

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فترقه‌های شیعه

بقلم: آرتار جیمی

منتشر شده در

وبسایت فرهنگی مذهبی ارزشی

خیمه‌گاه

<http://moasese.blogfa.com>

فصل نخست

رحلت پیامبر، آغاز اختلاف

اهل رده و مدعیان نبوت:

پس از رحلت رسول اکرم چون ابوبکر به خلافت نشست عده‌ای از قبایل بدوی از دادن زکات امتناع کردند. دسته‌ای نیز به کلی از اسلام برگشتند که آنان را اهل رده یا مرتدان میگویند. در آن بین پیغمبران دروغین چون مسیلمه کذاب و طلحه بن خویلد و سجاح ظهور کردند و عده‌ای از اعراب به ایشان گرویدند. بلاذری در این باره روایت کرده است: چون مردم عرب مرتد شدند، کسی برای دفع آنان به یاری ابوبکر نیامد تا این که عثمان نزد علی رفت و گفت ای پسر عمو! کسی به مبارزه با این دشمن بر نمی خیزد، تو هم که بیعت نمیکنی و آن قدر اصرار نمود تا این که علی پیش ابو بکر رفت ابو بکر از جا بلند شد و علی (ع) با او بیعت کرد و در نتیجه مسلمانان شادمان شدند و مردم به بیکار کمر بستند و لشکرها گسیل شد. آن حضرت در نامه ای به مالک اشتر، به هنگام فرستادنش به استانداری مصر، که خطاب به مردم آن کشور نوشته است از موضع خود در آن روزها سخن میگوید:

« خودداری کردم (از بیعت با ابو بکر) تا اینکه برگشت مردم را از اسلام دیدم که باعث نابودی دین محمد (ص) میگردد. ترسیدم که اگر اسلام و مسلمانان را یاری نکنم ویرانی یا رخنه در آن مشاهده کنم که مصیبت آن برای من بزرگ تر باشد تا از دست دادن ولایت بر شما که آن متاع روزگاران اندکی است که هم چون سراب ناپایدار است و یا چون ابر پراکنده شود. پس، در آن حوادث ایستادگی کردم تا این که باطل محو و نابود شد و دین آرامش یافت و پا گرفت.»

پس ابوبکر با اعزام لشکرهایی به سرداری خالد بن ولید این فتنه‌ها را فرو نشاند و دگر باره وحدت در عربستان برقرار گردید. پس از ابوبکر، عمر، مردم را در پرداخت مقرری از بیت المال به چند طبقه تقسیم کرد، این امتیازها منجر به پیدایش اختلاف طبقاتی تازه ای در میان مسلمانان شد، اقلیتی از مسلمانان افزونی ثروت را در سوداگری و خرید املاک به کار بردند و صاحب ثروت هایی کلان شدند. آن چنان که عمر مجبور گشت برای تحت نظر داشتنش، آنها را از خروج از مدینه منع کند، بعد از وی عثمان در سال بیست چهار هجری به خلافت نشست. در زمان او فتوحات اسلام توسعه یافت و غنائمی بسیار به دست مسلمین افتاد و اقوام خود را بدون آن که شایستگی داشته باشند از اموال فراوان بهره‌مند ساخت و استانداری اکثر مناطق را به آنها سپرد و در همه امور مداخله داد. از این جهت مسلمین از او ناراضی گشتند حتی عایشه همسر پیغمبر به شدت از اعمال او انتقاد می کرد. سرانجام ناراضیان از کوفه و مدینه و مصر جمع گشته خانه عثمان را محاصره کردند و از او خواستند که از خلافت استعفا بدهد و وزیر خود، مروان بن حکم را که باعث این فتنه‌ها شده بود به ایشان تسلیم کند اما عثمان که چشم به وعده کمک رسانی معاویه دوخته بود از استعفاء امتناع کرد و در نتیجه او به را کشتند. علاوه بر مسائل کشورداری، مهم تر از همه، نوآوری های و بدعت های خلفا در دین بود که موجب می گردید برخی از مسلمانان در مقابل آنها موضع گرفته صف جداگانه ای را تشکیل دهند. برای اطلاع از جزئیات این بدعت ها به مدخل مربوطه مراجعه نمایید.

خلافت علی بن ابی طالب:

پس از قتل عثمان گروهی از انصار و مهاجرین برای بیعت با حضرت علی (ع) اجتماع کردند اما آن حضرت قبول مسؤولیت نمی کرد می گفت دیگری را برگزینید که من وزارت را بر امارت ترجیح می دهم همان طور که خلفای پیشین را یاری می کردم. با وجود اکراه و عدم تمایل او به این امر، مسلمانان او را به اصرار به خلافت برگزیدند اما عده ای از جمله عبدالله بن عمر و مروان بن حکم، سعید بن العاص، و ولید بن عقبه از بیعت با آن حضرت سرباز زدند. شروع خلافت آن حضرت آغاز دسته بندی های جدیدی از سوی نااهلان بود.

طلحه و زبیر به بهانه زیارت خانه خدا از حضرت علی اجازه گرفته به مکه رفتند و در آن جا از کینه عایشه نسبت به علی استفاده کرده او را که از سرسختترین مخالفان عثمان بود در دشمنی با علی با خود همداستان کردند، و خون عثمان را بهانه ساخته، مردم مکه را فریفته بر ضد علی تحریض نمودند پس قصد عراق کردند، در کوفه عده ای به ایشان پیوستند و چون به بصره رسیدند شمار ایشان به سه هزار تن می رسید. آنان عثمان بن عنیف، والی بصره را از شهر بیرون کردند، و بیت المال را به یغما بردند و جنگ جمل یا حرب البصره را برپا کردند.

معترله نخستین :

در این زمان عده ای از اصحاب پیامبر مانند سعد بن ابی وقاص، و عبدالله بن عمر بن الخطاب، و محمد بن مسلمه انصاری، و اسامه بن زید و احنف بن قیس تمیمی روش بیطرفانه ای در پیش گرفته، با وجود بیعتی که با علی کرده بودند، خود را در این حوادث کنار کشیده از همراهی با علی و همچنین طرفداری از مخالفان او خودداری کردند.

جنگ صفین، ظهور عثمانیه و خوارج :

نعمان بن بشیر انصاری پس قتل عثمان پیراهن خونین او را از زن وی گرفت، و به شام نزد معاویه بن ابوسفیان فرمانروای دمشق آورده بود. معاویه که حاضر نبود تن به خلافت علی (ع) داده از استانداری شام دست بکشد پیراهن خونین را در مسجد دمشق آویخت و با عوام فریبی و سوء استفاده از احساسات مردم حضرت علی را مسئول خون عثمان معرفی کرده آنان را به خونخواهی او تحریک نمود. از سوی دیگر عده ای از مهاجر و انصار به وی پیوسته در متهم ساختن علی به قتل عثمان همداستان گشتند (این فرقه را «عثمانیه») می خواندند).

سرانجام معاویه بر ضد علی در دمشق قیام کرد علی (ع) با لشگری به سوی شام رهسپار شد و در دشت صفین که در جنوب شهر رقه قرار دارد با لشگریان معاویه روبرو گردید. چون معاویه خود را در برابر لشگریان علی (ع) ناتوان دید به تدبیر عمرو بن العاص امر داد تا پاره های قرآن را بر سر نیزه کردند و فریاد برآوردند که ما هر دو مسلمانیم پس قرآن را بین خود حکم قرار دهیم. این حیلۀ سخت مؤثر افتاد و مردم ساده دل دست از جنگ کشیدند و حضرت علی را مجبور به پذیرفتن حکمیت کردند.

سرانجام شامیان عمرو بن العاص را به داوری خود برگزیدند. علی (ع) ابتدا عبدالله بن عباس یا مالک اشتر را برای این کار پیشنهاد کرد ولی مردم قبیله اشعث اصرار کردند که جز ابوموسی اشعری کس دیگری را نمی پذیرند. علی ناچار به حکمیت او رضایت داد و قرار شد که دو حکم در دومه الجندل حاضر شده و رأی خود را بدهند.

در دومه الجندل پس از گفتگوی بسیار، عمرو بن العاص، ابوموسی را فریفت و گفت جهان اسلام، از اختلاف بین علی (ع) و معاویه آشفته شده است، صلاح مسلمانان در این است که هر دو را از امارت برکنار کنیم و شخص دیگری را برگزینیم. ابوموسی گفته‌های او را باور کرده قرار بر این نهادند که هر یک به نوبت بر منبر رفته و موکل خود را خلع کند. چون ابوموسی مردی پیر و سالخورده بود عمرو عاص گفت شما پیش از من که جوانترم بر منبر روید و موکل خود را عزل کنید. ابوموسی بر منبر رفت و گفت: ما قرار گذاشته‌ایم که علی (ع) و معاویه را از خلافت و امارت خلع کنیم تا مردم برای خود خلیفه‌ای انتخاب کنند و من اینک علی (ع) و معاویه را خلع می‌کنم. آنگاه عمرو عاص بر منبر رفت. و گفت: ای مردم شنیدند که وکیل علی (ع) چه گفت؟ و موکل خود را از خلافت عزل کرد. من هم موکل او را خلع می‌کنم ولی معاویه را به خلافت تثبیت می‌کنم.

در هنگامی که علی (ع) از صفین به کوفه باز می‌گشت عروه ابن حدیر و یزید بن عاصم مُحارِبی و پیروان ایشان که دوازده هزار تن بودند از لشکر علی جدا شده و به «حروراء» دهی نزدیک کوفه روی آورند، و با حضرت علی (ع) به مخالفت برخاستند از این رو آنان را حروریه نامند. آنان که از مجبور نمودن علی به حکمیت پشیمان شده بودند از حضرت خواستند توبه کند چرا که با پذیرش حکمیت کافر گشته است. سپس با شعار «لا حکم الا لله» به حال اجتماع از کوفه بیرون آمدند و در ناحیه‌ای بین بغداد و واسط مستقر شدند و هر کس را که عقیده آنها را نمی‌پذیرفت می‌کشتند. پس علی برای دفع فتنه آنها دست به کار شد. سرانجام جنگ نهروان در گرفت و هزار هشتصد تن از آنان کشته شد. (۹ صفر سال ۳۸ هجری) آنان معروف به خوارج شدند این حدیث از آن حضرت درباره جنگ با مخالفان آمده است:

« امرت بقتال الناکثین و القاسطین و المارقین »

« به جنگ با ناکثان - قاسطان و مارقان مأمور گشتم »

فصل دوم

آشنایی با اشاعره؛ حنابله و معتزله

از اواسط قرن دوم هجری در دنیای اسلام راجع به تفکر در اصول عقاید اسلامی دو جریان پیداشد. گروهی طرفدار این شدند که عقل، خودش می تواند برای درک اصول عقاید اسلامی یک مقیاس باشد و همه مسائل مزبوط به خدا، معاد، ملائکه، نبوت و احکام و... را در درجه اول باید به عقل خودمان عرضه بداریم. این گروه بعدها معتزله نامیده شدند.

نقطه مقابل اینها عده دیگری بودند که آنها را اشاعره نامیدند. اشاعره طرفدار تعبد و تسلیم محض شدند و گفتند عقل حق فضولی در مسائل اسلام را ندارد.

اصل مطلب از مسئله "حسن و قبح ذاتی و عقلی" آغاز شد. معتزله معتقد شدند که کارها فی حد ذاته یا دارای حسن ذاتی و یا دارای قبح ذاتی است و عقل انسان نیز آن حسن و قبح را درک می کند و از اینجا حکم اسلام را کشف می نماید، چون حکم اسلام نمی تواند از عقل جدا باشد. حسن عدل و قبح ظلم به عنوان مصداق بارز این مسئله مطرح شد.

اینجا بود که تعقل در یک جناح قرار گرفت و تعبد و تسلیم محض در جناح دیگر. این جریان که از اواخر بنی امیه شروع شد در دوره بنی عباس بویژه زمان هارون و مأمون که مجالس مناظره تشکیل می دادند به اوج خود رسید.

مأمون (طی خلافت خود، ۱۹۸ تا ۲۱۸ ه.ق) طرفدار معتزله شد و اشاعره را درهم کوبید و با احمد بن حنبل از علمای حدیث برخورد کرد. بعدها متوکل (طی خلافت خود، ۲۳۲ تا ۲۴۷ ه.ق) که بسیار قشری و اهل جمود فکری بود، سخت مخالف تعقل و به اصطلاح، سنتی و تابع سنت شد و به سرکوبی معتزله پرداخت. و چون سنت را سنت نبوی می دانستند، این کلمه قداست خاصی پیدا کرد و خلفای بعد هم روش متوکل را بیشتر حمایت کردند.

البته معتزله که طرفدار عقل شدند، مقداری در کارها افراط کردند. برخی از آنها چیزهایی را که عقل درک نمی کند، انکار کردند مثلاً وجود جن را انکار کردند، چون نمی شود با عقل وجود آن را اثبات کرد.

انکار مسائلی نظیر وجود جن از طرف معتزله سبب شد عده ای به عقل و تعقل بدبین شوند و به اهل حدیث و اشاعره بگروند.

جریان وهابیت هم ضد عقل و تعقل و اهل قشریگری و ظاهر بینی بود.

تعلیم و تربیت در اسلام - شهید مرتضی مطهری - انتشارات صدرا - چاپ پنجاهم - آبان ۱۳۸۵

اشاعره

افکار و اندیشه هایی که منجر به مکتب اعتزال گشت از نیمه دوم قرن اول هجری آغاز شد. روش اعتزال در حقیقت عبارت بود از به کار بردن نوعی منطق و استدلال در فهم و درک اصول دین. بدیهی است که در چنین روشی اولین شرط، اعتقاد به حجیت و حریت و استقلال عقل است. و نیز بدیهی است که عامه مردم که اهل تعقل و تفکر و تجزیه و تحلیل نیستند، همواره «تدین» را مساوی با «تعبد» و تسلیم فکری به ظواهر آیات و احادیث - و مخصوصاً احادیث - می دانند و هر تفکر و اجتهادی را نوعی طغیان و عصیان علیه دین تلقی می نمایند، خصوصاً اگر سیاست وقت بنا به مصالح خودش از آن حمایت کند و بالاخص اگر برخی از علماء دین و مذهب این طرز تفکر را تبلیغ نمایند، و بالاخص اگر این علماء خود واقعا به ظاهر گرای خویشتن مؤمن و معتقد باشند و عملاً تعصب و تصلب بورزند.

حملات اخباریین علیه اصولیین و مجتهدین، و حملات برخی از فقهاء و محدثین علیه فلاسفه در جهان اسلامی از چنین امری ریشه می گیرد.

معتزله علاقه عمیقی به فهم اسلام و تبلیغ و ترویج آن و دفاع از آن در مقابل دهریین و یهود و نصاری و مجوس و صابئین و مانویان و غیرهم داشتند و حتی مبلغینی تربیت می کردند و به اطراف و اکناف می فرستادند. در همان حال از داخل حوزه اسلام وسیله ظاهر گریان که خود را «اهل الحدیث» و «اهل السنه» می نامیدند تهدید می شدند و بالاخره از پشت خنجر خوردند و ضعیف شدند و تدریجا منقرض گشتند.

در آغاز امر، یعنی تا حدود اواخر قرن سوم و اوائل قرن چهارم، یک مکتب کلامی معارض در برابر معتزله - آن گونه که بعدها پیدا شد - وجود نداشت. تمام مخالفتها با این نام صورت می گرفت که افکار معتزله بر ضد ظواهر حدیث و سنت است. رؤسای اهل حدیث مانند مالک بن انس و احمد بن حنبل اساسا بحث و چون و چرا و استدلال را در مسائل ایمانی حرام می شمردند. پس نه تنها اهل السنه یک مکتب کلامی در مقابل معتزله نداشتند، بلکه منکر "کلام" بودند.

در حدود اواخر قرن سوم و اوائل قرن چهارم هجری پدیده ی تازه ای رخ داد و آن اینکه شخصیتی بارز و اندیشمند که سالها در نزد قاضی عبدالجبار مکتب اعتزال را فرا گرفته و در آن مجتهد و صاحب نظر شده بود، از مکتب اعتزال رو گرداند و به مذهب اهل السنه گرایید و چون از طرفی از نوعی نبوغ خالی نبود و از طرف دیگر مجهز بود به مکتب اعتزال، همه اصول اهل السنه را بر پایه های استدلالی خاصی بنا نهاد و آنها را به صورت یک مکتب نسبتا دقیق فکری در آورد. آن شخصیت بارز ابوالحسن اشعری متوفا در حدود ۳۳۰ هجری است.

ابوالحسن اشعری - بر خلاف قدمای اهل حدیث مانند احمد بن حنبل - بحث و استدلال و به کار بردن منطق را در اصول دین جایز شمرد و از قرآن و سنت بر مدعی خود دلیل آورد. او کتابی به نام «رسالة فی استحسان الخوض فی علم الکلام» نوشته است.^۱ اینجا بود که اهل الحدیث دو دسته شدند: «اشاعره» یعنی پیروان ابوالحسن اشعری که کلام و تکلم را جایز می شمارند، و «حنابله» یعنی تابعان احمد بن حنبل که آن را حرام می دانند. ابن تیمیه حنبلی هم کتابی در تحریم منطق و کلام نوشته است.^۲ معتزله از ناحیه دیگر نیز منفور عوام شدند، و آن، غائله «محنت» بود زیرا معتزله بودند که با نیروی خلیفه مأمون می خواستند مردم را به زور تابع عقیده ی خود در حادث بودن قرآن بنمایند، و این حادثه به دنبال خود کشتارها و خونریزی ها و زندانها و شکنجه ها و بی خانمانی ها آورد که جامعه ی مسلمین را به ستوه آورد. عامه مردم، معتزله را مسؤول این حادثه می دانستند و این امر سبب بیزارگی بیشتر مردم از مکتب اعتزال شد.

ظهور مکتب اشعری بدین جهت مورد استقبال عموم قرار گرفت. بعد از ابوالحسن اشعری شخصیت های بارز دیگر در این مکتب ظهور کردند و پایه های آنرا مستحکم کردند. از آن میان قاضی ابوبکر باقلانی معاصر شیخ مفید و متوفای در سال ۴۰۳ و ابواسحاق اسفراینی که در طبقه بعد از باقلانی و سید مرتضی به شمار می رود، و دیگر امام الحرمین جوینی استاد غزالی و خود امام محمد غزالی صاحب «احیاء علوم الدین» متوفای در ۵۰۵ هجری و امام فخرالدین رازی را باید نام برد.

البته مکتب اشعری تدریجا تحولاتی یافت و مخصوصا در دست غزالی رنگ کلامی خود را کمی باخت و رنگ عرفانی گرفت، و بوسیله امام فخر رازی به فلسفه نزدیک شد. بعدها که خواجه نصیرالدین طوسی ظهور کرد و کتاب تجرید الاعتقاد را نوشت، علم "کلام

"بیش از نود درصد رنگ فلسفی به خود گرفت. پس از «تجربید» همه متکلمین - اعم از اشعری و معتزلی - از همان راهی رفتند که این فیلسوف و متکلم بزرگ شیعی رفت.

مثلا کتابهای «مواقف» و «مقاصد» و شروح آنها همه رنگ «تجربید» را به خود گرفته اند. در حقیقت باید گفت هر اندازه فاصله زمانی زیادتر شده است اشاعره از پیشوایان ابوالحسن اشعری دور شده و عقاید او را با اعتزال یا فلسفه نزدیکتر کرده اند. اکنون فهرست وار عقاید «اشعری» را که از اصول اهل السنه دفاع کرده و یا به نحوی عقیده اهل السنه را تاویل و توجیه کرده است ذکر می کنیم:

- الف. عدم وحدت صفات با ذات (بر خلاف نظر معتزله و فلاسفه)
- ب. عمومیت اراده و قضاء و قدر الهی در همه حوادث (این نیز بر خلاف نظر معتزله ولی بر وفق نظر فلاسفه)
- ج. شرور، مانند خیرات، از جانب خدا است. (البته این نظر به عقیده «اشعری» لازمه نظر بالا است)
- د. مختار نبودن بشر و مخلوق خدا بودن اعمال او (این نظر نیز به عقیده «اشعری» لازمه نظر عمومیت اراده است)
- ه. حسن و قبح افعال، ذاتی نیست، بلکه شرعی است. همچنین عدل، شرعی است نه عقلی (بر خلاف نظر معتزله)
- و. رعایت لطف و اصلح بر خدا واجب نیست. (بر خلاف نظر معتزله)
- ز. قدرت انسان بر فعل، توأم با فعل است نه مقدم بر آن. (بر خلاف نظر فلاسفه و معتزله)
- ح. تنزیه مطلق، یعنی هیچگونه شباهت و مماثلت میان خدا و ما سوا وجود ندارد. (بر خلاف نظر معتزله)
- ط. انسان آفریننده عمل خود نیست، اکتساب کننده آن است. (توجیه نظر اهل السنه در باب خلق اعمال)
- ی. خداوند در قیامت با چشم دیده می شود. (بر خلاف نظر فلاسفه و معتزله)
- یا. «فاسق» مؤمن است. (بر خلاف نظر خوارج که مدعی کفر فاسق بودند و بر خلاف نظر معتزله که به منزله بین المنزلتین قائل بودند)
- یب. مغفرت خداوند بنده ای را، بودن توبه هیچ اشکالی ندارد همچنانکه معذب ساختن مؤمن بلا اشکال است. (بر خلاف نظر معتزله)
- یج. شفاعت بلا اشکال است. (بر خلاف نظر معتزله)
- ید. کذب و تخلف وعده بر خدا جایز نیست.
- یه. عالم حادث زمانی است. (بر خلاف نظر فلاسفه)
- یو. کلام خدا قدیم است، اما کلام نفسی نه کلام لفظی. (توجیه نظر اهل السنه)
- یز. افعال خدا برای غایت و غرضی نیست. (بر خلاف نظر فلاسفه و معتزله)
- یح. تکلیف مالا یطاق بلامانع است. (بر خلاف نظر فلاسفه و معتزله)

ابوالحسن اشعری از افراد کثیر التالیف است. گفته اند متجاوز از دویست کتاب تالیف کرده است. در حدود صد کتاب از او در تذکره ها نام برده شده است ولی ظاهراً اکثر آن کتابها از میان رفته است. معروفترین کتاب او کتاب «مقالات الاسلامیین» است. که چاپ شده

و تا حد زیادی مشوش و نامنظم است. کتاب دیگری نیز از او چاپ شده است و نام «اللمع» و شاید کتابهای دیگر هم از او چاپ شده باشد.

افکار ابوالحسن اشعری تاثیر زیادی در جهان اسلام گذاشت. البته بعدها مناقشات زیادی بر سخنان او از طرف فلاسفه و معتزله وارد شد. بسیاری از عقاید و آراء او را ابوعلی سینا در شفا - بدون آنکه نام ببرد - ذکر کرده و رد نموده است. حتی برخی از اتباع «اشعری» از قبیل قاضی ابوبکر باقلانی و امام الحرمین جوینی در نظریه جبری او درباره خلق اعمال، تجدید نظرهایی کردند. امام محمد غزالی اگر چه اشعری است و تا حدود زیادی اصول اشاعره را تحکیم و تثبیت نموده است ولی مبانی دیگری به آنها داد. «کلام» بوسیله غزالی به عرفان و تصوف نزدیک شد. مولوی صاحب کتاب مثنوی نیز به نوبه خود اشعری مذهب است، ولی عرفان عمیق او به همه مسائل رنگ دیگری داده است. امام فخر رازی نیز که با افکار فلاسفه آشنا بود، کلام اشعری را تحول و نیرو بخشید.

پیروزی مکتب اشعری برای جهان اسلام گران تمام شد. این پیروزی، پیروزی جمود و قشریگری بر حریت فکر و تعقل بود. **هر چند جنگ اشعری گری و اعتزال مربوط است به جهان تسنن، ولی جهان تشیع نیز از برخی آثار جمودگرایی اشعری برکنار نماند.** این پیروزی علل تاریخی و اجتماعی خاص دارد. بعضی حوادث سیاسی در این پیروزی تاثیر بسزایی داشت.

چنانکه قبلاً اشاره شد، در قرن سوم هجری مامون که خود مردی عالم و روشنفکر بود به حمایت معتزله برخاست، معتصم و واثق نیز از او پیروی کردند، تا نوبت به متوکل رسید. متوکل نقش اساسی در پیروزی مذهب اهل السنه - که در حدود یک قرن بعد به وسیله ابوالحسن اشعری پایه کلامی یافت - داشت. مسلماً اگر متوکل همان طرز تفکر مامون را می داشت، اعتزال چنین سرنوشتی پیدا نمی کرد.

روی کار آمدن ترکان سلجوقی در ایران نیز عامل مؤثری در پیروزی و نشر اندیشه های اشعری بوده است. سلاجقه اهل تفکر و اندیشه آزاد نبودند بر خلاف آل بویه که برخی از آنها خود اهل فضل و علم و ادب بودند. در دربار آل بویه مکتب شیعه و مکتب اعتزال رونق یافت. ابن العمید و همچنین صاحب بن عباد دو وزیر دانشمند آل بویه هر دو ضد اشعری بودند.

مانمی خواهیم از عقاید معتزله حمایت کنیم، بعداً سخافت بسیاری از عقاید آنها را بیان خواهیم کرد. آنچه در معتزله قابل ستایش و مرگ آنها موجب نابودی آن شد روش عقلانی آنها بود. چنانکه می دانیم دینی غنی و پرمایه مانند اسلام نیازمند کلامی است که به حریت عقل، ایمان و اعتقاد راسخ داشته باشد.

پی نوشت ها

۱- این رساله در ذیل کتاب «اللمع» او چاپ شده است و عبدالرحمن بدوی همه آن را در جلد اول «مذاهب الاسلامیین» صفحات ۱۵ - ۲۶ نقل کرده است.

۲- رجوع شود به کتاب «ابن تیمیه» تألیف محمد ابوزهره.

به دلیل اهمیت فرقه‌ی اشاعره، در فصل بعد به صورت مفصل از این مذهب سخن خواهیم گفت.

فصل سوم

بخش نخست

از دروس گذشته روشن شد که افکار و اندیشه‌هایی که منجر به مکتب اعتزال گشت از نیمه دوم قرن اول هجری آغاز شد. روش اعتزال در حقیقت عبارت بود از به کار بردن نوعی منطق و استدلال در فهم و درک اصول دین. بدیهی است که در چنین روشی اولین شرط، اعتقاد به حجیت و حریت و استقلال عقل است. و نیز بدیهی است که عامه مردم که اهل تعقل و تفکر و تجزیه و تحلیل نیستند، همواره «تدین» را مساوی با «تعبد» و تسلیم فکری به ظواهر آیات و احادیث - و مخصوصا احادیث - می‌دانند و هر تفکر و اجتهادی را نوعی طغیان و عصیان علیه دین تلقی می‌نمایند، خصوصا اگر سیاست وقت بنا به مصالح خودش از آن حمایت کند و بالاخص اگر برخی از علماء دین و مذهب این طرز تفکر را تبلیغ نمایند، و بالاخص اگر این علماء خود واقعا به ظاهر گرایشی خویش مؤمن و معتقد باشند و عملا تعصب و تصلب بورزند. حملات اخباریین علیه اصولیین و مجتهدین، و حملات برخی از فقهاء و محدثین علیه فلاسفه در جهان اسلامی از چنین امری ریشه می‌گیرد.

معتزله علاقه عمیقی به فهم اسلام و تبلیغ و ترویج آن و دفاع از آن در مقابل دهریین و یهود و نصاری و مجوس و صابئین و مانویان و غیرهم داشتند و حتی مبلغینی تربیت می‌کردند و به اطراف و اکناف می‌فرستادند. در همان حال از داخل حوزه اسلام وسیله ظاهر گریان که خود را «اهل الحدیث» و «اهل السنه» می‌نامیدند تهدید می‌شدند و بالاخره از پشت‌خنجر خوردند و ضعیف شدند و تدریجا منقرض گشتند.

علیهذا در آغاز امر، یعنی تا حدود اواخر قرن سوم و اوائل قرن چهارم، یک مکتب کلامی معارض به معتزله - آن گونه که بعدها پیدا شد - وجود نداشت. تمام مخالفتها با این نام صورت می‌گرفت که افکار معتزله بر ضد ظواهر حدیث و سنت است. رؤساء اهل حدیث مانند مالک بن انس و احمد بن حنبل اساسا بحث و چون و چرا و استدلال را در مسائل ایمانی حرام می‌شمردند. پس نه تنها اهل السنه یک مکتب کلامی در مقابل معتزله نداشتند، بلکه منکر کلام و تکلم بودند.

در حدود اواخر قرن سوم و اوائل قرن چهارم هجری پدیده تازه‌ای رخ داد و آن اینکه شخصیتی بارز و اندیشمند که سالها در نزد قاضی عبدالجبار مکتب اعتزال را فرا گرفته و در آن مجتهد و صاحب نظر شده بود، از مکتب اعزال رو گرداند و به مذهب اهل السنه گرایید و چون از طرفی از نوعی نبوغ خالی نبود و از طرف دیگر مجهز بود به مکتب اعتزال، همه اصول اهل السنه را بر پایه‌های استدلالی خاصی بنا نهاد و آنها را به صورت یک مکتب نسبتا دقیق فکری در آورد. آن شخصیت بارز ابوالحسن اشعری متوفا در حدود ۳۳۰ هجری است.

ابوالحسن اشعری - بر خلاف قدمای اهل حدیث مانند احمد بن حنبل - بحث و استدلال و به کار بردن منطق را در اصول دین جایز شمرد و از قرآن و سنت بر مدعای خود دلیل آورد. او کتابی به نام «رسالة فی استحسان الخوض فی علم الکلام» نوشته است. (۱) اینجا بود که اهل الحدیث دو دسته شدند: «اشاعره» یعنی پیروان ابوالحسن اشعری که کلام و تکلم را جایز می‌شمارند، و «حنابله» یعنی تابعان احمد بن حنبل که آن را حرام می‌دانند. در درسهای منطق گفتیم که ابن تیمیه حنبلی کتابی در تحریم منطق و کلام نوشته است. (۲)

معتزله از ناحیه دیگر نیز منفور عوام شدند، و آن، غائله «محت» بود زیرا معتزله بودند که با نیروی خلیفه مامون می خواستند مردم را به زور تابع عقیده خود در حادث بودن قرآن بنمایند، و این حادثه به دنبال خود کشتارها و خونریزیها و زندانها و شکنجه‌ها و بی خانمانیها آورد که جامعه مسلمین را به ستوه آورد. عامه مردم، معتزله را مسؤول این حادثه می دانستند و این جهت سبب بیزاری بیشتر مردم از مکتب اعتزال شد.

ظهور مکتب اشعری بدین دو جهت مورد استقبال عموم قرار گرفت. بعد از ابوالحسن اشعری شخصیت‌های بارز دیگر در این مکتب ظهور کردند و پایه‌های آنرا مستحکم کردند. از آن میان قاضی ابوبکر باقلانی معاصر شیخ مفید و متوفای در سال ۴۰۳ و ابواسحاق اسفراینی که در طبقه بعد از باقلانی و سید مرتضی به شمار می رود، و دیگر امام الحرمین جوینی استاد غزالی و خود امام محمد غزالی صاحب «احیاء علوم الدین» متوفای در ۵۰۵ هجری و امام فخرالدین رازی را باید نام برد.

البته مکتب اشعری تدریجا تحولاتی یافت و مخصوصا در دست غزالی رنگ کلامی خود را کمی باخت و رنگ عرفانی گرفت، و وسیله امام فخر رازی به فلسفه نزدیک شد. بعدا که خواجه نصیرالدین طوسی ظهور کرد و کتاب تجرید الاعتقاد را نوشت، کلام بیش از نود درصد رنگ فلسفی به خود گرفت. پس از «تجرید» همه متکلمین - اعم از اشعری و معتزلی - از همان راهی رفتند که این فیلسوف و متکلم بزرگ شیعی رفت.

مثلا کتابهای «مواقف» و «مقاصد» و شروح آنها همه رنگ «تجرید» را به خود گرفته‌اند. در حقیقت باید گفت هر اندازه فاصله زمانی زیادتر شده است اشاعره از پیشوایان ابوالحسن اشعری دور شده و عقاید او را با اعتزال یا فلسفه نزدیکتر کرده‌اند. اکنون فهرست‌وار عقاید «اشعری» را که از اصول اهل السنه دفاع کرده و یا به نحوی عقیده اهل السنه را تاویل و توجیه کرده است ذکر می کنیم:

- الف. عدم وحدت صفات با ذات (برخلاف نظر معتزله و فلاسفه)
- ب. عمومیت اراده و قضاء و قدر الهی در همه حوادث (این نیز برخلاف نظر معتزله ولی بر وفق نظر فلاسفه)
- ج. شرور، مانند خرات، از جانب خدا است. (البته این نظر به عقیده «اشعری» لازمه نظر بالا است.)
- د. مختار نبودن بشر و مخلوق خدا بودن اعمال او (این نظر نیز به عقیده «اشعری» لازمه نظر عمومیت اراده است.)
- ه. حسن و قبح افعال ذاتی نیست، بلکه شرعی است. همچنین عدل، شرعی است نه عقلی (برخلاف نظر معتزله)
- و. رعایت لطف و اصلح بر خدا واجب نیست. (برخلاف نظر معتزله)
- ز. قدرت انسان بر فعل، توأم با فعل است نه مقدم بر آن. (برخلاف نظر فلاسفه و معتزله)
- ح. تنزیه مطلق، یعنی هیچگونه شباهت و مماثلت میان خدا و ما سوا وجود ندارد. (برخلاف نظر معتزله)
- ط. انسان آفریننده عمل خود نیست، اکتساب کننده آن است. (توجیه نظر اهل السنه در باب خلق اعمال)
- ی. خداوند در قیامت با چشم دیده می شود. (برخلاف نظر فلاسفه و معتزله)
- یا. «فاسق» مؤمن است. (برخلاف نظر خوارج که مدعی کفر فاسق بودند و بر خلاف نظر معتزله که به منزله بین المنزلتین قائل بودند.)

یب. مغفرت خداوند بنده‌ای را، بودن توبه هیچ اشکالی ندارد همچنانکه معذب ساختن مؤمن بلا اشکال است. (برخلاف نظر معتزله.)

یح. شفاعت بلا اشکال است. (بر خلاف نظر معتزله)

ید. کذب و تخلف وعده بر خدا جایز نیست.

یه. عالم حادث زمانی است. (بر خلاف نظر فلاسفه)

یو. کلام خدا قدیم است، اما کلام نفسی نه کلام لفظی. (توجیه نظر اهل السنه)

یز. افعال خدا برای غایت و غرضی نیست. (بر خلاف نظر فلاسفه و معتزله)

یح. تکلیف مالایطاق بلامانع است. (بر خلاف نظر فلاسفه و معتزله)

ابوالحسن اشعری از افراد کثیر التالیف است. گفته اند متجاوز از دویست کتاب تالیف کرده است. در حدود صد کتاب از او در تذکره ها نام برده شده است ولی ظاهراً اکثر آن کتابها از میان رفته است. معروفترین کتاب او کتاب «مقالات الاسلامیین» است. که چاپ شده و تا حد زیادی مشوش و نامنظم است. کتاب دیگری نیز از او چاپ شده است و نام «اللمع» و شاید کتابهای دیگر هم از او چاپ شده باشد. ابوالحسن اشعری از افرادی است که افکارش تاثیر زیادی در جهان اسلام گذاشت و این مایه تاسف است. البته بعدها مناقشات زیادی بر سخنان او از طرف فلاسفه و معتزله وارد شد. بسیاری از عقاید و آراء او را ابوعلی سینا در شفا - بدون آنکه نام ببرد - ذکر کرده و رد نموده است. حتی برخی از اتباع «اشعری» از قبیل قاضی ابوبکر باقلانی و امام الحرمین جوینی در نظریه جبری او درباره خلق اعمال، تجدید نظرهایی کردند.

امام محمد غزالی اگر چه اشعری است و تا حدود زیادی اصول اشاعره را تحکیم و تثبیت نموده است ولی مبانی دیگری به آنها داد. «کلام» وسیله غزالی به عرفان و تصوف نزدیک شده. مولانا محمد رومی صاحب کتاب مثنوی نیز به نوبه خود اشعری مذهب است، ولی عرفان عمیق او به همه مسائل رنگ دیگری داده است. امام فخر رازی نیز که با افکار فلاسفه آشنا بود، کلام اشعری را تحول و نیرو بخشید.

پیروزی مکتب اشعری برای جهان اسلام گران تمام شد. این پیروزی، پیروزی جمود و تقشر بر حریت فکر بود. هر چند جنگ اشعریگری و اعتزال مربوط است به جهان تسنن، ولی جهان تشیع نیز از برخی آثار جمودگرایی اشعری برکنار نمانده. این پیروزی علل تاریخی و اجتماعی خاص دارد. بعضی حوادث سیاسی در این پیروزی تاثیر بسزایی داشت.

چنانکه قبلاً اشاره شد، در قرن سوم هجری مامون که خود مردی عالم و روشنفکر بود به حمایت معتزله برخاست، معتصم و واثق نیز از او پیروی کردند، تا نوبت به متوکل رسید. متوکل نقش اساسی در پیروزی مذهب اهل السنه - که در حدود یک قرن بعد به وسیله ابوالحسن اشعری پایه کلامی یافت - داشت. مسلماً اگر متوکل همان طرز تفکر مامون را می داشت، اعتزال چنین سرنوشتی پیدا نمی کرد.

روی کار آمدن ترکان سلجوقی در ایران نیز عامل مؤثری در پیروزی و نشر اندیشه های اشعری بوده است. سلاجقه اهل تفکر و اندیشه آزاد نبودند بر خلاف آل بویه که برخی از آنها خود اهل فضل و علم و ادب بودند. در دربار آل بویه مکتب شیعه و مکتب اعتزال رونق یافت. ابن العمید و همچنین صاحب بن عباد دو وزیر دانشمند آل بویه هر دو ضد اشعری بودند.

ما نمی خواهیم از عقاید معتزله حمایت کنیم، بعداً سخافت بسیاری از عقاید آنها را بیان خواهیم کرد. آنچه در معتزله قابل ستایش و مرگ آنها موجب نابودی آن شد روش عقلانی آنها بود. چنانکه می دانیم دینی غنی و پرمایه مانند اسلام نیازمند کلامی است که به حریت

عقل، ایمان و اعتقاد راسخ داشته باشد.

پی‌نوشت‌ها

۱- این رساله در ذیل کتاب «اللمع» او چاپ شده است و عبدالرحمن بدوی همه آن را در جلد اول «مذاهب الاسلامیین» صفحات ۱۵ - ۲۶ نقل کرده است.

۲- رجوع شود به کتاب «ابن تیمیه» تألیف محمد ابوزهره.

بخش دوم

اشاعره، نامی که بر پیروان مکتب کلامی ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری (ه م) اطلاق می‌شود. اشاعره در معنای عام به سنت‌گرایان یا اهل سنت و جماعت گفته می‌شود، یعنی آنان که در برابر خردگرایان معتزلی، بر نقل (قرآن و سنت) تأکید می‌ورزند و نقل را بر عقل ترجیح می‌دهند.

در این مقاله مبانی اعتقادی اشاعره در ۴ بخش بررسی می‌شود:

(۱) روش‌میانہ

(۲) خداشناسی

(۳) جهان‌شناسی

(۴) انسان‌شناسی

نخست: روش میانہ

ابوالحسن اشعری در برابر دو جریان افراطی قرار داشت و می‌کوشید تا ضمن پرهیز از افراط و اجتناب از تفریط راهی میانہ برگزیند، جریانهای افراطی رویی در عقل‌گرایی داشت و رویی در عقل‌ستیزی یا نقل‌گرایی. معتزله بر عقل به عنوان یگانه ابزار شناخت حقیقت تأکید می‌کردند و با نفی هر آنچه در نظر آنان خردپذیر نمی‌نمود و نیز با تکیه بر آیات نفی‌کننده‌ی تشبیه، و با تأویل آیات دال بر تشبیه، نه فقط تشبیه و تجسیم را مردود دانستند، که رؤیت را نیز نفی کردند، منکر صفات زاید بر ذات شدند، و از خلق کلام خدا سخن گفتند. در برابر معتزله، اصحاب حدیث با تکیه بر نقل، شیوه‌ای عقل‌ستیزانه در پیش گرفتند، به تفسیر ظاهری آیات پرداختند، و از تأویل عقلانی قرآن سخت پرهیز کردند. اشعری و پیروان او کوشیدند تا در برابر این افراط‌ها و تفریط‌ها راهی میانہ بیابند و «اقتصاد در اعتقاد» را متحقق سازند. ابن‌خلدون در مقدمه گزارش‌ی از آن افراط‌ها و تفریط‌ها و از این میانہ‌روی به دست داده است (۲/۹۴۲-۹۴۷).

اشعری و سپس اشاعره بر بنیاد شیوه‌ی میانہ روانه‌اندیشیدند و نظریه‌های خود را بر همین اساس پرداختند. آنان گذشته از آنکه پیوسته در اندیشه‌های کلامیشان، میانہ روی را پیش‌چشم داشتند، جای جای از آن سخن می‌گفتند؛ چنانکه غزالی «الاقتصاد فی الاعتقاد» را عنوان کتابی مستقل ساخت. جلوه‌های این میانہ روی را در تمام نظریه‌های اشعری و اشاعره، به ویژه در نظریه‌ی

کلام نفسی و لفظی، در نظریه ی رؤیت، و در نظریه ی رابطه ی ذات و صفات باید بازگست.

روش عقلی - نقلی:

گرچه جنبش اشعری با پرهیز از عقل گرایی و تأویل آغاز شد، اما از آنجا که میان عقل گرایی افراطی و عقل ستیزی، گونه ای عقل گرایی معتدل هست، اشعری نه تنها عملاً، که نظراً نیز به مفهومی عقل گراست و این عقل گرایی که میراث معتزلیان و فیلسوفان به شمار می آید، در آثار پیروان اشعری بیشتر می شود.

گذشته از این، اشاعره در برابر فیلسوفان و معتزلیان خردگرا و به اصطلاح بدعت های آنان، از باورهای اصیل اسلامی، یعنی از داده های وحی (نقل) به دفاع برخاستند و روشی عقلی - نقلی برگزیدند و با تکیه بر استدلال های منطقی عمل کردند. پس از اشعری پیروانش عقل گرایی را شدت بخشیدند. روشن ترین و مستندترین نمونه ای که می توان برای عقل گرایی اشعری ارائه کرد، رساله ی «استحسان الخوض فی علم الکلام» اوست. اشعری در این رساله به کسانی که تفکر و تعقل را در الهیات حرام می دانستند، سخت تاخته، و استدلالهای گوناگونی برای باطل ساختن عقایدی از این دست مطرح کرده است.

عقل گرایی و تأویل:

مایه های عقل گرایی در آثار اشعری از یک سو، و تأثیر میراث عقل گرایی در جامعه اسلامی از سوی دیگر، زمینه را برای بازگشت پیروان اشعری به عقل گرایی و به تأویل - که نتیجه ی عقل گرایی است - فراهم ساخت و بزرگان مکتب اشعری، یعنی باقلانی، جوینی، غزالی و سرانجام، فخرالدین رازی عقل گرایی را تجدید کردند و همانند معتزله در کار تأویل کوشیدند. در سده ی ۶ق/۱۲م ابن رشد در کتاب «فصل المقال» آنجا که از مدعیان فهم شریعت سخن می گوید و مشهورترین آنان را ۴ گروه [اشعریه، معتزله، باطنیه و حشویه] می شمارد، آشکارا از گرایش آنان به تأویل سخن به میان می آورد و تصریح می کند که این گروهها به تأویل الفاظ شرع می پردازند و الفاظ شرع را بر طبق باورهای خود تأویل می کنند (ص ۴۶).

در روزگار معاصر هم گلدسیهر ضمن اشاره به تحولات مکتب اشعری که نتیجه ی آن بازگشت به عقل گرایی بود، تصریح می کند که اگر معتزله به تأویل قرآن دست زدند، اشاعره به تأویل حدیث نیز پرداختند (ص ۲۲۰-۲۲۴). نمونه ای از این تأویل را در آیه ی «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه/۵) آشکارا می بینیم.

دوم: خداشناسی

حوزه ی ذات

الف: روشهای اثبات وجود خدا:

به طور کلی وجود خدا را با ۳ روش اثبات می کنند: روش نقلی، روش عقلی، روش قلبی.

در روش نقلی، وحی یگانه ابزار شناخت و اثبات خداست و اصول و قوانین خداشناسی از سخنان خدا و پیامبر استخراج می شود. ظاهریه، حنابله و به طور کلی اصحاب حدیث و سنت گرایان بر روش نقلی تأکید می ورزند.

در روش عقلی، عقل، ابزار شناخت حق است و روش، همانا روش منطقی یا استدلالی است، به گونه ای که در منطق نظری مورد بحث قرار می گیرد. متکلمان اشعری در پی بازگشت به عقل بر روش عقلی تأکید ورزیدند و استدلال های عقلی را موافق و مطابق شریعت به

کار گرفتند (جرجانی، حواشی، ۴) و آثار متکلمان اشعری گواهی صادق بر اثبات این مدعاست.

در روش قلبی، دل صافی و فطرت سلیم انسانی به شناخت خدا راه می برد. روش قلبی به شیوه ی صوفیانه (عارفانه) و شیوه ی فطرت و بداهت تقسیم می شود. بر طبق شیوه ی صوفیانه، دل، در پی زهد ورزیدن یا عشق ورزیدن صفا می یابد و به کشف حق نائل می شود. از بزرگان مکتب اشاعره دو تن به شیوه های صوفیانه گراییدند: غزالی و فخرالدین رازی.

حکایت گرایش غزالی به تصوف را می توانیم در برخی از آثار وی چون «احیاء علوم الدین، کیمیای سعادت و به ویژه در رساله ی المنقذ من الضلال» بیابیم.

غزالی در رساله ی اخیر رسیدن به تصوف را رهایی از گمراهی می خواند و فخرالدین رازی در برخی از آثارش خسته از برهان های عقلی، از کشف و شهود صوفیانه سخن می گوید و تصریح می کند که اندیشه ی فلسفی، راه به مقام توحید نمی برد و خرد تا بدان گاه که به معرفت غیر حق می پردازد، از استغراق در معرفت حق محروم می ماند. به همین سبب است که اسم «هو» نسبت به دیگر اسماء حسنی (اسماء مشتق) امتیازی خاص دارد و این از آن روست که «هو» انسان را از ماسوی الله جدا می کند و به الله می رساند، در حالی که شناخت حق از طریق اسماء مشتق، جز با لحاظ خلق، یعنی جز با شناخت ماسوی الله، میسر نمی شود و چنین است که نامهای حق تعالی جز «هو»، حجاب معرفت او می گردد (فخرالدین، لوامع...، ۱۰۴، التفسیر...، ۴/۱۹۹).

بر طبق شیوه ی فطرت و بداهت، فطرت سلیم انسانی به بداهت گواه این حقیقت است که جهان را آفریدگاری دانا، توانا و حکیم است. از بزرگان مکتب اشعری شهرستانی بدین شیوه گرایش نشان می دهد (نهایه...، ۱۲۴-۱۲۵).

و فخرالدین رازی ضمن طرح براهین خداشناسی از این معنا سخن می گوید که برخی از اندیشوران شناخت خدا را شناخت بدیهی می دانند و بر آنند که انسان بدان گاه که گرفتار محنت و بلاست، احساس می کند که موجودی توانا هست که می تواند او را از بلاها برهانند (المباحث...، ۲/۴۵۱).

ب: برهان های اثبات وجود خدا:

فخرالدین رازی که بنیان گذار مکتب فلسفی کلام اشعری به شمار می آید، با روشی ابتکاری، براهین فلسفی و کلامی اثبات وجود خدا را طبقه بندی و نام گذاری کرده است.

دو برهان فلسفی: یعنی برهان امکان اجسام (ذوات) و برهان امکان اعراض (صفات).

دو برهان کلامی: یعنی برهان حدوث اجسام و برهان حدوث اعراض حاصل این طبقه بندی است (التفسیر، ۹/۱۷، «لباب...»، ۲۵۴). براهین کلامی - برپایه ی آثار فخرالدین رازی - بدین شرح طرح و اقامه شده است:

۱) برهان حدوث ذوات (اجسام): بر طبق این برهان، جهان بدان سبب که نبوده، و سپس بود شده است، حادث به شمار می آید و از آنجا که هر حادثی به ناگزیر به محدثی نیازمند است، جهان نیز به محدثی نیاز خواهد داشت. فخرالدین تأکید می کند که ابراهیم خلیل (ع) در استدلال خود: «... لا أُحِبُّ الاِ فْلِینَ» (انعام/۶/۷۶) از این شیوه بهره گرفته، و از غروب ماه و خورشید - که دلیلی است بر حدوث آنها - در اثبات وجود خدا مدد جسته است.

۲) برهان حدوث صفات (اعراض): بر بنیاد این برهان - که از آن به دلیل آفاق و انفس و برهان احکام و اتقان نیز تعبیر شده

است - تحول نطفه به علقه و مضغه و گوشت و خون، خود به خود صورت نمی پذیرد و به متحول کننده و به مؤثری نیاز دارد (دلیل انفس). نیز بر طبق همین برهان، اختلاف فصول، دگرگونی هوا، رعد و برق، باران و ابر، و اختلاف احوال نبات و حیوان از وجود علتی برتر و از مؤثری بی همتا حکایت می کنند (دلیل آفاق) (فخرالدین، المباحث، ۲/۴۵۰-۴۵۱، کتاب الاربعین، ۹۰-۹۱، البراهین، ۱/۶۹-۷۵، التفسیر، ۱۷/۱۰؛ نصیرالدین، ۲۴۲-۲۴۵). دلیل آفاق و انفس یا برهان حدوث صفات را در برخی از آثار اشعری (اللمع، ۶) و نیز در پاره ای از آثار اشاعره می توان بازیافت (شهرستانی، الملل...، ۱/۹۴).

ج: امکان شناخت ذات خدا:

برخی از اشاعره ذات خدا را شناختنی می دانند و برخی دیگر چنین امری را ناممکن می انگارند:

(۱) نظریه ی منفی: بر طبق این نظریه ذات خداوند، نه در این جهان شناخته می شود، نه در آن جهان؛ و این از آن روست که اولاً، امکانات و ابزار شناخت انسان محدود است و ذات حق نامحدود؛ ثانیاً، در جریان شناخت خداوند یک سلسله صفات سلبی و اضافی شناخته می آید و ذات حق، نه صفات سلبی است، نه صفات اضافی. از بزرگان اشاعره امام الحرمین جوینی و غزالی از این نظریه جانبداری کرده اند، چنانکه از معتزلیان ضرار بن عمرو، و از فیلسوفان فارابی و ابن سینا پیرو این نظریه اند (ابن سینا، ۴۸۸-۴۹۱؛ ابن حزم، ۲/۳۵۹؛ نصیرالدین، ۳۱۴-۳۱۶؛ تفتازانی، ۲/۱۲۴-۱۲۵).

(۲) نظریه ی مثبت: بر طبق این نظریه شناخت ذات خدا در این جهان یا در آن جهان ممکن است: بیشتر اشاعره، چونان اکثر معتزلیان و ماتریدیان، ذات خدا را در این جهان شناختنی می دانند؛ چه، به نظر آنان وجود خدا عین ماهیت (ذات) اوست و با شناخت وجود خدا شناخت ذات وی نیز ممکن و متحقق می گردد. به نظر اینان اگر وجود خدا شناخته شود و ذات وی شناخته نگردد، بدان معناست که یک چیز به اعتباری واحد هم شناخته آید و هم ناشناخته ماند (نصیرالدین، ۳۱۴؛ تفتازانی، همانجا). به نظر باقلانی، متکلم اشعری، شناخت ذات خدا، نه در این جهان، که در آن جهان ممکن است و این از آن روست که چون مؤمنان نه در دنیا، بلکه در قیامت به رؤیت حق توفیق می یابند، به شناخت ذات او نیز نائل می گردند (ص ۲۶۳-۲۶۴؛ تفتازانی، همانجا). فخرالدین رازی در کتاب لوامع البینات (ص ۹۹-۱۰۰) از نظریه ی شناخته شدن ذات حق در این جهان، و در شماری دیگر از آثار خود از نظریه ی شناخته شدن ذات خداوند در آن جهان دفاع می کند (المباحث، ۲/۴۹۵-۴۹۷، التفسیر، ۱/۱۱۲-۱۱۴، کتاب الاربعین، ۲۱۸-۲۱۹، البراهین، ۱/۲۰۰-۲۰۶؛ نصیرالدین، ۳۱۵).

د: رابطه ی وجود و ماهیت خدا:

طرح عمومی و کلی مسأله چنین است که آیا مفهوم وجود با مفهوم ماهیت، یگانگی دارد، یا مفهومی است مغایر با آن؟ این طرح عمومی و این پرسش کلی، مسأله ی رابطه ی وجود و ماهیت خدا را نیز در بر می گیرد:

(۱) نظریه ی یگانگی: ابوالحسن اشعری بر آن است که مفهوم وجود و مفهوم ماهیت در واجب و ممکن یگانگی دارد. در حالی که به نظر فلاسفه و نیز از دیدگاه بیشتر متکلمان معتزلی این یگانگی تنها شامل واجب الوجود می شود و ممکن الوجود را در بر نمی گیرد (جامی، ۲؛ سبزواری، ۲۱).

۲) نظریه ی دوگانگی: بیشتر متکلمان اشعری از دوگانگی مفهوم وجود و مفهوم ماهیت در واجب و ممکن سخن می گویند. به نظر آنان ذهن می تواند هم ممکن الوجود و هم واجب الوجود را به دو معنای مختلف، یعنی به معنای وجود و معنای ماهیت تحلیل کند. برخی از فیلسوفان بر آنند که این تحلیل و این دوگانگی محدود به ممکنات است و واجب، مجرد الوجود است و به تعبیری او را ماهیتی نیست و به تعبیری وجود او عین ماهیت اوست (همانجاها؛ ابن سینا، ۴۹۱؛ شهرستانی، نهاییه، ۲۱۳؛ فخرالدین، کتاب الاربعین، ۱۰۰، البراهین، ۱/۳۹-۴۰، ۸۳، المباحث، ۱/۱۸-۲۵، ۳۴، التفسیر، ۱۲/۱۷۳؛ نصیرالدین، ۹۷).

حوزه ی صفات

صفت خداوند لفظی است که بدون در نظر گرفتن ذات خداوند، تنها بر وصف وی دلالت می کند، مثل علم و قدرت و اراده. اگر لفظی با در نظر گرفتن یکی از صفات خدا بر ذات وی دلالت کند، از آن به اسم تعبیر می شود، مثل عالم و قادر و مرید. از دیدگاه صرفی و زبانی، صفات ساخت مصدری دارند (علم و قدرت) و اسما در هیأت اسم فاعل، صفت مشبیه و صیغه ی مبالغه ظاهر می شوند (عالم و علیم؛ قادر و قدیر). در حوزه ی صفات، غیر از تعریف صفت و اسم پرشش هایی مطرح می شود که مهم ترین آنها در پیرامون ۳

موضوع با نام های

- ✓ طبقه بندی صفات
- ✓ صفات انسان گونه
- ✓ رابطه ی ذات و صفات می باشد.

در آتیه ای نزدیک بر ادامه ی این مبحث خواهیم پرداخت.

بخش سوم

الف - طبقه بندی صفات:

متکلمان از صفات خداوند طبقه بندی‌هایی به دست داده‌اند که معروف ترین و عمومی ترین آنها طبقه بندی صفات به صفات سلبی و ثبوتی است و بر طبق گزارش فخرالدین رازی در کتاب المحصل متکلمان اشعری صفات سلبی و ثبوتی خداوند را چنین بر شمرده‌اند:

۱) صفات سلبی، صفاتی هستند که بر بنیاد سلب و نفی استوارند و به وسیله ی این صفات اوصاف ناپسندیده از ذات حق سلب می شود. به همین سبب از صفات سلبی به صفات تنزیه نیز تعبیر شده است. در المحصل، ذیل ۹ عنوان صفات سلبی بدین شرح بر شمرده شده‌اند: نفی تساوی ماهیت خدا و دیگر ماهیات؛ نفی ترکیب؛ نفی تحین (نفی تجسیم و تشبیه)؛ نفی اتحاد؛ نفی حلول؛ نفی جهت و مکان؛ نفی قیام حوادث به ذات حق؛ نفی لذت و الم حسی و عقلی؛ نفی اتصاف خداوند به رنگ، بو و مزه (نک: نصیرالدین، ۲۵۷-۲۶۸).

۲) صفات ثبوتی، صفاتی هستند که جنبه وجودی دارند و ذات خداوند بدانها متصف می شود. شمار صفات ثبوتی ۷ است و حکمای الهی و جمله ی متکلمان در اتصاف ذات حق بدین ۷ صفت هم داستانند: قدرت، علم، حیات، اراده، سمع، بصر، کلام (همو، ۲۶۹-۲۹۲).

ب - صفات انسان گونه:

در برخی از آیه های قرآن خداوند به صفاتی انسان گونه، یعنی به صفاتی که انسان نیز بدانها توصیف می شود، وصف شده است. این صفات - که بر انگیزنده ی شبهه ی تجسیم و تشبیهند - عبارتند از:

داشتن چشم (عین) (القمر/ ۱۴/ ۵۴)،

داشتن دست (ید) (ص/ ۳۸/ ۷۵)،

داشتن چهره (وجه) (الرحمن/ ۲۷/ ۵۵)،

نشستن (استوا) بر عرش (طه/ ۲۰/ ۵)؛

معنی این صفات و این ویژگیها چیست؟ این پرسش مهم ترین پرسشی بود که ذهن اندیشوران مسلمان را به خود مشغول داشت و سرانجام، دو پاسخ یافت و چند دیدگاه شکل گرفت: دیدگاه ظاهری، دیدگاه باطنی و دیدگاه اشاعره.

دیدگاهها:

۱) دیدگاه ظاهری (تشبیهی): بر طبق این دیدگاه که صفاتی، مجسمه و مشبهه از آن جانبداری می کنند، معانی چشم، دست، چهره و نشستن در مورد خداوند همان معانی ظاهری و انسانی این واژه‌هاست.

۲) دیدگاه باطنی (تنزیهی): بر طبق این دیدگاه - که معتزله و فلاسفه از آن دفاع می کنند - ذات حق از صفات ظاهری و انسانی منزّه است و صفاتی از این دست را باید تأویل کرد. بر این بنیاد چشم، عنایت است؛ دست، قدرت؛ ید مبسوطه، جود و بخشش و رحمت؛ وجه، ذات و وجود؛ و استوا، تملک و احاطه و استیلا (زمخشری، ۵۲/ ۳ - ۵۳، ۱۰۵/ ۴ - ۴۳۴ - ۴۳۵، ۴۴۶؛ بغدادی، ۳۳۴؛

۳) دیدگاه اشاعره: اشعری در تلاش برای دست یافتن به دیدگاهی به دور از افراط و تفریط، نخست به تقادی دیدگاههای پیشین می‌پردازد و سپس از دیدگاه میانه روانه‌ی خود سخن می‌گوید. نتیجه‌ی تلاش او پذیرش این معناست که:

اولاً، ذات خداوند دارای صفاتی چون استوا، عین، وجه، ید و همانند آنهاست؛

ثانیاً، چگونگی (کیفیت) این صفات بر ما روشن نیست و باید آنها را به صورت «بلاکیف» (بی‌چگونگی) بپذیریم؛

ثالثاً، باید بدین معنا اذعان کنیم که صفات خداوند در بنیاد با صفات انسان متفاوت است. از این تفاوت و اختلاف بنیادی به «نظریه‌ی مخالفت» تعبیر شده است (اشعری، الابانة، ۹، مقالات...، ۲۱۳ - ۲۱۸).

اما این تفسیر، پایدار نبود. سیر مکتب اشعری سیر از ظاهر به باطن و سیر از خرد گریزی به خردگرایی بود. در باب اتصاف خداوند به صفاتی چون استوا، عین، وجه و ید نیز متکلمان اشعری سرانجام به تأویل - که لازمه‌ی خردگرایی است - بازگشتند و ضمن دفاع از «نقل»، به خردگرایی بدل شدند که خردگرایی آنان کم از معتزلیان و فیلسوفان نبود. نتیجه‌ی این گرایش تأویل معتزلی مآبانه و فیلسوفانه استوا، عین، ید و وجه به استیلا، عنایت، قدرت و ذات بود، با این توضیح که - به تعبیر فخرالدین رازی - «هر معنا که خردپذیر نبود، باید تأویل شود» (التفسیر، ۱۷/۱۲ - ۱۴، ۲۲/۵ - ۷).

این تأویل نسبت به کلام و به ویژه نسبت به رؤیت نیز اعمال شد.

کلام و رؤیت: دو مسأله‌ی کلام خدا و رؤیت حق تعالی در روزگاران رواج مباحث کلامی، به ویژه در عصر سلطه‌ی فرهنگی معتزله، هم از جهت نظری (کلامی - فلسفی) تشخص داشت، هم از جهت عملی (سیاسی - اجتماعی)؛ و از این رو، بر دیگر مباحث کلامی سایه می‌افکند، بدان سان که نظریه‌ی «حدوث کلام الله» و «نفی رؤیت» بیانیه‌ی اعتزال، و اعتقاد بدان نشانه‌ی گرایش به آیین معتزله به شمار می‌آمد:

۱) کلام: معتزله از حدوث کلام خدا سخن گفتند (قاضی عبدالجبار، ۵۲۸).

و اهل سنت از قدم آن. ابن کلاب نخستین بار از «غیر مخلوق بودن» (قدم) قرآن سخن گفت (نک: اشعری، مقالات، ۵۱۷، ۵۸۶ - ۵۸۷؛ علامه حلی، انوار...، ۹۸).

احمد بن حنبل تصریح کرد که کلام خدا از علم ازلی و قدیم اوست (ابن حزم، ۱۱/۳).

حشویه و حنابله به گونه‌ای افراطی بر نظریه‌ی قدم اصوات و حروف کلام خدا و حتی بر قدم جلد قرآن پای فشرده‌اند (نک: شهرستانی، الملل، ۱/۹۶؛ بغدادی، ۳۳۷؛ باقلانی، ۲۵۱؛ غزالی، احیاء...، ۱/۹۱، ۱۰۹).

و اشعری در جریان تلاش خود با هدف دست یافتن به راه میانه چونان ابن کلاب از غیر مخلوق بودن کلام الله سخن به میان آورد و در کار نقد و نفی نظریه‌ی حدوث کلام خدا سخت کوشید (الابانة، ۱۰، ۲۰-۲۱، اللع، ۱۵-۲۳).

و زمینه‌ی ظهور تقسیم کلام به کلام لفظی حادث و کلام نفسی قدیم را فراهم آورد؛ کلام لفظی که دال به شمار می‌آید و کلام نفسی که مدلول محسوب می‌شود. متکلمان اشعری در تبیین و تفصیل و تشریح این نظر سعیها کردند (شهرستانی، نهیة، ۲۶۸ - ۲۶۹، ۲۷۹ - ۲۸۰، ۳۲۰ - ۳۲۴؛ نیز نک: ابن خلدون، ۲/۹۴۶؛ ذهبی، ۱۱/۵۱۱؛ نصیرالدین، ۲۸۹؛ علامه حلی، همان، ۲۶۵ - ۲۶۶).

سرانجام، فخرالدین رازی ضمن طرح و تبیین نظریه‌ی کلام نفسی و لفظی در آثار خود نظریه‌ی معتزله را با نظریه‌ی اشاعره

آشتی داد و اعلام داشت: مراد معتزله از کلام حادث، کلام لفظی است و مراد اشاعره از کلام قدیم، کلام نفسی (التفسیر، ۳۱/۱، کتاب الاربعین، ۱۷۶-۱۷۷، البراهین، ۱/۱۵۸).

۲) رؤیت: معتزله از نفی رؤیت سخن گفته بودند و اهل سنت بر رؤیت خداوند تأکید می‌ورزیدند. در مکتب اشاعره، رؤیت، فاصله‌ای از تفسیر ظاهری واژه گریانه تا تأویل را پشت سر نهاد و در این سیر ۳ مرحله پیمود:

۱) تفسیر ظاهری: در این مرحله که از عصر اشعری تا عصر غزالی ادامه می‌یابد، از جواز دیدن خداوند با دیدگان، و از این معنا که به گواهی روایتی از پیامبر (ص): «مؤمنان با دیدگان خود خداوند را در آخرت می‌بینند، درست و راست چونان که ماه شب چهاردهم را با دیدگان توان دید»، سخن می‌رود (اشعری، اللمع، ۳۲، الابانۀ، ۱۰). اسفرائینی (ص ۱۳۸-۱۳۹)، باقلانی (ص ۲۶۶-۲۶۷) و امام الحرمین جوینی (الارشاد، ۱۷۴-۱۸۵) استاد غزالی نیز آشکارا از رؤیت خداوند با دیدگان در آخرت سخن می‌گویند.

۲) رؤیت بلاکیف: غزالی، متکلم بزرگ اشعری گامی به سوی تأویل پیش می‌نهد و نظریه ی بلاکیف را - که اشعری در تأویل استوا، عین، ید و وجه به کار گرفته بود - به رؤیت پیوند می‌زند و از رؤیت بلاکیف یا بی‌چگونگی حق تعالی، با حال و هوایی عرفانی سخن به میان می‌آورد (کیمیا...، ۱/۱۲۵، نصیحة...، ۶) و بدین سان، زمینه برای تأویل رؤیت به کشف تام فراهم می‌آید.

۳) رؤیت، یا کشف تام: سرانجام، فخرالدین رازی خردگرایانه دست به تأویل می‌زند و معنایی عرفانی از رؤیت به دست می‌دهد و تصریح می‌کند که اگر رؤیت به معنی کشف تام باشد، خداوند در روز رستاخیز قابل رؤیت است و می‌گوید: رؤیت خداوند آن است که حالتی پیدا شود در انکشاف و جلا و ظهور ذات مخصوص الله، چنانکه نسبت آن حالت به آن ذات مخصوص چنان باشد که نسبت مرئیات با مبصرات (البراهین، ۱/۱۶۶، ۲۰۶؛ نصیرالدین، ۳۱۶).

ج - رابطه ی ذات و صفات:

معتزله از نیابت ذات از صفات حقیقی سخن می‌گویند و فلاسفه و متکلمان امامیه به عینیت یا یگانگی ذات و صفات باور دارند (بغدادی، ۳۳۴؛ غزالی، مقاصد...، ۲۲۶؛ جرجانی، شرح، ۸/۴۴-۴۵؛ جامی، ۱۹۴).

اما اشاعره از نظریه ی دوگانگی صفات حقیقی با ذات و به اصطلاح از زیادت صفات بر ذات دفاع می‌کنند. نظریه ی اشاعره را - چنانکه سید حیدر آملی (ص ۶۴۴) نیز به گونه‌ای نشان داده است - می‌توان در دو مرحله ی اجمال و تفصیل تبیین کرد:

۱) مرحله ی اجمال: در این مرحله از این معنا سخن می‌رود که صفات خدا زاید بر ذات اوست. بدین معنا که خداوند عالم است به علم و قادر است به قدرت و حی است به حیات؛ و اگر نپذیریم که خدا فی المثل عالم است به علم، بدان ماند که بپذیریم خدا عالم است، اما دارای علم نیست؛ درست مثل اینکه قبول کنیم جسمی سیاه است، اما دارای سیاهی نیست (نک: ابن مرتضی، ۲۳، ۱۱۰؛ جامی، ۱۲؛ علامه حلی، انوار، ۶۵-۶۶؛ تبصرة...، ۱۰۹). بدان سبب این مرحله مرحله ی اجمال نامیده شده است که روشن نیست مراد از زیادت، زیادت در واقع است یا در عقل، یعنی در ذهن یا در خارج.

۲) مرحله ی تفصیل: در این مرحله اشاعره بین ذهن و خارج، یعنی بین مفهوم و مصداق فرق می‌نهند و بر بنیاد این تفاوت

می کوشند تا مشکل را به گونه ای منطقی حل کنند. بر اساس این تفکیک و تفاوت، اشاعره نتیجه می گیرند که در نگرش ذهنی و در تحلیل مفهومی ذات و صفات دو چیزند و به اصطلاح صفات، زائد بر ذات یا غیر ذاتند، اما در نگرش عینی و در عالم خارج و واقع ما با یک حقیقت - که همانا ذات خداوندی است - مواجهیم و در این نگرش است که صفات غیر ذات نیستند؛ و چنین است که اشاعره، سرانجام بدین نتیجه می رسند که صفات خدا نه عین ذات اویند، نه غیر ذات او، به عبارت دیگر به اعتباری عین ذات اویند و به اعتباری غیر ذات او.

سید حیدر آملی ضمن طرح نگرشهای مختلف در این زمینه تصریح می کند که اشاعره ی متأخر و ماتریدیه بر آنند که صفات خدا نه عین خدایند، نه غیر خدا (همانجا) و می افزاید اثبات صفات زائد بر ذات در خارج نظر جمله ی اشاعره است (ص ۱۳۸-۱۳۹).

حوزه ی افعال

از نظر انسانها افعال خداوند به افعال این جهانی (آفرینش و هدایت) و افعال آن جهانی (میراندن، بازگرداندن، حساب و ثواب و عقاب) تقسیم می شود. خداوند با قدرت و اراده و اختیار خود، افعال این جهانی و آن جهانی را انجام می دهد. افعال آن جهانی و نیز مسأله ی هدایت وابسته به بحث انسان (انسان شناسی) است. بنابر این در حوزه ی افعال خدا به طرح و بررسی دو مسأله می پردازیم: مسأله ی آفرینش؛ مسأله ی خدا و آزادی مطلق.

الف - آفرینش:

خلق یا آفرینش به معنی ایجاد کردن و هست کردن است. آنچه از سوی خدا ایجاد می شود، اصطلاحاً ماسوی الله یا جهان و یا عالم نام دارد. فلاسفه از آفرینش موجودات مجرد، یعنی آفرینش عقول (ابداع) و نیز از خلق افلاک (تکوین) و آفرینش پدیده های مادی (احداث) سخن می گویند. آنان عقول و افلاک را قدیم زمانی می دانند و آنها را واسطه ی خلق پدیده های مادی، یعنی پدیده های زمانی می شمارند و از آنها به وسایط تعبیر می کنند (جرجانی، التعریفات، ۳) و بر آنند که آفرینش معلول تعقل است (نک: غزالی، مقاصد، ۲۸۸، ۲۹۶).

اشاعره اولاً، به حدوث زمانی جهان (ماسوی الله) باور دارند و جهان را به دو بخش تقسیم می کنند:

۱. موجودات مجرد یا روحانی، یعنی موجوداتی که در زمانند، اما در ماده نیستند.
۲. موجودات مادی یا جسمانی، یعنی موجوداتی که هم در زمانند، هم در ماده؛ و چون غالباً حقیقت انسان را جسم می دانند، انسان را هم در بخش موجودات مادی قرار می دهند.

ثانیاً، وسایط در آفرینش را نفی می کنند و اعلام می دارند که خداوند با قدرت بی کران خود مستقیماً موجودات مادی و مجرد را خلق می کند (شهرستانی، نهایتاً، ۵۴-۵۶، ۷۷-۷۸؛ فخرالدین، کتاب الاربعین، ۴۳).

ثالثاً، آفرینش با «امر کُن» صورت می گیرد. بدین ترتیب که چون خداوند اراده ی آفرینش چیزی کند، می گوید: «کن» (باش، موجود باش)؛ و بدین سان، شیء از نیستی هستی می یابد و به اصطلاح خلق از عدم صورت می گیرد. چنین است که - بنا به تفسیر متکلمان - «امر» خداوند همانا ایجاد و آفرینش اوست. این معانی همراه با تعبیر «کن فیکون» در ۵ آیه از قرآن کریم آمده است

(انعام / ۷۳ / ۶ / نحل / ۴۰ / ۱۶ / مریم / ۳۵ / ۱۹ / یس / ۸۲ / ۳۶ / غافر / ۶۸ / ۴۰ / اشعری (الابانه، ۹) و نیز دیگر متکلمان مکتب اشاعره بدین معنا تصریح کرده‌اند و آفرینش را معلول امر («کن») دانسته‌اند (به عنوان نمونه، نک: شهرستانی، نهایه، ۵).
 رابعاً، در تأکید بر این امر که جهان، حادث زمانی است و تنها خدا قدیم زمانی است، براهینی عقلی و نقلی اقامه کرده‌اند که معروف‌ترین و برجسته‌ترین برهان عقلی آنان برهان حرکت و سکون است. بر اساس این برهان، حرکت و سکون دو پدیده‌ی حادث، و دو عرض قائم به جسمند و جسم، یعنی محل پدیده‌های حادث، خود نیز حادث است. از دیدگاه نقلی، استناد اشاعره به حدیث «كَانَ اللَّهُ وَ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ: خدا بود و چیزی با او نبود»، از دیگر استنادها و دیگر براهین شهرت بیشتری دارد (بغدادی، ۳۲۸؛ باقلانی، ۲۲-۲۳؛ جوینی، الارشاد، ۱۷-۱۸؛ غزالی، الاقتصاد...، ۳۱؛ نصیرالدین، ۲۰۰).

چنین است که از دیدگاه اشاعره جهان و انسان به قدرت و اراده‌ی بی‌کران خداوند و با امر کن در زمان مستقیماً پدید می‌آیند.

ب - خدا و آزادی مطلق:

آیا می‌توان گفت: چیزی و کاری بر خدا واجب است؟ و آیا می‌توان گفت: چیزی بر خدا روا، یا نارواست؟ آیا افعال خداوند مبتنی بر موازین عقلی و دارای غرض و غایت است؟ معتزله بدین پرسشها پاسخ مثبت می‌دهند و افعالی را بر خداوند واجب می‌دانند و تصریح می‌کنند که لطف، رعایت اصلح، دادن پاداش و کیفر به نیکان و بدان، و عدم تکلیف مالایطاق بر او واجب است (قاضی عبدالجبار، ۱۳۴؛ نیز نک: علامه حلی، کشف...، ۳۹۱؛ جرجانی، شرح، ۲۰۱/۸-۲۰۲؛ کستلی، ۱۲۳).

و نیز تأکید می‌کنند که افعال خدا بر طبق موازین عقلی باید دارای غایت و غرض باشد که فعل بدون غرض و غایت عبث است (نک: نصیرالدین، ۳۴۳-۳۴۴).

اشاعره ضمن تقد نظریه‌ی معتزله با این تعبیر که اینان عقل خود را بر خدای تعالی حاکم سازند و اجرای حکم بر او نمایند (نک: لاهیجی، ۳۴۸)، نتیجه می‌گیرند که این معانی با آزادی و قدرت بی‌کران خدا سازگار نیست و پذیرش هرگونه وجوب در باب افعال خداوند به معنی پذیرش محدودیت آزادی و اختیار خداوندی است؛ بنابراین، عقلاً هیچ چیز بر خداوند واجب نیست (کلاتی، ۳۰۲).
 بر این بنیاد اشاعره دو نتیجه می‌گیرند:

۱) افعال خدا نه با موازین عقلی سازگار است، نه دارای غایت و غرض است، و این از آن روست که:

الف - فعل با هدف و غرض، کردار فاعلی است که با انجام دادن آن کاستیهای خود را از میان می‌برد؛ و ذات حق، کمال مطلق است و در نتیجه غایتمند بودن کردارهای او بی‌معناست.

ب - لازمه‌ی غایتمند بودن افعال خداوند آن است که هدفی بیرون از ذات خداوندی کردارهای او را محدود کند و بدیهی است که این امر با آزادی بی‌کران حق تعالی سازگار نیست.

۲) افعال خداوند فراتر از «باید»ها و «نباید»هایی است که در قلمرو حیات انسان معنی دارند و این از آن روست که بایدها و نبایدها با اصل بی‌کرانگی اختیار و آزادی خدا سازگار نیست. بر این بنیاد، اشاعره نتیجه می‌گیرند که:

اولاً، هیچ‌گونه وجوب بر کردارهای خدا مترتب نیست. نه لطف بر خداوند واجب است، نه رعایت صلاح و اصلح، نه وفای به وعد و وعید، و نه عدم تکلیف مالایطاق.

ثانیاً، خدا هر چه بخواهد، انجام می‌دهد و هر چه انجام دهد، نیک است و عین صواب و محض خیر. ابن رشد ضمن اظهار شگفتی می‌گوید: به نظر اشاعره فعل انسان را می‌توان به عدل و جور موصوف کرد، اما فعل خدا فراتر از این معانی است و تمام کردارهای او عدل به شمار می‌آید («الکشف...»، ۱۲۸-۱۲۹).

بخش چهارم

سوم: جهان‌شناسی

اشعری در آثار خود، مثل الابانه و اللمع به طبیعیات پرداخته است. آثار اشعری به مباحث کلامی محدود می‌شود. اما در مکتب اشعری، یعنی در حوزه ی کلام اشاعره وضع به گونه‌ای دیگر است. جانشینان اشعری، به ویژه باقلانی و سپس جوینی و غزالی و سرانجام فخرالدین رازی، همانند حکما به بحث از طبیعیات نیز پرداخته‌اند؛ البته با هدفی سخت متفاوت که به قول ابن خلدون: «فیلسوف در جسم از لحاظ حرکت و سکون می‌نگرد و متکلم در آن از این حیث می‌اندیشد که بر فاعل (خدا) دلالت می‌کند» (۹۴۹/۲).

ساختمان جهان (نظریه ی جوهر فرد): در تبیین بنیاد جهان طبیعت و در پاسخ بدین پرسش که اشیاء از چه ترکیب یافته‌اند، غیر از پاسخهای طبیعت‌گرایان - که از عنصر یا عناصر چهارگانه سخن می‌گفتند - دو نظریه پرداخته شد:

یکی، نظریه ی ذره‌گرایی یا اتمیسم که طرفداران آن اعلام می‌داشتند: اشیاء از ذره‌های تجزیه‌ناپذیر، یعنی اجزای لایتجزی یا جواهر فرد تشکیل شده‌اند؛

دوم، نظریه ی ارسطو بود که اعلام می‌داشت اشیاء از ماده (هیولی) و صورت ترکیب‌گرفته‌اند. فیلسوفان مسلمان نظریه ی ارسطو را پذیرفتند و معتزله نظریه ی ذره‌گرایی را برگزیدند. در جنبش اشعری بر ضد معتزله ذره‌گرایی نیز به دست فراموشی سپرده شد و اشعری خود، در آثارش از آن سخنی به میان نیاورد.

در میان جانشینان اشعری، ظاهراً نخستین بار باقلانی دوباره به نظریه ی ذره‌گرایی بازگشت تا از آن برهانی در اثبات وجود خدا فراهم آورد. باقلانی محدثات را به ۳ قسم تقسیم کرد:

جسم مؤلف (مرکب)

جوهر منفرد (جوهر فرد)

عرض که وابسته به اجسام و اعراض است و اعلام داشت که جوهر از هر جنس عرض یکی می‌پذیرد و در نتیجه، جسم مرکب از جواهر فرد دارای اعراض گوناگونی است؛ اعراضی که پیوسته از میان می‌روند و همانند آنها به قدرت و اراده ی خداوند خلق می‌شود (ص ۱۶-۱۸).

جوینی راه باقلانی را ادامه داد و سرانجام فخرالدین رازی کتابی مستقل در اثبات جوهر فرد تصنیف کرد (البراهین، ۱/۲۱۷).

و در کتاب جامع العلوم، معروف به ستینی اعلام داشت: «در این مسأله [جوهر فرد] میان متکلمان و حکما خلاف است و متکلمان را هیچ دلیل به قوت نبوده است و من از برای ایشان حجتی به قوت استخراج کرده‌ام» (ص ۷، نیز نک: البراهین، ۱/۲۵۷-۲۵۹).

بدین نکته باید توجه کرد که گرایش اشاعره به نظریه ی ذره گرایی بدان سبب است که از پرتو این نظریه مجال می یابند تا از راه حدوث جهان، ذات حق را به عنوان یگانه ذات قدیم اثبات کنند؛ درست بر خلاف نظریه ی ماده و صورت ارسطویی که پذیرش آن به قبول قدم عالم می انجامد و مجالی را که از آن سخن رفت، به دست نمی دهد. (غزالی، مقاصد، ۲۸۸-۲۹۶؛ سهروردی، ۳/۵۳ - ۵۴).

ناپایداری جهان

اشاعره به گونه ای از ناپایداری جهان سخن می گویند. به نظر آنان اعراض ناپایدارند و ذاتاً فانی و در دو زمان نمی پایند. هر دم عرضی از میان می رود و مثل آن به اراده و قدرت خداوند خلق می شود و جای عرض از میان رفته را می گیرد (نظریه ی تجدد امثال). گذشته از فنای ذاتی اعراض - که به قول غزالی (تفاوت...، ۸۸ - ۸۹؛ کلاتی، ۱۱۷ - ۱۱۸) دیدگاه عموم اشاعره به شمار می آید. اولاً، از یک سو جواهر و اجسام هیچ گاه خالی از اعراض نخواهند بود و همین امر دلیل ناپایداری آنهاست؛ ثانیاً، از سوی دیگر، جواهر به سبب خلق بقای زاید بر ذاتشان، و یا به سبب خلق اکوان اربعه در آنها از سوی خدا باقی می ماند و بدیهی است که عدم خلق بقا یا اکوان سبب فنای آنهاست.

هدف نهایی و اصلی اشاعره از طرح نظریه ی «تجدد امثال» و فنای ذاتی اعراض - که به گونه ای فنای ذاتی جواهر و اجسام را در پی دارد - همانا اثبات قدم ذات حق و نیز اثبات مؤثر بودن همیشگی و مستقیم خداوند در امور جهان و آفرینش دائمی او، و لاجرم نمودن وابستگی و نیاز جهان به ذات مستقل و بی نیاز حق تعالی است (باقلانی، ۱۸؛ تفتازانی، ۱/۱۸۰، ۳۱۸؛ کستلی، ۶۹؛ جرجانی، شرح، ۳۷/۵ - ۳۸).

فنای جهان

فلاسفه به سبب اعتقاد به ازلیت جهان از ابدیت آن نیز سخن می گویند. اشاعره، بدان سبب که معتقدند جهان ازلی نیست، بلکه حادث زمانی است و از عدم بر آمده است؛ چنین اظهار نظر می کنند که هر چه را آغاز هست، انجام نیز هست و ماهیت پدیده های غیر ازلی پذیرنده ی نیستی است و پذیرش نیستی از ویژگی های چنین پدیده هایی به شمار می آید (فخرالدین، البراهین، ۱/۲۹۳-۲۹۴، ۳۰۱-۳۰۲، کتاب الاربعین، ۲۷۹)؛

بنابراین، جهان فانی است و از میان می رود و به نظر برخی تخریب می گردد و اجزاء موجودات از هم جدا می شود و به نظر برخی یکسره نیست و نابود و معدوم می گردد (نک: نصیرالدین، ۴۰؛ جرجانی، همان، ۲۸۹/۸؛ علامه حلی، کشف، ۳۱۷ - ۳۱۸). اشاعره با استناد به آیاتی چند از قرآن کریم نظریه ی فنای جهان را استوار می دانند (انبیاء، ۲۱/۱۰۴؛ قصص، ۲۸/۸۸؛ روم، ۳۰/۲۷؛ حدید، ۳/۵۷).

چهارم: انسان شناسی

ذات یا حقیقت انسان

برخی اندیشوران حقیقت انسان را جوهری مجرد (روح) دانسته‌اند، برخی جوهری جسمانی (بدن)، و برخی آمیزه‌ای از این هر دو. اشعری در الابانه، اللع، و مقالات الاسلامیین آنجا که از آراء اهل سنت بحث می‌کند، از این معنا سخنی به میان نیاورده است. اما به گواهی آثار دیگر متکلمان اشعری می‌توان نتیجه گرفت که از اشعری تا فخرالدین رازی دو نظریه در باب حقیقت انسان پرداخته شده است:

الف - حقیقت جسمانی:

بر طبق این دیدگاه، حقیقت انسان جوهری جسمانی است و روح - چنانکه جوینی تصریح کرده است - جسم لطیفی است که به اجسام محسوس می‌ماند و عاده الله چنین جاری شده است که چون روح به بدن تعلق گیرد، بدن زنده می‌شود و حیات می‌یابد و چون روح از بدن جدا شود، مرگ فرا می‌رسد. بر این بنیاد حیات یا زندگی، عرض است؛ عرضی که جواهر و اجسام از پرتو آن زندگی می‌یابند و روح نیز از پرتو آن زنده می‌شود (جوینی، الارشاد، ۳۷۷؛ تبصره، ۱۱۶؛ ابن سبعین، ۱۵۳).

بر طبق این نظریه «روح، بعد از موت فانی شود و عدم محض بود، الا عند الحشر [که خداوند] همان روح را اعاده کند» (تبصره، ۱۱۴-۱۱۵).

ابن حزم به رغم تصریح جوینی مبنی بر اینکه روح، جسم است، اعلام می‌دارد که اشاعره روح را عرض می‌دانند و به حکم قاعده ی «العرض لایبقی زمانین» بر آنند که روح نیز چون بدن نابود می‌شود (۴/۱۲۱).

ب - حقیقت مجرد:

بر طبق این دیدگاه - که غزالی و فخرالدین رازی و باقلانی از آن دفاع کرده‌اند (نک: ابن سبعین، ۱۵۲-۱۵۳).

حقیقت انسان، روح مجرد یا نفس ناطقه ی اوست (غزالی، کیمیا، ۱۰/۱-۱۷).

و سرانجام فخرالدین رازی در برخی از آثار فلسفی خود چونان فلاسفه حقیقت انسان را نفس مجرد می‌شمارد و تأکید می‌کند که این نفس نه جسم است و نه منطوق در جسم؛ و به پیروی از ابن سینا با ۳ برهان تجرد نفس را اثبات می‌کند (المباحث، ۲/۳۴۵، ۳۷۷-۳۷۹، النفس...، ۲۷ به بعد).

صفات ویژه ی انسان

انسان دارای دو صفت اختصاصی معرفت و اخلاق است:

۱) معرفت (شناخت):

مراد از معرفت یا شناخت، شناخت حق و حقیقت است. اما ابزار شناخت حقیقت چیست؟ جنبش اشعری با حفظ تعقل و پرهیز از عقل‌گرایی صرف آغاز شد، اما چنانکه گفته شد، پیروان اشعری به عقل‌گرایی فلسفی کیش بیشتری نشان دادند و چونان معتزله از به بار آمدن شناخت از نظر (فکر) سخن گفتند. منتهی به سبب نفی علیت از نظریه ی «تولد و تولید» معتزلی در گذشتند، «عاده الله» را به جای «تولید» نهادند و به جای آنکه به شیوه ی معتزله بگویند «شناخت از نظر صحیح متولد می‌شود، یا نظر صحیح مولد شناخت است»

اعلام داشتند که شناخت، بر حسب عاده‌الله از نظر صحیح به بار می‌آید؛ و این از آن روست که علم نیز همانند دیگر پدیده‌های جهان ممکن است و خداوند همیشه در ممکنات، مؤثر است.

باقلائی چنین اظهار نظر کرد که از نظر، نه تولداً، که لزوماً شناخت به بار می‌آید (نک: علامه حلی، انوار، ۱۵).

و ابن سبعین در طرح نظریه‌ی اشاعره از حکایت «سلامت عقل» سخن گفت و اعلام کرد که به نظر اشاعره، در صورت سلامت عقل، از نظر، شناخت به بار می‌آید (ص ۹۸).

و چنین بود که سرانجام در کلام اشاعره عقل مقام خود را بازیافت و در جریان برهانی کردن اصول دین و تأیید داده‌های وحی به عنوان ابزار شناخت حقیقت مورد پذیرش قرار گرفت.

۲) اخلاق (مسأله‌ی حسن و قبح):

خیر و شر یا به تعبیر متکلمان حسن و قبح مسأله‌ای اخلاقی است و این امر که حسن و قبح امور را عقل می‌شناسد و تعیین می‌کند، یا نقل، در کلام اسلامی مسأله‌ای مجادله‌انگیز است و از مباحث و مسائل مورد اختلاف میان معتزله و اشاعره به شمار می‌آید. معتزله عقل را شناسنده‌ی خیر و شر دانستند و از حسن و قبح عقلی سخن گفتند و اشاعره از حسن و قبح شرعی دفاع کردند و اعلام داشتند که افعال و امور، فی نفسه نه نیکند و نه بد؛ و به اصطلاح، نه حسنند و نه قبیح؛ و در نتیجه، کردارها خود به خود، نه شایسته‌ی مدح و ثوابند، نه مستوجب ذم و عقاب. نیک بودن یا بد بودن کردارها را شرع تعیین می‌کند و هر آنچه شرع به انجام دادن آن فرمان دهد، حسن است و هر آنچه شرع انجام دادن آن را منع کند، قبیح به شمار می‌آید.

اشاعره از این معانی دو نتیجه می‌گیرند:

نخست آنکه پیش از ورود شرع هیچ چیز بر انسان واجب نیست. پس از ورود شرع و تعیین حسن و قبح امور، انجام دادن کردارهای نیک و ترک کردن کردارهای بد واجب می‌شود (شهرستانی، نهاییه، ۳۷۰-۳۷۱)؛

دوم آنکه به تعبیر مؤلف تبصره العوام «افعال خدای تعالی نه حسن بود، نه قبیح، زیرا که او مأمور و منهی نتواند بودن» (ص ۱۰۹؛ نیز نک: شهرستانی، الملل، ۱۰۱/۱-۱۰۲؛ کلاتی، ۳۰۲-۳۰۳؛ فخرالدین، البراهین، ۲۴۶/۱-۲۴۷؛ تفتازانی، ۱۴۸/۲-۱۴۹؛ جرجانی، شرح، ۱۸۱/۸-۱۸۳؛ قوشجی، ۳۷۳-۳۷۴).

افعال ارادی (نظریه‌ی کسب):

آیا انسان در انجام دادن کردارهای ارادی خود آزاد است، یا نه؟ به عبارت دیگر آیا انسان خود، آفریدگار کردارهای ارادی خویش است، یا خداوند آفریدگار کردارهای ارادی انسان نیز هست؟ معتزله انسان را خالق کردارهای ارادی خود دانستند (نظریه‌ی تفویض) و اهل ظاهر - که اهل سنت و جبریه در شمار آنانند - افعال ارادی انسان را هم آفریده‌ی خدا دانستند (نظریه‌ی جبر).

اشعری در تلاش برای یافتن راه میانه به طرح نظریه‌ی «کسب» پرداخت و به قول تفتازانی (۱۲۷/۲) اعلام کرد که خداوند، «خالق» کردارهای ارادی انسان است و انسان «کاسب» این کردارهاست؛ چه، اگر انسان می‌توانست کردارهای خود را خلق کند، بر خلق پدیده‌های دیگر نیز توانا بود (اشعری، مقالات، ۲۱۸).

اشعری کسب را اقتران قدرت خدا و انسان دانست و اعلام داشت فعل ارادی در پی این اقتران صورت می گیرد (اللمع، ۴۲؛ جوینی، لمع...، ۱۰۷؛ جرجانی، شرح، ۸/۱۴۶، ۲۳۳، ۳۹۸).

به تعبیر جامی مراد اشعری آن است که انسان در وجود فعل ارادی خود تأثیر ندارد و تنها محل فعل خویش است و به همین سبب، جریان عاده‌الله موجب پدید آمدن قدرت و اختیار در انسان می‌شود و فعل ارادی وی انجام می‌پذیرد (ص ۳۹).

بزرگان مکتب اشعری، هر یک به گونه‌ای از نظریه‌ی کسب سخن گفته، و به دفاع از آن برخاسته‌اند. فی المثل باقلانی در تبیین و تفسیر این نظریه می‌گوید: ذات عمل آفریده‌ی خداست، اما نیک و بد بودن آن، معلول استطاعت انسان است (ص ۲۸۷؛ علامه‌ی حلی، کشف، ۲۳۹-۲۴۰؛ تفتازانی، ۲/۱۲۵-۱۲۷؛ ابن رشد، «الکشف»، ۱۲۱-۱۲۲).

و مراد از استطاعت (م)، توانایی ویژه‌ی انجام دادن یا ترک کردن کردارهاست که - به نظر اشاعره - خداوند آن را همزمان با انجام دادن یا ترک کردن کردارها (و نه پیش از آن) در انسان می‌آفریند و این از آن روست که به نظر اشاعره، استطاعت عرض است و عرض در دو زمان نمی‌پاید. بنابراین، اگر استطاعت، پیش از انجام گرفتن فعل پدید آید، فعل معلول استطاعتی معدوم خواهد بود (اشعری، اللمع، ۵۴-۵۵؛ تفتازانی، ۱/۲۴۰؛ کستلی، ۱۱۹-۱۲۰).

مآخذ:

آملی، حیدر، جامع الاسرار و منبع الانوار، به کوشش هانری کربن و عثمان اسماعیل یحیی، تهران، ۱۳۴۷ش؛ ابن حزم، علی، الفصل، به کوشش محمد ابراهیم نصر و عبدالرحمان عمیره، جده، مکتبات عکاظ؛ ابن خلدون، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، ۱۳۵۳ش؛

ابن رشد، محمد، «فصل المقال»، «الکشف عن مناهج الأدلة»، فلسفه ابن رشد، بیروت، دارالافتاء الجدیدة؛ ابن سبعین، عبدالحق، بدالعارف، به کوشش جورج کتوره، بیروت، دارالاندلس؛ ابن سینا، الهیات شفاء، چ سنگی؛ ابن مرتضی، احمد، المنیة و الامل، به کوشش محمد جواد مشکور، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛

اسفرائینی، شاهنور، التبصیر فی الدین، به کوشش محمدزاهد کوثری، قاهره، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م؛

اشعری، علی، الابانة، به کوشش محمد منیر عبوده، قاهره، ۱۳۴۸ق؛

همو، اللمع، به کوشش مکاری، بیروت، ۱۹۵۳م؛

همو، مقالات الاسلامیین، به کوشش هلموت ریتز، ویسبادن، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛

باقلانی، محمد، التمهید، به کوشش مکاری، بیروت، ۱۹۵۷م؛

بغدادی، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، مکتبه محمدعلی صبیح و اولاده؛ تبصرة العوام،

منسوب به مرتضی بن داعی، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۶۴ش؛

تفتازانی، عمر، شرح المقاصد، چ سنگی، استانبول، ۱۳۰۵ق؛

جامی، عبدالرحمان، الدرۃ الفاخره، به کوشش نیکولاهیر و علی موسوی بهبهانی، تهران، ۱۳۵۸ش؛

جرجانی، علی، التعریفات، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م؛

- همو، حواشی بر شرح مطالع، چ سنگی؛ همو، شرح المواقف، به کوشش محمد بدرالدین نسانی، قاهره، ۱۳۲۵ق/ ۱۹۰۷م؛
- جویی، عبدالملک، الارشاد، به کوشش محمدیوسف عبدالمنعم، قاهره، ۱۳۶۹ق/ ۱۹۵۰م؛
- همو، لمع الأدلّة، به کوشش فوکیه حسین محمود، قاهره، ۱۳۸۵ق/ ۱۹۶۵م؛
- ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب انزوی و صالح سمر، بیروت، ۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۶م؛
- زمخشری، محمود، الکشاف، بیروت، ۱۳۶۶ق/ ۱۹۴۷م؛
- سبزواری، ملاهادی، «منظومه حکمت»، شرح منظومه، قم، انتشارات مصطفوی؛ سهروردی، یحیی، مجموعه مصنفات، به کوشش حسین نصر و هانری کربن، تهران، ۱۳۷۲ق؛
- شهرستانی، عبدالکریم، الملل و النحل، به کوشش محمد کیلانی، بیروت، ۱۳۹۵ق/ ۱۹۷۵م؛
- همو، نهایة الاقدام، به کوشش آلفرد گیوم، پاریس، ۱۹۳۴م؛
- علامه حلی، حسن، انوار الملکوت، به کوشش محمد نجمی زنجانی، تهران، ۱۳۳۸ش؛
- همو، کشف المراد، قم، انتشارات مصطفوی؛ غزالی، محمد، احیاء علوم الدین، بیروت، دارالمعرفه؛ همو، الاقتصاد فی الاعتقاد، به کوشش محمد مصطفی ابوالعلاء، قاهره، ۱۳۹۲ق/ ۱۹۷۳م؛
- همو، تهافت الفلاسفة، به کوشش موريس بویتر، بیروت، ۱۹۲۷م؛
- همو، کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیوچ، تهران، ۱۳۶۱ش؛
- همو، مقاصد الفلاسفة، به کوشش سلیمان دنیا، قاهره، ۱۹۶۰م؛
- همو، نصیحة الملوك، به کوشش جلال الدین همایی، تهران، ۱۳۵۱ش؛
- فخرالدین رازی، محمد، البراهین، به کوشش محمدباقر سبزواری، تهران، ۱۳۴۱ش؛
- همو، التفسیر الکبیر، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ همو، جامع العلوم، به کوشش محمدحسین تسبیحی، تهران، ۱۳۴۶ش؛
- همو، کتاب الاربعین، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۳ق؛ همو، «لباب الاشارات»، همراه التنبیهاات و الاشارات ابن سینا، به کوشش محمود شهابی، تهران، ۱۳۳۹ش؛
- همو، لوامع البینات، به کوشش طه عبدالرئوف سعد، بیروت، ۱۳۹۶ق/ ۱۹۷۶م؛
- همو، المباحث المشرقیة، قم، ۱۴۱۱ق؛
- همو، النفس و الروح، به کوشش محمد صغیر حسین معصومی، تهران، ۱۳۶۵ش؛
- قاضی عبدالجبار، شرح الاصول الخمسة، به کوشش عبدالکریم عثمان، قاهره، ۱۳۸۴ق/ ۱۹۶۵م؛
- قرآن کریم؛ قوشجی، علی، شرح تجرید الاعتقاد، چ سنگی؛ کستلی، مصطفی، حاشیة علی شرح العقائد، استانبول، ۱۳۱۰ق؛
- کلاتی، یوسف، لباب العقول، به کوشش فوکیه حسین محمود، قاهره، ۱۹۷۷م؛
- گلدسیهر، ایگناتس، درسهایی درباره اسلام، ترجمه علینقی منزوی، تهران، ۱۳۵۷ش؛
- لاهیجی، عبدالرزاق، گوهر مراد، به کوشش زین العابدین قربانی، تهران، ۱۳۷۲ش؛
- نصیرالدین طوسی، محمد، تلخیص المحصل، به کوشش عبدالله نورانی، تهران، ۱۳۵۹ش. اصغر دادبه

جریان تاریخی گسترش اشاعره: دو سده ی ۲ و ۳ قمری / ۸ و ۹ میلادی در تاریخ اندیشه ی کلامی، دوره ای حساس بوده، و بخش مهمی از تدوین و شکل گیری موضوعات این علم در این دوره صورت گرفته است. پردازندگان به عقاید اسلامی در محافل اهل سنت (به مفهومی اعم) در سده های ۲ و ۳ قمری را از دیدگاه چگونگی برخورد با مباحث کلامی، می توان در دو گروه دسته بندی کرد: گروهی چون معتزله و مکاتب نزدیک به آن، مروّجان «علم کلام» بودند و با برخوردی عقل گرایانه، مجموعه ای نظام دار و تحلیلی از عقاید دینی و جهان شناسی را ارائه می کردند.

و گروهی دیگر با تکیه ای تمام بر سنت، در برخوردی انفعالی با تعالیم کلامی، به موضع گیری، و گاه بحث در باب مسائل کلامی پای نهاده، و گاه خود نیز به گونه ای کلام معارض یا بینابین رسیده اند.

آشکار است که در این میان، مباحث کلامی - فلسفی یا به اصطلاح «مباحث دقیق»، تنها برای گروه نخستین جذابیت داشته است و گروه دوم عموماً از درگیری شدن در این مباحث که از نصوص شرعی بیگانه بوده، ابا داشته اند. گروه اخیر که عموماً گرایشی کلام گریز و حتی گاه کلام ستیز از خود بروز می داد، در تشکل «اصحاب حدیث» تجلی می یافت و دست کم از آغاز سده ی ۳ قمری، عنوان «اهل السنه» را همچون عنوانی تشریفی و مشترک بر خود داشت (مثلاً نک: ابن سعد، ۶/۲۶۹، ۲۸۳؛ ابن قتیبه، ۸۲؛ ابن ندیم، ۱۱۱).

در فصل بعد به ادامه ی این مبحث خواهیم پرداخت.

فصل چهارم

بخش اول

اندیشه ی اصحاب حدیث مذهب اشاعره :

الف - جریان متکلمان اهل سنت:

البته آنچه در منابع متقدم اسلامی به عنوان اصحاب حدیث شناخته می شود، دست کم در برخورد با مسائل اعتقادی، نمی تواند مکتبی واحد و منسجم تلقی گردد؛ چه، این گرایش در طول یک سده ایفای نقش فعال و تعیین کننده در محافل فکری، طیف های مختلفی را به خود دیده است. در نگرشی کلی بر روند جهت گیری های این گروه، به ویژه باید تعالیم مکاتب حدیث گرای پایه گذارده در سده ی ۲ قمری، به پیشوایی مالک، سفیان ثوری و شافعی را از تعالیم اصحاب حدیث عراق در سده ی ۳ قمری، به رهبری احمد بن حنبل تمیز داد. در مقام اجمال، باید گفت آنچه تعالیم احمد بن حنبل را از حدیث گرایان پیشین متمایز می ساخت، بیشتر اختلاف در شیوه ی برخورد با نصوص اعتقادی بود؛ چه، پرهیز سخت از هرگونه تأویل نسبت به نصوص قرآنی و احادیث، و تأکید بر پذیرش ظاهر نصوص بدون «چگونه» و «چرا»، نظام اعتقادی این گروه از اصحاب حدیث را به صورت مجموعه ای توجیه نشده از قالبهای مأثور در آورده بود (برای توضیح، نک: ه د، اصحاب حدیث).

بی تردید گریز از پاسخ به اشکالات و ایرادات روزافزون متکلمان و دعوت همراهان به تعبد در باورهای دینی، برای همگان و هر محیطی نمی توانست راه حلی مناسب باشد و هم از این رو، در درون محافل اصحاب حدیث، دیدگاه هایی کلامی پدید آمد که بتواند با گفتار معتزلیان و دیگر متکلمان مخالف به مقابله برخیزد و بر حقانیت مذهب اصحاب حدیث احتجاج کند. اگر گرایش به برخی مباحث کلامی در میان عالمان اصحاب حدیث در سده ی ۲ قمری، نظیر ابن علیّه در عراق و ابن هرمز در حجاز را نتوان جز آغازی بر این جریان به شمار آورد، باید اذعان داشت که در طول سده ی ۳ قمری، این جریان از سوی چند تن از رجال برجسته ی اصحاب حدیث ادامه یافته، و نقطه ی آغاز یاد شده را به پیدایی کلام اشعری پیوسته است (برای توضیح درباره ی جریان کلامی و محافل اصحاب حدیث، نک: مقدسی، ۶۴-۶۰، جم).

در بررسی این شخصیتها که از سویی برخاسته از محافل اصحاب حدیث بوده اند و از دگر سو همواره از سوی صاحب حدیثان تندرو به عنوان بدعت گذارانی شناخته شده اند، نخست باید به حسین کرابیسی (د ۲۴۸/ق ۸۶۲م) اشاره کرد (برای پیوند او با اصحاب حدیث، نک: سید مرتضی، ۲۹). کرابیسی با برخوردی متکلمانه، در باب خلق قرآن با احمد بن حنبل، بزرگ محدثان بغداد به مقابله برخاست و لفظ قاری به قرائت قرآن را مخلوق انگاشت (نک: اشعری، ۶۰۲؛ نیز ذهبی، میزان، ۱/ ۵۴۴).

در ادامه ی سخن از این متکلمان، باید به ۳ رأس مثلثی اشاره کرد که ابن عساکر در سخن از زمینه های کلام اشعری، آنان را بازگشاینده ی این راه شمرده است. وی ضمن نام بردن از عبدالعزیز مکی، حارث محاسبی و ابن کلاب ایشان را نخستین «متکلمان اهل سنت» خوانده است (نک: ابن عساکر، ۱۱۶، نیز ۱۱۹).

عبدالعزیز بن یحیی کنانی مکی، از عالمان اوایل سده ی ۳ قمری، در باب خلق قرآن با بشر مریسی مناظراتی گسترده داشته است که حاصل آن را در کتابی با عنوان الحیده گرد آورده است (نک: ابن ندیم، ۲۳۶؛ ذهبی، همان، ۲/ ۶۳۹).

حارث بن اسد محاسبی، زاهد نامدار بصری (د ۲۴۳ق/۸۵۷م) است که با وجود برخاستن از حلقه های حدیث گرا، در عقاید به شیوه های اهل کلام گرویده، و برخی باورهای او هدف رد و اعتراضهای احمد بن حنبل بوده است (نک: ذهبی، همان، ۱/۴۳۰-۴۳۱).

ابن کلاب، از برجستگان اصحاب حدیث در بصره بیش از دو تن دیگر شایسته ی عنوان متکلم است، متکلمی که در نظریه های نسبتاً پیچیده درباره ی کلام خدا، آن را حقیقتی قدیم دانسته که «معنایی واحد با خداوند» است. به باور او، قرآن تعبیری عربی از کلام خداست و کلام خدا حقیقتی جز حروف و اصوات، و بی اختلاف و اتقسام ناپذیر است و صوت مسموع از کلام الله تنها عبارتی از کلام الله (و نه عین آن) است (نک: اشعری، ۵۸۴ - ۵۸۵؛ قاضی عبدالجبار، المغنی، ۷/۹۵ به بعد؛ برای تحلیل، نک: فان اس، ۱۰۳ به بعد؛ برای مطالعه ای درباره ی این طبقه از متکلمان، نک: موسی، ۱۵-۸۲).

جریان «متکلمان اهل سنت» به معنی خاص خود، یعنی جریانی که دفاع از مواضع اصحاب حدیث در برابر کلام معتزلی و دیگر فرقه های مخالف کلامی را بر عهده داشت، در طول سده ی ۳ قمری، بر ایجاد نظامی فراگیر و ارائه ی دستگاہی منسجم در عقاید دینی و جهان شناسی که قابل عرضه در برابر دستگاہهای موجود کلامی بوده باشد، دست نیافت. جامعه ی اهل سنت (به مفهوم مضیق آن)، آن هنگام توان برابری با محافل کلامی مخالف را در خود یافت که ابوالحسن اشعری دستگاہ کلامی خود را پدید آورد و حلقه های توانمند در آموزش کلامی ایجاد کرد که قادر بود در مدت زمانی نسبتاً کوتاه، نظام کلامی جدید اهل سنت را در محیطهای مستعد از مشرق تا مغرب جهان اسلام بشناساند؛ نظامی که به زودی با عنوان مذهب کلامی اشعری شناخته شد و پیروان آن با عنوان «اشاعره» شهرت یافتند.

با وجود آنکه سخت ترین دشمنان اشاعره در طول تاریخ، اصحاب حدیث بوده اند، اما چه خود اشعری و چه پیروان او، همواره بر این نکته که خود اصحاب حدیث و اهل سنت و جماعتند، تأکید ورزیده اند (مثلاً نک: اشعری، ۲۹۰-۲۹۷؛ ابن عساکر، ۱۱۳ به بعد، نیز ۱۲۷).

در نگرشی کلی باید گفت که معتدلان اصحاب حدیث از مالکیه و شافعیه به سرعت به پیروی مذهب اشعری گرویدند و تندروان اصحاب حدیث، یا حنابله با منطقی کاملاً متفاوت در کنار معتزلیان و غالب حنفیان در صف مخالفان اشاعره جای گرفتند (نک: مقدسی، ۶۴-۷۰).

ب - نخستین استقبال ها از اندیشه ی اشعری:

در بررسی نخستین تلاشها در گسترش و تبلیغ اندیشه ی کلامی اشعری، پیش از همه نشان ها، این جریان را باید در مکاتبات اشعری با پرسشگران سرزمینهای گوناگون جست و جو کرد؛ اگر چه پیشاپیش باید در نظر داشت که چنین مکاتباتی همواره به مفهوم حصول توفیق در تبلیغ و گسترش مذهب نمی تواند بود. در فهرست آثار اشعری - اعم از یافت شده و نیافتده - عنوان نامه ها و جوابیه هایی از ابوالحسن اشعری به اهالی بومهای گوناگون دیده می شود که از آن میان، مکاتبات وسیع او با مردم شهرهای مختلف ایران جلب توجه می کند. وجود عنوان نامه هایی چون کتاب الطبریین، جواب الخراسانی، کتاب الارجانبین، جواب السیرافیین، جواب الجرجانبین، جوابات الراهمزمیین و جوابات اهل فارس در فهرست آثار اشعری، نشان از توجه ویژه ی وی به ایرانیان به عنوان مخاطبان تعالیم خود دارد (نک: ابن عساکر، ۱۳۲-۱۳۴).

به عناوین یاد شده، باید مکاتبات محدود اشعری با همسایگان خود در عراق، مانند جواب الواسطیین و نوشته های او به بلاد عربی، چون جواب العمانیین، جواب الدمشقیین، جواب المصریین و جواب مسائل کتب بها الی اهل الثغر را علاوه کرد (نک: همانجا، نیز ۱۳۶).

از آنجا که اشعری شاگردانی از بلاد گوناگون اسلامی را به گرد خود آورده بود، بازگشت این شاگردان که هر یک مبنای محلی برای تعالیم اشعری بودند، می تواند گامی مؤثر در جهت گسترش مذهب وی تلقی گردد. در فهرست مفصلی که ابن عساکر از شاگردان اشعری به دست داده است، بر خلاف انتظار، شمار شاگردان عراقی یاد شده، بسیار محدود است و جز نام ابو عبدالله ابن مجاهد بصری، ابوالحسن باهلی بصری و ابن سمعون مذكر بغدادی (ص ۱۷۷-۲۰۷) به ثبت نرسیده است. اما در آن بخش از فهرست که به ایران مربوط می شود، نام شماری از عالمان خراسانی، چون ابوسهل صعلوکی، ابوزید مروزی و زاهر بن احمد سرخسی از خراسان، و قفال چاچی و ابوبکر اودنی از بخشهای شافعی نشین ماوراءالنهر در چاچ و بخارا به چشم می آید. در دیگر نواحی ایران نیز، نام رجالی از گرگان و طبرستان و اصفهان و فارس دیده می شود (نک: همانجا).

در نگاهی انتقادی به این فهرست، باید یاد آور شد که نام های یاد شده در کتاب ابن عساکر با شرح حال و توضیحی که ذیل هر یک آمده است، در نشان دادن اینکه هر یک از عالمان یاد شده تا چه حد در تبلیغ و ترویج مذهب اشعری مؤثر بوده اند، کاربرد تاریخی ندارد و بیشتر به فهرستی نمادین می ماند که مؤلف در تنظیم آن دقت چندانی به خرج نداده است که شخصیت های گزیده شده، حتی خود الزاماً بر مذهب اشعری بوده باشند.

به دور از بزرگ نمایی های موجود در کتاب ابن عساکر، از بخشهای درونی ایران که می توان نقش شاگردان اشعری را در ترویج مذهب در آن جدی شمرد، منطقه ی فارس است. بر پایه ی گزارش ابن فورک که در سده ی ۴ قمری / ۱۰ میلادی به عنوان شاهد عینی در شیراز بوده است، شخصی به نام ابو عبدالله حمویة سیرافی که مدتی دراز صحبت اشعری را درک کرده بود، در بازگشت خود به موطن، شاگردانی مبرز را در کلام اشعری تربیت کرد (نک: ابن عساکر، ۱۲۸).

جایگاه مهم حمویة در گزارش مجمل ابن ندیم نیز تأیید گشته، و در کنار او از فردی به نام «دمیانی» (طبق برخی نسخ از اهل سیراف) نیز به عنوان حامل علم اشعری، یاد شده است (نک: ابن ندیم، ۲۳۱؛ نیز نک: یاقوت، ۲/ ۶۰۶: میانه از بلاد اندلس). همچنین باید از اصفهان یاد کرد که بر پایه ی گزارش ابونعیم، یکی از شاگردان اشعری به نام ابو عبدالله محمد بن قاسم شافعی در ۳۵۳ قمری / ۹۶۴ میلادی به موطن بازگشت و در آنجا به عنوان «متکلمی بر مذهب اهل سنت» و البته با انتقال مذهب اشعری، ایفای نقش کرد (نک: ابونعیم، ۲/ ۳۰۰؛ ابن عساکر، ۱۹۷).

در گرگان نیز ابو عبدالرحمان شروطی از شاگردان اشعری، به عنوان «متکلم اهل سنت» شناخته شده، و به طبع نخستین مروج مذهب در آن دیار بود (نک: سهمی، ۴۲۴؛ ابن عساکر، ۲۰۶).

در مغرب عراق، باید از ابوالحسن عبدالعزیز بن محمد طبری یاد کرد که گویا در اصل طبرستان بود و آثاری در زمینه ی کلام داشت. او که از شاگردان خاص اشعری به شمار می رفت، در برهه ای از زمان به شام رفت و مذهب استاد خود را در آن دیار نشر کرد (نک: همو، ۱۹۵).

سهم هر یک از شاگردان اشعری در ترویج مذهب او هر چه باشد، بی تردید اساسی ترین نقش را در انتقال کلام اشعری به نسل دوم، دو

تن از شاگردان بصری او بر عهده داشته‌اند. در این میان، ابوالحسن باهلی (د پیش از ۳۷۰ق/۹۸۰م) مؤثرترین شخصیت بوده، و این میراث کلامی را به ۳ شخصیت برجسته ی نسل بعد، یعنی باقلانی، ابن فورک و ابواسحاق اسفراینی منتقل کرده است. پس از او باید از ابو عبدالله ابن مجاهد بصری (د ۳۷۰ق) یاد کرد که باقلانی بخشی از آموخته‌های خود از کلام اشعری را وامدار محفل درس او بوده است (نک: صریفینی، ۱۵۲؛ ابن عساکر، ۱۷۷-۱۷۸؛ نیز بغدادی، ۲۲۱).

یافت شدن نام شماری از عالمان بغداد، خراسان، گرگان و قومن، و اصفهان را در شمار نسل دوم اشعریان (طبقه ی شاگردان اصحاب اشعری)، اجمالاً می‌توان شاهی بر رواج نسبی این مذهب در مناطق یاد شده در این دوره دانست (نک: ابن عساکر، ۲۰۷-۲۰۸). گفتنی است که مقدسی با وجود دقت قابل ملاحظه ی خود در احسن التقاسیم در جهت نشان دادن اوضاع مذهبی در یکایک سرزمینهای اسلامی، تنها به اشاره از حضور اقلیت اشاعره در بغداد (ص ۱۱۲) در نیمه ی دوم سده ی ۴ قمری خبر داده، و در اقلیم های دیگر یاد کرد توزیع جمعیتی اشعریان را فروگذارده است، اما شیخ مفید، متکلم امامی بغداد در اطلاعی دقیق تر از اواخر سده ی ۴ قمری یا حداکثر سالهای آغازین سده ی ۵ قمری، از جمعیت پیروان اشعری در بغداد و بصره در عراق، و از رواج این مذهب در میان شافعیان ایران در فارس و قومن و خراسان خبر داده است (نک: الجمل، ۲۴).

بخش دوم

موج گسترش مذهب اشاعره

الف - گسترش در ایران:

پس از روزگار شاگردان مستقیم ابوالحسن اشعری که به خصوص در برخی نقاط ایران، مذهب استاد خود را استوار ساختند، در نسل پسین، نام بزرگانی به عنوان مروج مذهب اشعری در ایران به چشم می‌آید که با وجود اصالتی ایرانی، شاگردان ابوالحسن باهلی در عراق بوده‌اند.

نخست باید اشاره کرد که در منابع فرقه شناختی، همواره در سخن از طبقه ی دوم متکلمان اشعری، نام ۳ تن از شاگردان باهلی به عنوان اساسی ترین عاملان بازنگری در این مذهب و هم در تبلیغ آن شناخته شده است: قاضی ابوبکر باقلانی (د ۴۰۳ق/۱۰۱۲م)، ابن فورک اصفهانی (د ۴۰۶ق) و ابواسحاق اسفراینی (د ۴۱۸ق) (نک: بغدادی، همانجا؛ ابن عساکر، ۱۷۸).

در این میان، درباره ی باقلانی باید یادآور شد که نقش او در گسترش مذهب اشعری در ایران چندان محسوس نبوده، و آنچه گاه در منابع عنوان شده است که اکثر شاگردان باقلانی پس از عراق در خراسان حضور داشته‌اند (نک: همو، ۱۲۰)، از نظر تاریخی تأیید نشده است.

درباره ی نقش ابن فورک در ترویج مذهب اشعری در ایران، باید گفت که وی پس از به پایان آوردن تحصیل خود در عراق، در اواسط دهه ی ۳۵۰ قمری به اصفهان بازگشت؛ زمان بازگشت او اگر چه به دقت روشن نیست، اما زمانی پس از همدرسی با اسفراینی در عراق بعد از ۳۵۰ قمری (نک: ه، ۱۵۸/۵) و پیش از ۳۶۰ قمری (نک: سطور بعد) بوده است.

در این برهه صاحب بن عباد در دربار مؤیدالدوله بویه‌ای منصب دبیری داشت و ابن فورک با برخورداری از دوستی مستحکمی با وی،

شرایط مساعدی برای ترویج اندیشه ی اشعری یافت (نک: ه د، ۴/ ۴۱۷).

در زمانی نامشخص، به تخمین در نیمه ی اخیر دهه ی ۳۶۰ قمری، فتنه‌ای مذهبی میان فرق متخاصم پدید آمد که ابن فورک در پیدایی آن مؤثر شناخته شد و به همین سبب، دربند به شیراز منتقل گشت (نک: ابن عساکر، ۲۳۳؛ سبکی، ۴/ ۱۳۰).

ابن فورک در شیراز به زودی آزادی خود را بازیافت (همانجا) و ارتباط نزدیک او با مشایخ و محافل اشاعره در شیراز، نشان از آن دارد که احتمالاً او خود نیز در استوار ساختن مکتب اشعری در شیراز نقشی ایفا نموده است (نک: ابن عساکر، ۱۲۸، به نقل از ابن فورک).

ابن فورک از جماعتی متکلمان فعال در محافل اشعری شیراز، از جمله ابونصر کوازی یاد کرده است که از پروردگان حمویه، شاگرد سیرافی اشعری بوده‌اند (همانجا).

ابن فورک در سفری کوتاه به ری، توفیقی در ترویج مذهب به دست نیاورد و با مشکلاتی روبه‌رو شد (نک: همو، ۲۳۲؛ سبکی، ۴/ ۱۲۸)، اما در همین اثنا، به کوشش حاکم نیشابوری که خود عالمی اشعری بود، امیر ناصرالدوله سیمجور، ابن فورک را به نیشابور فراخواند (همانجا). رفتن ابن فورک به نیشابور در زمانی میان سالهای ۳۶۶ تا ۳۷۳ قمری/ ۹۷۷ تا ۹۸۳ میلادی بوده است (نک: ه د، ۴/ ۴۱۸).

در نیشابور، ابن فورک در مدرسه‌ای که در خانقاه بوشنجی برای وی ساخته شد، به تبلیغ مذهب اشعری پرداخت و در ایجاد مکتبی دیرپا توفیق یافت که بزرگانی صاحب نام از آن برخاستند. رقیب عمده ی اشعریان در خراسان آن روزگار، پیروان فرقه ی کرامیه بودند که از سوی سلطان محمود غزنوی حمایت می‌شدند. ابن فورک افزون بر ۳۰ سال از دوره ی تعلیم خود را تا فرا رسیدن مرگ، در خراسان استقرار داشت و به ترویج بی‌وقفه ی مذهب اشعری، و نزاعی سخت و گاه همراه با خشونت با کرامیه گذراند (نک: ابن عساکر، ۲۳۲-۲۳۳؛ سبکی، ۴/ ۱۳۱؛ نیز ه د، ۴/ ۴۱۸-۴۱۹).

به عنوان رکنی دیگر از ارکان مذهب اشعری، باید از ابواسحاق اسفراینی یاد کرد که پس از به پایان آوردن تحصیل خود در عراق، شاید با اندک تأخیری نسبت به ورود ابن فورک به خراسان، به اقلیم خود بازگشت و چندی در اسفراین سکنی داشت، اما به زودی به نیشابور فراخوانده شد و در مدرسه‌ای که به نام وی ساخته شده بود، به تدریس پرداخت (صریفینی، ۱۵۲؛ سمعانی، ۱/ ۱۴۴؛ ابن عساکر، ۲۴۳).

اسفراینی نیز به طبع در طول فعالیت علمی خود در نیشابور، به استمرار با مخالفت کرامیان روبه‌رو بوده است (مثلاً نک: اسفراینی، ۱۰۱).

درگیری گسترده ی اشاعره با کرامیه در نیشابور ریشه در برتری جویی کرامیان در محیط مذهبی خراسان دارد و بر نفوذ سیاسی ایشان در دستگاه غزنوی، و نه بر غلبه ی جمعیتی تکیه دارد. بر پایه ی گزارش قابل اعتماد و بی‌طرفانه ی مقدسی در نیمه ی دوم سده ی ۴ قمری، یعنی در اوج منازعات کرامیان با اشعریان، حضور معتزله در نیشابور، غالب تر و چشم‌گیرتر از حضور کرامیه بوده (نک: مقدسی، ۲۵۲)، در حالی که هرگز در منابع تاریخی از منازعات خصمانه میان اشاعره و معتزله در این برهه و در این منطقه سخن نیامده است.

در پایان سخن از گسترش مذهب اشعری در ایران، باید یادآور شد که در طول سده های ۵ و ۶ قمری، و البته پس از آن، رجال

اشعری مذهب در نقاط گوناگون ایران، به ویژه در حوزه های نفوذ مذهب فقهی شافعی و نیز حوزه ی محدود مذهب مالکی، حضور داشته اند. ابن عساکر در فهرست خود از رجال اشعری، در طبقات سوم تا پنجم نام شخصیت هایی از نواحی گوناگون ایران چون خراسان، طبرستان، فارس، ری و اصفهان آورده است (نک: ص ۲۴۹ به بعد) که در این میان، نام عالمی برجسته چون ابوبکر بیهقی، ابوالقاسم قشیری، ابوالمعالی جوینی، ابواسحاق شیرازی، کیا هراسی و ابوسعید میهنی به چشم می آید.

در سده های ۵ و ۶ قمری، به عنوان نمونه باید از دو اندیشمند برجسته ی ایرانی، ابو حامد محمد غزالی (د ۵۰۵/ق ۱۱۱۱م) و فخرالدین رازی (د ۶۰۶/ق ۱۲۰۹م) نام برد که نه تنها در تاریخ کلام اشعری، که در تاریخ علم کلام به طور عام، نقش شایان توجه ایفا نموده اند. گفتنی است در سده ی ۴ قمری، جمعی از عالمان برجسته ی اشعری، مذهب خود را در خارج از ایران منتشر ساخته، و در بخشهای گوناگون عراق، حجاز و شام به تبلیغ پرداخته اند. از میان این کسان، باید به ابوذر هروری سکنی گزیده در مکه، ابوجعفر سمعانی ساکن در بغداد و موصل، و ابوالفتح سلیم بن ایوب رازی مروج این مذهب در صور اشاره کرد (نک: ابن عساکر، ۲۵۹، ۲۵۵، ۲۶۳).

ب - گسترش روی به غرب:

در سخن از گسترش روی به غرب مذهب اشعری، بی تردید باید قاضی ابوبکر باقلانی را اساس تبلیغ به شمار آورد؛ او بجز ابوالحسن باهلی - که استاد مشترک وی با ابن فورک و اسفراینی بود - از مجلس درس دیگر شاگرد برجسته ی اشعری، ابوعبدالله ابن مجاهد بصری نیز بهره جست (نک: خطیب، ۱/۳۴۳).

این نقل ابن عساکر که شاگردان باقلانی در عراق و خراسان بسیارند (ص ۱۲۰)، دست کم در مورد عراق قابل پذیرش است، اما باید در نظر داشت که در میان شاگردان مشهور او چون ابوالحسن سکری، ابوالحسن نعیمی و ابوالفضل بغدادی (همو، ۲۴۸، ۲۵۰، ۲۶۴)، بیشتر فقیه و اصولی، و نه متکلمی برجسته دیده می شود.

از نظر جایگاه اجتماعی، چنین می نماید که باقلانی از نفوذی قابل ملاحظه برخوردار بوده، و این نفوذ را در جهت مقبولیت دادن و ترویج مذهب اشعری در میان عموم به کار گرفته است. از شواهد این نفوذ اجتماعی، برگزیده شدن او به نمایندگی خاص عضدالدوله ی بویه ای و کارگزار امور خلافت بغداد است که در (۳۷۱/ق ۹۸۱ م) باقلانی را به عنوان سفیر به دربار بیزانس فرستاده است (نک: خطیب، ۵/۳۷۹-۳۸۰؛ ابن اثیر، ۹/۱۶).

بر پایه ی نقل قاضی ابوالمعالی عزیزی، در معرفی نامه ی عضدالدوله به دربار بیزانس، باقلانی به عنوان «لسان الامه و متقدم علی علماء الملة» یاد شده است (ابن عساکر، ۲۱۸-۲۱۹) که نشان از جایگاه وی نزد عضدالدوله و بغدادیان دارد.

گزارش مقدسی از اوضاع مذهبی در عراق در نیمه ی دوم سده ی ۴ قمری، در سال هایی مقارن با همین واقعه، حکایت از آن دارد که اشاعره در بغداد آن روزگار، در مقایسه با دیگر مذاهب کلامی، از جمعیت قابل ذکری برخوردار بوده اند (نک: ص ۱۱۲).

ردیه ی عالمی معتزلی به نام ابواسحاق ابراهیم بن محمد بن عیاش بر کلام اشعری با عنوان نقض کتاب ابن ابی بشر فی ایضاح البرهان (ابن ندیم، ۲۲۱) که اثری است نیافته، و در همین دوره تألیف شده است، نشان از بالا گرفتن تبلیغ این مذهب در محیط عراق دارد، به نحوی که مکتب معتزله را به دفاع از حریم خود واداشته است. این گستره از نفوذ، گرچه در منابع مستقیماً به باقلانی پیوند نخورده،

اما بی تردید، جایگاه اجتماعی و کوشش باقلانی نقش مهمی را در حصول به این مقصود ایفا کرده است.

حلقه‌ای که باقلانی در بغداد پدید آورده بود، گاه به حلقه‌های تعلیم فرقه‌ای در سده ی ۲ قمری شباهت می‌یافت که مبلغانی را برای ترویج مذهب در اقصی نقاط تربیت می‌کردند. البته این ویژگی تا اندازه‌ای در حلقه ی تعلیم شخص ابوالحسن اشعری نیز دیده می‌شود و آن را باید سازمان دهی برای حرکتی تلقی کرد که در زمان بنیان‌گذار این مذهب آغاز شده است. این ویژگی و شباهت زمانی احساس می‌گردد که در منابع به طور جسته و گریخته از ارسال داعیانی از حلقه ی باقلانی در بغداد به دیگر سرزمین‌ها سخن می‌رود. با وجود این نفوذ قابل ملاحظه در عصر باقلانی، قدرت یافتن روزافزون حنابله در بغداد، اوضاع و احوال را برای رشد اشاعره در آن دیار و به طور کلی در عراق نامساعد ساخته بود. نگاهی گذرا به طبقات عالمان اشعری مذهب در عراق، نشان می‌دهد که محدود برجستگان وابسته به این مذهب در نسل‌های پس از باقلانی چون خطیب بغدادی و قاضی ابن رطبی (نک: ابن عساکر، ۲۶۸، ۳۲۱) هیچ یک به عنوان متکلم و معلم کلام شناخته نبوده‌اند و جریانهای محدود تبلیغ برای اشاعره در عراق، توسط اشعریان ایرانی ایجاد شده است.

برپایه ی گزارش ابن عساکر که خود برجسته ترین مورخ شام است، اگر چه تبلیغ مذهب اشعری در شام توسط یکی از شاگردان ابوالحسن اشعری آغاز شده است (نک: ص ۱۹۵) و کسانی چون ابوالحسن دارانی و شریف ابوطالب هاشمی در طبقه ی دوم اشاعره از وابستگان به این مکتب در شام بوده‌اند (همو، ۲۱۴، ۲۴۰)، اما توفیق آنان در تبلیغ و گسترش دادن به مذهب اشعری در محیط شام، جز با مساعدتی از جانب عراق ممکن نبوده است.

فرقه ی کرامیه که به گزارش مقدسی در آن روزگار در شام از نفوذی وسیع برخوردار بوده است (ص ۱۵۳)، مانعی جدی در جهت رشد نهال کم‌توان مذهب اشعری در شام بوده، و به همین سبب ابوالحسن دارانی در نامه‌ای به باقلانی از او مساعدت خواسته است (نک: ابن عساکر، ۲۱۶).

به دنبال این مکاتبه، باقلانی یکی از شاگردان مبرز خود به نام ابو عبدالله حسین بن حاتم از دی را برای تبلیغ، احتجاج با مخاصمان و تعلیم ظرایف کلامی به شام گسیل کرده است (همانجا، برای برخی رجال این مکتب، نک: ۲۵۲، ۲۵۶، جم).

در طبقه ی سوم و چهارم اشاعره، صور به عنوان منطقه‌ای مرزی و درگیر جنگ با بیزانس، محلی برای اجتماع جنگجویان متطوع بوده، و به طبع جریان تبلیغ مذاهب گوناگون در آن رواج داشته است. در چنین اوضاعی اشاعره نیز از تبلیغ مذهب خود غافل نبوده، و مبلغانی در صور داشته‌اند. از آن میان، در طبقه ی سوم می‌توان به ابوالفتح سلیم بن ایوب رازی، نخستین ناشر این علم در آن دیار (همو، ۲۶۳)، و ابو عبدالله ابن عتیق متکلم مغربی اشاره کرد که چندی در صور سکنی گزیده بود و به نشر کلام اشعری اهتمام داشت (همو، ۳۳۰). همچنین در طبقه ی بعد باید از ابوالفتح نصر بن ابراهیم، عالم مقدسی (د ۴۹۰ ق/ ۱۰۹۷ م) نام برد که برهه‌ای از زمان را به تعلیم در صور گذرانیده است (همو، ۲۸۶).

نفوذ مذهب اشعری تا پایان سده ی ۴ قمری، به شام محدود نبوده، و روی به مغرب، تا افریقا دامنه یافته است، اما باید در نظر داشت که در سراسر حوزه ی بحر الروم (مدیترانه)، همواره مساعد بودن اوضاع برای نفوذ تعالیم اشاعره در یک ناحیه، با میزان اقتدار دستگاه فاطمی در آنجا نسبت عکس داشته است. بر این پایه، به خوبی قابل درک است که با وجود غلبه ی مذاهب شافعی و مالکی بر محیط اهل سنت مصر، چگونه این سرزمین که پایگاه خلافت فاطمی بوده، تا میانه ی سده ی ۶ قمری محیطی مساعد برای ترویج مذهب

اشعری نبوده است.

در واقع با حذف اقتدار سیاسی فاطمیان، مصر می‌توانست به یکی از مراکز مساعد برای رشد مذهب اشعری مبدل گردد و به گواهی تاریخ، این امر دقیقاً پس از سقوط خلافت فاطمی به وقوع پیوسته است. در ۵۶۷ق/۱۱۷۲م عاضد واپسین خلیفه ی فاطمی از کرسی خلافت بر افتاد و با فتح مصر به دست صلاح الدین ایوبی، خطبه به نام عباسیان شد و روزگار خلافت فاطمی به سر آمد. به گزارش منابع تاریخی صلاح الدین، بی‌درنگ پس از تسلط بر مصر، رسمیت تشیع را در آن دیار ملغی ساخت و به تقویت مذاهب اهل سنت همت گماشت. گویاترین شاهد تاریخی که نشان می‌دهد چگونه در پی این تحول سیاسی - اجتماعی، مصر به حوزه های نفوذ اشاعره تبدیل گشته، کتیبه‌ای یافته شده در قاهره به تاریخ ۵۷۵ قمری است که در آن از اشاعره با تعبیر «... الاصولیة الموحدة الاشعریة...» تمجید شده است. (نک: گزارش بر پایه ی تحلیل کوثری)، صلاح‌الدین در رقابت میان کرامیه و حنبله با اشاعره، در صدد تقویت اشاعره بر نیامده، بلکه کوشش‌های عالمان اشعری به احیای این مذهب در مصر انجامیده است (ص ۱۶).

در جانب مغرب، شاید بتوان نخستین آشنایی مبسوط عالمان افریقا با کلام اشعری را در مجالسی جست و جو کرد که یکی از شاگردان نامشهور ابوالحسن اشعری به نام ابن عبدالمؤمن در قیروان ترتیب داده بود و کسانی چون ابن ابی زید، فقیه نامدار قیروان (د ۳۸۶ق/۹۹۶م) در همین مجالس به هواداری مذهب اشعری جلب شده‌اند (نک: داک، ۲/۳۱۹).

گرچه نمی‌توان انتظار داشت که دانسته‌های افریقیان از کلام اشعری که بر تعالیم ابن عبدالمؤمن و مطالعه ی آثار ابوالحسن اشعری استوار بود، از نظر دقت و ظرافت در حد تعالیم شاگردان بصری و ایرانی بوده باشد، اما دفاعیه‌های ابن ابی زید و ابوالحسن ابی قابسی، دیگر عالم افریقی (د ۴۰۳ق/۱۰۱۲م) در معارضه با حملات معتزلیان، نشان می‌دهد که اینان تا چه حد به مذهب اشعری پای بند بوده‌اند (نک: ابن عساکر، ۱۲۲-۱۲۳).

مکتوبات ابن ابی زید که تنها اندک زمانی پس از درگذشت ابوالحسن اشعری نوشته شده‌اند، قدیم‌ترین نمونه‌های نوشته در کلام اشعری پس از بنیانگذار این مذهب شناخته شده‌اند، هرچند که گاه تفاوت‌هایی ظریف در برداشت‌ها میان آنها با آثار اشعری دیده می‌شود (نک: برنان، ۸؛ نیز داک، همانجا).

در راستای تبلیغ مذهب از سوی شاگردان باقلانی، ابو عبدالله ازدی پس از گذراندن مدتی به تبلیغ در شام، رهسپار مغرب شد و تا پایان عمر به تعلیم مذهب اشعری در قیروان پرداخت و ابوطاهر بغدادی یکی دیگر از شاگردان باقلانی، او را در این تبلیغ یاری رسانید (نک: ابن عساکر، ۱۲۰-۱۲۱، ۲۱۶).

در نسل شاگردان باقلانی، یعنی در طبقه ی سوم از طبقات اشاعره، متکلمی برجسته از قیروان به نام ابو عبدالله محمد بن عتیق قیروانی شایان ذکر است (نک: همو، ۳۳۰).

در دوره ی حکومت نسبتاً پایدار مرابطان بر بخش وسیعی از مغرب (۴۴۸-۵۴۲ق/۱۰۵۶-۱۱۴۷م)، مذهب مالکی در فروع و گرایش تأویل‌گریز اصحاب حدیث در اصول مورد حمایت این سلسله بوده، و از همین رو، مذهب اشعری در منطقه چندان پایگاهی نیافته است (نک: ابن خلدون، ۶/۴۶۶).

ابن‌تومرت (د ۵۲۴ق/۱۱۳۰م)، بنیان‌گذار فرقه ی موحدان این ظاهر‌گرایی غالب بر قلمرو مرابطان را به تقدی شدید گرفت و ضمن دعوت به تأویل و پرهیز از تشبیه، نظامی کلامی پیشنهاد کرد که از زمینه‌ای اشعری برخوردار بود و آمیخته‌ای از امامت شیعی و

نفی صفات معتزلی را نیز در برداشت (نک: ابن تومرت، ۲۱۳ به بعد؛ ابن خلدون، همانجا؛ سبکی، ۱۱۷/۶).

نوشته های کلامی ابن تومرت اگر چه تا مدتها خواننده داشت (نک: ه د، ۳ / ۱۶۷)، اما با اقتدار یافتن سلسله ی موحدان به دست عبدالمؤمن جانشین ابن تومرت، اعتقادات ویژه ی ابن تومرت چندان مورد اعتنای حکومت نبود و آنچه به عنوان مذهب مطلوب شناخته می شد، مذهب مالکی در فروع و مذهب اشعری در اصول بود که نقطه ی آغازی برای گسترش پایدار مذهب اشعری در منطقه ی مغرب به شمار می رفت. بدین ترتیب، اگر چه ابن تومرت خود هرگز به عنوان مبلغی اشعری مذهب شناخته نبوده، ولی با پدید آوردن فضایی مساعد برای انتقال مذهبی، بهترین زمینه ساز برای رواج مذهب اشعری در مغرب اقصی بوده است. نفوذ مذهب اشعری در مغرب اسلامی به شمال افریقا محدود نبوده، و تا اعماق اندلس و صقلیه (سیسیل) گسترش یافته بوده است (مثلاً نک: کوثری، ۱۵).

فُرُنَّاس (۱) در مقاله ای، جریان انتقال آثار کلامی اشعری به اندلس را مورد بررسی قرار داده است.

1= Furneass

بخش سوم

اشاعره در رویارویی با دیگر مذاهب

الف - حنفیان و اشاعره:

در سده های ۳-۶ قمری، در گیرودار مطرح شدن و رشد روزافزون مذهب کلامی اشعری در محیطهای شافعی - مالکی، بخش عمده ای از مشرق جهان اسلام حوزه ی نفوذ مذهب حنفی بوده است. اما برخلاف شافعیان و مالکیان که مذهب آنان تنها در فروع پاسخگو بود و پیروان این دو مذهب پیش از ظهور اشعری، در اصول غالباً راه اصحاب حدیث را پی می گرفتند و اقلیتی به تعالیم مکتبهای کلامی چون اعتزال روی می آوردند، مذهب حنفی، مذهبی جامع در فروع و اصول به شمار می آمد و هرگز خلای مشابه در محافل حنفیان احساس نمی شد. از همین روست که در منتهاالیه مشرق، مذهب اشعری تنها در نواحی شافعی نشین خراسان رواج داشت و اندک رواج آن در ماوراء النهر، به صورت جزیره های مذهبی در نواحی چاچ و بخارا بود که به طور سنتی جمعیتی شافعی را در خود داشته اند.

برای بررسی رویارویی حنفیان با اندیشه ی اشعری، نخست باید این نکته را یادآور شد که در عصر گسترش این اندیشه، در مشرق بلاد اسلامی، دو چهره ی مختلف از تفکر کلامی حنفی موجود بوده که هر کدام به مقتضای ساختار خود برخوردی متفاوت با اندیشه ی اشعری داشته است. از نیمه ی دوم سده ی ۲ قمری، در خاور خراسان، مکتبی پای گرفته بود که می توان آن را مکتب حنفیان عدل گرا نامید؛ مکتبی که در بسیاری اصول اساسی چون توحید صفاتی، قدر و امر به معروف با افکار معتزله همسو بود (نک: ه د، ۵ / ۳۸۷-۳۸۸).

در سده ی ۳ قمری هنوز از رونق این مکتب کاسته نشده بود و تنها از سده ی ۴ قمری بود که روی به منسوخ شدن نهاد (همانجا). مکتب حنفیان اهل سنت و جماعت نیز در عهد سامانی (۲۶۱-۳۸۹ ق / ۸۷۵-۹۹۹ م) به عنوان مکتب غالب بر محافل کلامی ماوراءالنهر مطرح بود که از نظر تعالیم، بجز اصرار بر اندیشه ی ارجاء، به مواضع اصحاب حدیث بسیار نزدیک شده بود.

اگر چه موج گسترش مذهب اشعری، همزمان با روزگاری بود که مکتب حنفیان عدل گرا از سوی حنفیان اهل سنت و جماعت محدود

شده بود، اما با این وصف، این گروه از حنفیان همواره در شمار سرسخت ترین برخوردار کنندگان با مذهب اشعری در مشرق بوده اند. با اینکه تعیین مذهب خوارزمی (د ۳۸۷ق/۱۹۹۷م)، صاحب مفاتیح العلوم، با دشواری روبه روست، اما با توجه به تعلق بومی وی به خوارزم، یکی از حوزه های حنفی گر آینده به کلام، تلقی او در باره ی جایگاه مذهب اشعری در میان مذاهب کلامی حائز اهمیت است؛ چه، او بدون آنکه تردیدی به خود راه دهد، مذهب اشاعره را دومین مذهب از مذاهب «مشبهه» شمرده است (نک: خوارزمی، ۲۷؛ قس: شهرستانی، ۱/ ۸۵، که آنان را در عرض مشبهه و در شمار صفاتی آورده است).

وزیر عصر آغازین سلجوقی، عمید الملک ابونصر کُندری (مق ۴۵۶ق/ ۱۰۶۴م) در طول وزارت خود، یا دست کم در بخش مهمی از این دوره، به شدت بر مذهب حنفی تعصب می ورزید و به شیوه های گوناگون با فعالیت و تبلیغ اشاعره در خراسان ستیز می کرد، تا آنجا که بزرگان اشعری را از خراسان گریزان کرده، و لعن اشاعره را بر منابر مرسوم ساخته بود (نک: ابن عساکر، ۱۰۸؛ ابن اثیر، ۱۰/ ۳۳، ۲۰۹).

کندر، خاستگاه عمیدالملک، قریه ای در نزدیکی تَرشیز (کاشمر کنونی) در خراسان است که به گزارش مقدسی، مردمان آن در سده ی ۴ قمری از «قدریه» بوده اند (ص ۲۵۳)؛ عبارتی که در تفسیر آن بر پایه ی دانسته های تاریخی، باید به «حنفیان اهل عدل» برگردانده شود.

به عنوان واکنشی در برابر این فشارهاست که عالمان اشعری خراسان، همچون ابوبکر بیهقی (د ۴۵۸ق) و ابوالقاسم قشیری (د ۴۶۵ ق) به تألیف آثاری در تأیید مذهب اشعری دست زده اند (ابن عساکر، ۱۰۰-۱۰۸؛ متن بیهقی، ۱۰۹-۱۱۲؛ متن قشیری).

و برخی چون ابونصر قشیری، به تهیه ی شهادت نامه هایی پرداخته اند که در آن عالمان نامدار بر حقانیت اشعری، یا دست کم بطلان لعن او اشاره کرده اند (نک: همو، ۱۱۳-۱۲۰، ۳۱۰-۳۱۷).

سقوط کندی و برآمدن خواجه نظام الملک بر مسند قدرت، تحولی به نفع گسترش مذهب اشعری بود و وی نه تنها لعن اشاعره را بر منابر موقوف ساخت و عالمان گریزان را به موطن باز خواند، بلکه با تأسیس نظامیه ها، پایگاهی را برای رونق مذهب اشعری تأسیس کرد که در رشد این مذهب نقشی انکارناپذیر بر جای نهاد (نک: ابن اثیر، ۱۰/ ۳۳، ۲۰۹).

شیخ اشعریان خراسان، امام الحرمین جوینی مورد عنایت خاص خواجه قرار داشت و جوینی اعتقادنامه ی اشعری خود را با عنوان العقیده ی النظامیه، به نام او نوشت (نک: ابن خلکان، ۳/ ۱۶۹).

به هر روی، شیوه ی خشونت آمیز کندی را نمی توان شاخصی برای برخورد تاریخی میان حنفیان و اشعریان به شمار آورد. در ادامه ی سده ی ۵ و در سده ی ۶ قمری، گرچه مخالفت حنفیان عدلی با تفکر اشعری مصرّانه دوام داشت، اما این مخالفت ها معمولاً در حد اختلافات نظری بوده است؛ مثلاً در سده ی ۶ قمری قزوینی رازی در گزارشهای پراکنده ی خود در این باره، بارها از حنفیان عدلی، و تقابل آنان با اشاعره سخن گفته، و مواضع «اصولیان» امامیه را با این حنفیان بسیار نزدیک دانسته است (نک: ص ۴۱، ۱۰۵، ۲۵۵، ۴۸۲، ۴۸۶، ۴۹۷، جم).

در جانب مکتب حنفی اهل سنت و جماعت، اگرچه اساس تعالیم مذهب، با مذهب اشعری قرابت بسیار داشت، اما تا چند قرن، بجز گرایشهای فردی، گرایشی به صورت جمعی نسبت به مذهب اشعری دیده نمی شد. گفتنی است که همزمان با حیات ابوالحسن اشعری در عراق، ابومنصور ماتریدی، متکلم سمرقندی اندیشه ی سنتی حنفیان اهل سنت و جماعت را در قالب نظامی کلامی پی ریخت که ساختار

آن با نظام کلامی اشعری به خوبی یارای رقابت داشت و مقبولیت گسترده ی این نظام کلامی در میان حنفیان مشرق، زمینه ای را برای نفوذ مذهب اشعری باقی نگذاشته بود.

با فروپاشی دولت سامانی در اواخر قرن ۴ قمری، علل گوناگون زمینه ساز آن شدند که حنفیان مشرق، فاصله ی مذهبی خود را با همسایگان سنی خود در باختر، کاهش دهند و درباره ی برجسته ترین اندیشه ی کلامی مطرح در محافل سنی همسایه، یعنی مذهب اشعری از خود انعطاف نشان دهند. در این دوره، عالمان برجسته ی حنفی، همچون ابوالعباس قاضی عسکر، در اتخاذ موضعی معتدل نسبت به اندیشه ی اشعری، کلام او را بسیار نزدیک به کلام ماتریدی یافته اند و تنها انحرافات اندک چون «مسأله ی تکوین و تکون» را در آثار او شایسته ی هشدار دیده اند (نک: ابن عساکر، ۱۳۹-۱۴۰).

از دیگر عالمان نامی حنفی در سده ی ۵ قمری - برخاسته از مشرق و سکنی گزیده در عراق - قاضی القضاة ابو عبدالله دامغانی است که از صدور دست خطی در مخالفت با لعن اشعری ابا نداشته است (نک: همو، ۳۳۲).

علاوه بر مواضع یاد شده که نشان دهنده ی چیزی افزون بر دوستی میان پیروان دو مذهب نیست، گاه تأثیرپذیری هایی عمیق تر نیز در جریان این تقریب دیده می شود. افزون بر شخصیت هایی معدود که در فروع بر مذهب حنفی پایدار ماندند و در اصول، به صراحت خود را اشعری خواندند (مثلاً نک: همو، ۲۵۹؛ ابن اثیر، ۱۰/۹۳؛ عبدالقادر قرشی، ۲/۴۶).

اوج نزدیکی میان حنفی اعتقادان و اشعریان، در این نکته خود می نماید که محافل حنفی، از سالهای گذار از سده ی ۳ به ۴ قمری، گرایش پنهان نشان می دادند که اندیشه ی ارجاء را به عنوان مهم ترین جدا کننده ی مذهب آنان از مذهب اصحاب حدیث و اشاعره، در اعلام مواضع صریح خود حذف نمایند و بر این اندیشه ی تفرقه انگیز تأکید نورزند. اما این جریان در عمل موجب شد که در برخی اعتقاد نامه ها، حتی تفکر ضد ارجاء بر جای اندیشه ی ارجاء نشیند. بارزترین نمونه از این دست که می توان آن را محصول تقریب میان مکتب اعتقادی حنفی و اشعری به شمار آورد، متن «الفقه الاکبر (۳)» است که بر پایه ی سنت «الفقه الاکبر» نویسی حنفی فراهم آمده، و جابه جا آثار اندیشه ی اشعری در آن بروز یافته است.

سخن تاج الدین سبکی در سده ی ۸ قمری، مبنی بر اینکه اکثر حنفیان در اصول بر مذهب اشعریند (نک: ۳/۳۷۸). و اینکه موارد اختلاف میان حنفیان و اشاعره محدود در ۱۳ مسأله بوده (نک: همو، ۲/۲۶۱)، در اوضاع زمانی وی دور از واقع نبوده است. همو در راستای تقریب میان اشاعره و حنفیان (شامل ماتریدی)، کتاب السیف المشهور را در رد شرح عقاید ابو منصور ماتریدی نگاشت (چ صائم بیرم، استانبول، ۱۹۸۹م) و در قصیده ای نونیه به بررسی تطبیقی کلام اشعری و کلام ماتریدی پرداخت (سبکی، ۳/۳۷۹-۳۸۳: متن قصیده).

گفتنی است که در سده ی ۱۲ قمری/۱۸ میلادی نیز ابو عذبه حسن بن عبدالمحسن (د بعد از ۱۱۷۲ق/۱۷۶۸م) در کتابی با عنوان الروضه البهیة فیما بین الاشاعره و الماتریدیة (چاپ بیروت، ۱۹۸۹م)، به بررسی تطبیقی این دو مذهب پرداخته است (نیز نک: موسی، ۲۸۰ به بعد).

ب - ستیز با کرامیه و حنابله:

مذهب اشعری در طبیعت خود، مذهبی مبتنی بر شیوه های عقلی و روش های کلامی است و از همین رو، برخورد آن با مذاهب رقیب

کلامی، غالباً بر خوردی نظری و مناظره‌های بوده است، اما به رغم آنکه اشعری افکار خود را برخاسته و منطبق بر آراء اصحاب حدیث می‌شمرد، همواره سخت‌ترین دشمنان اشاعره در بلاد مرکزی اسلامی، اصحاب حدیث بودند که از این دوره بیشتر با عنوان خاص حنابله شناخته می‌شدند. در خراسان، به گونه‌ای مشابه، فرقه‌ی کرامیه که همچون اصحاب حدیث از کاربرد شیوه‌های عقلی و تأویل نصوص پرهیز داشته‌اند، دشمنان ردیف نخست اشعریان بوده‌اند. البته دور نیست اگر مطرح شود که چنین تقابلی‌هایی میان کرامیان بلاد مرکزی، مانند کرامیان شام و مصر، و عالمان اصحاب حدیث در ایران نیز با اشاعره وجود داشته است.

بدیهی است نقش سیاسی کرامیه در خراسان و حنابله در عراق، این ستیزه‌جویی‌ها را از حالت برخورد‌های نظری محض خارج می‌ساخت و ابعاد خشونت‌آمیزی بدان می‌داد. این خشونت‌ها گاه در حد زد و خورد‌های فرقه‌ای در نیشابور و بغداد خلاصه می‌شد و گاه در نزاع‌های میان وزرا و امرا در دستیابی بر حکومت مورد استفاده قرار می‌گرفت. از همین رو، شگفت‌آور نیست اگر دیده شود که برخورد‌های تند صاحب حدیثان و حتی حنابله در ایران - که آنان را بهره‌ای از قدرت و نفوذ سیاسی در دولت‌ها نبوده است - با اشعریان و همین‌طور برخورد میان کرامیان و اشعریان در شام (نک: کوثری، ۱۶) به مجادلات نظری و ردیه نویسی محدود بوده است.

با فاصله‌ای زمانی از روزگار مناظرات علمی ابن فورک اشعری با محمد بن هیصم، متکلم کرامیه (د ۴۰۹ق/ ۱۰۱۸م) در خراسان (نک: فخرالدین، ۶۱، ۶۴: متن مناظرات)، در نیمه‌ی دوم سده‌ی ۵ قمری، برخورد‌هایی خشونت‌آمیز در خراسان به وقوع پیوسته است. به عنوان نمونه‌هایی از این دست، نخست می‌توان به جنگی داخلی در نیشابور در ۴۸۸ قمری اشاره کرد که در جریان آن، جناح متحد «شافعیه» (اشاعره) به پیشوایی امام الحرمین جوینی و حنفیه به پیشوایی قاضی ابن صاعد بر ضد کرامیه به پیشوایی محممشاد کشتگان پرشمار و خرابی بسیار را بر هر دو گروه تحمیل کرد (نک: ابن اثیر، ۱۰/ ۲۵۱؛ برای عواقب این منازعات، نک: عتبی، ۳۹۴ - ۳۹۶).

در همین سده، باید به تألیفی جدلی از ابومنصور بغدادی (د ۴۲۹ق/ ۱۰۳۸م)، عالم اشعری یا متمایل به این مذهب و مهاجر به خراسان (برای مذهب او، نک: بغدادی، ۳۲۲) با عنوان فضائح الکرامیه اشاره کرد (نک: سبکی، ۴/ ۱۴۰) که کار او در نیمه‌ی دوم همان سده، توسط محمد بن اسحاق زوزنی، از اشعریان خراسان در اثری درباره‌ی فضائح ابن کرام دنبال شده که گویا به سبک مثالب نویسی تدوین شده بوده است (نک: تبصرة العوام، ۶۵ - ۶۹).

در اواخر سده‌ی ۶ قمری، تبلیغ مذهب اشعری از سوی فخرالدین رازی در منطقه‌ی هرات که حوزه‌ی نفوذ کرامیه به شمار می‌آمد، در واقع اعلام جنگی صریح نسبت به کرامیه بود و آنگاه که مناظرات کلامی سودی نبخشید، کرامیان با برافروختن آتش نزاعی در ۵۹۵ق/ ۱۱۹۹م امیر غوری را وادار ساختند تا فخرالدین رازی را از آن ناحیه بیرون فرستد (نک: ابن اثیر، ۱۲/ ۱۵۱-۱۵۲).

در سده‌ی ۵ قمری، در نواحی گوناگون ایران، به موازات انتشار و نفوذ مذهب اشعری، آواز مخالفت عالمانی از اصحاب حدیث با این تعالیم برخاسته است. در نیمه‌ی نخست این سده، باید از ابوعلی حسن بن علی اهوازی (د ۴۴۶ق/ ۱۰۵۴م) یاد کرد که با تألیف کتابی با عنوان مثالب ابن ابی بشر الاشعری، به ستیز با مذهب اشعری برخاسته، و در این ردیه‌ی خود، از شیوه‌ی تقد کلامی به دور مانده است (برای نسخه‌ی خطی، نک ۱/ ۶۰۳ GAS برای نقد تفصیلی، نک: ابن عساکر، ۳۶۴ به بعد). دیگر عالم اشعری ستیز از اصحاب حدیث در نیمه‌ی نخست همان سده، ابونصر سجزی (د ۴۴۴ق)، عالمی ایرانی و مجاور در حرم مکه بود که در دو تألیف خود به تبیین مبانی اعتقادی اصحاب حدیث پرداخته، در الابانه خود به طور غیر مستقیم، و در رساله‌اش به اهل زبید مستقیماً به نقد مذهب اشعری، به

ویژه دیدگاه اشاعره در باب خلق قرآن پرداخته است (نک: ه، د، ۶/ ۳۱۸ - ۳۱۹).

در نیمه ی دوم سده ی ۵ قمری، دو عالم صاحب حدیث، یکی از اصفهان و دیگری از هرات، از سوی حنابله به عنوان پیشگامان ستیز با «بدعت» (در اصطلاح خویش) شناخته شده‌اند (نک: ابن جوزی، المنتظم، ۸/ ۳۱۵):

نخست عبدالرحمان ابن منده اصفهانی (د ۴۷۰ق/ ۱۰۷۷م) است که هواداران خود را سخت به پیروی سنت و دوری از «بدعت» فرامی خواند و با مذهب اشعری به سختی ستیز می کرد (نک: ذهبی، سیر...، ۱۸/ ۳۵۰)، اما تعالیم او از حد وعظ و خطابه تجاوز نمی کرد و در او گرایشی به تألیف متونی اعتقادی در رد اشاعره دیده نمی شد (نک: ه، د، ۴/ ۷۰۰).

اما همتای او در هرات، خواجه عبدالله انصاری (د ۴۸۱ق/ ۱۰۸۸م) است که افزون بر تألیف آثاری چون الفاروق فی الصفات و کتاب الاربعین فی التوحید، در اثبات مواضع اصحاب حدیث، در تألیف مهمی با عنوان ذم الکلام، مذهب اصحاب حدیث را با روش کلامی غیر قابل جمع دانست و بدین ترتیب، لبه تیز حملات خود را متوجه اشاعره ساخت (برای آثار یاد شده، نک: ذهبی، همان، ۱۸/ ۵۰۵، ۵۰۸ - ۵۰۹؛ برای نسخه ی خطی ذم الکلام، نک ۶۷۴/ GAS۱ برای رواج و شروح آن، نک: حاجی خلیفه، ۱/ ۸۲۸).

عراق در سالهای میانی سده ی ۵ قمری، عرصه ی رخداد درگیری هایی فرقه‌ای میان حنابله و اشعریان بود. به عنوان نقطه‌ای عطف در این درگیریها، باید از ورود ابونصر قشیری از عالمان اشعری خراسان به بغداد در ۴۶۹ق یاد کرد که در سایه ی حمایت مشایخ شافعی نظامیه، چون ابواسحاق شیرازی، به تبلیغ مذهب اشعری پرداخت. گسترش این موج به زیان نفوذ اجتماعی و سیاسی حنبلیان در مرکز خلافت بود و همین نزاحم، فتنه‌ای بزرگ را در شهر بغداد پدید آورد که در منابع تاریخی ثبت شده است (نک: ابن اثیر، ۱۰/ ۱۰۴ - ۱۰۵؛ سبکی، ۴/ ۲۳۴ - ۲۳۵).

درگیری های فرقه‌ای میان حنابله و اشاعره در بغداد، در سده ی ۶ قمری نیز ادامه داشت و گه‌گاه، تبلیغات پرهیجان و گاه تند مبلغان اشعری نزاعی را برپا می کرد؛ در میان این مبلغان می توان از کسانی چون ابوالفتوح اسفراینی و ابوالمظفر بروی یاد کرد (نک: ابن جوزی، المنتظم، ۱۰/ ۱۰۷ - ۱۰۸، ۱۱۰ - ۱۱۱، ۲۳۹).

ابوالفرج ابن جوزی، به عنوان عالمی از مشاهیر حنابله در سده ی ۶ قمری، همچنان بر نفی علم کلام و کفایت ایمان به باور سلف اصرار می ورزید (نک: صید...، ۴۵۹ - ۴۶۰) و این تفکری بود که در سده‌های بعد نیز همواره در تعالیم حنابله تکرار می شد و آنان را در صف مخالفان کلام اشعری قرار می داد. در واقع به تعبیری می توان گفت که در عصر پس از مغول، باصرف نظر از طیف محدود باقی مانده از مذهب حنفی ماتریدیه، تنها رقیب جدی برای کلام اشعری در محافل اهل سنت، مکتب حنابله بوده است.

ج - برخورد متکلمان معتزلی و امامی با اشاعره:

اگرچه برخورد میان متکلمان معتزلی و امامی با عالمان اشعری را در بلاد گوناگون می توان انتظار داشت، ولی طبیعی است که حساس ترین برخوردها در عراق و ایران رخ داده باشد که این مذاهب را به نحو فعالی در کنار یکدیگر داشته است.

در سخن از معتزله، باید یادآور شد که نخستین حمله بدانان از جانب اشاعره، پس از آثار شخص ابوالحسن اشعری، در کتاب جدلی التمهید ابوبکر باقلانی (ه قاهره، ۱۹۴۷م) دیده می شود که بخش مهمی از این اثر را به رد معتزله اختصاص داده است. حدود یک سده پس از او، ابواسحاق اسفراینی (د ۴۱۸ق)، عالم مشهور اشعری در اثری با عنوان المختصر فی الرد علی اهل الاعتزال و القدر (نک:

اسفرائینی، ۱۹۳) مواضع معتزله را به نقد گرفته، و ابومنصور بغدادی (د ۴۲۹ق) نیز با تألیف فضائح المعتزله (نک: سبکی، ۱۴۰/۵) گامی در همین مسیر برداشته است.

در مقابل این موج ردیه نویسی، موجی متقابل در محافل معتزله دیده نمی‌شود و به عکس مشاهده می‌شود که معتزلیان در نوشته‌های کلامی خود، به تدریج اشاعره را به عنوان یک گروه مخالف، اما معتبر کلامی به رسمیت شناخته، و گاه‌به‌گاه، به نقل و مقایسه‌ی آراء آنان مبادرت ورزیده‌اند (مثلاً نک: قاضی عبدالجبار، شرح...، ۴۴۰).

شوارتس در مقاله‌ای، تقض قاضی عبدالجبار بر نظریه‌ی کسب اشعری را بررسی کرده است (ص ۲۶۳ - ۲۲۹).

ابن ابی الحدید به عنوان یکی از واپسین نویسندگان متعلق به مکتب معتزله، در مقدمه‌ی شرح خود بر نهج البلاغه، در شمارش فرق کلامی، در کنار معتزله، امامیه و زیدیه، از اشاعره نیز یاد کرده است (۱/ ۱۷).

همو در مواضع گوناگون از شرح، به هنگام بحث تطبیقی در مسائل کلامی، رأی اشاعره را نیز به بحث گذارده است (مثلاً نک: ۱/ ۵۹؛ برای برخورد معتزله و اشاعره در بغداد، نک: برنشویک، ۳۵۶ - ۳۴۵).

نخستین برخورد های نظری امامیه با کلام اشعری، در مناظرات شیخ مفید با ابن مجاهد و ابوبکر باقلانی جلوه می‌کند که بخشی از این مناظرات برجای مانده است (برای اشاره، نک: مفید، الجمل، ۲۴، برای نقل، نک: مسأله...، ۲۱-۲۶).

باقلانی در کتاب التمهید، بخش مهمی را نیز به رد امامیه اختصاص داده، اما ردیه نویسی بر امامیه در میان عالمان پسین اشاعره دوام نیافته است.

در آثار کلامی شیخ مفید، به خصوص در اوائل المقالات بر خلاف انتظار، نام صریحی از اشاعره به عنوان یک گروه کلامی مستقل دیده نمی‌شود و در طول سده‌های ۵ و ۶ قمری، این گرایش به نشناختن استقلال اشاعره در متون کلام امامی دیده می‌شود. جالب توجه است که حتی ابن شهر آشوب در اواخر سده‌ی ۶ قمری در کتاب مناقب، آنجا که سخن از گروه‌های مختلف متکلمان آورده است، بر خلاف انتظار نامی از اشاعره در میان نیست (نک: ۲/ ۴۶)، به نحوی که تعدد در آن آشکار است.

در مورد رابطه‌ی امامیان با اشاعره در سده‌ی ۶ قمری، یادداشت‌های پراکنده‌ی قزوینی رازی در تقض بسیار شایان توجه است. وی که از مذهب اشاعره شناختی کافی دارد و یادآور می‌شود که در موطنش ری، یکی از ۳ مسجد اصلی از آن «اشعریان» است (ص ۵۵۱-۵۵۲)، در عین ابراز دوستی نسبت به معتزلیان و حنفیان عدلی، اشعریان را با صفت «مجبّر» خوانده، و به هر مناسبتی با آنان به مخالفت برخاسته است (مثلاً نک: ص ۱۰۵، ۳۴۴، جم).

در دوره‌ی پس از مغول، همزمان با تحولی در ساختار کتب کلامی امامیه، عنایتی به کلام اشاعره در کنار کلام معتزله نیز دیده می‌شود، چنانکه نمونه‌های این توجه را می‌توان در آثار این دوره، چون قواعد المرام ابن میثم بحرانی (ص ۷۸، ۸۸، جم)، «ارجوزة» کلامی ابن داوود حلی (ص ۶۰) و کشف المراد علامه حلی (ص ۲۲۴، ۲۳۴، جم) یافت. البته این توجه را نباید به مفهوم تعدیل موضع متکلمان امامی نسبت به مذهب اشعری تلقی کرد و شاهد بر این مدعا یکی از آثار یافت نشده‌ی علامه حلی است که آن را التناصب بین الاشعریة و فرق السوفسطائیة نام نهاده، و در حقیقت ردیه‌ای بر اشاعره بوده است (نک: همو، رجال، ۴۶؛ نیز طباطبایی، ۱۰۸).

- ابن ابی الحدید، عبدالحمید، شرح نهج البلاغه، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۹ق/ ۱۹۵۹م؛
- ابن اثیر، الکامل؛ ابن تومرت، محمد، اعز ما یطلب، به کوشش عمار طالبی، الجزایر، ۱۹۸۵م؛
- ابن جوزی، عبدالرحمان، صید الخاطر، بیروت، ۱۴۰۷ق/ ۱۹۸۷م؛
- همو، المنتظم، بیروت، ۱۳۵۷-۱۳۵۹ق؛
- ابن خلدون، العبر؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن داوود حلّی، حسن، «ارجوزة فی الکلام»، سه ارجوزه، به کوشش حسین درگاهی و حسن طارمی، تهران، ۱۳۶۷ش؛
- ابن سعد، محمد، کتاب الطبقات الکبیر، به کوشش زاخو و دیگران، لیدن، ۱۹۰۴-۱۹۱۵م؛
- ابن شهر آشوب، محمد، مناقب آل ابی طالب، قم، چاپخانه علمیه؛ ابن عساکر، علی، تبیین کذب المفتری، بیروت، ۱۴۰۴ق/ ۱۹۸۴م؛
- ابن قتیبہ، عبدالله، تأویل مختلف الحدیث، بیروت، دار الجیل؛ ابن میثم بحرانی، میثم، قواعد المرام فی علم الکلام، قم، ۱۳۹۸ق؛
- ابن ندیم، الفهرست؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، اخبار اصبهان، به کوشش ددرینگ، لیدن، ۱۹۳۴م؛
- اسفرائینی، شاهفور، التبصیر، به کوشش محمد زاهد کوثری، بیروت، ۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۸م؛
- اشعری، علی، مقالات الاسلامیین، به کوشش ریتر، ویسبادن، ۱۹۸۰م؛
- بغدادی، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، به کوشش ابراهیم رمضان، بیروت، ۱۴۱۵ق/ ۱۹۹۴م؛
- تبصرة العوام، منسوب به مرتضی بن داعی رازی، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۶۴ش؛
- حاجی خلیفه، کشف؛ خطیب بغدادی، احمد، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹ق؛
- خوارزمی، محمد، مفاتیح العلوم، به کوشش فان فلوتن، لیدن، ۱۸۹۵م؛
- داک؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م؛
- همو، میزان الاعتدال، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ق/ ۱۹۶۳م؛
- سبکی، عبدالوهاب، طبقات الشافعیة الکبری، به کوشش محمود محمد طنّاحی و عبدالفتاح محمد حلّو، قاهره، ۱۳۸۳ق/ ۱۹۶۴م؛
- سمعانی، عبدالکریم، الانساب، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۸م؛
- سهمی، حمزه، تاریخ جرجان، بیروت، ۱۴۰۷ق/ ۱۹۸۷م؛
- سیدمرتضی، علی، الفصول المختارة، نجف، کتابخانه حیدریه؛ شهرستانی، محمد، الملل و النحل، به کوشش محمد فتح الله بدران، قاهره، ۱۳۷۵ق/ ۱۹۵۶م؛
- صریفینی، ابراهیم، تاریخ نيسابور (منتخب السياق عبدالغافر فارسی)، به کوشش محمد کاظم محمودی، قم، ۱۴۰۳ق؛
- طباطبائی، عبدالعزيز، مکتبه العلامة الحلّی، قم، ۱۴۱۶ق؛
- عبدالقادر قرشی، الجواهر المضيئة، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ق؛
- عتبی، محمد، تاریخ یمینی، ترجمه ناصح جرفادقانی، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۴۵ش؛
- علامة حلّی، حسن، رجال، نجف، ۱۳۸۱ق/ ۱۹۶۱م؛

همو، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم، مکتبه المصطفوی؛ فخرالدین رازی، اساس التقدیس، قاهره، ۱۳۵۴ق/۱۹۳۵م؛

قاضی عبدالجبار، شرح الاصول الخمسه، به کوشش عبدالکریم عثمان، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۵م؛

همو، المغنی، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ قزوینی رازی، عبدالجلیل، تقض، به کوشش جلال الدین محدثار موی، تهران، ۱۳۵۸ش؛

کوثری، محمد زاهد، مقدمه بر تبیین کذب المفتری (نک: هم، ابن عساکر)؛ مفید، محمد، الجمل، نجف، ۱۳۶۸ق؛

همو، مسأله اخرى فی النص علی علی (ع)، قم، ۱۴۱۳ق؛

مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م؛

موسی، جلال محمد، نشأه الاشعریه و تطورها، بیروت، ۱۹۸۲م؛ یاقوت، بلدان؛ نیز:

Bernand, M., introd. Le Mugn / d'al-Mutawalli, Cairo, 1986; Brunschvig, R., X Mu q tazilisme et A l q arisme H Bagd ? d n , Arabica, 1962, vol. IX; GAS; Makdisi, G., X Ash'ar / and the Ash'arites in Islamic Religious History n , Studia Islamica, 1962, vol. XVII, 1963, vol. XVIII; R E pertoire chronologique d' E pigraphie arabe, ed. E. Combe et al., Cairo, 1937; Schwartz, M., X The Q ? d / 'Ab d al- Gabb ? r's Refutation of the A l 'arite Doctrine of Acquisition (Kasb) n , Israel Oriental Studies, Tel Aviv, 1976, vol. VI; Van Ess, J., X Ibn Kull ? b und die Mi h na n , Oriens, 1967, vol. XVIII- XIX.

احمد پاکتچی

بخش چهارم

اصول عقاید اشاعره

اشاعره در بسیاری از مسائل با معتزله، شیعه و سایر مذاهب اسلامی اختلافی دارند. به همان روشی که در فصل قبل عقاید معتزله را بررسی کردیم، ذیلاً فهرست وارد عقاید اشاعره را مورد بحث و بررسی قرار می دهیم.

(۱) آیا به کارگیری عقل در فهم اصول جایز است؟

قبلاً گفتیم که اشعری بخش عمده ای از عمرش، معتزلی زیست و می دانیم که معتزله، عقل و براهین عقلی را به عنوان رکنی از ارکان مذهب خود می دانستند. اشعری پس از اعتزال از معتزله کماکان عقل را به عنوان ملاک و معیاری جهت سنجش، مخصوصاً در مسائلی که شرع نسبت به آنها ساکت بود یا بحث روشنی نکرده، جایز می دانست.

او در کتابش موسوم به [استحسان الخوض فی علم الکلام] نظر کسانی را که بر ادله عقلی خرده می گرفتند رد کرده و دلایلی از قرآن و سنت در اثبات حجیت عقل در قضایا آورده است. او استدلال کرده است که شرع نظر و استدلال را حرام نمی داند و بر خلاف قول جاهلان به کار گرفتن عقل در فهم دین و تأیید آن واجب است (۱).

در عین حال اشعری اعتماد و اتکاء مطلق به عقل را جایز ندانسته و معتزله را در این مورد سرزنش کرده است. او علت بسیاری از انحرافات معتزله را اعماد به عقل دانسته است.

بنابراین چنانکه شیوه اشعری است؛ او در این زمینه هم، جانب میانه را گرفته و مذهب اوسط را اختیار کرده است. بهترین شاهد

آنچه گفتیم، سخن شهرستانی است که از قول اشعری نقل کرده، معرفت خدا به عقل حاصل شود و به شرع واجب گردد (۲). شاگردان مکتب اشعری، در بکارگیری عقل در فهم و استدلال مطالب از او پیشتر رفتند چنانکه باقلانی، وارد مباحث صرفاً عقلانی چون جوهر فرد و جزء لاینجزی شد. امام الحرمین در اثبات وجود صانع با معیارهای کاملاً عقلانی و با روش استدلال به غایب از طریق شاهد (اثبات وجود از طریق موجود) به اقامه دلیل و برهان پرداخته است (۳). اما محمد غزالی هم در اثبات مباحث کلامی، منطق را که اصولاً ابزار برهان و استدلال عقلانی است به مدد گرفت (۴). اما باید اعتراف کرد که متأخرین از پیروان اشعری به این امر اعتبار کمتری می داده اند.

۲) اثبات صانع:

اشعری یا روشی کاملاً عقلانی به اثبات صانع پرداخته است. او می گوید: انسان اگر در خلقت خودش تفکر کند می بیند که آفرینش او از نطفه آغاز شده و پس از طی مراحل، او انسانی کامل (از نظر فیزیکی) می شود. یقیناً، او خود تدبیر ذات خود نکرده است. بنابراین باید یقین کند که او را صانعی آفریده است که باید قادر، دانا و صاحب اراده باشد. او خود به اراده و اختیار خویش انسان را آفریده است. زیرا خلقت انسان و افعال محکمی از این قبیل، ممکن نیست که بدون دخالت حکیم دانای توانائی بخودی خود انجام پذیرد. (۵).

۳) صفات:

قبلاً نظر معتزله را درباره صفات گفته ایم. نظر اشاعره بکلی در این موضوع با اعتقاد معتزله متفاوت است. ابوالحسن اشعری، در موضوع صفات گفته است: خداوند، عالم است به علم و قادر است به قدرت، حی است به حیات و مرید است به اراده، متکلم است به کلام و شنواست به سمع و بیناست به بصر (۶). به بیان دیگر صفات از نظر اشعری حادث نیستند بلکه قدیم اند. از نظر او خداوند قدیم است و این صفات یعنی علم؛ قدرت؛ اراده؛ حیات؛ سمع؛ بصر و کلام همه قدیمند و در مجموع قدمای هشتگانه را تشکیل می دهند. از نظر اشاعره، صفات نه عین ذات خداوند است و نه زائد بر ذات بلکه قائم به ذات می باشد. در مورد علم خدا، اشعری گفته است علم او یکی است و به جمیع معلومات تعلق می گیرد. خواه آن معلومات محال باشد یا جایز، واجب یا موجود و یا معدوم. و قدرت او یکی است. و بر هر آنچه که در وجود می آید تعلق می گیرد. اراده ی او هم یکی است و به همه آنچه که قابلیت تخصیص اراده را داشته باشد تعلق می گیرد.

کلام او هم یکی است. امر، نهی، خبر، وعد، وعید... همه این وجوه اعتباراتی است بر کلام و موجب تعدد در نفس کلام نمی شود. همه الفاظ و عباراتی که به واسطه ی فرشتگان و از طریق وحی بر پیامبران نازل شده، همه بر آن کلام ازلی است. اشعری قدم حروف و کلمات را رد کرده است (۷).

اشعری گفته است، کلام خداوند یکیست، قدیم است و قائم به ذات او. این کلام نه حرفست و نه صوت و همه کتب انبیاء (یکصد و

چهار کتاب پیامبران) یکی کلام و قائم به ذات اوست (۸).

از نظر اشعری رواست که خداوند را متکلم و فاعل خوانند اما جایز نیست که بر او ناطق اطلاق کنند (۹).

او صفات را به سه دسته تقسیم کرده است:

۱- صفات ذاتی

۲- صفات معنوی

۳- صفات فعلی. (۱۰)

امام الحرمین همین تقسیم بندی از صفات را پذیرفته و می گوید صفات سه دسته اند:

۱- صفاتی که فعلیت آنان وجود فاعل را ضروری و واجب می سازد

۲- صفاتی که فعلیت آنها وجود واجب را ضروری نمی سازد

۳- صفاتی که به واسطه ی فعل فاعل معین می شود (۱۱).

اخص صفات خداوند از نظر اشعری، قدرت است. باقلانی اخص صفات خداوند را صفتی دانسته که به واسطه آن از سایر موجودات ممیز شود از نظر باقلانی، وصف اخص خداوند آنست که به وقت روئیت، او را بدان بشناسد اما ابوالمعالی، امام الحرمین جوینی ضمن تأیید بخش اول نظر باقلانی گفته است که خلائق از شناخت آن عاجزند (۱۲).

ابواسحق اسفرائینی خاصترین صفات خدا را { هستی } دانسته است (۱۳).

اشعری موضوع ((حال)) را رد کرده است، اما شاگردش باقلانی، حال را به معنی صفات گرفته و گفته است، در واقع آنچه ابوهاشم از حال منظور داشت همان است که ما از صفات قائم به ذات می گوئیم (۱۴).

۴) روئیت:

بر خلاف معتزله، اشاعره از طرفداران روئیت اند. استدلال اشعری در این زمینه بسیار ساده و روان است. او فته است، هر موجودی مشهود و قابل روئیت است.

خداوند موجود است پس قابل روئیت است. او به جز این استدلال عقلانی، ظواهر آیات قرآن را هم دلیل بر حقانیت ادعای خود دانسته و آیاتی چون « وجوه یومئذ ناضره الی ربها ناظره » (۱۵).

(یعنی رویها در آن روز تازه و نظرکنان به سوی خدا باشد). راه، در همین جهت تفسیر و تأویل کرده است.

اما در عین حال او گفته است که نباید برای خداوند جهت، مکان، صورت و... تصور کرد و او را در مقابل خود فرض کنیم (۱۶). بنابراین اشعری از موضوع روئیت، اسناد معانی مادی و جسمانی را بر خدا منظور ندارد. به اعتقاد او با مراجعه به آیات قرآن یک مسلمان باید معتقد باشد که خداوند دارای دست و وجه و... می باشد اما نباید در چگونگی آن بیندیشد. به عبارت دیگر، این موضع از جمله مواضعی است که استدلال و عقل توان کشش آنرا ندارد و باید به شرع متکی بود.

۵) جایگاه و موقعیت انسان:

در بحث صفات، اشعری وقتی از قدرت خداوند سخن می گوید، آنرا نامتناهی می پندارد و معتقد است که هیچ چیز آن را نمی تواند محدود کند. او خالق همه چیز است. از جمله او خالق افعال است. چه افعال اضطراری و چه افعال اختیاری. او خالق افعال خیر و شر است. شر هم آن چیزی است که شرع گفته و عقل نمی تواند معیار خوبی برای تشخیص خیر از شر باشد. به همین معنی هم شر صادر از خداوند است چرا که اگر چنین نباشد از دو حال خارج نیست یا او عاجز است و قاصر یا سهو کرده و غافل است. و ذات مقدس او از هر دوی اینها مبری است. اشعری نظر معتزله را در موضوع قدرت انسانی به کلی رد کرده است. از سوئی نظر مجیره را هم به صورت کامل نپذیرفته است. او مطابق روش معمولش در پی آن بود تا راه حلی وسط برای این موضوع پیدا کند. و به همین دلیل نظریه «کسب» را مطرح نمود. اشعری حرکات را در انسان دو دسته کرده است. حرکات ارادی و حرکات اضطراری و غیر ارادی. بحث اصلی بر سر حرکات ارادی است. سؤالی که مطرح می شود این است که آیا حرکت ارادی یا به عبارت دیگر قدرت انسان بر انجام یک کار، ذاتی وجود انسان است یا زائد بر وجود او. بدیهی است که قدرت، ذاتی وجود انسان نیست چرا که ذاتی شئی قابل انفکاک از آن نمی باشد، در حالی که می دانیم انسان گاه قادر بر انجام فعلی و گاه عاجز از انجام آن است پس قدرت، زائد بر ذات انسان است. حال این سؤال مطرح می شود که منبع قدرت کیست؟ انسان یا خدا؟

نمی توان گفت هر دو، چرا که اجتماع دو مؤثر محال است. انسان هم خالق قدرت نمی باشد پس همه افعال انسان اعم از ارادی و غیر ارادی خیر و شر، به خداوند بر می گردد. اما اولین سؤالی که پس از طرح چنین مطلبی به ذهن می رسد، این است که پس تکلیف «تکلیف» چه می شود؟ چگونه ممکن است که خداوند مردم را در افعالی که خود فاعل آن نیستند پاداش دهد یا مجازات نماید؟ اینجاست که اشعری نظریه «کسب» را مطرح کرده می گوید: قدرت بر انجام فعل از جانب خداست. اوست که این توانائی را در انسان خلق می کند. به عبارت دیگر اراده انسان بر فعلی تعلق می گیرد که قدرت انجام آنرا خداوند در او خلق کرده است. انسان می تواند اراده ی خود را متوجه امور پسندیده یا ناپسند کند.

به عبارت دیگر به سبب اراده ای که کرده، فعلی را کسب می نماید. او می تواند اراده فعل خیر کند و یا اراده فعل شر نماید (۱۷). پاداش و مجازات بر همین مبنا استوار خواهد بود. آنچه گفتیم نظر ابوالحسن اشعری بود. اما شاگردان وی نظرات استادشان را به اشکال دیگری بیان کرده و گاه در آن تغییراتی داده اند.

نظریه قاضی ابوبکر باقلانی: او گفته است که قدرت حادثه، صلاحیت ایجاد ندارد. لیکن صفات فعل و وجوه و اعتبارات آن منحصر در حدوث تنها نیست، بلکه غیر از حدوث، جهات دیگری وجود دارد مانند جوهر متحین (قرار گرفتن جوهر در محل) که می تواند قابلیت پذیرش عرض داشته باشد. اعراض متعدد مانند: سیاهی و سفیدی و... نزد مکاتبی که احوال را قبول دارند، همه احوال اند. پس فعلی که به واسطه قدرت حادثه ایجاد می شود یا به واسطه نسبتی خاص، زیر قدرت حادثه قرار می گیرد، آنرا «کسب» گویند. در واقع کسب اثر قدرت حادثه (۱۸).

باقلانی اضافه کرده است که: اثر قدرت حادثه حالتی خاص است. و آن حالت، جهتی است از جهات فعل، که از تعلق قدرت حادثه به فعل حاصل شده است. و این جهت است که مبین ثواب و عذاب است (۱۹).

نظر امام الحرمین: جوینی گفته است که نفی قدرت و استطاعت از بنده، هم به دلیل عقل و هم با براهین حسی، باطل است. همچنین اثبات قدرت محدثه ای که هیچگونه اثری نداشته باشد، در واقع به معنی نفی قدرت است. مخصوصاً به این دلیل که «احوال» متصف به

وجود و عدم نیستند.

اینجاست که یکبار دیگر جوینی به معتزله نزدیک شده و گفته است، چاره ای نیست از آنکه فعل بنده به قدرت بنده نسبت داده شود. نه به این معنی که او خود ایجاد کننده ی قدرت است، بلکه با این توضیح که، وقتی انسان در نفس خود قدرت بر انجام فعل را دریافت، اقدام به آن می کند. در واقع وقوع فعل به سبب قدرتی است که در انسان بوجود می آید. قدرت خود سببی دارد و این سبب، علت دیگر، تا آنکه می رسد به مسبب الاسباب که ذات مقدس حق تعالی است (۲۰).

شهرستانی، که خود از متکلمین اشعری مذهب است، نظر جوینی را نقد کرده و گفته است: او این نظریه را از فلاسفه الهی گفته است. اشکال عمده نظر او این است که چگونه ممکن است جسم، سبب ایجاد گردد. در سیر تسلسلی مورد نظر جوینی این اعتقاد مطرح می شود که اجسام در اجسام تأثیر دارند. به گفته شهرستانی این مذهب مسلمانان نیست (۲۱).

۶) تکلیف مالایطاق:

به گفته شهرستانی، اشعری تکلیف مالایطاق را جایز دانسته است (۲۲).

یعنی رواست که خداوند، بنده ای را امر به فعلی نماید که از حوزه ی توانائی و قدرت او خارج است. مثلاً انسانی بدون بالا امر به پریدن شود و نابینائی مؤظف گردد مصحفی را نقطه گذاری کند (۲۳).

شهرستانی، این گفته ی اشعری را رد کرده و گفته است علیرغم تصریح اشعری بر این مطلب، تکلیف مالایطاق محال است. غزالی، با توجیه و توضیح کلمه تکلیف از نظر لغوی و اصطلاحی، سعی کرده است سخن ابوالحسن اشعری را موجه جلوه دهد. او گفته است که اصولاً، وقتی تکلیف مطرح است که شرائط و اسباب لازم در مکلف جمع باشد. بنابراین نمی توان نقطه گذاری مصحف توسط نابینا را اصلاً تکلیف نامید.

۷) حسن و قبح اعمال:

قبلاً گفتیم که معتزله تشخیص حسن و قبح اعمال را به عقل واگذار می کردند. اما ابوالحسن اشعری، ملاک شناخت حسن و قبح افعال را شرع دانسته است. از نظر او هر چه شارع امر کند به حسن بودن آن، نیکوست. و هر چه او قبیح بداند زشت است. به عبارت دیگر هر چه را که شارع بدان امر کرده است حسن است و هر چه او مردم را از آن نهی فروده، زشت و قبیح است.

اشاعره در این مسیر تا آنجا رفته اند که معتقدند، اگر خداوند کاری را که نهی کرده، امر به انجام آن بدهد، آن عمل خوب و چنانچه عملی را که بدان امر فرموده منع کند، آنرا قبیح می دانند.

بنابراین در نزد اشاعره آنچه مهم است نفس امر و نهی است.

ملاک تعیین حسن و قبح امر و نهی است. در حالی که قبلاً گفتیم معتزله معتقدند عقل قادر به تشخیص حسن و قبح هست و امر و نهی براساس همین تشخیص صورت می گیرد.

پس تفاوت اصلی اشاعره و معتزله در این موضوع این است که اشاعره می گویند، امر و نهی ملاک تشخیص حسن و قبح است در حالی که معتزله معتقدند تشخیص عقلانی حسن و قبح مبداء صدور امر و نهی می باشد.

۸) ایمان:

از نظر اشعری، اصل ایمان تصدیق به دل است. اما اقرار به زبان و عمل به ارکان دین از جمله فروع ایمان است. منظور از تصدیق به دل این است که فرد مؤمن می باشد به وحدانیت خدوند متعال اقرار قلبی داشته باشد. همچنین پیامبران و احکامی را که جهت اصلاح امور انسان ها آورده اند بپذیرد. اگر فرد در این یقین قلبی نسبت به وحدانیت خداوند و رسالت انبیاء بمیرد، از نظر اشاعره، مؤمن مرده است (۲۴).

از نظر اشعره، خلق کفر و ایمان در انسان توسط خداود صورت می گیرد.

همانطور که قبلاً هم اشاره شد، قدرت بر فعل را خداوند در انسان ایجاد می کند از جمله قدرت کفر و یا ایمان را او در انسان خلق کرده است. اعمال آنان هم به هدایت او صورت می گیرد. بندگان قادر به ترک آنچه خداوند در آنها آفریده نیستند.

این نگرش جبری اشاعره به انسان در رابطه اش با خداوند، بسیاری از اصول اعتقادی و از جمله، فلسفه ی ارسال رسل و بعثت انبیاء را زیر سؤال می برد.

در همین راستا، اشعری گفته است، ایمان توفیقی است که خداوند به بنده اش عنایت می کند و منظور از توفیق، آفریدن قدرت بر طاعت است.

۹) مرتکب کبیره مؤمن است یا کافر؟

یکی از عمده ترین مباحث کلامی چند قرن اول اسلامی، همین موضوع است.

آیا کسی که گناه کبیره ای مرتکب شود کافر است یا مؤمن؟

قبلاً نظر مذاهبی چون مرجئه، خوارج و معتزله را در این مورد گفته ایم.

به اعتقاد اشاعره، اگر کسی گناه کبیره مرتکب شود، نمی توان او را مؤمن ندانست. اصولاً تعیین تکلیف برای چنین مواردی از عهده ی انسان خارج است. باید آنرا به خداوند واگذار نمود. یکبار دیگر نظر سنتی اهل سنت و جماعت و فرقه کلامی مرجئه در اشاعره زنده می شود.

اشاعره گفته اند اگر مرتکب کبیره توبه نکند و بمیرد باز هم نمی توان او را مستحق آتش دانست. حکم او به مشیت الهی تعلق دارد. یا با فضل و رحمت خویش او را خواهد بخشید و یا پیامبر اکرم (ص) که اجازه ی شفاعت دارد، در قیامت از مسلمان مؤمنی که مرتکب کبیره ای شده است شفاعت خواهد فرمود. به اعتقاد اشاعره، شفاعت پیامبر اکرم (ص) در قیامت متوجه اهل کبائر خواهد بود.

مستند این ادعایشان حدیثی است منسوب به پیامبر اکرم (ص) که فرموده است:

شفاعتی لاهل الکبائر من امتی. یعنی شفاعت من متوجه صاحبان کبائر از امتم خواهد بود.

در عین حال اشاعره مدعیند که اگر فردی مشمول رحمت حق تعالی یا شفاعت رسول الله (ص) قرار نگیرد، روا نیست که به دلیل ارتکاب کبیره ای دائم در دوزخ بماند.

زیرا در خبر آمده است: هر که در دل، ذره ای ایمان داشته باشد، از آتش بیرون خواهد آمد.

در مورد توبه، نظر اشعری این است که نمی توان به حکم عقل ثابت نمود که قبول توبه ی تائب بر خداوند واجب است. اما بر اساس

آنچه که در شرع وارد شده است، خداوند توبه ی تائبان و دعای در ماندگان را می پذیرد. او مالک است و به هر چه خواهد حکم فرماید (۲۵).

پی نوشت ها :

- ۱- تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ج ۱، ص ۱۴۸. هر کجا او می گردد، حق هم با او می گردد (۴۵).
- ۲- الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۲۹.
- ۳- جوینی، امام الحرمین، الشامل فی اصول الدین، با تحقیق و مقدمه، ر.م. فرانک، دانشگاه تهران ۱۳۶۰، ص ۶۳.
- ۴- مقدمه ابن خلدون، ج ۲، ص ۹۴۷.
- ۵- الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۲۲.
- ۶- همان، ج ۱، ص ۱۲۳.
- ۷- الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۲۳. همچنین تبصرة العوام، ص ۱۰۹.
- ۸- تبصرة العوام، ص ۱۱۰.
- ۹- تبصرة العوام، ص ۱۱۶.
- ۱۰- تبصرة العوام، ص ۱۱۰.
- ۱۱- الشامل فی اصول الدین، ص ۲۴.
- ۱۲- تبصرة العوام، ص ۱۱۴.
- ۱۳- الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۲۶.
- ۱۴- الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۲۳.
- ۱۵- سوره ۷۵، آیات ۲۳ و ۲۴.
- ۱۶- الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۲۳. همچنین تبصرة العوام ص ۱۱۵.
- ۱۷- الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۲۵.
- ۱۸- همان، ج ۱، ص ۱۲۵.
- ۱۹- همان، ج ۱، ص ۱۲۶.
- ۲۰- همان، ج ۱، ص ۱۲۶.
- ۲۱- الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۲۴.
- ۲۲- همان، ج ۱، ص ۱۲۶.
- ۲۳- تبصرة العوام، ص ۱۱۲.
- ۲۴- الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۲۸. همچنین تبصرة العوام ص ۱۱۱.
- ۲۵- الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۲۹.

بخش پنجم

بهشت و دوزخ:

بر اساس نظر کلی اشاعره درباره قدرت خداوند و جایگاه انسان در نظام هستی و آفرینش، نظرشان درباره ی بهشت و دوزخ این است که این هر دو حق است.

اما، خداوند حاکم مطلق عالم هستی است. اراده ی او در همه امور جاری است هیچ امری بر او واجب نیست. او قادر است که بندگان عاصی را به کرم خویش پاداش دهد و نیکان از بندگان را مجازات کند. همه آنچه از او می رسد فضل است. از او نمی توان در مورد کاری که می کند سؤال کرد. و این آیه قرآن را در این زمینه دلیل آورده اند که «لایسال عما یفعل و هم یساءلون» ۲۶، یعنی او مورد سؤال قرار نگیرد و بندگان در آنچه می کنند مورد سؤال قرار خواهند گرفت.

بر این اساس، اشاعره گفته اند، از آنجا که مالک مطلق خداست و به هر چه خواهد حکم فرماید و هر چه اراده نماید آنرا به فعل رساند، بنابراین اگر تمام مخلوقات را به بهشت برد هیچ جاری تعجب نیست. و اگر همه را (اعم از مؤمن و کافر) در دوزخ افکند، این نیز ظلم نیست. زیرا که ظلم تصرف در ملک غیر، یا نهادن چیزی است در غیر موضع آن. اما از آنجا که خداوند مالک مطلق است پس نمی توان هیچگونه ظلم و جوری را به او نسبت داد.

اشاعره، عدل را اینگونه معنی کرده اند که هر چه خداوند بکند همان، عدل است. اگر همه انبیاء را به دوزخ برد و یا همه کفار را در بهشت جای دهد، این عین عدل است.

جهان شناسی اشاعره:

دیدگاه اشاعره نسبت به جهان، ماء خود از اعتقادشان درباره توحید و تعریفشان از جوهر فرد است.

بطور کلی نگرش اشاعره، نیست به عالم یک نگرش جبری است. این واقعیت هم در توضیحی که از زندگی این جهانی انسان می دهند، به چشم می خورد و هم در فرجام شناسی آنها منعکس است.

اشاعره از طرفداران نظریه جوهر فرد یا جزء لایتجزی هستند. باقلانی از مدافعان سرسخت این موضوع بوده است ۲۷ قبلاً گفتیم که اعتقاد به جزء لایتجزی یا جوهر فرد قبل از اسلام، در میان هندیان و یونانیان وجود داشته است. اما تفاوت اساسی نگرش مسلمین به این موضوع با مکاتب هندی و یونانی در این است که هندیان و یونانیان، اتمیسم را در متنی غیر توحیدی و منفکر از وجود صانع ثابت کرده اند، در حالی که مسلمین با اصل قرار دادن توحید به تبیین و تحلیل موضوع پرداخته اند.

اشاعره در این زمینه چنین می گویند: وقتی پذیرفتیم که ماده غیر قابل تقسیم است، ناگزیر باید پذیرفت که یک اصل متعال و برتر وجود دارد که به این ماده و به تمام موجودات مرکب تعیین می بخشد و افاضه ی تمایز و صورت می کند. چرا که اگر جوهر فرد و جزء لایتجزی را رد کنیم لازم می آید که اده به خودی خود قابل تقسیم باشد. اگر چنین باشد، در این صورت ماده، به خودی خود متضمن امکان و علت تعیین خود خواهد بود. در این صورت وجود مبدء زاید است. ۲۸

اما اگر جوهر فرد پذیرفته شد برای آنکه ماده، به صورت موجود، متعین و متمایز و محدودالکمی باشد لازم است، اصلی برتر برای

افاضه این تعینات دخالت کند.

اجسام از جواهر و اعراض تکوین یافته اند. اشعری گفته است، اعراض محتاج محل اند. ۲۹

هیچ جوهری بدون عرض یافت نمی شود. همانطور که تصور عرض بدون جوهر محال است. بنابراین میان جواهر و اعراض نوعی تلازم وجود دارد اما اعراض متغیرند و هر متغیری حادث است و به علت تلازم وجودی جواهر و اعراض، پس جواهر نیز حادثند.

۳۰

پس ثابت شد که همه چیز اعم از جواهر و اعراض حادث اند و در وجود نیازمند وجود برتری که به آنها تعیین و تشخیص بخشد. نتیجه این سخن این است که خداوند دائماً در کار خلق و ایجاد است. مجموعه عالم هستی به دست قدرت قاهره ی او نگهداری می شود و اوست که عامل وحدت و نگهدارنده عالم است.

نظر اشاعره درباره ی نبوت انبیاء: موضوع نبوت و ارسال رسل و مخصوصاً نبوت خاصه ی پیامبر اکرم (ص) از جمله معدود موضوعاتی است که اختلاف زیادی را در میان مذاهب و فرق اسلامی باعث نشده است. اختلاف مذاهب بیشتر پیرامون متفرعات اصل نبوت است.

اشاعره، بر خلاف معتزله که قائل به وجوب بعثت انبیاء و ارسال رسل از جانب پروردگار هستند، معتقدند که ارسال رسل از قضایای جایز است نه واجب و نه محال ۳۱.

اما پس از آنکه به رسالت مبعوث شدند، تقویت آنان با معجزه و حفظ آنها در گرفتاریها از جمله واجبات است ۳۲.

اینکه اشاعره وجوب ارسال رسل را انکار کرده اند، بنوعی بیانگر این اندیشه است که خداوند خلاق را مهمل گذاشته و به حال خود رها کرده است.

هدف از بعثت انبیاء از نظر اشاعره، متوجه کردن مردم به واحدیت خداوند، توضیح صفات او، تعیین حسن و قبیح و هدایت اعمال و کردار آدمیان و... میباشد.

در مورد نبوت عامه گفته اند، وقتی که حقانیت رسولی ثابت شد، بر مسلمانان فرض است که او و کتابش را (اگر صاحب کتاب است) شناخته و احکام صادره از جانب او را از طرف خدا بدانند.

این فورک، یکی از شاگردان مکتب اشعری گفته است، اطلاق رسول به نبی تا آن هنگام مجاز است که وی ابلاغ رسالت می کند و اگر او به دلیلی از این کار دست کشید، شایسته نیست پس از آن به او رسول گفته شود.

معجزه عبارتست از فعلی که شکننده ی عادت و همراه با تحدی است. این تعریف اشاعره از معجزه ی پیامبران است به اعتقاد آنان، معجزه تقسیم می شود به فرق معتاد و اثبات غیر معتاد. کرامات اولیاء هم تأیید معجزه پیامبران است ۳۳.

به نظر اشعری صدور معجزه از غیر پیامبران هم جزی است.

در مورد معجزات خاص پیامبران گفته اند که، معجزه ی حضرت نوح؛ طوفان؛ هود؛ باد و صاعقه و ابراهیم نجات از آتش بوده است. سید مرتضی حسنی رازی؛ این اعتقاد را بی پایه و از جهل دانسته است. او استدلال می کند که معجزه به جهت هدایت انسانها واقع می شود. معجزه رحمت است و رحمت سبب هدایت و نه هلاک. بنابراین چگونه می توان گفت معجزه نوح طوفان بوده است که موجب هلاک قومش شد؟! در همین ارتباط سید مرتضی، یکی از اصول اشاعره یعنی روش معرفت حق را، زیر سؤال برده می گوید؛ مگر نه

آنست که اشاعره گفته اند معرفت باری تعالی به شرع واجب شود. لازم چنین چیزی آن است که قبل از آن نبوت نبی ثابت گردد و نبوت نبی ثابت نمی شود مگر به معجزه. برای آنکه معجزه، معجزه باشد و بتوان آنرا خرق عادت دانست باید فعل خدایتعالی باشد و اگر چنین باشد دلیلی خواهد بود بر صدق رسول.

لازمه ی اعتقاد به اعجاز و اینکه فعل خداوند است؛ اینست که حکیم بودن خداوند را باور داشته باشیم و لازم علم به حکمت پروردگار معرفت و شناخت اوست. بنابراین دور لازم می آید و دور باطل است ۳۴.

امامت: اشاعره مانند بیشتر مسلمانان، با وجوب تعیین امام برای جامعه موافقتند.

اما اختلافشان با دیگران در کیفیت و چگونگی تعیین امام است.

قاضی ابوبکر باقلانی، نظر اشاعره را در مورد امامت و چگونگی تعیین امام به ترتیب زیر بیان کرده است:

امامت یا با نص و یا با انتخاب صورت می پذیرد. نص باطل است و دلیل ابطال آن این است که اگر پیامبر (ص) امامی را تعیین کرد و اطاعت او را بر مردم فرض نمود و به آنها گفت، این شخص جانشین من است و بعد از من امام است، بدستورات او گوش فرا دارید و او را فرمان برید، ناگزیر این گفته باید در حضور صحابه و یا جمهور آنان و یا با حضور یک یا دو نفر و یا کسی که خبر دادن او موجب علم قطعی نیست، باشد. هرگاه این مطلب را اعلام و اظهار کرد و گفتار وی اشاعره پیدا نمود، واجب است که این مسئله همچون سایر مسائل دینی، مانند نماز و روزه و دیگر عبادات که در مشروعیت و فرض بودن آنها در بن مردم اختلافی وجود ندارد مورد قبول قرار گیرد. با توجه به اینکه فرض امامت از فرائض عامه است و در عین حال موضوع نص، امری بزرگ و حائز اهمیت فراوان است، نباید از مردم مکتوم می ماند. کما اینکه تمام مردم از موضوع گماردن زید بن حارثه و اسامه بن زید و عبدالله بن رواح و عمرو العاص و ابوموسی اشعری و عمرو بن حزم و دیگر امرا و قضات، به امر امامت و قضا، اطلاع داشتند تا آنجا که این مسائل بر کسی پوشیده نماند ۳۵.

بر اهل تحقیق پوشیده نیست که هم به لحاظ تاریخی و هم به دلایلی کلامی، اشکالات زیبایی زیر نظر باقلانی وارد است. در فصول قبلی کتاب در موضوع امامت سخن گفته ایم اما، به جهت توضیح موارد اشکال سخن باقلانی، چند نکته را متذکر می شویم.

۱- برخلاف آنچه که باقلانی گفته است اشاعره و از جمله خود او نص را به کلی باطل نمی دانند و در عمل آنرا روشی برای انتخاب خلیفه و امام دانسته اند. بهترین شاهد و گواه این ادعا، نص خلیفه اول بر خلیفه دوم است. پس اگر ادعا شود که اشاعره معتقدند امام به وسیله و با آراء اهل حل و عقد انتخاب می شود، انی اعدا صحت تاریخی نداشته و در صورت پافشاری بر این عقیده در واقع مشروعیت خلافت خلیفه دوم را منکر شده اند.

باقلانی و پیروانش برای فرار از این شبهه گفته اند، امامت با یک نفر از اهل حل و عقد منعقد خواهد شد ۳۶.

این سخن در واقع چیزی جز بیان موضوع نص در قالبی دیگر نیست.

حال این سؤال مطرح میشود که چگونه نص خلیفه ای بر خلیفه ی بعد از او پذیرفتنی است، اما نص پیامبر در موضوع امامت قابل انکار است؟

۲- اینکه باقلانی گفته است نصی از پیامبر اکرم (ص) مبنی بر تعیین خلیفه و امام مسلمین وارد نشده است، هم با عقل و هم با نقل مغایرت دارد. اما مغایرت آن با عقل در این است که چگونه ممکن است پیامبر اکرم (ص) در حساسترین و مهمترین موضوع اسلام که

دوام و بقای اسلام به خاطر آنست، ساکت مانده و هیچ سخنی نگفته باشد. اگر بپذیریم که پیامبر (ص) در این موضوع سکوت اختیار کرده، در واقع پذیرفته ایم که او اهمیت موضوع رهبری و اداره جامعه و حفظ استحکام و استواری احکام اسلام را در نیافته، و رسالتش را ناتمام گذاشته است. معنی دیگر این سخن این خواهد بود که رسالت پیامبر اکرم محدود در زمان خودش بوده و او نسبت به آیندگان نظر نداشته است.

اما تاریخ هم ادعای باقلانی را تأیید نمی کند. چرا که به گواه تاریخ و حتی منابع تاریخ و حدیث اهل سنت و جماعت پیامبر (ص) در مواضع مختلف، بصورت مستقیم و غیر مستقیم، در موضوع امامت و حتی مصادیق امام و ائمه بعد از خودش سخن گفته است. بخاری در صحیح، احمد حنبل در مسند و دیگر بزرگان اهل سنت و جماعت تعدادی از این اخبار و احادیث را نقل کرده اند ۳۷.

اما به تاءویل و تفسیرهای خاصی از آن احادیث مبادرت ورزیده اند.

۳- گفته باقلانی در این زمینه که اگر پیامبر نصی بر امامت فردی صادر کرده باشد، چگونه ممکن است اصحاب و یاران آن حضرت از آن غفلت ورزند، استدلالی عامیانه و عوام پسندانه است.

اولاً: اصل ادعا صحیح نیست. چرا که بسیاری از اصحاب پیامبر اکرم (ص) اخبار وارده از رسول الله (ص) را در زمینه امامت نقل کرده اند.

ثانیاً: باقلانی از گزینه قدرت طلبی و مقام جوئی انسان، مخصوصاً اعراب که اصل نظام اجتماعی شان بر مبنای تفاخر بود و مهمترین ملاکهای تفاخر موقعیت سیاسی محسوب می شد، غافل بوده است. تاریخ گواه بر این مدعاست. اشخاص، به خاطر منافع فردی و یا حزبی و گروهی خودشان، ممکن است دست به هر کاری بزنند. البته همواره چنین اقداماتی همراه با توجیهات مردم پسندانه است.

تاریخ زندگانی پیامبر اکرم (ص) بهترین گواه نظریه فوق الذکر است. مگر نه این است که پیامبر اکرم (ص) در جنگ احد فرمان داد تا پنجاه تن از مسلمین از کوه عینین محافظت کنند و به جز قلیلی از آنها بر این فرمان استوار نمانندند؟ مگر نه این است که پیامبر در همین نبرد فرمان مقاومت داد و در شرائطی که جانس به خطر افتاد بود اصحاب را به میدان خواند اما اندکی از آنها که کمتر از یک درصد مسلمین را تشکیل می دادند ایستادگی کردند؟ مگر نه این است که در حدیبیه چنان عرصه را بر پیامبر تنگ کردند که بیم شورش عمومی می رفت؟ و بر خلاف صریح گفته پیامبر قصد شکستن پیمان صلح و تحریک ابو جندل را داشتند؟ مگر در هنگام بیماری پیامبر (ص) و به بهانه های واهی، فرمان او را که قلم و دواتی حاضر کنید فرو نگذارند؟ مگر نه این است که در جریان اعزام جیش اسامه بن زید (که یکی از مستندات باقلانی هم هست) به اشکال مختلف از اجرای فرمان پیامبر اکرم (ص) طفره رفتند بطوری که رسول خدا که پیامبر رحمت است، ناگزیر فرمودند: «لَعَنَ اللَّهُ مَنْ تَخَلَّفَ عَنْهُ». و با وجود این اظهار نظر صریح پیامبر اکرم (ص) باز عده ای به بهانه ی محبت رسول خدا از پیوستن به سپاه اسامه سرباز زدند و آنقدر تعلق ورزیدند تا پیامبر از دنیا رفت ۳۸.

این موارد و دهها مورد دیگر از این قبیل، دلایلی محکمی است بر اینکه هرگاه منافع افراد ایجاد می کرد، حتی سخن رسول خدا (ص) را فراموش می کردند. این وقایع در زمان خود آن حضرت واقع شده است؛ در حالی که موضوع امامت، از جمله مسائل پس از آنجناب است. طبعاً امکان انکار نص و یا توجیه آن با سهولت بیشتری فراهم بوده است.

به هر حال این است که اشاعره، در موضوع تعیین امام سه روش را معقول دانسته اند.

اول نص خلیفه قبلی، دوم مراجعه به اهل اهل و عقد و سوم اجماع امت بر امامت یک فرد. باقلانی با توضیح و تفسیر مرود دوم، موارد

دیگر را هم در آن جای داده است.

در مورد خلفای راشدین و خلافت پس از پیامبر اکرم (ص) نظر اشاعره این است که خلافت خلفا به همان ترتیبی که خلافت کرده اند صحیح بوده و نوبت امامت آنها بر اساس ترتیب فضیلت آنها بوده است ۳۹.

شرائط و صفات امام: اشاعره برای تشخیص و تعیین امام شرائط و ضوابطی قائلند که فهرست وار به آنها اشاره می کنیم.

۱- امام (خلیفه) باید قریشی باشد. دلیل آنها بر این مدعا حدیثی است منسوب به پیامبر (ص) که ابوبکر در سقیفه بنی ساعده با استناد به آن یعنی این گفته که «الائمة من قریش» به خلافت رسید.

۲- امام باید مجتهد و آگاه به احکام شرع باشد.

۳- دارای قدرت و تدبیر لازم برای حفظ حوزه اسلام باشد. همچنین مسائل اقتصادی را خوب بداند تا به وجه شایسته ای در اموال مسلمین دخالت و تصرف کند.

۴- شجاع باشد تا بتواند در مواقع ضروری به دفاع از مسلمین پردازد.

۵- بالغ باشد تا مقبول التصرف باشد.

۶- عادل، و اهل قبول شهادت و قضا باشد.

۷- عاقل باشد تا بتواند میان امور تمیز دهد.

۸- آزاد باشد زیرا که ننگ رقیت با سلطنت منافات دارد.

۹- مرد باشد زیرا زنان اهل ولایت نیستند.

۱۰- تقوی در قوه ی شنوایی و بینایی او نباشد تا به جهت تقصان این دو حس از استیفاء پریش و معرفت احوال رعیت محروم نماند.

۱۱- از قدرت نطق و انتقال مطلب برخوردار باشد (۴۰)

۱۲- در اجرای حدود الهی رقیق القلب نباشد.

۱۳- آشنا به امور نظامی و مسائل جنگی باشد تا بتواند تدبیر امور ارتش و حفظ مرزهای اسلام کند (۴۱)

۱۴- عصمت در امر امامت شرط نیست (۴۲)

۱۵- امامت مفضول با حضور افضل جایز است (۴۳)

نظر اشاعره درباره اصحاب: قبلاً نظر اشاعره درباره خلفای چهارگانه ذکر شد. در مورد برخی دیگر از فعالان امور سیاسی و اجتماعی، اجمالاً نظر اشاعره به قرار زیر است.

در مورد طلحه و زبیر و عایشه، اعتقادشان این است که آنها از آن جهت ک پس از بیعت، بر علیه امام زمانشان شورش و طغیان کردند، خطا کارند. اما آنان از این خطای خود بازگشتند و توبه کردند.

طلحه و زبیر از عشره مبشره اند و هم آنها و هم آن هشت نفر دیگر در بهشت اند.

معاویه و عمر و عاص به علت طغیان و اقدام به قتال، بر علیه امام به حق زمانشان یعنی علی بن ابیطالب (ع) یاغی شدند (۴۴)

اشعره، بطور کلی در مورد اصحاب پیامبر اکرم (ص) گفته اند که همه مجتهد و مصیبنند.

دیگر اعتقادات اشاعره: اشاعره در مورد مسائلی چون سؤال قبر، ثواب، عذاب، میزان، حساب، صراط و... گفته اند؛ واجب است

اینگونه امور را حمل بر ظاهر کرده و بپذیریم چرا که دلیلی در رد آنها وجود ندارد و تحقق آنها محال نیست. درباره خوارج نهروان، آنان را یاعی و خارج از دین دانسته اند. به استناد این حدیث منقول از پیامبر (ص) که فرموده است: «لقد کان علی علی الحق فی جمیع احوال، یدور الحق معه حیث دار». یعنی به تحقیق علی در جمیع احوال برحق است.

پی نوشت ها :

- ۲۶ - سوره ۲۱، آیه ۲۳.
- ۲۷ - مقدمه، ج ۲، ص ۹۴۷.
- ۲۸ - تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۱۶۸.
- ۲۹ - تبصرة العوام، ص ۱۱۶.
- ۳۰ - تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ج ۱، ص ۱۵۰.
- ۳۱ - الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۲۹.
- ۳۲ - الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۲۹.
- ۳۳ - همان منبع، ج ۱، ص ۱۲۹.
- ۳۴ - الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۳۰.
- ۳۵ - تحقیقی در مسائل کلامی از نظر متکلمان اشعری و معتزلی، ص ۱۱۴، به نقل از باقلانی، التمهید، ص ۱۶۷.
- ۳۶ - همان، ص ۱۴۵، به نقل از التمهید، ص ۱۷۸.
- ۳۷ - در این زمینه ر.ک. به فصول پیشین همین کتاب همچنین کتب فوق الذکر و سایر منابع معتبر تاریخ و حدیث. علامه امینی، در کتاب معروف الغدیر، این اخبار و احادیث را یکجا جمع کرده است.
- ۳۸ - در این زمینه رجوع کنید به تواریخ و سیره های معتبر، چون سیر ابن هشام. طبقات ابن سعد، مغازی، تاریخ طبری، مروج الذهب مسعودی و سایر منابع ذیل حوادثی که ذکر آنان رفت.
- ۳۹ - الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۳۱.
- ۴۰ - فضل الله بن روزبهان، سلوک الملوک، حیدرآباد دکن ۱۳۶۸، ص ۴۲.
- ۴۱ - تحقیقی در مسائل کلامی، ص ۱۴۶، به نقل از التمهید، ص ۱۸۶.
- ۴۲ - سلوک الملوک، ص ۴۳.
- ۴۳ - تبصرة العوام، ص ۱۱۵.
- ۴۴ - الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۳۱.

پایان

انتشار یافته در وسایت فرهنگی مذهبی ارزشی خیمه گاه

<http://moasese.blogfa.com>