا کاملاً یکسان می باشند، مگر اینکه بگوییم هر دو نافی جبرند، هر چند یکی تقویضی و دیگری «أمر بین الأمرینی» هستند و در عین حال همگی زیر چتر «آزادی انسان در انتخاب فعل» قرار دارند، در این صورت عبارت یاد شده گواهی بر تبریته معتزله نخواهد بود.

آری این را می پذیریم در حالی که معتزله با امامیه در مسأله افعال عباد همفکر می باشند، اما معتزله به واقعیت امر بین الأمرین نرسیده اند، چون بر خاندان پیامبر، چندان شاگردی نکرده اند. آنان هر چند اصول خود را از خطب علی - علیه السلام - گرفته اند، اما نظریه امر بین الأمرین با آن دقت و مو شکافی که در کلام امام صادق - علیه السلام - وارد شده است، توجه نکرده اند.

12 - شیخ مفید در دیگر آثار خود، تقویض در افعال عباد را به صورتی دیگر معنی کرده است و آن اینکه: خدا هر نوع قیدوبند (وجوب و حرمت) را از افعال انسان برداشته و بشر را به حال خود وا گذاشته است و به آنان اجازه داده است که هر چه

ص: 117

بخواهند، انجام دهند. و زنادقه و اباحیون، بر این اندیشه دامن می زنند. (1)

با تمام مخالفتی که در یک رشته از اصول با معتزله داریم، ولی هرگز نمی توان آنان را به اباحی گری متهم کرد، زیرا لازمه آن خروج از اسلام است، درحالی که آنان از مدافعان سرسخت اصول اسلام بودند، هر چند در دفاع خود اشتباه می کردند.

13 - در کتابهای کلامی، عنوان بحث با لفظ خلقت مطرح شده است و می گویند: آیا افعال بندگان مخلوق خداست و یا مخلوق خود انسان است. ما فعلا با نفی و اثبات قضیه کاری نداریم. سخن در جای دیگر است و آن اینکه، در زبان عرب، دو واژه به نامهای «خلق» و «فعل» داریم و هر کدام برای خود مورد خاصی دارند، آنجا که قدرت بر ایجاد انواع موجودات و جواهر و صفات آنها تعلق بگیرد، لفظ خلق و آفرینش به کار می رود و می گویند: خدا آسمانها و زمین و حیوان و انسان را آفرید، در حالی که هرکجا سخن از کارهای انسان و یا حیوان به میان آید، به جای لفظ «خلق» از ماده فعل کمک می گیرند. قرآن مجید می فرماید: كَذَلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ (نمل / 33) «پیشینیان نیز چنین کردند» و نیز می فرماید: لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ (صف / 2) «چرا آنچه را انجام نمی دهید، ادعا می کنید؟» بنابراین عنوان مسأله به صورت «خلقت افعال» کاملاً دور از موازین لغوی است. در هیچ معجم و فرهنگ پییدا نمی کنید که یک عرب زبان بگوید: خلقت الجلوس والقعود، أو خلقت الأكل والشرب، بلکه در این موارد یا از لغت عمومی افعال، بهره می گیرند و می گویند: فعلت و یا از لغت خصوصی و می گویند:

جلست و قعدت و أكلت و شربت. از این جهت پیوسته خدا را خالق جهان و انسان

ص: 118

1- (1) - شیخ مفید، شرح عقاید صدوق، ص 14.

عل و کونده کارهای خود می دانند. بنابر این عنوان مسأله به صورت یاد شده، از موازین لغت عرب است.

شیخ مفید نخستین کسی است که این نکته را تذکر داده است و می گوید: (1)

که فعل انسان فاقد هیئت و ترکیب باشد، لفظ خلق به کار نمی رود و این نظریه امامیه و زیدیه و معتزله بغداد و اکثر مرجئه و اهل حدیث است و فقط معتزله لفظ خلقت را به کار می برند و می گویند: افعال بندگان مخلوق خدا نیست. آری در موردی که آن هیئتی و یا ترکیبی را در ماده ای پدید آورد، لفظ «خلقت» به کار می رود. لذا خدا به عیسی بن مریم چنین خطاب می کند: *وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِأَذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِأَذْنِي* (مائده/110) «آنگاه که از گل، شکل پرنده ای به اذن من می سازی و به اذن من پرنده ای می شود».

آری در قرآن یک مورد - در فعل انسان، آنگاه که مجرد از هیئت و ترکیب باشد - لفظ خلق به کار رفته است. آنجا که می فرماید: *إِنَّمَا تَعْبُدُونَ أَوْثَانًا وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا* (عنکبوت/17) «جز خدا بتهایی را می پرستید و دروغهایی را می بندید».

ولی باید توجه نمی که خلق در اینجا به معنی آفرینش نیست بلکه به معنی کذب و افتراست، چنانکه در همین معنی در آیه دیگری نیز به کار رفته است: *إِنْ هَذَا إِلَّا خُلُقُ الْأَوَّلِينَ* (شعراء/137) «این همان دروغها و پندارهای پیشینیان است».

و این مضمون در آیات دیگر تکرار شده است، چنانکه می فرماید: *يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ* (انعام/25)

ص: 119

«افراد کافر گفتند: که این افسانه های پیشینیان است».

و چون بحث متکلمان بیشتر روی افعال مجرد از هیئت و ترکیب است، باید از به کار بردن «خلقت افعال» خودداری کنیم و بگوییم فاعل فعل کیست؟ خداست یا انسان؟

13 - آری این مؤاخذه لفظی مانع از آن نمی شود که روح مسأله محفوظ باشد و بگوییم آیا نسبت افعال بندگان به خدا و بندگان چگونه است، بالأخره آیا حقیقت و هویت آنها مربوط به خداست و اوست که این کارها را صورت می دهد، یا مربوط به بندگان است و نسبت آنها از خدا مقطوع است؟ یا به گونه سوم است. یعنی در عین ارتباط به خدا، ارتباطی با بندگان خدا و بالعکس دارد. این همان مسأله ای است که در آینده مطرح می کنیم.

تحلیلی از نظریه تقویض

نظریه تقویض و استقلال انسان در فعل و ایجاد، از زمانهای دیرینه در کتابهای فلسفی و کلامی و فرهنگ عقاید مطرح بوده و افراد و یا گروهی به آن متهم شده اند، حالا خواه این نسبت درباره معتزله صحیح و استوار باشد یا نه، سرانجام باید درباره آن به بحث و گفتگو بنشینیم.

این نظریه از یک اصل فلسفی و یا کلامی سرچشمه می گیرد و آن تبیین «ملاک نیاز ممکنات به واجب» است و اینکه نیاز ممکن به واجب در اصل حدوث و تحقق و وجود پس از عدم اوست، بدین معنی تا حادث نشده و لباس وجود بر تن نکرده نیاز بر او حاکم است، آنگاه که لباس وجود بر تن کرد، دیگر نیاز او به واجب قطع شده و می تواند روی پای خود بایستد.

یا ملاک نیاز او به علت، امکان اوست و آن اینکه ممکن در حد ذات فقیر

نیازمند بوده و نسبت وجود و عدم بر آن یکسان است و تا دستی از خارج به سوی او راز نشود هرگز از وسط دایره خارج نمی شود، چیزی که هست در گرایش به سوی عدم» نبود علت وجود، کافی است، در حالی که در گرایش به وجود، حتما علتی است لازم که بر آن جامه وجود بپوشاند.

هرگاه ملاک نیاز به علت، امکان او باشد، این حالت پیوسته با او هست نمی تواند مخصوص به زمان حدوث او باشد، بلکه فقر ذاتی پیوسته با آن قبل از حدوث و در حال حدوث و پس از آن همراه است.

نظر نخست که به برخی از متکلمان نسبت داده شده، با برهان همراه نیست در اثبات آن از تشبیه و تمثیل بهره گرفته می شود و می گویند، مثل ممکن، مثل ساختمان به گل کار است، همان طور که ساختمان در پیدایش خود نیاز به بنا دارد. و پس از تحقق، نیاز او از سازنده قطع می گردد، همچنین است نسبت ممکن به واجب، چیزی که هست امکان زوال و نابودی برای بنا هست ولی برای خدا نیست.

به راستی کسانی که می خواهند یک اصل فلسفی را با چنین تشبیه و تمثیلی ثابت کنند، نمی توانند راه استدلال را بیمایند، زیرا نسبت بنا به ساختمان، غیر از نسبت واجب به ممکن است، واجب پدیدآورنده ممکن از عدم به وجود است، در حالی که بنا فاعل حرکت و جمع کننده مصالح بر روی هم می باشد و آنچه که ساختمان، را سر پا نگه می دارد، همان مایه های مادی و نیروهای جسمانی است که به بنا یک نوع پیوستگی می بخشد تا سرپا بماند، بنابر این نمی توان ممکن را به ساختمان، و واجب را به بنا قیاس کرد، بلکه در حقیقت ساختمان نیز حدوثا و بقاء: رگرو وجود فاعل است. در آغاز کار، نقش از آن بنا است، و کار او این است که مصالح را روی هم می چیند و سپس نقش قوای جسمانی و مادی می رسد که آن را نگه می دارد و اگر هم قیاس صحیح باشد، حکم در هر دو یکسان است و اینکه پدیده در پیدایش و پیوستگی بی نیاز از فاعل نیست. خواه فعل، فعل الهی باشد یا فعل

در فلسفه اسلامی نظریه دوم با دلایل روشنی ثابت شده و جای ابهام باقی نمانده است و شاید در میان موحدان و یا لا اقل مسلمانان کسی یافت نشود که نیاز انسان را به واجب به زمان حدوث او منحصر سازد و در دیگر زمانها او را از واجب بی نیاز اندیشید و افرادی که شیخ الرئیس از آنان در اشارات سخن گفته، از فلاسفه غیر اسلامی بوده و او آن مطلب را از کتب آنان نقل کرده است ولی - مع الوصف - ما این نظریه (نیاز به علت حدوثاً و بقاء) را با دلایل متناسب با وضع بحث، روشن می سازیم.

ابطال تفویض از نظر براهین عقلی

1 - نسبت ممکن به واجب نسبت معنی حرفی است

آنان که می اندیشند که نیاز انسان و سایر ممکنات به واجب در لحظه حدوث است نه در بقاء، از واقعیت وجود امکانی خبر ندارند. وجود امکانی نسبت به واجب و به یک معنا نسبت معلول به علت، نسبت معنای حرفی به اسمی است همین طور که معنای حرفی نمی تواند در وجود خارجی و در اندیشه انسانی، از وجود واقعی و یا ذهنی معنای اسمی جدا گردد و جدایی او از معنی اسمی در مرحله ذهن و عین، مایه فناء اوست، همچنین است وجود امکانی نسبت به وجود واجب.

آنان که بحثهای علیت و معلولیت را در «حکمت متعالیه» به دقت خوانده اند، به روشنی این مسأله را درک کرده اند که جهان هستی از نظر وجود، متعلق به واجب قائم به اوست و واقعیت این وجود همان تعلق و وابستگی اوست، فرض عدم وابستگی و لو در حال بقاء، مستلزم نابودی اوست. در این صورت چگونه می توان گفت که ممکن در حدوث خود نیاز به واجب دارد و در بقایی نیاز از اوست.

ما اگر بخواهیم این حقیقت را با تمثیلی روشن کنیم، باید چنین بگریم: جهان هستی بسان چراغهای پر نوری است که اتاق و بزم را روشنی

می بخشد و انسان ناآگاه چنین می اندیشد که این نور از آن خود آن چراغ است، در حالی که این فیض از دستگاه مولد برق سرچشمه می گیرد و ارتباط پیوسته است که او را نورانی کرده و مجلس و بزم را روشن می سازد و اگر ارتباط چراغ با آن دستگاه مولد برق قطع شود، تاریکی همه جا را فرا می گیرد.

یا جهان هستی بسان آن صحرای کویری است که زیر آفتاب داغ و سوزان تابستانی قرار گیرد. مرطوب نگاه داشتن یک نقطه، نیازمند آن است که پیوسته آب بر آن نقطه چکه کند و اگر لحظه ای تقطیر قطع شود، همان نقطه به صورت خاک خشکی در می آید که فاقد هر نوع حیات و روح است.

2 - تبعیض بین بعد زمانی و مکانی نارواست

همگی می دانیم که جسم و موجود مادی دارای دو بعد زمانی و مکانی است.

در بعد مکانی اجزا از هم فاصله گرفته ولی در عین حال در یک زمان متحققند، ولی در بعد زمانی هر جسمی در هر زمان (حدوث) غیر آن جسم، در زمان دوم (بقا) است و همچنین است در زمانهای بعدی.

آنان که می گویند: انسان در حدوث و وجود خود نیاز به واجب دارد، ولی در بقایی نیاز از واجب است، در واقع می خواهند برسانند که جسم در ابعاد زمانی، در یک بعد (حدوث) محتاج به واجب بوده، ولی در بعد بعدی (بقا) نیاز به واجب ندارد، در حالی که این سخن را در ابعاد مکانی نمی گویند، زیرا هرگز متصور نیست که جزئی از انسان، محتاج به واجب باشد، ولی جزء دیگر او بی نیاز از آن، با توجه به این دو برهان که نیاز ممکن است به واجب در همه احوال ثابت می کند، نظریه تقویض را در پرتو این دو اصل مسلم میان موحدان بررسی می کنیم.

استقلال در ایجاد، مایه استقلال در وجود است

نظریه استقلال در فعل، در صورتی تصور دارد که در وجود نیز بعد از حدوث مستقل و بی نیاز باشد، هرگاه فاعل در ادامه وجود بی نیاز از خدا نباشد، نمی تواند در فعل مستقل گردد، زیرا فعل وابسته به فاعل، و هستی فاعل، قائم به واجب است.

آنان که می گویند: انسان در ایجاد استقلال دارد، باید استقلال در ذات را در هنگام صدور فعل بپذیرند، تا ایجاد اورنگ استقلال به خود بگیرد و الا با پذیرفتن نیاز ذات به واجب، استقلال در ایجاد متصور نیست.

نظریه تفویض یک نوع اندیشه ثنوی است

هرگاه انسان را در ایجاد فعل، بی نیاز از واجب تصور کنیم، نتیجه آن این است که دو خالق مستقل در عرصه وجود خود نمایی کنند، یکی واجب الوجود که آفریننده جواهر و ذوات است و دیگری انسان که آفریننده افعال خود می باشد و این مسأله با توحید در خالقیت که در کتابهای کلامی میرهن است، سازگار نیست.

تکلیف فراتر از توان

عدل اصل دومی است که معتزله بر آن معتقدند و از آن اصولی را استنتاج می کنند که نخستین آن مسأله «بطلان جبر در افعال» و دومین آن «قبیح تکلیف فراتر از توان» است و در کتابهای کلامی از آن به «قبیح تکلیف بما لا یطاق» تعبیر می آورند.

درباره این مسأله، بررسی موضوع کافی در تصدیق به قبیح و یا امتناع آن است، زیرا جاییکه طرف توان بر انجام خواسته ای را ندارد، اصل خواستن به صورت جدی دچار اشکال می گردد، چگونه انسان می تواند از یک کودک دو ساله به طور جدی بخواهد که جسم سنگینی را بردارد، به همین مقیاس چگونه می تواند از فرد بزرگی بخواهد که بدون ادوات و ابزار به آسمان بپرد، یا از آب عبور کند بدون آنکه کف پای او تر نشود و به تعبیر محققان خود تکلیف پیش از آنکه تکلیف به محال باشد، خود حالت محالی به خود می گیرد.

ولی متأسفانه اشاعره به خاطر جمود بر یک رشته ظواهر، تکلیف بما لا یطاق را جایز دانسته و برای آن دلایلی از ظواهر کتاب آورده اند که ما به هنگام تبیین عقاید اشاعره به پاسخ آنها مبادرت ورزیدیم. از این جهت پیرامون این مسأله چندان گفتگو نمی کنیم.

اینک از فرع سوم می که مترتب بر اصل عدل است، سخن می گوئیم.

اراده خدا و معاصی بندگان

مسأله گستردگی اراده خدا نسبت به معاصی بندگان، مورد مناقشه معتزله و اشاعره است. گروه نخست به خدا از دیدگاه تنزیه - که باید او را از هر نوع کار قبیح پیراسته ساخت - می نگرند، از این جهت می گویند: معاصی بندگان و خلافکاریهای آنان در قلمرو اراده خدا قرار نمی گیرد و بر آنها تعلق نمی پذیرد، زیرا نهی بندگان و بازداری آنها از یک کار، از یک طرف، آنگاه خواستن آن از راه اراده تکوینی از طرف دیگر، کاری زشت و ناپسند است که هرگز از جمیل مطلق سر نمی زند و به عبارت دیگر آن کس که کار قبیح را بخواهد و لو به صورت صدور از دیگران، کار قبیحی را مرتکب می شود.

در حالی که گروه دوم (اشاعره) به خدا از دیده تعظیم می نگرند و می گویند:

چگونه می شود کاری در جهان هستی صورت بگیرد که متعلق اراده او نباشد؟

و احیانا مسأله را از دیده توحید مطالعه می کنند و می گویند: مقتضای توحید در خالقیت این است که افعال بندگان در قلمرو اراده او باشد و گرنه خالق دیگری وجود خواهد داشت و در این صورت مسأله توحید در خالقیت آسیب دیده و ثویت در خلقت پیش می آید.

البته این مطلب باید به گونه ای بیان شود که مایه جبر نشود و ما این را بعدا توضیح می دهیم.

تفتازانی در شرح مقاصد نقل می کند که قاضی عبد الجبار (م 315) وارد خانه

صاحب بن عباد (م 385) شد و دید ابو اسحاق اسفراینی اشعری (م 313) در آنجا نشست است. در این موقع به عنوان طنز با صدای بلند گفت: سبحان من تنزه عن الفحشاء «پیراسته است خدایی که از هر کار زشت به دور است» و با این جمله به ابو اسحاق اسفراینی فهماند که مکتب او با گسترش دادن اراده خدا به معاصی، او را از زشتیها مبرا نساخته است.

اسفراینی نیز از زاویه ای که به مسئله می نگریست که همان تعظیم پروردگار بوده به مقابله برخاست و به او چنین گفت: «سبحان من لا یجری فی ملکه إلا من یشاء» (پیراسته است خدایی که در فرمانروایی او جز آنچه بخواهد، انجام نمی گیرد) او با این جمله به صورت اشاره به قاضی عبد الجبار فهماند که نتیجه اخراج افعال بد بندگان از قلمرو اراده خدا، کوچک کردن دائرة فرمانروایی اوست. (1)

ولی هر دو مکتب در افراط و تفریط فرورفته اند. مکتبی که به کلی می خواهد افعال بندگان را از قلمرو اراده او بیرون سازد و مکتبی که افعال بندگان را به صورت مباحثی متعلق اراده تکوینی خدا قرار می دهد، زیرا نتیجه اخراج افعال از قلمرو اراده او این است که در جهان کائناتی بدون خواست و اراده او صورت می پذیرد و این خود یک نوع ثنویت در فاعلیت است، و نتیجه مکتبی که می خواهد افعال بندگان را به گونه یاد شده متعلق اراده او قرار دهد، این است که انسان نسبت به کارهای خود ناظر و تماشاگر باشد نه فاعل و بازیگر و در عین حال مسؤولیت را بر عهده داشته باشد.

حق این است که اشاعره در اصل گفتار راه حق پیموده اند و معتزله در اخراج افعال بندگان از قلمرو او دچار خطا شده اند. ولی باید دید افعال بندگان چگونه متعلق خواست خداست، در اینجا دو احتمال وجود دارد که هر دو را به صورت اجمال یاد آور می شویم:

ص: 127

1 - تعلق اراده خدا به افعال بندگان به گونه ای است که بدون دخالت هیچ عاملی (از انسان و اراده او) کار در خارج صورت می پذیرد و به دیگر سخن، خدا فاعل مباحثی به حساب می آید و بین خدا و فعل، هیچ واسطه و معدّ و جزء علتی، موجود نمی باشد.

تفسیر گسترش اراده به این صورت جز جبری گری و ابطال بعثت پیامبران و تباه کردن کوششهای مصلحان و حکیمان چیزی نیست، گذشته از این اصل فرضیه با اصول فلسفی سازگار نمی باشد.

2 - تعلق اراده خدا به افعال بندگان، به این صورت است که وجود انسان و اختیار و اراده و فعل او متعلق اراده اوست. یعنی خدا خواسته است که فعل بندگان از خود آنان، با کمال اختیار و آزادی سر بزنند. چنین تفسیری از گسترش اراده، نه تنها مایه جبر نیست بلکه مؤکد اختیار است، زیرا خدا خواسته است که فعل هر فاعلی از مبادی ویژه آن فاعل سر بزنند. اگر فاعل، فاعل بی شعور و بی اختیار است اراده او بر این تعلق گرفته است که فعل از آن فاعل به صورت اضطرار صادر گردد، چنانکه جریان در آتش چنین است و اگر فاعل، فاعل آگاه و مختار است، خواسته او این است که افعال او با آگاهی و اختیار کامل از او صادر شود.

تعلق چنین اراده ای بر افعال بشر، اختیار را دو چندان می سازد و اگر به صورت جبر سر بزند، مخالف اراده او خواهد بود.

اگر این بیان برای گروهی سخت و سنگین آید، می توانند مسئله را از طریق دیگر حل کنند و آن این است که وجود انسان و روح و روان و روحيات و نفسانیات او همه و همه موجود امکانی است، وجود امکانی در تمام لحظات باید متکی به واجب باشد، چگونه می توان اراده انسان را مستقل شمرد و متکی به واجب ندانست؟

و به عبارت دیگر نمی توان نسبت فعل و اراده انسان را از خدا قطع کرد و هیچ

انتسابی در آن به واجب قائل نشد.

اینجاست که می توان هم اصل عدل و هم عظمت و گستردگی سلطه او را حفظ کرد و درعین حال از جبری گری که تباه کننده اصول اخلاقی و شرایع سماوی است دوری جست.

متکلمان امامیه اصل عدل را پذیرفته اند، ولی در نتیجه گیری با هر دو گروه مخالفند هم با گروهی که تعلق اراده خدا را به افعال بندگان به گونه ای تفسیر می کنند که هر نوع اختیار و آزادی را از آنان سلب می نمایند و آنان را موجودات فاقد اختیار و آزادی معرفی می کنند و هم با گروهی که اراده و اختیار و فعل او را مخلوق ذات انسان می دانند، و فعل او را از قلمرو اراده ازلی بیرون قلمداد می کنند.

نتیجه اینکه عدل یک اصل استوار است ولی نتیجه آن خروج افعال بندگان از قلمرو اراده خدا به شکلی که معتزله می گویند درست نیست، هر چند تفسیر «اشاعره» از دخول آن در قلمرو اراده خدا نیز فاقد صحت است، در این میان مثل مسئله «جبر و تقویض» راه سومی نیز وجود دارد که به آن اشاره شد.

ص: 129

لطف الهی بر بندگان

عدل الهی اصل استواری است که شاخه های گسترده و پرباری دارد که با سه شاخه یا سه ثمره آن آشنا شدیم. اکنون وقت آن رسیده که با نتیجه چهارم آنکه «وجوب لطف بر بندگان» است آشنا شویم.

گروه اشاعره و از میان معتزله بغداد بشر بن معتمر، با وجوب لطف مخالفند و در میان امامیه قول به وجوب لطف هست اما نه به آن گستردگی که در میان معتزله وجود دارد. و این مطلب با آشنایی به مفهوم لطف و تقسیم آن بر محصل و مقرب کاملاً روشن می گردد.

لطف محصل

لطف این است که خدا کاری صورت دهد که بندگان به اطاعت و فرمانبرداری نزدیک شوند و به تعبیر پیشینیان، «ما یقرب العبد إلی الطاعة» چیزی که بنده را به فرمانبرداری نزدیک سازد، ولی مبادی و مقدماتی که مایه قرب بشر به خداست بر دو نوع است و همین دو نوع است که لطف را به دو قسم «محصل» و «مقرب» تقسیم می کند:

اگر اهمیت کاری که از جانب خدا صورت می گیرد به پایه ای برسد که اگر انجام ندهد، هدف آفرینش تحقق نمی پذیرد و خلقت انسان سر از عبث و لغو در

می آورد. و به دیگر سخن: اگر خدا این مبادی و مقدمات را در اختیار انسان نگذارد، با حکیم بودن او تضاد پیدا کرده و سرانجام فعل او مجرد از غایت می گردد.

انجام چنین مقدماتی که ترسیم کننده هدف آفرینش است، به حکم حکیم بودن خدا لازم و واجب است و نمونه های این نوع لطف کم نیست.

1 - بر خدا لازم است که برای هدایت بشر و ارائه طریق سعادت پیامبرانی را اعزام نماید، زیرا انسان کمتر از آن است که با نیروی خرد بر معارف غیبی دست یابد و راه سعادت را تشخیص دهد و به اصطلاح از آموزش آسمانی بی نیاز گردد.

2 - بر خدا لازم است آنگاه که بنده خود را بر ترک تکلیفی و یا انجام فعلی مؤاخذه می کند، قبلاً آن را بیان بکند و به اصطلاح تکلیف الهی به دست او برسد و در غیر این صورت مؤاخذه بر آن، یک نوع ظلم و تعدی است و خدا از آن منزّه و پیراسته است.

3 - خدایی که خواهان انجام کاری از انسانی است، باید توان آن را در اختیار او بگذارد، وگرنه غایت از تکلیف حاصل نشده و تکلیف به صورت امر عبث در می آید.

لطف به این معنا و ایجاد مقدمات به این شکل، مطلبی نیست که مورد مناقشه قرار گیرد و عقل و خرد و وجدان بیدار انسان بر لزوم انجام این مقدمات، داوری می کند و کرارا یادآور شدیم، معنی لزوم چیزی بر خدا حکومت بشر بر خدا نیست، بلکه انسان از خلال - توجه به صفات فعل او - تشخیص می دهد که انجام چنین کاری حتمی و ضروری است.

بررسی آیه أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ (1) (المؤمنون/ 115)

ص: 131

1- (1) - آیا گمان کردید که شما را بیهوده آفریده ایم و شما به سوی ما باز نمی گردید.

و آیه: مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (1) (الذاریات/ 56) و آیات دیگر که او را حکیم و فعل او را هدف دار و غایت دار معرفی می کنند، به عقل اجازه می دهند که بر لزوم انجام چنین مقدماتی حکم کند. و دانشمندان علم کلام نام این نوع از لطف را که تمکن بخش اطاعت است و در صورت فقدان، بندگان خدا قادر بر اطاعت نمی باشند، «لطف محصل» می نامند.

لطف مقرب

در لطف مقرب سخن از تمکن بندگان از اطاعت نیست، بلکه مکلف در سایه مقدماتی به انجام تکالیف و فرمانبرداری نزدیک شده و غرض از تکلیف، به صورت آسان تحقق می پذیرد، هرچند اگر این مبادی نیز نباشد، بندگان خدا از اطاعت متمکن بوده و غرض از تکلیف ممتنع نمی باشد.

از باب نمونه، تعیین پاداش کیفر بر تکالیف، هر چند یک کار قدرت آفرین و تمکن بخش در قلمرو اطاعت بر بندگان نیست، ولی روح اطاعت را در بندگان خدا بیشتر کرده و آنان را به امتثال و فرمانبرداری سوق می دهد، هرچند تکلیف خدا بدون این دو، امکان امتثال داشته و تحقق هدف، امکان پذیر می باشد، ولی در صورت وجود پاداش و کیفر، روح اطاعت در بنده فزونتر می گردد و او به هدف که همان اطاعت است، نزدیکتر می شود.

سخن در لزوم انجام این نوع از لطف الهی است که آیا واقعا خرد بر انجام چنین مبادی حکم می کند یا نه؟ در اینجا باید به تفصیل زیر اشاره کرد و شاید به حق نزدیکتر باشد.

1 - هرگاه این نوع از مبادی به گونه ای است که در صورت فقدان، نوع مکلفها

ص: 132

1- (1) - انس و جن را نیافریدم، جز اینکه مرا بشناسند و بپرستند.

به سوی تکلیف نرفته و آن را انجام نمی دهند و به اصطلاح غرض از تکلیف، و لو با سرپیچی اختیاری بندگان، صورت نمی پذیرد. در چنین صورتی، انجام این نوع از کارها از نظر حکمت لازم است و روشن ترین مثال آن، همان تعیین پاداشها و کیفرهاست که محرک نوع مکلفین است.

درست است که در میان انسانهای مکلف، افراد وارسته ای پیدا می شوند که بدون چشم داشت در پاداش مقرر، بر تکلیف یا کیفر بر مخالفت، قیام به وظیفه می کنند و عشق به حقیقت و کمال، آنان را به اطاعت خدا سوق می دهد، اما وجود این افراد در جامعه اسلامی انگشت شمار است. اکثریت مردم در سایه پاداشها و کیفرها روانه راه اطاعت شده و از مخالفت باز می ایستند و اگر در تکلیف به بیان آن اکتفا شود و مقرون به وعد و وعید نگردد، غرض از تکلیف حاصل نشده و بندگان به راه سعادت سوق داده نمی شوند و شاید آیات زیر، اشاره به همین مسئله باشد.

1 - وَ بَلَّوْنَاهُمْ بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ (اعراف / 168) «آنان را با خوشیها و ناخوشیها آزمودیم، تا به سوی حق بازگردند».

این آیه حاکی است که یکی از وسایل بازگشت نوع بشر، بخششها و فشارهاست.

اگر در این جهان این دو عامل مایه بازگشت بشر به اطاعت است، وعده های لهی در رستاخیز، از هر دو نوع، مایه بازگشت انسان به سوی حق و حقیقت نیز می باشد.

2 - وَ مَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاءِ وَالصَّرَاءِ لَعَلَّهُمْ يَضُرَّعُونَ (اعراف / 93) «به هیچ آبادی، پیامبری را نفرستادیم، مگر اینکه اهل آنجا را گرفتار سختیها و رنج نمودیم تا شاید زاری کنند و از مخالفت دست بردارند».

این آیه می‌رساند که رفاه مطلق در زندگی بشر، مایه طغیان است و تا بشر با کاستیهای زندگی روبرو نشود، در او روح توجه به معنویات زنده نمی‌شود، چنانکه می‌فرماید: إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَاطِغٌ * أَنْ رَأَاهُ اسْتَغْنَى (سوره علق/ 6 و 7) «انسان راه طغیان را در پیش می‌گیرد، آنگاه که در خود احساس بی‌نیازی کند».

روی این اساس است که پیامبران در مسیر تبلیغ، تنها به دلیل و برهان و حتی آوردن معجزات اکتفا نورزیده بلکه راه نوید و بیم را نیز پیموده‌اند و به بندگان مطیع وعده بهشت داده و مخالفان را بیم عذاب داده‌اند. و قرآن پیامبران را چنین توصیف می‌کند: فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ (بقره/ 213) «پیامبران نوید و بیم ده برانگیشت».

در سخنان امیر مؤمنان به این نوع از لطف که آن را لطف مقرب می‌گویند اشاراتی هست که متن کلام او را نقل می‌کنیم:

«أيها الناس ان الله تبارك وتعالى لما خلق خلقه أراد أن يكونوا على آداب رفيعة و أخلاق شريفة فعلم أنهم لم يكونوا كذلك إلا بأن يعرفهم ما لهم و ما عليهم، و التعريف لا يكون إلا بالأمر و النهي، و الأمر و النهي لا يجتمعان إلا بالوعد و الوعيد و الوعد لا يكون إلا بالترغيب، و الوعيد لا يكون إلا بالترهيب، و الترغيب لا يكون إلا بما تشتهيهم أنفسهم و تلذذهم أعينهم و الترهيب لا يكون إلا بضد ذلك...»⁽¹⁾ «ای مردم خداوند بزرگ انسان را آفرید و مشیت او بر این تعلق گرفت که او را با ادب رفیع و اخلاق شریف آشنا سازد و این کار جز با آشنا شدن آنها با واجبات و محرمات صورت نمی‌پذیرد، از این جهت امر و نهی نموده و هر دو را با نوید و بیم همراه ساخت، برای انجام فرایض ترغیب، و از ارتکاب محرمات هشدار داد.

ص: 134

ترغیب با اموری انجام می‌گیرد، دل و جان را لذت می‌بخشد و بیم با نقطه مقابل آنست»⁽¹⁾.

بنابراین آن گروه از کارها که مایه حرکت اکثریت مردم به سوی طاعت خدا است، هر چند بدون آن نیز اطاعت امکان پذیر است، در منطق خرد الزامی است یعنی حکمت او ایجاب می‌کند که برای ترسیم بخشیدن به هدف بعثت و سعادت بشر، این کار صورت پذیرد و به اطاعت چند نفر انگشت شمار از او تاد اکتفا نکند.

در مقابل، کاری که مایه حرکت گروه اندکی از بندگان خدا می‌گردد هر چند اکثریت مردم منهای این عمل در مسیر اطاعت قرار می‌گیرند انجام آن در منطق خرد لازم نیست، اگر هم انجام دهد از باب تفضل و کرم خواهد بود. زیرا فرض این است که نه تمکن بخش است و نه در حرکت اکثریت مؤثر است، بلکه در حرکت گروه کمی تأثیر بخش می‌باشد. و مثال این نوع از لطف کم نیست. در جهان افرادی هستند که در شرایط خاص (رفاه) تن به بندگی می‌دهند نه در فقر و تنگدستی، گروه دیگر بر عکس هستند، هرگز لازم نیست که به اولی رفاه و دومی فقر و تنگدستی بخشد.

از این بیان روشن شد که ما از خلال اندیشه در صفات خدا که یکی از آنها حکیم بودن اوست، در دو مورد لزوم لطف را استکشاف کرده و در غیر این دو، اگر انجام گیرد، فقط از روی کرم وجود مستمر او خواهد بود.

اکنون لازم است به منطق معتزله در وجوب لطف گوش فرا دهیم، منطقی که بسیار سست و ناستوار است و نمی‌تواند لطف را به آن صورت گسترده که می‌خواهند ثابت کند.

قاضی عبدالجبار (م 315) در این مورد می‌نویسد: انسانها از جانب خدا مکلفند و هدف از تکلیف این است که او را در پرتو پادشاهی معین به اطاعت سوق

ص: 135

1- (1) - بحار الأنوار: باب پنجم از کتاب عدل و معاد، 316 حدیث 13.

دهد، ولی می داند که اگر فلان کاری را صورت دهد، بندگان به سوی اطاعت کشیده می شوند و در غیر این صورت از آن روی گردانند؛ در این موقع باید انجام دهد تا نقض غرض شود.

از باب مثال: ما می خواهیم یکی را برای میهمانی دعوت کنیم و می دانیم که اگر فرد معتبری را برای دعوت بفرستیم او دعوت ما را اجابت می کند، در این صورت خرد به ما می گوید: این کار را انجام بدهیم. (1)

شهرستانی (479-548) که خود از اشاعره است، منطق معتزله را درباره لطف چنین نقل می کند: «هر چیزی که انسان را به اطاعت رسانیده و از مخالفت دور می دارد لطف است. و خداوند دادگر و رازق بندگان، ناظر بر احوال آنها که هرگز کفر و گناه را برای آنان نمی خواهد، می داند که اگر فلان کار را صورت دهد، آنها به سوی اطاعت کشیده می شوند.» (در این صورت باید انجام دهد تا غرض از تکلیف حاصل گردد) (2).

علامه حلی (638-728) در «کشف المراد» و فاضل مقداد (808) در «ارشاد الطالبین» از این بیان پیروی کرده و وجوب لطف را ثابت نموده اند ولی با توجه به آنچه بیان گردید، روشن می شود که حقیقت لطف در سخنان معتزله شکافته نشده و لطف محصل و مقرب را یکسان گرفته اند و میان دو قسم مقرب نیز فرقی نگذاشته اند.

منطق مخالفان لطف

منطق مخالفان لطف در نفی آن کمتر از منطق قائلان به لزوم مطلق آن نیست

ص: 136

1- (1) - قاضی عبد الجبار: شرح أصول خمسه: 521.

2- (2) - شهرستانی، ملل و نحل، ص 107.

آنان نیز در اثر عدم تفکیک میان اقسام لطف به نقد آن پرداخته و می گویند: اگر لطف بر خدا لازم و واجب باشد، باید در روی زمین گنهکاری نباشد، زیرا در توان خدا است که کاری صورت دهد تا در سایه آن بندگان به اطاعت گراییده و از گناه باز مانند، در حالی که بندگان خدا بر دو گروهند، مطیع و عاصی و این می رساند که لطف لازمه حکمت نیست. (1)

این گروه از مخالفان، لطف محصل را از مقرب جدا نساخته و میان اقسام لطف مقرب نیز فرقی قائل نشده اند. آنان تصور می کنند که در نظر قائلان به لطف هر نوع لطف که بندگان را به سوی طاعت سوق دهد و از گناه باز دارد، بر خدا لازم است. در این موقع از وجود متمردها، بر عدم انجام آن استدلال می نمایند.

خلاصه خرد لطف را در امور بسیار انگشت شماری لازم می داند و از آن گستردگی که مثبت و نافی سخن می گویند، در منطق او خبری نیست.

و در هر حال وجوب لطف از شئون حکیم بودن خداست و برای صیانت آفرینش از لغو و عبث، در مواردی خرد وجوب آن را کشف می کند، در حالی که از کلام «شیخ مفید» استفاده می شود که وجوب آن از شئون جود و کرم خداست. (2)

و این سخن تنها در قسم دوم از اقسام لطف مقرب استوار است و در غیر آن، لزوم لطف از آثار حکمت الهی است و آن را از ثمرات عدل شمرند نیز خالی از تأمل

ص: 137

1- (1) - قاضی عبد الجبار، شرح أصول خمسه: 523 نقل از اشاعره.

2- (2) - شیخ مفید: أوائل المقالات، 25-26.

قدرت مقدّم بر فعل است

از مسائلی که معتزله و اشاعره در آنها از یکدیگر فاصله زیادی گرفته اند، مسأله «تقدّم قدرت بر فعل» و یا «تقارن آن با فعل» است و به عبارت دیگر: انسان قادر و توانایی که کاری را صورت می دهد، آیا پیش از انجام فعل، قادر و توانا می باشد؟ آنگاه کار مورد نظر خود را صورت می دهد، یا اینکه قدرت همزمان با فعل در عضلات و اندام او پدید می آید، نه قبل از آن، معتزله از نظریه نخست دفاع می کنند، در حالی که اشاعره نظریه دوم را برگزیده و بر آن، اقامه برهان می نمایند. حالا ثمره مسأله فلسفی/ کلامی مسأله چیست؟ در سخنان آنان نیامده است و مسلماً پیشداوری در مسائل دیگر، آنان را به یکی از دو نظر سوق می دهد.

اینک تحقیق موضوع در ضمن بیان چند مطلب که به فهم هر دو نظریه کمک می کند:

1 - جایگاه این مسأله باب «قدرت» و «استطاعت» است و چندان ارتباطی به باب «عدل» ندارد، ولی قاضی عبد الجبار از آن در باب «عدل» یاد نموده و علت عنوان آن را در این باب چنین گفته است: نظریه دوم (مقارنت قدرت با فعل) مستلزم «تکلیف ما لا یطاق» است و آن کار قبیح است و شخص حکیم کار قبیح انجام نمی دهد.

2 - قدرتی که درباره تقدم و تقارن او سخن می گویند، یکی از دو معنی را می تواند داشته باشد و باید روشن شود که کدام یک از این دو، مورد بحث و نزاع است

و درباره تقدّم و تقارن کدام، سخن می گویند.

الف - قدرت: چیزی که وجود پدیده را به هنگام وجود آن ضروری و اجتناب ناپذیر می سازد. به دیگر سخن: قدرت: یعنی علّت تام پدیده که پس از تحقق آن، هیچ نوع حالت انتظاری برای فعل نمی ماند و پدیده بدون کوچکترین وقفه تحقق می پذیرد.

قاعده «الشیء مالم یجب لم یوجد» یعنی: «پدیده تا وجود او به حد ضرورت و لزوم نرسد، جامه وجود نمی پوشد»، ناظر به قدرت به این معنی است، زیرا چنین قدرتی است که به پدیده لزوم و وجوب می بخشد، و این کار جز با بستن تمام راههایی که وجود پدیده را تهدید می کند، صورت نمی گیرد.

ب - قدرت به معنی «توانستن» یعنی اقتدار بر انجام کار در برابر کسی که توانایی آنرا ندارد. اگر می گوییم خیاط می تواند لباس بدوزد و یا بنا خانه بسازد، مقصود از قدرت در این دو مورد، این است که: چنین افرادی پس از آموزشهای لازم، توانایی آن را دارند که اگر مثلاً پارچه در اختیار آنان قرار گیرد آن را به صورت جامه مورد دلخواه طرف درآورند، در مقابل کسانی این توانایی و آمادگی را ندارند.

قادر و توانا به این معنی را چنین تعریف کرده اند: «إن شاء فعل و إن لم یشأ لم یفعل» بخوهد انجام می دهد و نخواهد انجام نمی دهد.

اکنون باید دید، محل نزاع میان دو گروه، کدام یک از این دو معنی است.

3 - قدرت به معنی نخست، متقدّم بر فعل نیست، بلکه پیوسته با فعل همزمان اسمت، زیرا فرض این است که میان چنین قدرت و فعل، جدایی امکان پذیر نیست و برای تحقق فعل هیچ نوع حالت منتظره ای وجود ندارد، در این صورت قدرت، به این معنی باید همزمان با فعل باشد، نه متقدّم بر آن و إلاً لازم آن، تخلف فعل از علّت تام است و آن امکان پذیر نیست.

قدرت به معنی دوم که همان استعداد قریب به فعل است، حتماً متقدّم بر فعل است زیرا قدرت به این معنی، جز مقتضی و علّت ناقص چیزی بیش نیست، و باید چیزهای دیگری به آن ضمیمه گردد، تا شخص مبدأ فعل گردد، مثلاً یک دوزنده کار کشته، باید سراغ نخ و سوزن یا چرخ خیاطی و پارچه مورد نظر برود تا پس از تهیّه آنها، نقش خود را ایفا کند و تهیه این مقدمات، خود زمان می برد.

4- با توجه به تفسیر قدرت، می توان میان این دو گروه به روشنی داوری کرد هرچند هیچ یک از دو گروه مقصود خود را درباره «قدرت» روشن نگفته اند، فقط در این میان، فخر رازی که خود از پیروان شیخ اشعری است، توانسته است که پرده از سیمای حقیقت برکشد و میان دو گروه متنازع داوری کند و او این داوری را در مسئله «تعلّق قدرت به ضدین» آورده است.

5- با توجه به روشن بودن مسأله، نیازی به نقل براهین معتزله نیست. ولی از آنجا که دلایل اشاعره را بر همزمانی قدرت با فعل در گذشته نقل کردیم، از این نظر به توضیح برخی از دلایل معتزله می پردازیم:

الف - اگر قدرت با فعل همزمان باشد، در این صورت تکلیف کافر به ایمان، تکلیف به خارج از اختیار خواهد بود، زیرا اگر قدرت و توان داشت حتماً ایمان می آورد (زیرا قدرت همزمان با فعل، از آن جدا نمی گردد) از اینکه ایمان نیاورده باید گفت قدرت بر ایمان نداشته است.

ب - قدرت پیوسته بر ضدین تعلّق می گیرد، قادر به کسی می گویند که فعل و ترک یک شیئی در اختیار او باشد و از درون ملزم به فعل و یا ملزم به ترک نباشد، هرگاه قدرت با فعل همزمان باشد، از آنجا که قدرت، از فعل جدا نمی شود، باید در کافری که مکلف به ایمان است در یک لحظه، ایمان و کفر گرد آید. (1)

ص: 140

در استدلال نخست، قدرت مورد بحث، به معنی علّت تام گرفته شده است، علّتی که هرگز از معلول خود جدا نشده و در آن انفصال، امکان پذیر نیست.

هرگاه بگوییم شرط تکلیف داشتن چنین قدرتی است و آن باید با فعل همزمان باشد، از عدم تحقق مکلف به (ایمان کافر) می توان کشف کرد که او دارای قدرت و توان نبوده زیرا اگر دارا بود، حتما ایمان تحقق می پذیرفت.

در حالی که شرط تکلیف، داشتن قدرت، به معنی دوم است، یعنی آمادگی برای انجام تکلیف و چنین شرطی در تمام کافران موجود است و نپذیرفتن ایمان، دلیل بر نبودن آن نیست در این صورت اشعری می تواند، وجود چنین قدرتی را شرط تکلیف دانسته و پیوسته آن را با تکلیف همراه بداند، هر چند فعل از او سر نزد و کوچکترین تالی فاسدی بر تقارن قدرت با فعل به این معنی، مترتب نمی شود.

اگر اساس استدلال نخست، تفسیر قدرت به معنی علّت تام است، اساس استدلال دوم، تفسیر قدرت به معنی «مقتضی» و علت ناقص است، زیرا قدرت به معنی اقتضاء است که صلاحیت تعلق بر ضدین را دارد نه علّت به معنی علّت تام، زیرا آن فقط به یک طرف توجه پیدا می کند و در این صورت تالی فاسدی که در استدلال قاضی است، بر این تفسیر متوجه نمی شود، زیرا لازمه چنین قدرتی، وجود ضدین (ایمان و کفر) نیست و قدرت به معنی استعداد، مستلزم وجود دو مقتضی متضاد در آن واحد است، نه دو مقتضی یعنی ایمان و کفر.

خلاصه در کلام مستدل دوگانگی روشن به چشم می خورد از طرفی می گوید: باید در آن واحد کفر و ایمان جمع شود و از طرفی می گوید: قدرت بر ضدین تعلق می گیرد، لازم سخن اول، تفسیر قدرت به علّت تام است و لازم سخن دوم تفسیر به علّت تام و استعداد و اقتضاء است.

حق این است که پاسخ هر دو صورت مسئله روشن است و همگی می دانیم که قدرت به معنی استعداد، بر انجام فعل مقدم است و به قول محقق لاهیجی هر

انسانی پیش از آن که برخیزد، خود را قادر بر آن می‌اندیشد، و پیش از راه رفتن خود را توانا بر آن می‌انگارد. (1)

6 نکته ای که باقی ماند این است که انگیزه این نزاع چیست و چرا اشاعره بر تقارن قدرت و معتزله بر تقدّم آن اصرار می‌ورزند؟ قاضی عبد الجبار در این جا نکته آن را روشن کرده است:

«اشاعره اصرار می‌ورزند که بشر فاعل فعل خود نیست و محدث افعال در حقیقت خود خداست. از این جهت قدرت خدا را بر فعل مقدّم بر آن و قدرت بشر را مقارن با آن قلمداد می‌کنند.» (2) سخن روشنتر اینکه بگوییم اشاعره قدرت مقدّم بشر را مزاحم قدرت الهی دانسته و لذا - از آن سلب تقدّم می‌کنند و به تقارن آن اصرار می‌ورزند و معتقدند نقش از آن قدرت متقدم است و قدرت همزمان با فعل فاقد نقش می‌باشد و از این طریق - به گمان خود - توحید در خالقیت را در تمام مراحل حفظ می‌کنند.

ص: 142

1- (1) - شوارق، 331/1.

2- (2) - شرح اصول خمسه، 396.

قضا و قدر

مسأله قضا و قدر از مسائل فلسفی و کلامی است که سالیان درازی فکر بشر را به خود مشغول ساخته و روی آن به بحث و بررسی پرداخته است و برای آن نمی توان ریشه تاریخی معین کرد، زیرا این نوع از مسائل پیوسته مورد نظر و توجه بشر عاقل و خردمند، متفکر و اندیشمند بود و می خواست بدانند که وضع او در این جهان چگونه است. آیا او خود مختار است و از روی اختیار، کارهایی را صورت می دهد و یا اینکه مجبور مختار نماست و عاملی او را به سوی هدفی سوق می دهد، هر چند این عامل برای او مشخص نباشد.

مسئله قضا و قدر به خاطر این ویژگی، حالت همگانی به خود گرفته حتی کسانی که سهمی از مسائل فلسفی و کلامی ندارند، درباره آن اظهار نظر می کنند.

از این جهت با دیگر مسائل فلسفی و کلامی فاصله گرفته، حتی در قلمرو شعر عرفا و صوفیه و حتی افراد لا ابالی نیز قرار گرفته است.

در زندگی بشر، دو گروه بیش از همه دم از سرنوشت می زنند.

1 - کسانی که می خواهند خود را از هر نوع قید و بند اخلاقی و قانونی برهانند، آنان آزادی در عمل را در پوشش قضا و قدر جستجو می کنند تا خود را از هر نوع مسئولیت راحت سازند، و در حقیقت آزادی در عمل را در لباس جبر و محکومیت از جانب قضا و قدر می طلبند.

2 - کسانی که از راه تقصیر و احيانا قصور، در زندگی سرخوردگی پیدا می کنند و با سرانجام بد روبرو می شوند، این گروه برای سرپوش نهادن بر تقصیر خود، فرجام بد خود را با سرنوشت گره می زنند و گناه را به گردن آن می افکنند.

گاهی به جای کلمه قضا و قدر، کلمه بخت و شانس را به کار می برند تا مسئولیت را از خود سلب کنند و آن را بر دوش بخت و اقبال بگذارند و این مسئله در سرودهای شاعران فارسی زبان زیاد به چشم می خورد، چنانکه می گوید:

گلیم بخت کسی را که بافتند سیاه به آب زمزم و کوثر سفید نتوان کرد

و شگفت اینجاست که برخی از شعرای عارف ما بر روی بخت و اقبال و ستاره تکیه می کنند و انسان را در مقابل آن دست بسته معرفی می کنند، چنانکه می گوید:

کوکب بخت مرا هیچ منجم نشناخت یارب از مادر گیتی به چه طالع زادم

در حالی که شاعرانی داریم که تحت تأثیر این نوع افکار سست قرار نگرفته و از این نوع اندیشه ها انتقاد می کنند و می گویند:

تو خود گر کنی اختر خویش را بد مدار از فلک چشم نیک اختری را

جبر در اندیشه صحابه

از مجموع تاریخ استفاده می شود که اندیشه جبر، در میان برخی از صحابه خود نمایی می کرد و ریشه پیدایش آن در میان آنان به عصر جاهلیت برمی گردد(1) این نوع طرز تفکر، اندیشه جاهلی بود که در مغز آنان رسوخ کرده و پس از ظهور اسلام

ص: 144

1- (1) - چنانکه قرآن آن را از زمان عرب جاهلی نقل می کند: می فرماید: وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (اعراف/ 28).

نیز خودنمایی می کرد. ما در اینجا به برخی از موارد اشاره می کنیم:

1 - واقدی در مغازی خود می نویسد: در نبرد حنین - آنگاه که شکست از آن مسلمانان گشت - ام الحارث انصاری عمر بن الخطاب را در حال فرار دید که معرکه را ترک گفته و به نقطه ای می گریزد. این بانوی مسلمان به او اعتراض کرد و گفت: این چیست؟ او پاسخ داد: کار خداست. (1)

2 - ابو هلال عسکری می گوید: نخستین کسی که افعال بندگان را متعلق اراده الهی قرار داد، معاویه بن ابی سفیان بود. (2)

3 - خطیب بغدادی از ابی قتاده نقل می کند: برای عایشه سرگذشت خوارج و سرپیچی آنان از فرمان علی نقل شد، وی گفت: چیزی مانع از آن نیست که من حق را بگویم. از پیامبر شنیدم: امت من به دو گروه تقسیم می شوند: گروهی از آنان سرها را می تراشند، شاربها را می چینند، لباسهای کوتاه می پوشند، قرآن را می خوانند، اما قرآن از گلویشان فراتر نمی رود. محبوبترین امت نزد من و خدا، آنان را می کشد؟

ابو قتاده می گوید به عایشه گفتم: تو که به مقام و موقعیت علی به این نحو آشنا بودی، چرا با او چنین رفتار کردی؟ او در پاسخ گفت: قضا و تقدیر الهی بود و برای تقدیر اسباب فراوانی است. (3)

ص: 145

1- (1) - مغازی، واقدی، ج 2، ص 903، أمر الله.

2- (2) - الأوائل، ج، ص 225، هدف برداشت بیت اموی از این اصل بود که نقش انسان را در کارهای خویش انکار کنند و فعل او را مستقیماً از آن خدا بدانند و این مطلب غیر آن است که در گذشته ما یادآور شدیم و حقیقت این اصل را توضیح دادیم و گفتیم که هیچ پدیده ای در جهان بدون اراده و خواست خدا صورت نمی پذیرد و محال است که در قلمرو جهان کاری انجام بگیرد که او نخواسته باشد.

3- (3) - تاریخ بغداد، ج 1، ص 160.

3 - ابن قتیبہ می نویسد: آنگاه که معاویه حسن بن علی را مسموم ساخت و جو سیاسی سرزمین پهناور اسلامی را برای نصب فرزندش به خلافت مناسب دید، به سوی حجاز حرکت کرد و با صحابه پیامبر به سخن پرداخت، عبد الله بن عمر بر این کار اعتراض کرد، در این موقع، معاویه به او چنین پاسخ گفت: من تو را از اینکه در بین مسلمانان اختلاف بیندازی باز نمی دارم، خلافت یزید امری است که خدا آنرا مقدر کرده و برای بندگان درباره آن اختیاری نیست. (1)

این تنها عبد الله بن عمر نبود که به ولایتعهدی یزید اعتراض کرد بلکه عایشه نیز بر این عمل اعتراض نمود و همین پاسخ را شنید و معاویه گفت: خلافت یزید جزئی از تقدیر الهی است و بندگان را در آن اختیاری نیست. (2)

البته این فکر پس از معاویه شدت بیشتری پیدا کرد و حتی قاتلان اولیا و فضیلت کشان نیز جنایات خود را از همین طریق توجیه می کردند، آنگاه که عبد الله بن مطیع عدوی به عمر بن سعد اعتراض کرد و گفت: سرزمین همدان و ری را بر ریختن خون پسر عمویت حسین ترجیح دادی. او در پاسخ گفت: این کار از جمله اموری است که از جانب خدا تقدیر شده بود و من به پسرعم خود قبل از جنگ، اخطار کردم، ولی او از بیعت خود داری کرد. (3)

از این بیان می توان این فکر را در زمان حدوث فرق و ملل، ارزیابی کرد، زیرا چنین اندیشه ای جز بر باد دادن زحمات پیامبران و مربیان و بی نتیجه شمردن برنامه های الهی، نتیجه دیگری ندارد.

حسن بصری که مردی خطیب و سخنور بود، به چنین تقدیری اعتراض می کرد، ولی از ناحیه حکومت وقت، تهدید شد که بار دیگر به انکار آن برنخیزد. او

ص: 146

1- (1) - الامامه و السیاسه، ج 1، ص 171.

2- (2) - همان مدرک، ص 167.

3- (3) - ابن سعد، الطبقات الکبری، ج 5، ص 138، چاپ بیروت.

نیز قول داد که در این باره سخن نگوید. (1)

محمد بن اسحاق، مؤلف سیره نبوی که ابن هشام سیره خود را بر اساس سیره او نوشته و در حقیقت آن را تلخیص کرده است، تقدیر به این معنی را انکار می کرد.

از این جهت از جانب حکومت تازیانه خورد، تا به انکار قضا و قدر بر نخیزد. (2)

از اینجا می توان حدس زد که اگر معتزله و به یک معنی گروه عدلیه، متهم به انکار قضا و قدر شده اند، مقصود این نوع تقدیر است که بر خلاف تمام شرایع سماوی است وگرنه هیچ مسلمان معتقد به قرآن و حدیث نمی تواند اصل تقدیر الهی را انکار کند.

ابن المرتضی می نویسد: قول به جبر در زمان معاویه و ملوک بنی مروان رشد کرد و فتنه از همان زمان فزونی یافت. (3)

عمر بن عبد العزیز که در میان خلفای اموی به اعتدال و میانه روی معروف است، رساله ای درباره تقدیر الهی دارد که صد در صد با جبر معادل است و گویا این رساله را در رد رساله حسن بصری نوشته که به حریت و آزادی انسان صحنه می گذارد و شما می توانید، هر دو رساله را در بخش عربی (4) این کتاب مطالعه بفرمایید.

از مطالعه این دو رساله می توان موقعیت مسئله را در افکار عمومی آن زمان ارزیابی کرد و اگر کسی دم از حریت و آزادی می زد، نظر وی، ابطال یک چنین تقدیر، معادل با جبر بود و الا هیچ مسلمانی نمی تواند که تقدیر و قضا الهی را که در قرآن و سنت آمده است انکار کند.

ص: 147

1- (1) - ابن سعد، الطبقات الکبری، ج 7، ص 138.

2- (2) - ابن حجر عسقلانی، تهذیب التهذیب، ج 9، ص 38.

3- (3) - طبقات المعتزله، ص 6.

4- (4) - بحوث فی الملل و النحل ج 1: ص 270-280.

مراجعه ای کوتاه به کتاب و سنت روشن می سازد که این دو اصل، از اصول مسلم قرآن است که هر پدیده ای در جهان در پوشش این دو اصل به وجود می آید، مقصود از تقدیر، اندازه گیری پدیده است که با چه خصوصیات جامه تحقق پذیرد، مقصود از «قضاء» مرحله ضرورت وجود شیئی است که حکم الهی حاکی از آن است، ولی باید توجه کرد که تقدیر بر دو نوع است، تقدیر علمی و تقدیر عینی، مانند قضا که آن نیز بر دو نوع است: قضا علمی و قضا عینی و هر یک از دو نوع تقدیر و قضا علمی و عینی را به گونه ای توضیح می دهیم:

1 - تقدیرهای علمی و عینی: مهندسی نقشه ساختمانی را در ذهن و یا روی برگی می کشد و مواد لازم را که باید در ساختن آن به کار رود در اندیشه خود یا بر روی برگهای ضمیمه، تعیین می کند، این مرحله از تقدیر، همان تقدیر علمی است.

آنگاه که نقشه پیاده می شود، اندازه گیری عینی با بنای خانه همراه می باشد، یعنی خانه به صورت حساب شده تحقق می پذیرد.

در اندازه گیری وجود هر پدیده ای، خواه در مقام تصور و خواه در مقام تحقق، مواد لازم، کیفیت خانه، مقدار دوام و عمر خانه، حساب می شود و خانه با تمام حدود و مشخصات خاص ساخته می شود.

درباره واقعیت تقدیر الهی می توان گفت. اراده حکیمانه او بر این تعلق گرفته که هر موجودی اعم از مجرد و مادی، با اندازه گیری خاصی چه از نظر مرتبه وجود از مجرد و مادی و چه از نظر مقتضیات بقاء و موانع آن، تحقق پذیرد و در مقام آفریدن و تحقق پذیری وجود شیئی، از تقدیر و اندازه گیری جدا نیست؛ یعنی به صورت حساب شده خلق می شود، پس تقدیری قبل از آفرینش و تقدیری پس از آن داریم و می توان آیات یاد شده در زیر را ناظر به هر دو مرحله از تقدیر دانست:

ما أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ (حدید/آیه 22) (تقدیر علمی).

هیچ ناگواری در زمین و در وجود شما پدید نمی آید مگر اینکه پیش از آفریدن آن در کتابی نوشته ایم، این برای خدا آسان است».

آیه هر چند درباره مصیبت‌های موجود در زمین (مانند کم آبی و سوخت حاصل و یا گرفتاری‌های انسان) سخن می گوید، ولی ذکر این دو، از باب مثال و نمونه است و در واقع می خواهد بگوید: آنچه که در جهان رخ می دهد، قبلا- در کتابی وجود دارد و در آن خصوصیات وجودی شیئی نگاشته شده و همه چیز ترتیب یافته است.

آیه ای که همه پدیده ها را در بر می گیرد، آیه یاد شده در زیر است:

وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ وَ كُلُّ صَغِيرٍ وَ كَبِيرٍ مُسْتَطَرٌّ (القمر // 52-53) «هر چیزی که انجام داده اند، در کتابهایی هست و هر کوچک و بزرگی در آن نهفته است».

اگر این آیات از وجود علمی اشیاء پیش از تحقق گزارش می دهد. آیات دیگر را می توان ناظر به تقدیر عینی دانست مانند:

إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ (القمر / 49) «هر چیزی را با اندازه گیری خاصی آفریدیم».

إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَ مَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ (الحجر / 21) «چیزی در جهان نیست مگر آنکه گنجینه های آن نزد ماست و از آن چیز، به اندازه معینی فرو می فرستیم.» *** پس از مرحله تقدیر، مرحله قضا و وجوب وجود پدیده فرا می رسد، مهندس پس از محاسبه و تشخیص مصلحت، در اندیشه خود می گوید: باید به این کیفیت

ساخته شود (قضا علمی) آنگاه که تمام عوامل وجود شیئی آماده گردید، مرحله قضا عینی به معنی لزوم تحقق شیئی، فرامی رسد.

به عبارت دیگر: آنگاه که قبل از تحقق «باید» می گوید: آن قضا علمی است، یعنی حکم بر لزوم وجود. و آنگاه که علت تام شیئی پیدا می شود و دیگر حالت انتظاری باقی نمی ماند، آن را قضاء و ایجاب عینی و قضا تکوینی می نامند.

در مقام ربوبی هر چند مسئله ترؤی و تفکر نیست ولی در عین حالی در آنجا نیز پدیده ها دارای دو نوع وجوب هستند وجوبی قبل از آفرینش و لزومی به هنگام آفرینش و برخی از آیات قرآن نیز از دو نوع قضاء گزارش می دهد، لزومی و حکمی بر تحقق قبل از پیدایش و ایجابی همراه با تحقق و آیات یاد شده به هر دو مرحله اشاره می کنند:

1 - وَ قَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَ تَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا (اسراء/ 3) «در باره بنی اسرائیل حکم کردیم که در روی زمین دوبار فساد کرده و از نظر قدرت به مقام بزرگی می رسید.» 2 - وَ لَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّةِ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَ لَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَ لَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ (1 عراف/ 179).

«ما برای دوزخ، افراد زیادی از جن و انس را آفریدیم، برای آنان دلهایی است که آنان نمی فهمند، چشمهایی است که نمی بینند، گوشهایی است که با آن نمی شنوند، آنان مانند چهارپایانند بلکه گمراه تر آنان کسانی غافلند.» قضا الهی درباره آفریده شده از جن و انس که سرنوشت دوزخی دارند عینی است، ولی درباره آن گروه که هنوز گام به جهان نگذاشته اند، علمی می باشد.

در درباره آیاتی که از قضای عینی، و حتمیت خارجی حاکی است، می توان آیه یاد شده را دانست. فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا (فصلت/ 12).

«از آن توده دود، هفت آسمان ساخت و وظیفه هر آسمان را به خود آن تفهیم جمله «فقضاهن» حاکی از آن است که مواد دودی نخستین، شکل معینی نداشت و می توانست به صورتهای مختلفی درآید و خدا با اراده قاطع خود، به این حالت خاتمه داد و با ایجاد علت تکوینی، آن را به صورت هفت آسمان درآورد و در آیه دیگر می فرماید: أُولَئِكَ يَرَوْنَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَائِنًا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا (انبیاء/ 30).

(آیا کافران ندیدند که آسمانها و زمین به هم پیوسته بودند و ما آنها را از هم باز نمودیم).

به احتمال قوی می توان گفت بستگی آسمان، (رتق) همان گازهای متراکمی بود که بعد آن را با آفریدن هفت آسمان و زمین، از این حالت درآورد و آنها را گشود (فتق).

سرانجام در پرتو الهی که حتمیت بخشیدن به وجود شیء است، هر آسمانی برای خود تقاضای تکوینی و استعداد طبیعی داشت و خدا این استعدادها را به صورت فعلی درآورد و آنچه که حکمتش ایجاب می کرد، به او داد، چنانکه فرمود:

وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا .

در آیه دیگر می فرماید: هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا (انعام/ 2).

«اوست که شما را از گل آفرید و مدت عمر شما را محدود ساخت.» البته «قضای» الهی درباره آن گروه آفریده شده، عینی و درباره انسانهای آینده علمی خواهد بود.

مجموع این آیات و غیر اینها همگی ما را به تقدیرهای علمی و عینی و قضا‌های علمی و عینی رهبری می‌کند.

اگر از آیات الهی بگذریم، روایات نیز بر آن گواهی می‌دهند و با توجه به آنچه که از آیات نقل کردیم، نیازی به آوردن روایات نیست، در حالی که ما از آیات بسیار، تنها کمی از آنها را وارد بحث کردیم.

تقدیر و قضاء نزد معتزله

تا این جا با تاریخچه مسئله قضاء و قدر و معانی آن دو آشنا شدیم همچنانکه روشن گردید که ظواهر آیات این است که تقدیر و قضای الهی شامل همه پدیده هاست، خواه وجود انسان یا افعال او، یعنی آنچه که انسان انجام می‌دهد از حیطة قضاء و قدر الهی بیرون نیست، فعل او نیز قبلاً اندازه گیری شده و بر تحقق آن حکم شده است ولی معتزله که برای حفظ اصل «عدل» افعال انسان را از قلمرو قضاء و قدر الهی بیرون می‌دانند در دلایل عقلی قضاء و قدر و تقلی آن، به نوعی تخصیص قائل می‌شوند و معتقدند که همه چیز از جانب خدا با اندازه گیری خاصی به حکم و ایجاب او آفرینش پیدا می‌کند، جز افعال انسان که خصوصیات آن از طرف خود انسان طراحی می‌شود، اگر اندازه گیری می‌شود، به وسیله خود انسان انجام می‌گیرد و اگر پس از پیدایش علت، وجود او لازم و واجب می‌گردد، به وسیله علت اوست که انسان است.

در حقیقت حفظ اصل عدل، سبب شده است که افعال انسان از حیطة قضاء و قدر بیرون برود و به همین جهت کمتر درباره قضاء و قدر سخن می‌گویند.

اگر مطالب راجع به قضاء و قدر، کتابهای اهل حدیث را شاعره را پر کرده، در کتابهای موجود از معتزله، قضاء و قدر، به صورت کمرنگ مطرح شده و محور سخنان آنان دو مطلب بیش نیست:

1 - معانی قضاء و قدر.

2 - برداشت آنان از قضاء و قدر.

قاضی عبد الجبار در بخش نخست می گوید: قضاء در معانی فراغ و اتمام، ایجاب و اعلام و اخبار به کار می رود.

«قدر» به معنی اعلام و اجبار به کار می رود مانند *إِلَّا أَمْرَاتُهُ قَدَّرْنَاهَا مِنَ الْغَابِرِينَ* (نمل/ 57) (1) «مگر همسر لوط که مقدر بود در عذاب بماند.» همچنین وی در کتاب «المحیط بالتکلیف» به ذکر معانی مختلف قضاء می پردازد و در تبیین مفهوم قضاء فقط به نقل مذاکره پیر مردی با امیر مؤمنان در سرزمین صفین درباره قضاء، اکتفا کرده است (2).

عین همین کار را مؤلف شرح الأساس الکبیر انجام داده و از آن تجاوز نکرده است (3).

شکی نیست که بسیاری از معانی که برای قضاء و قدر ذکر کرده است، معنی مستقیم واژه نیست بلکه همگی غالباً به یک معنی وسیعی بر می گردند و اینها از مصادیق آنها به شمار می روند، مهم این است از نظر معتزله درباره واقعت قضاء و قدر آگاه شویم.

برداشت معتزله از قضاء و قدر

برداشت معتزله از قضاء و قدر درباره موجودات طبیعی این است که خدا شی مقدر و مقضی علیه را می آفریند و هرگاه کسی بگوید: افعال انسان در قضاء و قدر الهی است نتیجه آن این است که خدا خود خالق گناه باشد، آنگاه برای آن مجازات

ص: 153

1- (1) - شرح الاصول الخمسه / 770.

2- (2) - قاضی عبد الجبار: المحیط بالتکلیف / 420.

3- (3) - احمد بن محمد بن صلاح شرفی: 130-140، معتزله الیمن 173.

نماید، از این جهت از قضاء و قدر درباره افعال انسان، فقط اطلاع و آگاهی خدا از افعال یا فرمان به طاعات را پذیرفته اند، برای توضیح بیشتر برخی از کلمات آنان را نقل می کنیم. قاضی عبد الجبار می گوید:

«اگر کسی از شما سؤال کند: آیا افعال بندگان، به قضای الهی صورت می پذیرد یا نه؟ در پاسخ او بگو: مقصود شما از این در واژه چیست:

1 - اگر مقصود این است که آنها را خلق می کند، به خدا پناه می برم از این اندیشه، چگونه می توان افعال انسان را مخلوق خدا دانست در حالی که افعال بندگان در گرو عزم و قصد، داعی و انگیزه آنها است اگر خواستند انجام می دهند و اگر خوش نداشتند، ترک می کنند، هرگاه افعال بندگان با این خصوصیت مربوط به خود آنان نباشد باید گفت، افعال خدا نیز (چنین ویژگی را نیز دارند) مربوط به خود او نیست، زیرا ما پیوسته از این طریقه، فعل فاعل را تشخیص می دهیم.

2 - اگر مقصود، همان ایجاب و الزام است چگونه می توان قضاء را به آن تفسیر کرد در حالی که برخی از افعال فاقد حسن بوده، در این صورت چطور می توان گفت خدا آن را واجب و یا بر وجود آن حکم کرده است.

3 - اگر مقصود از آن اعلام و اخبار است، این در مواردی صحیح است ولی برای ادای این مقصود نباید این واژه را به کار ببریم، زیرا لفظی که در معنی صحیح و غیر صحیح به کار می رود نباید آن را به کار برد، مگر آن کس که حکمت و عدل او ثابت شده است.» (1) مؤلف معتزله الیمن که زندگی و عقاید یحیی بن الحسین 245-298، (امام زیدیه در عصر خویش، و ناقل آرای معتزله به یمن) نوشته از رسائل العدل و التوحید او نقل می کند و می گوید: قضاء در قرآن به سه معنی است:

ص: 154

1 - آگاهی و دانستن مانند قَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ (اسراء/ 3).

2 - امر و فرمان مانند: وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ (اسراء/ 3).

3 - خلق و احداث مانند: فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ (فصلت/ 12).

آنگاه می گوید: اینها معانی قضاء در قرآن است، اگر مقصود این است که خدا بر مخلوق خود حکم بر معصیت می کند (می آفریند) آنگاه بر آن عذاب می کند این محال است آنگاه به این نقطه منتهی می گردد که مقصود از تقدیر امر به طاعت است و او امر به معصیت نمی کند و بندگان گناهان را پس از نهی خدا مرتکب می شوند و می گویند این است معنی «أنا مؤمن بقضاء الله وقدره ما كرهت نفسي و ما رضيت» (1).

قاضی عبد الجبار، در کتاب «المحیط بالتکلیف» (2) می گوید: هرگز نمی توان گفت افعال بندگان در قلمرو قضای الهی است زیرا معنی آن این است که او آفریده است، سپس می گوید و به طور تفصیل بگوییم:

1 - اگر مقصود از قضاء و قدر اعلام و اخبار است صحیح است.

2 - اگر مقصود الزام است در برخی از موارد صحیح است نه در همه موارد.

3 - اگر مقصود خلق و آفرینش است، اطلاق آن در افعال بندگان صحیح نیست و همین احتمالات بر «قدر» نیز حاکم هست، آنگاه نتیجه می گیرد، این لفظ در افعال خدا به کار می رود و بس.

ص: 155

1- (1) - معتزله الیمن، (173-173) نقل از رسائل العدل و التوحید، 108/2.

2- (2) - المحیط بالتکلیف: ص 420 املاء قاضی و گردآوری شاگرد او حسن بن احمد بن متویه برای آگاهی از زندگانی ابن متویه به کتاب المنیه و الامل مرتضی مراجعه فرمایید.

مؤلف شرح الأساس می گوید: اگر مقصود از قضاء الزام و حکم خدا بر بندگان باشد، می توان گفت: اطاعات به قضای الهی است و اگر مقصود از آن آفرینش باشد، نمی توان گفت: خدا خالق اطاعات ما است مگر اینکه کسی به فرقه مجبّره بپیوندد. (1)

دوری معتزله از واقع قضا و قدر

هدف از نقل این کلمات - گذشته بر آگاهی از دیدگاه معتزله درباره قضا و قدر - اظهار اینکه معتزله به خاطر اصل عدل برخی از معارف عقلی و قرآنی را نادیده گرفته، از آن جمله مسئله قضا و قدر است که در قرآن و بالأخص در روایات به صورت چشم گیر وارد شده است و این گروه به گمان منافات میان اصل عدل و اعتقاد به قضا و قدر، مسئله دوم را از جدول معارف حذف کرده و در تفسیر آن به همان معنی اعلام و اخبار، یا امر به طاعت اکتفا ورزیده اند در حالی که قضا و قدر که از معارف قرآنی است، ارتباطی به اخبار و اعلام، یا امر به طاعت ندارد.

ما برای تبیین این اصل به گونه ای پیرامون آن به بحث و گفتگو می پردازیم.

تقدیر و قضا در پدیده های جهان روشن است ولی شمول تقدیر و قضا به افعال بندگان نیاز به توضیح دارد.

تفسیر قدر و قضا در افعال بندگان

افعال بندگان به دو صورت مورد تعلق قضا و قدر الهی هستند: نخست به صورت کلی و دوم به صورت جزئی، در صورت نخست مقصود قوانین کلی آفرینش است که بر جهان و افعال انسان، حاکم است و هر انسانی محکوم این قوانین بوده

ص: 156

1- (1) - شرح الأساس، 130/2. دنباله کلام او جز آنچه که از قاضی و غیره نقل کردیم، چیزی نیست.

و برای او گریزی از آنها نیست، هر چند کلید گزینش هر یک از این قوانین در دست اوست و به دیگر سخن: سنتهای الهی، بر همه یکسان حاکم است. تفاوت در این است که هر انسانی، کدامیک از سنتها را برگزیند فرض کنید دیوار عظیمی در حال فرو ریختن است، تقدیر و قضای الهی این است که نشستن زیر آن مایه خطر و فرار از آن موجب سلامتی است. این دو سنت، بر همه یکسان حکومت می کند، حتی اگر معصوم هم از کنار دیوار مشرف بر انهدام بگذرد، سلامتی او را تهدید می کند، همچنانکه اگر یک انسان عادی از درون ندای خرد را بشنود و راه دوم را برگزیند، سلامتی خود را بیمه کرده است.

در برخی از روایات وارد شده است: چشم علی - علیه اللام - به دیواری در حال فرو ریختن بود، افتاد. فوراً از جای خود برخاست و از آن دور شد. مرد ناآگاهی به علی اعتراض کرد و گفت: از قضای قطعی خدا می گریزی؟! گفت: من از قضای خدا به تقدیر او می گریزم (1)، زیرا او هر دورا تقدیر کرده است و کلید هر دورا در اختیار من نهاده است و من در انتخاب هر یک از این دو سنت، آزادم.

قرآن مجید به یک رشته سنتهای الهی به صورت قضایای شرطیه اشاره کرده که مشعر بر آن است که این سنتها تقدیر و قضای قطعی خداست، ولی قرار گرفتن در پوشش آن در اختیار بشر است. اینک به برخی از این آیات اشاره می کنیم:

1 - فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّاراً * يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَاراً * وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَاراً (نوح 10-12) «نوح می گوید: من به آنان گفتم: از خدا طلب آمرزش کنید. او را بخشنده می یابید. اگر استغفار کنید ابرهای رحمت خدا را بر سر شما می فرستد و شما را با ثروتها و فرزندان کمک می کند و برای شما باغها و نهلهایی قرار می دهد.»

ص: 157

معنی جمله شرطیه این است که بشر می تواند از یکی از این دو راه وارد شود:

یکی استغفار، دیگری ادامه گناه و هر کدام برای خود عکس العملی دارد و هر دو متعلق تقدیر الهی است. چیزی که هست انتخاب آن، در دست بشر است.

2 - وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ (ابراهیم/ 7) «پروردگار شما اعلام کرده است اگر سپاسگزار باشید. نعمت خود را در حق شما فزونی می بخشد و اگر ناسپاسی کنید، عذاب او سخت است» در این آیه هر دو طرف قضا و قدر به صورت کلی بیان شده است و این که هر دو سنت خداست ولی انتخاب آن در دست بشر است.

3 - وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ (اعراف/ 96) «اگر مردم شهری ایمان آوردند و از گناه پرهیز کردند، درهای برکات آسمان و زمین را به روی آنان می گشاییم ولی مردم از این در وارد نشدند و این سنت را رها کردند و در پوشش سنت دیگر قرار گرفتند و آن اینکه آیات الهی را تکذیب کردند، آنان را به خاطر اعمالی که انجام می دادند، گرفتیم».

3 - إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ (رعد/ 11) «خدا وضع زندگی مردم را دگرگون نمی سازد، مگر آنکه قبلا در خود آنها دگرگونی پدید آید».

از این نوع آیات در قرآن، که حاکی از سنتهای کلی الهی است، فراوان به چشم می خورد و اعتقاد به چنین تقدیر و قضایی، از انسان، اختیار و آزادی را سلب نمی کند، اگر نگوییم که آن را محکمتر و استوارتر می سازد و این نوع از سنن الهی بسان دیگر اصول، نتایج کلی دارد. سخن در این است که انسان کدام یک از آنها را

قضاء و قدر به صورت جزئی

همان طور که تمام پدیده های جهان برای خود حد و مرزی دارد، همچنین کارهای انسان نیز از این حد و مرز که اندازه گیری تکوینی است بیرون نیست، تمام افعال ما با یک رشته مشخصات قهری همراه است مثلاً فعل هر انسانی، فعل امکانی، متصف به حسن و قبح، از مقوله طاعت لا معصیت، از جهان ماده یا فوق آن است، همه این حدود یک نوع مهندسی و اندازه گیری است که هیچ فعلی از آن جدا نیست. و این اندازه گیری خواه به خدا مستند باشد یا به خود انسان، مایه جبر و انحراف از عدل نمی باشد.

کار مهم، تبیین مسئله قضاء به معنی ایجاب و الزام الهی است که به صدور فعلی تعلق می گیرد، باید توجه نمود تا صدور شیئی، از فاعلی به حد لزوم نرسد، فعل تحقق پیدا نمی کند و قاعده «التي ما لم يجب لم يوجد» ناظر به همین اصل است.

ایجاب پدیده هر چند مربوط به خود انسان است ولی این فعل، مانند دیگر افعال او نمی تواند بریده از خدا بوده و فقط به خود انسان مستند باشد. زیرا لازم آن این است که در جهان هستی، دو نوع فاعل مستقل وجود داشته باشد، فاعلی که انسان را آفریده و فاعلی که فعل خود را انجام می دهد. برای حذف ثنویت چاره ای جز این نیست تمام آنچه که از انسان سر می زند، حتی ایجاب فعل را به خدا مستند بدانیم و معنی قضای الهی این است که خدا صدور فعل را از انسان حتمی گردانیده، به خاطر حتمیت و الزامی که خود انسان به فعل خود - با کمال اختیار - می بخشد.

تقدیر و قضاهاى پیشین که جایگاه آنها مظاهر علم خدا، از الواح مجرد، یا برزخی است، هیچگاه سلب کننده اختیار و آزادی نیست زیرا تقدیر و قضای الهی به

صورت مطلق نیست، بلکه همگی مقید به این هستند که فعل از فاعل خود با ویژگی خاص خود سر بزنند، اگر فاعل، فاعل مختار است، تقدیر و قضای الهی این است که در آینده او با چنین ویژگی، مصدر چنین کاری باشد.

از آنجاکه مسئله قضای و قدر از اهمیت فوق العاده ای برخوردار است و قضای خدا، و حتمیت بخشیدن او به افعال انسان در نظر گروهی مایه جبر می باشد حتی گروهی کوشیده اند که افعال انسان را از قلمرو قضای و قدر الهی بیرون ببرند، از این جهت شایسته است، درباره مشکل اراده ازلی که عبارت دیگری از قضای الهی است سخن بگوییم:

مطلبی که در حل مشکل اراده ازلی بسیار مهم و حساس است، شناسایی انواع علل خارجی است و از میان آنها شناسایی دو نوع علت، اهمیت شایانی دارد و این دو قسم عبارتند از: شناسایی «فاعل مختار» و «علت مضطر» توضیح این که:

علتی داریم که دارای شعور و ادراک و اختیار و اراده است و در انجام عمل مورد نظر خود، مختار و آزاد است مانند انسان و در اصطلاح دانشمندان به این قسم «فاعل مختار» می گویند. در این مورد نه تنها وجود انسان در فعل او مؤثر است، بلکه اراده و اختیار او نیز از مبادی و علل فعل وی شمرده می شوند.

به عبارت دیگر: فاعل مختار، علتی است که در راه او وجود دارد و او با کمال آزادی و اختیار یکی را بر دیگری ترجیح می دهد.

نوع دیگر از علل، درست نقطه مقابل آن است یا اصلاً فاقد علم و شعور به خود و افعال خویش است و یا ادراک و احساس دارد ولی دارای اختیار و اراده نیست و این دسته از علل خواه فاقد شعور باشند یا فاقد اختیار، «فاعل مضطر» نامیده می شوند.

تابش خورشید، رشد و نمو گیاه، از آن عللی است که از فعل و کار خود آگاهی ندارند و طبعاً در انجام آن مضطر خواهند بود. جانوران و زنبور و مورچه و سایر

جنبندگان اگر چه از کار خود آگاه هستند، اما عمل آنها صد در صد یک عمل غریزی است که از روی انتخاب و آزادی صورت نمی گیرد، بلکه تمام کارهای آنان جلوه غریزه است و ارادی نیست.

حل مشکل اراده ازلی

با در نظر گرفتن این دو نوع فاعل، مشکل اراده ازلی که تعبیر دیگری از قضای الهی است، خود به خود حل می شود زیرا درست است آنچه که در جهان هستی موجود می شود، مورد تعلق اراده خداوند می باشد و خداوند از ازل خواسته است که چنین حوادثی در جهان مثلاً رخ دهد. ولی باید دید: اراده خدا چگونه تعلق گرفته است. اراده وی در ازل بر این تعلق گرفته که معلول هر پدیده ای از علت ویژه خود صادر گردد.

یعنی اراده او بر این تعلق گرفته که آفتاب بدون شعور و درک، اشعه خود را بر دشت و دمن بریزد و زنبور و مورچه از روی غریزه و با حس و شعور، اما بدون اختیار و آزادی، شیره درختان را بمکد و لانه شش گوشه بسازد و همچنین او خواسته است که انسان از روی اراده و با کمال اختیار و آزادی کارهای خود را انجام دهد.

به عبارت روشن تر: همان طور که اصل وجود انسان و فعل او مورد خواست خداست، همچنین صفت و قید فعل او که همان «اختیاری بودن» آن است نیز مورد خواست او می باشد.

یک چنین اراده ازلی، نه تنها مخالف آزادی انسان نیست بلکه به نحو روشنی آن را تحکیم و تثبیت می کند.

زیرا همان طور که در گذشته مطرح گردیده است، اراده خداوند نافذ و قاطع است و تخلف پذیر نیست و هر چیز را به هر شکلی بخواهد به طور قطع به همان نحو انجام می گیرد. از آنجاکه خداوند خواسته است که هر فعلی از علت ویژه خود

صادر گردد، و چون انسان نسبت به افعال خود فاعل مختار و آزاد است، ناچار خواسته است که او عمل خود را از روی انتخاب و اختیار انجام دهد، اگر او در عمل خود مختار و آزاد باشد، کار خود را از روی اختیار انجام دهد، در این هنگام خواسته خدا تحقق پذیرفته است ولی اگر فرض کنیم او کار خود را به طور جبر و بدون اختیار انجام دهد در این هنگام کار بر طبق خواسته خدا نبوده و خواسته او جامه هستی نبوشیده است در صورتی که گفته شد اراده وی تخلف ناپذیر است.

درست است که تمام پدیده های جهان مورد تعلق اراده خداست و اراده تکوینی خدا بر این تعلق گرفته است که فعلی از انسان معین صادر گردد ولی باید دید اراده خدا به چه تعلق گرفته است، آیا اراده خداوند بر این تعلق گرفته که انسان عملی را به هر صورت شده انجام دهد خواه از روی اختیار و خواه از روی جبر و اضطرار، یا این که اراده ازلی او بر این تعلق گرفته که هر معلولی از علت خاص و ویژه خود صادر گردد؟

درباره انسان که فاعل مرید و مختار است، اراده کرده است که او فعل خود را اعم از خوب و بد از روی اراده و اختیار با کمال حریت و آزادی انجام دهد، یک چنین اراده ازلی ته تنها موجب جبر و سلب کننده اختیار نیست بلکه مؤکد آن است، زیرا اراده خداوند نافذ و تخلف پذیر نیست و هر چیزی را به هر نحو و شکلی بخواهد به همان نحو انجام می گیرد و چون در باره آنان مختار، اراده آن بر این تعلق گرفته که وی از روی اراده و اختیار، علت فعل خود گردد، در این صورت صدور فعل، به جز از طریق که مورد خواست خداست، محال و ممتنع خواهد بود و میان یک چنین خواست (انسان عمل خود را از روی اختیار انجام دهد) و جبر، فرسنگها فاصله است.

خلاصه: اصل وجود اراده ازلی موجب جبر و رافع اختیار نمی گردد بلکه باید در نحوه چگونگی تعلق اراده او دقت کافی به عمل آورد، سپس قضاوت و داوری

درست است که تمام پدیده های جهان از آن جمله فعل انسان از حوزه اراده خدا خارج نیست و در قلمرو حکومت او چیزی بدون اراده و خواص او انجام نمی گیرد و اراده او از ازل بر تحقق پدیده تعلق گرفته است، ولی آنچه را که خدا از ازل اراده کرده این است که انسان از روی اختیار و آزادی، عملی انجام دهد نه از روی جبر و اضطرار و آنچه که از ازل اراده او به آن تعلق گرفته است، این است که هر فعلی از مبادی و علل خاص خود صادر گردد، اگر فاعل مضطر است، از ازل خواسته که به اضطرار کار خود را انجام دهد، اگر فاعل آگاه و آزاد است، از روز نخست خواسته است که با کمال آزادی و آگاهانه علت فعل خود شود، یک چنین اراده ازل می موجب جبر نیست بلکه درست در نقطه مقابل جبر قرار می گیرد.

اراده ازل خداوند در یک صورت مستلزم جبر است و در یک صورت مؤید اختیار، هرگاه بگوییم اراده خدا بر این تعلق گرفته است که هر پدیده ای از مبدأ خود بدون اراده و اختیار سر بزند، در این صورت وجود چنین اراده ازل می موجب جبری گری است.

ولی هرگاه جهان را جهان اسباب و مسببات بدانیم و برای هر پدیده ای یک علت خاص در نظر بگیریم و در میان علل، انسان را فاعل مختار بدانیم و بگوییم که خواسته خدا از ازل این بود که هر معلولی از علت ویژه خود صادر گردد و فعل انسانی از وی با کمال آزادی و نهایت اختیار سرزند، در این صورت میان یک چنین اراده ازل و مسئله جبری گری صدها فرسنگ فاصله وجود خواهد داشت (دقت کنید)!

وعد و وعید

سومین اصل از اصول پنجگانه معتزله اصل وعد و وعید است که اموری از آن استنباط می شود.

1 - عفو از گنهکاران در صورت عدم توبه قبیح است.

2 - جاودانگی گنهکار در آتش در صورتی که بدون توبه بمیرد.

3 - شفاعت اولیاء از آن مطیعان است نه عاصیان و به معنی ترفیع درجه است، نه بخشودگی گناه.

4 - احباط و تکفیر نزد معتزله و دیگر مذاهب اسلامی.

ص: 165

اصل سوم: وعد و وعید وعد و وعید یا نوید و بیم

سومین اصل از اصول پنجگانه معتزله، اصل وعد و وعید است که از آن به تبشیر و انذار و یا نوید و بیم تعبیر می آورند و گاهی مجازاً (1) لفظ ثواب و عقاب و یا پاداش و کیفر به کار می رود و این اصل موضوع یک رشته مسائلی است که بخشی از آنها از اختصاصات معتزله بوده و بخش دیگر از آن همه متکلمان می باشد، مسائلی که اختصاص به این گروه ندارد، عبارتند از:

1 - آیا فرمانبرداری و یا نافرمانی فقط مایه ستایش و یا نکوهش است یا سبب استحقاق پاداش و کیفر نیز هست، و به عبارت دیگر آیا فقط سبب مدح و ذم است یا مایه پاداش و کیفر نیز می باشد؟

2 - شرایط استحقاق بر هر یک از این امور چیست؟

3 - آیا پاداش جنبه استحقاقی دارد یا تفضلی است از جانب خدا؟

4 - بنابر استحقاق آیا حاکم بر آن عقل است یا شرع؟

5 - آیا همه معاصی کبیره است، یا گناهان به کبیره و صغیره تقسیم می شوند؟

ص: 167

1- (1) - زیرا وعد، نوید به ثواب است نه خود آن و همچنین وعید بیم از عقاب است نه خود آن، از این جهت گفته شد مجازاً.

اینها یک رشته مسائلی است که همه متکلمان اسلامی درباره آن بحث و گفتگو دارند و در این مورد، معتزلی و اشعری یکسانند و هرگز رویاروی یکدیگر قرار نگرفته اند.

ولی معتزله بر این اصل (وعد و وعید) یک رشته اصولی را مترتب کرده اند که از این طریق با دیگر مکاتب فاصله گرفته اند و در حقیقت اصل وعد و وعید رمز آنهاست و این دو لفظ در این مکتب کنایه از اصولی است که معتزله در مورد ثواب و عقاب برگزیده اند، اینک به این اصول اشاره می شود:

1 - عفو از گناهکاران در صورت عدم توبه، در نزد خرد قبیح و زشت است و یک نوع تخلف محسوب می شود.

2 - مرتکب گناه کبیره در صورتی که بدون توبه بمیرد، در آتش دوزخ مخلد است.

3 - چون مرتکب گناه کبیره در آتش جاودانه است، شفاعتی که قرآن و سنت از آن گزارش می دهد راجع به گروه مطیع است نه عاصی.

4 - آیا فرمانبرداری در سقوط عقاب و همچنین نافرمانی در نابودی ثواب مؤثر است یا نه، اولی را تکفیر، دومی را احباط می نامند.

معتزله در این مسأله جانب نفی را گرفته و طاعت را در سقوط عقاب و گناه را در نابودی ثواب مؤثر نمی دانند و به اصطلاح، تکفیر و احباط را منکرند.

اکنون وقت آن رسیده است که هر یک از این مسائل چهارگانه را مورد بررسی قرار دهیم:

عفو از گنهکاران در صورت عدم توبه

اعتزال مکتب کلامی است که در بغداد و بصره رشد کرده است.

این دو گروه هر چند نقطه نظرهای متحد فراوانی دارند ولی در برخی از مسائل با هم اختلاف نظر دارند که یکی همین مسأله است. معتزله بغداد بر منع جواز عفو تأکید می کنند، در حالی که معتزله بصره عفو مجرمان را جایز دانسته و آن را تخلف قبیح تلقی نمی کند.

شگفت از گروه نخست است که عقاب مجرم را امری الزامی می دانند و ترک مؤاخذه را قبیح تلقی می کنند، در حالی که پاداش مطیع را امر الزامی نمی دانند و آن را از نتایج جود و احسان خدا می شمارند و می گویند استحقاقی در کار نیست، در حالی که ثواب و عقاب هر دو قرین یکدیگرند و طبعاً حکم واحدی خواهند داشت.

معتزله بصره می گویند: عقاب مجرم حق خداست در این صورت زمام کار در دست صاحب حق است، خواست از آن بهره می گیرد و نخواست آن را رها می کند و در حقیقت عقاب گنهکار حکم دین را دارد و طلبکار می تواند آن را ببخشد. بغدادیها که از طرفداران سر سخت لزوم مؤاخذه مجرمند، بر نظریه خود با اموری استدلال کرده اند که به صورت موجز ارائه می شود.

ادله معتزله در اثبات این لزوم و نقد آنها

1 - عقاب مقتضای لطف است

عقاب بندگان لطفی است از جانب خدای تکلیف کننده. زیرا وقتی مکلف

دانست که خدا او را بر عصیان و گناه حتما مؤاخذه خواهد کرد، به انجام واجب و ترک حرام نزدیک می شود. (1)

پاسخ: لطف در منطق معتزله، عملی است که بندگان را به ادای واجب و دوری از گناه نزدیک می سازد و طبعاً جایگاه آن همین دنیا است نه آخرت، بنابراین، این که می گوید: عقاب بندگان (در آخرت) لطفی است از جانب خدا، معنی صحیح ندارد و شاید مقصود او همان جمله ای است که در آخر گفتارش آمده است و آن این که انذار و بیم بر نافرمانی، لطف الهی است که مایه قرب بندگان به انجام واجبات و ترک محرمات می گردد و بیم و انذار در صورتی مؤثر می افتد که مکلف بداند که عفو و گذشتی در کار نیست و در غیر این صورت تأثیر خود را از دست می دهد.

این استدلال نقضا و حلاً مخدوش است.

اما نقضا: اگر این منطق صحیح باشد باید توبه مشروع نباشد؛ زیرا اگر مکلف بداند که توبه او پذیرفته نیست کمتر به گرد گناه می گردد یا واجبی را ترک می نماید و اعلام عفو از طریق توبه نقش انذار و بیم را کمرنگ کرده و اثر آن را خنثی می سازد گذشته از این، جواز عفو غیر لزوم آن است، چیزی که اثر بیم و انذار را خنثی می سازد دومی است نه اولی.

اگر بیم و انذار در باز داری انسان از گناه و نافرمانی مؤثر است، رجا و باز بودن روزنه امید نیز در کاهش گناه تأثیر به سزایی دارد. افراد مایوس از سعادت خویش برای انجام هر نوع خلافی آماده می باشند و چیزی را برای خود رادع و مانع نمی انگارند، از این جهت از نظر تربیتی باید انسان میان خوف و رجا زندگی کند، نه برای او چراغ سبز روشن کنند تا هر چه دلش بخواهد انجام دهد و نه از سعادت

ص: 170

خویش محروم گردد، یا بگوید:

حالا که آب از سرگذشت چه یک وجب و چه صد رجب، اکنون که من محکوم به عقاب و کیفرم، چرا دلگر خواسته های نفسانی خود را انجام ندهم.

2 - تجویز عفو، تخلف است

خداوند مرتکب گناه کبیره را وعده عقاب داده است، عفو از گنهکار نوعی تخلف در وعده و دروغ در گزارش است و هر دو بر خدا محال است. (1)

مخالفتان از دوراه پاسخ می گویند:

وعد و وعید الهی ممکن است مشروط به شروطی باشد که عدم تحقق آنها مجوز ترک عقاب گردد.

و به دیگر سخن: وعید الهی اگر مطلق بود و دارای شرطی نبود، در این صورت عفو، نوعی تخلف محسوب می شد ولی اگر مشروط به شرط و یا شروطی باشد، در این صورت ترک شروط به خاطر عدم تحقق شرط، تخلف به حساب نمی آید.

در توضیح این پاسخ می گوئیم: مدعای قائلان به جواز عفو این نیست که عفو الهی حتما شامل حال مجرمان می باشد، بلکه مدعای آنان امکان عفو و تجویز آن در مقابل ادعای استحاله است. در این صورت کافی است که احتمال بدهیم برخی و یا تمام وعیدهای الهی مشروط به شروطی باشند تا در صورت فقدان شرط، به خاطر نبودن موضوع، عفو در نظر عقل، تخلف حساب نشود. آری اگر مدعا لزوم عفو بود، در این صورت جواب یاد شده کافی نبود زیرا از کجا معلوم که همه وعیدهای الهی مشروط بوده و مطلق نمی باشد و ناگفته پیداست که ترک عمل به وعید

ص: 171

1- (1) - دوانی: شرح عقاید عضدی، ج 2، ص 194 ط استانبول.

مطلق، در نزد خرد زشت و نازیباست.

2 - پاسخ دیگر این که میان وعد و وعید تفاوت بسیار است. ترک عمل به وعده در نظر خرد زشت و نازیبا و ترک عمل به وعید نه تنها قبیح نیست، بلکه در مواردی مستحسن است.

طبق نقل انس بن مالک پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم می گوید:

«من وعده الله على عمله ثوابا فهو منجز له ومن أوعده على عمله عقابا فهو في الخيار» اگر خدا بر انجام عملی وعده پاداش دهد، او حتما عمل خواهد کرد و اگر بیم داد، او در انجام آن مختار است. (1)

روایت انس خیر واحدی است. در صورت حکم خرد بر قبح تخلف، وعد و وعید نمی تواند منحصر آن باشد. مهم در این مورد فهم حکم خرد است و آن این که آیا میان وعد و وعید در نظر خرد فرقی هست یا نه، آیا خرد عفو از مجرم را در شرایطی که مایه تجری دیگران نگردد، بسان تخلف از وعده می داند یا میان این دو قائل به فرق است و تخلف در مورد پاداش را یک نوع نامردی تلقی می کند و عفو از مجرم را نشانه نهایت سعه صدر می داند و تفاوت این دو در این جا است که ترک عمل به وعده، نادیده گرفتن حقوق دیگران است در حالی که ترک عمل به تهدید، جز اسقاط حق چیزی نیست.

3 - تجویز عفو مایه جرات است

تجویز عفو مجرم یک نوع دعوت به گناه و اغراء به فعل قبیح است، زیرا مجرم در این صورت به اعتماد عفو مرتکب گناه می گردد، نتیجه این که مؤاخذة باز دارنده از گناه است و عفو از گناه مجرم، یک نوع ایجاد برابری میان مطیع و عاصی است که

ص: 172

1- (1) - محقق دوانی، شرح عقاید عضدیه، ج 2، ص 194.

پاسخ: این استدلال از بیان گذشته روشن می‌گردد زیرا دعوت به گناه در صورتی انجام می‌گیرد که بخشودگی امر حتمی باشد نه احتمالی و اگر این گفتار صحیح باشد، باید تشریح توبه و شفاعت نیز دارای چنین سرنوشتی باشد.

مساوات میان مطیع و عاصی در صورتی است که عاصی نیز بسان مطیع دارای پاداش باشد، در صورتی که جریان چنین نیست. دومی در مواردی ممکن است معاقب باشد نه مثاب.

اصولاً- سیان مرجئه و راجیه تفاوت آشکاری وجود دارد. گروه نخست عفو الهی را امر حتمی دانسته و به ایمان قلبی اکتفا می‌ورزند و با عمل سر و کاری ندارند و لذا این گروه را مرجئه می‌نامند: گروهی که ایمان را جلو انداخته و به عمل اهمیت نمی‌دهند.

و لفظ مرجئه مشتق از ارجی، یرجی به معنی آخر یؤخر است و اینان گروهی هستند که ایمان را جلو و عمل را عقب می‌افکنند، یعنی با عمل سروکار ندارند.

در حالی که جایگاه مخالفان معتزله در این مسأله جایگاه امید ورجا و به اصطلاح، گروه راجیه یعنی امیدوار می‌باشند، در مکتب مخالفان، گنهکاران از قهر الهی بی‌مناکند ولی از رحمت او مأیوس نمی‌باشند و به خاطر همین امید به عفو، گاهی برای حفظ رابطه خود با مقام ربوبی از بخشی از گناهان خودداری می‌کنند.

و در هر حال طایفه امامیه در این جا با معتزله مخالف بوده و با سایر فرق اسلامی هم فکر می‌باشند. (2)

ص: 173

-
- 1- (1) - صبحی صالح، علم الکلام قسم المعتزله: ص 157 گویا دلیل یاد شده را از کتاب الارشاد جوینی اخذ کرده است.
2- (2) - مفید، أوائل المقالات: ص 14.

در پایان یادآور می‌شویم: عفو مستلزم کذب در گفتار نیست زیرا اگر بیم به صورت انشاء انجام بگیرد، انشاء به کذب و صدق متصف نمی‌شود و اگر به صورت اخبار باشد ممکن است عدم عمل به خاطر فقدان شرطی باشد و ترک عمل در این حالت به خاطر فقدان شرط، کذب محسوب نمی‌گردد.

گنهکاران و جاودانگی در آتش

از مسائل مربوط به اصل سوم از اصول معتزله به نام «وعید»، مسأله جاودانگی گنهکاران در آتش است، یعنی: مجرمانی که بدون توبه، جهان را ترک کرده و سر در نقاب خاک کشیده اند.

امامیه و اشاعره معتقدند که جاودانگی در آتش از ویژگیهای کافران است، گنهکار مسلمان، جز در موارد انگشت شماری که بعداً متذکر می شویم، پس از مدتی از آتش خارج شده و روانه بهشت می شوند، در حالی که معتزله جاودانگی در آتش را گسترش داده و میان کافر و مسلمان مرتکب کبیره که موفق به توبه نشده است، فرقی قائل نشده اند(1)، و در این مورد به یک رشته آیات چنگ انداخته اند که با ملاحظه سیاق آنها نا استواری استدلالشان کاملاً روشن می گردد. برای ارائه نمونه هایی، برخی را متذکر می شویم.

تحلیل دلائل قائلان به خلود گنهکاران در آتش

آیه نخست

وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ نساء/ 14

ص: 175

«هرکس خدا و رسول او را نافرمانی کند و از حدودی که مقرر شده است تعدی نماید، او را وارد آتش می کنند، در حالی که جاودانه در آنجاست و برای اوست عذاب خوارکننده».

ناگفته پیداست که فرد فاسق هر چند مسلمان باشد، از کسانی است که خدا و پیامبر او را نافرمانی کرده است و به حکم آیه باید در آتش مغلد باشد. (1)

پاسخ

دقت در سیاق آیه و جمله و *يَتَعَدَّ حُدُودَهُ* نا استواری استدلال را روشن می سازد، زیرا آیه جاودانگی در آتش را از آن کسانی می داند که دو ویژگی داشته باشند:

1 - خدا و رسول او را نافرمانی کنند و *مَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ* .

2 - از تمام حدود مقرر شده تعدی کنند و *يَتَعَدَّ حُدُودَهُ* .

مقصود از جمله دوم کسی است که قانون الهی را رد کند و آن را نپذیرد، به طور مسلم چنین کسی محکوم به کفر می باشد و از جرگه مسلمانان بیرون می رود.

مؤید این مطلب که مقصود از تعدی حدود طرد تشریح الهی است، اینکه این جمله، در نهایت آیات مربوط به ارث وارد شده آنجا که قرآن در کیفیت تقسیم ارثیه سخن می گوید، در پایان چنین یاد آور می شود: هرکس خدا و رسول او را نافرمانی کرده و از حدود مقرر شده تعدی کند، جاودانه در آتشند.

توضیح اینکه تشریح قرآن در کیفیت تقسیم ارث، برای گروهی از مردم آن روز قابل قبول نبود. آنها عادت کرده بودند که اموال ایتام و زنان و دختران را به نحوی به خود اختصاص دهند. در چنین محیطی قرآن می فرماید: *لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ*

ص: 176

الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا نساء/ 7.

«برای مردان، از آنچه فرزندان و نزدیکان ترک گفته اند نصیبی است و برای زنان، از آنچه که فرزندان و نزدیکان به ارث نهاده اند نصیبی است لازم، خواه زیاد و خواه کم».

و در آیه بعد می فرماید: إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَ سَيَصْلُونَ سَعِيرًا نساء/ 10 «آنان که اموال یتیمان را می خورند در حقیقت در شکم خویش آتش می خورند و به زودی وارد آتش می شوند».

این نوع تشریح، برای عرب آن روز بسیار سنگین بود و گروهی از آنان زیر بار آن نمی رفتند، در چنین شرایطی خدا می فرماید: هرکس خدا و رسول او را نافرمانی کند و از حدود مقرر شده تعدی نماید، در آتش مخلد است. این آیه به کسی که تشریح الهی را پذیرفته ولی مغلوب غریزه خود گردیده و نافرمانی می کند، ارتباط ندارد.

از این استدلال، پاسخهای دیگری نیز گفته اند که به خاطر موجزگویی از نقل آنها صرف نظر می کنیم.

آیه دوم

وَمَنْ يَمُتْ مُؤْمِنًا مَّتَّعَمِدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَ غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَ لَعَنَهُ وَ أَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا نساء/ 93 «هرکس مؤمنی را عمدا بکشد، کیفر او دوزخ است جاودانه در آنجاست و خدا بر او خشم کرده و از رحمت خود دور گردانیده و برای او عذاب بزرگی آماده کرده است».

ص: 177

ظاهر آیه این است که هرکس مؤمنی را عمداً بکشد، خواه قاتل مسلمان باشد یا کافر، در آتش دوزخ جاودانه است. مشمول خشم الهی و از رحمت او دور می باشد.

پاسخ

بررسی آیات گذشته نشان می دهد که مفاد آیه، مربوط به کسی است که مؤمنی را به خاطر ایمان او بکشد و قتل او را مباح بشمارد و این احتمال با توجه به آیه نود و یکم که درباره مشرکان سخن می گوید، بعید نیست.

گواه دیگر بر این تخصیص، آیات سوره فرقان (آیه های 68-70) است. در این آیات، قاتل مؤمن به عذاب ابدی و جاودانه محکوم شده، سپس آن کس که توبه کند و ایمان بیاورد و عمل صالح انجام دهد استثناء شده است. استثنای این گروه گواه بر این است که موضوع خلود، کافری است که فاقد ایمان باشد و قتل مؤمن را مباح بشمارد، چنانکه می فرماید: *وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ... يُضَاعَفُ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدُ فِيهِ مُهَانًا* إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا* از استثنا معلوم می شود که حکم جاودانگی در آتش مربوط به قاتل فاقد ایمان است(1).

در این جا پاسخ دیگری نیز هست و آن اینکه مسأله قتل مؤمن با دیگر گناهان کبیره قابل قیاس نیست، اگر دلیلی مانند آیه بر جاودانگی چنین گنهکاری در آتش دلالت کرد، نمی توان از آن ضابطه کلی در مورد تمام گناهان استنباط کرد.

آیه سوم

بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا

ص: 178

خَالِدُونَ بقره/ 81 «آری آن کس بدی کسب کند و گناهان او را احاطه کند، آنان دوزخیانی هستند که در آنجا جاودانه می باشند».

پاسخ

این آیه با توجه به آیات ماقبل، مربوط به یهود است نه دیگران و گواه بر این علاوه بر سیاق، جمله وَ أَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ است که حاکی از فزونی گناه است که قلب او را احاطه کند و نقطه روشنی در آن باقی نگذارد. و فرد مسلمان با ارتکاب یک گناه تا این حد تنزل نمی کند، درست است که گناه کبیره خطای بزرگی است ولی در قلب مؤمن نقطه های روشن فراوانی است که یک گناه و دو گناه روح و روان او را احاطه نمی کند.

آیه چهارم

إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي عَذَابٍ جَهَنَّمَ خَالِدُونَ لَا يَمُوتُ عَنْهُمْ وَ هُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ وَ مَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا هُمُ الظَّالِمِينَ زخرف/ 75-76
«گناهکاران در عذاب دوزخ جاودانه هستند، چیزی از عذاب آنان کم نمی شود و در آنجا از همه چیز نا امید هستند».

پاسخ

آیه به حکم آیه های ماقبل مربوط به کافران است، نه مطلق گنهکاری که به خدا و پیامبر او ایمان آورد و شریعت او را بپذیرد و احیانا محکوم غرایز خود گردد و خلافتی را انجام دهد، آنجا که می فرماید:

الَّذِينَ آمَنُوا بِآيَاتِنَا وَ كَانُوا مُسْلِمِينَ * أُدْخِلُوا الْجَنَّةَ أَنْتُمْ وَ أَزْوَاجُكُمْ تُحْبَرُونَ...

ص: 179

«آنان که به آیات ما ایمان آورده و مسلمانان بودند، به آنان گفته می شود، شما با همسران خود وارد بهشت شوید در حالی که خوشحالید...» آنگاه پس از بیان پاداش افراد با ایمان، سخن از مجرمان می آورد و می گوید: إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي عَذَابٍ جَهَنَّمَ... این ارتباط تنگاتنگ و مقابله میان دو جمله، حاکی است که آیه اخیر مربوط به قسم خاصی از مجرمان است که کافر باشند، نه هر خلافکاری هر چند موحد و مؤمن باشد.

دلایل مخالفان خلود

معتزله با این آیات بر جاودانگی مرتکب کبیره در دوزخ استدلال کرده اند، ولی با بیانات پیشین نارسایی استدلال آنها کاملاً روشن گردید، آنان در این مسأله از آیات مخالف چشم پوشیده و آنها را نادیده گرفته اند. اگر با دید وسیع بر مجموع آیات عذاب و رحمت می نگرستند، در برابر مرتکب کبیره چنین موضع گیری تند و حادی نمی کردند و ما در این جا برخی از آیات را می آوریم که بر خلاف نظریه آنان گواهی می دهد.

1 - وَيَسَّ تَعْجِلُونَكَ بِالسَّيِّئَةِ قَبْلَ الْحَسَنَةِ وَقَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمُ الْمَثَلَاتُ وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ وَإِنَّ رَبَّكَ لَشَدِيدُ الْعِقَابِ رعد/7 «با شتاب عذاب را پیش از رحمت، از تو می طلبند و پیش از آنان عقوبت امتهای گذشته تحقق یافته است (باید عبرت بگیرند) و خدا به مردم در حالی که ظالمنند، دارای آمرزش است و خدای تو سخت عقوبت است».

این آیه حاکی است که سایه رحمت و آمرزش او آنچنان گسترده است که عادل و ظالم را در بر می گیرد و این معنی در صورتی روشن می گردد که بدانیم جمله عَلَي ظُلْمِهِمْ حال از لفظ لِلنَّاسِ است. یعنی مغفرت خدا شامل حال مردم است در حالی که آنان ظالمنند.

شک نیست که مرتکب کبیره از افراد لِلنَّاسِ عَلٰی ظَلَمِهِمْ است و اگر مغفرت خدا بر سر او نیز سایه افکنده است، طبعاً نمی توان او را در آتش مخلّد دانست و بگوییم خدا از او نمی گذرد و پیوسته در دوزخ می سوزد. مثلاً می گویند:

«انا اوّده علی غدره»: من فلانی را در حال حيله گری او، دوست دارم.

«أنا أصله علی هجره»: من او را در حالی که مرا ترک کرده، ترک نمی کنم. (1)

البته مفاد آیه (گسترش رحمت حق بر سر ستمگر) به معنی ارائه چراغ سبز به ظالم و ستمگر نیست که با توجه به مفهوم آیه هر چه بخواهند انجام دهند و روز به روز بر دایره ظلم و ستم خود بیفزایند و بگویند: وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلٰی ظَلَمِهِمْ زیرا هدف آیه ایجاد نور امید در دل ستمگران است نه اینکه تصور کنند باید راه پیشین خود را ادامه دهند، نه چنین نیست. بلکه رحمت و مغفرت او گسترده تر از آن است که آنان تصور می کنند، می توانند از این راه بازگردند.

از این بیان روشن می گردد که گفتار قاضی عبد الجبار پیرامون رد استدلال با آیه، استوار نیست. او می گوید: «ما نمی توانیم که ظاهر آیه را اخذ کنیم، زیرا لازمه آن دعوت ستمگران به ظلم است و این کار بر خدا جایز نیست. چاره ای جز این نیست که آیه را مربوط به گروهی بدانیم که راه توبه را در پیش گرفته و به سوی حق بازگشتند». (2)

گفتار قاضی از دو جهت مخدوش است:

1 - اگر مقصود گروه تائب بود، شایسته بود به جای کلمه «للناس» «للمؤمنین» و نظیر آن بفرماید.

2 - یادآور شدیم این نوع از آیات رحمت، جز ایجاد روزنه امید چیز دیگری

ص: 181

1- (1) - طبرسی، مجمع البیان، 278/2.

2- (2) - قاضی عبد الجبار، شرح اصول خمسّه، 83.

نیست و هرگز نمی توان بر چنین امید محدود و مبهم کمر بست و گناه کرد، زیرا یک وعده اجمالی است که شروط و قیود آن روشن نیست و اصولاً قرآن در تمام آیات مربوط به شفاعت همین راه را پیموده است، به گونه ای که کسی نتواند با تکیه بر آن گناه کند و قانون بشکند.

2 - إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا (نساء/ 38) «خداوند شرک را نمی بخشد و جز آن را درباره هرکس که بخواد می بخشد، هرکس بر خدا شرک ورزد، گناه بزرگی را افترا بسته است».

خدا در این آیه میان شرک و غیر شرک فرق می گذارد و می فرماید: اولی را نمی بخشد و دومی را درباره هرکس بخواد می بخشد و مسلماً مفاد آیه ناظر به تائب از شرک نیست، زیرا در این صورت فرقی میان مشرک و غیر مشرک نیست و خداوند توبه هر دو گروه را می پذیرد، طبعاً آیه مربوط به گنهکاری است که راه توبه را نپیموده باشند و در این شرایط می فرماید: شرک را نمی بخشد و غیر آن را می بخشد.

برای اینکه مضمون آیه بهانه ای در دست گنهکاران نباشد، نوید خود را با جمله لِمَنْ يَشَاءُ مقید می سازد تا حالت ابهام به خود گرفته و افراد نتوانند به اعتماد این آیه مرتکب گناه شوند، زیرا هیچ کس از تعلق مشیت خدا بر مغفرت خویش آگاه نیست.

قاضی عبد الجبار پیرو معتزله بصره در تفسیر آیه به پیشنهادی پرداخته و برای حفظ مسلک خود می گوید: گناه غیر از شرک که بخشوده می شود مجمل است، احتمال دارد که مقصود گناهان صغیره باشد نه کبیره.

یک چنین داوری سست و بی پایه است، زیرا اطلاق آیه قابل انکار نیست،

آیه مورد بحث با آیات نخست که وی با آنها بر عقیده معتزله استدلال کرده هیچ تفاوتی ندارد، چطور آیات گروه نخست اطلاق دارد و همه نوع گناهان کبیره را می گیرد، ولی این آیه نسبت به کبیره و صغیره اطلاق ندارد؟

آری مقصود از موصول لِمَنْ يَشَاءُ كاملاً مجمل است و اجمال آن جنبه تربیتی دارد، چنانکه در گذشته یادآور شدیم.

عین این سخن را قاضی قاسم بن محمد زید علوی معتزلی تکرار کرده و می گوید: «آیات وعید، مطلق و واضح است و آیات گروه دوم مجمل است و باید گروه دوم را مربوط به افرادی دانست که از گناه خود توبه کرده باشند. یک چنین داوری در آیات، معلول پیشداوری در مسأله مرتکب کبیره است که در نظر خرد و شرع فاقد ارزش است».⁽¹⁾

ص: 183

1- (1) - قاسم محمد بن زید علوی، الأساس لعقائد الأكياس / 198.

شفاعت از آن تائبان است

نه گنهکاران

از مسائل مترتب بر وعد و وعید، مسأله شفاعت است که قرآن بخشی از آیات خود را به آن اختصاص داده است، و در اطراف آن بحثهای گسترده ای است که در این جا مجال بازگویی آنها نیست و یکی از آنها تبیین حد شفاعت است.

معتزله به خاطر پیشداوری در مسأله عمل به وعید، ناچار شدند که شفاعت را از آن تائبان بدانند و بگویند: نتیجه آن ترفیع درجه است نه بخشیدن گناه، و تمام آیات شفاعت را در قلمرو نفی و اثبات و تفصیل، از این طریق تفسیر کرده اند. در حالی که تمام فرق اسلامی، حتی متکلمان یهود و نصارا، آن را از آن گنهکاران می دانند و آن را به «حطّ ذنوب» و بخشودگی گناهان تفسیر می کنند.

امیر مؤمنان درباره خطا و لغزش، سخن بسیار لطیف و دقیقی دارد که به موضع گیری معتزله در مسائل وعد و وعید کاملاً منطبق است، او می فرماید: «خطا در آغاز کار بسان اسب سرکش فاقد لجامی است که انسانی بر آن سوار باشد، سوار شدن بر چنین اسبی نخستین نقطه لغزش است و به آن لغزشهایی می پیوندد و سرانجام به قیمت جان انسان تمام می شود».⁽¹⁾

ص: 184

1- (1) - ألا وإن الخطايا خيل شمس، حمل عليها أهلها، و خلعت لجمها. نهج البلاغه خطبة 61.

وقتی معتزله عمل به وعید را امر الزامی تلقی کردند به دنبال این لغزش لغزشهای دیگری آغاز شد، مانند:

1 - عفو از گناهان ممنوع. 2 - جاودانگی گنهکار در آتش. 2 - شفاعت از آن تائبان است نه گنهکاران.

و همچنین لغزشهای دیگری که به ترتیب بیان می گردد.

معتزله به تأویل آیات و ترک ظواهر قرآن متهم می باشند، این نسبت در این موارد مقرون به حقیقت است. آنان برای حفظ اندیشه های خود در مورد وعد و وعید، بسیاری از آیات را تأویل و به غیر ظاهر آن حمل کرده اند، همچنان که در مسأله شفاعت همین راه را پیموده اند.

مسأله شفاعت از ابتکارات اسلام نیست، بلکه یک اندیشه کلامی است که در شرایع پیشین و حتی نزد عرب بت پرست بوده، نظریه قرآن درباره آن طبعاً مربوط به معنی معروف آن نزد اقوام و ملل خواهد بود که شفاعت را پذیرفته بودند.

و به دیگر سخن: اگر قرآن شفاعت را از اصل نفی می کند و یا آن را درست می پذیرد و یا درباره آن به تفصیل قائل می شود - در هر حال - در داوری خود ناظر به معنی رایج آن خواهد بود، نه معنی غیر رایج که زائیده اندیشه گروه معدودی که پس از موضع گیری خاص در عفو گنهکار، به چنین تفسیری دست یافته اند.

اکنون ببینیم معنی رایج شفاعت چه بود؟

ملاحظه آرای یهود و بت پرستان درباره شفاعت، ثابت می کند که آنان به امید شفاعت شافعان، دست به گناه می زدند و معتقد بودند که در سایه شفاعت، گناهان آنها بخشوده خواهد شد. قرآن پیرامون یک چنین اندیشه با پذیرفتن اصلش، آن را به اذن خود مقید دانسته و می فرماید: مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ (بقره/ 255) «کیست که نزد او شفاعت کند، جز به اذن او». و در آیه دیگر

می فرماید: **وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى** (انبیاء/ 28) «جز درباره گروهی که مورد رضایت خدا هستند، درباره کسی شفاعت نمی کنند».

بنابراین قرآن با پذیرفتن اصل شفاعت به همان معنی رایج در میان اقوام و ملل، آن را مشروط به مآذون بودن شافع و مرضی بودن مورد (مشفوع له)، مشروط می داند. ناگفته پیداست که هیچ گاه در اندیشه یهود و بت پرستان اندیشه ترفیع درجه نبوده، یهود جهانخوار کجا و اندیشه ترفیع درجه کجا؟ بت پرستان غرق در گناه کجا و مسأله بالا رفتن مقام در سرای دیگر کجا؟ این دو گروه، افراد متهوری بودند که به امید شفاعت غرق در آلودگی می شدند.

قرآن از زبان کسانیکه روز رستاخیز را فراموش کرده بودند و با عذاب هولناک روبرو می شوند، نقل می کند که می گویند: **فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلْ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ** (اعراف/ 53) «آیا برای ما شفیعیانی هست تا در حق ما شفاعت کنند، یا به دنیا بازگردانده شویم کاری غیر آنچه انجام می دادیم انجام دهیم».

این آیه و آیات دیگر گواه بر این است که شفاعت مورد نظر قرآن در نفی و اثبات و با تفصیل، شفاعتی است که مایه بخشودگی گناه می باشد و بس و تفسیر آن به ترفیع درجه و تخصیص آن به تائبان، کاملاً بر خلاف ظواهر آیات قرآن است.

با دلایل معتزله در تفسیر شفاعت آشنا شویم

با چنین دلالتی روشن، معتزله شفاعت به معنی بخشودگی گناه را به دو دلیل نفی می کنند:

1 - اندیشه شفاعت درباره فاسقان که بدون توبه از دنیا رفته اند، بسان شفاعت درباره کسی است که فرزند کسی را کشته و در کمین است که دیگری را نیز

بکشد، اگر شفاعت درباره چنین انسانی قبیح است، درباره انسانی که به خاطر مرگ نمی تواند به عصیان خود ادامه دهد نیز قبیح است. (1)

استدلال قاضی جنبه عاطفی دارد و از طریق تحریک عواطف می خواهد طرف را قانع کند، حالا خواه استدلال او صحیح باشد یا نباشد، وی از نکته خاصی در مورد شفاعت غفلت کرده است و آن اینکه: شفاعتی که قرآن از آن خبر می دهد، کاملاً محدود و مشروط است و شرط مهم آن قطع نشدن رابطه ایمانی گنهکار با خدا و پیوند روحی او با شفیع است، در چنین شرایطی مشمول شفاعت شافعان می گردد، ولی اگر پیوند خود را با خدا و شفیع قطع کرد، قطعاً از شفاعت محروم خواهد بود.

مثالی که قاضی می زند، می تواند بیانگر حال گنهکاری باشد که تمام پلهای پشت سر خود را خراب کرده و هر نوع شایستگی را از خود سلب کرده است، قبیح شفاعت در این مورد، گواه بر قبیح آن در دیگر موارد نخواهد بود.

2 - هیچ گاه فرد گنهکار با شفاعت شافعان از آتش بیرون نمی رود، به گواه اینکه خدا می فرماید: وَ اتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا (بقره/ 38) «از (عذاب) روزی پرهیزید که کسی از کسی کفایت نمی کند» و باز می فرماید:

مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ (غافر/ 18) «برای ستمگران، نه دوستی و نه شفיעی که قول او پذیرفته شود نیست». (2)

پاسخ این استدلال با توجه به سیاق آیات کاملاً روشن است، زیرا آیه نخست ناظر به شفاعت مورد نظر یهود و آیه دوم ناظر به شفاعت مورد علاقه بت پرستان است و مسلماً شفاعتی که این دو گروه با آن گستردگی به آن اعتقاد دارند، قرآن آن را

ص: 187

1- (1) - قاضی عبد الجبار، اصول خمسه / 689.

2- (2) - مدرک پیش.

نمی پذیرد. افرادی که رابطه ایمانی آنان با خدا و رابطه روحی آنها با پیامبران قطع شده باشد، مورد شفاعت قرار نمی گیرند، بت پرستان که از عبادت خدا سرزده و به عبادت مخلوق گراییده و یهودی که دستش تا مرفق در خون پیامبران فرو رفته و در گرد آوری دنیا برای خود حد و مرزی قائل نمی باشند، فاقد چنین رابطه ای می باشند و نفی شفاعت در این دو مورد، دلیل بر نفی شفاعت در مورد افراد با ایمان نیست که با حفظ رابطه، دچار لغزش می شوند. و به اصطلاح نفی اخص دلیل بر نفی اعم در مورد شفاعت گروه گنهکار، روایات متواتر و یا متضامی وارد شده که نمی توان آنها را نادیده گرفت و ما بخش مهمی از احادیث شفاعت را در تفسیر «مفاهیم القرآن»⁽¹⁾ گرد آورده ایم، رجوع به این روایات، صحت معنی معروف شفاعت را ثابت می نماید و روشن می شود که شفاعت از آن افراد گنهکاری است که به عللی نتوانسته اند مغفرت خدا را در دنیا جلب کنند و پیامبر در حق آنان فرموده است: «إذّخرت شفاعتی لأهل الكبائر من امتی»⁽²⁾ «من شفاعت خود را برای گنهکاران خود ذخیره کرده ام، آنان که مرتکب گناه کبیره شده اند».

البته این حدیث و امثال اینها جز یک روزنه امید برای این گروه چیزی نیست و هرگز نمی توان به امید آن مرتکب گناه شد.

تفاوت مرجئه و راجیه

در گذشته ریشه «مرجئه» را بیان کردیم و گفتیم، گروه مرجئه غیر از گروه راجیه

ص: 188

1- (1) - مفاهیم القرآن 4: 289-311، فصل شفاعت در احادیث، و علامه مجلسی، قسمت اعظم احادیث را درج 8/29-63، و متقی هندی در کنز العمال، 14/628-640 آورده اند.

2- (2) - ابو داود سنن 3/236، ترمذی سنن 4/45.

هستند و این دو گروه را نباید به هم مخلوط کرد، گروه نخست هدفی جز مشروع جلوه دادن کار گنهکاران از خلفای اموی و عباسی و اطرافیان آنان نداشتند، آنان مردم را به ایمان منهای عمل دعوت می کردند در حالی که گروه دوم به هر دو دعوت می نمایند، روزنه امید را برای گنهکار نمی ببندند تا در سایه امید به نجات، کمتر گناه کند.

بنابراین مسلمانان، جز گروه اندکی که منقرض شده اند، همگی راجیه و امیدوار اند که شعار آنان: «لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ» است.

چه زیبا گفته است:

ندارم هیچ گونه توشه راه به جز لا تقنطوا من رحمه الله

ص: 189

احباط و تکفیر

این دو واژه از قرآن اخذ شده و رمز دو مسأله کلامی هستند که معتزله در این دو، با دیگر مسلمانان فاصله گرفته اند. شایسته است قبلاً به تفسیر دو واژه پردازیم، آنگاه نقطه نظرهای ارباب مکاتب کلامی را در این دو مسأله یادآور شویم.

واژه «حبط» در لغت به معنی «ابطال» و نابود کردن است. در زبان عرب می گویند: «أحبط الله عمل الكافر خدا عمل او را پوچ کرد.

واژه «تکفیر» از «کفر» به معنی «ستر» و پوشش و یا پوشانیدن گرفته شده است.

گاهی به زارع «کافر» می گویند، چون دانه را زیر خاک پنهان می سازد، چنانکه می فرماید: أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ (حدید/ 20) «زارعان را گیاه زمین خشنودشان کرد» و اگر به کافر در مقابل مؤمن، کافر می گویند از این جهت است که حق را می پوشاند.

مقصود از احباط در اصطلاح متکلمان این است که اعمال صالح یک انسان، به وسیله عمل بد، پوچ و نابود گردد و به عبارت دیگر ذنب متأخر، اعمال صالح پیشین را ابطال کند و در مقابل آن تکفیر است که عمل صالح، عمل ناشایست را بپوشاند و سیئه را از اثر بپندازد.

قاضی عبد الجبار، در تعریف هر دو می گوید:

«زندگی هر مکلفی از سه صورت خالی نیست گاهی سراسر آن را اطاعت

و فرمانبرداری، و گاهی عصیان و نافرمانی و ثالثاً مختلط از هر دو تشکیل می دهد و در دو گروه نخست، برای احباط و تکفیر جایگاهی نیست. موضوع این دو، صورت سوم است آنگاه که اطاعت و عصیان یکسان نباشند در این صورت اقل محکوم اکثر است، هرگاه اقل گناه باشد، نام آن تکفیر و اگر اطاعت باشد، نام آن احباط است» (1).

مقیاس در احباط چیست؟

در بیان قاضی، جایگاه احباط و تکفیر، اختلاف حجم اعمال نیک و بد است و پیوسته عمل اقل خواه حسنه باشد خواه سیئه محکوم حکم اکثر است، اگر گناه کم باشد، به وسیله اعمال صالح زیاد مستور می گردد و اگر حسنه کم باشد، به وسیله گناه کثیر بی اثر می گردد. سرانجام مقیاس در داوری حجیم بودن یکی از دو نوع عمل است، نه تقدم یکی و تأخر دیگری.

و به دیگر سخن، موقع حسابرسی، سنگینی و یا سبکی حسنات و یا سیئات، میزان قضاوت است. همین گروه که محور را افزونی و کمی حسنه و یا سیئه می دانند، در تفسیر احباط و معیار آن اختلاف نظر دارند.

ابو علی جبایی می گوید: گناه زیاد، حسنات کم را نابود می سازد بدون اینکه از کمیت گناه بکاهد، در حالی که فرزندش ابو هاشم می گوید: «حسنه قلیله، معادل خود را از سیئه کم می کند و نابود می سازد» (2).

ولی برخی در مسأله احباط، مقیاس را تقدم و تأخر حسنه و سیئه دانسته است و می گوید: 3: گناه کبیره متأخر تمام اعمال صالح را بی اثر ساخته، هر چند از نظر

ص: 191

1- (1) - اصول خمس: 623.

2- (2-3) - تفتازانی شرح مقاصد 232/2.

کمیت به پایهٔ حسنات نرسد، بنابراین یک گناه کبیره، خط بطلان بر تمام اعمال صالح شصت سالهٔ انسانی می کشد.

با توجه به آرای ابو علی و ابوهاشم و نظریهٔ اخیر، معتزله در تفسیر احباط خود دچار اختلاف شده هر چند اصل آن را پذیرفته اند.

اکنون که با تفسیر احباط و تکفیر آشنا شدیم، بهتر است به دلایل طرفیت گوش فرا دهیم.

احباط در کشاکش جواز و منع

با واژه «احباط» و تفسیر آن آشنا شدیم. اکنون وقت آن رسیده است که حکم آن را از خرد و کتاب و سنت بپرسیم، معتزله که از طرفداران «احباط» می باشند، حکم خرد را دربارهٔ آن چنین بیان می کنند:

موضوع «احباط» کسی است که پروندهٔ زندگی او را دو نوع عمل نیک و بد تشکیل دهد و از طرفی می دانیم پاداش و همچنین کیفر الهی نسبت به هر عمل موقت نیست، بلکه دایمی است، یعنی عمل صالح مستلزم پاداش دایم و عمل ناصالح مستلزم کیفر جاودان می باشد. با توجه به این اصل، سرنوشت چنین انسانی می تواند به یکی از صور یاد شده در زیر باشد:

1 - تنها پاداش داشته باشد.

2 - تنها کیفر ببیند.

3 - با هیچ یک از ثواب و عقاب، روبرو نشود.

4 - در زمان واحدی هر دو را ببیند.

5 - عمل نیک کم، محکوم عمل زیاد بد باشد.

سه احتمال نخست، بر خلاف اجماع است و چهارمی کاملاً محال است

و چاره ای جز قبول احتمال پنجم نیست و این همان نظریه ابو علی و ابو هاشم جبائیان است که قائل به احباطند، چیزی که هست در طریق اجرا با هم اختلاف دارند.⁽¹⁾

پاسخ

اساس این استدلال را جاودانگی مرتکب کبیره در عذاب تشکیل می دهد، در حالی که این اصل ثابت نیست، بلکه خلاف آن ثابت است. در این صورت احتمال ششمی وجود دارد و آن اینکه مدتی در آتش دوزخ معذب شود، سپس از آتش خارج شده، برای نیل به پاداش خود روانه بهشت گردد و در آنجا جاودانه قرار گیرد؛

زیرا آیات قرآن، بر خلود بهشتیان تصریح کرده و آن را «جنه الخلد»⁽²⁾ و گاهی «دار الخلد»⁽³⁾ خوانده است.

قاضی پس از بیان این دلیل، دست به دامن بیان دومی شده که با دلیل و برهان همراه نیست و آن اینکه ارتکاب گناه کبیره، فاعل را از صلاحیت دریافت پاداش خارج می سازد. وجود نقطه یا نقاط سیاه در پرونده زندگی کافی است که او را از قبل، به پاداش اعمال صالح مانع گردد.⁽⁴⁾

چنین بیانی جز ادعا، چیزی نیست، زیرا همه معاصی حکم واحدی ندارند و آنچنان نیست که همه آنها پیوند انسان را با خدا قطع می کند. هر چند مایه دوری از مقام ربوبی می گردد، گناهی مانند کفر و ارتداد و نفاق، قطع رابطه را به دنبال دارند

ص: 193

1- (1) - قاضی عبد الجبار، اصول خمسہ/ 625، او در کتاب خود پیرامون سه احتمال اخیر سخن گفته و درباره دو احتمال نخست، سخنی نگفته است و علت آن روشن بودن بطلان آن است و در گذشته اختلاف هر دو در کیفیت احباط، بیان گردید.

2- (2) - فرقان/ 15.

3- (3) - فصلت/ 28.

4- (4) - قاضی عبد الجبار، اصول خمسہ: 1 63630.

و مجرمی بسان کافر و مرتد، صلاحیت دریافت ثواب ندارد، در حالی که دیگر گناهان چنین نیست و به اصطلاح نمی توان همه را به یک چوب راند.

ما در کتابهای معتزله برای احباط جز این دو دلیل، دلیل دیگری پیدا نکردیم.

اکنون وقت آن رسیده است که به دلایل منکران گوش فرا دهیم.

دلیل نافیان احباط

اندیشه احباط، مستلزم تجویز ظلم بر خداست، زیرا کسی که همکار نیک و هم کار بد انجام داده است، از سه حالت بیرون نیست.

1 - سیئات او بر حسناتش غلبه کند.

2 - حسنات او بر سیئاتش فزونی داشته باشد.

3 - در میزان عمل، بر او یکسان باشد.

بنابر احباط، حال شخص نخست مانند حال کسی است که اصلاً کار نیک انجام نداده و حال شخص دوم بسان انسانی است که هرگز کار بد انجام نداده و حال شخص سوم بسان کسی است که هیچ کدام را انجام نداده است و این جز ظلم چیزی نیست. (1)

این دلیل که علامه حلی بر آن اعتماد کرده است، می تواند با نظریه ابو علی در احباط، همخوان باشد؛ زیرا می گوید: «سیئه زیاد، حسنه کم را نابود می سازد بدون آنکه از حجم گناه بکاهد». ناگفته پیداست نادیده گرفتن حسنات انسان هرچه کم باشد، نوعی ظلم و ستم است، ولی بنابر نظریه فرزندش ابو هاشم که مسأله «موازنه» را پیش می کشد و می گوید: «به اندازه ای که کار نیک انجام داده است، از مقدار سیئات کاسته می شود» کوچکترین ظلمی متوجه او نمی گردد.

ص: 194

1- (1) - علامه حلی، کشف المراد/ 260.

مسئلاً شرح اصول خمسۀ قاضی نزد علامۀ حلی نبوده که بر چنین استدلالی تکیه کرده است، زیرا قاضی عبد الجبار نظریۀ ابو هاشم را بر می‌گزیند و آن را قابل اعتماد قلمداد می‌نماید، و بنابر نظریۀ ایشان کوچکترین سستی در کار نیست، زیرا عمل صالح، آنجا که جدا از معصیت باشد، مایۀ پاداش است و اگر با معصیت همراه گردد، باید به سهم خود از تأثیر گناه بکاهد، زیرا دفع ضرر نیز نوعی سود است، آری مذهب پدر که صاحب حسنه - به خاطر گناه - از عمل خود خیری نمی‌بیند، بر خلاف تصریح خداست. (1)

روشنترین دلیل عقلی بر بطلان احباط (البته آنگاه که پاداش عمل مطلق بوده و مشروط به عدم عصیان نباشد) این است که مستلزم خلف در وعده الهی است، وعده ای که خلف پذیر نیست و عقل و نقل بر امتناع خلف اتفاق نظر دارند و می‌گویند: فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخْلِفًا وَعْدِهِ رُسُلُهُ (ابراهیم/47) از میان آیات قرآن، آیه سوره «زلزله» می‌تواند گواه بر بطلان احباط باشد، آنجا که می‌فرماید: فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ (زلزله/7) «هرکس به اندازه سنگینی ذره ای کار خیر انجام دهد، آن را می‌بیند.» مقصود از دیدن عمل، دیدن نتایج آن، پاداش است و در احباط حتی در نظریۀ ابی هاشم، عمل و اثر آن دیده نمی‌شود و کاستن از سنگینی گناه، غیر از دیدن خود عمل و حتی اثر بلاواسطه آن است.

پرسش و پاسخ

اشاره

تمام مکاتب کلامی، «احباط» را به صورت جزئی پذیرفته و در قرآن نیز در مواردی به آن تصریح شد که خواهد آمد. اختلاف آنان با معتزله در کلی بودن این

ص: 195

اصل است، وگرنه صورت جزئی آن مورد اختلاف نیست. در اینجا سؤال می شود که صحت احباط به نحو جزئی با این آیه و امثال آن چگونه امکان پذیر است؟

پاسخ

قائلان به بطلان «احباط» مشکل احباط را در این موارد از طریق مشروط بودن نویدهای الهی حل می کنند و یادآور می شوند که نوید الهی مشروط به این بود که عامل کار نیک، مثلاً- بعدها مرتد نشود و چون شرط تحقق نپذیرفت، قهراً محرومیت از پاداش، تخلفی محسوب نمی شود.

در این جا پرسش دیگری نیز مطرح است و آن اینکه: توجیه احباط در این موارد، از طریق فقدان شرط مستلزم آن است که این فرد اصلاً مستحق پاداش نباشد، در این صورت «احباط» به معنی «ابطال» ثواب فاقد موضوع خواهد بود، یعنی ثوابی در کار نبوده که گناه کبیره آن را باطل کند.

ولی پاسخ آن روشن است، زیرا هر چند ثوابی به صورت محقق در کار نبوده، اما مقتضی و جزء از علت آن تحقق یافته بود و چون به وسیله سینه، زمینه را از تأثیر انداخت، توگویی پاداش خود را پوچ و نابود ساخت و واژه ابطال، در صورت ابطال زمینه، در استعمالات مردم رایج است.

موارد احباط در قرآن

اشاره

اگر احباط به صورت ضابطه کلی مورد پذیرش نیست، ولی در مواردی که قرآن و سنت بر آن تصریح دارند، از پذیرش آن چاره ای نیست و مسلماً احباط در این موارد، به همان معنی خواهد بود که هم اکنون گفته شد. یعنی نوید الهی در جهان ثبوت، مشروط بر این بود که به دنبال آن عمل صالح، گناه خاصی نیاید و در غیر این صورت کوچکترین نویدی در کار نخواهد بود.

از آیات قرآن استفاده می شود که برخی از معاصی، مایه احباط و بطلان اعمال پاک پیشین می شود، این بخش از بحث جنبه تفسیری دارد و فقط برای تکمیل مطلب، به آیات آن اشاره می شود.

1 - ارتداد پس از اسلام

هرگاه مؤمن پس از مدتی راه ارتداد در پیش گیرد، ایمان و عمل صالح آنان در نزد خدا بی ارزش می شود. چنانکه خدا می فرماید: وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (سوره بقره/ 217) «هرکدام از شما از دین خود بازگردد و کافر بمیرد، اعمال آنان در دنیا و آخرت باطل گردیده و از دوزخیانند که در آن جاودانه هستند».

2 - شرک مقارن عمل صالح

از بیانی که درباره ارتداد انجام گرفت، تکلیف شرک نیز روشن می گردد، چنانکه می فرماید:

مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمُرُوا مَسَاجِدَ اللَّهِ شَاهِدِينَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ بِالْكَفْرِ أُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ وَفِي النَّارِ هُمْ خَالِدُونَ (توبه/ 17) «برای مشرکان نیست که مساجد خدا را تعمیر کنند، در حالی بر کفر خود گواهی می دهند آنان کسانی هستند که اعمال آنها باطل گردیده و در آتش جاودانه هستند».

این دو آیه گواه بر این است که پذیرش اعمال صالح مشروط بر این است که عامل به هنگام عمل، موحد بوده و یا پس از عمل از آیین حق به کفر باز نگردد.

3 - ناخوشایندی از دستورات خدا

ناخوشایندی از دستورات خدا مایه حبط اعمال می گردد، چنانکه می فرماید: وَالَّذِينَ كَفَرُوا فَتَعَسَا لَهُمْ * وَأَصَلَّ أَعْمَالُهُمْ * ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَرِهُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأَحْبَطَ أَعْمَالَهُمْ (محمد/ 8-9) «آنان که کافر شدند خود و اعمالشان نابود باد، به خاطر اینکه آنچه را که خدا نازل کرده است مکروه شمرده اند».

تعلیل وارد در این آیه می تواند دامن مسلمان را بگیرد، آنگاه که آگاهانه بر برخی از تشریح الهی انگشت اعتراض بگذارد، بنابراین حبط در این آیه اختصاص به کافر ندارد، هر چند مورد آیه کافر است.

4 - کفر

5 - بازداشتن مردم از راه خدا

6 - مخالفت با پیامبر

عوامل سه گانه در آیه یاد شده در زیر، سبب احباط معرفی شده است، چنانکه می فرماید: إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَشَاقُّوا الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ لَنْ يَضُرُّوا اللَّهَ شَيْئًا وَسَيُحِبِّطُ أَعْمَالَهُمْ (محمد/ 32) «آنان که کافر شده و مردم را از راه خدا باز داشتند و با پیامبر به مخالفت برخاستند، پس از آنکه حق بر آنها آشکار گشت، خدا را ضرر نمی زنند و اعمال آنان حبط می شود».

آیا هریک از این سه عامل به طور مستقل مایه احباط است، یا همگی تحت عنوان کفر داخل بوده و دومی و سومی، نشانه کفر می باشد. از خود آیه نمی توان

استقلال و یا عدم استقلال هریک را استنباط کرد، زیرا در مقام بیان این جهت از بحث نیست و موضوع خالی از ثمره کلامی و فقهی نیست، حالا اگر کسی با اعتقاد به رسالت پیامبر گرامی به خاطر یک رشته از خواسته های مادی، مردم را از راه خدا باز دارد و یا با پیامبر به مخالفت برخیزد، ولی در دل به حقانیت او معتقد گردد، اگر بگوییم همگی تحت عنوان کفر است در این صورت مایه احباط نبوده ولی در صورت استقلال هریک از این سه عامل، اعمال او باطل می گردد؟

در آینده خواهیم گفت که یکی از علل «احباط» داد زدن در محضر پیامبر است، اگر یک چنین عاملی - هر چند فاعل مسلمان باشد - مایه احباط می گردد، بازداری از راه خدا و یا مخالفت با پیامبر، به طور اولویت مایه احباط خواهد بود.

7 - قتل پیامبران

8 - قتل امر کنندگان به قسط و عدل

در آیه یاد شده در زیر، دو عامل وارد شده است چنانکه می فرماید:

إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيَّ بِغَيْرِ حَقٍّ، وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ * أُولَئِكَ الَّذِينَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَ مَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ (آل عمران / 21-22) «آنان که به آیات الهی کفر ورزیدند و پیامبران را به ناحق و کسانی را که مردم را به بسط «قسط» فرمان می دهند، می کشند. آنان را به عذاب دردناک نوید بده، آنان کسانی هستند که اعمال آنها در دنیا و آخرت نابود شده و برای آنان، کمک کننده نیست».

9 - اسائه ادب با پیامبر

اسائه ادب به پیامبر و فریاد کشیدن نزد او، سبب حبط عمل می گردد و در این

مورد کافر و مؤمن یکسان است و آیه مورد استناد درباره مؤمنان وارد شده است، چنانکه می فرماید: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ (حجرات/ 21) «ای افراد با ایمان، در محضر پیامبر، بلندتر از او سخن نگویند و نزد او داد و فریاد نکنید، مانند داد و فریاد برخی نزد برخی دیگر، مبادا اعمال شما در حالی که نمی دانید، باطل شود».

البته نمی توان گفت هر نوع اسائه ادب مایه حبط عمل می گردد، مگر اینکه مایه هتک پیامبر به شمار آید.

10 - اقبال به دنیا و اعراض از سرای دیگر

در آیه ای گرایش به دنیا و روی گردانی از سرای دیگر از اسباب حبط عمل معرفی شده است، چنانکه می فرماید: مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يُخْسُونَ * أُولَئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ إِلَّا النَّارُ وَحَبِطَ مَا صَدَّ عَنْهَا فِيهَا وَابِطْلٌ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (هود/ 15-16) «هرکس دنیا و تجمل آن را بخواهد، (نتایج) اعمال آنان را بدون کم و کاست می دهیم، آنان کسانی هستند که برای آنها در سرای دیگر، چیزی جز آتش نیست و آنچه در این جهان انجام داده اند نابود می شود و اعمالشان باطل است».

11 - انکار آخرت

انکار آخرت یکی از عوامل حبط اعمال است، هرچند خود، عامل مستقلى نیست بلکه بازگشت به کفر است، چنانکه می فرماید: وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَلِقَاءِ الْآخِرَةِ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ (اعراف/ 147 و نیز کهف/ 105)

«آنان که آیات و بقای در سرای دیگر را تکذیب کرده اند، اعمال خیر آنها باطل می گردد».

12 - نفاق

نفاق که یکی از شعب بسیار مذموم کفر است، از عوامل حبیط معرفی شده است، چنانکه می فرماید: قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الْمُعَوِّقِينَ مِنْكُمْ وَ الْقَائِلِينَ لِإِخْوَانِهِمْ هَلُمَّ إِلَيْنَا وَ لَا يَأْتُونَ الْبَأْسَ إِلَّا قَلِيلًا * أُولَئِكَ لَمْ يُؤْمِنُوا فَأَحْبَطَ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ وَ كَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا (احزاب/ 18-19) «خدا آنان را که شماها را از شرکت در جنگ باز می دارند و کسانی را که به برادران خود می گویند، به سوی ما بیایید (و در جنگ شرکت نکنید) می شناسد و جز مقدار کمی در نبرد شرکت نمی کنند... آنان کسانی هستند که ایمان نیاورده اند و خدا اعمال نیک آنها را نابود کرد و این کار بر خدا آسان است».

از به کار بردن لفظ «منکم» و «لإخوانهم» می توان استفاده نمود، مقصود گروهی از منافقان است که به ظاهر مسلمان بوده و در باطن کافر بودند و - لذا - لفظ «لإخوانهم» به کار برده است.

آنچه در این بخش آوردیم، اسباب بارز «حبیط» در اعمال است که اگر به تجزیه و تحلیل آنها بپردازیم، به عوامل کمی بازگشت می کنند.

تکفیر

اگر «احباط» به معنی نابودی حسنات به وسیله سیئات است، «تکفیر» نقطه مقابل آن را تشکیل می دهد و آن پوشاندن «سیئه» و به عبارت صحیحتر محو آن به وسیله اعمال نیک است، اشکال ظلم که درباره «احباط» تصور می شد، در مورد

«تکفیر» متصور نیست، زیرا همان طور که در گذشته یادآور شدیم، تخلف در وعد قبیح و نازیباست، نه در «وعید» و هیچ مانع ندارد که خدا از حق خود بگذرد و مؤاخذه ننماید، تا چه رسد که از روز نخست عقاب خود را مشروط بر نبردن «حسنات» در دفتر و نامه اعمال فاعل نماید. در این صورت، عدم عقاب به خاطر فقدان شرط است و - لذا - تخلف صدق نمی کند.

در برخی از آیات، مسأله «تکفیر» وارد شده ولی هرگز از آنها نمی توان ضابطه ای کلی اتخاذ نمود، بلکه اجمالاً دلالت دارند که خداوند از روی کرم، احیانا سیئات بنده خود را به خاطر یک رشته حسنات، نادیده گرفته و بر آنها عتاب نمی کند، چنانکه می فرماید:

إِنْ تَجْتَبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا (نساء/ 31) «اگر از منہیات بزرگ خود داری کنید، گناہان (کوچک) شما را نابود می کنیم و همگان را به جای گرامی وارد می سازیم».

این آیه حاکی است که خود داری از گناہان بزرگ، مایه نابودی گناہان کوچک می گردد و اگر بناست از مفاد آیه ضابطه ای کلی اتخاذ کنیم، فقط می توانیم در مورد گناہان صغیره بر یک چنین ضابطه ای دست یابیم.

و در برخی از آیات، تقوا و احیانا ایمان و عمل صالح و ایمان به آنچه که بر پیامبر نازل شد، عامل تکفیر معرفی شده اند (1) که می توانید در تفسیر آیات آنها، به تفاسیر مراجعه نمایید.

ص: 202

1- (1) - إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا... انفال/ 29 وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ... محمد/ 2.

منزلت بین المنزلتین

مسئله مرتکب کبیره در دوران خلافت عثمان مطرح گردید زیرا خلافکاریها و انحرافهایی در قلمرو حکومت او به روشنی انجام می گرفت و در این مورد سه نظریه تا اواخر قرن یکم مطرح گردید.

1 - مرتکب کبیره مؤمن فاسق است.

2 - مرتکب کبیره کافر است.

این نظریه را خوارج پس از جنگ صفین برگزیدند و به آن دامن می زدند و تا اواخر قرن اول پیوسته این بحث ادامه داشت.

3 - منزلت بین المنزلتین در آغاز قرن دوم واصل بن عطا نظریه سومی را ابراز کرد و آن اینکه مرتکب کبیره نه مؤمن است نه کافر بلکه در مرتبه ای میان این دو قرار دارد و این همان اصل چهارم است که در این بخش از آن بحث می شود.

مرتکب گناه کبیره در اواخر نیمه نخست از قرن اول، موضوع یک رشته مسائل کلامی گردید که با قسمتی از آنها در اصل سوم آشنا شدیم و یکی از آن مسائل توصیف او با ایمان و یا کفر و فسق است و در این مورد دو نظر ابراز گردید که سرانجام منتهی به نظریه سوم شد که از ابتکارات پایه گذار مکتب «اعتزال» واصل بن عطاءست و پیروان این مکتب نیز در طول زمان بر آن صحه نهاده اند، اینک نظریات سه گانه در این مورد:

1 - مرتکب کبیره کافر است.

2 - مرتکب کبیره مؤمن فاسق است.

3 - نه مؤمن است و نه کافر، بلکه در مقامی میان این دو.

مرتکب کبیره کافر است

نظریه نخست را خوارج برگزیده زیرا عمل را جز ایمان می دانند و هر کس واجبی را ترک کند و حرامی را مرتکب گردد، از جرگه مؤمنان بیرون رفته و در عداد کافران قرار می گیرد، در این میان فقط گروه اباضیه در توصیف مرتکب کبیره به کفر تصرف کرده و می گویند، مقصود کفران نعمت است، نه کفر ملت که در مقابل ایمان قرار می گیرد.

مرتکب کبیره مؤمن فاسق است

نظریه دوم، نظر معروف میان فقها و محدثان و متکلمان فرق اسلامی است که ارتکاب گناه را مایه خروج از ایمان ندانسته، چیزی که هست او را مؤمن فاسق می خوانند.

اشاره

نظریه سوم از معتزله است، آنان می گویند: چنین فردی نه مؤمن است و نه کافر، بلکه در حد وسطی قرار می گیرد و از آن به «منزله بین المنزلتین» تعبیر می آورند.

در گذشته یادآور شدیم، علت اینکه این گروه را معتزله می خوانند، این است که آنان به وسیله این نظریه مرتکب کبیره را از جامعه اسلامی منعزل کرده و از آن جدا ساخته اند و یا وسیله این رأی و آرای دیگر، از جامعه اسلامی منعزل گردیده اند.

- دلایل معتزله بر عقیده خویش و نقد آن

مهم در این جا بررسی دلیل چنین اصل است، آنان به طرق گوناگون بر این اصل استدلال کرده اند.

1 - واصل بن عطا در مناظره همتای خود «عمرو بن عبید» چنین گفت:

«مسلمانان در توصیف او به ایمان و کفر و نفاق اختلاف نظر دارند، ولی همگان او را فاسق می خوانند، ما مورد اتفاق را می گیریم و باقیمانده را رها می سازیم»⁽¹⁾.

این دلیل کاملاً تمام است، از اتفاق مسلمانان جز این نمی توان نتیجه گرفت که مرتکب کبیره فاسق است، اما نه مؤمن است نه کافر هرگز به دست نمی آید، مناظره ای که میان آن دو صورت گرفته و سید مرتضی آن را در «امالی» خود آورده است، خالی از مغالطه نیست و ما جایگاه مغالطه را در کلام هر دو، در کتاب «بحوث فی الملل و النحل» 190/3 توضیح داده ایم، علاقمندان می توانند به آنجا مراجعه نمایند.

2 - مؤمن در لغت هر چند به معنی «مذعن» است، ولی در شرع از آن معنی دیگری اراده شده و آن کسی است که شایسته ستایش و تعظیم باشد. گواه این است که خدا هرکجا از مؤمن سخن گفته، آن را با مدح و تعظیم همراه ساخته است، چنانکه می فرماید:

ص: 206

1- (1) - امالی سید مرتضی: 166/1.

قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ (1) و می فرماید: إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ (2) و نیز می فرماید: إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَى أَمْرٍ جَامِعٍ لَمْ يَذْهَبُوا حَتَّى يَسْتَأْذِنُوهُ (3) این آیات حاکی است که «مؤمن» در اصطلاح قرآن، کسی است که شایسته مدح و تعظیم باشد و همچنین است لفظ «مسلم» و ناگفته پیداست مرتکب کبیره شایسته هیچ نوع ستایش و بزرگداشت نیست. (4)

این دلیل نیز بسان دلیل گذشته سست و بی پایه است و اساس اشتباه را خلط معنی لازم آن تشکیل می دهد، لفظ مؤمن یک معنی بیش ندارد و از زمان نزول قرآن تاکنون در همان معنی به کار رفته است، چیزی که هست، از لوازم ایمان و تمجید و ستایش است، نه اینکه این دو، معنی مستقیم لفظ ایمان است.

گواه بر اینکه این لفظ بر همان معنی نخستین خود باقی است، این است که در آیات زیادی اگر لفظ مؤمن را برداریم و به جای آن لفظ «ممدوح و معظم» بگذاریم، آیه انسجام خود را از دست می دهد؛ مانند آیات:

1 - وَ لَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ (بقره/ 211) 2 - وَ مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً (نساء/ 92) 3 - وَ مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ (احزاب/ 3) در بسیاری از آیات، متعلق ایمان بیان شده و هرگز نمی توان لفظ ایمان را در آنها به الفاظی مانند مدح و ستایش تفسیر کرد، مانند:

3 - وَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَلَمْ يَفْرَقُوا بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ (نساء/ 152)

ص: 207

1- (1) - مؤمنون: / 1.

2- (2) - انفال: / 2.

3- (3) - نور: / 62

4- (4) - قاضی عبدالجبار، اصول خمسه: 703.

5 - فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَاعْتَصَمُوا بِهِ مگر اینکه قاضی میان لفظ «مؤمن» و فعل ایمان فرق بگذارد و انتقال از معنی نخست را به قسم اول اختصاص دهد.

چیزی که باقی مانده این است که روشن شود: چگونه مرتکب کبیره مؤمن است در حالی که خدا همه مؤمنان را تمجید می کند، در حالی که فاسق شایسته تمجید نیست.

پاسخ آن این است که ایمان دارای درجات متعددی است و این ستایشها مربوط به درجات بالای از ایمان است و در حقیقت دعوت به این است که تمام افراد با ایمان، خود را به این درجات برسانند، حتی در بسیاری از آیات جنبه اضافی و نسبی را دارد، نه اینکه کسانی که واجد این صفات نیستند در واقع مؤمن نمی باشند، چنانکه می فرماید:

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ (حجرات/ 16) قاضی برای اثبات مدعای خود، با دلایل بسیار سست استدلال کرده که شایسته مقام او نبوده و ما از اشاره به آنها خودداری می کنیم. (1)

مهم در اینجا دلایلی است که خوارج با آنها بر دخول عمل در ماهیت ایمان احتجاج کرده و بر این تأکید قطعی دارند و ما چون در بخش خوارج دلایل آنها را خواهیم آورد، از اشاره به آنها - به خاطر پرهیز از تکرار - خودداری می کنیم و زمام سخن را به اصل پنجم معتزله متوجه می سازیم.

ص: 208

امر به معروف و نهی از منکر

مسأله امر به معروف و نهی از منکر، آخرین اصل از اصول پنجگانه معتزله است و در ترجمه واصل بن عطا می نویسند: او گروهی را به عنوان آمران به معروف و ناهیان از منکر به اطراف اعزام کرد، درباره این اصل مسائل گوناگونی است که به نحو موجز از آنها بحث می کنیم:

1 - آیا امر به معروف و نهی از منکر واجب است یا نه؟

2 - بر فرض وجوب، حاکم بر آن نقل است یا عقل؟

3 - شرایط وجوب این دو، چیست؟

4 - بر فرض وجوب، وجوب آن دو، عینی است یا کفایی؟

5 - مراتب مختلف امر به معروف و نهی از منکر چیست؟

1 - وجوب امر به معروف و نهی از منکر

قاضی عبد الجبار، وجوب هر دو را مورد اتفاق امت می داند و می گوید: «در میان امت کسی با وجوب آن دو مخالف نیست، جز گروه امامیه».(1)

قاضی اتفاق امت را بر وجوب آن دو نقل می کند، ولی سرانجام امامیه را مخالف اتفاقات قلمداد می کند. متأسفانه او در این نسبت راه خطا پیموده و علت آن این است که به کتب امامیه مراجعه نکرده و با دانشمندان آنان در این مورد سخن نگفته است، در حالی که کتابهای فقهی و کلامی امامیه بر وجوب آن گواهی می دهند.

امام باقر - علیه السلام - درباره این دو عامل اصلاح جامعه چنین می فرماید: «إِنَّ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيَ عَنِ الْمُنْكَرِ، سَبِيلُ الْأَنْبِيَاءِ وَمَنْهَاجُ الصَّالِحِينَ، فَرِيضَةٌ عَظِيمَةٌ تَقَامُ بِهَا الْفَرَائِضُ، وَتُؤَمَّنُ الْمَذَاهِبُ، وَتَحُلُّ الْمَكَاسِبُ وَتَرُدُّ الْمَظَالِمَ وَتَعْمُرُ الْأَرْضَ، وَيُنْتَصَفُ مِنَ الْأَعْدَاءِ وَيُسْتَقِيمُ الْأَمْرُ».(2)

«امر به معروف و نهی از منکر، راه پیامبران، طریقه صالحان است، فریضه بزرگی هستند که به وسیله این دو، واجبات تحقق می پذیرد و راهها امن و کسبها حلال و اموال به صاحبانشان پس داده می شود و زمین آباد و دشمنان قصاص می شوند و امور مسلمانان اصلاح می پذیرد».

ص: 211

1- (1) - قاضی عبد الجبار، اصول خمسہ: / 731.

2- (2) - شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه 11، باب دوازدهم از ابواب جهاد، حدیث 1.

انسان از مسامحه قاضی و امثال او در شگفت است که چگونه چنین اندیشه باطلی را به امامیه که پیوسته یک سوم مسلمین را تشکیل می دهند نسبت می دهد، در حالی که معاصر او شیخ مفید استاد کلام شیعه، در کتابهای کلامی خود بر وجوب آن تصریح می کند و می فرماید:

«امر به معروف و نهی از منکر به وسیله زبان - در صورت نیاز - بر همه واجب کفایی است، تا حجت بر جاهل تمام شود»⁽¹⁾.

خواجه در تجرید می گوید: «و الأمر بالمعروف واجب و كذا النهی عن المنكر، و بالمندوب مندوب».

«امر به معروف و نهی از منکر واجب است و امر به مستحب، بسان خود او مستحب است»⁽²⁾.

شاید چیزی که مایه اشباه قاضی شده است، مسأله وجوب جهاد ابتدایی با کافران است که در سخنان امام هشتم، چنین وارد شده است:

«جهاد همراه با امام عادل واجب است، آن کس که در این جهاد در راه جان و مال خود کشته شود، شهید است»⁽³⁾.

آیا مقصود از امام عادل، امام معصوم است یا مطلق پیشوای عادل؟ گروهی از محققان آن را به پیشوای عادل زمان هر چند امام معصوم

نباشد تفسیر می کنند و فرمان او را در وجوب جهاد کافی می دانند⁽⁴⁾.

قاضی عبد الجبار، امامیه را به قول به عدم وجوب امر به معروف متهم کرده،

ص: 212

1- (1) - إن الأمر بالمعروف و النهی عن المنكر باللسان فرض على الكفايه بشرط الحاجه إليه لقيام الحججه على من لاعلم لديه إلا بذكره أو حصول العلم... (أوائل المقالات / 98).

2- (2) - نصیرالدین، متن تجرید در کشف المراد: / 271.

3- (3) - حر عاملی، وسائل الشیعه: / 11 باب 12 حدیث 10.

4- (4) - به جواهر الکلام، 13/21، و اخیراً مرحوم محقق خوبی نظریه دوم را برگزیده بود.

ولی از عقیده اشاعره در مورد پیروی از دستور سلطان ستمگر سخنی به میان نیاورده است، در حالی که آنان اطاعت او را واجب و خروج بر او را حرام و اطاعت او را مادامی که امر به حرام نکنند، اطاعت خدا می انگارند. آیا یک چنین تسلیم در برابر ظالم و ستمگر با وجوب امر به معروف سازگار است، در حالی که احادیث مروی از پیامبر بر خلاف آن دلالت دارند.

پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: «بزرگترین جهاد، گفتار عادلانه است نزد حاکم ستمگر».(1)

و نیز فرمود: «هرگاه مردم ستمگر را ببینند او را از کار خود باز ندارند، ممکن است عذاب همگان را فرا گیرد».(2)

ما در آغاز کتاب، از مسامحه و سهل انگاری نگارندگان تاریخ عقاید، سخنی به میان آوردیم و گفتیم، غالباً این گروه در نگارش عقاید اقوام و ملل، دچار اشتباه شده، زیرا به مصادر اصلی مذاهب مراجعه نکرده اند و این مورد و موارد دیگری که قبلاً تذکر دادیم و یا در آینده به آن اشاره خواهیم کرد، گواه برای گفتار است.

2 - وجوب آن عقلی است یا شرعی

بحث دوم (پس از تسلیم وجوب هر دو) کدام دلیل حاکم بر آن است، آیا خرد حاکم بر آن است یا وحی و به دیگر سخن: عقل است یا شرع؟

ابو علی جبایی وجوب آن را عقلی دانسته و فرزند او «ابو هاشم» وجوب آن را شرعی انگاشته و فقط یک مورد را استثنا کرده است و آن موقعی که ستم کسی بر کسی،

ص: 213

1- (1) - ترمذی، سنن / 3، کتاب الفتن، باب 13، حدیث 2174.

2- (2) - ترمذی، سنن / 4، کتاب الفتن، باب 8، بشماره 2168.

تردید در وجوب عقلی این دو عامل سعادت بخش، نوعی شک در امور بدیهی است. آنان که در وجوب عقلی آن تردید می کنند، به زندگی افراد از دیدگاه فردی می نگرند که هر فردی برای خود زندگی مستقلی دارد، ولی اگر به زندگی انسانها از دیدگاه اجتماعی بنگرند و اینکه سعادت انسانها کاملاً به یکدیگر بستگی دارد و اگر در جامعه کار خوبی صورت گیرد، همگان از آن بهره مند می شوند و اگر کار بدی تحقق پذیرد، دامن همه را می گیرد، قطعاً در گفتار خود تجدید نظر می کنند.

به خاطر چنین بستگی است که آزادیهای فردی تا آنجا محترم است که به صلاح و سعادت جامعه لطمه وارد نسازد، در غیر این صورت کاملاً محدود شده و ممنوع اعلام می گردد، بنابراین جهل و نادانی انسان نسبت به احکام و یا آلودگی او در گناه، اثر مستقیمی در سرنوشت دیگران دارد، از این جهت و لو به خاطر سعادت خویش باشد، باید به وظیفهٔ امر به معروف قیام کنیم و او را از چنگال جهل و آلودگی برهانیم.

پیامبر گرامی در تبیین کیفیت وحدت سرنوشت یک جامعه، مثل بسیار ارزنده ای دارد که ترجمهٔ آزاد آن چنین است: «مثل یک جامعه بسان سرنشینان کشتی واحدی است که دارای طبقاتی باشد، برخی در قسمت بالا و برخی دیگر در طبقهٔ پایین جای گرفته باشند، هرگاه سرنشینان طبقهٔ پایین، - به هر علتی - در صدد سوراخ کردن کشتی باشند و عمل خود را چنین مدلل سازند که ما جایگاه خود را سوراخ می کنیم و با جایگاه شما کاری نداریم، باید آنان را از این کار باز داشت و گرنه همگی نابود می شوند، زیرا سرنوشت همگان به هم بسته است و نفوذ آب در طبقهٔ پایین، مستلزم غرق شدن تمام کشتی است.» (2)

ص: 214

1- (1) - قاضی عبد الجبار، اصول خمسہ: / 732.

2- (2) - بخاری، صحیح 3 / باب «هل یقرع فی القسمه» / 139 - جاحظ، البیان و التبیین: 39/2.

امام صادق - علیه السلام - از پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله و سلم حدیثی را نقل می کند که بیانگر همین حقیقت است.

رسول گرامی صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: «هرگاه انسان در خفا مرتکب گناهی گردد، فقط به خود ضرر می رساند و اگر آشکارا انجام دهد و کسی از او انتقاد نکند، سعادت عموم را در خطر می افکند».

امام پس از نقل حدیث پیامبر می فرماید: «او با عمل ناهنجار خود، دین خدا را موهون ساخته و دشمنان خدا را به پیروی از خود دعوت می نماید».(1)

از این بیان روشن می گردد که عمل و خرد برای حفظ سعادت اجتماع که ضامن سعادت فرد نیز هست، بر لزوم امر به معروف و باز داری از منکر به طور اجمال حکم می کند یعنی آنجا که اگر سهل انگاری شود، سعادت جامعه و خود انسان دستخوش اختلال می گردد و چون تشخیص موارد آن به صورت دقیق روشن نیست، از باب مقدمه در همه جا باید در اجرای این دو اصل کوشش کرد، تا غرض اصلی تحقق پذیرد.

در گذشته یادآور شدیم که لطف محصل مطلقا واجب و لطف مقرب نیز در شرایطی واجب می باشد. مسأله امر به معروف و نهی از منکر، به طور کلی از اقسام لطف مقرب است که اگر در آن مسامحه شود، نوع مردم نسبت به واجبات بی تفاوت بوده و یا در آلودگی فرو می روند.

با وجود این دو دلیل روشن، ابوهاشم از معتزله و خواجه از امامیه، وجوب آن را فقط سمعی دانسته اند و انتظار ما از خواجه غیر این بوده و او در تجرید الاعتقاد،

ص: 215

1- (1) - حر عاملی، وسائل الشیعه: 11 /باب 3 از ابواب امر به معروف، حدیث 1: «إن المعصیه إذا عمل بها العبد سرا لم تضر إلا عاملها، فإن عمل علانیه و لم یغیر علیه، أضرت بالعامه و قال جعفر بن محمد: و ذلك إنّه یذل بعمله دین الله و یقتدی به أهل عداوه الله».

بر عدم وجوب امر به معروف از نظر عقل استدلال نموده که کاملاً ناتوان است و ما مشروح بیان او را در کتاب «بحوث فی الممل و النحل» آورده ایم. (1)

3 - شرایط وجوب امر به معروف

فقیهان اسلام برای وجوب این دو، شرایطی را ذکر کرده اند، مانند:

1 - شناخت کامل آمر و ناهی از واجب و حرام.

2 - احتمال تأثیر امر و نهی در طرف.

3 - در این راستا به او و کسانش مفسده ای متوجه نشود. (2)

در این جا شرط چهارمی نیز هست که علامه حلی از آن یاد نکرده و آن اینکه:

حکم وجوب و یا حرمت، درباره طرف منجز باشد و در غیر این صورت مانند اکل میته نسبت به انسان مضطر، واجب نخواهد بود.

نکته دیگر اینکه، شرط سوم (عدم توجه مفسده) چندان کلیت ندارد و در مواردی حتی با بودن مفسده، باید قدم برداشت و آن در صورتی است که اگر اقدامی انجام نگیرد، لطمه شدیدی بر دین وارد می شود، در این صورت حتی تقیه حرام می باشد و باید با دادن خون، به داد دین مردم رسید.

4 - واجب عینی است یا کفایی

معروف این است که وجوب آن دو کفایی است و ملاک واجب کفایی در هر دو هست، زیرا هرگاه تذکر طرف از طریق فردی انجام گرفت و غرض (آگاهی طرف از

ص: 216

1- (1) - بحوث فی الممل و النحل: 375/3، به کتاب الروضه البهیه (شرح لمعه) کتاب جهاد، فصل خامس، مراجعه شود.

2- (2) - علامه حلی، کشف المراد: 271.

حکم الهی) تحقق یافت، بقای و جوب برای فرد دیگر بی ملاک خواهد بود.

مگر اینکه غرض بالاتر از تذکر باشد، مانند تحقق فریضه و انتفای منکر در خارج، در این جا همه باید دست به دست هم بدهند تا غرض تحقق پذیرد و جریان در جهاد دفاعی و ابتدایی از این مقوله است.

5 - مراتب آن دو

مراتب آن از کراهت قلبی گرفته و در توسل به زور و قدرت ختم می گردد، برخی از مراتب آن همگانی و برخی دیگر از شئون ولایت است که باید دولتهای اسلامی به آن جامه عمل بپوشانند.

ص: 217

اشاره

معتزله در کشاکش قدرت و ضعف

با اصول پنجگانه «اعتزال» آشنا شدیم، اکنون وقت آن رسیده که از قضاوت تاریخ درباره آنان آگاه شویم و در این مورد، دو موضوع را مورد بحث قرار می دهیم:

1 - معتزله و اتهام به آلودگی اخلاقی

معتزله از روز نخست به صورت گروه عقل گرا و مدافع از اصول اسلام در پرتو دلیل و برهان، طلوع کردند و تا آنجا که قدرت و توان داشتند، در این راه پیش رفتند و زندگی پیشوایان آنها روشنترین گواه بر این مطلب است، البته این نه به آن معنی است که در همه جا به درستی سخن گفته اند و احیانا پا روی حق گذاشته اند. ولی آنچه مسلم است این است که این گروه، در آغوش مناظره با مخالفان (ملاحده، مجسمه، مجبره) بزرگ شده اند.

گروهی مبارز که حیات و عقیده و عنوان گروه مخالف را به خطر می افکنند بدون واکنش از طرف مخالف نخواهند بود و گاهی دشمن شکست خورده، به خاطر حفظ موقعیت خود از هر حربه ای بهره می گیرد، از این جهت برخی از مخالفان معتزله مانند: ابن قتیبه (1) و ابو منصور بغدادی (2) آنان را به آلودگی اخلاقی متهم کرده و در

ص: 218

1- (1) - ابن قتیبه: تأویل مختلف الحدیث، 18.

2- (2) - ابو منصور بغدادی، الفرق بین الفرق، 173.

این موارد چیزهایی نقل کرده اند که ما تفصیل آنها را در کتاب «بحوث فی المللی و النحل» نقل کرده ایم. (1)

این نوع از اتهامها در تاریخ مناظره ها و مبارزه های عقیدتی فراوان و غالباً فاقد ارزش است، بالأخص که ناقل آنها ابن قتیبه سلفی و ابو منصور اشعری باشد که از دشمنان قسم خورده معتزله به شمار می روند و دومی در کتاب: «الفرق بین الفرق» بیش از حد بد زبان است، او بر خود و عقاید شیخ خویش «اشعری» لباسی از عصمت پوشانیده و دیگران را ضال و مضلّ می داند 0 شما فرض کنید یک نفر یا دو نفر از معتزله، دچار انحراف اخلاقی شده و بساط شراب پهن می کردند، ولی این دلیل نمی شود که این گروه همگی به آلودگی متهم شوند، در حالی که در سوابق زندگی آنان بسیار نقاط درخشان است، مثلاً:

1 - بشار بن برد، متهم به الحاد و انحراف عقیدتی بود، واصل بن عطا او را به قتل تهدید کرد و سرانجام او را از بصره تبعید نمود وقتی واصل درگذشت، او به بصره بازگشت و صفوان انصاری او را با ابیاتی مخاطب قرار می دهد که یک بیت آن این است:

رجعت إلى الامصار من بعد واصل و كنت شریراً فی التهائم و النجد (2)

پس از درگذشت «واصل» به شهر بازگشتی، در حالی که به صورت یک انسان شرور در بیابانهای «تهامه» و «نجد» زندگی می کردی.

2 - واصل بن عطا گروهی را برای نشر عقیده «تنزیه» و مبارزه با «تشبیه» به اطراف و اکناف فرستاد و مرتضی در طبقات معتزله، اسامی آنها را آورده است. (3)

ص: 219

1- (1) - بحوث فی المللی و النحل، 379/3.

2- (2) - جاحظ: البیان و التبیان، 25/1.

3- (3) - مرتضی: المنیه و الأمل، 20.

3 - می گویند: او کتابی به نام «ألف مسأله فی الرد علی المأنویه» نگاشت.

4 - حفص بن سالم را برای مناظره با جهم بن صفوان روانه خراسان کرد، تا با او به مناظره بپردازد و پس از درگذشت واصل، پیروان او نیز این راه را ادامه دادند. (1)

5 - هارون برای مناظره با «سمنیها» در شرق آسیا، بر خلاف میل باطنی خود «معمربن عباد» معتزلی را روانه کرد، زیرا در میان اهل حدیث، شخص شایسته ای نبود که بتواند با این گروه دست و پنجه نرم کند و رجوع به اهل بیت پیامبر و دست پرورده های آنان، با خط سیاسی بنی عباس سازگار نبود.

قاضی عبد الجبار متوفای سال 415، با تمام حق کشیهایی که در کتاب المغنی خصوصا در جلد بیستم در حق شیعه انجام داده، ولی کار او در مقام مبارزه با ملحدان و شکاکان قابل ستایش است. کتاب «تنزیه القرآن عن المطاعن» کتاب نفیسی است که از او به یادگار مانده است. محقق کتاب «اصول خمسه» از کتاب دیگر او به نام «تثبیت دلائل نبوه سیدنا محمد» یاد می کند و می نویسد: او در صدد نشر این کتاب است.

ما در عین مخالفت با اغراق گویی و پوشانیدن لباس عصمت بر اندام دانشمندان معتزلی، یادآور می شویم که در مقام معدل گیری، این گروه امتیازاتی دارند که اشاعره فاقد آن می باشند و در عین حال، در میان هر دو گروه متطرف و حاد، معتدل و منصف، فراوان پیدا می شوند و سخن ما درباره همه گروههای اسلامی گفتار خداست.

رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ (حشر/ 10)

ص: 220

مکتب اعتزال به صورت یک مکتب کلامی در اوایل قرن دوم پی ریزی گردید و به تدریج رو به تکامل نهاد و از زمان خلفای بنی امیه، فقط دو نفر به این مکتب تمایل نشان دادند و آن دو عبارتند از:

1 - یزید بن ولید بن عبد الملک (ت 126) 2 - مروان بن محمد بن مروان (ت 132) آخرین خلیفه اموی. وقتی بساط خلافت امویها برچیده شد و خلفای عباسی روی کار آمدند، در دوران خلافت ابو جعفر منصور دوانیقی (136-158) ستاره اقبال معتزله درخشید و عمرو بن عبید (مرد شماره دوم معتزله) با خلیفه وقت رابطه صمیمی داشت.

پس از درگذشت ابو جعفر، زمام امور به دست مهدی عباسی افتاد. در دوران خلافت او تحرکی برای معتزله مشاهده نشد و گویا به اهل حدیث تمایل داشت و با معتزله مخالف بود. کشی، رجالی معروف امامیه از هشام نقل می کند که مهدی بر اصحاب «أهواء» سخت می گرفت و ابن مفضل شرحی پیرامون فرق اسلامی بر او نوشت و او دستور داد که آن را برای مردم در نقاط مختلف شهر قرائت کنند (1).

مقصود او از «أصحاب أهواء» گروههای مخالف با اهل حدیث است که شاخص آنها، معتزله و شیعه و مرجئه و محکمه (خوارج) بودند و شاید این کتاب که کشی از او یاد می کند، نخستین کتابی باشد که پیرامون فرق اسلامی و ملل و نحل نوشته شده است.

پس از مهدی عباسی، هارون عباسی روی کار آمد. او نیز مانند برادرش مهدی، از بحث و مناظره جلوگیری می کرد و گروهی از اهل کلام را روانه زندان کرد و از روی ناچاری برای مناظره با سمنیها، یک نفر از معتزله را برگزید.

ص: 221

عصر فرزندان ابو جعفر منصور، به نامهای مهدی و هارون پایان یافت. شتر خلافت در خانه فرزند هارون به نام مأمون الرشید زانوزد در عصر او ستاره اقبال معتزله در بلندای افق درخشیدن گرفت و تمام مراکز دولتی در قبضه قدرت آنان در آمد، او نیز با کمال صمیمیت با معتزله رفتار کرد و یکی از علل رفتار او با معتزله این بود که مأمون فردی درس خوانده و تا حدی اهل منطق و تعقل بود، مکتب معتزله با روحیات او کاملاً سازگار بود، از این جهت برای حرکت‌های فرهنگی، علمی و قضایی معتزله، چراغ سبز روشن کرد و دست آنها را در نصب و عزل مقامات مسئول باز گذارد.

هارون الرشید در سال 193، در طوس درگذشت و مأمون پس از یک رشته جنگ و نبرد با برادر خود امین، سرانجام در سال 195، زمام امور را به عنوان خلیفه مسلمین به دست گرفت و از همان روز، با معتزله کنار آمد و پس از شهادت امام هشتم علیه السلام در سال 203، جهان اسلام در قلمرو مأمون و علمای معتزله قرار گرفت.

مسأله خلق قرآن که اهل حدیث درباره آن حساسیت خاصی داشت و معتزله نیز طرفدار آن بودند، توجه خلیفه را به خود جلب کرد و با یک محاسبه کوچک دریافت که معنی عدم خلق قرآن، قدیم بودن آن است و لازم آن آسیب پذیری توحید است که پیامبر اسلام برای تحکیم آن آمده است. لذا بر خلاف عقیده اهل حدیث، دو مطلب را عنوان کرد که هر دو خشم آنان را برانگیخت:

1 - حدوث قرآن و اینکه این کتاب آسمانی، مخلوف خداست.

2 - تفصیل علی بر خلفای پیشین.

پس از اندی دریافت که محدثان و در پیشاپیش آنان احمد بن حنبل، بر قدیم بودن قرآن اصرار می ورزند. در تاریخ 281 از خارج بغداد نامه ای به رئیس شرطه عاصمه نوشت و در آن دستور داد، از عقاید قضات و محدثان در مورد خلقت قرآن

و عدم خلقت آن بررسی به عمل آورد، در بخشی از این نامه چنین آمده است:

نامه های چهارگانه مأمون به رئیس شرطه بغداد

نامه اول خلیفه

«قضات حاضر در بغداد را گردآور و نامه امیر مؤمنان را برای آنان بخوان و آنان را در آنچه می گویند بیازما و عقیده آنان را درباره خلق قرآن و حدوث آن کشف کن، بدان امیر مؤمنان در کارهای خود و در امور مسلمین که خدا به او واگذار کرده است، از افرادی که به دین آنها اطمینان و وثوقی نیست و یا توحید آنها خالص نباشد، کمک نمی گیرد...» (1).

خلاصه دستور داد مجلسی برگزار گردد و کلیه قضات و محدثان سرشناس به آنجا دعوت شوند و آنگاه تفتیش عقاید آغاز شود و گروه مخالف با عقیده خلیفه، از کار برکنار شوند و شهادت و گواهی آنان هیچ گاه قبول نشود.

نامه دوم خلیفه

خلیفه که در خارج از بغداد مشغول کشورگشایی بود، در نامه دیگر از رئیس شرطه بغداد خواست که هفت نفر از محدثان سرشناس را به محضر او اعزام کند تا شخصا درباره عقیده آنان در موضوع خلق قرآن تحقیق کند، این هفت نفر عبارت بودند از:

1 - محمد بن سعد، مؤلف طبقات 2 - ابو مسلم مستحلی، یزید بن هارون 3 - یحیی بن معین 3 - زهیر بن حرب، ابو حیثمه 5 - اسماعیل بن داود 6 - اسماعیل بن ابی مسعود 7 - احمد بن دورقی.

رئیس شرطه همگان را به حضور خلیفه اعزام کرد و همه آنان بر خلاف عقیده خود بر خلق قرآن اقرار کردند، سپس آنها را با مأمور روانه بغداد ساخت و رئیس شرطه به امر مأمون، همه را در خانه خود احضار نمود و در محضر فقها و مشایخ اهل

ص: 223

1- (1) - طبری، تاریخ، 188/7-197 حوادث سالهای 212 و 218.

حدیث، عقیده آنان را درباره قرآن بازگو نمود، آنان نیز نظر رئیس شرطه را تصدیق کردند، آنگاه همگان را آزاد نمود. (1)

اینجا از نقاطی است که علمای اهل سنت، راه تقیه را در پیش گرفته و برای حفظ جان بر خلاف عقیده خود سخن گفته اند، آنان که تقیه را بر شیعه خرده می گیرند، خود از آن بهره می گیرند فَأَعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ .

نامه سوم مأمون

مأمون به این کار اکتفا نکرد. نامه سوم و مستدل و مبسوطی نوشت و در آن از جهات گوناگون بر حدوث قرآن استدلال کرد و یادآور شد که قائلان بر قدیم بودن قرآن، تجدید کنندگان عقیده مسیحیان درباره حضرت مسیح هستند که می گویند:

مسیح مخلوق نیست، زیرا کلمه خداست و دستور داد که دو شخصیت حدیثی را به نامهای: «جعفر بن عیسی و عبد الرحمان بن اسحاق» را دعوت کند و از عقیده آنان درباره «خلق قرآن» تفتیش کند، اگر این دو نفر با عقیده امیر مؤمنان هماهنگ بودند، در این صورت امتحان دیگران را که به مجالس آنان تردد می کنند، به آنان واگذار نماید... (2) وقتی نامه مأمون به دست رئیس شرطه بغداد اسحاق بن ابراهیم رسید، گروهی از محدثان را که تاریخ اسامی بیست و شش تن از آنان را نام می برد، دعوت کرد و برای همگان نامه مفصل خلیفه را خواند و از عقیده آنان درباره خلق قرآن سؤال کرد، آنان در پاسخ به سؤالهای اسحاق طفره می رفتند و حاضر نبودند که صریحا بگویند قرآن حادث و مخلوق خداست.

رئیس شرطه صورت مذاکرات را برای مأمون فرستاد و منتظر دستور مجدد او بود. چیزی نگذشت که پاسخ نامه او یا چهارمین نامه مأمون رسید.

ص: 224

1- (1) - طبری، تاریخ، 188/7-197 حوادث سالهای 212 و 218.

2- (2) - طبری، تاریخ، 198/7-199 حوادث سال 218.

مأمون نامه اسحاق را به دقت مطالعه کرد و از امتناع آنان از اقرار صریح به خلق قرآن آگاه شد. در نامه چهارم دستور داد که دو نفر از آنان را اگر توبه نکنند، گردن بزند و بیست و چهار نفر را دست بسته به اردوگاهی که خلیفه در آن به سر می برد اعزام کند. نامه چهارم خلیفه به دست رئیس شرطه بغداد رسید. او نامه را بر همگان خواند، محدثان وقتی از موضع قاطع خلیفه آگاه شدند، همگی جز چهار نفر از امتناع دست برداشتند و لسان آن هفت نفر بر خلاف عقیده خود - بر حدوث قرآن گواهی دادند - و مخالفان تقیه، برای نجات حال خود راه تقیه را پیمودند. ولی چهار نفر به نامهای: احمد بن حنبل، سجاده، قویری و محمد بن نوح، بر عقیده خود اصرار ورزیدند، از این جهت به فرمان اسحاق به زنجیر کشیده شدند و تصمیم بر این شد که فردا به طرسوس (1) اقامتگاه خلیفه اعزام شوند.

رئیس شرطه به هنگام اعزام، از آنان درخواست کرد که بر خلق قرآن اعتراف کنند، دو نفر از آنها به نامهای سجاده و قویری، بر آن اعتراف نمودند و سرانجام آزاد شدند، ولی دو نفر بر عقیده خود اصرار ورزیدند و دست بسته همراه با نامه، به اقامتگاه خلیفه اعزام شدند.

تبعیدیان در مسیر خود وقتی به شهرستان «رقه» رسیدند، خبر درگذشت مأمون را شنیدند. در این موقع فرماندار «رقه»، هر دو نفر را با مأمور به بغداد بازگردانید و وقتی به رئیس شرطه تحویل داده شدند، هر دو را آزاد ساخت و گفت: تا مدتی ملازم خانه هاشان باشند، سپس اجازه خروج به بیرون از منزل را داد.

ص: 225

1- (1) - «طرسوس» بر وزن «زنبور جزء سرزمین شامات، نزدیک «عگا» که فعلا در دست اسرائیل است، می باشد. به معجم البلدان 30/3 مراجعه شود.

در تاریخ مناقشات معتزله با اهل حدیث، موضوعی به نام «محنت احمد» هست و مقصود از آن آزمایش احمد و پایه استقامت او در راه عقیده است و او در تاریخ، دو بار در بوتۀ آزمایش قرار گرفته، یکی در دوران مأمون، دیگری در عصر «معتصم» بود. او نیز راه مأمون را می پیمود و بر محدثان سخت می گرفت و به معتزله آزادی در تدریس و تبلیغ می داد که تفصیل آن را بعداً می نگاریم. در اینجا استقامت احمد قابل ستایش است، هر چند عقیده او پایه صحیحی نداشت و مأمون در نامه چهارم خود یادآور می شود که آفت احمد در جهل و ناآگاهی اوست.

پیرامون نامه های مأمون

اشاره

نگارنده تاکنون سرّ اصرار مأمون را نسبت به مسأله خلق قرآن، به دست نیاورده است. در این جا دو احتمال وجود دارد:

انگیزه مأمون از نشر خلقت قرآن چه بود؟

1 - خلیفه از روی ایمان به توحید و اینکه اندیشه عدم خلق قرآن، به توحید اسلام لطمه وارد می سازد، وارد میدان شده و همه پیامدهای آن را به خاطر یک آرمان معنوی به جان خریده بود. او هرچند برای ریاست چند روزه امام معصوم (حضرت رضا - علیه السلام -) را شهید کرد، ولی در مجرمان افرادی پیدا می شوند که در مواردی - آنجا که با منافع مادی آنان در تزاخم نباشد - کار خیر انجام دهند.

2 - طرح این نوع مسائل بی حاصل و مشغول ساختن متفکران و محدثان به این نوع بحثها، بر غفلت مردم از مسائل اساسی کمک می کند و اندیشه انقلاب و براندازی نظام را ناتوان می سازد، وقتی دل فارغ از مسائل شد، به فکر ثوره و شورش می افتد، نه به هنگام اشتغال جدی به این نوع مسائل به اصطلاح

نامه های چهارگانه ای که طبری از خلیفه نقل کرده و ما قسمت کمی از آنها را منعکس کردیم، اگر به املائی خود او صورت پذیرفته باشد، حاکی از تسلط خلیفه بر آیات قرآن و عمق تعقل در مضامین آنهاست. او در پرتو تأمل در آیات قرآن از طرق مختلف، بر حدوث و مخلوق بودن قرآن استدلال کرده و می گوید: گواه بر مخلوق بودن قرآن متعلق جعل (1) قرار گرفتن آن و احاطه لوح محفوظ به آن است (2) و به محدث (3) توصیف شده و با کلیه صفات حدوث توصیف گردیده (4) و برای او پیش رو و پشت سر تصور شده است. (5) احاطه بر چنین آیاتی و استدلال با آنها در موقع مناسب بر مقصود، نشانه حافظه توانا و درک فوق العاده نویسنده نامه است، از آنجا که غالباً نامه های خلفا را دیگران تنظیم می کردند و به امضای او می رسانیدند، نمی توان در این مورد قضاوت قطعی کرد.

نامه سوم مأمون حاکی است که اندیشه عدم خلق قرآن ریشه مسیحی گیری دارد و در پوشش برخورد فرهنگی دو ملت به محیط اسلامی راه یافته است و این گروه در این عقیده مقلدان مسیحیانند که عیسای کلمه الله را قدیم می دانند و در گذشته یاد آور شدیم که اطرافیان خلافت اموی این اندیشه را مطرح می کردند و آن را به گونه ای در جامعه اسلامی منتشر می ساختند.

مناظراتی که میان اسحاق بن ابراهیم و سران اهل حدیث انجام گرفته، حاکی

ص: 227

1- (1) - مقصود إِنَّمَا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا است که به شاهد دیگر آیات، مانند وَ جَعَلْ مِنْهَا زُوجَهَا وَ جَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا، به معنی خلق و آفریدن است.

2- (2) - بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ، فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ.

3- (3) - مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مِنْ رَبِّهِمْ مُّحَدَّثٍ.

4- (4) - مقصود صفاتی از تبیل: «انزال، عربی، مبارک، نور» و غیره است که قرآن به آنها توصیف شده.

5- (5) - لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ.

است که اهل حدیث، به حق افرادی جامد و دور از تعقل و استدلال بوده اند، زیرا به هنگام سؤال از قرآن، همگی می گفتند: قرآن خالق نیست، ولی حاضر نبودند بگویند قرآن مخلوق است و در نتیجه سیان خالق و مخلوق، واسطه ای ثابت می کردند.

اگر علت پرهیز آنان از اعتراف به مخلوق بودن قرآن این است که مبادا دشمنان از آنان سوء استفاده و آن را مجعول بشر بدانند، کافی بود که بگویند، قرآن مخلوق خداست نه بشر، مجعول مقام ربوبی است، ارتباطی به بشر ندارد.

عمل خلیفه بدون شک دور از تعالیم معتزله بوده، زیرا این گروه به عقیده خود پرچمدار حریت و آزادی بودند، هرچند پس از رسیدن به قدرت، این اصل را زیر پا نهادند و این نوع محاکمه ها، شبیه محاکمه های تفتیش عقاید است که بعدها در غرب پی ریزی شده و هزاران انسان، قربانی این نوع محاکم گردیدند و در نتیجه گروهی سوخته، گروهی تحویل چوبه دار و گروههای دیگر به انواع وسایل نابود شدند. (1)

این نوع اعترافها و اقرارها که در سایه زور انجام می گیرد، فاقد ارزش است، مگر اینکه هدف بازداری مردم از گرایش به باطل باشد اصولاً جایگاه عقیده و ایمان، قلب و دل است و زور به آنجا راه ندارد اکراه می تواند در اندام انسان مؤثر باشد، نه در روح و روان. از این جهت باید گفت: هدف خلافت این بود که این گروه در سایه زور، به حدوث قرآن تظاهر کنند و مردم که از حرکتهای پشت پرده آگاهی نداشتند (به خاطر اعتمادی که به اهل حدیث داشتند) از آنان پیروی کنند و سرانجام، شرک به جامعه اسلامی راه نیابد.

شگفت از کارهای رنگارنگ خلیفه است در حالی که همه بیست و شش نفر،

ص: 228

جرم واحدی فی اشدند و هیچ یک به حدوث قرآن اعتراف نمودند و به اصطلاح علم فقه، به هنگام «استتابه»، «توبه» نکردند - مع الوصف - دستور داد، دو نفر را گردن بزنند و دیگران را دست بسته روانه اقامتگاه خلیفه سازد. اگر ملاک قتل این دو «توبه نکردن» به هنگام «طلب توبه» بود، همگان در این جرم یکسان بودند، معلوم نیست چرا در حکم اعدام تبعیض قائل شده و این خود حاکی است که خلیفه هم حاکم بود و هم قاضی، هم شاکی بود و هم داور و دستگاه قضایی کشور - اگر هم در مواردی استقلال داشت - در پیشگاه خواسته های خلیفه، تسلیم محض بود.

محنت عدم خلق قرآن در زمان مأمون به نحوی که بیان گردید، به پایان رسید و پیامدی از قبیل ضرب و قتل نداشت، جز هفت نافر بدون اینکه به زنجیر کشیده شوند، به اقامتگاه خلیفه اعزام شدند و همگی در پیشگاه خلیفه، به خلق قرآن اعتراف نمودند، سپس هشت و شش نفر دستگیر شدند و همگان جز چهار نفر، اقرار به حدوث قرآن نمودند و آزاد شدند و چهار نفر محکوم به تبعید گردیدند که از میان آنان دو نفر به هنگام تبعید، اعتراف به حدوث نمودند و دو نفر دست بسته روانه اقامتگاه خلیفه شدند، هنوز به طرسوس نرسیده بودند که در نیمه راه خبر مرگ خلیفه رسید و آنان از همان راه به بغداد باز گردانیده شدند و پس از مدتی آزاد شدند.

این بود خلاصه محنت عدم خلق قرآن در عصر مأمون.

اشاره

معتزله

در عصر معتصم و واثق بالله

معتزله در عصر معتصم

مأمون در تاریخ 218 درگذشت. برادر او معتصم، زمام خلافت را به دست گرفت و تا سال 227، بر پهنه اسلامی حکم راند. او نیز پیرو راه مأمون بود، بر فائلان به عدم خلق قرآن سخت گرفت. احمد حنبل را که سمبل این گروه بود، دستگیر کرد و شخصا با او سخن گفت. احمد در پاسخ پرسش خلیفه گفت: من در باره خلق قرآن چیزی نمی دانم. معتصم بازجویی مجدد را از احمد بن حنبل بر عهده عبد الرحمان بن اسحاق نهاد. او در محضر گروهی از فقها با احمد سخن گفت، سرانجام نتوانست از او اقرار بگیرد. از این جهت به چند ضربه شلاق محکوم گردید. اسحاق بن ابراهیم (رئیس شرطه دوران مأمون) به معتصم گفت: بازجویی او را بر عهده من بگذار. خلیفه با درخواست او موافقت کرد. اینک سخنانی که میان این دو رد و بدل شده است و می تواند بیانگر قدرت فکری اسحاق و جمود طرف مقابل باشد.

مناظره اسحاق بن ابراهیم با احمد بن حنبل

اسحاق بن ابراهیم: دانش که دارید آیا از فرشته ای آموخته ای یا از رجال زمان خویش؟

احمد: از رجال زمان خود آموخته ام.

اسحاق: یکجا آموخته ای، یا به تدریج؟

احمد: به تدریج آموخته ام.

اسحاق: چیزی مانده که نیاموخته باشی؟

احمد: بلی.

اسحاق: این همان چیزی است که تو نمی دانی، ولی امیر مؤمنان آن را می داند.

احمد: من همان را می گویم که امیر مؤمنان می گوید.

اسحاق: در خلق قرآن؟

احمد: بلی، در خلق قرآن.

در این موقع، شهود بر اقرار او گواهی دادند و تبرئه گردید و به او خلعت بخشیدند و روانه منزلش شد. (1)

آیا مناظره عبد الرحمان و اسحاق با احمد در یک مجلس بوده، یا در دو مجلس؟ بنا بر فرض دوم، مجلس دوم به فاصله چند روز برگزار شده، چندان روشن مسعودی فقط بخش اول گفتار یعقوبی را آورده، می گوید: در سال 219، معتصم بر احمد 38 شلاق زد تا به خلق قرآن اعتراف کند. (2)

جزری در تاریخ خود یادآور می شود، معتصم احمد را احضار کرد و از او درخواست کرد بر خلق قرآن اعتراف کند. او ابا ورزید. دستور داد که او را تازیانه بزنند، تا آنجا که از هوش رفت و پوست او زخم برداشت و دست بسته روانه زندان گردید. (3)

مسأله محنت احمد در عصر معتصم، بعدها رنگ سیاسی به خود گرفت.

اهل حدیث و حنابله کوشش می کنند که از احمد قهرمانی بسازند که در راه عقیده

ص: 231

1- (1) - یعقوبی: التاريخ 472/2 بنابراین تاریخ، سمبل مقاومت، این مقام و موقعیت را از دست داد.

2- (2) - مروج الذهب: ج 3، ص 339، ط بیروت، تحقیق شارل پلا. و فیها ضرب المعتصم احمد بن حنبل ثمانیه و ثلاثین سوطا ليقول بخلق القرآن.

3- (3) - جزری: 233/5.

خود استقامت ورزید و راه «بغداد» و «رقه» را در حالی که به زنجیر کشیده شده بود پیمود و در محضر معتصم به اندازه ای تازیانه خورد که از حال رفت و از عقیده خود باز نگشت. در حالی که دیگران از این شدت عمل چیزی گزارش نمی کنند.

حداکثر می نویسند که معتصم او را 38 ضربه تازیانه زد و بنا به نگارش یعقوبی، او به خلق قرآن اعتراف کرد.

ابن جوزی در کتاب مناقب الإمام أحمد، ابن کثیر در کتاب البدایه و النهایه و نویسندة معاصر ابو زهره در کتاب ابن حنبل، بیشترین مبالغه را در حق او دارند، در حالی که در تاریخ یعقوبی (ت 290) و تاریخ طبری (ت 310) و مروج الذهب (ت 345) از این مبالغه خبری نیست. (1)

جاحظ که از سران معتزله است و عصر معتصم و واثق را به خوبی درک کرده، یاد آور می شود از سخت گیریهایی که گفته می شود خبری نبود. در مجلس امتحان بدرفتاری نبود. نه وضع مایوس کننده و نه به زنجیر کشیده شده بود و نه قلب او بر اثر تهدید، از جای کنده می شد.... (2)

معتزله در عصر واثق بالله

معتصم در سال 227 درگذشت. فرزند او «واثق» بر اریکه خلافت تکیه زد.

او نیز راه عمو و پدر را ادامه داد، پیرامون «خلق قرآن» بخشنامه کرد و دستور داد که مردم به وسیله آن مسأله مورد آزمایش قرار گیرند، فقط شهادت کسانی پذیرفته شود که معتقد به خلق قرآن باشند (قرآن را قدیم ندانند و برای خدا شریکی قائل نشوند) از این طریق، گروه زیادی دستگیر شدند. (3)

ص: 232

1- (1) - البدایه و النهایه، 10/320-333 و ابن حنبل حیاته و عصره: 65 مراجعه بفرمایید.

2- (2) - جاحظ: الفصول المختاره، در حاشیه کامل مبرد.

3- (3) - یعقوبی: تاریخ 482/2.

ابن کثیر می نویسد: واثق دستور داد از مسلمانانی که در بند رومیان بودند و بنا بود با پرداخت غرامت آزاد شوند، آزمون به عمل آید و هر کس را که به خلق قرآن و عدم امکان رؤیت خدا در آخرت اعتراف نکند، تحویل نگیرند. ابن کثیر وقتی این بخش از تاریخ را نقل می کند، آن را بدعت شنیع و عمل کورکورانه که دلیلی از کتاب و سنت ندارد، توصیف می نماید. (1)

از آنچه که طبری در تاریخ خود پیرامون حوادث سال 231 نوشته است، معلوم می شود که واثق خلیفه وقت، فشار را بر اهل حدیث دو چندان کرده بود و آنان نیز در فکر بر اندازی و قتل خلیفه افتاده بودند. مالک خزاعی از نقیبان بنی العباس بود، نوه او به نام احمد بن نصر بن مالک به وسیله اهل حدیث فریفته شد تا مقدمات قتل خلیفه را فراهم سازد. او در این مجالس از مسأله خلق قرآن انتقاد می کرد. کم کار او روشد و دستگیر گردید و به دار الخلفای «سامرا» منتقل گردید و پس از یک گفتگو پیرامون خلق قرآن و رؤیت خدا و سرای دیگر، به وسیله خود خلیفه با شمشیر موروثی از «عمرو بن معد یکرب» به قتل رسید. (2)

واثق فرمان داد که مرز نشینان را درباره «خلق قرآن» بیازمایند، پس از یک آزمون همه به مخلوق بودن آن اعتراف کردند جز چهار نفر که به فرمان واثق کشته شدند. (3)

واثق به دنبال کار «معتصم» اسیران مسلمان را که در بند رومیان بودند، مورد آزمایش قرار داد. هرکس که به خلق قرآن اعتراف می کرد، با پرداخت غرامت به میهن اسلامی برگردانیده شد و آن کس که از اعتراف به آن خود داری می نمود، در بند رومیان باقی می ماند.

ص: 233

1- (1) - ابن کثیر: البدایه و النهايه 307/10.

2- (2) - طبری: تاریخ 7، حوادث سال 231 ص 328-329.

3- (3) - مدرک پیش: / 331.

این فشار تا سال 232 ادامه داشت که واثق در آن سال درگذشت و تمام این فشارها و به اصطلاح بگیر و ببندها زیر نظر سران سیاسی معتزله انجام می گرفت که در رأس آنان «ثمامه بن اشرس»، «احمد بن اُبی دؤاد دزیات» قرار داشت.

معتزله در سرایشی ضعف

واثق بالله درگذشت و فرزند او متوکل، زمام خلافت را به دست گرفت.

نخستین کار او این بود که هر نوع بحث و جدل، بالأخص پیرامون خلق قرآن را ممنوع ساخت و به محدثان اجازه داد، به نقل حدیث پردازند و کسانی که به خاطر عدم اعتراف به خلی قرآن به زندان افتاده بودند، همه را آزاد ساخت و به آنان خلعت بخشید.

نخستین ضربتی که از ناحیه متوکل بر معتزله متوجه شد این بود که هر نوع بحث و جدل و نزاع و مناظره که سلاح برنده معتزله بود، ممنوع گردید. ولی این ضربت چندان کاری نبود، بالأخره سران معتزله باز در مصادر امور بودند و احمد بن دؤاد قاضی القضاة کشور بود و تا فلج نشده بود، بر سرکار بود. در سال 233 که او به بیماری فلج مبتلا شد، فرزندش محمد بن احمد بن اُبی دؤاد، به این مقام منصوب گردید. ولی متوکل برای کسب موقعیت در میان توده مردم که نبض آنان در دست اهل حدیث و فقه بود، به تدریج قدرت را از دست سران اعتزال باز ستاند، آنگاه ضربت بسیار مهلکی بر حیثیت و شئون اجتماعی آنان وارد ساخت که در سال 234، تمام مشایخ و اساتید معتزلی را از مساجد و مدارس بیرون کرد و به جای آنان مشایخ اهل حدیث را گمارد و به این نیز اکتفا نکرد، دستور داد در مجالس و محافل، بر رد معتزله و جهیمیه سخن گویند و درباره رؤیت خدا داد سخن بدهند.

در ایجاد فشار بر معتزله به این مقدار بسنده نکرد و به دو شخصیت از اهل حدیث به نامهای عثمان بن ابی شیبه و أبو بکر بن شیبه، اجازه داد که به منبر بروند

و پیرامون معتزله و جهمیه سخن بگویند. اولی در مدینه «منصور» دومی در مسجد «رصافه» در حالی که قریب سی هزار نفر پای منابر هر یک حاضر بودند، به نقد از این دو مذهب پرداختند.

متوکل هر روز بر فشار خود بر معتزله می افزود، اراضی مزروعی احمد بن دؤاد را مصادره کرد و فرزند او محمد بن احمد که مدت‌ها دستگاه قضایی را پس از بیماری پدر اداره می کرد، به زندان انداخت. سرانجام پسر در ذی‌قعدة 240 و پدر بیست روز پس از او درگذشت و چراغ این خانواده که سالیان درازی نبض حکومت را در دست داشتند، خاموش گردید.

در این هنگام که ستاره بخت معتزله به افول و غروب گرایید، زخم زبان زیاد شد و شعرای وقت به هجو آنان پرداختند. یکی از این شعرا به طور درست و نادرست، قصیده خود را با این نیم بیت آغاز می کند و می گوید: «افلت سعود نجومک ابن دؤاد» ای فرزند دؤاد ستاره بخت تو غروب کرد. سپس می گوید:

کم من کریمه مغتر املتها و محدث اوثقت بالاقیاد

چقدر زنان را بیوه کردی و محدثها به زنجیر کشیدی.

کم مجلس لله قد عطلته کیلا یحدث فیه بالاسناد

چقدر مجالس خدایی را تعطیل کردی تا محدثان در آن با سند درس نگویند.

خدا نکند ستاره اقبال گروهی افول کند، چه بسا گروه نا اهل فرصت را مغتنم شمرده حتی روایاتی در مذمت آنان از پیامبر نقل می کنند، از این جهت روایاتی در ذم معتزله جعل و منتشر شده و تفر عمومی را برای آنان برانگیخت.

جاحظ (م/255) که از سران اعتزال در بصره بود، برای جبران ضعف، کتاب «فضیله المعتزله» را نوشت و چیزی نگذشت که از طرف احمد بن یحیی شیعی رواندی (م/345) مورد نقد قرار گرفت و کتابی به نام «فضیحه المعتزله» منتشر

گردید. کتاب دوم به خاطر مساعد بودن شرایط، موجی ایجاد کرد. سرانجام ابو الحسین خیاط (م/ 311) نقدی بر نقد او به نام «الانتصار» نوشت.

دو ضربه کاری دیگر

اشاره

دگرگونی شرایط و کارهای نسنجیده معتزله در «عصر خلفای سه گانه» سبب ضعف جامعه اعتزال گردید. ولی باز شخصیت‌های علمی آنان در اطراف و اکناف، فراوان بودند ولی دو عامل دیگر، هستی آنان را به باد داد:

1 - فرقه گرایی

فرقه گرایی در میان معتزله، نابودی آنان را قطعی ساخت. آنان علاوه بر انقسام به دو منهج بزرگ به نامهای معتزله بغداد و معتزله بصره، به صورت بیست گروه درآمدند که جز در پنج اصل، در اکثر مسائل با هم اختلاف داشتند و در سرایشی ضعف، دو تن از متفکرین آنان به نامهای ابو علی جبایی (م/ 303) و فرزند او ابوهاشم (320) هر چه خواستند مجد پیشین را بازگردانند، کاری از پیش نبردند، حتی نتوانستند دامن اختلاف را کوتاه کنند، بلکه خود آنان نیز گرهی بر گره های اختلاف افزودند.

2 - رجوع ابو الحسن اشعری از اعتزال

ضربه دیگر از ناحیه «ریب» ابو علی، یعنی ابو الحسن اشعری متوجه معتزله شد. او با داشتن چهل سال سابقه در اعتزال، در یکی از روزها به منبر رفت و بازگشت خود را از مذهب اعتزال به مکتب اهل حدیث، (در پیشاپیش آنان احمد بن حنبل) اعلام کرد.

او پس از بازگشت، به افشاگری پرداخت و چیزهایی به معتزله نسبت داد که

هرگز نمی توان باور کرد و آنان را همگام با ملاحظه دانست. چیزی که هست این گروه سخت سخن خود را آشکارا و گروه دوم در پوشش یک رشته مسائل که منتهی به سخن آنان می گردد، بیان می دارند و او به این مطلب در بحث صفات تصریح می کند. (1)

تاریخ تکرار می شود

رساله البیان قادری پیرامون عقائد اهل سنت

در سال 306، قادر بالله یکی از خلفای عباسی، کتابی به نام: «البیان القادری» تألیف نمود و در آن فضایل صحابه را به ترتیبی که اهل حدیث قائلند آورد، سپس فضایل عمر بن عبد العزیز را نقل کرد و به تکفیر معتزله پرداخت. این کتاب در تمام جمعه ها در جلسات اهل حدیث در مسجد «المهدی» بر مردم قرائت می شد.

او در همین سال دستور دستگیری تمام معتزله را صادر نمود و آنان را واداشت که صریحا از منهج اعتزال بازگردند و دست خطی از همه گرفت و افزود که اگر کسی از این به بعد، دست از پا خطا کند و غیر راه اهل حدیث برود شدیداً مجازات خواهد شد.

در سایه فرمان القادر محمود سبکتکین امیر خلیفه در منطقه خراسان، به کشتار معتزله و شیعه و اسماعیلیه و قرامطه پرداخت و آنان را به دار آویخت و گروهی را زندانی کرد و به اصحاب حدیث دستور داد که بالای منبر، آنها را لعن کنند. (2) و تمام کتابهای مربوط به فلسفه و نجوم و اعتزال را سوزانید.

ابن کثیر در تاریخ خود مربوط به سالهای 356، 360، 365 و 377، از مظالم اهل حدیث نسبت به معتزله سخن گفته که به خاطر اختصار، از درج آنها خود داری می کنیم. 3. انسان پس از مطالعه حوادث دوران قدرت معتزله و ضعف آنان به اصل مکافات، اعتقاد راسخ پیدا می کند و از قدیم الایام گفته اند: «کما تدین

ص: 237

1- (1) - سخن اشتری را در بخش صفات خبریه، مطالعه فرمایید.

2- (2و3) - خطیب، تاریخ بغداد، 37/3-38، الکامل، 7: حوادث سال 420، ابن کثیر: 91/12.

تدان» و «از مکافات عمل غافل مشو»، هرچند همه اعمال را نمی توان از این راه توجیه کرد، مظلوم کشی بی جهت در جهان فراوان است.

در این شرایط معتزله نه تنها از نظر سیاسی و اجتماعی سقوط کردند، بلکه از نظر علمی و فکری نیز سقوط نمودند و پس از جبائیان در قرن چهارم، وقاضی عبد الجبار در قرن پنجم، دیگر شخصیتی در دامن این مکتب پرورش نیافت که هم سنگ پیشینیان و در ردیف ابو الهذیل علاف و نظام قرار گیرد. آنان که پس از این شخصیتها در صحنه علمی ظاهر شدند، مانند: حاکم جشمی (م 494) و یازمخشری (م 538) و ابن ابی الحدید (م 655) همگی بیانگران آرای گذشتگان و توضیح دهندگان مطالب آنان بودند، نه مؤسس اصلی یا اصولی.

محققان علت سقوط بنی امیه را انحراف آنان از خط حریت و آزادی دانسته و می گویند: اعمال ناشایست آنان در عصر مأمون و معتصم و واثق، انحلال آنان را فراهم ساخت. ولی در اینجا عوامل دیگری هست که از نظر محققان اهل سنت مخفی مانده و ما به طور موجز به آن اشاره می کنیم و تأثیر این عوامل، کمتر از عامل قبلی نبوده است.

وصله ناهم رنگ

عنوان بالا می تواند در برگیرنده مطالب دهگانه ای باشد که سقوط معتزله را حتمی ساخت. چون سخن در این مورد به درازا کشید، همگی را به صورت موجز بیان می کنیم:

1 - به استناد گروهی که خلافت از پیامبر را مقام تنصیص می دانند و می گویند: پیامبر خلیفه خود را در حال حیات خویش معین کرد - به استثنای این گروه - تمام فرق اسلامی، تحت عنوان «اهل سنت» قرار می گیرند و خود را بخشی از آنان می دانند، حالا گروهی از اهل سنت، معتزله، خوارج و حتی اشاعره را از اهل

سنت نمی دانند، مطلب دیگری است. این احتکار و تخصیص، یک نوع خود محوری است وگرنه تمام فرق اسلامی، سنت پیامبر را محترم شمرده و به آن احترام می گذارند، فقط سخن در این جاست که آیا فلان حدیث، گفتار پیامبر است یا دروغی است که دروغگویان جعل و نشر کرده اند؟

شیعه امام علی به خاطر لقب خاصی که از پیامبر گرفته اند، خود را شیعه معرفی می کردند، ولی گروههای دیگر که همه سنت صحیح پیامبر را کمتر از قرآن نمی دانند، همگی تحت عنوان: «اهل سنت» قرار گرفته و همه خود را جزئی از آن اکثریت می شمردند.

از آنجاکه معتزله نمی توانست در کنار شیعه قرار گیرد ناچار بود خود را جزء همان گروه اکثریت معرفی کند که به نام «اهل سنت و جماعت» معروف گردیدند.

از عقاید اهل سنت، عدالت همه صحابه و استواری احادیث جبر و تشبیه و تجسیم است. معتزله به خاطر انتساب به این اکثریت، ناچار بودند که به این اصول احترام بگذارند در حالی که تفکر آنان در مسائل جبر و تشبیه درست نقطه مقابل این احادیث بود.

معتزله سعی می کردند که جزئی از این اکثریتی باشند که بر صد هزار صحابی لباس عدالت بلکه عصمت پوشانیده و گفتار و سخنان آنان را بدون کم و زیاد حجت می دانستند، از طرف دیگر می خواستند متفکر و آزاد منش نیز باشند که در سایه پرتو عقل، بر معارف دست یابند و چون این دو با هم ناسازگار بودند، از این جهت نتوانستند به حیات علمی و اجتهادی خود ادامه دهند و اصولاً مزاج جامعه تسنن پذیرای آنان نبود.

«تسنن» به معنی حقیقی، همان است که امروز در نجد و ریاض و به عنف و زور، در مدینه و مکه رواج دارد و بر تمام روایات وارد در قلمرو جبر و تشبیه و رؤیت خدا ارزش قائل شده و صفات جبریه را به معنی حرفی تفسیر می کنند و تسننی که

احمد بن حنبل اصول آن را پی ریزی کرده، جز این نمی تواند معنی دیگری داشته باشد. از این جهت نه تنها معتزله مطرود این اکثریت می باشند، بلکه اشاعره نیز از آن در رنج بوده که در بخش دوم این فرهنگ، سرگذشت غم انگیز آنان را یادآور شدیم.

خلاصه تسنن حقیقی با استدلال و برهان و با تفکر و تعقل سازگار نیست. او به دنبال ظواهر قرآن و روایاتی است که از طریق صحابه به دست آنان رسیده است، ایمان به یک چنین اصلی که نتیجه آن اعدام عقل و خرد است، نمی تواند با اعتزال سازگار باشد و در نتیجه معتزله در چنین جامعه ای، حالت وصله ناهم رنگ پیدا کردند که از دور، بیگانگی آنها از جامعه اسلامی معلوم و آشکار بود.

حنابله از ابو الحسن اشعری (پس از بازگشت از «اعتزال» به مذهب آنان) استقبال نکردند، زیرا او می خواست عقاید حنابله را با دلیل و برهان ثابت کند و مزاج مذهب حنبلی، پذیرای آن نبود. وقتی او به حضور «بر بهاری» رئیس حنابله وقت رسید و از شیوه کار خود سخن گفت، وی چهره در هم کشید و گفت: من اینها را که می گویی نمی فهمم، احمد بن حنبل چه می گوید؟! در یک چنین جامعه ای برای معتزله جایگاهی نبوده، زیرا هرگز نمی توانستند در عین بستگی به آن، به نشر عقاید و افکار خود بپردازند، یا باید حساب خود را از آن جدا سازند که این شدنی نبود و یا دست از عقاید خود بردارند و در غیر این دو صورت باید محکوم به فنا گردند.

2 - مزاج جامعه اسلامی در دست خطبا و محدثان و ائمه جمعه و جماعات بود و غذای روحی آنان را، روایات و احادیث تشکیل می داد. مخالفت معتزله با این گروه، حمیت و غیرت دینی آنان را بر می انگیخت، از این جهت سالیان دراز از قدرت منبر و اجتماعات بهره گرفتند و بر ضد آنان سخن گفتند و همین امر کافی بود که معتزله از چشم مردم افتاده و کینه آنان در دل توده ها لانه گزیند.

3 - عقاید معتزله، عواطف توده مردم را خدشه دار می ساخت. نوع مسلمانان معتقدند که پیامبر گرامی درباره گناهکاران امت شفاعت خواهد کرد، زیرا او فرموده است: «ادخرت شفاعتی لأهل الكبائر من امتی» شفاعت خود را بر مرتکبان کبایر از امت خود ذخیره کرده ام، ولی معتزله می گفتند: شفاعت از آن عادلان است و هدف از آن ترفیع درجه است نه محو گناه، بلکه گناهکارانی که بدون توبه بمیرند در آتش دوزخ جاودان خواهند ماند.

اهل حدیث دهها روایت پیرامون شفاعت می خواندند و مردم را به شفاعت پیامبر امیدوار می ساختند، در حالی که از معتزله نقل می کردند که آنان منکر شفاعتند، یا شفاعت را به گونه ای دیگر تفسیر می کنند.

3 - درست گفته آن کس که فرموده است: «الناس علی دین ملوکهم» تا مأمون و معتصم و واثق بر سرکار بودند، عزت و عظمت آنان محفوظ بود، وقتی شمشیر قدرت به دست بیگانگان افتاد و مدتها بر اریکه قدرت تکیه زدند، به تدریج به اعتزال زدایی پرداختند و دانشمندان و آثار علمی آنان را منزوی نمودند و به مرور زمان، منقرض گردیدند و جز آثار کمی در میان شیعه یمن چیزی از آنان باقی نماند و شاید در کتابخانه های عظیم دنیا غیر آنچه که امروز موجود است، آثاری از آنها باشد.

5 - استقامت احمد بن حنبل در طریق عقیده، او را در میان مردم به عنوان اسطوره مقاومت و سمبل شکیبایی در راه دین معرفی کرد. هجوم سرسختانه او بر این گروه، عواطف مردم را بر ضد معتزله تحریک کرد، تا آنجا که به آنان از دیده تنفر می نگرستند.

6 - معتزله که پرچمدار حریت و آزادی بشر در عمل و عقیده بود، با پی ریزی جریان تفتیش عقاید، آب پاکی بر مکتب خود ریختند و عملاً بر ناسازگاری عمل با عقیده صحه گذاردند. اگر آنان در این کار عجله نمی کردند و با کمال متانت و آرامش به روشنگری پرداخته و با تربیت نیرو به نشر دعوت می پرداختند، چیزی

نمی گذشت که پایه های مکتب، محکمتر شده و عطر و بوی خوش دعوت، به مشام مسلمانان جهان می رسید و اگر هم دگرگونی بنیادی در جامعه پدید نمی آمد، لا اقل موجودیت آنان محفوظ می ماند و به تدریج به کار خود ادامه می دادند.

7 - روح ارتجاع در نفوس مردم آن زمان، رسوخ کرده بود، اعتقاد به عدالت صحابه و قداست سلف، جزء مسلمات عقاید آنان بود و مخالفت با این اصل، نوعی الحاد و مبارزه با اصل اسلام به شمار می رفت و طبعاً گروه مخالف با این اصل، نمی توانند در مقابل سیل بنیان کن جامعه مقاومت کنند.

8 - ابو الحسن اشعری پس از بازگشت از اعتزال به آیین حنابله، منطقی را که از معتزله آموخته بود، بر ضد خود آنها به کار برد. او به جای اینکه با این منطق، با ارتجاع و بازگشت به تجسیم و تشبیه و جبر در عمل، مبارزه کند، متأسفانه - به هر نیتی بود - سلاح منطق را بر ضد معتزله به کار برد و سرانجام ارتجاع را تأیید و خرد و خردمندان را کوبید.

9 - عقاید اهل حدیث بر حفظ قدرت و سیطره خلفای عباسی کمک می کرد، زیرا آنان مخالفت با سلطان جائر را حرام و اطاعت او را واجب می دانستند و شعارشان این بود: صلّ خلف کل برّ و ناجر، پشت سر هر انسان خوب و بد نماز بگذار، طبعاً چنین عقیده ای به نفع دستگاه خلافت بوده و باید متوکلها و قادرها آن را تأیید کنند.

10 - سرانجام نباید از سنت الهی غفلت کرد، سنت او بر این جاری است که قدرت و سلطه باید دست به دست بگردد و در هر برهه ای گروهی قدرت را در دست بگیرند، چنانکه می فرماید:

تِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ (آل عمران/ 140) در تاریخ بشمر، بر هیچ قومی ابدیت و پیوستگی نوشته نشده و جهان پیوسته مرکز تبادل قدرتها و سلطه ها بوده است و از تسلیم در برابر این اصل، چاره ای نیست.

اشاره

معتزله

و آثار علمی به جای مانده از آنان

ص: 243

پیشوایان معتزله

1 - واصل بن عطا (80-131 هـ) 2 - عمرو بن عبید (80-143 هـ) 3 - ابو الهذبل علاف (135-235 هـ) 3 - ابراهیم بن یسار معروف به نظام (160-231 هـ) 5 - ابو علی جبایی (235-303 هـ) 6 - ابو هاشم جبایی (277-321 هـ) 7 قاضی القضاة عبد الجبار بن احمد همدانی (315-324 هـ)

دانشمندان معتزله

1 - ابو سهل بشر بن معتمر (م/210 هـ) 2 - معمر بن عباد سلمی (م/215 هـ) 3 - ثمامه بن اشرس ابو معن نمیری (م/213 هـ) 4 - ابو بکر عبد الرحمن بن کیسان الاصم (م/255 هـ) 5 - ابو موسی عیسی بن صبیح المزدار (م/226 هـ) 6 - ابو جعفر محمد بن عبد الله اسکام (م/230 هـ) 7 - احمد بن ابی دواد (160-240 هـ) 8 - ابو عثمان عمرو بن بحر جاحظ (م/255 هـ) 9 - ابو الحسین خیاط (م/311 هـ) 10 - ابو القاسم بلخی کعبی (273-317 یا 319 هـ)

ص: 244

مجموع اندیشمندان معتزله را می توان به دو بخش تقسیم کرد:

1 - پیشوایان صاحب نظر 2 - دانشمندان مبین مکتب گروه نخست، کسانی هستند که در عین اعتقاد به اصول پنجگانه معتزله، خود در برخی از مسائل صاحب نظر بوده و اصل یا اصولی را در مذهب مطرح کرده اند. در حالی که گروه دوم، افراد مستعد و با فضیلتی بودند که به تبیین مکتب اعتزال پرداختند، بدون اینکه اصل و یا اصولی را به صورت چشمگیر پی ریزی کنند.

ما در این بخش، بیشتر پیشوایان صاحب نظر و به اصطلاح امروز «نظریه پردازان» این مکتب را مطرح می کنیم و به گونه ای فشرده، به بیان شرح حال آنان می پردازیم. اما بخش دیگر که بیانگر حال دانشمندان معتزله است، از قلمرو بحث ما بیرون بوده و این فرهنگ را یارای گردآوری شرح حال همه آنان نیست و اگر هم مناسبت ایجاب کرد، به طور رهگذر به آنها اشاره کرده و دامن سخن را جمع می کنیم.

1 - و اصل بن عطا (80-131)

کنیه او ابو حذیفه معروف به واصل به عطا، از اعجوبه های زمان در امر سخنوری بوده است، با اینکه او حرف «راء» را به درستی نمی توانست تلفظ کند، ولی

در سخنرانیهای خود کوشش می کرد تا از به کار بردن کلمه بر مشتمل حرف «راء» خودداری کند، مثلاً او به جای کلمه «بر» که به معنی گندم است، لفظ «قمح» به کار می برد و به جای لفظ «مطر» از «غیث» بهره می گرفت و به جای کلمه «بئر» «قلیب» می گفت و چنان سخن می راند که احدی نمی دانست او صاحب مخرج راء نیست.

و اصل به عطا بنیانگذار مکتب اعتزال، در حقیقت ادامه دهنده مکتب گروه «قدریه» است که قبل از او زندگی می کردند، یعنی آنان که به حریت و آزادی انسان معتقد بودند. او در آغاز دهه اول قرن دوم، به هنگام سؤال از حکم مرتکب کبیره، نظریه «المنزله بین المنزلتین» را ابراز کرد و از حلقه درس استاد حسن بصری فاصله گرفت و کم کم در فکر او دیگر اصول اعتزال جوانه زد و شاید مجموع یا بخش اعظم اصول خمسه، در آرا و نظریات او وجود داشت.

یکی از کارهای مهم او این بود که گروهی را برای دعوت به توحید و پیراستگی از تجسیم به اطراف و اکناف جهان فرستاد، مثلاً «عبد الله بن حارث» را به معرب و «حوض بن سالم» را به خراسان و «قاسم» را به یمن ر «ایوب» را به جزیره و «حسن بن ذاکوان» را به کوفه و «عثمان طویل» را به ارمنستان، اعزام کرد.⁽¹⁾

پس از درگذشت او نیز این خط ادامه داشت.

او در تفسیر قرآن برداشتهای ذوقی خاصی دارد که یکی را یادآور می شویم:

او می گفت که خدا از بندگان خواسته است، اول او را بشناسند بعدا عمل کنند، سپس بیاموزند و بر گفتار خود به آیات سوره و العصر استدلال می کند و می گوید: جمله «إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا» اشاره به «شناخت» جمله «وَعَمَلُوا الصَّالِحَاتِ» ناظر به عمل و جمله «وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ» اشاره به آموزش است.⁽²⁾

ص: 246

1- (1) - احمد بن یحیی المرتضی، المنیه و الأمل: ص 19.

2- (2) - سید مرتضی، الغرر و الدرر: ج 1، ص 168.

سرگذشت شگفت آور واصل با خوارج

همگی می دانیم که خوارج در بخشی از زندگی سیاسی خود به قتل و غارت می پرداختند و به تعبیر امیر مؤمنان در نهج البلاغه، به صورت دزدان بیابانی درآمده بودند. (1) روزی واصل بن عطا با گروهی از یارانش از منطقه ای عبور می کردند، ناگهان متوجه شدند که خوارج راه را بر آنان بسته اند. مرگ را در دو قدمی خود احساس کردند. واصل به یاران خود گفت: پاسخ اینها را به عهده من بگذارید.

وقتی با خوارج روبرو شدند، آنان از واصل پرسیدند: تو و یارانت بر چه مذهبی هستید؟ گفت: ما مشرک هستیم و به شما پناه آورده ایم که کلام خدا را بشنویم.

همگی در پاسخ گفتند: ما به شما امان دادیم. واصل گفت: پس احکام خدا را به ما بیاموزید. آنان احکام خدا را به آنان برشمردند و واصل مرتب می گفت: من و یارانم پذیرفتیم. در این حالت گفتند: بروید شما برادران ما هستید. واصل گفت:

این کافی نیست، باید ما را به محل امنی برسانید، زیرا قرآن می فرماید: **وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ (توبه/6).**

«اگر یکی از مشرکان از تو پناه بخواهد او را پناه بده تا سخن خدا را بشنود، سپس او را به جایگاه امن خود برسان» آنان همه آنها را از آن منطقه، به محل امنی بردند و رها کردند. (2)

درباره تهجد و زهد واصل سخن گفته اند و از ابن ندیم آثار او را چنین یادآور می شود:

آثار علمی واصل

1 - کتاب اصناف المرجئه.

2 - کتاب التوبه.

ص: 247

1- (1) - نهج البلاغه: خطبه 60.

2- (2) - سید مرتضی، الغرر و الدرر: ج 1، ص 166.

3 - کتاب المنزله بین المنزلتین.

3 - خطبه فاقد لفظ راء، این خطبه در سال 1951 به تحقیق عبد السلام هارون چاپ شده است.

5 - کتاب معانی القرآن.

6 - کتاب الخطب فی التوحید و العدل که بعید نیست خطبه های اسیر مؤمنان را گردآورده باشد.

7 - مناظرات او با عمرو بن عبید.

8 - کتاب الشیل إلى معرفه الحق.

9 - کتاب فی الدعوه.

10 - کتاب طبقات أهل العلم و الجهل (1).

2 - عمرو بن عبید (80-143)

اشاره

دومین شخصیت گروه معتزله پس از واصل بن عطاء، عمرو بن عبید است. او از اعضای حلقه تدریس حسن بصری بود که بعدها از او جدا شد و به همتای خود واصل بن عطاء پیوست و علت آن مناظره ای بود که میان آن دو انجام گرفت و سرانجام عمرو به او جذب شد. از مجموع آنچه که ترجمه نگاران درباره او نوشته اند، به دست می آید که او مرد وعظ و خطابه و تعلیم و تدریس و تا حدی معرض از دنیا بوده است.

گاهی سخنانی گفته اند که مصداق واضح غلو می باشد. ابن المرتضی از جاحظ نقل می کند که «عمرو» چهل سال تمام نماز صبح را با وضوی نماز مغرب

ص: 248

خواننده و چهل بار با پای پیاده به مکه رفت، در این مدت شتر خود را در اختیار محصوران از حج قرار می داد و همه شب را با یک رکعت نماز و تکرار یک آیه، احیا می کرد. (1)

این نوع اغراق گویی رسم مریدان غالی است که با نقل این افسانه، دیگر فضایل مسلم او را نیز زیر سؤال می برند. اشاعره برای اینکه از کاروان اغراق عقب نماند، این نوع غلوها را درباره ابو الحسن اشعری نیز گفته اند. تو گویی این دو انسان در این مدت طولانی نه مریض شده، نه سفر کرده، نه گرفتاری پیدا کرده و نه میل به مسائل جنسی داشته اند.

مناظره هشام با عمرو بن عبید

سید مرتضی در امالی خود مناظره هشام را با عمرو بن عبید، نقل کرده است.

در این مناظره هشام جوان بر پیر مناظر غالب شد، ولی آن پیر، اخلاق اسلامی را رعایت کرده و از هشام خواست که مهلت دهد درباره سؤال او مطالعه کند و هرگز بر او پرخاش نکرد و یا او را مرتد و خارج از دین قلمداد ننمود. مناظره او با عمرو در بسیاری از کتابها آمده است که ما عصارة آن را یادآور می شویم:

هشام وارد بصره شد. او می دانست که عمرو بن عبید درباره امامت، نظریه خاصی دارد و آن را مقام انتخابی می داند، نه تنصیبی و معتقد است که پیامبر درگذشت و خدا برای امت امامی را تعیین نکرد. وی پس از گفتگویی کوتاه، به عمرو گفت: سؤالی دارم و سؤال خود را چنین آغاز کرد:

هشام: آیا خدا به شما چشم داده است و اگر داده است برای چه داده است؟

عمرو: آری - برای آنکه با آن دیدنیها (آسمانها و زمین) را ببینم و از آنها عبرت بگیرم.

هشام: آیا خدا به شما گوش داده است؟ و برای چه؟

ص: 249

عمرو: آری - برای آنکه شنیدنیها را بشنوم.

او باقیمانده اعضا را که هر یک حامل حسی است (زبان، بینی و دست) برشمرد و عمرو نیز به هر یک پاسخی داد که کاملاً با آن عضو حامل حس خاص مناسب بود. هشام در پایان گفت: آیا خدا علاوه بر این پنج حس، قلب نیز به شما داده است و اگر داده است چرا؟ گفت: برای اینکه اگر این حواس در آنچه به من گزارش می دهند خطا کردند، قلب به اصلاح آن پردازد. در اینجا هشام به نتیجه مناظره اشاره کرد و گفت: تو راضی نشدی که خدا به تو پنج حس بدهد، مگر اینکه برای آنها پیشوایی معین کند که داور در میان آنها باشد، چگونه راضی شدی که خدا این بشر را بیافریند ولی برای آنان پیشوایی که داور آنان باشد، قرار ندهد و پیامبر گرامی درگذرد در حالی که خدا برای مردم پیشوایی تعیین نکند که در موارد اختلاف، داور آنان باشد؟ اینجا بود که عمرو سر بلند کرد و گفت: باید درباره سؤال تو فکر کنم.

نمونه ای از دانش تفسیری و کلامی او

درباره تفسیر آیات قرآن و یا مسائل کلامی، چیزهایی از او نقل شده است که بیانگر مرتبه علمی اوست. حالا این پاسخها از خود اوست یا از دیگری چندان روشن نیست..

سید مرتضی در امالی می گوید: مردی بر او وارد شد. گفت: اختلاف این دو آیه را چگونه حل می کنید: آبهای که می گوید: وَ لَنْ تَسْتَطِيعُوا اَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَ لَوْ حَرَصْتُمْ (نساء/ 129) و آیه ای که می گوید:

فَاَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَ ثُلَاثَ وَ رُبَاعَ فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً (نساء/ 3).

زیرا مفاد آیه اول، عدالت میان زنان متعدد را غیر ممکن می‌داند، در حالی که آیه دوم از امکان آن گزارش می‌دهد و می‌گوید: اگر ترسیدید که نتوانید میان آنان به عدالت رفتار کنید، به یکی اکتفا کنید.

عمرو بن عبید در پاسخ گفت: آیه نخست مربوط به مهر و محبت است که از اختیار انسان خارج بوده و برای خود ملاکات خاصی دارد، ایجاد تساوی در میان آنان از نظر تمایلات قلبی امکان پذیر نیست، در حالی که دومی مربوط به هزینه زندگی و رفتار عادلانه در میان آنان است که کاملاً امکان پذیر است. (1)

یادآور می‌شویم: ریشه این اشکال به ابن ابی العوجا ملحد عصر امام صادق - علیه السلام - باز می‌گردد. او در بصره این شبهه را منتشر کرد تا نتیجه بگیرد که در قرآن تناقض هست. وقتی هشام بن حکم از اشکال او آگاه شد، برای فراگیری پاسخ، بصره را به عزم مدینه ترک گفت. و به حضور امام صادق رسید و اشکال ابن ابی العوجا را مطرح کرد. امام در پاسخ او همان را گفت که از عمرو بن عبید نقل کردیم. وقتی هشام به بصره بازگشت و ابن ابی العوجا را از پاسخ آگاه ساخت، وی گفت:

این جواب از تو نیست. این پاسخ را شتران از حجاز آورده‌اند. (2)

احتمال دارد پاسخ امام صادق به عمرو رسیده باشد، همان طور که احتمال دارد پاسخ ابتکار خود او بوده، در این صورت باید هر دو را از مقوله «توارد خاطرین» نامید.

جاحظ می‌گوید: مردی با عمرو بن عبید درباره قدر مناظره کرد و گویا آن مرد قدری قائل به جبر بوده و تقدیر الهی را مایه سلب اختیار از بشر می‌دانست. عمرو در پاسخ او گفت: در قرآن آیه ای است که شک را از دل شما می‌زداید و آن اینکه

ص: 251

1- (1) - سید مرتضی، الدرر و الغرر: ج 1، ص 170.

2- (2) - بحرانی، البرهان: ج 1، ص 420، حدیث 2 و 3.

خدا می فرماید: **فَوَرَبِّكَ لَنَسْتَلَنَّهٗمْ أَجْمَعِينَ** عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ (حجر/ 92-93).

«سوگند به خدای تو از آنچه که آنها انجام می دهند، سؤال خواهیم کرد» خدا از آنچه که ما انجام می دهیم سؤال می کند، اگر ما فاقد اختیار بودیم و مجریان قضای الهی به شمار می رفتیم، باید بگویند از قضا و قدر خود سؤال خواهیم کرد. (1)

در اینجا یادآور می شویم که امام صادق - علیه السلام - برای شناختن آنچه که مسئولیت آن بر دوش انسان است و آنچه که مربوط به او نیست، ضابطه ای ارائه فرموده است و آن اینکه هر جا فعل انسان قابل ملامت باشد، آن فعل خود انسان است و آنجا که از دایره نکوهش بیرون باشد، آن خارج از قدرت اوست. خدا حق دارد بگوید: چرا کافر شدی ولی نمی گویند چرا بیمار شدی؟ و این گواه بر آن است که افعال انسان بر دو گونه است. در برخی زمام آن در دست انسان و در برخی دیگر محکوم تقدیر است. 2.

موضع سیاسی عمرو بن عبید

در سال 126 که ولید بن یزید در شام کشته شد، سران معتزله در مکه به حضور امام صادق - علیه السلام - رسیدند و سخنان زیادی در محضر آن حضرت گفتند.

امام فرمود: از میان خود یک نفر را به عنوان سخنگو انتخاب کنید تا من با او سخن بگویم. آنان عمرو بن عبید را برگزیدند. او رو به امام صادق - علیه السلام - کرد و گفت:

اهل شام خلیفه خود را کشتند. خدا برخی از آنان را به دست دیگر نابود کرد و رشته کارشان گسسته شد. ما در کار مسلمین نگریستیم. مردی را برای خلافت برگزیدیم که دارای عقل و مروت است. او محمد بن عبد الله بن الحسن «نفس زکیه»

ص: 252

است. می خواهیم دور او را بگیریم و با او بیعت کنیم و خواسته های خود را (شاید توحید و عدل) به وسیله او آشکار کنیم. آنگاه که سخنان او به آخر رسید، امام با او به صورت گسترده سخن گفت و در پایان افزود: از خدا بپرهیزید. من از پدرم شنیده ام، او بهترین مردم روی زمین و آگاهترین آنان به کتاب خدا و سنت و رسول بود که پیامبر فرمود: هرکس که مردم را با شمشیر خود بزند و آنان را به سوی خود بخواند در حالی که در میان مسلمانان دانتر از او هست، گمراه و زروگوست (1).

در اینجا هر چند عمرو بن عبید از نفس زکیه حمایت می کند، ولی آنگاه که بنی عباس از قیام علویان به نفع خود استفاده کردند و شتر خلافت، در خانه آنها خوابید و زمام کار را از دست علویها گرفتند، در این شرایط عمرو بن عبید به گواه اینکه او رابطه بسیار حسنه ای با منصور داونیقی داشت، تغییر موضع داد و به بنی عباس پیوست.

هنگامی که ابو جعفر منصور بر سر قبر او حاضر شد، اشعاری در سوک او سروده که سید مرتضی آنها را در امالی و ابن خلکان در وفيات الاعیان آورده اند. (2)

*

3- ابو الهذیل العلاف (135-235)

اشاره

محمد بن هذیل، معروف به ابو الهذیل علاف سرمین شخصیت معتزله در قرن سوم اسلامی است، و در بصره می زیست و خانه او در کوی علافان بود. او دانشمند بزرگ معتزله وقت خویش و مربی گروهی به شمار می رفت که یکی از آنان ابراهیم نظام است، می گویند: او با زرتشتیان و دوگانه پرستان مناظرات طولانی

ص: 253

1- (1) - بحار الأنوار 47: 213.

2- (2) - سید مرتضی، الدرر و الغرر: ج 1، ص 178، ابن خلکان، وفيات الأعیان: ج 2، ص 462.

داشته است و به وسیله او 3000 نفر به آیین اسلام مشرف شده اند. مبرد می گوید:

من انسانی فصیحتر از ابو الهذیل و جاحظ ندیده ام. او در مناظره مردی زیر دست بود و من در یکی از مناظره های او شرکت کردم که در آن به 300 شعر استشهاد کرد و در مجلس مأمون، با 700 بیت بر گفتار خود استدلال نمود. اینک ما نمونه هایی از مناظرات او را نقل می کنیم:

1 - صالح بن عبد القدوس زندیق عصر خویش بود، فرزندش فوت کرد.

دوستانش بر او گریستند، وقتی پدرش بر او گریست، ابو الهذیل به او اعتراض کرد که چرا گریه می کنی در حالی که از نظر تو مردم مانند بوته هایی هستند که می رویند و سپس نابود می شوند؟ پدر در پاسخ او گفت: گریه می کنم که او مرد و کتابی از کتابهای من به نام «شکوک» را نخواند و این کتابی است که اگر کسی آن را بخواند، در همه چیز شک می کند.

ابو الهذیل گفت: اگر چنین است، تو نیز در مرگ فرزندت شک کن و فرض کن که او نمرده است.

مناظره ابی الهذیل با متکلم یهودی

2 - متکلمی یهودی در عصر وی در بصره به مناظره می پرداخت و راه را بر دیگران می بست. ابو الهذیل دوران جوانی خود را می گذراند وقتی از جریان آگاه شد، به عموی خود گفت: بیا با من نزد این یهودی برویم تا من با او مناظره نمایم.

عمو او را از اقدام به چنین کاری برحذر داشت. او اصرار کرد که باید بروم، هر دو نفر وارد مجلس او شدند و شنیدند که او نبوت موسی را تقریر می کند و از مردم اقرار می گیرد و اضافه می کند، حالا که نبوت موسی نزد ما و شما مسلم است، باید نبوت مدعیان پس از وی را بررسی کنیم. در این لحظه ابو الهذیل نزد وی رفت و گفت:

آیا موسی پیامبر راستگوست یا نه؟ یهودی به تجلیل از پیامبر خویش پرداخت. در این هنگام ابو الهذیل به او گفت: موسایی که از او پرسیدم، اگر به نبوت پیامبر اسلام گواهی داده و او را تصدیق کرده، پیامبر صادق است و اگر به غیر این وصف

بوده است، شیطان بوده و من به نبوت او اعتراف نمی کنم.

در این هنگام یهودی گفت: تورات را می پذیرید یا نه؟ ابو الهذیل گفت:

سخن در تورات همان سخنی است که درباره موسی گفتیم. اگر در بردارنده بشارت به نبوت پیامبر است، حق است و در غیر این صورت به او اقرار نمی کنم.

یهودی خود را در تنگنای عجیبی احساس کرد، زیرا او از اعتراف مسلمانان به نبوت موسی کمک می گرفت تا راه شک را در نبوت خاتم باز کند، وقتی این جوان اعتراف به نبوت موسی را در چهار چوب اقرار به نبوت پیامبر خاتم پذیرفت، هر نوع راه سوء استفاده را به روی او بست، دیگر اعتراف آنان نمی تواند نردبان محکومیت باشد.

در این هنگام مناظر یهودی خواست این جوان را بر بدگویی به خویش تحریک کند، تا از این طریق حیثیت از دست رفته را جبران کند. گفت جوان نزدیکتر بیا تا به گوش تو سخنی بگویم. وقتی ابو الهذیل نزدیکتر شد، آهسته در گوش او گفت: ما در تو و کسی که این سخنان را به تو آموخته است چنین و چنان بود! ابو الهذیل فهمید که این بدگویی برای تحریک او انجام گرفته تا پرخاش کند و سرانجام، عواطف به سوی مناظر یهودی متوجه شود. لذا فوراً گفت: خدا تو را گرامی بدارد و سلامت باشی و از این طریق، نقشه او را نقش بر آب کرد و تفهیم کرد که او به صورت آهسته بر او دعا کرده، به حقانیت آیین او اعتراف کرده است. چیزی نگذشت که بر اثر تحریک ابو الهذیل، مردم برای دستگیری وی هجوم آوردند، او از بصره گریخت(1).

در اینجا یادآور می شویم که این شبهه در عصر عباسیها بالا گرفته و پیوسته می گفتند: شما مسلمانان نبوت موسی را پذیرفته اید و ما و شما در این امر مشترکیم

ص: 255

و باید نبوت دیگران را مورد بحث و بررسی قرار دهیم.

در مجلس مأمون جاثلیق نصرانی این شبهه را مطرح کرد، او به جای نبوت موسی از نبوت حضرت مسیح سخن می گفت. امام رضا - علیه السلام - در پاسخ او گفت: من به نبوت عیساپی و کتاب او اعتراف دارم که نبوت پیامبر اسلام را پذیرد و به نبوت عیساپی که به پیامبری محمد و کتاب او اعتراف نکرده و امتش را به آن بشارت نداده کافر(1).

بعید نیست که این پاسخ، سینه به سینه در میان مردم گشته و ابو الهذیل آنرا از این چشمه جوشان اخذ کرده باشد. چنان که احتمال دارد، از قبیل توارد خاطرن باشد و اگر این مناظره در ایام جوانی ابو الهذیل بوده، قهرا دومی متعین است.

3 - مردی به او گفت: اشکالی برایم پیش آمد. از وقتی وارد شهر بصره شدم کسی را ندیدم که به من پاسخ بگوید. مردی تو را به من معرفی کرد. ابو الهذیل گفت: مشکل تو چیست؟ گفت: اشکال من دو چیز است: یکی آیاتی است که از نظر ادبی، ملحون و غیر صحیح هستند. دومی آیاتی که مضامین آنها با هم متناقضند. ابو الهذیل گفت: پاسخ تو را یکجا بگویم یا آیه به آیه؟ او گفت:

یکجا. ابو الهذیل گفت: می دانید که قریش افصح عرب بودند و پیامبر در میان آنان به فصاحت معروف بود و می دانید که قریش اهل جدل و مناظره بود(2) و هرگز آنان نه به لغت پیامبر ایراد گرفتند و نه به مضامین قرآن. اکنون که چنین است، تو سخن نقادان لغت و استادان مناظره را بگیر، نه قول دیگران. در این موقع مرد گفت: شهادت می دهم جز خدای یگانه خدایی نیست و محمد فرستاده

ص: 256

1- (1) - طبرسی، الاحتجاج: ج 2، ص 202.

2- (2) - قرآن درباره قریش می فرماید: بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ (زخرف/ 58) خوارج در مناظرات خود هنگامی که از پاسخ ابن عباس عاجز ماندند، این آیه را برای او خواندند.

نگارشها و آثار او

ابن ندیم برای ابو الهذیل تألیفی ذکر نکرده، فقط در باب کتب مؤلفه در متشابه قرآن، یادآور شده است که ابو الهذیل نگارشی در این فن (2) دارد. این خلکان تألیفات او را فقط یک کتاب به نام «المیلاس» نام برده که مناظره او با یک مرد مسیحی به نام میلاس بوده است. (3)

ولی این المرتضی برای او 6 کتاب ذکر کرده که همگی در رد مخالفان در علم کلام است و می گوید: به هنگام مرگ، احمد بن ابی دؤاد بر او با پنج تکبیر نماز خواند، ولی وقتی هشام بن عمرو فوت کرد، بر او با چهار تکبیر نماز خواند. از ابن ابی دؤاد پرسیدند: چرا بر او با پنج تکبیر و بر این با چهار تکبیر نماز گزاردی؟ او در پاسخ گفت: ابو الهذیل شیعه بنی هاشم بود و علی را بر عثمان تفضیل می داد (4)، لذا من نماز میت آنان را بر او خواندم.

می گویند: وی علی را بر همه خلفا ترجیح می داد. ابن ابی الحدید می گوید: وقتی از او پرسیدند کدام یک از دو نفر ابو بکر و علی بر دیگری برتری دارد، در پاسخ گفت: نبرد علی در جنگ خندق با عمرو بن عبدود، بر همه اعمال مهاجرین و انصار برتری دارد تا چه رسد بر اعمال ابی بکر. (5)

ص: 257

-
- 1- (1) - قاضی عبد الجبار حمدانی، طبقات المعترله: ص 253.
 - 2- (2) - ابن ندیم، الفهرست: فن سوم از مقاله نخست، ص 39.
 - 3- (3) - ابن خلکان، و نيات الأعیان: 266/3.
 - 4- (4) - المنیه و الأمل: ص 28.
 - 5- (5) - ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه: ج 19، ص 60.

در اینجا ما نتیجه می‌گیریم که تشیع اصطلاحات مختلفی داشته است. یکی از آن اصطلاحات ترجیح دادن علی بر دیگر خلفا بود. هر چند او را خلیفهٔ بلا فصل و منصوص از جانب خدا نداند و ابو الهذیل از همین گروه بود.

نمتهای ناروا

ابو الهذیل مانند دیگر مشایخ معتزله، آماج تهمتها و نسبتهای ناروای حنابله و اهل حدیث قرار گرفته است. خطیب بغدادی دربارهٔ او می‌گوید: او معتقد بود، حرکات بهشتیان در بهشت پایان پذیر است و طبعا باید معتقد شود که نعمتهای الهی نیز منقطع می‌باشد. در حالی که قرآن می‌فرماید: *أَكُلْهَا دَائِمًا* (رعد - 35) و از طرف دیگر به او نسبت می‌دهد که منکر صفات خدا بوده، زیرا می‌گفت: علم و قدرت خدا عین ذات او هستند و خدا را به عنوان علم و قدرت معرفی می‌کرد. (1)

ابو الحسین خیاط در کتاب الانتصار، دربارهٔ نسبت اول می‌گوید: آثار و کتابهای ابو الهذیل در دست نیست و هرگز نمی‌توان به نقل دشمن دربارهٔ او اعتماد کرد. اما تهمت دوم، حق این است که خطیب و امثال او به مقصود معتزله پی نبرده اند، لذا آنان را منکران صفات شمرده اند. در حالی که هدف آنان نفی صفات زاید بوده است. به این معنا که وجود باری مرکب از ذات و علم بوده، به گونه ای که علم او و رای ذات او باشد. ما تفسیر سخن او را در بخش دوم این فرهنگ عقاید اشاعره آورده ایم.

حق این است که حنابله و اهل حدیث در متهم کردن معتزله به اعمال شنیع حد و مرزی نمی‌شناختند و بسیاری از آنان مصداق آیه: *إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا*

ص: 258

4 - ابراهیم بن سیتار معروف به «نظام» (160-231 هـ)

اشاره

نظام چهارمین شخصیت معتزله است که در مدرسهٔ اعتزال بصره رشد نموده است. ابن ندیم می گوید: کنیهٔ او ابو اسحاق و متکلم، شاعر و ادیب بود. گویا ابو نواس با او رابطهٔ خوبی نداشته و این دو بیت یاد شده در زیر را در حق او سروده است:

فقل لمن يدعى في العلم فلسفه حفظت شيئا و غابت عنك أشياء

لا تحظر العفو إن كنت امرء حرجا فإن خطر که بالدین ازراء! (1)

«به آن کس که ادعای آگاهی از فلسفه دارد، بگو یک چیز را فراگرفتی و چیزهای بسیاری را فراموش کرده ای اگر تو خودت مرد سخت گیری هستی، عفو الهی را ممنوع نشمار، نگو رحمت حق به گنهکارانی که بدون توبه مرده اند نخواهد رسید، زیرا چنین منعی دین را خوار و کوچک می سازد».

او در این بیت اخیر به عقیدهٔ نظام اشاره می کند که خدا از گنهکاری که بدون توبه از جهان رفته است، نخواهد گذشت. آنگاه از او انتقاد می کند که تو نباید عفو الهی را ممنوع بشماری، زیرا منع عفو، یک نوع اهانت به دین است.

کعبی از او چنین یاد می کند: او اهل بصره بود و آرای مخصوصی در علم کلام داشت. (2)

سید مرتضی او را چنین توصیف می کند: او در علم کلام برتری خاصی داشت، حاضر جواب، عمیق و دقیق بود. اگر او به آرای ناصواب کشیده شد، به

ص: 259

1- (1) - ابن ندیم، فن اول از مقاله ششم: ص 205.

2- (2) - فضل الاعتزال و طبقات المعتزله: ص 70.

خاطر عمق گرایي او بوده است. (1)

قاضی عبد الجبار او را از شاگردان ابو الهذیل دانسته و می گوید: او با آرای استاد خود مخالفت کرد (2).

نظام در آزمون خلیل بن احمد

سید مرتضی یادآور می شود: پدر نظام او را که نوجوانی بیش نبود، نزد خلیل بن احمد فراهیدی (م - 170 هـ) برد تا به او درس بیاموزد، خلیل او را چنین امتحان کرد. گفت: فرزندم، این جام بلورین را برای من توصیف کن! نظام به او گفت: ستایش کنم یا نکوهش؟ خلیل گفت: ستایش! گفت: «تربک القذی و لا تقبل الأذی و لا تستر ماوراء»، «خاشاک را به تو نشان می دهد و آلودگی را به خود نمی پذیرد، پشت سر خود را نمی پوشاند».

خلیل گفت: حالا که ستایش کردی، آن را نکوهش کن. او در پاسخ گفت:

«سریع کسرها، بطیئ جبرها...» «زود می شکند و به سختی بند می پذیرد».

خلیل به درختی که در خانه اش بود اشاره کرد و گفت: این درخت خرما را توصیف کن! او گفت: ستایش کنم یا نکوهش؟ گفت: ستایش! در پاسخ گفت:

«هی حلو مجتاهها، باسق منتهاها، ناصر اعلاها».

«میوه اش شیرین، بلند و کشیده و بالای آن سرسبز است».

خلیل گفت: آن را نکوهش کن! او در پاسخ چنین گفت: «صعبه المرتقی بعیده المجتئی، محفوفه بالأذی». «بالا رفتن از آن دشوار، میوه آن دور از دسترس و بهره گیری از آن همراه با نارحتی است».

استاد در مقابل این سخنان فصیح و بلیغ نوجوان در شگفت ماند و گفت:

«فرزندم ما در دانش آموختن به تو نیازمندتریم تا تو به ما».

ص: 260

1- (1) - فضل الاعتزال و طبقات المعتزله/ 264.

2- (2) - سید مرتضی، الدرر و الغرر: ج 1، ص 78.

شریف مرتضی پس از نقل این داستان می گوید: این سخن بلیغ از نظام، در حد بالایی است و سر بلاغت آن این است که او در توصیف، خواه در نکوهش یا ستایش، به بالاترین چیزی که درباره آن می توان گفت، دست یافته است(1).

می گویند: او در حالی که خواندن و نوشتن بلد نبود، قرآن و دیگر کتابهای به اصطلاح آسمانی و قسمتی از فتاوی فقها را حفظ کرده بود.

در اینجا یادآور می شویم: استعداد فوق العاده اگر در اختیار استاد واردی قرار گیرد، آن را به طور صحیح رهبری می کند و در غیر این صورت گاهی اتفاق می افتد که به انحراف کشیده می شود. اگر نظام، آراف ناصحیحی داشته باشد (همچنانکه اشاعره از او نقل می کنند)(2) به خاطر نوع رهبری نشده او بوده است البته سخن در این است که او دارای چنین افکاری بوده است یا نه؟

در هر حال ما وظیفه داریم که نسبت به هر مسلمانی خوشبین باشیم، مگر این که به طور صحیح انحراف او ثابت شود. اشاعره او را به انحراف فکری و اخلاقی متهم می کنند، ولی قاضی عبد الجبار می گوید: نظام به هنگام قبض روح چنین می گفت: «اللهم إن كنت تعلم إني لم أقصر في نصره توحيدك ولم أعتقد مذهبا إلا ما سنّده التوحيد، اللهم إن كنت تعلم ذلك فاغفر لي ذنوبي و سهل علي سكرات الموت».(3)

«پروردگارا اگر می دانی که من در یاری کردن یکتایی تو کوتاهی نورزیده ام و مذهبی را معتقد نشده ام مگر اینکه مطابق با توحید باشد، خدایا اگر تو می دانی چنین است، گناهان مرا ببخش و سختیهای مرگ را بر من آسان بفرما».

ص: 261

1- (1) - سید مرتضی، امالی مرتضی: ج 1، ص 189.

2- (2) - عبد القاهر بغدادی، الفرق بین الفرق: ص 130.

3- (3) - قاضی عبد الجبار، فضل الاعتزال: ص 264، ابن المرتضی، المنیه و الأمل: ص 29.

این جملات را گفت و همان دم در گذشت. البته اهل حدیث و اشاعره مطالبی به او نسبت می دهند که نزد ما ثابت نیست.

شهرستانی که در میان اشاعره تا حدی نزاهت قلم دارد، آرای سیزده گانه ای از او نقل کرده که مخصوص خود او بوده است و ما از میان آنها دو نظر را در اینجا می آوریم:

1 - نظام می گفت: اجزای عالم به صورت بی نهایت تقسیم می شوند و در حقیقت جزء لا یتجزی را باطل می دانست. عبد القاهر بغدای در نقد این نظریه می گوید: لازمه انقسام اجزا به صورت بی نهایت، امتناع احاطه خدا بر همه اجزای عالم خواهد بود، در حالی که قرآن می گوید: **وَ أَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا (ص/28)(1)**.

یادآور می شویم: بغدادی از حقیقت نظریه نا آگاه بوده، تصور کرده است هر جزئی از اجزای جسم به صورت بالفعل از اجزای بی نهایت تشکیل یافته است، در حالی که قائلان به این نظر، انقسام به بی نهایت را بالقوه می دانند نه بالفعل و می گویند: هر جزئی را که شما فرض کنید، شرف آن غیر غرب آن است و پشت و روی آن از یکدیگر متمایز است و همین، زمینه امکان انقسام به بی نهایت، نه انقسام بالفعل را پدید می آورد.

در اینجا نکته دیگری را نیز یادآور می شویم: فرض کنیم که قائلان به بطلان جزء لا یتجزی هر جزئی از اجزای عالم را به صورت بی نهایت قابل تقسیم می دانند، ولی بی نهایت بودن اجزا مانع از احاطه خدا به آنها نیست، زیرا وجود حق، وجود نامتناهی است و به خاطر همین صفت نامتناهی، هیچ چیز از جهان، از حیطة وجود او دور نیست. (2).

ص: 262

1- (1) - الفرق بین الفرق: ص 139.

2- (2) - وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ: (حدید/ 13).

2 - او معتقد بوده که واقعیت انسان روح اوست و آن جسم لطیفی است که داخل بدن او می باشد، آنگاه عبد القاهر بغدادی اشکال کودکانه ای متوجه او کرده که انسان از نقل آن شرم می کند، مثلاً می گوید:

اگر واقعیت انسان روح او باشد، در این صورت اگر انسانی را دیدیم، باید بگوئیم: او را ندیده ایم، زیرا جسد او را دیده ایم نه واقعیت او را.

و نیز می گوید: بنابراین صحابه، پیامبر را ندیده اند، بلکه جسد او را دیده اند! یادآور می شویم: این تنها نظام نیست که واقعیت انسان را روح او می داند، بلکه قرآن نیز این نظریه را تأیید می کند - آنجا که در پاسخ منکران معاد که پخش اجزای بدن انسان در زمین را دستاویز انکار معاد قرار داده بودند - چنین می گویند:

قُلْ يَتَوَفَّأَكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ (سجده/ 11).

«بگو فرشته مرگ که بر شما گمارده شده شما را می گیرد، آنگاه به سوی پروردگار خود باز می گردید.» این آیه حاکی است که واقعیت آدمی همان روح اوست که فرشته مرگ آن را می گیرد و هیچگاه در زمین پخش نمی شود، آنچه که پخش می شود، لباس اوست و پخش آن در جهان مانع از معاد انسان نیست، چون واقعیت او که روح اوست گم نشده بلکه نزد خدا محفوظ است و وارد هر بدنی شود، واقعیت او را تشکیل می دهد.

نظام و مذهب «صرفه»

از آراییی که در اعجاز قرآن به نظام نسبت داده اند، نظریه صرفه است.

خلاصه این نظریه آن است که اعجاز قرآن از نظر فصاحت و بلاغت در حد خارج از

توان انسان نیست شاید در زمانهای پیش از اسلام افراد فصیح و بلیغ، توانایی گفتن سخنانی نظیر قرآن را داشته اند ولی هرگاه بشر بخواهد نظیر آن را بگوید - یعنی از توان خدادادی استفاده کند - خدا جلو کار او را می گیرد و از آوردن مثل آن باز می دارد.

البته نظریه صرفه باطل است، ولی مخالفان او همین نظریه باطل را از او به صورت نادرستی نقل کرده اند و گفته اند او می گوید: قرآن از نظر نظم معجزه نیست. (1)

در حالی که او منکر اعجاز نیست، بلکه آوردن مانند آنرا اساسا از توان بشر خارج نمی داند، ولی در عین حال معتقد است که خداوند، افراد بشر را از آوردن مانند آن جلوگیری می کند. (2)

در این مورد شهرستانی نیز به صورت صحیح، مذهب او را نقل کرده است و می گوید: قرآن از نظر گزارش امور پنهان از حس، معجزه است ولی خدا انگیزه های مردم را از آوردن مثل آن بازداشته است و اگر آنان را رها می کرد، از آوردن سوره ای از سوره های قرآن که در بلاغت و فصاحت و نظم و سیاق همسان او باشد، عاجز نبودند.

نظریه صرفه نظریه باطل و بی اساسی است چیزی که مهم است نقل نظریه نظام به صورت صحیح است نه به صورت باطل و در هر حال، خواه به آن صورت خواه به این صورت نقل گردد، اصل نظریه با نص قرآن کاملا مخالف است.

زیرا قرآن صریحا می گوید: «اگر انس و جن جمع شوند و یکدیگر را کمک

ص: 264

1- (1) - بغدادی، الفرق بین الفرق: ص 132.

2- (2) - اشعری، مقالات الإسلامیین: ص 225.

کنند، نظیر آن را نمی توانند بیاورند.»⁽¹⁾ و ظاهر آیه این است که بشر را توانایی مقابله با آن نیست، نه اینکه توانایی دارند اما خدا توجه و انگیزه کار را از آنان می گیرد.

اگر به راستی بشر را توانایی آوردن سوره ای از سوره های قرآن بود، باید از فصیحان و بلیغان قبل از اسلام، نمونه هایی مثل آن را در دست داشته باشیم، زیرا ممانعت خدا از آوردن مثل آن پس از نزول قرآن بوده نه پیش از بعثت پیامبر اکرم، در حالی که از مجموع سخنانی که از عرب فصیح و بلیغ جاهلی به دست ما رسیده است، چیزی شبیه قرآن دیده نمی شود.

از این گذشته، این کار با حکمت خدا سازگار نیست که آنان را به مقابله و معارضه بطلبد، آنگاه به هنگام اعمال قدرت، مانع از انجام گردد.

از این گذشته اگر مسأله مسأله صرف دواعی بود - یعنی انگیزه ها را در دلها نابود می سازد که سراغ ساختن سوره ای از سوره های قرآن نروند - دیگر لازم نبود اعجاز قرآن فصاحت و بلاغت آن باشد، بلکه می توانست کلام پست و پایین، معجزه پیامبر گردد آنگاه مردم را به مقابله بطلبد و به هنگام مقابله مانع از آن بشود که کلام به آن ابتدالی بیاورند.

آثار نظام

با اینکه درباره نظام سخن زیاد گفته شده، حتی محمد عبد الهادی معروف به «ابوزیده» کتاب مستقلی درباره آرای نظام نوشته و آن را ابراهیم بن سیار النظام نام نهاده و در سال 1365 ه. ق در قاهره به چاپ رسیده است، با این همه مجموع آثاری که از وی نام می برند از چهار کتاب تجاوز نمی کند.

ص: 265

1- (1) - اسراء/ 88 قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا.

5 - ابو على الجبائي (235-303 هـ)

ابو على جبایی، محمد بن عبد الوهاب از پیشوایان معتزله در عصر خویش بود. ابن ندیم درباره او می گوید: او از معتزله بصره است و علم کلام را برای آیندگان آسان کرد و سختیهای آن را برطرف نمود و ریاست متکلمین معتزلی در عصر وی، به او رسید. او از ابو یعقوب شحام علم کلام را آموخته، آنگاه به بغداد رفته و از مجلس أبو الضریر بهره گرفته، سپس خود بر کرسی تدریس نشست و علم و نقل او بر همه آشکار گشت. (1)

ابن خلکان می گوید: او یکی از پیشوایان معتزله و خود پیشوایی در علم کلام بود و دانش خود را از ابو یوسف یعقوب بن عبد الله شحام بصری فراگرفت که خود رئیس معتزله بصره بود و جبایی خود دارای نظریات خاصی در علم کلام است و شیخ ابو الحسن اشعری نزد او علم کلام را فراگرفته، با او مناظره هایی داشته است. (2)

جبایی منسوب به جتا که منطقه ای در خوزستان است و میان بصره و اهواز قرار دارد می باشد. ابن المرتضی می نویسد: او کسی است که علم کلام را آسان کرد و در عین حال فقیهی باتقوا و زاهدی جلیل القدر بود. پس از ابو الهذیل هیچ کس بسان وی مورد اتفاق دانشمندان معتزلی نبود، و او در دوران جوانی به نیرومندی در مناظره معروف بود.

اینک برای نشان دادن پایه استعداد او در دوران نوجوانی، نمونه ای از

ص: 266

1- (1) - ابن ندیم، الفهرست: فن اول از مقاله پنجم، ص 217.

2- (2) - و فیات الاعیان: ج 4، ص 267 و ما قسمتی از مناظرات او را در بخش دوم این فرهنگ ص 18 (بخش اشاعره) آوردیم.

مناظرات او را نقل می کنیم:

جبایی در مجلسی با شخص بزرگی به نام «صقر رویرو شد که گویا طرفدار مذهب جبر بود و معتقد بود که کارهای خوب و بد بندگان از آن خداست و او فاعل حقیقی است نه بندگان، جبایی خود را به او نزدیک کرد و گفت:

سؤالی دارم، پاسخ می گویی؟ حاضران از جرأت این نوجوان تعجب کردند! وی گفت: پرس. جبایی گفت: آیا خدا در میان بندگان به عدل رفتار می کند؟

گفت: بلی. گفت: آیا به خاطر این کار، او را عادل می نامی؟ گفت: بلی. گفت:

آیا خدا ظلم هم می کند؟ (مقصود ظلمی است که از بندگان سرزند) گفت: بلی.

گفت: به خاطر این فعل او را جائز می نامی؟ گفت: نه. گفت: پس او را نباید عادل نیز بنامی. استاد در پاسخ متحیر ماند و چیزی نگفت. مردم از این نوجوان تحقیق کردند. گفتند: او از جبّاست که بعدها به نام ابوعلی جبّایی معروف گشت. (1)

البته این مناظره از «یک نوجوان» بسیار ستوده و قابل ستایش است، ولی از نظر واقع گرایی چندان استوار نیست؛ زیرا مجبره می گویند: تمام کارهایی که در جهان از عدل و ظلم انجام می گیرد، همه از جانب خداست، زیرا افعال بشر مخلوق او می باشد ولی در این حال خدا را عادل می نامیم و جائز نمی نامیم، زیرا اسامی خدا توفیقی است و تا دلیلی از شرع نباشد، نمی توانیم او را به نامی بخوانیم.

ابن المرتضی می گوید: آثار بزرگی از ابوعلی به جای مانده آنگاه که آثار علمی او را بر شمردند، دیدند او 150/000 برگ مطلب نوشته و برجای نهاده است. ابن المرتضی می گوید: ابوعلی تفسیری را نگاشته و در آن تفسیر تنها از اصم معتزلی نقل می کند، مرحوم طبرسی در مجمع البیان آرای ابوعلی جبایی را در

ص: 267

تفسیر آیات فراوان آورده است.

باز از نگارش ابن المرتضی استفاده می شود که او به اهل بیت علاقه مند بود، زیرا می گوید: او هرگاه از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم درباره علی و حسن و حسین و فاطمه حدیث یاد شده را نقل می کرد «أنا حرب لمن حاربکم و سلم لمن سالمکم» می گفت: من از این بی ریشه ها در شگفتم که این حدیث را نقل می کنند و باز هم به معاویه محبت می ورزند.

6 - ابو هاشم جبایی (277-321 هـ)

اشاره

عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب، فرزند ابی علی جبایی که در سال 277 دیده به جهان گشود و در سال 321 درگذشت.

خطیب بغدادی می گوید: او شیخ معتزله و نویسنده کتابهایی به روش اعتزال است، در پایان عمر در بغداد سکونت گزید. (1)

ابن خلکان می نویسد: او خود متکلمی معروف و پدرش از بزرگان معتزله بودند و مقالاتی در مذهب اعتزال دارند و کتابهای کلامی با آرای این پدر و پسر مشحون است و عجیب اینکه او فرزندی داشت به نام ابو علی که فاقد دانش بود.

روزی پسر بر «صاحب بن عباد» وارد شد. صاحب به فکر اینکه او نیز از پدر سهمی از علم و دانش به ارث برده است، از جای خود برخاست. او را کنار خود نشاند و به عنوان آزمون مطلبی را از او پرسید. او در پاسخ گفت: «نمی دانم نیمی از علم است» صاحب به رسم مطایبه گفت: فرزندم راست گفتی، ولی پدرت با نیمه دیگر پیشرفت کرد! (یعنی با دانش). (2)

ص: 268

1- (1) - تاریخ بغداد: 55/11.

2- (2) - ابن خلکان، و فیات الأعیان: 183/3.

قاضی عبد الجبار می گوید: او از نظر علم و دانش به پایه ای رسید که هیچیک از سران علم کلام به آن پایه نرسیدند. او برای اخذ دانش بسیار حریص و آزمند بود و گاهی پدر از فزونی پرسشهای او متأذی می گشت. او تمام ساعات روز پدر را از سؤال و پرسش رها نمی کرد، آنگاه که پدر برای استراحت به خوابگاه خود می رفت، زودتر در خوابگاه حاضر می شد که مبادا پدر قبل از او وارد شود و در را بر روی او ببندد. آنگاه قاضی می گوید: کسی که برای اندوختن علم و دانش تا این پایه حریص باشد، از ترقی و تعالی او نباید شگفت زده شد.

او در حالی که متکلم برجسته ای بر مذهب اعتزال بود، ولی با والد خود در قسمتی از مسائل اختلاف نظر داشت. (1)

از آرای معروف او قول به «احوال» است که هنوز در هاله ای از ابهام باقی است و چندان روشن نیست و می گویند سه چیز جزء «مبهمات» است: احوال ابو هاشم، طفره نظام و کسب اشعری.

آثار علمی ابو هاشم

ابن ندیم می گوید: ابو هاشم در سال 314 وارد بغداد شد (از بصره به بغداد منتقل گشت) او نیز باهوش و زیرک و خوش فهم بود و در سخن گفتن دست توانایی داشت و آثاری از خود به شرح زیر به یادگار گذارد: 1 - الجامع الكبير 2 - کتاب الأبواب الكبير 3 - کتاب الأبواب الصغير 3 - الجامع الصغير 5 - کتاب الإنسان 6 - کتاب العوض 7 - کتاب المسائل العسکریات 8 - النقض علی ارسطاطالیس فی الكون و الفساد 9 - کتاب الطبائع و النقض علی القائلین بها 10 - کتاب الاجتهاد. (2)

از سخن خطیب بغدادی استفاده می شود که مذهب او در اوایل قرن پنجم در بغداد لراج داشته است و پیروان او را «بهمیشه» می نامیده اند، او می گوید: بیشتر

ص: 269

1- (1) - قاضی عبد الجبار، طبقات المعترزله: / 303.

2- (2) - الفهرست، فن اول از مقاله پنجم: ص 222.

معتزله عصر ما پیرو او هستند و صاحب بن عباد وزیر آل بویه، معتزله را به سوی او سوق می داد. (1)

روز درگذشت او «ابوبکر بن درید» نیز درگذشت و مردم وقتی هر دو جنازه را یک زمان در قبرستان مشاهده کردند گفتند: ادب و کلام مرد و به یاد درگذشت همزمان محمد بن حسن شیبانی و کسائی در ری زاید افتادند که اولی فقیه بود، دومی ادیب و گفتند: فقه و ادب مرد.

7- قاضی القضاة عبد الجبار بن احمد همدانی (324-415 هـ)

اشاره

او عبد الجبار بن احمد بن عبد الجبار همدانی اسدآبادی ملقب به قاضی القضاة است و این لقب به غیر او اطلاق نمی شود. خطیب بغدادی می نویسد: او در فروع، از مذهب شافعی پیروی کرده و در اصول از معتزله و دارای مؤلفاتی است و مدتها قاضی شهرستان ری بود و در راه حج وارد بغداد شد و در آنجا به تدریس پرداخت. آنگاه اضافه می کند: در راه سفرم به خراسان پیش از آنکه به ری برسم، قاضی عبد الجبار در گذشته بود و این جریان در سال 315 رخ داد. (2)

حاکم جشمی (م 494 هـ) در کتاب «شرح عیون المسائل» می نویسد: او از معتزله بصره و از مروجین مذهب ابی هاشم بود. او نخست نزد ابی اسحاق بن عیاش، آنگاه نزد شیخ ابی عبد الله بصری تلمذ کرد، سپس حاکم اضافه می کند:

من سخنی ندارم که بتواند مراتب فضل و دانش او را بیان کند، زیرا او کسی است که کلام را به زبان روشن بیان کرد و درباره آن کتابهایی نوشت که دانشجویان برای

ص: 270

1- (1) - تاریخ بغداد: 113/11.

2- (2) - همان مدرک:

فراگیری آن رنج سفر بر خود هموار می سازند و آثار او به شرق و غرب رسید و آن چنان نکات دقیق و ظریفی را بیان کرد که پیش از او کسی به آن کار موفق نگردیده بود. او از عمر طولانی بهره مند گشت و در این مدت پیوسته به کار تدریس و املا اشغال داشت و ریاست مذهب اعتزال در دوره او به وی منتقل گشت و به شیخ معتزله شناخته شد و کتابهای او مورد اعتماد گشت و در سایه این اقبال، کتابهای دیگران منسوخ شد.

او اهل اسدآباد همدان بود، سپس به بصره رفت و در دوران جوانی بر مذهب اشعری بود. وقتی با معتزله نشست و برخاست کرد و به مناظره پرداخت، مذهب اعتزال را برگزید و از ابی اسحاق بن عیاش و ابو عبد الله بصری (1) بهره گرفت و بر اقران خود تقدم جست.

در سال 360 ه صاحب بن عباد او را به ری دعوت کرد تا در آنجا تدریس کند و او در آنجا اقامت گزید و در سال 315 ه در همان جا درگذشت. او مدتی شیخین را بر علی - علیه السلام - تفضیل می داد، ولی در آخر عمر از این عقیده برگشت و به تفضیل علی - علیه السلام - معتقد شد. (2)

اکثر آثار به جای مانده از او املائی خود اوست که شاگردانش به نگارش در آورده اند.

آثار علمی قاضی

اینک برخی از آثار مطبوع او را یاد آور می شویم:

1 - شرح الأصول الخمسه، این کتاب به املائی قاضی و نگارش تلامیذ او بوده و جامعترین و در عین حال موجزترین کتاب در شرح عقاید معتزله است اگر این کتاب در اختیار محققین معاصر نبود، در تبیین عقاید معتزله دچار اشکال می شدند

ص: 271

1- (1) - هر دو از طبقه دهم از طبقات معتزله هستند.

2- (2) - فضل الاعتزال و طبقات المعتزله، مقدمه به تلم فؤاد سید: ص 131.

و ناچار بودند که از نوشته های اشاعره و یا دیگر فرق بهره بگیرند. این کتاب را عبد الکریم عثمان در سال 1383 ه. ق تحقیق کرده و در قاهره چاپ شده است. لازم به تذکر است که شاگرد قاضی و نویسنده این کتاب شیعه زیدی بود و در بحث امامت نظریات استاد را نپذیرفت و خود، این بخش را بر محور افکار زیدیه نگاشته است و در حقیقت این بخش از کتاب مربوط به قاضی نیست.

2 - المغنی فی أبواب التوحید و العدل، این کتاب دارای 20 جزء بوده و قرن‌ها بود که از آن اثری در دست نبود. دانشمندان مصری از طریقی آگاه شدند که نسخه خطی این کتاب در یمن هست. لذا هیأت علمی بلند پایه ای از طرف دولت مصر مأمور شد که به یمن برود و از این آثار عکس بگیرد. نتیجه این سفر علمی این شد که از 14 جلد موجود آن میکرو فیلم گرفته شد و همگی در قاهره منتشر گشت و هنوز 6 جلد دیگر آن پیدا نشده است و این 13 جلد عبارتند از: 4-5-6-7-8-9-11-12-13-14-15-16-17-20 و این جلد اخیر، مربوط به عقیده امامیه است که به وسیله سید مرتضی نقد شده و به نام «الشافی» چاپ گردیده است و سپس «الشافی» به وسیله شیخ طوسی خلاصه شده و به نام «تلخیص الشافی» به چاپ رسیده است.

3 - المحيط بالتکلیف، این کتاب در مصر به وسیله سید عزمی تحقیق و منتشر گشته است، گویا قاضی املا کرده و حسن بن احمد بن ثویه نگارش یافته است.

4 - متشابه القرآن که در قاهره به وسیله عدنان محمد زرزور چاپ و منتشر گشته است.

5 - تنزیه القرآن عن المطاعن، در بیروت چاپ و منتشر شده است.

6 - فضل الاعتزال و طبقات المعتزله، این کتاب در حقیقت اساس

طبقات المعتزله ابن المرتضى است.

فؤاد سید این کتاب را تحقیق و به همین نام منتشر کرد و کتاب ذکر المعتزله کعبی را نیز به آن ضمیمه نمود و به این اکتفا نکرد، بلکه طبقه یازدهم و دوازدهم از مشایخ معتزله را که به قلم حاکم جشمی نگارش یافته بود، بر آن افزود و در حقیقت این کتاب از سه رساله تشکیل یافته و با توجه به طبقات معتزله ابن مرتضى، می توان بر تاریخ معتزله از عصر واصل تا عصر ابن المرتضى (م/ 840 ه) واقف گشت.

در فضل قاضی همین بس که سید رضی (م/ 406 ه) نزد او درس خوانده و مذاکرات خویش با استاد را در کتاب مجازات نبویه آورده است. به عنوان نمونه به صفحات 38، 39، 180 و 181 آن کتاب مراجعه کنید.

تا اینجا ما با مشایخ و بنیانگذاران مذهب اعتزال آشنا شدیم. اکنون وقت آن رسیده است که با دیگر دانشمندان آنان از طبقات مختلف آشنا شویم.

این گروه هر چند صاحب آرای جدیدی نبودند، ولی در عین حال در توضیح و تبیین مذهب کوشا بودند. از این جهت ما این فصل را از فصل پیش جدا می سازیم.

اگر در فصل گذشته پیرامون بنیانگذاران و پی افکنان مکتب اعتزال سخن گفتیم، در این فصل به ترجمه برخی از دانشمندان آنان می پردازیم - هر چند ممکن است در این جدا سازی دچار اشتباه شویم - و در این فصل به ترجمه بسیار اندکی از آنان می پردازیم.

ص: 273

1- ابو سهل بشر بن معتمر (م / 210 ه)

ابو سهل پایه گذار مکتب اعتزال بغداد بود. ابو القاسم بلخی می گوید: او از اهل بغداد و گاهی گفته می شود از اهل کوفه بود و اشعار فراوانی دارد که با آن اشعار، بر دیگر مذاهب احتجاج می شود. (1)

قاضی عبد الجبار می گوید: او رهبر معتزله بغداد بود و قصیده ای دارد که می گویند در حدود 30,000 بیت بود و در حقیقت ملل و نحل را در آن به نظم آورده بود. هارون الرشید به خاطر علاقه بشر به اهل بیت، او را زندانی کرد. سرانجام اشعاری در زندان نوشت و توجه رشید را جلب کرد و آزاد شد. (2)

ذهبی در لسان المیزان می نویسد: او در سال 210 ه درگذشت. (3) اصولاً مکتبهای بصره و بغداد هر دو نسبت به اعتزال وفادارند، اما معتزله بغداد نسبت به ائمه اهل بیت بیشتر مهر و محبت می ورزند.

2- معمر بن عباد سلمی (م / 215 ه)

کنیه او ابو عمرو استاد بشر بن معتمر و هشام بن عمرو و ابو الحسین مدائنی

ص: 274

1- (1) - امالی مرتضی: ج 1، ص 186-187.

2- (2) - قاضی عبد الجبار، فضل الاعتزال: ص 265.

3- (3) - لسان المیزان: ج 3، ص 368، شماره ترجمه: 1539.

بود و در مناظره دست توانایی داشت. قاضی عبد الجبار می نویسد: هارون الرشید هر نوع مجادله در دین را ممنوع ساخت و متکلمان را از هرگونه بحث کردن باز داشت. روزی به وسیله یکی از پادشاهان «سند» نامه ای به او رسید که در آن نامه آمده بود: تو رئیس قومی هستی که از در انصاف وارد نمی شوند و مقلد دیگرانند و پیروزی آنها به وسیله شمشیر است. اگر واقعا بر دین خود اطمینان داری، کسی را به سوی من اعزام کن تا با او به مناظره پردازم. اگر تشخیص دادم که آیین تو حق است، با کسانی که با من هستند پیرو تو می شوم.

رشید یکی از قاضیان بغداد را به سند اعزام کرد. او به حضور ملک رسید. در کنار او یک نفر از سمنی ها نشسته بود و گویا او ملک را به نگارش نامه به هارون وادار ساخته بود. ملک سند قاضی را به احترام پذیرفت و در بالای مجلس نشاند، به مرد سمنی دستور داد که با او مناظره کند که اینک مناظره او را به صورت فشرده نقل می کنیم.

سمنی: از خدای خود خبر بده، آیا قادر و تواناست یا نه؟

قاضی مسلمان: بله قادر و تواناست.

سمنی: آیا او قادر است مانند خود را خلق کند؟

قاضی: این مسأله مربوط به علم کلام است و بحث درباره آن بدعت است و اساتید ما این علم را تحریم می کنند.

پادشاه: یاران و استادان تو چه کسانی هستند؟

قبل از آنکه قاضی پاسخ بگوید، سمنی رو به پادشاه کرد و گفت: من قبلا به تو گفتم که اینها افرادی جاهل و مقلد هستند و در سایه شمشیر پیش می روند.

در این هنگام ملک به قاضی دستور داد که به بغداد برگردد و نامه ای نیز به هارون الرشید نوشت و در آن چنین آورد: باب مکاتبه را من گشودم و هنگام نگارش

ص: 275

نامه به آنچه که از شما برای من نقل می کردند اطمینان نداشتیم. اکنون در حضور این قاضی که شما فرستادید، برای من یقین شد و جریان مناظره را در نامه شرح داد.

نامه به دست رشید رسید، سخت ناراحت شد و گفت: آیا دین اسلام کسی را ندارد که از آن دفاع کند؟ اطرافیان رشید گفتند: چرا مدافعان، همانها هستند که آنها را از مناظره ممنوع ساختی و گروهی را زندانی کردی. هارون گفت: آنان را از زندان بیرون بیاورید. وقتی همگی در محضر رشید جمع شدند، رشید سؤال آن سمنی را مطرح کرد و گفت: درباره این سؤال چه می گوید؟ جوانی در میان آنان قبل از همه پاسخ داد: آفریدن مثل خداوند محال است، زیرا مخلوق حادث می شود و حادث نمی تواند مانند قدیم باشد. پس درست نیست که بگوییم: آیا می تواند مثل خود را خلق کند یا نمی تواند؟ همچنان که درست نیست پرسیم: آیا می تواند خود را عاجز و ناتوان و جاهل و نادان سازد؟

هارون الرشید ذوق زده شد و گفت: همین جوان را برای مناظره بفرستید.

اطرافیان رشید گفتند: اعزام این جوان صلاح نیست. ممکن است سؤالات دیگری نیز مطرح کنند. سرانجام اتفاق نظر پیدا کردند که معمر بن عباد سلمی را بفرستند.

هنوز معمر به «شد» نرسیده بود که جاسوسان ملک او را از اعزام چنین فردی آگاه ساختند. سمنی از ترس اینکه مبادا محکوم شود به دست و پا افتاد، زیرا قبلا پاسخ را شنیده بود. سرانجام از طریق عوامل خود او را مسموم کرد و او در سرزمین غربت درگذشت. (1)

در اینجا باید به نکته ای اشاره کرد و آن اینکه وقتی جاهلان بر اریکه قدرت تکیه کنند و نادانها به عنوان خلیفه پیامبر معرفی شوند، طبعا باید دانشمندان از صحنه کنار بروند. نه تنها معمر و امثال او زندانی شوند، بلکه حجت‌های الهی مانند

ص: 276

موسی بن جعفر - علیه السلام - نیز به امر رشید زندانی شوند و در آنجا جان به جان آفرین تسلیم کنند. اگر این علاقمندان مقام و منصب لا اقل دست پیشوایان معصوم را در تعلیم و تربیت باز می گذاشتند، این نوع آبروریزیها پیش نمی آمد.

معمراً از فارغ التحصلان مکتب اعتزال بصره بود.

3 - ثمامه بن اشرس ابو معن نمیری (م / 213 ه)

او از تربیت یافتگان مکتب اعتزال بغداد و نویسنده بلیغی بود. وقتی مأمون از فضل او آگاه شد، او را به وزارت دعوت کرد، ولی او نپذیرفت. (1)

ابو منصور بغدادی می نویسد: او رهبر قدریه یعنی (معتزله) در زمان مأمون و معتصم و واثق بود و او بود که مأمون را به اعتزال دعوت کرد. (2) سخن ابو منصور با تاریخ خلفای سه گانه تطبیق نمی کند، زیرا مأمون در 218 در گذشته و معتصم و واثق، به ترتیب پس از مأمون زمام خلافت را به دست گرفتند.

در این صورت چگونه «ثمامه» متوفای 213 می تواند رهبر معتزله در عصر این دو خلیفه اخیر باشد، مگر اینکه توجیه شود که شاگردان او پرچمدار اعتزال در عصر معتصم و واثق بودند.

ابن مرتضی می نویسد: ثمامه بن اشرس مکنی به ابو معن نمیری، یگانه روزگار در علم و ادب بود و در جدل دست والایی داشت. ابو القاسم بلخی می گوید: ثمامه روزی به مأمون گفت: من مسأله قدر (نسبت افعال انسان به خدا) را در دو کلمه برای شما خلاصه می کنم و برای انسان ضعیف چیزی بر آن می

ص: 277

1- (1) - ابن ندیم، الفهرست، فن اول از مقاله پنجم: ص 207.

2- (2) - الفرق بین الفرق: ص 172.

افزایم، مأمون گفت: مقصود شما از ضعیف کیست؟ گفت: یحیی بن اکثم (قاضی القضاة عصر مأمون) مأمون گفت: آنچه در این باره داری بگو. گفت: افعال انسان از خوب و بد از سه حالت بیرون نیست:

1 - همگی از جانب خداست و بشر در آن نقشی ندارد.

2 - هم از جانب آنها و هم از جانب خداست.

3 - فقط از جانب خود انسانهاست.

در صورت نخست مستحق پاداش و کیفر نخواهند بود، زیرا کاری را صورت نداده اند.

در صورت دوم باید خدا و بشر هر دو مستحق پاداش و کیفر و یا نکوهش و ستایش شوند در حالی که خدا بالاتر از آن است که دارای چنین استحقاقی باشد.

طبعاً سومی متعین است. از این جهت، کیفر و پاداش و مدح و ذم، متوجه آنهاست. البته نظر ثمامه در اینجا اثبات تقویض بود، بدین معنا که کار بشر از جانب خدا منقطع است و انسان در انجام آن مستقل است.

در اینکه مأمون فرد درس خوانده ای بود سخنی نیست، اما او فاقد آن ملکه فلسفی و کلامی بود که برهان ثمامه را تجزیه و تحلیل کند و تقویض را رد کرده و امر بین الأمرین را برگزیند. اگر او همین برهان را بر امام هشتم یا امام جواد - علیهما السلام - عرضه می کرد، آنان به تحلیل بیان او می پرداختند و می گفتند: حق همان شق دوم است، زیرا نمی توان نیاز ممکن را بر واجب در ذات و فعل انکار کرد و بی نیازی ممکن در ایجاد از واجب، مستلزم بی نیازی ذات او از ذات واجب خواهد بود.

چگونه می شود ذات انسان وابسته به واجب باشد، ولی در فعل خود مستقل و پا برجا باشد. بنابراین، فعل، به هر دو انتساب دارد اما مسؤولیت فعل از آن کسی است که قدرت مطلقه را رنگ آمیزی کرده و آن را در قالب اکل و شرب، صوم و صلاه یا

ازدواج و زنا در می آورد و پاداش و کیفر برای این رنگ آمیزیهاست و شکی نیست که این نوع رنگ آمیزی، از آن بنده است. اوست که که می نوشد و می خورد و نماز می گزارد و روزه می گیرد و ازدواج می کند، نه خدا.

و به دیگر سخن، پاداش و کیفر از آن جزء اخیر از علت تامه است و آن بنده خداست. در این مورد اتفاقاً چنین مناظره ای میان ابوحنیفه و امام موسی بن جعفر - علیه السلام - در دوران نوجوانی انجام گرفت. علاقمندان به تفصیل مناظره، می توانند به مدرک یاد شده در زیر مراجعه کنند. (1)

4 - ابو بکر عبد الرحمن بن کيسان الأصب (م / 225 هـ)

قاضی عبدالجبار می گوید: او مرد فصیح و فقیه و با تقوایی بود و از آرای او نفی اعراض است و اشکالی که اصحاب ما بر او گرفته اند، اعراض او از امام علی - علیه السلام - است و به هنگام مناظره با هشام بن حکم گاهی برتری از او و گاهی از هشام بود. (2)

سخن قاضی در اینجا خالی از تعصب نیست، زیرا در تاریخ مناظره کسی بر هشام پیروز نبوده تا چه رسد به ابو بکر أصب. ظاهراً قاضی نتوانسته است پیش از این نرمش نشان دهد.

5 - ابو موسی عیسی بن صبیح المزدار (م / 226 هـ)

از شخصیت‌های علمی معتزله عیسی بن صبیح است که به عبادت و زهد نیز اشتها داشت، می گویند: ابو الهذیل مجلس او را دید و در آن شرکت کرد آنگاه که

ص: 279

1- (1) - مجلسی، بحار الأنوار: ج 5.

2- (2) - فضل الاعتزال: ص 267.

او پیرامون عدل الهی و تفضلش سخن می گفت، وقتی لحظه مرگش رسید، تمام اموال خود را به فقیران داد. از تلامیذ معروف او جعفر بن حرب و جعفر بن مبشر است و از نظر طبقه بندی، جزء طبقه ششم می باشد.

6- أبو جعفر محمد بن عبد الله اسکافی (م / 240 هـ)

او یکی از متکلمین بغداد است و آثار فراوانی دارد خطیب بغدادی، تاریخ درگذشت او را به نحوی که نگارش یافت ضبط کرده است. (1)

ابن ابی الحدید می گوید: شیخ ما ابو جعفر اسکافی از موالیان علی - علیه السلام - و از کسانی است که او را بر دیگران ترجیح می دهند. هر چند قول به تفضیل در میان معتزله بغداد قول معروفی است، ولی ابو جعفر اسکافی در این زمینه سرسخت ترین آنان در سخن و عقیده بود نیز اضافه می کند: قاضی عبد الجبار او را جزء طبقه هفتم شمرد و او قریب هفتاد کتاب در علم کلام نوشته است. (2)

او نخستین کسی است که کتاب عثمانیه جاحظ را نقض کرد، ولی متأسفانه این کتاب تاکنون به دست ما نرسیده است، ولی محمد هارون مصری که کتاب عثمانیه جاحظ را تحقیق و منتشر کرد، برای اكمال هدف، آنچه را که ابن ابی الحدید از نقض عثمانیه در شرح خود آورده است، یکجا جمع کرد و همراه «عثمانیه» منتشر ساخت.

مقریزی در خطط مصری مطالبی را از لسان او نقل کرده که شایسته مقام

ص: 280

1- (1) - تاریخ بغداد: 416/5.

2- (2) - ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه: ج 3، ص 63، سخنی را که از قاضی نقل کرده است، در طبقات قاضی که فؤاد سید آن را تحقیق کرده و منتشر ساخته است، موجود نیست و این حاکی از آن است که این نسخه ناقص یا منحرف است.

علمی او نیست، مثلاً نقل کرده است که او می گفت: خدا به ظلم بر بندگان یا اطفال و مجانین قادر نیست، به طور مسلم این نوع تهمتها از تعصب تقریزی به اشعری گری سرچشمه می گیرد.

و از آثار چاپ شده او کتاب «الموازنه و الاعتبار» است که اخیراً به همت محقق آثار اهل بیت آقای محمودی منتشر گردید.

7- احمد بن ابی دؤاد (160-230 ه)

او از فارغ التحصیلان مکتب اعتزال بغداد بود و در احیای مذهب اعتزال کوشش فراوانی داشت. او بود که یحیی بن اکثم را با اعتزال آشنا کرد و وی را با مأمون مرتبط ساخت و از این طریق، اعتزال رشد فراوانی کرد. ابن ندیم می گوید: فردی کریمتر و شریفتر و سخی تر از او در آن زمان وجود نداشت. (1)

اگر ابن ندیم به ثناگویی او پرداخته، در مقابل اهل حدیث مانند ذهبی او را به بدترین وضع ترجمه کرده اند که ما از نقل عبارت او خود داری می کنیم. (2)

و در عین حال در کتاب «العبر» او را به صورت معتدلتری ترجمه کرده است و می گوید:

او قاضی القضاة، مردی فصیح و سخنران، شاعر و سخی بود و از سران جهمیة و معتزله به شمار می رفت و او کسی است که بر امام اهل سنت احمد بن حنبل شورید و به قتل او فتوا داد و متوکل در سال 237 ه بر او خشم گرفت و اموال او را که 16 میلیون درهم بود، مصادره و او را زندانی کرد و سرانجام با بیماری فلج در سال 240 ه درگذشت. (3)

ص: 281

1- (1) - ابن ندیم، الفهرست، فن اول از مقاله پنجم: ص 212.

2- (2) - ذهبی، میزان الاعتدال: ج 1، ص 97 شماره ترجمه: 373.

3- (3) - العبر فی خبر من غیرا: 339 حوادث سال 240.

اگر ذهبی درباره او تا این حد بی مهری می کند، نکته آن این است که او رئیس مذهبش احمد بن حنبل را به محاللمه کشید و اینک صورت محاکمه او را که ابن ابی دؤاد پیرامون حدوث و قدم قرآن ترتیب داد، در اینجا نقل می کنیم.

ابن ابی دؤاد: آیا چنین نیست که هر شیئی یا قدیم است یا حادث و از این دو بیرون نیست؟

احمد بن حنبل: چرا چنین است.

ابن ابی دؤاد: آیا قرآن چیزی نیست؟

احمد بن حنبل: چرا چیزی است.

ابن ابی دؤاد: آیا این درست نیست که قدیمی جز خدا وجود ندارد؟

ابن حنبل: چرا درست است.

ابن ابی دؤاد: پس بنابراین، قرآن حادث است چون قدیم منحصر به خداست. پس قرآن حادث است.

ابن حنبل: من متکلم نیستم تا با تو مناظره کنم. (1)

این یکی از صور مناظره قاضی با ابن حنبل است و خود می رساند که او در مناظره مردی توانا بوده و طرف، بسیار ضعیف و ناتوان بوده است. این و امثال این سبب شده است که حنبله و اشاعره درباره او بدگویی کنند، تا آنجا که بغدادی در کتاب خود درباره وفات او سخنی می گوید که به افسانه شبیه تر است. (2)

8 - ابو عثمان عمرو بن بحر جاحظ (م / 255 ه)

قاضی عبد الجبار او را به انسان متفرد در علوم توصیف کرده و می گوید: او

ص: 282

1- (1) - الفصول المختاره: مطبوع در حاشیه الکامل مبرد.

2- (2) - الفرق بین الفرق: ص 174.

علاوه بر تبحر در علم کلام، به تاریخ و ادب و فقه آشنایی کامل داشت و در جد و هزل، انسان توانایی بود. او کتابهایی در توحید، نبوت، نظم قرآن و حدوث آن و فضایل معتزله نوشته است. (1)

فضایل معتزله که قاضی به آنها اشاره کرده است، ناظر به کتاب «فضیله المعتزله» است که ابن الراوندی (235 هـ) آن را نقد کرده و به نام فضیحه المعتزله تألیف نمود. سپس ابو الحسین خیاط (311 هـ) آن را نقد کرد و «الانتصار» نامید و این کتاب برای اولین بار در سال (1935 م) در قاهره منتشر گشت.

هر چند دو کتاب اول در دست نیست، ولی اخیراً یکی از مستشرقان از کتاب «انتصار» عبارات هر دو کتاب را در آورده و تا حدی توانسته است ما را با آن دو کتاب قبلی آشنا سازد.

از آثار ارزنده جاحظ کتاب الحیوان در 4 جلد و البیان و التبین در دو جلد و کتاب البخلاء و مجموع الرسائل است و بی ارزشترین کتاب او که حاکی از یک نوع اعوجاج در فکر است، کتاب «العثمانیه» را می توان نام برد. البته مستشرقین درباره جاحظ کتابهای فراوانی نوشته اند و از مجموع آثار او به دست می آید که انسان با هدفی نبوده است. در بی هدفی او همین کافی است که ملازم محمد بن عبدالملک زیات بود که ابن خلکان درباره او چنین می گوید: محمد بن عبدالملک مردی قسی القلب و تند خو بود، بر کسی رحم نمی کرد و دلش نمی سوخت و می گفت: ترحم نشانه سست عنصری است. روزی یکی از همسایگان به او نامه نوشته و خود را همسایه او معرفی کرده بود. او در پاسخ نوشت: دیوارهایمان به هم نزدیک است و ترحم از شیوه های زنان است. او برای شکنجه دادن مخالفان تنوری ساخته و اطراف آن را میخهای تیزی قرار داده بود. هرگاه بر کسی خشم می گرفت، او

ص: 283

را در تنور می کرد به گونه ای که نمی توانست حرکت کند، اتفاقاً متوکل بر او خشم گرفت و سه روز او را در همان تنور زندانی کرد و در آنجا درگذشت. جسد او را از تنور بیرون کشیدند و به خاک سپردند. چون قبرش را گود نکرده بودند، نیمه شب طعمه سگان شد. این گوشه ای از زندگانی جلیس و همنشین جاحظ است و به تعبیر امیر مؤمنان - علیه السلام - : «انسان بر دین دوست خود است».

علاقمندان به نقاط ضعف جاحظ، به کتاب و فیات الأعیان مراجعه کنند. (1)

9- ابو الحسین خیاط (م 311 ه)

ابو الحسین خیاط عبد الرحیم ابن محمد، فارغ التحصیل مکتب اعتزال بغداد بود. قاضی عبدالجبار درباره او می گوید: او فردی عالم و فاضل از اصحاب جعفر بن مبشر ثقفی معتزلی بود که در سال (233 ه) در گذشته است و از طرفی استاد ابو القاسم بلخی است. (2) او و نقدهای بسیاری بر نوشته های ابن راوندی و دیگران دارد و از آثار معروف او کتاب «الانتصار» است که به وسیله آن کتاب «فضیحه المعتزله» ابن راوندی را نقد کرده است. این کتاب در سال (1925 م) در قاهره چاپ شده است.

ابن المرتضی نقل می کند که از او پرسیدند: با فضیلت ترین صحابه کیست؟ گفت: امیر مؤمنان علی بن ابی طالب است، زیرا نمونه های فضیلت که

ص: 284

1- (1) - ابن خلکان، و فیات الأعیان: جلد 3، ص 473371.

2- (2) - فضل الاعتزال: ص 29، اگر او از درس جعفر بن مبشر بهره گرفته باشد، باید از عمر نسبتاً طولانی بهره مند باشد.

در میان دیگر صحابه پخش است، در او یک جا جمع می باشد. گفته شد: اگر علی - علیه السلام - چنین است، چرا پیشوایی از آن دیگران شد؟ او در پاسخ گفت: من در این باره چیزی نمی دانم، جز اینکه صحابه خلافت را از آن دیگری دانستند و علی نیز خلافت را به آنان تسلیم کرد و ندیدند که علی عمل صحابه را تخطئه کند یا با آن مخالفت نماید. از آنجا فهمیدم که کار آنان صحیح است. (1)

منطق خیاط در پاسخ به سؤال دوم بسیار سست و ناتوان است. اگر علی برترین صحابه بود، تقدیم مفضول بر فاضل کار قبیح و زشتی است حتی آنگاه که بنی اسرائیل به پیشوایی طالوت اعتراض کردند و فقر و ناداری او را بهانه عدم لیاقت او جلوه دادند، خدا به آنان چنین پاسخ گفت: إِنَّ اللَّهَ اصَّ طَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ (بقره/ 237) «خدا او را بر شما برگزیده و به او علم فراوان و توان جسمی بیشتری داده است. خدا فرمانروایی را به هرکس بخواهد می دهد و خدا گشایش دهنده و داناست.» یعنی به خاطر برتری او در قلمرو علم و قدرت، او را بر شما فرمانروا قرار دادیم.

آنچه که در آخر کلام خود می گوید که علی عمل صحابه را پذیرفت، این نیز حاکی از ناگاهی او از تاریخ خلافت است. علی - علیه السلام - کرارا به عمل آنان اعتراض کرد و صدای اعتراض خود را از طریق خطبه ها و کلمات کوتاه خرد به سمع گردانندگان دستگاه خلافت رساند.

سخن ابو الحسین خیاط در این مورد قابل اغماض است و این چیزی است که همه معتزله از آن دم می زنند و شرح ابن ابی الحدید، مملو از این گفتارهاست.

انتقادی که می توان بر کتاب «الانتصار» کرد این است که او نسبتهای ناروا و باطلی را

ص: 285

به شیعه داده است که روح تشیع از آن بیزار است، او می گوید: «رافضه معتقد است خدایش دارای هیئت و صورت است که گاهی متحرک و گاهی ساکن می باشد و پیوسته جا عوض می کند. بعد می گوید: این عقیده رافضه است، مگر آنان که با معتزله ارتباطی داشتند و توحید را معتقد شدند و رافضه آنان را از خود رانده اند.» آنگاه آن عقیده باطل را به هشام بن سالم و مؤمن الطاق و علی بن میثم و هشام بن حکم و سکاک نسبت می دهد.

او در قلمرو عقیده، این نوع عقیده زشت را به شیعه نسبت می دهد و در قلمرو احکام و عمل می گوید: رافضه معتقدند، یک زن را صد مرد می تواند در یک روز به عقد خود در آورند و یا او نزدیکی کنند. نه استبراء لازم است و نه عده!!⁽¹⁾ ما درباره این نسبت‌های ناروا سخنی نمی گوئیم، زیرا بی پایه بودن این نسبتها بر اهل تحقیق روشن است.

10 - ابو القاسم بلخی کعبی (273-317 یا 219 ه)

عبد الله بن احمد بن محمود ابو القاسم بلخی معروف به کعبی، از سران معتزله بغداد که در علم کلام از خود آثار فراوانی به یادگار نهاده است. او مدتی در بغداد زیست و آثارش در آنجا منتشر گشت. سپس به بلخ بازگشت و در شعبان 319 ه در آنجا درگذشت.⁽²⁾

ابن خلکان که خود اشعری است درباره او می گوید: او رئیس گروهی از معتزله به نام کعبیه است، آنها می گویند که خدا فاقد اراده است و کارهایش بدون

ص: 286

1- (1) - الانتصار: 8، 144، 89.

2- (2) - خطیب بغدادی، تاریخ بغداد: ج 9، ص 383.

اراده و خواست صادر می شود. او از متکلمین بزرگ و دارای آرای در علم کلام است. او از قبیله بنی کعب بود، ولی در بلخ دیده به جهان گشوده بود، از این جهت او را کعبی و بلخی می گویند. (1)

ابن خلکان به خاطر ناآگاهی از عقاید معتزله چنین نظری را به کعبی نسبت داده است، در حالی که کعبی چنین سخنی را نمی گوید. او هدف بالاتری دارد، مقصود او این است که کار خدا مسبوق به مشیت و اراده حادث نیست، زیرا حدوث اراده در ذات، موجب تغییر و دگرگونی در ذات حق تعالی است و شیئی متجدد و متغیر، حادث است و نمی تواند قدیم باشد. ولی این مانع از آن نیست که خدا دارای کمال اراده باشد، نه خود اراده حادث را، زیرا اراده از آن نظر کمال است که رمز اختیار و آزادی است و خدا این صفت را به طور کامل دارد. ابن شاکر کسبی در کتاب عیون الأخبار جمله ای دارد که همین معنا را روشن می سازد. (2)

ابن حجر در ترجمه بلخی می گوید: او کتابهای زیادی به عنوان طعن بر محدثان نوشته است که حاکی از فزونی اطلاعات و تعصب او در مذهب می باشد. (3)

نجاشی در ترجمه محمد بن عبد الرحمان به قبه رازی می نویسد: ابو الحسین سوسنجردی که از اعظام علمای شیعه و متکلمین امامیه بود و کتابی در امامت دارد، می گوید: قبر امام هشتم را زیارت نمودم، سپس برای دیدار ابو القاسم به بلخ رفتم و به حضور او رسیدم و کتاب «الانصاف» ابو جعفر بن قبه رازی در امامت همراهم بود. او کتاب الانصاف را مطالعه کرد و نقدی بر آن نوشت و آن را «المسترشد فی الإمامه» نامید. من نقد او را همراه خود به شهرستان ری آورم و به ابن

ص: 287

1- (1) - وفيات الأعيان: ج 3، ص 45، شماره ترجمه: 33.

2- (2) - عیون الأخبار: ج 7، ص 106، مخطوط دار الکتب المصریه.

3- (3) - لسان المیزان: ج 3، ص 252.

قبه دادم. او نقدی بر نقد نوشت و آن را «المستثبت فی الإمامه» نامید و منان را همراه خود به بلخ آوردم و تسلیم ابو القاسم بلخی کردم. او نقضی بر «المستثبت» نوشت و منان را به ری آوردم که تسلیم ابن قبه نمایم، وقتی وارد شهر شدم آگاه شدم که او در گذشته است. (1)

تا اینجا با ده نفر از بزرگان معتزله آشنا شدیم که از نظر موقعیت علمی در درجه دوم قرار داشتند و در اینجا دامن قلم را کوتاه می کنیم، زیرا نگارش حیات مجموع دانشمندان معتزله خود به کتاب مستقلی نیازمند است و فقط برای تکمیل مطلب یادی از دو مکتب بغداد و بصره نموده و اسامی گروهی از فارغ التحصیلان هر دو را به صورت اجمال یادآور می شویم.

طبقات معتزله

معتزله را می توان به دو نوع تقسیم کرد: گاهی از نظر طبقه بندی زمانی و گاهی به اعتبار مراکز که در آنجا تحصیل کرده اند. قاضی عبد الجبار آنان را به ده طبقه تقسیم کرده و خود نیز که در سال 415 در گذشته است، در آن طبقه و یا در طبقه بعد قرار گرفته است.

حاکم جشمی بیهقی متوفای (393 هـ) دو طبقه بر آنها افزوده و مجموعاً به 14 طبقه رسیده است و ابن المرتضی همه آنها را در کتاب «المنیه و الأمل» نقل کرده است. بازگویی این طبقات و شرح حال هر دانشمند معتزلی که در یکی از این طبقات قرار گرفته است، مایه گستردگی سخن و از قلمرو کتاب ما بیرون می باشد.

از این جهت علاقمندان به دو کتاب یاد شده یعنی «طبقات المعتزله» قاضی عبد الجبار که به ضمیمه کتاب «ذکر المعتزله» تألیف کعبی چاپ و منتشر شده و کتاب

ص: 288

و اما تقسیم از نظر مرکزی که در آنجا به تحصیل پرداخته اند: این تقسیم از دو مرکز فراتر نیست، یکی «بصره» و دیگری «بغداد». شهر نخست زادگاه اعتزال است و واصل بن عطا و عمرو بن عبید و و ابو الهذیل علاف و نظام بر خاسته از این مرکزند، ولی در اواخر قرن دوم مرکز دیگری برای معتزله در بغداد تأسیس شد و گروهی از فارغ التحصیلان بصره به آنجا مهاجرت نمودند و نخستین کسی که این مرکز را تأسیس کرد، بشر بن معتمر متوفای (210 ه) است. آنگاه در این مرکز گروهی به تحصیل پرداخته و طبعاً در قسمتی از مسائل با فارغ التحصیلان بصره اختلاف نظر پیدا کردند. این دو مرکز برای خود اساتید و فارغ التحصیلانی دارند که هر گروه با ویژگی خاصی از گروه دیگر متمایز است، ولی معمولاً بغدادیها به اهل بیت نزدیکتر از بصریها هستند. اینک در اینجا مشایخ و بزرگان هر دو مکتب را فهرست وار می نگاریم:

مشایخ اعتزال بصره

- 1 - واصل بن عطا (م 131 ه).
- 2 - عمرو بن عبید (م 143 ه).
- 3 - ابو الهذیل علاف (م 235 ه).
- 3 - ابراهیم بن سیار نظام (م 231 ه).
- 5 - علی الاسوار (م در حدود 200 ه).
- 6 - معمر بن عباد سلمی (م 215).
- 7 - عباد بن سلیمان (م 220 ه).
- 8 - هشام فوطی (م 246 ه).

- 9 - عمرو بن بحر جاحظ (م 256 هـ).
- 10 - ابو يعقوب شحام (م 230 هـ).
- 11 - ابو على جبایی (م 303 هـ).
- 12 - ابو هاشم جبایی (م 321 هـ).
- 13 - ابو عبد الله الحسينى بن على بصرى (م 367 هـ).
- 14 - ابو اسحاق بن عياش (استاد قاضى).
- 15 - قاضى عبد الجبار (م 415 هـ).

مشايخ اعتزال بغداد

- 1 - بشر بن معتمر (م 210 هـ).
- 2 - ثمامه بن اشرس (م 234 هـ).
- 3 - جعفر بن مبشر (م 234 هـ).
- 3 - جعفر بن حرب (م 236 هـ).
- 5 - احمد بن أبى دؤاد (م 230 هـ).
- 6 - محمد اسكافى (م 230 هـ).
- 7 - ابو الحسين خياط (م 311).
- 8 - ابو القاسم بلخى كعبى (م 317).

برای آگاهی از نقاط اختلاف میان این دو مکتب، به موارد مختلف از شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید مراجعه کنید.

مشایخ معتزله از قریحه سخنوری بهره کافی داشتند و یکی از احتمالات در باره علت «نام گذاری» علم کلام به «کلام» این است که پرچمداران این دانش در میان اهل سنت، معتزله بودند که به تکلم و سخنوری معروف بودند و به خاطر فزونی ممارست آنان در خطابه و سخنرانی، نام علمی (علم کلام) که بیشتر با آن سروکار داشتند، از خصوصیتی که دارا بودند الهام گرفته و علم کلام نام گذاری شد.

ما در نگارش زندگی شخصیت‌های بزرگ آنان به این نکته اشاره خواهیم کرد.

قریحه سخنوری قریحه نویسندگی را نیز به دنبال دارد، قطعا از چنین گروهی باید آثار فراوانی به جای مانده باشد، ولی جور خلفا و بی رحمی امیران به نابودی آثار علمی آنان منتهی گردید. ما در این بخش آثار چاپ شده آنان را یادآور می شویم و درباره بخش مخطوطات باید به فهرس کتابخانه های بزرگ مراجعه کرد، به جای رعایت حروف الفبا، تقدم عصر مقیاس قرار گرفته و به این ترتیب از سی و شش اثر بزرگ اسم می بریم:

1 - المعیار و الموازنه، نگارش ابو جعفر اسکافی (م/240) در فضایل امیر مؤمنان علی - علیه السلام -، تحقیق محمدباقر محمودی، طبع بیروت/1302.

2 - دره التنزیل و غره التأویل، نگارش ابو جعفر اسکافی، طبع مطبعه السعاده/1326.

3 - البیان و التبیین، نگارش عمرو بن بحر معروف به جاحظ (م/256) در چهار جلد، طبع دار الفکر بیروت/1968.

4 - الفصول و الأضداد، ایضا نگارش وی، طبع/1331.

5 - الفصول المختاره في كتب الجاحظ، گردآورنده عبيد الله بن حسان، در حاشیه کامل مبرد/ 1324.

6 - العثمانيه، گردآورنده محمد هارون مصري، وی اصل عثمانیه و نقض آن را از کتاب «شرح نهج البلاغه ابن أبي الحديد» استخراج کرده و یک جا چاپ کرده است، اصل، نگارش جاحظ و نقض، نگارش اسکافی است.

7 - رسائل الجاحظ، در دو جلد، تحقیق عبد السلام هارون، طبع قاهره/ 1963.

8 - البخلا، أيضا نگارش جاحظ تحقیق طه حاجزی، طبع مصر.

9 - الانتصار، نگارش أبو الحسين خیاط، نقدی بر فضیحه المعتزله ابن راوندی، تحقیق خاورشناس دکتر «نیبرج».

10 - فضل الاعتزال أو ذكر المعتزله، نگارش ابو القاسم بلخی (م 317 یا 319) تحقیق فؤاد سید، طبع دار التونسیه/ 1406.

11 - الأصول الخمسه، نگارش قاضی عبدالجبار (م/ 315) تحقیق دکتر عبد الکریم عثمان، طبع مصر/ 1363 در 803 صفحه و این کتاب، جامعترین کتابی است که از معتزله در اختیار داریم و دیدگاه های آنان را در تمام مسائل کلامی روشن می سازد.

12 - المفنی، املائی قاضی عبد الجبار، در بیست جلد که فقط 13 جلد از آن به همت اساتید مصر چاپ و منتشر گردیده است و جلد بیستم آن درباره امامت است که سید مرتضی آن را نقض کرده و به نام «الشافی» در چهار جلد منتشر شده است.

13 - تنزیه القرآن عن المطاعن، أيضا نگارش قاضی.

13 - متشابه القرآن، نیز نگارش قاضی در. دو جلد، چاپ قاهره، ناشر

دار التراث، تحقیق عثمان زررور.

15 - المجموع المحيط بالتكليف، نیز نگارش قاضی.

16 - المختصر، از رسائل عدل و توحید، تحقیق محمد عماره.

17 - طبقات معتزله، قاضی عبد الجبار، تحقیق فؤاد سید، چاپ دار التونسیه/1306.

18 - دیوان الأصول فی التوحید، نگارش ابی رشید سعید بن محمد نیشابوری رئیس معتزله پس از قاضی عبد الجبار، تحقیق محمد عبد الهادی ابو ریده.

19 - الطبقتان الحادیه عشر و الثانیه عشر از طبقات معتزله، نگارش ابو السعد محسن بن محمد جشمی بیهقی (م/393) ذیل طبقات المعتزله قاضی عبد الجبار است، تحقیق فؤاد سید، طبع الدار التونسیه در یک جلد.

20 - رساله ابلیس إلى اخوانه المناحیس، نگارش جشمی بیهقی، تحقیق حسین مدرسی، چاپ/1306.

21 - تفسیر الکشاف، محمود زمخشری (م/538) کتابی که مرجع تمام مفسران و شامل ادبی قرآن است و او آرای معتزله در تفسیر آیات را وارد ساخته است.

22 - اساس البلاغه، ایضا نگارش او، طبع مصر.

23 - أطواق الذاهب فی المواعظ و الخطب، حاوی صد مقاله، طبع مصر.

24 - عجب العجاب شرح لامیه العرب، طبع قاهره.

25 - انموذج، متن عربی است در نحو که در ایران با شرح عبد الغنی اردبیلی چاپ شده است.

26 - الجبال و الأمکنه و المیاه، طبع لندن.

27 - ربیع الأبرار و نصوص الأخبار، افست ایران.

28 - العائق فی غریب الحدیث، طبع حیدرآباد.

29 - الکلم النوابع أو نوابع الکلم، طبع قاهره و بیروت.

30 - المفصل فی صناعه الإعراب، طبع مصر.

31 - مقدمه الأدب، در لغت، و همه اینها از آثار زمخشری است.

32 - شرح نهج البلاغه، نگارش ابن ابی الحدید (م/655) در 20 جلد اخیرا، و در گذشته در مصر در 3 جلد و در دو جلد در ایران چاپ شد. او این کتاب را از ده هزار کتاب نفیس تنظیم کرده است.

33 - طبقات المعتزله، نگارش احمد بن یحیی بن المرتضی (م/840) و آن جزئی از اجزای کتاب اوست به نام «المنیه و الأمل» در ملل و نحل.

34 - البحر الزخار، در 6 جلد نگارش ابن المرتضی.

35 - الأساس لعقائد الأکیاس، نگارش قاسم بن محمد زیدی علوی (م/1029).

36 - العلم الشامخ فی ایثار الحق علی الالباء و المشایخ، نگارش شیخ صالح مقبل (م/1108) طبع قاهره/1331.

و اگر کتب برخی از زیدیه که آشکارا به معتزله پیوسته اند بر اینها اضافه کنیم آمار کتابها بالاتر می رود. ولی ما کتب زیدیه را از آن خود آنها می دانیم نه معتزله هر چند در یک رشته اصول با هم مشترکند و فقط طبقات معتزله و امثال آن را جزء کتب معتزله آوردیم و علت آن نیز روشن است.

فهرست

اشاره

منابع و مطالب

ص: 295

اشاره

در تألیف و نگارش این بخش از فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی به کتابهای عربی و فارسی، چاپی و مخطوط زیادی مراجعه شده است در این جا، قسمت مهم از مصادر آمده است.

الف

1 - الإبانة عن اصول الديانة، ابو الحسن علی بن اسماعیل اشعری. (260-324) 2 - الأعلام قاموس التراجم، للمشاهیر، دار العلم خیر الدین زرکلی (1311-1396).

3 - الانتصار فی الرد علی ابن الراوندی، ابو الحسین خیاط (م 311).

4 - اوائل المقالات، شیخ مفید (313-336) 6 - الارشاد فی اصول الدین، امام الحرمین عبد الملک بن عبد اللہ جوینی (419-478).

7 - الأساس لعقائد الأکیاس، قاسم محمد بن زید علوی ط دار الطلیعه.

8 - الإمامه و السیاسه، ابو محمد عبد اللہ بن مسلم دینوری (213-276).

9 - ابن حنبل حیاتہ و عصره، ابو زهره معاصر، (م 1396).

10 - اتحاف الساده المتقین فی أسرار احیاء علوم الدین: سید محمد بن محمد الزبیدی مشهور به مرتضی حسینی (1135-1205).

11 - اشارات المرام من عبارات الإمام، فی شرح الفقه الاکبر: احمد بن حسام الدین بیاضی رومی (م 1098).

12 - أصول الدين، ابو اليسر محمد بن عبد الكريم بزدوى (421-493).

ب

13 - بحار الأنوار، محمد بن باقر مجلسى (1037-1110).

14 - بحوث فى الملل و النحل، جعفر سبحانى - مؤلف اين كتاب.

15 - البدايه و النهايه، الحافظ ابو الفداء معروف به ابن كثير (م 774)؛.

16 - البيان و التبیین، جاحظ ابو عمرو بن بحر الجاحظ (م 255).

17 - البرهان فى تفسير القرآن، سيد هاشم توبلى بحراني - (م 1107).

ت

18 - تأويلات أهل السنّه، ابو منصور محمد بن محمد بن محمود ماتريدى سمرقندى (م 333).

19 - تاريخ طبرى، ابو جعفر محمد بن جرير (م 310).

20 - تاريخ المذاهب الإسلاميه، ابو زهره (م 1396).

21 - تاريخ الإسلام، دكتور حسن ابراهيم حسن مصرى در 3 جلد.

22 - تاريخ علوم اسلامى، جلال همائى، معاصر.

23 - تبیین كذب المفترى، ابو القاسم على بن الحسن بن هبه الله (500-573) 23 - تأويل مختلف الحديث، عبد الله بن مسلم دينورى معروف به ابن قتيبه (212-276).

25 - التوحيد، ابو منصور محمد بن محمد بن محمود ماتريدى (م 333).

26 - التوحيد و اثبات صفات ربّ العالمين، محمد بن اسحاق بن خزيمة (م 323).

27 - تفسير ابن كثير، ابو الفداء معروف به ابن كثير (م 773).

28 - تاريخ بغداد، احمد بن على خطيب بغدادى (م 463).

29 - تهذيب التهذيب، احمد بن حجر عسقلاني (م 852).

30 - تاريخ كامل، ابن الأثير محمد بن محمد جزري (م 630).

31 تاريخ يعقوبي، ابن واضح اخباري - اواخر قرن سوم.

ج

32 - جواهر الكلام، محمد حسن بن محمد باقر نجفي (م 1200-1266).

33 - الجواهر المضيئه، حافظ، علي بن عبد الكافي سبكي (م 756).

ح

33 - الحضاره الإسلاميه، آدام متر مستشرق.

35 - ذكر المعتزله، ابو القاسم بلخي (273-319) 36 - رجال كشي، ابو عمرو محمد بن عمر بن عبد العزيز كشي (قرن چهارم).

37 - رجال نجاشي، ابو العباس احمد بن علي نجاشي كوفي اسدي (372-350).

38 رساله الإسلام، مجله نشر دار التقريب بين المذاهب الإسلاميه.

39 - رساله صاغانيه، شيخ مفيد، محمد بن محمد بن نعمان (413336).

30 - الروضه البهيئه في شرح اللمعه الدمشقيه، زين الدين معروف به شهيد ثاني (911-966).

31 - ريحانه الأدب، محمد علي بن محمد طاهر مدرس تبريزي

ص: 299

32 - الزبيديّ، علي بن عبد الكريم شرف الدين يمني، معاصر.

س

43 - كتاب السنّه، احمد بن حنبل (م 232).

44 - سنن ابو داود حافظ بن سليمان بن اشعث سجستاني (202-275).

45 - سنن ترمذى، ابو عيسى محمد بن عيسى (209-279).

ش

46 - شرح تجريد، علاء الدين علي بن محمد قوشچى (م 879).

37 - شرح مواقف، ميرسيد شريف علي بن محمد [740-816].

38 - شرح العقيد الطحاويه، شيخ عبد الغنى ميدانى دمشقى، (م 1298).

49 - شرح اصول خمسّه، قاضى عبد الجبّار همدانى، (324-415).

50 - شرح نهج البلاغه، ابن ابى الحديد، عزالدين عبد الحميد بغدادى مدائنى (م 655).

51 - شرح اشارات، خواجه نصير الدين طوسى (598-672).

52 - شرح عقائد صدوق، شيخ مفيد محمد بن نعمان (414-336).

53 - شرح المقاصد، تفتازانى سعد الدين عمر (م 791).

53 - شوارق الالهام، عبد الرزاق لاهيجى (1072).

55 - شرح عقائد عضدى، محقق دوانى (م 909).

ص

56 - صحيح بخارى، محمد بن اسماعيل بخارى (م 256).

ض

57 - ضحى الإسلام، احمد امين معاصر مصرى (1372-1395).

ط

58 - طبقات المعتزله، احمد بن يحيى المرتضى الزيدى (763-830) 59 - الطبقات الكبرى، محمد بن سعد (م 230) طبع دار صادر.

ظ

60 - ظهر الإسلام، احمد امين مصرى (1295-1373).

ع

61 - عصر ايماننا، ويل دورانت.

62 - عقائد نسفى، ابو حفص نجم الدين النسفى (460-537).

63 - العبر فى خبر من غير شمس الدين ذهبى (م 738) 63 - علم الكلام، صبحى صالح، معاصر.

65 - عيون الأخبار، محمد ابن شاکر كتيبى (681-763).

غ

66 - الغرر و الدرر، شريف مرتضى (355-436).

ف

67 - الفصل فى الملل و النحل، ابن حزم اندلسى (م 356).

68 - فضل الاعتزال أو ذكر المعتزله، ابو القاسم بلخى (م 317 يا 319).

69 - فجر الإسلام، احمد أمين مصرى (م 1372).

70 - الفرق بين الفرق، عبد القاهر بن طاهر بغدادى (م 329).

71 - فرق الشيعة، نوبختى حسن بن موسى (م قرن سّوم).

72 - فهرست ابن نديم، محمد بن اسحاق (297-380).

73 - الفصول المختاره، جاحظ ابو عثمان عمرو بن بحر (م 255).

ك

73 - كشاف، محمود بن عمر زمخشرى (م 538).

75 - كشف المراد، علامه حلى (648-726).

ل

76 - اللّمع و الرد على الزيم و البدع، ابو الحسن اشعري (260-323).

77 - لسان الميزان، على بن احمد بن حجر (م 852).

78 - المحيط بالتكليف، قاضى عبد الحبار همدانى (315-324).

79 - مجمع البيان، طبرسى، فضل بن الحسن (471-548).

80 - مروج الذهب، مسعودى، ابو الحسن على بن الحسين (م 336).

81 - مقالات الإسلاميين، ابو الحسن اشعري، (260-324).

82 - ملل و نحل، شهرستانى (م 538).

83 - المواقف، عضد الدين ايجى (م 757).

84 - مقدمه ابن خلدون، (م 808).

85 - منهاج السنّه، ابن تيميّه (م 662-728).

86 - المعتزله بين الأدب و الفكر، على الشابى

- 87 - المعتزله، زهدى حسن جار الله مصرى معاصر.
- 88 - مجموعه الرسائل، احمد بن تيميه (728661).
- 89 - المغنى، قاضى عبد الجبار همدانى (315-324).
- 90 - مغازى، واقدى محمد بن عمر (م 207).
- 91 - معتزله اليمن، احمد بن محمد بن صلاح شرفى.
- 92 - مفاهيم القرآن، جعفر سبحانى - مؤلف كتاب -.
- 93 - معجم البلدان، ياقوت حموى.
- 94 - ميزان الاعتدال، شمس الدين ذهبى (م 738).
- 95 - نهج البلاغه گردآورنده شريف رضى (306-359).

و

- 96 - وسائل الشيعه، شيخ حرّ عاملى (م 1103).
- 97 - وفيات الأعيان، شمس الدين ابن خلكان (م 681).

ى

- 98 - اليهوديه، احمد شبلى.

مندرجات جزء چهارم

ظهور مکتب ماتریدی در مشرق زمین تفاوت‌های دو مکتب در مسائل نهگانه 12 ویژگی‌های مکتب ماتریدی و اشعری 16 زندگی ابو منصور ماتریدی پایه گذار مکتب 1 25 - ابو الیسر بزدوی مروّج مکتب در قرن پنجم 2 26 - نسفی میمون بن محمد مروّج سوم در قرن ششم 3 26 - عمر بن محمد نسفی شخصیت بارز این مکتب 4 27 - ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد ماتریدی 5 27 - بیاضی، کمال الدین احمد بن حسن رومی حنفی 28 *** مکتب اعتزال داوری‌های اهل بیت درباره معتزله 29 علت توجه به فکتب اعتزال در عصر ما 30 معتزله «اصل توحید و عدل» را از علی - علیه السلام - فراگرفته اند 34 تصریح سران معتزله بر این مطلب 35 چرا این گروه را معتزله می‌نامند 39 القاب معتزله در کتب اشاعره 32 اصالت کلام شیعه و نظریه احمد امین 44

تفاوت‌های کلام شیعی و معتزلی 48 اصول پنجگانه معتزله 51 عقائد اسلامی غیر از آراء کلامی است 54 اصل نخست: توحید در ابعاد مختلف ثمرات چهارگانه اصل نخست 55 1 - توحید و عینیت صفات خدا با ذات 58 پاسخ اشاعره از تعدد قدماء در زیادی صفات 59 اتهام معتزله از جانب اشاعره در مورد نفی صفات 60 2 - توحید و صفات خبریه خدا 65 تأویل مقبول غیر از تأویل مردود است 67 نمونه هایی از تأویل مقبول 68 مقصود از آفرینش آدم با دو دست خدا چیست؟ 70 مقصود از استواء در آیه إِنَّ اللَّهَ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى چیست؟ 71 معنی استواء در قرآن و لغت 72 عرش در لغت و عرف 75 سخن از استواء در آیات مقارن با مظاهر قدرت است 76 3 - توحید، تنزیه خدا از رؤیت حسی 81 دلایل نقلی بر امتناع رؤیت 82 3 - توحید و حدوث قرآن 87 شایسته اهل حدیث در مسأله حدوث قرآن چیست؟ 91 حدوث قرآن از شاخه های توحید است نه عدل 92 موضوع حدوث و قدم چیست؟ 93 ابن تیمیه و بازی با الفاظ 98

اصل دوم: عدل و ثمرات آن 1 - فعل انسان مخلوق خدا نیست 99 تحلیل نظریه تقویض در مکتب معتزله 120 ابطال تقویض از نظر
براهین عقلی 122 2 - عدل و تکلیف فراتر از توان 125 3 عدل و اراده گسترده خدا 126 3 - عدل و لطف الهی بر بندگان 130 لطف
محصل و لطف مقرب 130 منطق مخالفان لطف 136 5 - عدل و تقدم قدرت بر فعل 138 داوری خرد در این مسأله 139 6 - عدل و
قضاء و قدر 133 جبر در اندیشه صحابه 144 قضا و قدر در کتاب و سنت 148 قضا و قدر نزد معتزله 152 قضا و قدر به صورتهای کلی و
جزئی 159 تقدیر و قضاهاى علمى و عینى 160 تعلق اراده ازلی بر افعال بندگان، مایه جبر نیست 161 *** اصل سوم: وعد و وعید و
ثمرات آن 1 - لزوم عمل به وعید مانند عمل به وعد 167 ادله معتزله در اثبات این لزوم و نقد آنها 168 2 - حا. جاودانگی گنهکاران در
آتش و دلایل نقلی آن 175

ص: 307

تحلیل دلائل قائلان به خلود گنهکاران در آتش 3 180 - شفاعت از آن تائبان است نه گنهکاران 183 دلائل معتزله در تفسیر شفاعت
186 تفاوت مرجئه با راجیه 188 احباط و تکفیر 190 احباط در کشاکش جواز و منع 192 دلیل نافیان احباط 193 موارد احباط در قرآن
196 *** اصل چهارم: منزلت بین المنزلتین 1 آراء دانشمندان درباره مرتکب کبیره 2 205 - مرتکب کبیره مؤمن فاسق است 3 205
مرتکب کبیره کافر است 4 206 - مرتکب کبیره نه مؤمن است نه کافر بلکه در منزلتی بین آن دو 5 206 - دلائل معتزله بر عقیده خویش
و نقد آن 208 *** اصل پنجم: امر به معروف و نهی از منکر 1 - آیا امر به معروف و نهی از منکر واجب است یا نه؟ 2 211 - بر فرض
وجوب، حاکم بر آن عقل است یا نقل؟ 3 213 - شرائط وجوب این دو چیست؟ 4 216 - آیا وجوب آن دو عینی است یا کفائی؟ 5 216
- مراتب امر به معروف و نهی از منکر چیست؟ 217

معتزله در کشاکش قدرت و ضعف 1 - معتزله و اتهام به آلودگی اخلاقی 2 218 - معتزله در اوج قدرت 3 221 - نامه های چهارگانه
مأمون به رئیس شرطه بغداد 3 222 - سرگذشت محنت احمد 5 226 - بحثی پیرامون نامه های مأمون 6 226 - انگیزه مأمون از نشر
خلقت قرآن چه بود؟ 7 227 - معتزله در عصر معتصم 8 230 - مناظره اسحاق بن ابراهیم با احمد بن حنبل 9 231 - معتزله در عصر
وائق بالله 10 232 - معتزله در سراشیبه ضعف 11 233 - دو ضربه کاری برکیان معتزله 12 236 - رساله البیان قادری پیرامون عقائد
اهل سنت 13 237 - معتزله وصله ناهمرنک در میان اهل سنت 238 پیشوایان معتزله 1 - واصل بن عطاء (80-131) 245 سرگذشت
واصل با خوارج 237 آثار علمی واصل 2 248 - عمرو بن عبید (80-143) 248 مناظره هشام با عمرو بن عبید 249 نمونه ای از آراء
تفسیر و کلامی عمرو بن عبید 250 موضع سیاسی عمرو بن عبید 252

ص: 309

3 - ابی الهذیل العلاف (135-235) 253 مناظره ابی الهذیل با متکلم یهودی 253 آثار علمی ابی الهذیل 257 تهمت‌های ناروا به ابی الهذیل 258 4 - نظام (160-231) 259 نظام در آزمون خلیل بن احمد 263 اشتباه شهرستانی در تفسیر نظریه نظام 263 نظام و مذهب صرفه 263 آثار علمی نظام 265 5 - ابو علی جبائی (235-303) 266 زندگی و آثار علمی جبائی 267 6 - ابو هاشم جبائی (277-321) 268 آثار علمی ابو هاشم 269 7 قاضی القضاة عبد الجبار همدانی (415324) 270 آثار علمی قاضی 271 دانشمندان معتزله 1 - ابو سهل بشر بن معتمر (210) 273 2 - معمر بن عباد سلمی (215) 273 3 - ثمامه بن اشرس (213) 277 3 - ابو بکر عبد الرحمان الاصم (225) 279 5 - ابو موسی عیسی بن صبیح (226) 279 6 - ابو جعفر محمد بن عبد الله اسکافی م (230) 280 7 - احمد بن ابی دواد (160-240) 281

8 - ابو عثمان عمرو بن بحر جاخط (225) 282 9 - ابو الحسين خياط (311) 283 10 - ابو القاسم بلخی کعبی (317) 286 طبقات
معتزله 288 مشايخ معتزله بصره 289 مشايخ معتزله بغداد 290 آثار باقی مانده از معتزله 291 فهرست مصادر 295 فهرست موضوعات
303 پایان کتاب الحمد لله رب العالمين

ص: 311

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

