

رہنمونِ مسندہ

در اصول الدین

نورالدین احمد صابونی بخاری حنفی

(متوفای ۵۸۰ھ)

ترجمہ و تعلیق:
دکتر محمد عمر جويا



این نسخه تنها بگونه الکترونیکی نشر گردیده است. بازنشر آن بگونه مجازی بدون تغییر دادن محتوای این نسخه پی‌دی‌اف برای مقاصد غیرتجارتی مجاز است. ولیکن چاپ این نسخه بگونه فیزیکی برای هر مقصدی که باشد ممنوع است. کلیه حقوق چاپ و نشر این کتاب برای مترجم محفوظ است.



ره‌نمون بسنده در اصول الدین

مؤلف: نورالدین احمد صابونی بخاری (متوفای ۵۸۰ هـ)

مترجم: محمد عمر جويا

مرکز مجازی مطالعات و احیای آثار اسلامی بینات: Bayyinat.org

سال نشر: ۱۴۰۲ ش / ۲۰۲۳ م

طرح جلد و گرافیک: رمز و کریمی



نقش در پس‌زمینه جلد کتاب، گوشه‌ای از یکی از میناتورهای دوره تیموریان هرات است.

رہنمونِ بسندہ در اصول الدین

ترجمہ

«الكفاية في الهداية» و «البداية من الكفاية»

آثار

نورالدین احمد صابونی بخاری حنفی (متوفای ۵۸۰ هـ)

همراه با ترجمہ رسالہ‌های

فقه اکبر، عقیدة الطحاویہ، و عقائد نسفی

ترجمہ و تعلیق:

دکتر محمد عمر جویا

نسخه الکترونیکی کتاب ممکن است با شناسایی اشتباهات و لغزش های قلم هر از گاهی
تصحیح شود. نهایی ترین نسخه کتاب را از صفحه انترتی و کانال تلگرام زیر دریافت
خواهید توانست:

www.bayyinat.org

https://t.me/andeshagahe_maturidi

نسخه فعلی مؤرخ: ۱۴۰۲ / ۱۰ / ۲۹

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست فشرده

پیشگفتار مترجم.....	۱
فصل های مقدماتی.....	۳
فصل ۱: نظر اجمالی بر علم کلام.....	۵
فصل ۲: کلام ماتریدی یا کلام حنفی؟.....	۱۱
فصل ۳: زندگی نامه مختصر امام صابونی.....	۱۹
فصل ۴: مناظره نورالدین صابونی و فخرالدین رازی.....	۲۲
فصل ۵: الکفایه و البدایه.....	۳۳
فصل ۶: شیوه و روش ترجمه.....	۳۵
رهنمون بنده در اصول الدین.....	۳۷
[مقدمه امام صابونی].....	۳۹
[بخش ۱: معرفی اصول الدین یا علم کلام].....	۴۱
سخن اندر تقریر [و اهمیت] این علم.....	۴۱
فصل [اندر نحوه کلام خدا با بنده].....	۴۳
[پاسخ به آنانی که علم کلام را نکوهش می کنند].....	۴۳
[اندر بیان اینکه اصل این علم از مهمات دین است].....	۴۶
[بخش ۲: معرفت شناسی از دیدگاه کلام اسلامی].....	۴۹
حد و تعریف علم.....	۴۹
اندر مدارک علم [یا سرچشمه های دانش].....	۵۲
[بخش ۳: هستی و صفات پروردگار متعال].....	۶۱
[۳/۱] حادث بودن جهان و اثبات آفریدگار متعال.....	۶۱
[۳/۲] یگانگی آفریدگار.....	۷۱
[۳/۳: تنزیه و تقدیس خداوند].....	۸۲
[۳/۴] اندر باب صفات.....	۱۰۳
[۳/۵] اسم و مسمی.....	۱۱۶
[۳/۶] اندر نفی تشبیه.....	۱۱۹
[۳/۷] ازلی بودن کلام الهی.....	۱۲۵

۱۴۲	 [۳/۸] تکوین و مُکَوَّن، یا آفرینش و آفریده (ب)
۱۴۷	 [۳/۹] اندر جواز دیدار خدای تعالی (ب)
۱۵۳	 [۳/۱۰] اراده الهی
۱۵۹	 [۳/۱۱] خداوند حکیم است
۱۶۳	 [بخش ۴: نبوت و فرمان‌روایی] (ب)
۱۶۳	 [۴/۱] در اثبات پیامبران
۱۷۴	 [۴/۲] ویژگی‌های نبوت
۱۷۷	 [۴/۳] کرامات اولیاء
۱۷۹	 [۴/۴] فرمان‌روایی و مسائل مربوطه
۱۸۵	 [بخش ۵: اختیار بندگان و تقدیر الهی] (ب)
۱۸۵	 [۵/۱] نسبت دادنِ عدل و ظلم به خداوند
۱۸۶	 [۵/۲] استطاعت یا توانمندی بر افعال اختیاری
۱۹۲	 [۵/۳] آفرینش افعال
۱۹۸	 [۵/۴] اندر نفی زایش افعال
۲۰۰	 [۵/۵] مکلفیت فراتر از طاقت
۲۰۳	 [۵/۶] ارادهٔ خداوند دربرگیرندهٔ همه افعال است
۲۱۱	 [۵/۷] رعایت صلاح بندگان بر خداوند واجب نیست
۲۱۳	 [۵/۸] رزق و روزی
۲۱۴	 [۵/۹] اجل و مرگ
۲۱۵	 [۵/۱۰] قضاء و قَدَر (ک)
۲۲۰	 [۵/۱۱] هدایت و گمراهی
۲۲۳	 [بخش ۶: ایمان و گناهان]
۲۲۳	 [۶/۱] مرتکبین گناه کبیره
۲۴۲	 [۶/۲: آیا خداوند بر ظلم و دروغ‌گویی توانایی دارد؟]
۲۴۵	 [۶/۳] شفاعت
۲۴۷	 [۶/۴] ایمان و اسلام
۲۷۳	 [۶/۵] مسائلی که ایمان به آن‌ها بر اساس نقل واجب شده
۲۷۷	 [سخنان پایانی مؤلف]

۲۷۹	 ضامَم
۲۸۱	 ضمیمه ۱: براهین هستی آفریدگار در میزان نقد معاصر
۳۱۹	 ضمیمه ۲: فقه اکبر

ضمیمه ۳: عقیده الطحاویه	۳۳۱
ضمیمه ۴: عقائد نسفی	۳۴۵
ضمیمه ۵: مذهب اعتدال و تفکیک آن از مذاهب غلوورزنده	۳۵۷
ضمیمه ۶: آثار حنفی‌ها در عقائد و اصول الدین (کلام ماتریدی)	۳۶۳
ضمیمه ۷: نگاهی کوتاه بر عقائد تجسیم ابن تیمیه	۳۷۱
ضمیمه ۸: چکیدهٔ اختلاف مذاهب اهل سنت در اصول الدین	۳۸۱

فهرست راهنما و منابع ۴۰۳

مراجع و مآخذ	۴۰۵
فهرست راهنما: اعلام نام‌های افراد، گروه‌ها، کتاب‌ها و اصطلاحات	۴۱۵
فهرست مفصل کتاب	۴۲۹

پیشگفتار مترجم

بنام آفریدگار، پروردگارِ آمرزگار.

نابسامانی‌هایی که جهان اسلام را در چندین قرن گذشته زمین‌گیر کرده منجر به گسستن جوامع معاصر اسلامی از اندوخته‌های علمی گذشتگان شان شده اند. امروز، در پهلوی اینکه ما مکلفیم خود را با کاروان علم و تمدن معاصر همگام نگهداریم، نیز مکلفیم خود را با علومی که سرشته آن از چند قرن بدینسو از دست ما رفته دوباره وصل سازیم. یکی از علومی را که باید دوباره احیاء سازیم و از سر بیاموزیم، علم کلام است. این علم نحوه تفکر را در انسان اصلاح می‌سازد، او را متوجه مغالطه‌های منطقی می‌سازد، و روش استدلال درست را به وی می‌آموزاند.

در جوامع امروزی، مفکوره‌های خداناباوری و الحاد به انواع گوناگون و به اشکال مختلف سر برمی‌آورند؛ این مفکوره‌ها اکثراً آغشته با مغالطه‌های منطقی و استدلال‌های ناقص اند. در عصری که دسترسی به معلومات و کتاب‌ها با گسترش انترنت و تکنالوژی برای همه مردم جهان فراهم گشته، ایدیولوژی‌ها در این فضای باز به رقابت می‌پردازند. در چنین شرایط، استفاده از سلاح تکفیر و محکوم کردن‌ها به ارتداد و الحاد نه تنها که برای مقابله با ایدیولوژی‌ها و مفکوره‌های خداناباوری موثر نیست، مذموم نیز است. بلکه مسلمان عصر حاضر باید با استفاده از اندوخته‌های عظیم متکلمین اسلامی و حکمای اسلامی با سلاح منطق و استدلال و مناظره سالم به جهاد فکری برخیزد. این جهاد فکری تنها متوجه جهان غرب نیست، بلکه متوجه جهان درونی خود ما در افغانستان و ایران نیز است، جاهایی که موجی از دین‌گریزی و دین‌ستیزی به دلیل توجیه جهل و ظلم به نام دین و عدل، و استفاده از جبر و اکراه بجای تشویق و ترغیب اوج گرفته است.

در سال‌های پسین، تحرکاتی در جهان عرب و نیز در جهان غرب توسط متفکرین اسلامی در راستای احیای کلام اشعری دیده می‌شوند. اما کلام حنفی-ماتریدی مهجور و متروک مانده است، چون حوزه ماوراءالنهر و خراسان - که خاستگاه اصلی مکتب ماتریدی بود و بحیث وارث تمدنی آن می‌توانست این مکتب را زنده نگهدارد - دچار بیش‌ترین نابسامانی در سه قرن پسین در جهان اسلام بوده است. امروز آنچه بنام کلام ماتریدی در شبه‌قاره هند به میراث مانده، محدود به حفظ کردن، از بر کردن و بازگو کردن چند اصل عقیدتی مذهب حنفی و دانستن چند اختلاف مشهور ماتریدیه با حنابله و با اشعریه می‌شود، ولی از عقلانیتی که در بنیاد کلام ماتریدی - و نیز در اصول الفقه حنفی - وجود دارد اثری دیده نمی‌شود. زمانی که مدعیان امروزمین ماتریدیه در اساسی‌ترین استدلال‌های فکری و فقهی دچار مغالطه‌ها و خطاهای بزرگ می‌شوند، بلکه در نحوه

فکر و بیش و نگرش شان هیچ تفاوتی با جریان‌های مُفرط اهل حدیث (سلفیت و وهابیت) ندارند، احیای این مکتب بزرگ فکری بیش از پیش ضروری می‌نماید.

تدوین و ترجمه کتاب حاضر با همین دو انگیزه بالا صورت گرفته است. کتاب‌های «الکفایه» و «البدایه» - از آثار امام نورالدین صابونی بخاری، متکلم قرن ۶ هجری - کتاب‌های خوب کلام ماتریدی به سطح متوسطه اند؛ در فصل‌های مقدماتی که ضم این کتاب نوشته ام، درباره این دو کتاب معلوماتی ارائه کرده‌ام. همچنان، درباره احوال و زندگی امام صابونی، و نیز ماجرای مناظره‌اش با امام فخرالدین رازی معلوماتی ارائه گردیده است. افزون بر آن، توضیحات کوتاهی بر علم کلام، بر تاریخ تدوین کلام ماتریدی، و بر اینکه آیا کلام ماتریدی و کلام حنفی از هم تفاوتی دارند یا خیر در فصل‌های مقدماتی گنجانیده‌ام که امید است به خوانندگان سودمند تمام شوند.

در پایان کتاب، یک سلسله ضمیمه‌هایی نیز افزوده‌ام. ضمیمه نخست مقاله‌ای است در شرح دلائل و براهین متکلمین و حکمای اسلامی برای اثبات هستی آفریدگار متعال که در آن نقدهای معاصر خدانا‌باوران و فیلسوفان غربی بر این براهین را نیز به بررسی گرفته‌ام. سپس سه رساله بنیادین عقیده حنفی - هریک فقه اکبر، عقیده الطحاویه، و عقائد نسفی - را به فارسی ترجمه کرده‌ام. متن مختصری نیز در تفکیک مذهب اعتدال حنفی از سائر مذاهب غلوورزنده را از یکی از کتاب‌های بنیان‌گذار کلام حنفی ترجمه و گنجانیده‌ام. در نهایت، اختلاف مذاهب حنفی/ماتریدی، اشعریه، معتزله، اهل حدیث، و سلفیت و وهابیت را در ۱۸ مسئله اعتقادی و اصولی در جدولی در پایان کتاب ترتیب داده‌ام که چکیده مباحث این کتاب را با بعضی افزودی‌ها ارائه می‌کند.

در چیزی کم‌تر از دو سال گذشته که در پهلوی مشغولیت‌های رسمی، روی این ترجمه کار می‌کردم، ناگزیر از وقت‌گزاری به بسیار کارهای دیگر کاستم. از خانواده‌ام بابت حوصله‌مندی و حمایت در این مدت سپاس‌گزارم.

در نهایت، همه ستایش و شکرگزاری به خداوند متعال می‌سزد که علی‌رغم کوتاهی‌های بنده‌اش، توفیق و استعانت‌های گوناگون نصیب حالش می‌کند و از هر طرف زمینه را برای انجام عمل خیر برایش مهیا می‌سازد، هرچند بنده قطعاً شایستگی اولیه برای برخوردار گشتن از فضل و بخشش الهی را نمی‌داشته باشد.

پروردگار متعال را همچنان شکرگزارم که علی‌رغم سفرها و مهاجرت، و نابسامانی‌هایی که در دو سال گذشته رخ داد، توفیق اتمام این ترجمه و تدوین این کتاب را نصیب نمود.

محمد عمر جويا

۱۳ جوزا / خرداد ۱۴۰۲ هـ ش

فصل های مقدماتی

فصل‌های مقدماتی

فصل ۱: نظر اجمالی بر علم کلام

علم کلام چیست؟ رابطه آن با دیگر علوم اسلامی و نیز با حکمت و فلسفه چیست؟ علم کلام چرا و چه وقت تدوین گردید؟ آموختن و فراگیری علم کلام چه اهمیتی دارد؟ نقدهایی که بر علم کلام در گذشته و در عصر حاضر مطرح شده اند تا چه اندازه موجه اند؟ در این فصل، به این سلسله از پرسش‌ها بگونه اجمالی پرداخته می‌شود.

الف. هدف و روش علم کلام

امام الهدی ابومنصور ماتریدی «کتاب التوحید» را با مقدمه زیر آغاز می‌کند:

«درمی‌یابیم که مردمان از مذاهب و ادیان مختلف، با وصف اختلاف شان در دین، بر روی یک نکته با هم موافقت دارند: اینکه راهی که خود شان بر آن [روان] اند حق است و راهی که دیگران روان اند باطل است، بر اساس اتفاق جمعی شان بر اینکه هر یک از ایشان را سلف [و پیشینیانی] بوده اند که ازیشان تقلید [و پیروی] می‌کنند.

پس ثابت می‌شود که با [محض] تقلید ورزیدن، شخص از مواجه شدن با [مقلد] همانندش که [در راه و روش] متضاد با وی باشد آسوده نمی‌گردد، زیرا شمار [مراجع تقلید] بسیار است. جز اینکه از یکی ازین‌ها سخنی [موافق] با حجت عقلی به وی رسیده باشد، تا بوسیله آن راستی [و درستی] ادعایش معلوم گردد – برهانی که افراد مُنصف را به رسیدن به [سخن] حق رهنمایی کند. پس آنکس که به دین بواسطه چیزی رجوع کند که تحقیق دین را لازم گرداند^۱ مُحَقِّق است.... بنابراین، اصولی که بواسطه آن‌ها دین شناخته می‌شود... دو اصل اند: **سمع و عقل**». (کتاب التوحید: ص ۶۵ و ۶۶)

علم کلام همانا شناخت و اثبات سمع^۲ بواسطه عقل، و تحکیم و انتظام عقل بواسطه سمع است. اما ساحة تحقیق علم کلام محدود به مسائل اعتقادی می‌باشد. از همین سبب، آن را «اصول الدین» و «فقه اکبر» و «علم توحید» نیز می‌نامند. اینکه چرا این علم بنام علم کلام

^۱ یعنی، به واسطه عقل.

^۲ سمع: نقل، خبر، یا نص دینی، که شامل قرآن و حدیث می‌شود.

معروف گشته، یکی از تعبیر اینست که بخشی از سر و کار این علم با دلائل استنباط شده از کلام پروردگار - یعنی قرآن مجید - می‌باشد.^۳ ازین نگاه، میان علم کلام و اصول الفقه رابطه‌ای وجود دارد، چون هردو بر ضوابط استنباط معنی از نصوص دینی متمرکز اند، اما با دو تفاوت عمده: یکی اینکه اصول الفقه بیش‌تر به استنباط احکام در فروع توجه دارد و علم کلام به اصول اعتقادی متوجه است. دوم اینکه اصول الفقه - به‌ویژه اصول الفقه حنفی - محدود و منحصر به نصوص دینی است، درحالی‌که علم کلام دلائل و حجج را نه تنها از نص دینی بلکه از مقدمات عقلی نیز استنباط می‌کند. ازین لحاظ دومی، علم کلام در روش خویش با الهیات و فلسفه‌ مشاء - که حکمت اسلامی نیز نامیده می‌شود - نسبتی دارد، با تفاوت اینکه دریافته‌های علم کلام در موافقت با نص قرار دارند یا حد اقل در مخالفت با نص نیستند، درحالی‌که این امر نزد حکمای اسلامی شرط و معیار پنداشته نمی‌شود.

امام ابوالمعین نسفی (متوفای ۵۰۸ هـ) می‌گوید که نص و عقل هردو از جمله حجته‌های الهی استند و میان حجته‌های الهی اختلاف و تناقضی متصور بوده نمی‌تواند (تبصرة الأدلة، ج ۱، ص ۱۲۹). بنابراین، اگر معنی استنباط شده از نص بر اساس دلائل یقینی (مثلاً بر خبر متواتر چون قرآن و حدیث متواتر) استوار باشد، و روش و شیوه استنباط نیز درست باشند (طوری‌که دلالات الفاظ، قواعد زبان، شرایط قیاس و دیگر قواعد اصول الفقه درست بکار رفته باشند)، اصول استنباطی هرگز با دلائل عقلی که بر مقدمات یقینی استوار باشند و در آنها قواعد منطق درست بکار رفته باشند اختلافی داشته نمی‌توانند، بلکه هردو موافق هم خواهند بود.

ازینجاست که امام سعدالدین تفتازانی هروی (متوفای ۷۹۲ هـ) گفته است که «علم کلام، علم عقائد دینی بر اساس دلائل یقینی است» (شرح المقاصد: ج ۱، ص ۱۶۳). به این مفهوم که براهین علم کلام یا بر اساس مقدمات یقینی از معقولات استوار اند (مانند براهین در اثبات هستی آفریدگار، صفات الهی، وغیره)، یا هم بر دلائل عقلی‌ای استوار اند که بواسطه حجج قطعی از خبر - یعنی معجزه، قرآن و حدیث متواتر - مؤید می‌باشند (مانند اثبات نبوت، زنده شدن پس از مرگ، ثواب و عقاب، وغیره).

^۳ بنگرید به «تعديل العلوم» (ج ۱، ص ۲۸۲) اثر صدرالشریعه عبدالله محبوبي بخاری. تعبیر دیگر اینست که یکی از مباحث گرم و مهم در اوائل تدوین این علم، موضوع مخلوق یا غیرمخلوق بودن قرآن، یا به عبارت دیگر آیا قرآن کلام نفسی پروردگار است یا خیر، بوده است و از همین سبب بنام علم کلام مشهور گشته است (شرح العقائد النسفية، ص ۲۲).

در نهایت، هدف علم کلام یا اصول الدین «بیان کردن اعتقاد درست و کسب علم دربارهٔ خدای تعالی و صفاتش می باشد، تا بنده‌ای که مکلف [به ایمان] گردیده است بواسطهٔ این علم به آسایش جاویدان [در جهان اخروی] دست یابد و با ادا کردن واجبات و بسندگی از زشتی‌ها، از عذاب همیشگی رهایی یابد» (علاءالدین اسمندی سمرقندی، «لباب الکلام»: ص ۳۹). توضیح بیش‌تر دربارهٔ اهمیت علم کلام در بخش ۱ این کتاب (معرفی اصول الدین یا علم کلام) آمده است.

ب. علت پیدایش و تدوین این علم

علم کلام در پی ظهور چهار گروه از جریان‌های فکری اسلامی بمیان آمد و تدوین گردید:

۱) خوارج، که گناه کبیره را نشانهٔ کفر می‌دانستند و بر این اساس مسلمانان را به زعم خویش گنهکار خطاب کرده تکفیر می‌کردند؛

۲) مجسمه، که خداوند را جسم خواندند و او را با داشتن اعضا و جوارح صفت کردند، آن‌ها نه تنها آیات متشابه قرآن را نادرست تأویل کردند بلکه دست به جعل احادیث نیز زدند؛

۳) معتزله، که همانند خوارج مرتکب گناه کبیره را خارج از ایمان می‌دانستند، و بحث بی‌جا و بی‌مورد را دربارهٔ مخلوق بودن قرآن مجید شعله‌ور ساختند؛

۴) قدریه و جبریه، دو گروه مخالف هم، که یکی انسان را خالق افعال خود خواند و دیگری انسان را فاقد اختیار خواند. بحث این دو گروه اذهان مردم را نسبت به قضاء و قدر مغشوش ساخت تا اینکه متکلمین اهل سنت و جماعت وارد بحث روی قضاء و قدر شدند تا از عقیدهٔ درست در این مسئله حراست کنند.

با آنکه گروه خوارج در دوران صحابه ظهور کرده بود، ولی این چهار گروه عمدتاً پس از دورهٔ تابعین نفوذ بیش‌تر پیدا کردند. در پی ظهور این‌ها، علما ناگزیر شدند که جهت پاسبانی و صیانت از عقیدهٔ درست، به مسائلی بپردازند که قبلاً دربارهٔ آن‌ها بحث و تعمق نمی‌ورزیدند، مثلاً دربارهٔ قضاء و قدر. به این ترتیب، آن‌ها به استدلال ورزیدن و به بحث و مناظره در مسائل عقیدتی پرداختند، و کسانی که به این کار همت گماشتند متکلم نامیده شدند. امام ابوحنیفه نیز در اوائل مشغول به علم کلام بود، تا آنکه بنابر درک نیازمندی بیش‌تر جامعه به تدوین فقه و اصول الفقه روی آورد.

اما نباید تدوین و گسترش علم کلام را تنها از آن متکلمین حنفی و اشعری دانست، بلکه متکلمین معتزلی نیز سهم مهمی در تکامل این علم داشتند هرچند موقف ایشان مخالف متکلمین سنتی اهل سنت بود. در واقع، معتزلی‌ها از جمله اولین گروه‌هایی بودند که امام ابوحنیفه را - از بابت اینکه از تکفیر کردن مرتکبین گناه کبیره اجتناب می‌ورزید - به عقیده مرجئه متهم کردند. معتزلی‌های متقدم ابوحنیفه و استادانش چون حماد بن ابی سلیمان (متوفای ۱۲۰ هـ) و علقمه بن مرثد (متوفای ۱۲۰ هـ) را بخاطر اینکه ایمان را تنها شامل تصدیق و اقرار می‌دانستند و عمل را شامل ایمان نمی‌دانستند، خارج از اهل سنت خواندند و دست را با خوارج یکی کرده برعلیه ابوحنیفه و شاگردانش تبلیغ کردند. به همین سبب بوده که متکلمین حنفی همچون امام ابومنصور ماتریدی (متوفای ۳۳۳ هـ) معتزله را سخت مورد نقد گرفته است. با این هم، نمی‌توان از سهم معتزله در گسترش علم کلام - هرچند که آن‌ها در جهت مخالف عقیده اهل سنت بودند - چشم‌پوشی کرد.

ابن خلدون (متوفای ۸۰۸ هـ) در کتاب «المقدمه» ضمن معرفی علم کلام، بر علت پیدایش و تاریخ تدوین علم کلام نیز بحث مفصل و جامعی دارد که خوانندگان آنجا مراجعه کنند.^۴

ج. پاسخ به مذمت اهل حدیث

صدرالاسلام ابوالیسر یزیدوی یا یزیدوی (متوفای ۴۹۳ هـ) در پاسخ به نکوهش علم کلام از جانب اهل حدیث اینچنین می‌نویسد:

«عموم محدثین گفته اند که فراگیری، تعلیم و تصنیف علم کلام جائز نیست.... [ما می‌گوئیم که] علم کلام بیان [و روشن ساختن] مسائلی است که اصول دین را تشکیل می‌دهند و دانستن این اصول دین فرض عین می‌باشد. ابوحنیفه (رحمه الله) این علم را فرا گرفته بود، و با معتزله و همه اهل بدعت به مناظره می‌پرداخت. در اوائل، او این علم را به یاران خود می‌آموخت، و کتاب‌هایی نیز در این علم نوشته بود که تنها بعضی از آن‌ها بما رسیده اند؛ اما اکثریت کتاب‌هایش را اهل بدعت و انحراف محو ساختند و شستند. آنچه از آن کتاب‌ها بما بجا مانده کتاب «العالم والمتعلم» و «الفقه الأكبر» اند.

در کتاب «العالم والمتعلم» نوشته شده است که باکی در آموختن این علم نیست، چنانکه آمده است: «متعلم گفت: من مردمانی را دیدم که می‌گفتند: به این عرصه‌ها داخل نشوید زیرا

^۴ جلد دوم، باب ششم، فصل دهم در علم کلام، و فصل در کشف حقیقت از متشابهات قرآن.

یاران پیامبر ﷺ (رضی الله اجمعین) به هیچ یکی ازین امور داخل نگشته اند، پس تنها به آن چیزهایی پردازید که آن‌ها پرداخته اند. عالم [ابوحنیفه] گفت: به آن‌ها بگوی: بلی، اگر من نیز بجای ایشان می‌بودم همان کار را می‌کردم که ایشان کردند، ولیکن [امروز] مخاطبین من همانند مخاطبین ایشان نیستند؛ ما مبتلا با کسانی شده ایم که بر ما طعن می‌بندند و خون ما را حلال می‌دانند، و ما نمی‌توانیم بدانیم که کی بر خطا رفته و کی بر صواب است. پس در حضور اصحاب پیامبر ﷺ کسانی نبودند که ایشان را می‌کشتند، پس مکلف به سلاح نبودند، اما ما مبتلا به کسانی شده ایم که ما را می‌کشند و ناگزیر که سلاح داشته باشیم»^۵...

و ما از ابوحنیفه پیروی می‌کنیم، و او امام ما و پیشوای ما در اصول و فروع است. او تعلیم، تعلم و تصنیف این علم را جائز می‌دانست، اما در آخر عمرش از پرداختن به مناظره در این علم امتناع ورزید و یاران خود را نیز از مناظره در آن باز داشت... اما در این زمان، در بعضی از مسائل اصول توحید اشکال به‌پیان آمده، و آموختن سخن امامان بدون دلیل کفایت نمی‌کند. پس ناگزیر دلائل نیز باید آموخته شوند و آموختانده شوند. اگر کافری دلائل را درباره این مسائلی که ارکان اسلام را تشکیل می‌دهند طلب کند تا مسلمان شود، از بیان کردن آن چاره‌ای نیست... پس آموختن علم کلام نه تنها که مباح است، بلکه فرض کفایی نیز می‌باشد.» (أصول الدین: ص ۱۵-۱۶)

همچنان، امام سعدالدین تفتازانی می‌نویسد:

«[علم کلام] اساس احکام شرعی و مهتر علوم دینی است. موضوع آن عقائد اسلامی بوده و غایت آن رسیدن به رستگاری دینی و دنیوی می‌باشد. براین این علم حجت‌های یقینی اند که اکثراً با دلائل سمعی تائید گردیده اند. کسانی [از اهل حدیث] که از بعضی سلف در نکوهش این علم و منع کردن آن [سخنانی را] نقل کرده اند متعصب در دین اند و [فهم شان] از تحصیل یقین قاصر است، و هدف آن‌ها اینست تا [با اغتننا از دور کردن مردم از دلائل عقلی] عقائد مسلمانان را [با قرائت‌های نادرست خود از نصوص] فاسد سازند. اینکه کسانی که به فلسفه گرایش داشتند در این علم سخنان مبهم و دشوار گفته اند، این نیز نیازی نبوده است.

^۵ امام ابوحنیفه سلاح را بگونه استعاره بکار برده و منظورش از سلاح، سلاح علمی و فکری - یعنی دلائل عقلی - است. امام بزدوی در قرن ۵ هجری این سخنان امام ابوحنیفه را بگونه دقیق از کتاب «عالم و متعلم» نقل قول می‌کند. امام ابوحنیفه به ادامه سخنان منقول در بالا می‌افزاید: «هرگاه مردی زبان خود را از کلام در مسئله‌ای باز ندارد که در آن مردم به اختلاف پرداخته اند، و اگر آن را بشنود نمی‌تواند قلب خود را از آن بازدارد، زیرا قلب باید یا یکی از آن دو امر [اختلافی] را بد ببیند یا هردو را بد ببیند، ولی اگر هردوی آن را خوب ببیند درحالی که آن دو با هم مختلف اند این نادرست است.» (العالم والمتعلم: ص ۹)

و گرنه چگونه می‌توان تصور کرد که آنچه اصل واجبات و اساس مشروعات است، از آن منع صورت گیرد؟! (شرح العقائد النسفیة: ص ۲۴-۲۵).

یک سلسله توضیحات را به اعتراضات دیگر اهل حدیث، امام صابونی در بخش ۱ این کتاب (پاسخ به آنانی که علم کلام را نکوهش می‌کنند) داده است.

د. پاسخ به بعضی نقدهای معاصر

محمد مجتهد شبستری - متفکر نامور ایرانی و متأثر از نظریهٔ هرمنوتیک مارتین هایدگر (Martin Heidegger) فیلسوف آلمانی قرن ۲۰ م - بر علم کلام و نیز بر حکمت اسلامی و فلسفهٔ مشاء نقدهایی داشته است. در یکی از مقاله‌هایش تحت عنوان «نقد تفکر سستی در کلام اسلامی»، شبستری می‌نویسد که دغدغهٔ انسان معاصر دغدغهٔ دانستن حقیقت و اثبات حقیقت نیست، و آنگونه سؤالاتی که در گذشته مطرح بود (مانند آیا خدا هست یا نیست؟ آیا پیامبر اسلام نبی بوده است؟ آیا انسان‌ها مبعوث و محشور خواهند شد؟) در عصر حاضر مهم نیستند، بلکه «انسان امروز خواستار آخرت و نجات معنوی در همین زندگی دنیوی است» و «آنچه دربارهٔ دین و دینداری برای انسان مطرح است، سؤالاتی... بنیادین است که... دین مرا در کجای جهان قرار می‌دهد؟... دین چگونه دست مرا می‌گیرد؟» (شبستری: ۱۳۷۱).

شبستری با مطرح کردن اینگونه سؤالات - سؤالاتی که البته در نفس خودشان مهم اند - خواست نقش عقیده و باور را در مقابل سعادت معنوی در این دنیا کم‌رنگ جلوه دهد، درحالی‌که او در پیش‌فرض و برداشت خود از علم کلام دچار مغالطه شده است. مغالطهٔ وی این است که او «سعادت معنوی و باطنی» را از علم کلام جستجو دارد، و این یک مغالطهٔ اپستمولوژیک است.^۶ علم کلام برای دریافت توانایی‌های معنوی تدوین نگردیده، بلکه این هدف و وظیفهٔ «عرفان اسلامی» است! این عرفان اسلامی است که به انسان ابزار رستگاری معنوی را در همین دنیا به انسان می‌بخشد، و ایشان را در رسیدن به پله‌های بلند اخلاق، صلح درونی و آرامش باطنی یاری می‌رساند. توقع این کارها از علم کلام به آن می‌ماند که ما از علم حقوق انتظار این را داشته باشیم که مشکل فقر مردم را حل سازد، یا از علم مردم‌شناسی بخواهیم تا رمز فزیک کوانتم را برای ما پیدا کند، درحالی‌که نه رفع فقر در حیطهٔ اپستمولوژیک

^۶ مغالطهٔ اپستمولوژیک (Epistemological fallacy) یکی از مغالطه‌های منطقی در استدلال است که مشخصات عامل الف را از عامل ب جستجو می‌کند حال آنکه ب هیچ شراکتی در مشخصات با الف ندارد.

علم حقوق قرار دارد و نه رمز فزیک کوانتم در دست مردم‌شناسی‌ست؛ این‌ها را باید بالترتیب از علم اقتصاد و علم فزیک طلب کنیم.

خطای دوم شبستری این است که او علم کلام را با علم عرفان - یا با هر مقصد و روش دیگری که او منظور داشته - بدیل و جاگزین معرفی می‌کند، درحالی‌که آن دو باهم جاگزین نه بلکه مکمل و متمم یکدیگر برای رسانیدن انسان به سعادت دنیوی و اخروی هستند. علم کلام و علم عرفان در پهلوی هم بحث دو ابزار متفاوت برای انسان خدا‌باور و حقیقت‌جو مُمد تمام می‌شوند؛ یکی دانش و اعتقاد او را به آفریدگارش و به زندگانی پس از مرگ بر بنیاد دلائل یقینی - اعم از معقولات و منقولات - راسخ‌تر می‌سازد و دیگری سلوک باطنی و ظرفیت معنوی و روحی او را برای دستیابی به سعادت اخروی پخته‌تر و فراخ‌تر می‌سازد. پس هم عرفان و هم کلام اسلامی برای دستیابی سعادت دنیوی و اخروی لازمی‌اند؛ اینکه شبستری عرفان را مکفی و جاگزین کلام می‌داند و عرفان را مجرد و منتزع از خدا‌باوری فرض می‌کند سخت اشتباه و اغواکننده است. شبستری می‌نویسد: «انسان‌های امروزی... نمی‌توانند بنشینند و با وعده‌های نسیه [از جانب دین] خود را دلخوش کنند، همچنان که عرفا نتوانستند. در مباحث کلامی سنتی، وعده‌های نسیه داده می‌شود و می‌گویند این عقاید معین را بپذیرید... تا پس از مرگ در آخرت به سعادت برسید. انسان‌های آگاه و پردغدغه امروز نمی‌توانند به این وعده‌ها بسنده کنند. عرفا هم کسانی بودند که نمی‌توانستند به این وعده‌ها بسنده کنند» (شبستری: ۱۳۷۱). این استدلال مغالطه‌آمیز و فریبنده شبستری سخت نومیدکننده است؛ آخر شبستری می‌تواند نام حد اقل یک عارف را برای ما بگیرد که مقصود نهایی‌اش «خدا» نبوده، دغدغه اصلی‌اش سعادت جاودانه پس از مرگ نبوده، ایمان به خدای یگانه را مهم‌ترین اصل ندانسته باشد، و با اعتقاد به جهل و شرک توانسته باشد به سعادت معنوی برسد؟! در طول چهارده قرن تاریخ پربار تمدن اسلامی، علم کلام و عرفان اسلامی در پهلوی هم گسترش یافتند؛ حد اقل تصوف حوزه خراسان و ماوراءالنهر و مکتب کلامی حنفی این افتخار را دارند که بسا شخصیت‌های را در خود پرورانی‌دند که هم متکلم بودند و هم عارف و صوفی.

فصل ۲: کلام ماتریدی یا کلام حنفی؟

یکی از ادعاهای نادرست و فریبنده‌ای که از جانب سلفی‌های معاصر مطرح می‌شود اینست که گویا امام ماتریدی رَوش و مکتب خاصی را در مذهب حنفی بنیان گذاشته باشد. در این فصل، صحت این مدعا به بررسی گرفته می‌شود و به این پرسش پاسخ داده می‌شود که آیا کلام

ماتریدی و کلام حنفی باهم یکی اند یا از هم تفاوت دارند؟ اما پیش از آن، نیاز است تا درباره شخصیت امام ماتریدی و تاریخ تدوین کلام حنفی معلومات مختصری ارائه گردد.

الف. ابومنصور ماتریدی

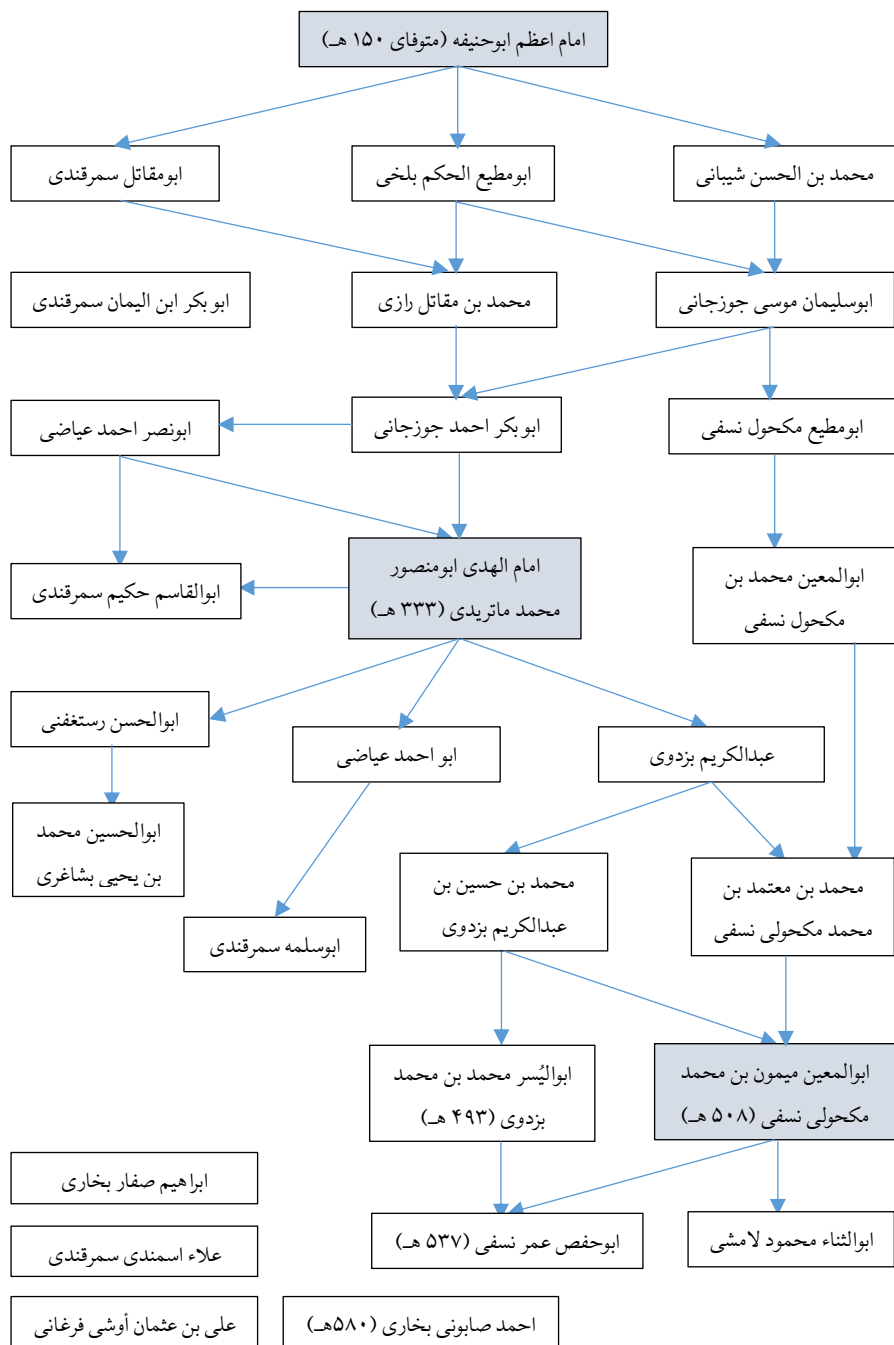
امام الهدی ابومنصور محمد ماتریدی تخمیناً در دهه ۲۵۰ هـ در یکی از محله‌های سمرقند بنام مائرت یا مائرتید زاده شد. او نزد امام ابوبکر احمد بن اسحاق جوزجانی و امام ابونصر احمد عیاضی (متوفای ۲۷۷ هـ) به تعلیم و تحصیل پرداخت. ابوبکر جوزجانی شاگرد امام ابوسلیمان جوزجانی بود و او بالنوبه شاگرد امام محمد شیبانی (متوفای ۱۸۹ هـ) و امام ابومطیع بلخی (متوفای ۱۹۹ هـ) - که هردو شاگردان امام اعظم ابوحنیفه (متوفای ۱۵۰ هـ) بودند - بود. ابوبکر جوزجانی همچنان نزد محمد بن مقاتل رازی (متوفای ۲۴۸ هـ) درس خوانده بود که او نیز شاگرد ابومطیع بلخی و ابومقاتل سمرقندی (متوفای ۲۰۸ هـ) بود. به این ترتیب، ابومنصور ماتریدی به سه سلسله شاگردی به امام ابوحنیفه می‌رسد چنانکه در شکل ۱ نشان داده شده است. بعضی از پژوهشگران معاصر، نصیر بن یحیی بلخی (متوفای ۲۶۸ هـ) را نیز در جمله استادان امام ابومنصور ماتریدی درج ساخته‌اند، اما هیچ سندی در منابع اولیه (تذکره‌ها و کتاب‌های طبقات) در دست نیست که این را تأیید بکند.

سال وفات ابومنصور ماتریدی را ۳۳۳ هـ گزارش داده‌اند. بنابراین، او معاصر مجتهدین حنفی چون امام ابوجعفر طحاوی (۲۳۹ - ۳۲۱ هـ) در مصر و امام ابوالحسن کرخی (۲۶۰ - ۳۴۰ هـ) در عراق بود، و نیز در عین دوره با امام ابوالحسن اشعری (۲۶۰ - ۳۲۴ هـ) می‌زیست.

امام ماتریدی صاحب تألیفات متعددی بوده است. در علم کلام، کتاب‌هایی چون کتاب التوحید، بیان وهم المعتزلة، رد أصول الخمسة، رد أوائل الأدلة للکعبی، رد کتاب الإمامة، و کتاب المقالات گزارش شده‌اند. در اصول الفقه، کتاب‌های مآخذ الشرائع و کتاب الجدل را نوشته است. در تفسیر، تأویلات القرآن (یا بعضاً تأویلات أهل السنة نیز نامیده می‌شود) از آن اوست، که «اثری بی‌نظیر است و هیچ تصنیفی پیشین در این فن (تفسیر) به آن نزدیک آمده نمی‌تواند» (قرشی: ج ۳، ص ۳۶۰). در نهایت، رساله‌ای بنام فوائد (یا پندنامه) در تدبیر و اخلاق که به زبان فارسی نوشته شده به امام ماتریدی منسوب است. اما ازین میان، تنها کتاب التوحید، تأویلات القرآن و پندنامه باقی مانده‌اند، و هرسه در عصر حاضر به چاپ رسیده‌اند.

از جمله شاگردان امام ماتریدی می‌توان از ابوالحسن رُسْتَعَفَنی یا رُسْتَعَفَنی (متوفای ۳۵۰ هـ)، ابو احمد عیاضی، و عبدالکریم پَزْدَوی یا بَزْدَوی (متوفای ۳۹۰ هـ) نام برد.

شكل ۱: سلسله متكلمين حنفى ماوراءالنهر الى قرن ۶ هجرى



ب. نگاه تاریخی بر تدوین کلام حنفی

تدوین علم کلام در مذهب حنفی با آثار و اندیشه‌های امام ابوحنیفه آغاز شد که در کتاب‌های الفقه الأكبر (به روایت حماد بن ابوحنیفه)، الفقه الأبسط (به روایت ابومطیع بلخی) و نامه ابوحنیفه به عثمان بنی (رسالة أبي حنيفة إلى عثمان البتي) و کتاب «العالم والمتعلم» به روایت امام ابومقاتل سمرقندی تبارز یافته‌اند. نامه امام ابوحنیفه به یکی از علمای اهل حدیث بنام عثمان بنی شاید اولین رساله‌ای باشد که در آن امام ابوحنیفه برای اثبات عقیده اهل سنت مبنی بر عدم تکفیر مرتکب گناه کبیره به استدلال ورزیدن و حجت آوردن پرداخته است. کتاب عالم و متعلم نیز بحث نخستین کتاب کلام حنفی نگریسته شده می‌تواند که در آن دلائل معقول و منقول برای اصول عقیدتی توضیح داده شده‌اند. در این کتاب، ابومقاتل سمرقندی صورت بحث و مکالمه خود را با امام اعظم گزارش می‌دهد، بگونه‌ای که او سؤالاتی از امام ابوحنیفه در موضوعات مختلف اصول الدین پرسیده و جواب‌هایی را که از امام اعظم دریافت کرده بود در این کتاب گزارش داده است.

پس از زمان امام ابوحنیفه تا دوره ابومنصور ماتریدی، از چندین تن از علمای حنفی آگاهی داریم که در کلام حنفی رساله‌هایی نوشته‌اند. نخست، ابوعبدالله محمد بن شجاع ثلجی^۷ (۱۸۱ - ۲۶۶ هـ) در بغداد که شاگرد امام حسن بن زیاد لؤلؤیی (متوفای ۲۰۴ هـ) - یکی از شاگردان معروف امام ابوحنیفه - بود، رساله‌ای را بنام «الرد علی المشبهة» در رد گروه‌های مجسمه و مشبهه نوشته بود.^۸ سپس می‌توان از ابوبکر محمد بن الیمان سمرقندی (متوفای

^۷ امام محمد بن شجاع ثلجی همچنان بحث فقیه و مجتهد بزرگ در مذهب حنفی شناخته می‌شود. او گردآورنده یکی از کتاب‌های «النوادر» در فقه حنفی بود که بعضی از روایات آن را ابوالعباس ناطقی طبری در کتاب «الأجناس» نقل کرده است.

^۸ در پاسخ به این رساله‌اش، یکی از علمای مجسمه خراسان بنام ابوسعید عثمان دارمی سجستانی (متوفای ۲۸۰ هـ) - که او را با عبدالله دارمی سمرقندی (متوفای ۲۵۵ هـ) که از جمله محدثین مشهور و صاحب «سنن الدارمی» است نباید به اشتباه گرفت - نه تنها امام محمد بن شجاع ثلجی را بلکه امام حسن بن زیاد لؤلؤیی را نیز تکفیر کرد، و در کتاب «نقض علی المریسی الجهمی العنید» فتوای زندیق بودن و حکم کشتن آن‌ها را صادر کرد (صفحات ۴۳۲-۴۳۴، و ۵۷۸). ابوسعید دارمی کسی است که ابن تیمیه در آثارش به وفرت از او نقل قول می‌کند و به پیروی از او اصطلاح «مریسی و اصحاب او» را جهت تکفیر تلویحی افراد بکار می‌برد. ابن قیم الجوزیه (شاگرد ابن تیمیه) درباره متأثر بودن ابن تیمیه از ابوسعید دارمی می‌نویسد: «کتاب‌های او (ابوسعید دارمی) از بزرگ‌ترین و سودمندترین کتاب‌هایی است که در سنت نوشته شده‌اند، و بر هر طالب سنت لازم است... تا کتاب‌های او را بخواند. شیخ الإسلام ابن تیمیه رحمه الله کتاب‌های او را شدیداً توصیه کرده است، و آن‌ها را جداً تعظیم می‌کرد» (کتاب اجتماع الجیوش الإسلامية، ص ۲۳۱).

۲۶۸ هـ) نام برد که او نیز کتابی بنام «الرد علی الکرامیه» در نقد عقیده تجسیم که از جانب کرامیه در سیستان ترویج می‌گردید نوشته بود. از توضیحاتی که امام ابوالمعین نسفی در کتاب تبصرة الأدلة (ج ۱، ص ۱۶۴) ارائه کرده، به نظر می‌رسد که ابوبکر بن الیمان سمرقندی این کتاب را به سبک کلامی نوشته باشد. همچنان، ابوحفص صغیر بخاری (متوفای ۲۶۴ هـ) کتابی بنام «الرد علی أهل الأهواء» داشته است.

در اخیر قرن سوم و آغاز قرن چهارم هجری، ابومطیع مکحول نسفی (متوفای ۳۱۸ هـ) کتاب «الرد علی أهل البدع والأهواء» را نوشت که تا امروز به دسترس قرار دارد و به نشر رسیده است. در این کتاب، ابومطیع نسفی نه تنها فرقه‌های مختلف اسلامی را دسته‌بندی کرده بلکه بر هر کدام نقدهای کوتاهی را نیز نوشته است. افزون بر نقدهایش بر گروه‌های مختلف معتزله، او بر فرقه‌های متفاوت اهل حدیث نیز نقدهای جدی وارد کرده است و به دفاع از کلام حنفی – که آن را عقیده اهل سنت و جماعت می‌داند – پرداخته است.

در نهایت، هردو استاد ابومنصور ماتریدی آثاری در علم کلام داشته‌اند. از امام ابوبکر احمد جوزجانی «کتاب الفرق والتمییز» گزارش شده است، که ممکن است کتاب مشابه به رساله ابومطیع مکحول نسفی بوده باشد. استاد دیگر امام ماتریدی، ابونصر احمد عیاضی در استدلال و مناظره سرآمد روزگار خود بود، چنانکه ابوحفص صغیر بخاری در وصف ابونصر عیاضی گفته بود: «دلیل بر درستی مذهب ابوحنیفه اینست که ابو[نصر] احمد عیاضی بر این مذهب است، زیرا او این مذهب را برنمی‌گزید اگر به [درستی] آن باور نمی‌داشت» (ابوالحسین بشاغری، «شرح جمل من أصول الدین»: ص ۲۱۸). او همچنان رساله‌ای را در باب صفات الهی در نقد معتزله و نجاریه^۹ نوشته بود. پسرش، ابوبکر عیاضی (متوفای ۳۶۱ هـ) نیز رساله‌ای را در اصول اختلافی میان حنفی‌ها و معتزلی‌ها نوشته است که بنام «المسائل العشر العیاضیه» یعنی مسائل دهگانه عیاضی معروف است (تبصرة الأدلة: ج ۱، ص ۳۵۷).

بنابراین، پیش از امام ماتریدی کارهایی در تدوین کلام حنفی صورت گرفته بود که زمینه را برای کارهای منسجم‌تر امام ماتریدی فراهم ساختند. امام ماتریدی توانست کلام حنفی را به مرحله‌ای کاملاً متفاوت و پخته‌تر ارتقا ببخشد که در نهایت در حوزه ماوراءالنهر و خراسان بر کلام معتزلی و نیز مذهب مجسمه فائق آمد. امام ماتریدی در کتاب التوحید از عقیده سستی مذهب حنفی که از امام ابوحنیفه روایت شده بود دفاع کرد، و توانست جلو عقیده اعتزال و شبه‌اعتزال را در حوزه‌های دیگر مذهب حنفی، چون فرقه نجاریه از حنفی‌ها که از

^۹ نجاریه از جمله حنفی‌های فارس و عراق در قرن سوم هجری بودند که در بعضی مسائل عقیدتی با معتزله موافقت ورزیده بودند.

شهر ری برخاسته بودند و در فارس و عراق نفوذ داشتند بگیرد. در زمان ابومنصور ماتریدی نیز کتاب‌هایی در عقیده حنفی نوشته شده است. بگونه مثال، حکیم ابوالقاسم سمرقندی (متوفای ۳۴۲ هـ) که هم‌صنفی و یار ابومنصور ماتریدی بود کتاب «السواد الأعظم» را به تقاضای امیر اسماعیل سامانی (۲۷۹ – ۲۹۵ هـ) نوشت، و این کتاب چند دهه بعد به فرمان امیر نوح سامانی در سال ۳۷۰ هـ به فارسی ترجمه و برگردان شد.

سپس حدود یکی و نیم قرن بعد از امام ماتریدی، امام ابوالمعین نسفی (متوفای ۵۰۸ هـ) با نوشتن کتاب سترگ تبصرة الأدلة، کلام حنفی را به حد کمال آن رساند، کتابی که تا امروز در علم کلام بی‌نظیر است. به‌خصوص در مذهب حنفی، کمتر کتابی را از لحاظ عمق مباحث و از لحاظ بسط موضوعات هم‌پایه و هم‌سویه تبصرة الأدلة سراغ داریم. همچنان، کتاب «أصول الدین» امام ابوالیسر یزدوی یا یزدوی (متوفای ۴۹۳ هـ) نیز از جمله آثار اولیه و مهم کلام حنفی-ماتریدی بشمار می‌رود. با نشر کتاب‌های «تبصرة الأدلة» ابوالمعین نسفی و «أصول الدین» ابوالیسر یزدوی در پایان قرن پنجم هجری، می‌توان گفت که تدوین کلام حنفی تکمیل گردید.

ج. کلام ماتریدی همانا کلام حنفی است

نام ماتریدی یا کلام ماتریدی تنها از قرن ۱۰ هجری به بعد معمول گشته است. پیش از آن، نام حنفیه یا کلام حنفی یا «اصحاب ابوحنیفه» – هم در میان خود حنفی‌ها در ماوراءالنهر و هم در میان اشعری‌ها و اهل حدیث در دیگر سرزمین‌های اسلامی – معمول بود. علی‌رغم اینکه حافظ الدین ابوالبرکات نسفی (متوفای ۷۱۰ هـ) در قرن ۸ هجری برای بار نخست نام «ماتریدی» را در مقابل اشعریه در کتاب الاعتماد فی الاعتقاد (ص ۲۳۱) – و آن هم تنها یک بار – بکار برده است، اما به نظر می‌رسد کاربرد این لفظ در قرن ۸ هجری چندان معمول نبوده است. زیرا پس از حافظ الدین نسفی، سعدالدین تفتازانی (متوفای ۷۹۲ هـ) – که اغلباً اشعری بود – در «شرح العقائد النسفیة» هرگز نام ماتریدی یا کلام ماتریدی را بکار نبرده است. حتی تاج الدین سبکی شافعی (متوفای ۷۷۱ هـ) در دمشق، زمانی که شرحی بر یکی از رساله‌های منسوب به امام ابومنصور ماتریدی می‌نویسد، نام ماتریدی را بکار نمی‌برد بلکه می‌گوید: «این عقیده جماعت حنفیه است» (السيف المشهور في شرح عقيدة أبي منصور: ص ۱۱). تاج الدین سبکی همچنان در «طبقات الشافعية الكبرى» نام «حنفیه» را بکار می‌برد و می‌نویسد: «زمانی که من کتب حنفی‌ها را تفحص کردم، دریافتم که همه مسائلی که میان ما [اشعریه] و حنفیه مورد اختلاف است سیزده مسئله استند، از آن جمله در شش مسئله اختلاف معنوی وجود دارد و در بقیه مسائل اختلاف لفظی است» (طبقات الشافعية الكبرى: ج ۳، ص ۳۷۸).

به همین خاطر، در هیچ یک از کتاب‌های فرقه‌شناسی اسلامی چون «الفرق بین الفرق» از عبدالقاهر بغدادی (متوفای ۴۲۹ هـ)، «التبصیر فی الدین» از ابوالمظفر شافهور اسفرائینی (متوفای ۴۷۱ هـ)، «الملل والنحل» از شهرستانی (متوفای ۵۴۸ هـ)، یا در «المقدمه» ابن خلدون (متوفای ۸۰۸ هـ) هرگز نامی از ماتریدیه ذکر نگردیده است. با آنکه دلایل متفاوت برای متروک‌انگاری ماتریدی‌ها در جهان غرب اسلام وجود داشته می‌تواند، اما به باورم یک دلیل عمده اینست که خود حنفی‌های ماوراءالنهر تا قرن ۸ هجری هرگز خود را ماتریدیه ننمیدادند، بلکه خود را حنفی می‌خواندند. ازین لحاظ، مؤلفین کتاب‌های فرقه‌شناسی «حنفیه» را بیش‌تر یک مذهب فقهی تلقی کرده از شامل ساختن شان بحیث فرقه جداگانه کلامی مانند اشعریه پرهیز کردند، همانگونه که از مذاهب فقهی مالکی و شافعی نیز ذکر نمی‌کنند.

پس به گمان اغلب نام ماتریدیه تنها پس از قرن ۱۰ هجری معمول گشته باشد، چنانکه ملا علی قاری (متوفای ۱۰۱۴ هـ) در شرحی که بر فقه اکبر بنام «منح الروض الأزهر» نوشته است چند بار نام «ماتریدیه» را بکار برده است. برخلاف ادعای بعضی از سلفی‌های معاصر که گویا تفکیکی میان عقیده ماتریدی و عقیده حنفی وجود داشته، ملا علی قاری نام ماتریدیه را مترادف با حنفیه می‌پندارد و آن را مطلقاً بر همه حنفی‌ها اطلاق می‌کند. حتی قرن‌ها پیش از ملا علی قاری، فقهای حنفی بخارا هرگز اختلافی جدی در مسائل عقیدتی با امام ماتریدی در سمرقند نداشتند. یکی از فقهاء و مجتهدین بزرگ بخارا که روایاتی از وی در مسائل عقیدتی به وفرت نقل شده، شمس الأئمه عبدالعزیز حلوانی (متوفای ۴۴۹ هـ) می‌باشد. حتی او نیز در بسیاری مسائل رأی موافق با امام ماتریدی داشته است، چنانکه ملا علی قاری از توافق رأی حلوانی و ماتریدی در مسئله نیت گناه و مؤاخذه شدن به نیت گناه یاد می‌کند (مرواة المفاتیح شرح مشکاة المصابیح: ج ۱، ص ۴۴). حتی حنفی‌های محدث و متصوف در بخارا نیز در روش و اصول اعتقادی با امام ماتریدی در سمرقند متفق‌الرأی بودند. یکی از چنین محدثین و متصوفین حنفی مذهب امام ابوبکر بن ابی اسحاق کلاباذی بخاری (متوفای ۳۸۰ هـ)، نویسنده کتاب «التعرف لمذهب أهل التصوف» و «معانی الأخبار»، می‌باشد که امام ابوالمعین نسفی نیز در تبصرة الأدلة (ج ۱، ص ۳۶۰) از او یاد می‌کند.

یگانه اختلاف نظر میان فقهای بخارا و متکلمین سمرقند اختلاف روی مسئله وجوب ایمان تا نرسیدن پیام دین است که در «فصل ۶.۴: ایمان و اسلام» در این کتاب توضیح داده شده است. گذشته ازین مسئله، دیگر هیچ اختلافی میان ماتریدی (یا شاگردانش) در سمرقند و فقهای حنفی در بخارا وجود نداشته است. حتی امام ابراهیم صفار بخاری (متوفای ۵۳۴ هـ) که هیچ رابطه و نسبت شاگردی با امام ابو منصور ماتریدی نداشته بلکه پیرو فقهای بخارا بود

و تنها یک بار از امام ماتریدی در کتاب «تلخیص الأدلة» نام می‌برد و بس، در همه مسائل و موارد اعتقادی که در کتابش پرداخته است در توافق کامل با آرای امام ماتریدی سخن گفته است. ابراهیم صفار در کتاب تلخیص الأدلة بجای اینکه به ارائه دلائل عقلی و بحث بر معقولات تمرکز داشته باشد، بیش‌تر بر منقولات و روایات رسیده از امام ابوحنیفه اتکا ورزیده است. این ثابت می‌سازد که امام ماتریدی تنها در اثبات عقائد روایت‌شده از ابوحنیفه همت گماشته و هرگز مکتب کلامی تازه و جدیدی را با آرای متفاوت در مذهب حنفی ایجاد نکرده است.

افزون بر آن، زمانی که امام علاءالدین کاسانی (متوفای ۵۸۷ هـ) - نویسنده کتاب مشهور «بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع» در فقه حنفی - به دعوت امیر شام، نورالدین زنگی، از سمرقند به شهر حلب در سرزمین شام اقامت می‌گزیند و در آنجا عهده‌دار منصب قضا می‌گردد، مردم شام از وی تقاضا می‌کنند تا عقیده علمای حنفی را برای شان بیان کند. او رساله «المعتمد من المعتقد» را برای شان می‌نویسد. با وصف اینکه کاسانی در سلسله شاگردی امام ابومنصور ماتریدی قرار داشت، نامی از عقیده ماتریدی نمی‌برد بلکه رساله خود را عقیده «علمای سمرقند و بخارا» می‌خواند. از این برمی‌آید که میان علمای حنفی در سمرقند و بخارا، چه با پیروی از روش سلف اهل تفویض بودند و چه مانند خلف اهل تأویل بودند، اجماع کامل وجود داشته و تفکیکی بحیث ماتریدیه و غیرماتریدیه در ماوراءالنهر هرگز مطرح نبوده است.

گذشته از حوزه ماوراءالنهر، آنچه که مشایخ عراق و علمای شام و مصر نیز در مسائل اصول الدین گزارش داده اند، همه در کل موافق با همان اصولی اند که از امام ماتریدی گزارش شده است. امام ابوجعفر طحاوی مصری در العقیده الطحاوی بر اساس روایاتی که از سلسله شاگردی خود تا امام ابوحنیفه داشته، دقیقاً از همان اصولی یاد می‌کند که امام ماتریدی، امام نسفی و دیگر متکلمین حنفی در ماوراءالنهر به اثبات آن پرداخته اند.

ولیکن امام ابومنصور ماتریدی در گسترش کلام حنفی دو نقش عمده داشته است: یکی، انسجام‌دهی و ساختارمندسازی کلام حنفی، و دوم، تفصیل و بسط‌دهی دلائل عقلی برای سخنان منقول از ابوحنیفه در اصول الدین.

کسانی از سلفی‌ها که امروز از تفکیک میان ماتریدیه و حنفیه سخن می‌گویند، ادعای واهی و فریبنده‌ای بیش نیست. استدلال آن‌ها اینست که چون ابومنصور ماتریدی در مسئله صفات الهی روش اهل تأویل را دنبال می‌کرد، پس او از روش متقدمین حنفی کنار رفته است. درحالی‌که در تعامل با آیات و احادیث متشابه، از دوران سلف به این طرف دو روش عمده در اهل سنت و جماعت همیشه وجود داشته است، یکی تأویل و دیگری تفویض. در بطن خود مذهب حنفی نیز بعضی از ائمه اهل تأویل بودند و بعضی اهل تفویض بودند. در «فصل

اندر شیوه تعامل با احادیث و آیات متشابه» در بخش ۳.۳ این کتاب، امام صابونی این مسئله را توضیح می‌دهد، و من نام‌های بعضی از علمای متقدم حنفی را اعم از اهل تأویل و اهل تفویض در پاورقی ۶۶ در صفحه ۹۸ ذکر کرده‌ام. اما اینکه امروز سلفی‌های حنفی مذهب ادعا دارند که گویا امام ابوحنیفه از تأویل اجتناب می‌ورزیده قطعاً نادرست است. طور مثال، امام ابوحنیفه در فقه اکبر قُرب یا نزدیکی به خداوند را به تأویل می‌گیرد و می‌گوید: «قرب خدای تعالی و دوری از او به معنی درازی یا کوتاهی مسافت [بین بنده و خداوند] نیست، بلکه [تأویل آن‌ها] به معنی کرامت و خواری است». همچنان، در کتاب «العالم والمتعلم»، بسا پاسخ‌هایی را که امام ابوحنیفه به پرسش‌های ابومقاتل سمرقندی ارائه کرده بر تأویل استوار اند. نسبت کتاب عالم و متعلم را به امام ابوحنیفه، حتی فقهای حنفی که اهل تفویض نیز بودند صحیح دانسته اند؛ طور مثال فخرالاسلام ابوالحسن بَزْدَوِی (۴۸۲ هـ) در کتاب اصول الفقه خود بنام «کنز الوصول إلى معرفة الأصول» از کتاب عالم و متعلم یاد می‌کند.

افزون بر آن، حتی در میان فقهای حنفی بخارا و سمرقند - یعنی، آن‌عه که هرگز متکلم نبودند بلکه فقیه بودند - بعضی‌ها اهل تأویل بودند، مانند امام ابواللیث سمرقندی (۳۷۳ هـ) که از تفسیر «بحر العلوم» اش هویداست، امام ابراهیم صفار بخاری که در «تلخیص الأدلة» از تأویل صفات متشابه جداً طرفداری می‌کند، ناصرالدین ابوالقاسم حسنی سمرقندی (متوفای ۵۵۶ هـ) که در رساله «فتح الغلق فی التوحید» به تأویل پرداخته است، و حافظ الدین ابوالبرکات نسفی آنگونه که از تفسیر «مدارک التنزیل وحقائق التأویل» اش برمی‌آید.

بنابراین، کلام ماتریدی همانا کلام حنفی است، و کسانی که امروز تلاش می‌ورزند مکتب ماتریدی را از عموم مذهب حنفی تفکیک ببخشند، می‌خواهند تا با اغتا از فرصت عقائد بیگانه و مطرود را وارد مذهب حنفی بسازند که این کار شان جایی را نخواهد گرفت.

فصل ۳: زندگی‌نامه مختصر امام صابونی

نورالدین احمد بن محمود بن ابوبکر صابونی بخاری از جمله متکلمین حنفی قرن ۶ هجری در بخارا است. سال تولد او معلوم نیست، و تاریخ وفات او را سال ۵۸۰ هجری گزارش داده اند. معلومات زیادی هم درباره زندگی او وجود ندارد، و شهرت او از بابت چند اثر محدودش، و نیز از بابت شاگرد مشهورش شمس الأئمه محمد بن عبدالستار کردری (متوفای ۶۴۲ هـ) می‌باشد.

از امام صابونی، سه کتاب گزارش شده اند که هر سه امروز به دسترس اند. نخست، کتاب «الکفایة فی الهدایة» است که اینک ترجمه‌اش خدمت خوانندگان ارائه می‌گردد و

معلومات بیش‌تر دربارهٔ این کتاب در فصل‌های بعدی داده می‌شود. دومین کتابش «البدایة من الکفایة فی الهدایة» است که در واقع چکیده و مختصر کتاب الکفایة است. سوم، کتاب «المنتقى من عصمة الأنبياء» است که آن را در نقد بعضی از اهل حدیث که معصوم بودن انبیاء را نمی‌پذیرفتند و حتی بعضی احادیث دال بر خطا و گناه پیامبران را نیز در مسندهای حدیث خود نقل کرده بودند نوشته است.^{۱۰}

اینکه نورالدین صابونی علم کلام را نزد چه کسی فرا گرفته، معلوماتی در دست نیست. کاتب چلبی مشهور به حاجی خلیفه، تذکره‌نویس معروف عصر عثمانیان، در کتاب «سلم الوصول إلى طبقات الفحول» تنها از دو تن از استادان او نام می‌برد: یکی، سدیدالدین محمد اسدی، و دیگری شمس الأئمه عبدالغفور بن لقمان بن محمد کردری (متوفای ۵۶۲ هـ). دربارهٔ سدیدالدین اسدی هیچ معلوماتی در تذکره‌ها وجود ندارد. اما شمس الأئمه عبدالغفور کردری، ملقب به ابوالمفاخر، از جملهٔ فقهای حنفی در ماوراءالنهر بود که بعدها برای پذیرش منصب قضاء راهی شهر حلب در سرزمین شام شد. عبدالغفور کردری شاگرد رکن الدین ابوالفضل کرمانی (متوفای ۵۴۳ هـ)، یکی از فقهای نامور و بزرگ حنفی در شهر مرو بود، که سلسلهٔ شاگردی او نیز به علمای بخارا برمی‌گردد.

نسبت استادی نورالدین صابونی بر شمس الأئمه محمد بن عبدالستار کردری (که نباید با شمس الأئمه عبدالغفور کردری — استاد خود صابونی — به اشتباه گرفته شود) در تذکره‌ها ذکر گردیده‌اند. افزون بر آن، شاگرد محمد بن عبدالستار کردری، یعنی حافظ الدین ابوالبرکات عبدالله بن احمد نسفی (متوفای ۷۱۰ هـ) یکی از مناظره‌های نورالدین صابونی را با عالمی بنام «شیخ رشیدالدین» گزارش می‌دهد که صورت بحث آن‌ها به فارسی نگاشته شده بود و نسفی آن را در کتاب «الاعتماد فی الاعتقاد» (ص ۲۳۰-۲۳۵) به عربی ترجمه و نقل کرده است. موجودیت این صورت بحث نزد حافظ الدین نسفی ثابت می‌سازد که او آن را از استادش که شاگرد صابونی بوده دریافت کرده باشد.

^{۱۰} از مقدمهٔ این کتاب برمی‌آید که صابونی در نوشتن این کتاب عمدتاً از کتاب «عصمة الأنبياء» اثر امام ابوالحسن محمد بن یحیی بشاغری استفاده کرده است. صابونی می‌نویسد که: «بشاغری گفت که از شیخ ابوالحسن رستغنی شنیدم که کسی در زمان شیخ ابومنصور [ماتریدی] کتابی نوشت و نامش را «معاصی الأنبياء» گذاشت. شیخ ابومنصور گفت: این نویسنده با نوشتن این کتاب قصد کفر کرده است، زیرا کسی کتابی می‌نویسد و آرزو می‌دارد مردم زیادی از حسن تصنیف وی نفع بردارند، و کسی دیگری آرزوی وجود معصیت را از مؤمن می‌کند که برای چنین شخصی ترس باید داشت، اما چه گویی دربارهٔ کسی که تکلیف وجود معصیت را برای پیامبر دارد و در انتشار آن می‌کوشد؟! پس بشاغری کتابی نوشت و نامش را عصمة الأنبياء گذاشت». (المنتقى من عصمة الأنبياء: ص ۲۸)

مناظره صابونی و رشیدالدین درباره معدوم و قابل دید بودن (یا نبودن) آن در ازل برای خداوند متعال بود، طوری که امام صابونی در توافق با علمای حنفی و نیز متقدمین اشعری، مبنی بر نفی مرئی بودن معدوم بحث کرده و رشیدالدین معتقد به اثبات آن بوده است. به گزارش نسفی، شیخ رشیدالدین در اخیر مناظره از موقف خویش برمی گردد و سخن نورالدین صابونی را می پذیرد.^{۱۱}

اینکه این «شیخ رشیدالدین» دقیقاً کی بوده است، دانشمندان معاصر عرب و نیز پژوهشگران غربی اظهار بی اطلاعی می کنند. اما من فکر می کنم که به گمان اغلب این شخص رشیدالدین محمد بن عمر بلخی بخاری، مشهور به رشیدالدین وطواط (متوفای ۵۷۳ هـ) بوده است. زیرا از موضوع بحث این مناظره، فهمیده می توانیم که این شخص قطعاً از جمله متکلمین ماتریدی نبوده بلکه باید شخصی بوده باشد که گرایش به حکمت و فلسفه، یا هم به معتزله داشته است، و رشیدالدین وطواط دقیقاً چنین شخصیتی بوده است. او برعلاوه اینکه ادیب، شاعر و عالم نحو زبان عربی بود، در علم منطق و حکمت رساله هایی دارد،^{۱۲} و دو تن از حکمای معروف خراسان در قرن ۶ هجری، شرف الدین مسعودی^{۱۳} (متوفای ۵۹۰ هـ) و ابن غیلان بلخی^{۱۴} (متوفای ۵۹۰ هـ)، از آراء و نقدهای رشیدالدین وطواط در آثار شان یاد می کنند. همچنان، رشیدالدین وطواط با جارالله زمخشری (متوفای ۵۳۸ هـ) مفسر مشهور معتزلی و عالم زبان عربی روابط علمی و دوستانه داشته است.^{۱۵}

^{۱۱} صورت این مناظره در پاورقی شماره ۴۰ در «فصل اندر باب معدوم» در بخش ۵.۶ در این کتاب نقل شده است.

^{۱۲} او کتابی بنام «عیون الرسائل فی فتون المسائل» در علم منطق دارد، و تنها رساله نخست این کتاب امروز به دسترس است که آن را مرحوم دانش پژوه در مقاله ای بنام «گوشه ای از تاریخ منطق در ایران: رد غیلانی بر شک رشید وطواط در قیاس خُلف» به نشر رسانده است.

^{۱۳} شرف الدین محمد بن مسعود مسعودی مروزی از جمله حکما و فلاسفه متأثر از غزالی، و نیز از جمله منجمین مشهور قرن ۶ هجری بود. او نویسنده اولین شرح بر کتاب «اشارات و تنبیهات» ابن سینا بنام «المباحث والشکوک علی کتاب الإشارات والتنبیهات» می باشد.

^{۱۴} فریدالدین عمر بن علی بن غیلان بلخی از جمله فلاسفه قرن ششم هجری بود که گرایش بیش تر به فلسفه غزالی داشته است. مهم ترین اثرش کتابی بنام «حدوث العالم» است که در آن نظریه ابن سینا را مبنی بر ازلی بودن جهان نقد کرده است.

^{۱۵} بنگرید به «مجموعه الرسائل رشید الدین الوطواط»، تصحیح محمد افندی فهمی، مصر: ۱۳۱۵ هـ.

مناظره دیگری از نورالدین صابونی با امام فخرالدین رازی (متوفای ۶۰۶ هـ) گزارش شده است که درباره آن در بخش بعدی پرداخته می‌شود.

نورالدین صابونی در ۱۶ صفر ۵۸۰ هـ - مطابق به ۲۸ / ۵ / ۱۱۸۴ م - در بخارا درگذشت، و در حظیره قضات هفتگانه در آن شهر به خاک سپرده شد.

فصل ۴: مناظره نورالدین صابونی و فخرالدین رازی

امام فخرالدین رازی (۵۴۴ هـ - ۶۰۶ هـ) در کتاب «المناظرات فی بلاد ماوراءالنهر»، از سه بار مناظره با نورالدین صابونی خبر می‌دهد. پیش از آنکه بر این مناظره‌های‌شان تبصره‌ای داشته باشم، لازم می‌نماید که کمی بر جنبه‌گیری‌های سیاسی رازی و انگیزه‌های سیاسی نوشتن کتاب «المناظرات» روشنی انداخته شود.

الف. سفرها و زندگی سیاسی رازی

زندگی سیاسی و جنبه‌گیری‌های سیاسی امام فخرالدین رازی را می‌توان به سه دوره تقسیم‌بندی کرد. در نخست، رازی پس از سال ۵۷۰ هـ حدود بیست سال را با سلاطین خوارزمشاهیان، هم در گرگانج خوارزم و هم در نیشاپور و مرو، گذراند. سپس با وفات ناصرالدین ملکشاه (پسر سلطان علاءالدین تکش) در سال ۵۹۳ هـ فخرالدین رازی به دشمن سرسخت خوارزمشاهیان، یعنی غوریان، می‌پیوندد. رازی حدود ۱۲ سال را با سلاطین غوری در بامیان، غزنه، فیروزکوه غور (چغچران امروزی) و هرات سپری می‌کند. در مرحله سوم، زمانی‌که علاءالدین محمد خوارزمشاه - که زمانی یکی از شاگردان فخرالدین رازی بود - شهر هرات را در سال ۶۰۵ هـ از غوریان تصرف می‌کند، رازی بار دیگر با خوارزمشاهیان پیوند سیاسی خویش را برقرار می‌سازد، تا آنکه در سال ۶۰۶ هـ در هرات چشم از جهان می‌بندد.^{۱۶}

فخرالدین رازی در کتاب «المناظرات» از سفرهایش به بخارا، سمرقند، خجند (در فرغانه) و بناکت (یکی از قصبات چاچ یا شاش، تاشکند امروزی) نام می‌برد. از منابع تاریخی می‌دانیم که او سپس از آنجا به غزنین، بامیان و سرزمین‌های غوریان در هند (شاید لاهور) رفته است، پیش از آنکه در سال ۵۹۶ هـ به هرات برگشته باشد. اما اولین سفرش به بخارا تخمیناً بعد از سال ۵۷۰ هـ بوده، زمانی‌که او درس‌هایش را در نیشاپور، ری و مراغه^{۱۷} به اتمام

^{۱۶} Griffel (2021: p. 271).

^{۱۷} مراغه نزدیک تبریز بوده و امروز در استان آذربایجان شرقی در ایران موقعیت دارد.

می‌رساند و قصد سفر به ماوراءالنهر را می‌کند. در این سفرش، او بیش از ۲۵ سال عمر نداشته است. بنابر گزارش ابن قفطی در کتاب «تاریخ الحکماء»، رازی - که در آن زمان به لقب ابن الخطیب مشهور بود - بخاطر برقراری روابط با خاندان آل برهان یا بنومازه^{۱۸} به بخارا سفر کرده است، ولی این خاندان اعتنایی به او نمی‌کنند، و او برای مدتی در یکی از مدرسه‌های بخارا در حالت تنگدستی و دشواری سپری کرده است. ابن قفطی حکایت می‌کند که یکی بازرگانان عرب برایش پول جمع‌آوری می‌کند تا از بخارا پس به خراسان عودت کند (تاریخ

^{۱۸} نخستین صدر آل برهان، امام عبدالعزیز بن عمر بن مازه ملقب به البرهان بود که در سال ۴۹۵ هـ از طرف سلطان سنجر سلجوقی به منصب صدارت بخارا گماشته شد. امام عبدالعزیز شاگرد شمس الأئمه سرخسی (متوفای ۵۰۱ هـ) بود. پس از وی، پسرش امام صدرالشهید عمر بن عبدالعزیز صدارت بخارا را به عهده می‌گیرد و در حمله قراختاییان از سوی ترکستان و کاشغر چین بر شهر بخارا در سال ۵۳۶ هـ شهید می‌شود. پس از استیلای قراختاییان غیرمسلمان بر بخارا و شکست خوردن سلجوقیان، آل برهان همانند خوارزمشاهیان سالانه به قراختاییان باج می‌پرداختند تا صدارت بخارا را حفظ کنند. پس از صدر الشهید، برادرش صدر السعید احمد بن عبدالعزیز عهده‌دار صدارت بخارا بود. در سال‌های ۵۷۰ هـ که فخرالدین رازی به بخارا سفر کرده و ابن قفطی از حالت دشوار او در بخارا و یأس او از آل برهان حکایت می‌کند، برهان الدین محمود بن احمد (متوفای ۶۱۶ هـ) صدارت بخارا را بر عهده داشته است. او یکی از مشهورترین فقهای بخارا در آن زمان بود، و مؤلف کتاب مشهور «المحیط البرهانی فی الفقه النعمانی» است.

قراختاییان در جنگ سرنوشت‌ساز با سلجوقیان در سال ۵۳۶ هـ بخارا و سرزمین‌های شرقی ماوراءالنهر تا فرغانه را از امپراطوری سلجوقیان تسخیر و زیر سلطه خود درآوردند. پیش از آن، این سرزمین‌ها تحت سیطره سلجوقیان قرار داشت. ولی از منابع تاریخی برمی‌آید که قراختاییان بخش‌هایی از ماوراءالنهر چون سمرقند و بخارا را به خوارزمشاهیان در بدل پرداخت باج واگذار کرده بودند. بخصوص سلطان ایل ارسلان در بدل حفظ استقلالیت خوارزمشاهیان در ماوراءالنهر و خوارزم سالانه به گورخان، پادشاه قراختاییان، باج می‌پرداخت. با شکست خوردن سلجوقیان در مقابل ترکان غز در نواحی بلخ در سال ۵۴۸ هـ و اسیر گشتن سلطان سنجر سلجوقی، سرزمین‌های امپراطوری سلجوقیان در خراسان و فارس میان خوارزمشاهیان و غوریان تقسیم شد. بنابراین، در نیمه دوم قرن ششم هجری، خوارزمشاهیان ماوراءالنهر (سمرقند و بخارا) و غرب خراسان (از مرو و نیشاپور گرفته تا فارس)، و غوریان بخش جنوب شرق خراسان (از بلخ و هرات تا لاهور) را در اختیار داشتند.

سلطان سنجر سلجوقی سه سال در اسارت ترکان غز قرار داشت، و پس از سه سال موفق به فرار می‌شود و به شهر مرو می‌رود. اما او موفق به احیای امپراطوری خود نمی‌شود و یک سال بعد در سال ۵۵۲ درمی‌گذرد. در این مدت، ترکان غز دست به تباهی، ویرانگری و کشتار در شهرهای خراسان می‌زنند. در منابع تاریخی از کشته شدن حد اقل ۵۰ تن از دانشمندان بدست ترکان غز ذکر گردیده است. قصیده معروف انوری ابیوردی (متوفای ۵۸۳ هـ) که سروده «به سمرقند اگر بگذری ای باد سحر // نامه اهل خراسان به بر خاقان بر» حکایت از حالت خراسان در همین دوره دارد. نام خاقان (که لفظ ترکی برای امیر یا خان است) به خان سمرقند اشاره دارد، کسی که پس از اسیر گشتن سلطان سنجر برای چند سالی در سمرقند مقاومت کرد و از شهر حفاظت کرد تا آنکه سلطان ایل ارسلان خوارزمشاهی سمرقند را در سال ۵۵۳ هـ فتح می‌کند.

الحکماء: ص ۲۹۱). اینکه رازی چرا می‌خواسته با آل برهان که از جمله علمای حنفی - ماتریدی بودند روابط برقرار کند، و اینکه چطور رازی پسان‌تر توانست روابط خویش را با سلاطین خوارزم‌شاهیان برقرار سازد، معلومات دقیق در دست نداریم.

پس از آن، رازی برای حدود دو دهه در سرزمین‌های خوارزم‌شاهیان اقامت داشته است، و روابط نزدیکی با سلطان علاءالدین تکش و نیز پسران وی، ناصرالدین ملک‌شاه و محمد خوارزم‌شاه، داشته است. زمانی که خوارزم‌شاهیان سرزمین‌های جنوب دریای آمو یعنی خراسان شرقی را به غوریان واگذار می‌کنند، فخرالدین رازی با اعتنا از بهانه‌ای که مرگ نابهنگام ناصرالدین ملک‌شاه در سال ۵۹۳ هـ مهیا ساخت از ماوراءالنهر بسوی خراسان رفته با غوریان می‌پیوندد. آوازه فرار رازی و پیوستن او به دشمن، برای چند سالی در ماوراءالنهر زبان‌زد مردم بود.

این تصمیم رازی برعلاوه انگیزه سیاسی، ممکن است انگیزه مذهبی نیز داشته باشد. سلطان غیاث الدین غوری در همان اواخر از مذهب حنفی به مذهب شافعی گرائید («طبقات ناصری» جوزجانی: ص ۳۷۴)، و فخرالدین رازی را بخاطر تحکیم نفوذ شافعی‌ها به فیروزکوه غور (چغچران امروزی) فراخواند. پس از آنکه حنفی‌های غور بخاطر حضور رازی به خیزش پرداختند، سلطان غیاث الدین مجبور شد تا رازی را به هرات بفرستد و در آنجا مدرسه غیاثیه و مسجد جامع هرات را برای فخرالدین رازی بنا نهد. همچنان، از آنجایی که غوریان با خلافت عباسیان روابط سیاسی برقرار ساخته بودند، و خلیفه عباسی از سلطان غیاث الدین در مقابل خوارزم‌شاهیان حمایت خود را اعلام داشت، ممکن است که فخرالدین رازی بخاطر همسو گشتن با خلافت اسلامی در بغداد، از خوارزم‌شاهیان بریده با غوریان پیوسته باشد. حمایت خلافت عباسیان از غوریان در مقابل خوارزم‌شاهیان همانند حمایت شان از غزنویان در مقابل سامانیان ماوراءالنهر بوده است.

در هرات، فخرالدین رازی از حمایت بی‌نظیر سلطان غیاث الدین غوری برخوردار بود؛ طوری که مملوک سلطان محافظت او را برقرار داشتند،^{۱۹} و رازی ثروت و جایداد هنگفتی را از غوریان به هدیه گرفته بود. تاریخ‌نگار معروف شام، یاقوت حموی (متوفای ۶۲۶ هـ)، دقیقاً ده سال پس از وفات رازی، از هرات بازدید کرده و با پسر رازی بنام ضیاءالدین علی ملاقات نموده است. او در کتاب «مُعْجَمُ الْأَدْبَاء»، از زبان پسرش نقل می‌کند که رازی پس از برگشت از خوارزم و ماوراءالنهر، به خراسان و سپس به بامیان می‌رود، و در آنجا از طرف

^{۱۹} Griffel (2021: p. 291).

سلطان بهاءالدین سام غوری، جاه و مال هنگفتی بدست می‌آورد و زمانی که سلطان علاءالدین محمد خوارزمشاه - که زمانی شاگرد فخرالدین رازی بود - هرات را تصرف می‌کند بازهم رازی را به صدارت هرات برمی‌گزیند (معجم الأدباء: ج ۶، ص ۲۵۹۲). برعلاوه، سلطان محمد خوارزمشاه قصر ولایت هرات را بحیث اقامتگاه شخصی در اختیار فخرالدین رازی قرار می‌دهد، که حتی بعد از مرگش نیز پسر و خانواده او در آنجا زندگی می‌کردند. همچنان، رازی دختر خود را به عقد نکاح علاء الملک ترمذی که یکی از امرای سلطان محمد خوارزمشاه بود درآورده است.

نزدیکی و روابط رازی با خوارزمشاهیان - چه در دور اول در گرگانج و چه در دور بعدی در هرات - زبانزد بسیاری‌ها گشته بود، و حتی پس از وی سال‌ها بهانه طعن دشمنانش شده بود. شمس تبریزی (متوفای ۶۴۵ هـ) در مقالات خود سخن شهاب هریوه - که شاگرد رازی بود - نقل کرده می‌گوید که رازی بخاطر نان چرب و ثروت و جایگاهی که در دربار خوارزمشاه یافته بود خداوند را صاحب اراده و مشیت خوانده است، و گرنه فلاسفه صفت اراده را به خداوند به اثبات نمی‌رسانند. در مقالات شمس تبریزی آمده است: «شهاب در دمشق می‌گفت که: بر من معقول صرف [آن] است که موجب است بالذات، نه فعالٌ لِّما یُرید. فخر رازی جهت لوت چرب و خلعت خوارزمشاه و نعل زرین، فعالٌ لِّما یُرید گفت» (مقالات: ج ۲، ص ۶۰). حتی ابن تیمیه از رساله‌ای که رازی برای ترکان خاتون (خانم سلطان علاءالدین تکش و مادر محمد خوارزمشاه) در علم نجوم نوشته بود یادآوری می‌کند، اما ابن تیمیه (متوفای ۷۲۸ هـ) در حق رازی از حد انصاف درمی‌گذرد و این نویسنده «تفسیر کبیر» را به ستاره‌پرستی متهم کرده تکفیر می‌کند.^{۲۰}

^{۲۰} ابن تیمیه می‌نویسد: «عجب است که او [یعنی، فخرالدین رازی] از ابومعشر [بلخی] یاد می‌کند که به بت‌پرستی نکوهیده شده است. او [یعنی، فخرالدین رازی] ابومعشر بلخی را بحیث یکی از امامانی گرفته که به امر وی مبنی بر پرستش بت‌ها اقتدا ورزیده، چنانکه از دین اسلام مرتد گشت و به شرک ورزیدن به خدای تعالی، پرستش آفتاب و مهتاب و ستارگان و بت‌ها فرموده است. [رازی این‌ها را] در کتابش بنام «السر المکتوم [فی مخاطبات النجوم]» که در جادوگری و نجوم‌پردازی می‌باشد [یادآور می‌شود]. گفته شده است که او [یعنی، فخرالدین رازی] این کتاب را برای مادر پادشاه علاء الدین محمد ابن تکش ابو جلال الدین [خوارزمشاهی] نوشته بود و آن زن برایش هزار دینار پرداخته است. هدف [آن زن] آنچه از جادو و عجاب در این کتاب آمده و از طریق این‌ها رسیدن به ریاست [و پادشاهی] و دیگر حاجت‌ها بود. او در این کتاب از ابومعشر یاد می‌کند که او مهتاب را پرستش می‌کرد و اینکه در پرستش و مناجات او اسرار و فوائدی نهفته بود که یاد شد. پس کسی که حالش در شرک و بت‌پرستی چنین باشد، چگونه می‌تواند به بدگویی اهل توحید پردازد، کسانی که خدای را می‌پرستند بدون اینکه به او شرک بیارند و نه آفتاب و نه مهتاب و نه ستاره و نه بت را می‌پرستند،

ب. کتاب مناظرات رازی

کتاب مناظرات رازی در گیرودار سیاسی میان خوارزم‌شاهیان و غوریان نوشته شده است، چنانکه در بالا از کشمکش‌هایی میان آن‌ها در نیمه دوم قرن ششم هجری مختصراً یاد شد. فخرالدین رازی در کتاب «المناظرات» از مباحثاتی که حین سفرهایش به بخارا، سمرقند، خجند و چاچ داشته است گزارش می‌دهد. این سفرهایش در دهه‌های ۵۷۰ و ۵۸۰ هـ اتفاق افتاده اند. ولی خود کتاب مناظرات را سال‌ها بعد، زمانی که در دربار معزالدین محمد غوری در شهر غزنه حضور داشته نوشته است. زمان نوشتار این کتاب سال ۶۰۱ هـ تخمین زده می‌شود،^{۲۱} یعنی حدود یک یا حتی دو دهه بعد از مناظراتش در ماوراءالنهر. این درست زمانی بود که غوریان عزم حمله بر ماوراءالنهر را داشتند، جایی که قراختاییان و خوارزم‌شاهیان – که هم‌پیمان یکدیگر بودند – حدود شش دهه در آنجا فرمانروایی داشتند.

این کتاب از چندین لحاظ از سائر آثار فخرالدین رازی متفاوت است. چند نقدی که بر این کتاب وارد می‌شوند قرار ذیل اند:

- (۱) در همه ۱۶ مناظره‌ای که فخرالدین رازی با ۱۱ تن از علماء و حکمای ماوراءالنهر داشته و صورت مناظره خود را در این کتاب گزارش می‌دهد، رازی تمامی مخاصمین خود را با انواع تحقیر، اهانت، استهزاء و ناسزاگویی یاد می‌کند که هرگز سزاوار شخصیتی چون نویسنده «تفسیر کبیر» نیست. دلیل اینگونه زبان تحقیرآمیز از آغاز تا اخیر کتاب چه است؟ درحالی که رازی چنین کاری را هرگز در دیگر رساله‌ها و کتاب‌هایش نکرده است.
- (۲) عجیب‌تر اینست که در این کتاب همه مخاصمین رازی یک عادت و خاصیت مشترک داشتند، و آن اینکه پس از شنیدن استدلال رازی مضطرب می‌شدند، راه خود را گم می‌کردند، چهره‌شان از خشم سرخ می‌شد، و زیر زبان چیزهایی می‌گفتند که فهمیده نمی‌شد. برخلاف، رازی در این کتاب خود را شخصیتی وانمود کرده که در جریان مناظره در نهایت خون‌سردی و آرامش می‌بوده است. درحالی که ما از مناظره‌ای که رازی با یک تن از علمای کرامیه در فیروزکوه غور (چغچران امروزی) داشته – که منجر به آشوب بزرگ در آن شهر می‌شود و بنام «فتنه فیروزکوه» مشهور است – می‌دانیم که رازی همواره شخصیت آرام و خون‌سرد و کسی که احترام مخاصمین خود را در مناظره حفظ کند

بلکه جهاد را با این مشرکانی که بسوی شان ابومعشر [بلخی] و [فخرالدین] رازی و دیگران مرتد شده اند می‌پندارد.» (بیان تلخیص الجهمیه، ج ۳، ص ۵۳ و ۵۴)

^{۲۱} Griffel (2021: p. 295).

نبوده است، بلکه زود احساساتی می‌شده به هتک حرمت جانب مقابل می‌پرداخته است. رازی خودش از مناظره فیروزکوه هرگز در کتاب «المناظرات» یادآوری نمی‌کند، ولی صورت حال این مناظره در دیگر منابع تاریخی آن زمان گزارش شده است.

فتنه فیروزکوه ازین قرار است که در سال ۵۹۵ هـ. سلطان غیاث الدین غوری فخرالدین رازی را - که دو سال قبل خوارزم‌شاهیان را ترک کرده به شهرهای بامیان و غزنه پناه آورده بود - نزد خود به فیروزکوه در غور فرا خواند. در آن زمان، فرقه کرامیه نفوذ زیادی در سرزمین‌های غور داشتند. در همان اواخر، سلطان غیاث الدین با دیدن امام شافعی در خواب به مذهب شافعی گرائیده بود. هدف دعوت کردن فخرالدین رازی به فیروزکوه، همانا تقویت مذهب شافعی در غور بوده است. اما کرامیه که از عقل‌گرایی رازی سخت نفرت داشتند بلکه او را جهمی و معطله می‌دانستند، و از حضورش در شهرشان سخت برآشفتنند. عموی سلطان غیاث الدین که ضیاءالدین نام داشت و از شافعی شدن سلطان ناراض بود، بر سلطان غیاث الدین می‌قبولاند تا مناظره‌ای را میان فخرالدین رازی و عبدالمجید بن عمر معروف به مجدالدین ابن قدوه - که یکی از علمای معروف کرامی در غور بود - برگزار کند. ابن اثیر جزری (۵۵۵-۶۳۰ هـ) صورت بحث را در اینگونه بیان می‌کند:

«رازی نخست به سخن پرداخت. ابن قدوه بر او اعتراض کرد، و سخن به درازا کشید. آنگاه [سلطان] غیاث الدین از جا برخاست. فخر [رازی] بر او استطاله^{۲۲} کرد؛ به او دشنام داد و ناسزا گفت، و در توهین او از حد درگذشت. ابن قدوه هیچ چیز دیگری نگفت جز اینکه برایش گفت: «ای مولانا، چنین نکن که خداوند ترا مؤاخذه می‌کند.»» (کتاب الکامل فی التاریخ: ج ۱۰، ص ۱۶۶)

مناظره در همین‌جا با ناسزاگویی فخرالدین رازی از هم می‌گسلد، و ضیاءالدین با نگریستن چشم‌پوشی سلطان غیاث الدین از رفتار رازی او را به مذهب فلاسفه و عقیده زندقه متهم می‌سازد. فردای آن روز، مجدالدین ابن قدوه بر سر منبر مسجد می‌گوید که «ای مردم، چرا عالمی از علمای اسلام بخاطر دفاع از دین خدا و سنت پیامبر مورد دشنام و ناسزاگویی قرار بگیرد؟!». همان بود که مردم در شهر فیروزکوه برآشفته می‌شوند و مردم از هر گوشه و کنار شهر می‌ریزند. در این آشوب، تعدادی از مردم نیز کشته

^{۲۲} استطاله: گردن کشی کردن، تکبر کردن، زبان درازی کردن.

می‌شوند. نهایتاً سلطان غیاث الدین مجبور می‌شود که فخرالدین رازی را از شهر اخراج کند و به هرات بفرستد.

۳) به استثنای مناظراتی که رازی در مسائل کلامی و فلسفی با نورالدین صابونی، شرف الدین مسعودی و ابن غیلان بلخی داشته، متباقی مناظراتش در مسائل فقهی یا با کسانی بوده که هرگز بحیث فقیه شناخته نمی‌شدند یا هم رازی از آن‌ها هیچ نامی نمی‌برد.^{۲۳} طور مثال، او با رضی‌الدین نیشاپوری^{۲۴} (متوفای ۵۹۸ هـ) که یک عارف، مبلغ دینی، ادیب و شاعر زبان فارسی بود روی مسئله فقهی (وکالت در بیع)، یعنی خارج از ساحة تخصصی رضی‌الدین، دو بار بحث و مناظره کرده است. همچنان، با شاگرد رضی‌الدین نیشاپوری، بنام رکن‌الدین قزوینی، روی مسئله‌ای در اصول الفقه (تعلیل به مصالح و مفاسد) بحث کرده است.

درحالی‌که در دوره‌ای که رازی از شهرهای بخارا و سمرقند و سرزمین فرغانه بازدید کرده، یعنی دهه‌های ۵۷۰ و ۵۸۰ هـ، ده‌ها فقیه بزرگ حنفی حضور داشتند که از آنجمله تنها به ذکر نام چند تن از آن‌ها در ذیل اکتفا می‌کنم:

- فخرالدین حسن بن منصور اوزجندی مشهور به قاضی‌خان (متوفای ۵۹۲ هـ)، مؤلف «شرح الجامع الصغیر» و «فتاوی قاضی‌خان»، که ممکن است در آن سال‌ها در سمرقند بوده باشد؛

^{۲۳} در بحثی که رازی در غزنین داشته، تنها همین قدر می‌گوید که مناظره‌اش با قاضی آن شهر بوده است بدون اینکه نام او را ذکر کند. در پنج مناظره دیگر در بخارا، رازی هرگز نامی از مخاصمین خود نمی‌برد و تنها با ذکر کردن «گروهی از مردم» اکتفا می‌کند. ازین معلوم می‌شود که این «گروهی از مردم» قطعاً فقهای نامور بخارا نبودند.

^{۲۴} رضی‌الدین ابوجعفر محمد نیشاپوری، ملقب به منشی‌النظر، عارف، مبلغ حنفی‌مذهب، ادیب و شاعر زبان فارسی بود که در شهر بخارا نیز مدتی سکونت داشته است. از او کتابی بنام «مکارم الاخلاق» به فارسی و نیز دیوان شعر فارسی بجا مانده که هر دو در سال‌های اخیر به چاپ رسیده اند. هم اوست که به بهاء‌الدین ولد (پدر مولانا جلال‌الدین) اخلاص داشته است و در مجالس او حضور می‌یافته. او را شاگرد شرف‌الدین مسعودی نیز گفته اند. ولی در منابع عرفانی فارسی بگونه مبالغه‌آمیز از او بحیث فقیه بزرگ حنفی یاد گردیده، درحالی‌که از او هیچ اثری در فقه حنفی بجا نمانده است. او بیش‌تر یک عارف و مبلغ دینی بوده است. در منابع عرفانی فارسی و نیز در تذکره‌های عربی به اشتباه کتاب «الطریقه فی علم الخلاف» مشهور به «الطریقه الرضویه» را به او نسبت داده اند، حال آنکه این کتاب از فقیه مشهور حنفی بنام رضی‌الدین محمد سرخسی (متوفای ۵۷۱ هـ) در بخارا و نویسنده کتاب مشهور «المحیط الرضوی» در فقه حنفی بوده است.

- برهان الدین علی بن ابوبکر مرغینانی (متوفای ۵۹۳ هـ)، نویسنده کتاب «الهدایة» یکی از متون فقهی معروف مذهب حنفی، که ممکن است در آن سال‌ها در بخارا بوده باشد؛
- برهان الدین محمود بن احمد بن مازہ بخاری (متوفای ۶۱۶ هـ) از خاندان برهان یا بنو مازہ، و نویسنده کتاب معروف «المحیط البرهانی»، که در آن زمان که رازی بخاطر برقراری روابط با آل برهان به بخارا سفر کرده بود، محمود بن احمد بن مازہ نیز در بخارا حضور داشته است؛
- جمال الدین عبیدالله بن ابراهیم محبوبی بخاری (۵۴۶ - ۶۳۰ هـ)، سرآغاز خاندان محبوبی‌ها (تاج الشریعه و صدرالشریعه) که از جمله فقه‌های معروف حنفی بشمار می‌روند؛ او که هم‌سن و سال فخرالدین رازی بود، در همان سال‌های سفر رازی در بخارا حضور داشته است؛
- محمد بن محمود اسروشنی (متوفای ۶۳۲ هـ)، مؤلف «فصول الأسروشنی»، که در آن زمان در سمرقند می‌زیسته است.

حالا پرسش اینست که باوصف حضور این همه فقه‌های بزرگ حنفی در بخارا، سمرقند و فرغانه، چرا فخرالدین رازی در مسائل فقهی با علمای غیرمطرح و حتی غیرفقیه به بحث پرداخته است؟! این مسئله اعتبار و موثق بودن همه گزارشات رازی را از مناظراتش زیر سوال می‌بود، به‌ویژه مناظره‌اش را با امام نورالدین صابونی.

۴) پرسش دیگری که بمیان می‌آید اینست که چرا رازی در این کتاب تنها از مناظرات و مباحثات‌اش در ماوراءالنهر حکایت می‌کند؟! چرا عطف توجه او تنها ماوراءالنهر بوده؟! آیا او هیچ مناظره‌ای در فیروزکوه و هرات تا سال ۶۰۱ هـ که کتاب مناظرات را نوشت نداشته است؟! درحالی‌که ما می‌دانیم که جنجالی‌ترین و پرچالش‌ترین مناظره رازی در شهر فیروزکوه غور اتفاق افتاد؛ مناظره‌ای که منجر به برپا گشتن «فتنه» در آن شهر شد، و سلطان غیاث الدین غوری ناگزیر شد که رازی را از فیروزکوه بیرون کشیده به شهر هرات بفرستد.

بنابراین، می‌توان استدلال کرد که کتاب مناظرات رازی پیش ازینکه کتاب علمی باشد، کتاب سیاسی بوده است و انگیزه سیاسی داشته است. به احتمال زیاد، غوریان با چنین کارزارهای تبلیغاتی می‌خواستند حمایت مردم را برای حمله بالقوه شان بر ماوراءالنهر - که تحت سیطره خوارزم‌شاهیان قرار داشتند - جلب کنند. هم‌چنان، خوارزم‌شاهیان با قراختاییان کافر هم‌پیمان بودند و به آن‌ها سالانه باج می‌پرداختند؛ حتی سلاطین خوارزم‌شاهی با کمک

قراختایان بعضی مناطق شمالی خراسان را از غوریان تصرف کرده بودند. پس ممکن است که غوریان خواسته باشند تا از کتاب مناظرات رازی در مقابل این دو دشمن هم‌پیمان استفاده ابزاری و سیاسی بکنند. گویا رازی خواسته تا با نوشتن این کتاب نشان بدهد که حدود پنج دهه حکومت خوارزم‌شاهیان بر ماوراءالنهر با حمایت هم‌پیمان کافرشان یعنی قراختایان به چنان انحطاط فکر اسلامی در این سرزمین انجامیده که تنها غوریان می‌توانند با غلبه بر این سرزمین، فکر اسلامی را اعاده کنند. از همین جاست که می‌فهمیم چرا رازی با اشاره به سخنان شرف الدین مسعودی، دانشمند و حکیم بزرگ قرن ششم، کنایتاً می‌گوید: «ای کاش به سرزمین ماوراءالنهر نمی‌رفتم تا اینگونه سخنان عجیب را نمی‌شنیدم» (المناظرات: ص ۳۴).

افزون بر آن، رازی در مقدمه کتاب از سفرش به خجند و بناکت (از قصبات چاچ) یادآوری می‌کند، حال آنکه هیچ مناظره‌ای در این دو شهر نداشته است. پس اگر مناظره‌ای در این دو شهر اتفاق نیفتاده، چرا رازی در مقدمه‌اش ازین دو شهر دوردست که نه مرکز علم و دانش شناخته می‌شدند و نه هیچ کسی از دانشمندان و علمای قرن ۶ در آنجا بودند نام می‌برد؟ شاید رازی به این خاطر ازین دو شهر ذکر می‌کند چون این‌ها نزدیک به پایتخت قراختایان در ترکستان (نواحی قرغزستان امروزی) بودند، و محض یادآوری ازین دو شهر پیام‌های سیاسی را می‌رساند.

این احتمال را نیز نمی‌توان رد کرد که رازی از طریق این کتاب خواسته تا موقف خود را در دربار غوریان تحکیم ببخشد و اعاده کند. به‌ویژه اینکه داستان مناظره‌اش با مجدالدین ابن قدوه و فتنه فیروزکوه و اخراجش از آن شهر در سال ۵۹۵ هـ ممکن است زبان‌زد عام و خاص در خراسان شده باشد تا حدی که این خبر حتی به ابن اثیر جزری (۵۵۵-۶۳۰ هـ) در شام و عراق رسیده بود، و رازی بخاطر گوشزد جایگاه علمی خویش این رساله را در سال ۶۰۱ هـ به نشر رسانده است.

در نهایت، کتاب مناظرات رازی را - که جدال او را بر علیه علمای حنفی ماوراءالنهر به نمایش می‌کشد - نباید از جدالی که میان او و متصوفینی چون بهاءالدین ولد (۵۴۳-۶۲۸ هـ) پدر مولانا جلال الدین بلخی وجود داشت کاملاً مجزا نگریست. با آنکه اتهامی را که بر فخرالدین رازی وارد کرده اند که گویا او با دسیسه‌سازی‌اش، یعنی با برانگیختن علاءالدین محمد خوارزم‌شاه بر علیه بهاءالدین ولد، عامل مهاجرتش از بلخ شده باشد، به یقین می‌توان گفت که نادرست است زیرا سفر بهاءالدین ولد پس از سال ۶۰۹ هـ صورت گرفته حال آنکه رازی در سال ۶۰۷ هـ درگذشته است، ولیکن کشمکش کلی میان رازی و بهاءالدین در عصر خوارزم‌شاهیان در منابع تاریخی به خوبی انعکاس یافته اند که می‌توان بر صحت آن حکم کرد

(فروزانفر، ۱۳۱۵؛ پورجوادی، ۱۳۸۱). پس اینکه رازی کتاب مناظرات خویش را با ذکر مناظره‌اش با رضی الدین نیشاپوری که دوست و ارادتمند بهاءالدین ولد بود افتتاح می‌کند، آیا ربطی با کینه‌توزی‌های رازی و بهاءالدین داشته می‌تواند؟! متأسفانه نه در تائید و نه در رد این فرضیه چیزی گفته نمی‌توانیم. خداوند بهتر آگاه است.

ج. مناظره رازی و صابونی

از دلائل بالا برمی‌آید که کتاب مناظرات رازی، پروژه سیاسی غوریان در مقابل خوارزمشاهیان ماوراءالنهر بوده است، و به همین دلیل رازی تا که توانسته علمای ماوراءالنهر را درین کتاب خوار و زبون نشان داده است. او حتی بخاطر کوچک نشان دادن یکی از مخاصمینش، یعنی شرف الدین مسعودی که یکی از حکمای معروف ماوراءالنهر در قرن ۶ هجری و دوستدار و هم‌فکر حجة الإسلام ابوحامد غزالی بود، چندین بار بر غزالی می‌تازد و باری به مسعودی حکایت می‌کند که زمانی که او (رازی) بر مزار غزالی در طوس رفته بود، به هواداران غزالی گفته بود: «شما زندگی تان را در خواندن کتاب المستصفی غزالی ضایع ساختید» (المناظرات: ص ۴۵).

صرف نظر ازینکه چرا ذکر مناظراتی که رازی با ۱۱ تن از علما، حکما و دانشمندان ماوراءالنهر داشته در هیچ منبع دیگر نیامده بجز کتاب خود رازی، و گذشته از چهار دلیلی که در بخش بالا یادآوری گردید، و هم‌چنان صرف نظر از مسئله انگیزه سیاسی این کتاب، یک چیزی را که به یقین می‌توان گفت اینست که رازی در این کتاب در نشان دادن ضعف مخاصمین خود سخت مبالغه ورزیده است. ممکن است که این ۱۶ جلسه از مناظرات با ۱۱ تن از افراد راست بوده باشند، و شاید هم که رازی با داشتن ذکاوت بی‌نظیر و دست بالا در حکمت و فلسفه توانسته بر مخاصمین خود غالب آمده باشد، ولی قطعاً صورت حالی را که رازی از مخاصمین خود در این کتاب به تصویر کشیده نه تنها که واقع‌بینانه نیست بلکه در نهایت غلو و مبالغه و با انگیزه خودستایی و خودنمایی نوشته شده است.

طور مثال، رازی از سه بار ملاقات و مناظره با نورالدین صابونی در بخارا خبر می‌دهد. سال دقیق آن را ذکر نمی‌کند، ولی می‌باید پیش از وفات صابونی به سال ۵۸۰ هـ بوده باشد. در ملاقات نخست، رازی حکایت می‌کند که صابونی پس از برگشت از حج، بر سر منبر گفته بود که من از بخارا تا مکه، کسی را ندیدم که مستحق نام انسان بوده باشد. ازین سخنش، مردم خراسان و عراق که در مسجد حضور داشتند ناخشنود می‌شوند. رازی می‌گوید که: صابونی چند روز بعد برای دیدنم به خانه‌ام آمد. از وی پرسیدم که سفر حج چطور بود، وی شبیه همان

سخن را تکرار کرد و افزود: در یکی از مجالس دربارهٔ رؤیت سخن می‌گفتم، یک شخص هم پرسشی یا نقدی یا انکاری نداشت. رازی اینجا بر صابونی اعتراض می‌کند و برایش می‌گوید که: شاید آن مردم به این فکر بوده باشند که تو از جملهٔ عقلا و فضلا نیستی، و برعکس آن‌ها با تو از روی فضل رفتار کرده‌اند. سپس رازی بخاطر نشان دادن تناقض سخن صابونی، یک قضیهٔ نادرست را مثال می‌آورد و برایش می‌گوید: «دانستن فساد این قضیه، اساسی‌ترین علم ضروری است. فقدان علم ضروری دلالت بر فقدان عقل دارد. پس با این سخن روشن و بارز، ثابت شد که تو خارج از زمرهٔ عقلا هستی، و چون از میان عقلا نیستی چگونه ادعای خبرگی و کیاست را می‌کنی؟!» (ص ۱۷). رازی در نتیجه‌گیری می‌نویسد: «چون این سخن را به این مرد گمراه («ذلک الرجل الغوی») گفتم، به اضطراب افتاد و مبهوت ماند، و راه بیرون رفتن خود را پیدا کرده نمی‌توانست، و درمانده و خاموش برای مدت طولانی بماند. سپس بلند شد و از خانه خارج گشت» (ص ۱۷).

در رابطه به ملاقات دوم شان، رازی می‌گوید که مردم بعد از چند روز از من خواهش کردند تا نزد صابونی بروم تا آزرده‌خاطری او برطرف گردد. زمانی که به خانه‌اش رفتم، جمع بزرگی از مردم در خانه‌اش حضور داشتند. صابونی بر مسئلهٔ تکوین و مکون، یا آفرینش و آفریده (اینکه آیا آفرینش عین آفریده است یا غیر از آن) به بحث پرداخت. پس ازینکه رازی دلائل خود را ارائه کرد، صابونی گویا «به اضطراب شدید و شور و غوغا برای مدت طولانی افتید» (ص ۲۰). به گفتهٔ رازی، صابونی در اخیر «به تضرع و زاری پرداخت، و اعتراف کرد که سخن او از قانون عقل و خرد بیرون بود، و درماندگی و عجز خود را به جمع حاضرین در مجلس اظهار کرد» (ص ۲۰).

دربارهٔ مناظرهٔ سوم، رازی می‌نویسد که پس از مناظرهٔ دومی، «غرور» نور صابونی در آن روز شکست و رسوا گشت، و در اوج خجالت بسر می‌برد» (ص ۲۲). برادر صابونی از رازی تقاضا می‌کند که به مهمانی‌ای به خانه‌اش برود. در آنجا، صابونی با تعدادی از دانشمندان نیز می‌آیند. این بار، صابونی مسئلهٔ بقاء – اینکه آیا بقاء صفتی زائد بر ذات باقی است یا خیر – به بحث می‌پردازد. این بار باز هم، به گفتهٔ رازی، صابونی در مناظره عاجز می‌ماند، و به رازی می‌گوید که: «به تو التماس می‌کنم که قصور و کوتاهی مرا در این علم به کسی نمایان نسازی» (ص ۲۴). سپس رازی می‌گوید: «من این [تقاضایش] را پذیرفتم که جز به تعظیم و اکرام او سخن نخواهم گفت» (ص ۲۴). اگر این ماجرا راست باشد، به نظر می‌رسد که رازی به این وعده‌ای که به صابونی داده بود تا عیب و درماندگی او را به مردم برملا نسازد، با نشر این کتاب وفادار نمانده است.

به هر حال، با نظر داشت مسائلی که از زندگی سیاسی فخرالدین رازی یاد کردیم و ملاحظات جدی‌ای که بر کتاب مناظرات رازی وجود دارد، بشمول رفتار رازی در مناظره‌اش با کرامیه در فیروزکوه که منجر به تبعیدش گشت، حکایت رازی از صورت مناظره‌اش با صابونی اعتبار خود را از دست می‌دهد. نه تنها درباره‌ی مناظره‌اش با نورالدین صابونی، بلکه درباره‌ی مناظراتش با شرف الدین مسعودی، ابن غیلان بلخی و رضی‌الدین نیشاپوری نیز باید با کمال احتیاط و فراست نگریسته شود.

آنچه که به یقین می‌توان گفت اینست که رازی در گزارش‌دهی صورت مناظره‌هایش سخت مبالغه و غلو ورزیده است. نورالدین صابونی متکلم ورزیده‌ای بوده که توانسته کتاب بلند و مغلق «تبصرة الأدلة» امام ابوالمعین نسفی را به بهترین وجه در کتاب‌های «الکفایه» و «البدایه» اش مختصر سازد، و نیز مباحث تازه‌ای بر آن بیفزاید. آیا کسی که توان درک مقدمات عقلی را نداشته باشد – آنگونه که فخرالدین رازی درباره‌ی نورالدین صابونی ادعا کرده^{۲۵} – می‌تواند نویسنده‌ی این دو کتاب باشد؟! کتاب‌هایی که امام سعدالدین تفتازانی هروی (متوفای ۷۹۲ هـ) در کتاب «شرح العقائد النسفية»، بیش‌تر از هر کتاب دیگر ماتریدی‌ها از آن‌ها ذکر می‌کند و نقل قول می‌کند.^{۲۶} حتی اگر به مناظره‌ای که صابونی با رشیدالدین وطواط داشت – که حافظ الدین نسفی صورت آن مناظره‌اش را گزارش داده^{۲۷} – نگریسته شود، هرگز با تصویری از شخصیت درمانده و ضعیفی که رازی از صابونی به نمایش می‌گذارد قابل مقایسه نیست.

فصل ۵: الکفایه و البدایه

پس از امام ابوالمعین نسفی، کمتر کتابی بسان تبصرة الأدلة در کلام حنفی تولید گردیده است. تبصرة الأدلة کتابی و سترگ و پیچیده‌ای است که برای عام مردم کم‌تر قابل استفاده است. حتی خود امام نسفی با درک این نکته، کتاب «التمهید لقواعد التوحید» را بحیث تلخیص یا نسخه کوتاه‌تر تبصرة الأدلة نوشت. در پهلوی آن، برای کسانی که کمتر به معقولات سنخیت دارند کتاب «بحر الکلام» را با تمرکز بیش‌تر بر منقولات نوشت.

^{۲۵} رجوع کنید به مناظره اولی، که در پاراگراف‌های قبلی بیان گردید.

^{۲۶} تفتازانی حدود شش بار از کتاب‌های صابونی – بیش‌تر از هر کتاب دیگری – نام گرفته ذکر می‌کند.

^{۲۷} صورت این مناظره در پاورقی شماره ۴۰ در «فصل اندر باب معدوم» در بخش ۵.۶ در این کتاب نقل شده است.

گام دوم در تلخیص و فشرده‌سازی تبصرة الأدلة را امام نورالدین صابونی با نوشتن کتاب «الكفاية في الهداية في أصول الدين» برداشت. اما در پهلوی اینکه متن تبصرة را کوتاه‌تر و ساده‌تر ساخته است، صابونی نوآوری‌های خوبی نیز داشته است که به همین خاطر نسبت به کتاب «التمهید» امام نسفی، الکفایه از شهرت بیش‌تری برخوردار بوده است. صابونی چند فصلی را در توضیح اهمیت علم کلام و پاسخ به نقدهای اهل حدیث در آغاز الکفایه گنجانیده است، ترتیب بعضی از فصل‌ها را مورد بازبینی قرار داده، و مهم‌تر اینکه صورت بحث را در هر فصل شیواتر و منظم‌تر ساخته است. متن الکفایه تخمیناً حدود یک سوم حصه (یا شاید هم نیم برابر) متن تبصرة است.

ازین لحاظ، زمانی‌که امام سعدالدین تفتازانی در قرن ۸ هجری خواست مجموع آراء و کلام حنفی-ماتریدی را در «شرح العقائد النسفية» بازگو کند، بیش‌ترین نقل قول و یادآوری را از الکفایه و البدایه امام صابونی کرده است. او شش بار از این دو کتاب صابونی در «شرح العقائد النسفية» نام برده است، که بیش‌تر از هر کتاب دیگر ماتریدی‌هاست. همچنان، امام کمال الدین بیاضی‌زاده در «إشارات المرام من عبارات الإمام» بارها به کتاب الکفایه ارجاع می‌دهد و در چندین مسئله از آرای صابونی یاد می‌کند.

پس از کتاب الکفایه، امام صابونی متن فشرده‌تر آن را بنام «البدایه من الکفایه» نوشت. صابونی در مقدمه البدایه تذکر می‌دهد که یارانش از وی خواستند تا متن الکفایه را موجزتر بسازد تا برای حفظ آسان‌تر گردد. اما باز هم، متن البدایه آن چندان کوتاهی نیست که بتواند به آسانی حفظ گردد، مثلاً آنگونه که عقائد نسفی است. بلکه امام صابونی اکثر دلائل و استدلال‌ها را در این کتاب گنجانیده است، هرچند بشکل فشرده، دقیق و سنجیده. از لحاظ حجم، البدایه تخمیناً حدود یک چهارم متن الکفایه است. البدایه را از حیث سبک و فشرده بودن متن می‌توان با کتاب «التمهید لقواعد التوحید» ابوالثناء لامشی مقایسه کرد.

با آنکه کاتب چلبی در کشف الظنون می‌گوید که امام صابونی نخست کتابی بنام «الهدایه في الکلام» را نوشته بود (چلبی، ص ۲۰۴۰)، و سپس آن را در «الكفاية في الهداية» کوتاه‌تر ساخته است، دلیل کافی برای پذیرش این سخن نداریم. اینکه بعضی متکلمین متأخر از کتابی بنام «الهدایه» یاد کرده اند، ممکن است منظورشان کتاب «الهداية في أصول الاعتقاد» از علاءالدین ابن عبدالحمید اسمندی سمرقندی (متوفای ۵۵۲ هـ) بوده باشد که بنام «لباب الکلام» نیز شهرت داشته است.

الکفایه و البدایه کتاب‌های خوب متوسطه در کلام ماتریدی-حنفی اند. از منابع برمی‌آیند که این کتاب‌ها برای قرن‌های متوالی در مدارس مختلف ماوراءالنهر و پسان‌ترها در سرزمین‌های روم در دوره عثمانیان تدریس می‌شده است.

فصل ۶: شیوه و روش ترجمه

کتاب حاضر را با عنوان «رهنمون بسنده در اصول الدین» از روی کتاب‌های «الکفایه فی الهدایه فی أصول الدین» و «البدایه من الکفایه» ترجمه کرده ام، بگونه‌ای که بعضی از فصل‌ها از روی الکفایه و بعضی دیگر از روی البدایه ترجمه شده اند. در واقع، با درنظرداشت نیازمندی در جو فکری معاصر، آن‌ده از موضوعاتی که امروز کم‌تر مورد بحث و مناقشه استند و نیاز به دلائل مفصل و طولانی برای آن‌ها دیده نمی‌شود از روی فصل‌های مربوطه البدایه، و متباقی از روی الکفایه ترجمه شده اند. در کل، متن ترجمه حاضر دربرگیرنده همه فصل‌های الکفایه و البدایه استند، و هیچ فصلی ازین کتاب‌ها فرو گذاشت نشده اند.

جدول ۱: بخش‌ها و فصل‌های کتاب

بخش‌ها و فصل‌ها	الکفایه	البدایه
مقدمه امام صابونی	ک	
بخش ۱: معرفی اصول الدین یا علم کلام	ک	
بخش ۲: معرفت‌شناسی از دیدگاه کلام اسلامی	ک	
بخش ۳: هستی و صفات پروردگار متعال	ک	
فصل ۳.۸: تکوین و مکنون، یا آفرینش و آفریده		ب
فصل ۳.۹: اندر جواز دیدار خدای تعالی		ب
بخش ۴: نبوت و فرمان‌روایی		ب
بخش ۵: اختیار بندگان و تقدیر الهی		ب
فصل ۵.۱۰: قضاء و قَدَر	ک	
بخش ۶: ایمان و گناهان	ک	

در کل، حدود دوسوم حصه فصل‌ها از کتاب الکفایه و حدود یک‌سوم آن‌ها از البدایه ترجمه شده اند. در جدول ۱ در بالا نشان داده ام که کدام بخش‌ها و فصل‌های کتاب از روی الکفایه (ک) و کدام یک از روی البدایه (ب) ترجمه گردیده اند. طور مثال، بخش ۳ که حاوی ۱۱ فصل (از فصل ۳.۱ الی ۳.۱۱) می‌باشد در مجموع از روی الکفایه ترجمه گردیده ولی دو فصل این بخش (فصل‌های ۳.۸ و ۳.۹) از روی البدایه ترجمه شده اند. یا مثلاً بخش ۵ که

شامل ۱۱ فصل (از فصل ۵.۱ الی ۵.۱۱) است، در کل از روی البدایه ترجمه شده به استثنای فصل ۵.۱۰ که از روی الکفایه ترجمه گردیده است.

بعضاً اگر فصلی از روی البدایه ترجمه شده باشد، و اگر پاراگراف‌هایی را از الکفایه تشخیص داده باشیم که مفید و سودمند اند ولی در البدایه ذکر نگردیده اند، در اینصورت این پاراگراف‌ها را از الکفایه نقل کرده و در ترجمه افزوده‌ام ولی آن‌ها را با خط مایل یا کج نوشته‌ام تا تفکیک گردند.

بخش‌بندی کتاب به شش قسمت بزرگ، شمارش فصل‌ها، و عنوان‌گذاری بعضی از فصل‌های فرعی که در میان دو قوس‌های براکت [] نوشته شده اند، کار منی مترجم است.

هر متن یا لفظی که در میان دو قوس براکت [] نوشته شده باشند، الفاظ افزون بر متن عربی اند که برای تکمیل و واضح ساختن ترجمه فارسی لازم دانسته‌ام.

تمامی تعلیقات، توضیحات و معلوماتی که در پاورقی‌ها درج گردیده اند از آن مترجم (عمر جويا) استند، به استثنای مواردی که صریحاً از «مصحح متن عربی» نام برده شده باشد.

این ترجمه بر اساس چاپ‌های ذیل الکفایه و البدایه تهیه گردیده اند:

- «الکفایه فی الهدایة فی أصول الدین». نورالدین صابونی. تصحیح محمد آروثی. مرکز بحوث الإسلامی فی استانبول. دار ابن حزم. بیروت: ۲۰۱۴م.
- «البدایة من الکفایة». نورالدین صابونی. تصحیح فراز خان. متن عربی و ترجمه انگلیسی. دانشگاه زیتونه. برکلی، ایالات متحده آمریکا: ۲۰۲۰م.

دکتور محمد عمر جويا

رهنمون بنده در اصول الدين

[مقدمهٔ امام صابونی]

به نام خداوند بخشندهٔ مهربان. ستایش خدای راست که هستی و بقای او واجب و بایسته است، بخشش و دهش او گسترده است، نیکویی و احسان او دیرینه است، و فضل و منت او فراگیرنده است. او در صفاتش از هر مانند و مثالی برتر و بزرگ است، و در پادشاهی از تغییر و زوال پاک و والامرتبه. دیده‌ها وی را در نمی‌یابند، و جا و مکان بر وی فراز نمی‌آیند. بخشنده‌ای که حق نعمت وی را نتوان ادا کرد، و حکیمی که فرامین وی بار و ستمی بر کس ننهد. او را سپاس می‌گزاریم به همان شیوه‌ای که راه راست را به ما وانمود، و ما را به روش خرد و نیکخواهی راه نمود. برای ایستادگی بر راه راست از وی یاری می‌خواهیم، و از هر کجی و سرنگونی به وی پناه می‌بریم.

گواهی می‌دهیم که نیست هیچ خدایی جز الله، یکتاست و انبازی ندارد. این گواهی از روی علم و یقین است، نه از روی گمان و پندار. و گواهی می‌دهیم که محمد بنده و پیامبر اوست، و به راستی برای فراخواندن و رهنمایی مردم فرستاده شده است. خداوند به وسیلهٔ او برهان حقیقت را به ما روشن ساخت، و بواسطهٔ او ما را از جهل و نادانی وارهانید. درود خداوند باد بر وی، و بر خانواده‌اش پیشوایان هدایت، و یارانش چراغانِ ظلمت، و سلامتی باد بر وی سلام فراوان.

بدان که علم دربارهٔ خداوند متعال و صفاتش برترین و والاترین علوم است، و آموختن آن بر هر فرد عاقل و هوشیار واجب است. این اصل همه علوم است، و سرچشمهٔ سعادت و کامیابی ست. به همین خاطر، این علم را «اصول الدین»^۱ نامیده اند. و پیامبر گرامی ﷺ آن را «رأس العلم» [یعنی «اصل علم» یا «سرآمد علوم»] خوانده است. زمانی که بادیه‌نشینی عرب به رسول الله ﷺ گفت: «ای پیامبر خدا، نوادر علم («غرائب العلم») را به من بیاموز.» پیامبر خدا گفت: «از رأس العلم چه می‌دانی؟» اعرابی پرسید: «رأس العلم چیست؟» فرمود: «آیا با خداوند معرفت داری؟» اعرابی پرسید: «معرفت خداوند چیست؟» ایشان فرمودند: «اینکه بدانی که خدای تعالی همتایی و مثل و مانندی ندارد، و او آشکار یکتا و پوشیدهٔ یگانه است.

^۱ همچنان، به نام‌های علم کلام، علم توحید، و فقه اکبر نیز نامیده می‌شود.

او را همدوش و همانندی نیست. این حق معرفت اوست.^۲ و او ﷺ از درجه‌های سائر مردمان در این علم پیشگام بود و جایگاه ویژه‌ای داشت، چنانکه فرموده است: «أنا أعلمكم بالله وأخشاكم لله: من داناترین شما به خداوند و ترسنده‌ترین شما از خداوند استم.»^۳ بنابراین، این علم مهم‌ترین علمی است که باید آموخته شود، و سزاوارترین علم از جهت گرامی‌داشت و بزرگداشت است.

و تو ای شیفته راستین و جوینده متین، از من خواسته بودی تا در این علم اثری کوتاه بنویسم تا فهم آن را برای آسان گرداند و فراگیری آن را برای فراهم سازد. پس تلاش می‌ورزم تا آن را [از سخنان بی‌مورد و اضافی] تهذیب و پاکیزه نگهدارم، و تنها به آنچه که دانستن آن لازم است بسنده کنم. و مرا با نیکواندیشی خویش نوازش ده تا هدفت برآورده و مُرامت راست گردد. با آنکه من خود را شایسته این کار نمی‌دیدم، اما از خداوند یاری خواسته خواهم ترا پذیرفتم. بر وی توکل می‌ورزم و برای تمام نمودن این کار به بهترین وجه از وی تمنای توفیق دارم. و اوست بهترین توفیق‌دهنده و بهترین یاری‌دهنده، و هم اوست مرجع ما.

^۲ این حدیث را ابونعیم اصفهانی در «حلیة الأولیاء وطبقات الأصفیاء» (۱/ ۲۴)، ابواسحاق شاطبی در «الاعتصام فی أهل البدع والضلالات» (۱/ ۴۸۶)، و ابن عراق الکنانی در «تنزیه الشریعة المرفوعة» (۱/ ۲۷۷) نیز نقل نموده اند.

^۳ صحیح بخاری (۲۰) و صحیح مسلم (۱۱۱۰).

بخش ۱: معرفی اصول الدین یا علم کلام

سخن اندر تقریر [و اهمیت] این علم

خداوند متعال می‌فرماید: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ ۚ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ «خداوند گواهی داد بر اینکه جز او معبودی نیست، و [نیز گواهی دادند] فرشتگان و خداوندان دانش، که خداوند به عدل قائم است، جز او معبودی نیست، او عزیز حکیم است» [آل عمران: ۱۸]. ضحاک^۱ روایت می‌کند که ابن عباس (رضی الله عنهما) [در تفسیر این آیت] فرمود: هر که به یگانگی خداوند گواهی دهد از جمله خداوندان دانش («أولی العلم») می‌باشد، زیرا او بر آنچه که سرآمد علوم («رأس العلوم») و شریف‌ترین علوم است دانا می‌باشد. در واقع، بزرگواری علم به سبب بزرگواری معلوم^۲ بلند می‌رود، و چون خدای تعالی نسبت به همه موجودات برترین و بزرگوارترین است، پس علم به خدای تعالی از بزرگوارترین و شریف‌ترین علوم است.

خداوند متعال در کتابش از حجت آوردن ابراهیم خلیل الله (علیه الصلوات والسلام) در مقابل نمرود نفرین شده به ما خبر می‌دهد چنانکه فرمود: ﴿آیا ندیدی بسوی کسی که با ابراهیم دربارهٔ پروردگارش به حجت درآمد [و مجادله کرد]؟﴾ [البقره: ۲۵۸] تا اخیر آیت،^۳ و در مقابل پدرش آزر که گفت: ﴿چرا چیزی را که نمی‌شنود و نمی‌بیند و هیچ نیازی را از تو برطرف نمی‌سازد پرستش می‌کنی؟﴾ [مریم: ۴۲]، و در مقابل قوم خویش چون گفت: ﴿آیا چیزی را که خود می‌تراشید می‌پرستید؟ درحالی که خدا هم شما و هم چیزی را که می‌سازید آفریده است﴾

^۱ ابوالقاسم ضحاک بن مزاحم هلالی بلخی (متوفای ۱۰۵ هـ)، محدث و مفسر و نحوی و از جمله تابعین است. گویند که او صحبت ابن عباس و ابوهریره را دریافته و از سعید بن جبیر تفسیر آموخته بود. اصل ضحاک از کوفه بود و در بلخ اقامت گزیده بود.

^۲ معلوم: یعنی موضوع علم، یا آنچه که دانسته یا شناخته شده باشد (در مقابل مجهول). به عبارت دیگر، معلوم آنست که علم بر آن نزد عالم تحقق می‌یابد.

^۳ ﴿آیا ندیدی بسوی کسی که با ابراهیم دربارهٔ پروردگارش به حجت درآمد [و مجادله کرد]؟ از اینکه خداوند به آن شخص پادشاهی داده بود. هنگامی که ابراهیم گفت «پروردگار من ذاتی است که زنده می‌گرداند و می‌میراند» [آن شخص] گفت: «منم که زنده می‌کنم و می‌میرانم» ابراهیم گفت: «حقا که خداوند آفتاب را از مشرق می‌آورد، پس تو آن را از مغرب برآر.» آن کافر مبهوت و درمانده شد، و خداوند قوم ستمگار را هدایت نمی‌کند.﴾ [البقره: ۲۵۸]

[الصافات: ۹۵-۹۶]، و به سخن خودش: ﴿چون [آن ستاره] فرو رفت، گفت: دوست ندارم فرو روندگان را﴾ [الأنعام: ۷۶]، و گفت: ﴿من بیزارم از آنچه شما [به خداوند] انباز می‌گیرید﴾ [الأنعام: ۷۸]، تا آنکه ﴿قومش با وی جدال کردند﴾ [الأنعام: ۸۰].

سپس خدای تعالی قدر [و منزلت] چنین استدلال ورزیدن را بزرگ شمرده فرمود: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ ۖ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مِّنْ نَّشَأُ﴾ «این بود حجت ما که آن را به ابراهیم در برابر مردمش دادیم، و درجه هر که را بخواهیم بلند می‌گردانیم» [الأنعام: ۸۳]. همچنان، خداوند در آیات زیادی از قرآن بندگان خویش را تشویق می‌کند به پادشاهی او بنگرند [و ببیندیشند] تا عظمت و بزرگی او تعالی را بشناسند، چنانکه می‌فرماید: ﴿آیا نمی‌نگرند به پادشاهی آسمان‌ها و زمین؟﴾ [الأعراف: ۱۸۵]، و نیز می‌فرماید: ﴿هرآینه بنمایم شان نشانه‌های خویش را در آفاق [جهان] و [نیز] در تن‌های خود شان، تا پدید آید شان که وی حق است﴾ [فصلت: ۵۳].

همچنان، خداوند متعال با حجت آوردن در مقابل آنانی که از برانگیختن و زنده شدن پس از مرگ انکار می‌ورزند به پیامبر خویش ﷺ تعلیم داده می‌فرماید: ﴿گفت: چه کسی می‌تواند استخوان‌ها را در حالی که پوسیده است زنده سازد؟﴾ [یس: ۷۸]. سپس [به پیامبرش] فرمود: ﴿آیا آنکه آسمان‌ها و زمین را آفرید، قادر نیست که همانند آن‌ها را بیافریند؟ آری [تواناست]!﴾ [یس: ۸۱].

خدای تعالی همچنان بر کسی که گمان می‌کند خداوند را شریک‌هایی ست وجه الزام را روشن ساخته می‌گوید: ﴿بگو [ای محمد]: چه گوید اگر خدا بخواهد به من زبانی برساند، آنهایی که جز خدا به ایشان نیایش می‌کنید، آن را از من برطرف کرده می‌توانند؟ یا اگر به من ارادهٔ مرحمتی بفرماید، آیا ایشان رحمت او را بازداشته می‌توانند؟﴾ [الزمر: ۳۸]. و این است دلیل امتناع ورزیدن [از شرک] در موضوع وحدانیت و یگانگی خداوند. و نیز می‌فرماید: ﴿اگر در آسمان‌ها و زمین معبودانی جز خدا می‌بودند، بی‌گمان آسمان و زمین تباه می‌گشتند﴾ [الأنبياء: ۲۱].

به همین‌گونه، آیات دیگری نیز [بر حسب استدلال ورزیدن با کافران] وجود دارد که تنها کسی که نادان و نافرمان است منکر آن می‌باشد.

فصل [اندر نحوه کلام خدا با بنده]

بدان که حجت‌های خداوند تبارک و تعالی در کتابش نباید همانند کلام دو طرف بحث و مجادله پنداشته شود تا مبدا با چنین سخن شبتھی وارد گردد، بلکه در تقریر کلام او تعالی به آشکارترین شیوه‌اش تلاش صورت گیرد. در حقیقت، کلام او تعالی را بر نحو کلام خواجه با غلامش بنگریم؛ هنگامی که خواجه با غلامش بگونه بازدارنده، آمرانه، حجت‌آورنده یا آگاه سازنده حرف می‌زند، تنها به آن مقدار که بسنده باشد اکتفا می‌کند. او در سخنش به شرح نمی‌پردازد، چون غلام برای تفکر و تأمل و برای درک سخنان او نیاز به شرح [دور و درازی] ندارد. طور مثال، خدای تعالی می‌فرماید: ﴿آیا نمی‌بینند که ما بر ایشان از [جمله] چیزهایی که خود ما ساخته‌ایم چارپایانی آفریدیم، و [باز] ایشان مالک آنند؟﴾ [یس: ۷۱]، ﴿آیا ما در آفرینش اول عاجز مانده بودیم؟ بلکه ایشان از آفرینش نو در شبهه اند﴾ [ق: ۱۵]، یا ﴿بگو: چه گوئید اگر آب [مورد استفاده] شما [به زمین] فرو رود؟ پس کیست که برای شما آب روان بیاورد؟﴾ [الملک: ۳۰].

[پاسخ به آنانی که علم کلام را نکوهش می‌کنند]

اگر گفته شود:

هیچ روایتی به ما نرسیده که حاکی از آن باشد که پیامبر ﷺ این علم را به یکی از اصحاب خود آموخته است، و هیچ یک از یاران او این علم را نه فرا گرفته اند و نه به کسی آموخته اند. در واقع، این علم پس از ختم دوران ایشان به مرور زمان پیدا شد. اگر این علم در دین مهم می‌بود، صحابه و تابعین (که خداوند از همه آنها خشنود باد) به این کار پیشقدم می‌بودند.

ما می‌گوییم:

منظور تان از اینکه می‌گوئید «این علم را نه فرا گرفته اند و نه به کسی آموخته اند» دقیقاً چیست؟ اگر منظور تان ازین سخن این باشد که صحابه ذات خدای تعالی، صفات او، توحید او، تنزیه او، حقانیت پیامبرش، و درستی معجزاتش را با دلایل عقلی نمی‌دانستند بلکه این‌ها را به تقلید می‌گفتند، چنین سخنی از حق دور است و زشت و ناپسند است. این چگونه ممکن است حال آنکه خداوند متعال در کتابش آنانی را که پدران شان را در پرستش بتان تقلید می‌کردند رد کرد؟! کسانی که می‌گفتند: ﴿بی‌گمان پدران خود را بر راهی یافتیم، و ما یقیناً بر نقش قدم ایشان روانیم﴾ [الزخرف: ۲۳]، خدای تعالی سپس می‌فرماید: ﴿گفت: آیا حتی اگر راه

راست‌تر از آنچه پدران خویش را بر آن یافتید به شما آورده باشم؟» [الزخرف: ۲۴]. و پیامبر ﷺ با تعداد زیادی از مشرکین و یهودان و ترسایان مناظره می‌کرد، و شهرتش و بهره‌گیری [مردم] از وی پوشیده نیست.

اگر منظور تان این باشد که اصحاب کرام عبارات و اصطلاحاتی را که نزد متکلمین معمول است – چون جوهر و عرض، جائز و محال، و مُحدث و قدیم – بر زبان نمی‌رانند، این درست است. ولی بالمقابل، همین پرسش را از شما در رابطه به سائر علوم می‌پرسیم؛ زیرا از پیامبر اکرم ﷺ و یاران او هرگز [اصطلاحاتی چون] ناسخ و منسوخ، مُجمل و مُفسر، و مُحکم و متشابه را که [امروز] نزد مفسرین معمول اند؛ یا قیاس و استحسان، معارضه و نقض و طرد، شرط و سبب، علت و حکم، و حقیقت و مجاز را که نزد اهل فقه معمول اند؛ یا جرح و تعدیل، آحاد و مشهور و متواتر، و صحیح، حسن، سقیم، ضعیف، و غریب را که نزد محدثین معمول ان بر زبان نرانده اند. آیا کسی گفته می‌تواند که باید همه این علوم بخاطر این علت ترک گردند؟ در حقیقت، در روزگار پیامبر ﷺ و اصحاب (رضوان الله علیهم) هوای نفس و بدعت هنوز نمایان نشده بودند، پس نیازی به این نوع علم احساس نمی‌شد. ولی چون پس از ایشان تا روزگار ما که هوا و بدعت پدیدار گشتند، نیاز به این عبارات و اصطلاحات جهت رد [آرای] آن‌ها و دفاع شبهات آن‌ها دیده می‌شود.

اگر گفته شود:

پیامبر ﷺ گفته است: «تَفَكَّرُوا فِي الْخَلْقِ وَلَا تَتَفَكَّرُوا فِي الْخَالِقِ» در خلق بیندیشید نه در آفریدگار،^۴ تفکر در ذات و صفات خدای تعالی همانا تفکر در خالق است و این نهی شده است.

ما می‌گوییم:

نهی وارد بر تفکر در خالق و امر به تفکر کردن در مخلوقات که لازم می‌گرداند در پادشاهی آسمان‌ها و زمین نگریسته شود و تأمل و تفکر ورزیده شود، از جهت استدلال به این است که آفریدگار متعال به هیچ چیزی از مخلوقاتش شباهت ندارد. [مهم‌تر اینکه] اگر کسی خالق را از مخلوق باز شناسد، چگونه می‌تواند به این حدیث عمل کند؟ [در حقیقت،] موضوع

^۴ این حدیث به الفاظ گوناگون روایت شده: «تَفَكَّرُوا فِي كُلِّ شَيْءٍ، وَلَا تَفَكَّرُوا فِي ذَاتِ اللَّهِ»، «تَفَكَّرُوا فِي آلَاءِ اللَّهِ، وَلَا تَتَفَكَّرُوا فِي اللَّهِ»، و «تَفَكَّرُوا فِي خَلْقِ اللَّهِ، وَلَا تَفَكَّرُوا فِي اللَّهِ». ابن کثیر در «تفسیر القرآن» (۱/ ۱۸۴) و ذهبی در «تاریخ الإسلام» (۹/ ۳۲۴) این حدیث را «منکر»، و سخاوی در «المقاصد الحسنة» (۱۹۱) آن را «ضعیف» خوانده اند.

این علم همانا نگرستن در مخلوقات جهت شناختن خالق است، که ما بعداً به این مسئله خواهیم پرداخت انشاء الله تعالی.

اگر گفته شود:

در روایتی آمده است که رسول الله ﷺ فرموده: «علیکم بدین العجائز: بر شماست دین پیرزان.»^۵

ما می‌گوییم:

نسبت این سخن به رسول الله ﷺ درست نیست. بلکه آمده است که این سخن سفیان ثوری^۶ است. زمانی که عمرو بن عبید [معتزلی]^۷ ادعا کرد که جایگاهی میان کفر و ایمان وجود دارد،^۸ پیرزنی به وی گفت: «خداوند فرموده: ﴿اوست که شما را آفریده است، پس بعضی از شما کافر اند و بعضی از شما مؤمن﴾ [التغابن: ۲]، پس او بندگان را جز کافر و مؤمن نیافرید، و سخن تو باطل است.» چون سفیان سخن این پیرزن را شنید، پسندید و گفت: «علیکم بدین العجائز» (شما باید به دین پیرزان باشید). در حقیقت، در این [سخن] امر به پیروی از دلیل است، و نهی از بیرون گشتن از آنچه که ظاهر کتاب و سنت بدان دلالت دارد.

گیریم که این حدیث درست باشد، [بازهم چاره‌ای جز دلیل جستن نداریم] زیرا: از پیرزان کسانی اند که مسلمان اند، و کسانی اند که مجوسی و ترسا و یهود اند؛ درحالی که تقلید همه آنها محال است. پس ترجیح دادن بعضی بر بعضی بدون [اقامه] دلیل ممکن نیست. [دوم اینکه] بر بنیاد سخن شما: اگر امر برای تقلید از پیرزان شده باشد، پیرزان را چاره‌ای نیست که از دیگران تقلید کنند. اگر شما به دلیل باورمند استید، مردان از ایشان اولی‌تر اند [که پیروی شوند]. پس آن کیست که از پیرزان پیروی کند؟! [سوم اینکه] اگر این سخن به معنی

^۵ یعنی، دین را از پیرزان بیاموزید یا همچو ایشان دین‌داری کنید. به این معنی که پیرزان سوالی نمی‌پرسند و تفکر نمی‌ورزند، و هر چه گفته شوند با تسلیمی کامل به دین‌داری می‌پردازند. ملا علی قاری هروی در «الأسرار المرفوعة»، زرقانی در «مختصر المقاصد»، و الألبانی در «السلسلة الضعيفة» این حدیث را «موضوع» خوانده اند.

^۶ سفیان بن سعید ثوری کوفی (متوفای ۱۶۱ هـ) از جمله تبع تابعین و بزرگان اهل حدیث بود. در تقوا و پرهیزگاری سرآمد روزگارش بود. او نه تنها بحیث محدث، بلکه بحیث فقیه نیز شناخته می‌شود و او را صاحب مذهب خاص خودش خوانده بودند.

^۷ ابوعثمان عمرو بن عبید (متوفای ۱۴۴ هـ) شیخ و مفتی معتزلی و از جمله زهاد معروف در زمانش بود.

^۸ این یکی از اصول پنجگانه معتزله است و آن را «المنزلة بین المنزلتین» می‌نامند. این مسئله در فصل «۶.۱: مرتکبین گناه کبیره» در این کتاب به بحث گرفته شده است.

نهی از آموختن آنچه که پیرزنان نمی‌آموزند باشد، ناگزیر باید که آموختنِ نحو، فقه، تفسیر و حدیث نیز نهی گردند، چون پیرزنان این علوم را [نیز] نمی‌دانند.

ولیکن مراد ازین سخن - اگر راست باشد - اینست که: شما بر دینی استید که مرد و زن در معرفت آن باهم برابر اند. چون اصلِ دین میان پیرزنان و خردمندان تفاوتی ندارد؛ پیامبر گرامی ﷺ همه مردم را به یک دین فراخواند. و ایمان شخص مقلد - همانند ایمان شخص مُحَقِّق و دلیل‌جوینده - صحیح و کامل است، و تنها تفاوت بین ایشان در شناخت [و دانستن] دلیل است.

[اندر بیان اینکه اصل این علم از مهمات دین است]

اینکه این علم از مهمات [و لزومات] دین است دلیل بر آن حدیث مشهوری^۹ است که درستی آن را اصول تصدیق می‌کند و امت آن را قبول نموده است. این حدیث را عبدالله بن عمر، ابوذر [غفاری] و ابوهریره به الفاظ متفاوت روایت کرده اند. لفظ حدیث به روایت ابن عمر اینگونه است: ما نزد پیامبر ﷺ در مسجد مدینه نشسته بودیم که مردی اعرابی خوش‌چهره و خوش‌اندام، با لباس سفید، بر ما داخل شد، و در گوشه‌ای از مجلس ایستاد. بر رسول الله ﷺ سلام کرد و وی جواب سلامش را داد. سپس اجازه خواست و گفت: «نزدیک بیایم؟» او ﷺ گفت: «بیا.» او یک یا دو قدم نزدیک شد، سپس ایستاد و مودبانه اجازه گرفت، و نزد پیامبر ﷺ به زانو نشست. گفت: «ای پیامبر خدا، ایمان چیست؟» [در جوابش] گفت: «گرائیدن به خداوند، فرشتگان، کتاب‌هایش، پیامبران، روز آخرت، و به اینکه تقدیر خیر و شر از جانب خدای تعالی است.» گفت: «راست گفتی!» و ما ازین سخنش تعجب نمودیم زیرا [به شکلی حرف زد که] گویا از پیامبر داناتر باشد. سپس گفت: «ای پیامبر خدا، اسلام چیست؟» [در جوابش] فرمود: «گواهی دادن بر اینکه نیست هیچ معبودی جز الله، و نماز برپا داشتن، و زکات دادن، و روزه گرفتن رمضان، و حج کردن بیت [الحرام] برای کسی که توانمندی آن را داشته باشد.» گفت: «راست گفتی!» سپس گفت: «ای پیامبر خدا، احسان چیست؟» او ﷺ فرمود: «احسان آنست که خداوند را چنان پرستش کنی که گویا تو او را می‌بینی، و با آنکه تو او را دیده نمی‌توانی، [بدانی] که او ترا می‌بیند.» گفت: «راست گفتی!» سپس فرمود: «ای پیامبر خدا،

^۹ حدیث مشهور آنست که در نسل اول راویان (اصحاب) در حد «حدیث آحاد» بوده باشد، ولی در نسل دوم راویان، یعنی تابعین، به حد تواتر بلند برود یعنی توسط تعداد انبوهی از تابعین و پس از ایشان نیز توسط تعداد انبوهی از تبع تابعین روایت شده باشد. برای تعریف آحاد و تواتر به پاورقی ۶۳ در فصل ۳.۳ مراجعه کنید.

رستخیز کی است؟»؟^۹ او ﷺ فرمود: «پرسان‌شونده درین باره از پرسان‌کننده بیشتر نمی‌داند. پنج چیزی است که جز خداوند کسی درباره آن‌ها نمی‌داند.» ایشان این آیت را تلاوت کردند: ﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ...﴾^{۱۰} [الفرقان: ۳۴] و فرمودند که: «این‌ها پنج چیزی است که جز خداوند کسی درباره آن‌ها نمی‌داند.» آن شخص برخاست و بیرون شد. رسول الله ﷺ صدا زد که: «او را برایم بیاورید!» ما برآمدیم و او را پالیدیم، و ندانستیم که زمین او را بلعید یا آسمان او را بالا برد؟! پس برگشتیم و پیامبر خدا ﷺ را از ماجرا آگاه ساختیم، ایشان فرمودند: «او برادر من جبرئیل بود. آمده بود تا به شما تعلیم دین شما را بدهد.»^{۱۱}

به این حدیث برای بیان شرف این علم اکتفا می‌ورزیم. پرسنده درین حدیث جبرئیل [علیه السلام] بود [که] به فرمان خداوند متعال [آمده بود]، و پاسخ‌دهنده پیامبر ﷺ بود و [این رویداد] در محضر تعدادی از اصحاب مهاجر و انصار [رخ داده است]. پس در گمان آن ستیزه‌جو چه شبهه‌ای وجود دارد که به این باور است اینگونه پرسش‌ها بدعت می‌باشند؟! اگر ما [تمامی] اخبار و آثاری که درین باب آمده اند ذکر کنیم، کتاب به درازا می‌کشد، پس به آنچه ذکر کردیم بسنده می‌کنیم. بی‌گمان یاری و راهنمایی از آن خداست.^{۱۲}

^۹ «بیگمان علم [به] قیامت [خاص] به نزد خداوند می‌باشد. او باران را نازل می‌کند، و آنچه را در رحم هاست می‌داند، و هیچکس نمی‌داند که فردا چه می‌کند، و هیچ کسی نمی‌داند که در کدام سرزمین می‌میرد. حقا که خداوند دانا [و] آگاه است» [الفرقان: ۳۴].

^{۱۱} صحیح بخاری (۵۰ و ۴۷۷)، صحیح مسلم (۹ و ۱۰) و سنن ابن ماجه (۵۴).

^{۱۲} امام ابراهیم صفار بخاری در «تلخیص الأدلة لقواعد التوحید» می‌نویسد:

«خردمندان هیچ اختلافی ندارند بر اینکه علم صفت ستوده «صفة مدح» است و جهل صفت نکوهیده «صفة ذم» است. هیچ خردمندی در زمین و آسمان نیست که برای بدست آوردن صفت ستوده و پرهیز از صفت نکوهیده رغبت نداشته باشد. پس بهترین علوم، علم به خدای عزوجل است، علم مستدلی که یقین را به بار بیاورد، چنانچه خدای عزوجل درباره ابراهیم خلیل الله فرمود: ﴿و این چنین به ابراهیم پادشاهی آسمان‌ها و زمین را نشان دادیم تا از اهل یقین باشد﴾ [الأنعام: ۷۵]. تأویل این آیت اینست که: به ابراهیم پادشاهی آسمان‌ها و زمین را نشان دادیم تا بدان استدلال ورزد، و از گروندگان باشد. حال آنکه خلیل الله علیه السلام، از زمانی که در اشکم مادر بود، در دین خدای عزوجل هرگز شکی نداشت، و روحی که در او پیاده شد از خدای عزوجل الهام دریافت می‌کرد، اما خداوند متعال خواست تا هر دو فضل را برایش گرد آورد: فضل علم الهام و فضل علم دلیل. زیرا هرگاه علم به حق ازدیاد یابد، یقین نیز ازدیاد می‌یابد چنانکه خداوند متعال می‌فرماید: ﴿پس به ایمان کسانی افزوده است که ایمان آورده اند و ایشان شادمان می‌شوند﴾ [التوبه: ۱۲۴]. (تلخیص الأدلة: صفحات ۲۸ و ۲۹)

بخش ۲: معرفت‌شناسی از دیدگاه کلام اسلامی^۱

حد و تعریف علم

اهل قبله دربارهٔ حد^۲ [و تعریف] دانش اختلاف نظر دارند. معتزله پنداشته اند که علم عبارت است از گرویدن به یک چیز به همان گونه‌ای که هست («العلم اعتقاد الشيء على ما هو به»). بعضی از ایشان گفته اند که علم، نگرش قلب است آنچه را که برایش قابل دید است («العلم رؤية القلب المنظور إليه»). از میان ایشان، نظام [معتزلی]^۳ به این باور بود که علم جنبیدن قلب است برای دریافتن آنچه که دریافتنی است («حركة القلب لوجدان ما يجد»)^۴.

غرض معتزلی‌ها از تحدید [و تعریف کردن] علم بدین‌سان، نفی کردن صفت علم از ذات خداوند تبارک و تعالی است، چنانکه مذهب ایشان بر نفی صفات الهی [استوار] است. البته هر قدر بر بطلان این مذهب در مسئله صفات دلیل بیاوریم، بطلان این حد [که برای علم تعریف کرده اند] نمایان می‌گردد. چه، اگر علم گرویدن به یک چیز، یا جنبیدن قلب، یا بینش قلب باشد چنانکه آن‌ها پنداشته اند، پس شخصی عالم ناگزیر گرونده یا جنبنده به قلب یا نگرنده به قلب نیز نامیده شود، درحالی‌که خدای تعالی عالم است ولیکن جواز ندارد که گرونده، یا جنبنده به قلب، یا نگرنده به قلب نامیده شود.

^۱ امام صابونی با پیروی از روش امام نسفی در «تبصرة الأدلة»، پیش از آنکه به موضوعات عقیدتی و کلامی بپردازد، پیرامون اپستمولوژی (Epistemology) یا فلسفه دانش یا معرفت‌شناسی بحث می‌نماید. در علوم معاصر، اپستمولوژی بخشی از فلسفه پنداشته می‌شود که به کیفیت، منبع (نحوه حصول)، و حد و گستره دانش می‌پردازد.

^۲ حد یکی از اصطلاحات علم منطق است و به تعریفی گفته می‌شود که نه تنها چیستی و ماهیت شی مورد نظر را بیان کند، بلکه بتواند این شی را از دیگر اشیای مشابه تفکیک و جدا سازد. برای شرح بیشتر به پاورقی ۱۱ بنگرید.

^۳ ابراهیم بن سیار بصری، مشهور به ابواسحاق نظام (متوفای ۲۳۱ هـ) یکی از متکلمین مشهور معتزلی بود، که بعدها با گزینش نظریات متفاوت‌تر از جمهور معتزلیان و گرایش بیشتر او بسوی فلسفه، او را صاحب فرقه جداگانه در معتزله بنام «نظامیه» خوانده اند.

^۴ اصل معنی «وجدان» پیدا کردن و دریافتن یک چیز است، اما در عرف معمول در زبان فارسی به معنی ضمیر یا نفس یا قوای باطنی مفهوم می‌گردد. در میان علمای منطق، معروف بود که می‌گفتند: «عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود» (عدم پیدا کردن چیزی دلالت بر عدم بودنش نمی‌کند).

همچنان، ذکر کردن لفظ «شیء» یا «چیز» در تعریف علم نادرست است، زیرا معدوم^۵ به علم خداوند متعال معلوم است درحالی‌که شیء نیست. پس با این تعریفی که ایشان از علم نموده اند یکی ازین دو مقوله‌ها بر ایشان لازم می‌گردد: یا اینکه بگویند معدوم شیء است، یا اینکه بگویند معدوم معلوم نیست^۶ چنانکه هشام بن عمرو و گروهی بنام «زبراشائیه»^۷ به این باور بودند. هردو سخن، بدعت و گمراهی است؛ زیرا چگونه ممکن است که علم بر مستحیل^۸ بودن مستحیلات نزد خردمندان متحقق گردد؟!^۹ درحالی‌که معتزله خود اعتراف می‌کنند که معدوم آنست که وجودش مستحیل باشد و شیء گفته نشود.

[ابوالحسن] اشعری^{۱۰} گفته است: علم آنست که شخص بواسطه آن عالم گردد، و این حد و رسم^{۱۱} [علم] خوانده شده است. چنین تعریف برای اطراد و انعکاس^{۱۲} علم درست

^۵ یعنی آنچه که وجود ندارد، آنچه که در قالب هستی درنیامده است.

^۶ یعنی، معدوم قابل دانستن نیست، یا علم بر معدوم ممکن نیست.

^۷ «زبراشایی» یا «زبراشائیه» فرقه‌ای به رهبری ابوعاصم زبراشایی در مرو در قرن پنجم هجری بودند. ذکر این‌ها تنها در «تبصرة الأدلة» ابوالمعین نسفی و «اصول الدین» ابوالیسر بزدوی آمده است. (یادداشت از مصحح متن عربی)

^۸ مستحیل: محال و ناممکن و ناشدنی.

^۹ یعنی، اگر علم بر معدوم محال است، پس نباید که علم بر مستحیل – که خود معدوم است – متحقق گردد (به عبارت دیگر، کسی نباید توانایی دانستن مستحیلات را داشته باشد). درحالی‌که چنین نیست، زیرا عقل و منطق بر مستحیل بودن پدیده مستحیل پی می‌برند.

^{۱۰} ابوالحسن اشعری (متوفای ۳۲۴ هـ) بنیان‌گذار مکتب کلامی اشعریه در اهل سنت و جماعت است. او نخست معتزلی بود و نزد ابوعلی جبائی – پدر ابوهاشم جبائی – در بصره درس خواند. اما پس از مدتی، آرای ایشان را ترک کرد و در مبارزه با معتزلی‌ها پرداخت.

^{۱۱} حد و رسم از اصطلاحاتی اند که در منطق، علم کلام و اصول الفقه کاربرد دارند. «حد» به معرف یا تعریفی گفته می‌شود که حقیقت و ماهیت یک شیء را بیان کند، و «رسم» به تعریفی گفته می‌شود که شیء را با وصف عرضی تمییز و تشخیص دهد. به عبارت دیگر، «حد» تمییز یا معرف ذاتی است، درحالی‌که «رسم» تمییز معرف عرضی است. معرف آنست که چیزی را از غیر آن تمییز دهد، و آن بر دو گونه است: یا امری را در ذهن ایجاد می‌کند (که به نام «حد حقیقی» یا «حد تام» یاد می‌گردد)، یا امری موجود در ذهن را از غیر آن تمییز می‌دهد (که به نام «حد لفظی» یاد می‌گردد). به عبارت دیگر، «حد» تعریف یک چیز به ذاتیات است (مثلاً چون گفته شود که انسان حیوان ناطق است)، و «رسم» تعریف یک چیز به عرضیات است (مثلاً اگر گویند: انسان موجود رونده و خندان است). رجوع شود به «کشاف اصطلاحات الفنون».

^{۱۲} طرد و عکس، یا اطراد و انعکاس اصطلاحاتی اند که در منطق، کلام و اصول الفقه معمول اند. هرگاه «حد» (چنانکه در پاورقی قبلی تعریف و تشریح گردید) بر چیزی بطور کلی صدق کند، این عملیه را «اطراد» خوانند، و هرگاه عکس حد بر آن صدق کند، آنرا «انعکاس» خوانند. «طرد» آنست که هرچه حد بر آن صدق کند،

است، ولیکن نمی‌توان بواسطه آن حقیقت علم را دانست؛ حقیقتی که شخص عالم را از غیر آن مُمیز می‌سازد. و بعضی از یاران اشعری گفته‌اند که علم، معرفت [و شناخت] معلوم – آنچنانی که هست – می‌باشد. اینگونه تعریف حد لفظی^{۱۳} است، زیرا علم را به معرفت تفسیر کرده است. همچنان، [تعدادی دیگر از ایشان] گفته‌اند که: علم عبارت از درک معلوم آنچنانی که هست می‌باشد.

ولی یاران ما [ماتریدی‌ها] با این تعریف ایشان راضی نگشته‌اند، زیرا خداوند متعال خویشتن را عالم نامیده است نه عارف، و اینکه او تعالی برای ما «معلوم» [یعنی، دانسته شده] است ولیکن «مُدْرک» [یعنی، ادراک شده] برای ما نیست. بعضی از یاران ما گفته‌اند: علم صفتی است که بواسطه آن جهل [و نادانی]، و شک و گمان از موجود زنده برطرف گردد. این [تعریف] حد برای اطراد و انعکاس علم درست است، ولیکن یک شی را با نفی اضدادش تعریف می‌کند و در شناخت اضداد آن درمی‌ماند.

نزدیک‌ترین [تعریف] به حق برای «حد علم» آنست که امام ابو منصور ماتریدی رحمه الله بدان اشاره نموده است: «علم صفتی است که مذکور^{۱۴} به سبب آن در [وجود و ذهن] کسی که این [صفت] ظهور می‌کند آشکار می‌شود («أن العلم صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به»)^{۱۵} و یاران متأخر ما – رحمهم الله – بر همین تعریف اعتماد ورزیده‌اند.

الله توفیق‌دهنده است.

محدود نیز بر آن صدق می‌کند. و «عکس» آنست که هرچه محدود بر آن صدق کند، حد نیز بر آن صدق خواهد کرد. طرد و عکس، با اطراد و انعکاس، هم در باب «مُعرف» و هم در باب «علت» بکار می‌روند.

^{۱۳} رجوع کنید به پاورقی شماره ۱۱ که انواع حد – منجمله حد لفظی و حد تام – بگونه کوتاه تعریف گردید.

^{۱۴} مذکور در اینجا بیشتر به معنی «منظور» و هر آنچه که در ذهن درمی‌رسد می‌باشد. همین معنی مذکور را سعدی شیرازی درین بیت بکار برده است: «چه ذوق از ذکر پیدا آید آن را = که پنهان شود مذکوری ندارد»

^{۱۵} در شرح این تعریف، امام تفتازانی در می‌نویسد: «یعنی، علم صفتی است که مذکور به سبب آن آشکار می‌گردد، و کسی که در [وجودش] این صفت ظهور نماید بر آن کاملاً آگاه می‌گردد. و این صفت برای انسان و غیر انسان بوده می‌تواند. [در این تعریف،] «شی» [که در تعریف‌های قبلی بکار رفته بود] با «مذکور» تعدیل گردید تا بر موجود و معدوم هر دو اطلاق گردد [درحالی‌که شی تنها به موجود اطلاق می‌گردد]. و چنان پنداشته می‌شود که مراد [ازین تعریف] همان «معلوم» است، چون هرگاه علم به یاد آورده شود معلوم به یاد می‌آید.» (شرح المقاصد فی علم الکلام: جلد ۱، صفحه ۱۹۵)

اندر مدارک علم [یا سرچشمه‌های دانش]

بدان که علم حادث^{۱۶} به دو نوع است: ضروری و اکتسابی.

علم ضروری [یا بدیهی] آنست که خداوند متعال آن را در وجود شخص - بدون کسب و اختیار او - پدید می‌آورد، مانند علم به هستی خودش، یا علم به دگرگونی‌های احوالش چون گرسنگی، تشنگی، لذت و درد. ویژگی این نوع علم اینست که شخص بر دفع کردن این علم از خویشتن توانایی‌ای ندارد، و نه در آن شکی ورزیده می‌تواند. همچنان، همه جانوران درین نوع علم شریک اند.

اما علم اکتسابی آنست که خدای تعالی آن را بواسطه کسب بنده [در وجود وی] پدید می‌آورد؛ کسب عبارت از بکارگیری اسباب علم است. اسباب علم به سه گونه اند: حواس سالم («الحواس السلیمة»)، اخبار راستین («الأخبار الصادق»)، و بینش عقل («نظر العقل»).

حواس سالم پنج اند: شنوایی، بینایی، بویایی، چشایی، و بساوایی.^{۱۷} هر یک ازین حواس [پنجگانه] به نوعی از مُدرکات اختصاص دارد که بکارگیری آن‌ها علم را افاده می‌کنند.

اخبار راستین به دو نوع اند: یکی، خبر متواتر است؛ خبری که از سوی افراد مختلف در حالات [و زمانه‌های] مختلف شنیده شده باشد بگونه‌ای که گمان توطئه آن‌ها بر دروغ پردازی در آن نامتصور باشد. این نوع خبر «علم ضروری» را به بار می‌آورد، مانند دانش درباره پادشاهان پیشین و سرزمین‌های دوردست. دومی، خبری است که با معجزه یکی از پیامبران تأیید شده باشد. این نوع خبر «علم قطعی [و یقینی]» را به میان می‌آورد، اما از طریق استدلال.^{۱۸}

بینش عقل نیز سبب علم می‌گردد، و [علم] حاصله از آن به دو نوع است: [اولی، علم] ضروری است که «[علم] بدیهی» نیز نامیده می‌شود. و این علمی است که در نگاه نخست [بی‌درنگ] بدون تفکر کردن حاصل می‌گردد، مانند دانستن اینکه کلی یک چیز از جزو آن بزرگتر

^{۱۶} حادث: پدیدآینده و پدیدار شونده. در مقابل قدیم و ازلی. منظور امام صابونی از «علم حادث» علم انسان‌ها است، درحالی‌که علم پروردگار متعال علم قدیم است. امام صابونی در «البدایة من الکفایة» - که مختصر «الکفایة فی الهدایة» است - می‌نویسد: «[علم به دو نوع است: قدیم و حادث. علم قدیم قائم به ذات آفریدگار است، و هیچ شباهتی به علم حادث ندارد.]»

^{۱۷} بساوایی از مصدر بسودن (لمس کردن) به معنی حس لامسه است.

^{۱۸} یعنی، استدلال چنانست که خداوند متعال با تأیید نمودن پیامبران با معجزه‌ها به مردم تصدیق نموده است که آنچه پیامبران به مردم می‌گویند حق است.

است. [دومی] «[علم] استدلالی» است که نیاز به تفکر و تأمل دارد، مانند علم بر موجودیت آتش آنگاه که دود دیده شود.

دستیابی به دانش بواسطه این [سه] اسباب برای کسی که انصاف داشته باشد و عناد نوزد نمایان [و آشکار] است. از آنانی که منکر همه این‌ها می‌باشند گروهی است بنام سوفسطائیان^{۱۹} که بعضی از ایشان حقائق اشیاء را انکار می‌ورزند و بعضی دیگر شان دانش بر حقائق اشیاء را انکار می‌ورزند. هیچ [فایده‌ای در] مناظره با ایشان نیست تا آنگاه با ضرب شمشیر دردناک یا سوختن در آتش سردچار شوند تا ناچار [به حقائق اشیاء همچون درد شمشیر یا سوزش آتش، و نیز به دانستن آن] اقرار کنند.^{۲۰}

^{۱۹} سوفسطایی (Sophists) به گروهی از اهل نظر در یونان در قرن پنجم میلادی اطلاق می‌شد که درک و کشف حقیقت را ناممکن می‌دانستند و تلاش برای دانستن حقیقت را ضروری نمی‌پنداشتند، بلکه هدف آن‌ها کسب دانش و فلسفه جهت بدست آوردن پول، شهرت و عزت در جامعه بود. بر این اساس، آن‌ها به آموزگاری فنون پرداختند، و شاگردان خویش را در فن جدل و مناظره ماهر ساختند. افلاطون و ارسطو در تقبیح سوفسطائیان و مطالب ایشان بسیار کوشیده‌اند. نظریات سوفسطایی در قرن ۱۶ میلادی دوباره میان فلاسفه اروپایی مطرح گردید که بیشتر بنام شک‌گرایی یا شکاکان (Skepticism) یاد می‌گردد. شک‌گرایان می‌گویند که حس خطا میکند و عقل از اصلاح خطای او عاجز است، چه اشخاص به حسب اختلاف در استعدادهای ذهنی، قدرت فهم، مزاج، ذوق، زمان و مکان، اوضاع و احوال، نوع تربیت و عادت آن‌ها دارای ادراکات متفاوت استند و همه امور را یکسان تشخیص نمی‌دهند. بنابراین در هیچ امری نباید رأی جزمی و حکم قطعی داد و همه چیز را با تردید و شبهه باید نگریست. از جمله فلاسفه شک‌گرا می‌توان از رُنی دیکارت (René Descartes) و میشل دو مونتین (Michel de Montaigne) نام بُرد.

^{۲۰} این سخن هیچ وجهی بر تشویق به خشونت یا توجیه خشونت در مقابل آن‌ها ندارد، بلکه امام صابونی با مثال مُفرطی استدلال می‌ورزد تا بیهودگی نظریه‌شان را به نمایش بگذارد. یعنی آنگاه که به درد شدید مبتلا شوند، به حقیقت درد و به حقیقت اشیاء، و نیز به دانستن درد و دانستن حقیقت اشیاء اقرار خواهند نمود.

بودایی‌ها^{۲۱} و برهمنی‌ها^{۲۲} خبر را بحیث یکی از اسباب علم انکار می‌کنند. آن‌ها می‌گویند: «خبر به دو نوع است: راست و دروغ؛ پس آنچه میان راست و دروغ متردد باشد علم را افاده نمی‌کند.» ما می‌گوئیم: «پس بر بنیاد نظریهٔ تان، این سخن شما نیز علمی را افاده نمی‌کند. پس این سخن تان بر ما الزامی ندارد، چون ما باید تنها به خبر راست بنگریم و نه خبری که بر راست و دروغ مُحتمل باشد [چنانکه همین سخن شما مُحتمل بر راست و دروغ است]. اگر خبر سبب [و منبع] علم نباشد، انسان پدر، برادر، عمو، خاله، و دیگر خویشاوندانش را چگونه بشناسد؟! هیچ راهی برای شناسایی این‌ها جز خبر وجود ندارد.»

^{۲۱} در اصل متن نام «السُّمْنِیَّة» بکار برده شده است و من در ترجمهٔ فارسی نام بودایی را بکار بردم. سُمْنِیة نام ادیان مردمان آریایی هند بود که بر کتاب‌های ودا (Veda) استوار بودند. سمنیه و دین برهمنی مهم‌ترین ادیان هند آن دوره بشمار می‌روند. سمنیه خود به چندین دین تقسیم می‌گردد که یکی از آنها دین بودایی است. ابوریحان البیرونی از آن‌ها در کتاب «تحقیق ما للهند» بنام سُمْنِیة یاد کرده است. پیش از اسلام، دین بودایی پس از دین زردشتی بزرگترین دین در خراسان و ماوراءالنهر بود، و حتی دو قرن پس از آمدن اسلام نیز در این سرزمین‌ها وجود داشت. گویند که یکی از مشاهیر ایشان به اسم جریر بن حازم ارزی با متکلم معروف معتزلی عمرو بن عبید (۸۰ - ۱۴۴ هـ) در بصره مناظره‌ای داشته است.

^{۲۲} برهمنی یکی از ادیانی بود که دین هندویزم امروزی از آن‌ها بمیان آمده است. با گسترش امپراتوری کوشانی‌ها در خراسان و امپراتوری مائوریا در شبه‌قارهٔ هند، که هردو به دین بودایی گرایش داشتند، دین برهمنی به مرور زمان ضعیف گردید و با تعامل با دیگر ادیان غیرودائی، دین هندویزم را بمیان آوردند. برهمنی برعلاوهٔ کتاب‌های ودا، نظریات غیرودائی را نیز در خود گنجانیده بود.

باطنیه،^{۲۳} غلات شیعه^{۲۴} و مُشَبَّهه^{۲۵} عقل را از اسباب علم نمی‌دانند.^{۲۶} آن‌ها می‌گویند: «قضایای عقلی [و نتیجه‌گیری‌های منطقی] به دلیل اختلافی که میان خردمندان وجود دارد

^{۲۳} در اصل متن عربی نام «مُلَحَّده» بکار رفته است. در واقع، در خراسان و ماوراءالنهر مردم فرقه اسماعیلیه یا باطنیه را به نام توهین‌آمیز «مُلَحَّده» می‌نامیدند. شهرستانی در «الملل والنحل» در شرح مذهب «باطنیه» می‌نویسد: «و این طایفه را بغیر ازین، نزد هر قومی لقبی هست: در عراق ایشان را باطنیه خوانند و قرامطه و مزدکیه. و در خراسان: تعلیمیه و ملحدیه. و ایشان گویند: ما را اسماعیلیه گویند.» لغت‌نامه دهخدا نیز کاربرد نام ملحدیه را برای اسماعیلیه تأیید می‌کند. درباره عقائد باطنیه، شهرستانی می‌نویسد:

«و ایشان را این لقب (باطنیه) کردند زیرا که حکم کردند که: هر ظاهری را باطنی است و هر تنزیلی را تأویلی است.... و باطنیه قدیم، کلام خود را به بعضی کلام فلاسفه مخلوط ساخته اند... و گویند: در حق باری تعالی نگوئیم که موجود است یا موجود نیست، و نگوئیم که عالم است یا جاهل است، و نگوئیم قادر است و نگوئیم عاجز است.... [بلکه] حق تعالی، عالم و قادر به این معنی است که علم و قدرت می‌بخشد، نه آنکه علم و قدرت به وی قائم است یا نه آنکه موصوف است به علم و قدرت.... بعد از آن، اصحاب «دعوت جدید» سر باز زدند ازین طریقه، در آن وقت که ظاهر کرد حسن بن محمد صباح [متوفای ۵۱۸ هـ] دعوت خود را... و در اول دعوت مردم می‌کرد به تعیین امام صادق که قائم باشد به مصالح امت در هر زمانی، و تمیز کردن فرقه ناجی از فرق غیرناجی به این نکته که ایشان را امامی باشد، و غیرناجی را امامی نباشد.... حسن صباح می‌گوید که مردمان دو فرقه اند. گروهی گویند: در شناخت باری تعالی محتاجیم بسوی «معلمی صادق»، و تعیین و تشخیص او واجب است اولاً، بعد از آن آموختن از وی.... و به تحقیق، او (حسن صباح) منع عوام مردم کرد از خویش در علوم، و همچنین خواص مردم را منع کرد از مطالعه نمودن کتاب‌های پیشینیان مگر آنکس را که بر کیفیت حال کتاب‌ها و درجات مردم در هر علم مطلع باشد.... و چون از یکی از ایشان سوال کنند که چه گویی در حق باری تعالی؟ آیا او یکی است یا او کثیر است؟ [باطنیه] جواب نگوید مگر به همین قدر که «اله من [یعنی، خدای من] اله محمد است.» (الملل والنحل، ج ۱، صفحات ۲۶۱ - ۲۶۹)

^{۲۴} در اصل متن، لفظ «رافضی» بکار برده شده است. این نام بعضاً و اصطلاحاً به گروه‌های افراطگرا، غلوورزنده و غلات شیعه بکار برده می‌شود که در حق علی کرم الله وجهه غلو دارند تا حدی که به عقیده حلول درافتاده اند (الملل والنحل، ج ۱، ص ۳۲). پیدایش این نام از آنجا برخاسته که زمانی که زید بن علی بن الحسین بن علی - برادر امام محمد باقر رحمه الله - گفت که حضرت علی کرم الله وجهه با آنکه افضل صحابه بود، خلافت را بنابر مصلحتی به ابوبکر صدیق تفویض کرد، شیعه کوفه با شنیدن این سخنان وی، و اینکه زید بن علی از ابوبکر صدیق و عمر فاروق تبرا نکرده، «رفضه» یعنی او را بگذاشتند. (همانجا، صفحات ۱۱۴ و ۱۱۵).
^{۲۵} مشبهه گروه یا گروه‌هایی اند که به جسم بودن و شباهت داشتن خداوند به مخلوقات باورمند هستند. مجسمه و مشبهه هم در میان اهل حدیث از اهل سنت وجود داشتند، و هم در میان اهل تشیع حضور داشتند، با این تفاوت که مشبهه شیعه حلول (یعنی حلول نمودن خداوند در وجود انسان) را نیز جائز می‌دانستند. (الملل والنحل، شهرستانی)

^{۲۶} بحث بیش‌تر درباره عقل و خرد در اخیر این کتاب، در فصل ۶.۴ ارائه گردیده است.

متناقض هم اند؛ هریک از ایشان سخن خویش را بر بنیاد عقل به اثبات می‌رسانند، و چون نتیجه‌گیری‌های شان متناقض اند، درست نیست که [عقل را] سبب علم بدانیم.»

ما می‌گوییم: از روی چی فهمیدید که عقل از اسباب علم نیست، چنانکه اسباب علم شامل عقل، خبر و حس بوده می‌تواند؟ اگر بگویید که به واسطه «عقل»، پس شما با این گفتار که «ما [این نکته را] به واسطه عقل دانستیم، و عقل از اسباب دانش نیست» به تناقض پرداختید. و اگر بگویید که بواسطه «خبر»، پس کی به شما خبر داد که عقل از اسباب علم نیست؟ و چگونه فهمیدید که آیا این خبر راست است یا دروغ؟ و اگر بگویید که بواسطه «حس»، پس با کدام قوای حسی این را دانستید درحالی‌که حواس محصور [و محدود] اند؟

و اگر عقل از جمله اسباب علم نباشد، خبر نیز بحیث سبب علم باطل می‌گردد، زیرا ممکن نیست که خبر راست را از خبر دروغ جز بواسطه عقل تفکیک [و تشخیص] داد، و بدون تفکیک‌ورزی نمی‌توان از یک خبر، علمی را بدست آورد.^{۲۷}

و [در پاسخ به] سخن شما که می‌گویید: «قضایای عقلی متناقض اند، پس عقل سبب علم نیست»، می‌گوییم که: همین نظریه شما از [تحلیل و تجزیه] عقل برخاسته است، پس چگونه یک نظریه را با نظریه دیگر نفی می‌کنید؟ اگر بگویید که: فاسد را با فاسد نفی می‌کنیم، [در پاسخ] می‌گوییم که: معارضه فاسد با فاسد [در واقع] معارضه یک چیز با مثل آن است، و این کار نیز از امور عقل است. پس چگونه ممکن است [که از عقل منکر شوید] درحالی‌که در این [ادعای تان] نیز به عقل و استدلال تمسک جسته اید؟!

سپس می‌گوییم که: قضایای عقلی باهم متناقض نیستند بلکه در آن‌ها تناقض جا ندارد، با وجود آنکه سخنان خردمندان [ظاهراً] متناقض هم نیز باشند. زیرا عقل حجت الهی بر بندگان

^{۲۷} امام ابومنصور ماتریدی «کتاب التوحید» را با این سخنان مقدماتی آغاز می‌کند:

«درمی‌یابیم که مردمان از مذاهب و ادیان مختلف، با وصف اختلاف شان در دین، بر روی یک نکته با هم موافقت دارند: اینکه راهی که خود شان بر آن [روان] اند حق است و راهی که دیگران روان اند باطل است، بر اساس اتفاق جمعی شان بر اینکه هر یک از ایشان را سلف [و پیشینیانی] بوده اند که از ایشان تقلید [و پیروی] می‌کنند. پس ثابت می‌شود که با [محض] تقلید ورزیدن، شخص از مواجه شدن با [مقلد] همانندش که [در راه و روش] متضاد با وی باشد آسوده نمی‌گردد، زیرا شمار [مراجع تقلید] بسیار است. جز اینکه از یکی ازین‌ها سخنی [موافق] با حجت عقلی به وی رسیده باشد، تا بوسیله آن راستی [و درستی] ادعایش معلوم گردد – برهانی که افراد مُنصف را به رسیدن به [سخن] حق رهنمایی کند. پس آنکس که به دین بواسطه چیزی رجوع کند که تحقیق دین را لازم گرداند مُحَقّ است.... بنابراین، اصولی که بواسطه آن‌ها دین شناخته می‌شود... دو اصل اند: سمع و عقل.» («کتاب التوحید»، ابومنصور ماتریدی، ص ۶۵ و ۶۶)

است، و تناقض از حجت خدای تعالی منتفی است. [با این وصف،] اختلافی که میان خردمندان دیده می‌شود، یا به سبب کوتاهی ایشان در مراعات نمودن شرائط استدلال است، یا به سبب کوتاهی [فهم و توانایی‌های ذهنی] شان از حد بلوغ [و پختگی] در استدلال. در حقیقت، استدلال شرائطی دارد که رعایت کردن آن‌ها برای افاده علم لازمی است. همچنان، عقل و خرد مردم متفاوت است؛ کسی که عقل وی از درک این [روش استدلال] کوتاه آید، شاید از روی طبع، هوا و گمان حکم کند که [آنچه می‌گوید] نتیجه‌گیری عقلانی باشد.

اینکه در قضایای عقلی اختلاف رخ دهد، مثال‌های آن چنین است: [طور مثال] هرگاه گفته شود که: «دو ضرب در دو چند می‌شود؟» خواهند گفت: «چهار». این یکی از قضایای عقلی است که [پاسخ دیگری] جز این ممکن بوده نمی‌تواند، و خردمندان هرچند باهم اختلاف زیادی داشته باشند در این [پاسخ] اختلاف نخواهند داشت. اگر گفته شود که: «شانزده ضرب در شانزده چند می‌شود؟» خواهند گفت: «دو صد پنجاه و شش»، اما [جواب دادن این پرسش] نیاز به تفکر بیشتر، اجتهاد، و رعایت شرائط استدلال [و استنباط] دارد تا پیدا شود که حاصل ضرب آن دو عدد چند می‌شود. ممکن است که خردمندان در [پیدا کردن] جواب این سوال دچار اختلاف گردند، ولی اختلافی در حقیقت رقم [حاصله از ضرب] درین قضیه عقلی وجود نخواهد داشت هرچند جواب خردمندان مختلف نیز باشد. اگر هر یک ازین خردمندان شرط استدلال را رعایت کند، خواهند دانست که رقم حاصله همانست که ما تذکر دادیم. اگر اختلافی دست می‌دهد، این به سبب کوتاهی در رعایت شرائط استدلال [و استنباط] می‌باشد، نه به سبب اختلاف در قضیه عقلی.

مثال دیگری دربارهٔ بینش چشم می‌دهیم. چیزهای قابل دید گوناگون اند؛ از آن‌ها چیزهای بدیهی [و آشکار] اند که با نگاه اول [بر آن‌ها] علم [نسبت به آن‌ها] دست می‌دهد، مانند نگاه کردن بسوی آسمان که ماه شب چهارده دیده شود - و در این بیننده‌ها اختلافی نخواهند داشت. و [نیز] چیزهایی اند که علم [دربارهٔ آن‌ها] جز با کوشش و مشقت حاصل نمی‌گردد، مانند نگاه کردن به قطب آسمان تا هلال یا ماه نو دیده شود، و ممکن است که درین کار اختلاف واقع گردد. و این اختلاف به یکی ازین دو [عامل] برمی‌گیرد: یا کوتاهی [و اشتباه] از سوی بیننده است، یا خطا [و خرابی] در ابزار دید وجود دارد.

و خداوند توفیق‌دهنده است.

فصل:

مذهب اهل سنت و جماعت بر آنست که عقل [و ذکاوت] در اصلِ فطرت [و سرشت آدمیان] متفاوت است، برخلاف آنچه که معتزله می‌گویند. [در حقیقت،] انکار ایشان ازین مسئله انکار از آنچه نمایان و هویداست می‌باشد؛ [آخر] چند خردسال را سراغ داریم که بتوانند استنباط منطقی را از علوم [مختلفه] بدون تجربه و آموزش قبلی انجام دهند که خردمندان بزرگسال از انجام دادن آن ناتوان باشند؟! این موهبت الهیست که هرکه را [از مرد و زن] بخواهد از عقل [و ذکاوت] برخوردار می‌سازد. پیامبر ﷺ [برای نشان دادن تفاوت‌ها در استعداد ذهنی مردم] به کوتاهی عقل زنان اشاره کرد چنانکه فرمود: «آن‌ها در عقل و دین ناقص‌اند».^{۲۸} و خدای

^{۲۸} اینجا امام صابونی سخن قبلی خود را در صفحه ۴۶ که گفت «دینی ... که مرد و زن در معرفت آن باهم برابر اند» ظاهراً نقض کرد. تناقض دیگر در تفکیک بخشیدن مرد و زن در بحث بالا اینست که در مخالفت با اصول مذهب حنفی واقع می‌گردد. از میان مذاهب چهارگانه اهل سنت، حنفی‌ها یگانه مذهبی‌اند که منصب قضاء را به زن جاز دانسته‌اند. در متون فقهی حنفی آمده که «زن می‌تواند در همه امور بجز حدود [جزا] و قصاص قاضی باشد» (قدوری در «المختصر»: ص ۳۴۹، و مرغینانی در «الهدایه»: ج ۳، ص ۱۰۶). اگر زن ناقص العقل باشد، امام ابوحنیفه چگونه قضاوت زن را درست دانسته است؟!

در کتاب تبصرة الأدلة، که امام صابونی آن را مرجع قرار داده است، هیچ سخنی در رابطه به تفاوت عقل مرد و زن نیامده است. امام ابوالعین نسفی از تفاوت‌ها در ذکاوت و استعداد ذهنی مردم بدون تفکیک بخشیدن مرد و زن یادآوری می‌کند و مردها نیز مورد عطف این مسئله‌اند (تبصرة الأدلة، ج ۱، ص ۳۳). پس به نظر می‌رسد که ارجاع به حدیث فوق از افزوده‌های خود امام صابونی باشد.

به هر حال، متن کامل حدیث اینگونه است: «من کسی را در عقل و دین ناقص‌تر از شما ندیدم، [چنانکه] حتی مرد محتاط و هوشیار از شما فریفته می‌گردد. زنان پرسیدند: ای پیامبر خدا، چه چیز در عقل و دین ما ناقص است؟ [در پاسخ] فرمود: آیا چنین نیست که شهادت دو زن برابر به شهادت یک مرد است؟ گفتند: بلی [همینطور است]. پیامبر فرمود: این کاستی در عقل شماست. [باز پرسید:] آیا چنین نیست که زن حیاض نه نماز و نه روزه گرفته می‌تواند؟ گفتند: بلی [همینطور است]. پیامبر فرمود: این کاستی در دین شماست.» (صحیح بخاری: ۳۰۴، صحیح مسلم: ۷۹)

درباره این حدیث شیخ جبریل فؤاد حداد، یکی از علمای معاصر لبنانی، اینچنین می‌نویسد: «در این حدیث دو صنعت ادبی بکار رفته است: (۱) یکی صنعتِ مبالغه، چنانکه می‌گوید: «حتی مرد محتاط و هوشیار از شما فریفته می‌گردد»، که در حقیقت منظور اینست که «حتی یک مرد ساده!». (۲) دوم، صنعتِ مجاز مُرسل، و آن طوری است که اگر به کل اشاره گردد منظور جزء می‌باشد. در این حدیث، عقل (که کل است) برای موضوع شهادت دادن (که جزء است) بکار برده شده است، و دین برای موضوع نماز و روزه در ایام حیض بکار رفته است» (حداد، ۲۰۰۶). پس یادآوری از نقصان در عقل و دین زنان به معنای نقصان در کلیت عقل و کلیت دین در زنان نیست، بلکه محدود و مختص به موضوع شهادت دادن و عبادت در هنگام قاعدگی است. همچنان، اتفاق این حدیث زمانی و در شرایطی صورت گرفته که پیامبر گرامی ﷺ و اصحاب، بخاطر تمویل

تعالی شهادت دو زن را برابر به شهادت یک مرد قرار داده است چنانکه می‌فرماید: ﴿اگر دو مرد نباشد، پس یک مرد و دو زن [را گواه بگیرید]﴾ [البقره: ۲۸۲].^{۲۹}

به هر حال، اگر شخصی عاقل از همان اندازه [ذکاوت] برخوردار باشد که بتوان او را عاقل نامید، پس همین مقدار [از ذکاوت] کافیهست که ایمان آوردن به خداوند، شناخت آفریدگار و یکتاپرستی بر وی لازم [و واجب] گردد چون قابلیت تأمل، استدلال، تفکر و پندآموزی را می‌داشته باشد. زیرا حتی کندذهن‌ترین مردم هرگاه کاخ برافروخته یا تعمیر بلندی را ببینند، با فهم ناچیز خود می‌داند که آن را معماری است که زنده و دانا و تواناست. پس زمانی که به عجائب آسمان و زمین و شگفتی‌های جانوران و نباتات نگاه می‌کند، چطور نداند که آن‌ها از آفریننده‌ای تدبیرکننده و خالق توانا بی‌نیاز نیستند؟! به همین نکته پروردگار متعال اشاره نموده فرموده است: ﴿و اگر از ایشان بپرسی: «کیست که آسمان‌ها و زمین را آفرید؟» یقیناً می‌گویند «خدا»﴾ [لقمان: ۲۵]. پس کسی که آفریدگار قدیم را با صفاتش نشناسد یا از یگانگی او انکار ورزد، این از کوتاهی در اندیشیدن وی است نه از کوتاهی در عقل وی، و چنین شخص نزد پروردگارش از بابت جهل و نادانی معذور نیست.^{۳۰}

و خداوند توفیق‌دهنده است.

مصارف جنگ، از مردم صدقه جمع‌آوری می‌کردند. زمانی که به تجمع زنان رسید، بخاطر تشویق زنان به صدقه دادن، با ایشان خوش‌طبعی نموده و با لحن شوخی‌آمیز با ایشان حرف می‌زد. آورده اند که بعد ازین سخن پیامبر بزرگوار، زنان انگشتی‌ها و گوشواره‌های خود را برکشیده صدقه می‌دهند. این حدیث، باید تنها در قالب همین صنعت‌های ادبی، و شرایط زمانی-مکانی، تعبیر و تفسیر شود. اگر این حدیث، بگونه تحت‌اللفظی خوانده شود، در مخالفت با چندین آیات صریح قرآن مجید (که دال بر پاداش یکسان مرد و زن دارند) و نیز احادیث متواتر قرار می‌گیرد.

^{۲۹} فراز خان، مصحح و مترجم انگلیسی «البدایة من الکفایة»، می‌نویسد: «آیت قرآن مجید - در رابطه به شاهد گرفتن حین قرضه دادن - نشان دهنده شرایط اجتماعی و فرهنگی آن زمان است نه کاستی عقل زنان. در سرزمین عربستان، زنان نقش محدودتر نسبت به مردان در معاملات مالی داشتند، با آنکه اسلام برای شان حق کامل ملکیت را ارزانی کرد. درستی این تفسیر زمانی به ما آشکار و ثابت می‌گردد که [به یاد آریم در اوایل اسلام] در عرصه‌هایی که زنان نقش فعال‌تر داشتند، مانند شهادت دادن قابل بر اینکه آیا چنین مرده تولد شده یا اینکه طفل پس از تولد شدن مرده است - که در باب وراثت بعضاً پیامدهای هنگفتی بر خانواده‌ها بجا می‌گذاشت، - شهادت یک زن در قانون اسلامی پذیرفته شده بود.»

^{۳۰} ادامه این مسئله در باب عقل و ایمان، در فصل ۶.۴ در این کتاب بیش‌تر بحث گردیده است.

[بخش ۳: هستی و صفات پروردگار متعال]

[۳.۱] حادث بودن جهان و اثبات آفریدگار متعال

در این فصل نیاز داریم که [نخست] تعریفی از جهان و حادث و قدیم را ارائه کنیم.

[تعریف اصطلاحات: جهان، جسم، جوهر و عرض]

جهان نامی است که به هرآنچه سوای خدای تعالی باشد اطلاق می‌گردد، و جهان نشانه‌ای بر هستی ذات خداوند متعال و صفاتش می‌باشد. همین معنی را اهل این علم [یعنی، متکلمین و علمای اصول‌الدین] برگزیده اند.

جهان به دو گونه است: اعیان (مفرد آن، عین) و أعراض (مفرد آن، عَرَض). عین آنست که در خود بپاید، و به محلی برای پایدن خود نیاز نداشته باشد. عرض آنست که به خودی خود پاییده نتواند و دوام نیارد، و محلی که در آن قیام بکند تهی بوده نمی‌تواند.^۱ سپس، اعیان به دو گونه می‌باشند: فرد — که «جوهر» نامیده می‌شود، و آن جزئی غیر قابل تجزیه است.^۲ و دیگری، مرکب — که «جسم» نامیده می‌شود، و کم‌ترین آن از دو جوهر تشکیل یافته است.

در رابطه به جوهر، همه فلاسفه، بعضی از معتزله، و تعداد زیادی از حکمای یونان و دانشمندان ریاضی [در یونان]^۳ موجودیت جزء تجزیه ناپذیر را انکار نموده اند. آن‌ها گفته اند که: «جزئی وجود ندارد الا اینکه بالفعل یا عقلاً تجزیه‌پذیر باشد تا به بی‌انتها».^۴ و این سخن

^۱ بگونه مثال، کاغذ «جسم» است، و رنگ سپیدی آن «عرض». رنگ بدون محلی — که عبارت از عین یا ذات یا جسم است — وجود داشته نمی‌تواند. پس قیام یا پابندگی سپیدی نیاز به محل — یعنی در این مثال، کاغذ — دارد.

^۲ بعضی از متکلمین اشعری همچون قاضی بیضاوی به این باور بودند که اعیان بالفعل از اجزای متناهی تشکیل یافته، ولی عقلاً می‌توانند تا نامتناهی تجزیه‌پذیر باشند (فرهاری در «النبراس»، ص ۱۷۷).

^۳ همچون فیثاغورث.

^۴ پس از ارسطو، فلاسفه مشاء در جهان اسلام، جوهر را بالنوبه به (۱) «صورت» که حلول کننده است، و (۲) «هیولی» که محل صورت است، تقسیم نموده اند. و «جسم» را مرکب از از هیولی و صورت دانسته اند. بر این اساس، ایشان استدلال ورزیده اند که جسم دارای اجزای متناهی نیست، بلکه تجزیه‌پذیری جسم نامتناهی می‌باشد. ایشان همچنان سخن بعضی از متکلمین را که گفته بودند «جسم از اجزای متناهی فراهم گشته ولی

ندارست است زیرا به این می‌انجامد که [بگونه مثال] اجزای دانه یک خردل انتها و پایانی نداشته باشند. و [پيامد چنین فرضیه اینست که] خردلی را نباید از کوهی کوچکتر بدانیم یا کوهی را نباید از خردلی بزرگتر بدانیم، چون تعداد اجزای هردو نامتناهی اند. پس [تناقض منطقی در این مثال اینست که] آنچه نامتناهی باشد از آن نامتناهی دیگر چگونه می‌تواند [در اندازه و حجم] کوچکتر یا بزرگتر باشد؟!^۵

افزون بر آن، می‌پرسیم: آیا اجتماع [و یکجا شدن] اجزای جسم ذاتاً [با جسم] وجود داشته یا اینکه خداوند متعال این اجتماع اجزاء را در جسم ایجاد می‌کند؟ اگر بگویند «ذاتاً وجود داشته»، پس افتراق [یا پراکندگی] در اجزای جسم را نباید حین قیام ذات^۶ – که موجب اجتماع جسم گردیده – تصور نمود [و بر این اساس، سخن ایشان باطل می‌گردد]. اگر بگویند که «خداوند متعال اجتماع را در جسم ایجاد می‌کند»، [به دنبال آن] می‌پرسیم که: آیا خدای تعالی توانایی دارد که بجای اجتماع، افتراق را در جسم فراهم سازد یا خیر؟ اگر گویند که

اجزاء بالنوبه از اجزای نامتناهی فراهم شده است» رد کرده بودند (بنگرید به: «مقاصد الفلاسفه» از ابوحامد غزالی، صفحات ۸۱-۸۹).

^۵ موضوع متناهی یا نامتناهی بودن اجزای جسم – با آنکه اختلاف ساده میان متکلمین و فلاسفه به نظر می‌رسد – پیامدهای بس عمیقی بر سائر مسائل عقیدتی دارد. فلاسفه بر اساس همین فرضیه «تجزیه‌پذیری لایتنهای اجسام» استدلال ورزیده و نتیجه‌گیری نموده اند که «ماده» ازلی و قدیم بوده و جهان از ازل با ذات واجب الوجود همیشه بوده است، یعنی جهان حادث نبوده یا از نو پدید نیامده و آفریده نشده است.

در مقابل، متکلمین اهل سنت برای ثابت نمودن آفرینش این جهان، به نظریه اتوم‌گرایی (Atomism) – یعنی اینکه موجودات و اجسام از اجزاء تشکیل یافته اند ولی این اجزاء تجزیه ناپذیر یا غیرقابل تقسیم اند – اتکا ورزیده اند، و بر اساس آن نشان داده اند که جهان از نو پدید آمده است و آفریننده‌ای دارد؛ استدلالی که در همین کتاب امام صابونی ارائه می‌دارد. نظریه اتوم‌گرایی پیش از اسلام توسط بعضی از حکمای یونانی مطرح گردیده بود، ولی ایشان می‌گفتند که اتوم تنها از لحاظ طبیعی (یعنی، بالفعل) تجزیه ناپذیر است، با آنکه از لحاظ ریاضی و هندسی (یعنی، عقلاً) می‌توانند بگونه نامتناهی تجزیه‌پذیر باشد.

درباره اختلاف متکلمین و فلاسفه روی این موضوع، امام تفتازانی می‌نویسد: «اگر بگویند که: آیا این خلاف را فایده‌ای هست؟ گوییم: آری، در اثبات جوهر فرد [یعنی، بدون اجزاء] از بسیاری از ظلمات فیلسوفان رهایی وجود دارد، مانند اثبات هیولی، و صورتی که به قدم [و ازلی بودن] عالم و نفی حشر اجساد و بسیاری از اصول هندسه که دوام حرکات آسمان‌ها و امتناع خرق و التیام بر آن‌ها وابسته است می‌انجامد» (شرح العقائد النسفیة: صفحه ۴۳).

^۶ ذات نام دیگری برای «عین» است. و ذوات مترادف اعیان می‌باشد.

«نمی‌تواند»، پس عجز و ناتوانی را به خداوند نسبت دادند، و اگر گویند که «می‌تواند»، پس جزء تجزیه ناپذیر ثابت گشت.^۷

شاید کسی از ایشان به این پندار باشد که یگانه راه رهایی یافتن ازین الزام حجت آنست که بگویند: «آنچه هستی آن نامتصور باشد، نفی توانایی بر آن به مفهوم اثبات عجز نمی‌باشد، بلکه آنچه مستحیل باشد تحت قدرت کسی وصف شده نمی‌تواند. و [پاسخ پیش‌تر ما درباره] آفرینش افتراق در همه اجزای جسم از همین قبیل است.»

ما [در مقابل] می‌پرسیم: افتراق در جزئی که ما درباره آن مناظره داریم [یعنی جوهر مفرد] نزد شما جائز است یا محال؟ اگر بگویید که «جائز است»، چاره‌ای ندارید جز اینکه خداوند را با توانا بودن بر آن [یعنی، توانا بر آفرینش افتراق بجای اجتماع] وصف کنید. اگر گویند که «محال است»، ادعای ما - مبنی بر [موجودیت] جزء تجزیه ناپذیر - درست [ثابت] می‌شود، چون آنچه [از جسم یا در جسم] مانده است جزئی غیرقابل تجزیه است [و به همین دلیل، شما پاسخ دادید که محال است که خداوند آن را بیش‌تر افتراق بخشد]. اینکه ما می‌گوییم «[جوهر] غیرقابل تجزیه است»، منظور ما اینست که تقسیم و تجزیه [نه تنها بالفعل بلکه] عقلاً [نیز برای جوهر] مستحیل می‌باشد.^۸

جسم آنست که مرکب از حد اقل دو جوهر باشد، چون ترکیبی کم‌تر از دو جوهر قابل تصور نیست. [ولیکن] دانشمندان ریاضی و اکثر معتزله، و [نیز] یاران نخستین ما، می‌گویند که جسم آنست که ابعاد سه‌گانه داشته باشد: درازا، پهنا و ژرفا (طول، عرض و عمق). اصل نزد ایشان اینست که جزئی غیر قابل تقسیم را «نقطه» می‌نامند؛ سپس اگر در پهلوی آن نقطه دیگری [افزوده شود و] ترکیب گردد، درازی در آن ایجاد می‌گردد که آن را «خط» گویند. اگر در پهلوی دیگر آن [نیز] افزوده شود، درازا و پهنا فراهم می‌شوند که آن را «سطح» گویند.

^۷ تفصیل بیشتر این استدلال در «تبصرة الأدلة» آمده است: «به ایشان می‌گوییم که: آیا خداوند توانایی دارد که... افتراق را بجای اجتماع [در جسم] ایجاد کند؟... اگر بگویند که: «بلی [توانایی دارد]»، می‌گوییم: هرگاه اجتماع را از اجزای جسم برطرف سازد، جزئی که قابل تجزیه باشد دیگر باقی نمی‌ماند. چون اگر جزئی قابل تجزیه [باز هم] باقی بماند، [این جزء به نوبه خود] متشکل از اجتماع [اجزاء] خواهد بود... و هرگاه [در نهایت امر] افتراق بخشیدن، جزئی باقی بماند که [مجموع از اجزاء نبوده و] قابل تجزیه نباشد، همین معنای سخن ماست که این جوهر [مفرد] است.» (جلد ۱، صفحه ۵۱)

^۸ یعنی، همانگونه که تصور کردن یک مثلث چهارضلعی یا تصور کردن یک مثلثی که مجموع زوایایش بیش‌تر از ۱۸۰ درجه باشد عقلاً محال اند، تجزیه جوهر نیز عقلاً محال است.

سپس اگر بر بالا یا پائین آن افزوده شود، درازا و پهنا و ژرفا حاصل می‌گردند. اینجاست که [وجود فراهم گشته] «جسم» نامیده می‌شود که از هشت جزء ترکیب یافته می‌باشد.^۹

اما این نظریه‌ایست که برای آن برهانی وجود ندارد، زیرا لفظ جسم – در حقیقت لغت – عبارتی برای ترکیب است، و ترکیب با اجتماع جوهر با جوهر حاصل می‌شود که جسم را می‌سازد. دلیل بر این [سخن ما] اینست که: اگر جسمی در تناسب با جسم دیگری یک جزء بیش‌تر داشته باشد، می‌توان گفت که «این یک از آن دیگری بزرگ‌تر (جسم) است». اگر ترکیب گشتن در یک جهت برای اطلاق نام «جسم» کافی نمی‌بود، بکار بردن نام «بزرگ‌تر (جسم)» برای ترکیبی که افزونی در آن تنها در یک جهت رخ داده درست نمی‌بود،^{۱۰} همانگونه که بکار بردن اسم «دانانتر (علم)» زمانی درست است که نتیجه افزونی در معنی دانش (علم) باشد تا بتوان آن را بر دیگری مرجح شمرد. بنابراین، بکار بردن نام «بزرگ‌تر (جسم)» زمانی درست است که افزونی در معنی «بزرگی (جسم)» رخ دهد.

بر این اساس، جسم آنست که ترکیب شده، یا تألیف شده، یا اجتماع یافته باشد. محققین از جمله یاران ما حد [و تعریف] جسم را اینگونه بیان کرده‌اند: جسم گردآمده، آمیخته یا فراهم‌شده از دو یا بیش‌تر از دو [جوهر] است. این تعریف درست برای جسم است.

عرض، در لغت، آنست که دوام نداشته باشد. به همین خاطر، ابر [و باران] عارض نامیده شده،^{۱۱} و بیماری ناگهانی که باعث زوال سریع یک شخص می‌شود عارضه خوانده شده است. نزد متکلمین، صفات قائم به جوهر و جسم – که زائد بر ذات آن‌ها باشد – عرض نامیده می‌شود، مانند رنگ‌ها، اکوان،^{۱۲} مزه‌ها، بوی‌ها، آوازاها، توانایی‌ها و اراده‌ها. و تعداد انواع این‌ها به سی و چند نوع می‌رسد.

^۹ یعنی اگر تقاطع ابعاد آن را با زوایای قائمه در نظر گیریم، هشت نقطه یا کنج خواهد داشت.

^{۱۰} در «البدایة من الکفایة» چنین بیان گردیده: «اگر جوهری بر یکی از ابعاد سه‌گانه یکی از دو جسم افزوده شود، می‌توان گفت که این یکی از آن دیگری بزرگ‌تر است، و اگر اصل ترکیب بودن [از دو جوهر] برای اطلاق نام جسم بر آن‌ها درست نمی‌بود، ترجیح دادن یکی بحیث [جسم] بزرگ‌تر، پس از افزونی یک بُعد، درست نمی‌بود.»

^{۱۱} نه تنها در عربی، بلکه در زبان عربی نیز، عارض بعضاً به معنای باران بکار رفته است. چنانکه مولانا جلال الدین محمد بلخی گفته است: تا هلاک قوم نوح و قوم هود // عارض رحمت به جان ما نمود.

^{۱۲} اکوان جمع «کون» (با فتح کاف) به معنی آنچه که حدوث یابد، یعنی رخ دهد و اتفاق افتد، می‌باشد. و آن را در مقابل فساد بکار می‌برند و گویند «کون و فساد»، طوریکه کون به معنی حدوث، و فساد به معنی زوال

دهریه،^{۱۳} ثنویه^{۱۴} و بعضی از معتزله انکار ورزیده اند که اعراض معانی و رای ذات باشند، بلکه نزد ایشان اعراض عین ذات اند. دلیلی که اعراض معانی و رای ذات اند اینست که: می‌بینیم موی سیاه [پس از مدت زمانی] سفید می‌گردد. هیچ کسی از گفتن این ابا نخواهد ورزید که: این موی [سفید] همان موی [سیاه] است، ولیکن این رنگ [سفید] همان رنگ [سیاه] نیست. پس مغایرت میان رنگ سیاه و سفید با وصف یکی بودن موی در هردو حالت دال بر این است که رنگ [عین موی نیست بلکه] غیر موی است. اگر این نکته را بیشتر بسط دهیم، می‌گوئیم: آیا سیاهی موی در حالت نخستین با ذات موی بود یا خیر؟ اگر گفته شود که «با ذات آن بود»، مستحیل است که سیاهی با وصف قیام [و پایداری] ذاتش که موجب سیاهی گشته بود زوال یابد. پس ثابت گشت که سیاه بودن موی از برای معنی‌ایست که و رای ذات موی می‌باشد، و آن عبارت از سیاهی است. پس هرگاه موی سیاه به سفید دگرگون شود، ذاتش در هردو حالت یکی است. بنابراین، دانستیم که سیاه و سفید غیر ذات اند.

[مقدمات: جهان حادث است]

در بیان معنی حادث و قدیم، می‌گوئیم که: حادث آنست که نباشد و سپس باشد،^{۱۵} و قدیم آنست که هستی‌اش آغازی نداشته باشد.

آنگاه که این دو نوع را دانستیم، می‌گوییم که: جوهرها و اجسام را نمی‌توان تهی [و برکنار] از اعراض تصور کرد، درحالی که همه اعراض حادث اند. حادث بودن بعضی از اعراض را با حس و مشاهده، و حدوث بعضی دیگر از اعراض را با دلیل می‌شناسیم. طور مثال، هرگاه جسمی ساکن به تحرک درآید، حدوث [یا پدید آمدن] حرکت را با حس و مشاهده می‌دانیم، و حدوث سکون را با دلیل می‌فهمیم، زیرا سکون آنست که با از بین رفتن آن، ضدش – که حرکت است – پدید آید. چه اگر سکون قدیم می‌بود، هیچگاهی از بین نمی‌رفت، زیرا بر

باشد. فلاسفه و متکلمین از اکوان اربعه سخن زده اند، و آن عبارت اند از حرکت، سکون، افتراق و اجتماع. (کشاف اصطلاحات الفنون)

^{۱۳} دهریان: خدا ناباورانی که بر قدیم و ابدی بودن جهان معتقدند.

^{۱۴} ثنویه: گروهی که به دو اصل خلقت – یعنی نور و ظلمت – باور داشتند. برخلاف مجوس یا زردشتیان که بر حادث بودن ظلمت و قدیم بودن نور معتقد اند، ثنویه بر قدیم بودن هردو باور داشتند. آئین‌های مانوی و مزدکیه از جمله ثنویه بشمار می‌روند («الملل والنحل»، شهرستانی). برای شرح بیشتر عقائد ثنویه و تفاوت ایشان با زردشتیان یا مجوس، به پاورقی‌های ۲۵ و ۳۱ در بخش ۳ مراجعه کنید.

^{۱۵} یعنی، پس از نبودن به هستی درآمده باشد، و از نو پدید آمده باشد.

قدیم محال است که از بین برود چنانکه در باب قدیم بودن الله متعال بیان خواهیم داشت. پس ثابت گشت که جواهر و اجسام هیچگاهی از اعراض تهی نمی‌باشند، و این‌ها حادث‌اند.

[همچنان، متصور نیست که جوهرها جز بگونه پیوسته («مجتمع») یا بگونه پراکنده («متفرق») وجود داشته باشند. به همین ترتیب، چیزی جاگیرنده («المتمکن») که در زمان استمرار داشته باشد جز بگونه ساکن یا متحرک قابل تصور نیست. زیرا سکون آنست که [یک چیزی] در دو لحظه زمانی در یک مکان وجود داشته باشد، درحالی‌که حرکت آنست که [یک چیزی] در دو لحظه زمانی در دو مکان وجود داشته باشد. پس پدید گشتن حرکت از روی حس و مشاهده ثابت گشته است، و پدید آمدن سکون از روی این دلیل که سکون با بمیان آمدن حرکت از بین می‌رود ثابت گشته است. اگر قدیم می‌بود، هیچگاهی از بین نمی‌رفت].^{۱۶}

اگر گفته شود: «چرا [این سخن را] رد می‌کنید اگر کسی بگوید: حرکت حدوث نمی‌یابد و سکون از بین نمی‌رود، بلکه هرگاه حرکت نمایان می‌گردد سکون پنهان می‌شود، و سپس چون سکون نمایان می‌گردد حرکت پنهان می‌شود؟ یا [چرا رد می‌کنید] اگر کسی بگوید: حرکت از مکان دیگری به این مکان انتقال یافت و سکون از این مکان به مکان دیگری انتقال نمود؟»

[در پاسخ] می‌گوییم: این‌ها اندیشه‌های میان‌تهی‌اند. نهفتگی («کمون») و آشکارا بودن («ظهور») تنها برای چیزی ممکن است که بقای آن متصور باشد، و بدین ترتیب انتقال چیزی که بقاء ندارد محال است. و اعراض مستحیل‌اند که بقا داشته باشند، و ما این مسئله را در باب استطاعت بیان خواهیم نمود.^{۱۷} پس چگونه ممکن است که نهفتگی و آشکارا بودن را برای اعراض تصور کنیم، یا چگونه ممکن است که اعراض را با انتقال یافتن وصف کنیم؟ اگر ممکن می‌بود که عرضی پنهان و [سپس] نمایان گردد، اجتماع حرکت و سکون در یک مکان و در یک زمان و در یک ذات باید ممکن می‌بود، و [در نتیجه] ذات در عین حال هم ساکن و هم متحرک می‌بود. بنابراین، انتقال حرکت و قیام حرکت همراه با سکون محال است.

بر این اساس، نمی‌توان این محال را با دلیل رد کرد، زیرا زمانی که از نهفتگی و ظهور سخن می‌گوئیم از عین پدیده گپ می‌زنیم. همچنان، ما می‌گوئیم که: چون ظهور پدید آید نهفتگی با آن باطل و از بین می‌رود، درحالی‌که قدیم از بین رفتن را پذیرفته نمی‌تواند. بنابراین،

^{۱۶} از «البدایة من الکفایة».

^{۱۷} مسئله استطاعت در فصل ۵.۲ بیان گردیده است.

پدید گشتن ظهور بواسطه حس درک می‌شود و پدید گشتن نهفتگی بواسطه دلیل فهمیده می‌شود. جسم نمی‌تواند از یکی ازین‌ها تهی باشد، پس جسم از حوادث برکنار نیست.

چون ثابت شد که تهی بودن اجسام از حوادث - یعنی، اعراض - قابل تصور نیست، این نیز ممکن نیست که اجسام بر حوادث [از لحاظ زمانی] سبقت [و پیشی] داشته باشند. زیرا اگر سبقت می‌داشتند، ناگزیر [از اعراض] تهی می‌بودند [که این محال است]. ازین رو، آنچه که نتواند از حادث پیشی داشته باشد، ناگزیر که [این هم] حادث باشد. هرگاه چیزی حادث باشد، محال است که حقیقتاً قدیم باشد، زیرا قدیم آنست که هستی‌اش آغازی نداشته، درحالی‌که حادث آنست که هستی‌اش آغاز داشته است.^{۱۸}

^{۱۸} در اثبات این قضیه، امام ابوالمعین نسفی در «تبصرة الأدلة» می‌گوید:

«اگر گفته شود: اثبات حدوث اعراض و اینکه جواهر از اعراض تهی بوده نمی‌توانند، دلیلی بر حادث بودن جواهر شده نمی‌تواند. زیرا هرگاه عرضی حادث گردد، پیش از آن عرض دیگری [در جوهر یا جسم] وجود می‌داشته باشد، و این تا نامتناهی همین‌طور می‌باشد. این همانند سخن شما [مسلمانان] درباره جهان آخرت است که می‌گوئید: اجسام [در آخرت] برای همیشه باقی می‌مانند با آنکه اجسام از اعراضی که [به گونه انفرادی] بقا ندارند خالی نیست.....»

ما می‌گوئیم: ... به اثبات رسانیدن مستحیل از طریق ثابت ساختن آنچه که مستحیل نیست خطای فاحش است. اینکه گفته شود هیچ عرضی نیست مگر اینکه پیش از آن عرضی بوده [و این سلسله تا نامتناهی پیش می‌رود]، بطلان آن را از روی شواهد حسی [و تجربی] می‌دانیم. [طور مثال] عرضی را ببینیم که موجود باشد و بگوئیم که این عرض وجود دارد بخاطری که پیش از آن عرضی بوده است، و سپس آن عرض به این خاطر وجود داشت چون پیش از آن عرض دیگری بود، و به همین ترتیب تا لایتناهی، درحالی‌که آن یک که در لایتناهی است ثبوت آن متحقق نگردیده است. پس ثبوت این عرض [فعلی با این استدلال] متحقق نگردد، درحالی‌که این عرض در حقیقت موجود است. پس ثابت می‌شود که وجود این عرض به آنچه که برایش متحقق نیست تعلق ندارد. برخلاف، اگر گفته شود «هیچ عرضی نیست مگر اینکه پس از وی عرض دیگری خواهد بود»، اینگونه ثبوت کردن عرض ممتنع نیست [بلکه قابل تحقق است]، زیرا [در این استدلال] وجود آن وجود دیگری را مقتضی می‌کند، و آن دومی وجود سومی را، و به همین ترتیب تا به بی‌نهایت.

مثال اولی به تصاعد حسابی‌ای می‌ماند که هرگاه آغازی نداشته باشد که از آن تصاعد آغاز گردد، البته هیچ چیزی از آن بمان نمی‌آید. ولی هرگاه آغازی داشته باشد، می‌تواند ادامه پیدا کند و برای همیشه افزایش یابد. یا مثلاً اگر کسی به شخصی بگوید «لقمه‌ای نخوری تا آنگاه که پیش از آن لقمه‌ای نخورده باشی»، ممکن نیست که آن شخص به خوردن آغاز کند، زیرا اگر شرط برای خوردن یک لقمه این باشد که پیش از آن لقمه‌ای خورده باشد، او تا ابد بدون خوردن باقی می‌ماند. درحالی‌که اگر برایش گفته شود «لقمه‌ای نخوری تا آنگاه که پس از آن لقمه دیگری بخوری»، او می‌تواند به خوردن آغاز کند و برای همیشه خورده برود. پس آن [دو استدلال درباره ازلی بودن حوادث اعراض، و برعکس ابدی بودن حوادث اعراض] نیز همین‌طور است. (تبصرة الأدلة: ج ۱، ص ۷۰-۷۱)

با این بحث، سخن دهریان و فلاسفه - که می‌گویند جهان قدیم است - باطل گشت. همچنان، سخن کسانی از فلاسفه که معتقد به هیولی هستند - و می‌گویند جهان حادث است ولیکن در اصل قدیم است، و این اصل را هیولی نامیده اند^{۱۹} - باطل می‌گردد. منظور ایشان از هیولی «هیئت اولی» است. [اما در واقع] اینکه [اجسام در جهان] از هیئت اولی تغیر می‌یابند دلالت بر این دارد که این هیئت قدیم نیست، زیرا اگر قدیم می‌بود [دگرگونی و] عدم را نمی‌پذیرفت.

فصل [اثبات آفریدگار واجب الوجود]

اینکه [در فصل قبلی] با دلیل ثابت شد که جهان حادث است، این نیز ثابت می‌گردد که عدم [و نیستی] بر جهان سبقت [و پیشی] داشته است. پس آنچه که عدم بر او سبقت داشته باشد جائز الوجود و جائز العدم است. این بدین معنی است که وجود [و هستی] او از ذات خودش نبوده بلکه وابسته به غیر اوست.^{۲۰}

چون هردو گزینه [یعنی، هستی و نیستی‌اش] عقلاً ممکن است، پس ناگزیر ترجیح‌دهنده‌ای [و برتری‌دهنده‌ای] وجود داشته تا یکی ازین دو [گزینه‌های] جائز را بر دیگری ترجیح داده است، وگرنه او برای همیشه در نیستی باقی می‌ماند و همانگونه که معدوم بود

^{۱۹} فلاسفه مشاء چون فارابی، ابن سینا و ابن رشد، و نیز ابن تیمیه از میان اهل حدیث به همین نظریه باورمند بودند. ابن تیمیه معتقد بود که خداوند حوادث انفرادی از جهان حوادث را می‌آفریند، ولی جهان حوادث در کل قدیم است، یعنی آفریده نشده است، و همیشه با خداوند بوده است. این جهان حوادث در کل همانا به مفهوم «هیولی» است - اصطلاحی که فلاسفه مشاء بکار می‌بردند ولی ابن تیمیه از استعمال آن خودداری کرده است.

^{۲۰} یعنی، جهان جهان بواسطه خودآفرینش بوجود نیامده است. ابوالثناء لامشی، متکلم قرن ۶ هجری، در اثبات این مسئله می‌نویسد:

«چون ثابت گشت که جهان پدیدآمده است، این نیز ثابت می‌گردد که آفریننده‌ای بوده باشد که آن را پدید آورده باشد، زیرا پدیدآمده را ناگزیر باید پدیدآورنده‌ای باشد. همچنان، این پدیدآورنده لزوماً باید غیر از [خود] پدیدآمده باشد. زیرا پدید آمدن جهان از دو حالت بیرون نیست: یا به سبب خودآفرینش باشد یا به سبب آفرینش از جانب غیر از وی. این محال است که پدید آمدنش به سبب خودآفرینش باشد، زیرا جهان پیش از هستی‌اش نیست بوده است و چیزی که نیست باشد فعلی داشته نمی‌تواند. پس متصور نیست که هستی‌اش نتیجه خودآفرینش باشد. به این خاطر که: پدیدآمده توانایی ندارد که تغیر [و دگرگونی] را از خود، پس از هستی‌اش، دفع سازد؛ و آنچه که پس از هستی‌اش دگرگونی را از خود دفع ساخته نتواند، محال است که پیش از هستی‌اش بتواند خود را بیافریند. پس ثابت می‌گردد که پدید آمدن جهان به سبب آفرینش از جانب غیر از وی است.» (التمهید لقواعد التوحید، صفحه ۴۹)

می‌ماند. پس لابد که تخصیص‌دهنده‌ای هنگام هستی او را بر هنگام نیستی او تخصیص داده باشد، وگرنه هنگام هستی او برتری پیدا نمی‌کرد.

همچنان، باید که این برتری‌دهنده («مَرَجَح») و تخصیص‌دهنده («مَخَصَّص») هستی‌اش از ذات خودش واجب باشد («واجب الوجود لذاته»).^{۲۱} زیرا اگر جائز الوجود می‌بود، او نیز به برتری‌دهنده‌ای نیاز می‌داشت تا او را پدید می‌آورد، و این نیز نیاز به دیگری می‌داشت، و این تسلسل تا نامتناهی ادامه می‌یافت، الا اینکه این سلسله به ذاتی بانجامد که هستی‌اش [از ذات خودش] واجب باشد. و باید که او از ذات خودش واجب الوجود باشد نه از روی معنی [دیگری] که وجودش را واجب گردانیده باشد. زیرا اگر از روی معنی [دیگری] باشد، این معنی [نیز از دو حالت بیرون نیست]: یا جائز الوجود است یا واجب الوجود. اگر جائز الوجود باشد، چگونه می‌تواند که آن ذات را واجب الوجود سازد درحالی که این [معنی] خودش جائز الوجود است؟ اگر [این معنی] واجب الوجود باشد، می‌پرسیم که آیا واجب الوجود بودنش از ذات خودش است یا از معنی [دیگری]؟ اگر گفته شود که «از معنی [دیگری]»، این پرسش ادامه پیدا می‌کند و این سلسله تا نامتناهی می‌رود. اگر گفته شود که «از ذاتش»، پس همین است [منظور ما] که در نخست گفتیم [اینکه هستی‌اش ذاتاً واجب است].

پس ثابت شد که جهان بواسطهٔ احداث آفریدگار واجب الوجود پدید آمده است، و هم او الله جلّ جلاله است. چون ثابت شد که او ذاتاً واجب الوجود است، این نیز ثابت می‌گردد که او قدیم است. و چون قدیم بودن او ثابت گشت، عدم او مستحیل است، زیرا قیام [و پابندگی] ذاتش موجب هستی ازلی (آغازناپذیر) و ابدی (پایان ناپذیر) او می‌باشد.^{۲۲}

^{۲۱} واجب الوجود لذاته: یعنی، آنکه وجودش از ذات خودش واجب گشته باشد، یا به عبارت دیگر: هستی‌اش پاینده به خودش باشد.

^{۲۲} دلیل و برهانی را که امام صابونی در حادث بودن جهان و اثبات ذات آفریدگار ارائه داشته است برگرفته از کتاب «تبصرة الأدلة» امام ابوالمعین نسفی می‌باشد. این تنها برهان در اثبات آفریدگار متعال نیست، بلکه حد اقل دو برهان دیگر را فلاسفهٔ مشاء و متکلمین اسلامی در اثبات آفریدگار متعال ارائه کرده اند. در ضمیمهٔ این کتاب، براهین دال بر اثبات خداوند را که ابن سینا، ابوحامد غزالی و ابوالمعین نسفی ارائه کرده اند، بگونهٔ مختصر با مقدمات و استنتاج آن‌ها توضیح می‌دهم و نقدی را که فلاسفهٔ معاصر غربی مطرح کرده اند به بررسی می‌گیرم. به ضمیمهٔ ۱ این کتاب مراجعه کنید.

[آفریدگار جوهر، جسم یا عرض نیست]

از مجموع آنچه که بیان داشتیم فهمیده می‌شود که جائز نیست خداوند متعال جوهر یا جسم یا عرض نامیده شود. جوهر، جزء مفرد است و آن اصل در ترکیب [جسم] می‌باشد؛ هرگاه با مثلث بیوندد، جسم را تشکیل می‌دهند. جسم عبارت از دو یا بیشتر از دو جزء باهم پیوسته است. و عرض آنست که در جوهر یا جسم عارض گردد درحالی که بقا و دوام آن [در این‌ها] محال باشد. بنابراین، نسبت دادن این معانی به خدای تعالی مستحیل است، پس جواز ندارد که این نام‌ها برای او بکار برده شوند.

اگر گفته شود: «چرا اعتراض می‌کنید اگر کسی خداوند را با این نام‌ها - بدون اثبات نمودن این معانی [برای ذات او تعالی] - بنامد؟» [در پاسخ] می‌گوییم: دلالت عقل ایجاب می‌کند که خداوند را از هر آنچه که شایسته ذات او نباشد تنزیه بداریم. اگر این [اصل] پذیرفته شود، پس روا است که عقل [از نسبت دادن این نام‌ها به او تعالی] انکار ورزد.

گذشته از آن، کاربرد این نام‌ها برای ذات خدای تعالی بدون منظور داشتن معنای این الفاظ، از لحاظ لغوی و شرعی [هر دو] خطا است. از حیث لغوی، بکار بردن یک لفظ به غیر از موضع‌اش، جز به طریق مجاز درست نیست. درحالی که مجاز تنها در صورتی درست می‌باشد که مناسبتی میان محل حقیقت و محل مجاز وجود داشته باشد، مانند کاربرد نام شیر برای شخص دلیر. ولیکن در هیچ وجهی از وجوه، مناسبت [و مشابهتی] میان آفریدگان و خداوند متعال وجود ندارد. از دیدگاه شرع، در بکارگیری این نام‌ها برای خدای تعالی توقیف شرط است، حتی جواز ندارد که خداوند را پزشک («طیب») بنامیم با آنکه او تعالی بر دارو و تداوی عالم است، یا جواز ندارد که او تعالی را فقیه بنامیم با آنکه بر احکام حلال و حرام عالم است. پس اگر توقیف در این نام‌ها در حق او تعالی نیامده باشد، اطلاق آن‌ها به خداوند متعال نیز جواز ندارد، زیرا اطلاق این نام‌ها به او تعالی معنی ترکیب و حدوث را به توهم می‌کشاند، پس قطعاً جواز ندارد.^{۲۳}

و خداوند یاری‌دهنده است.

^{۲۳} در «البدایة من الکفایة» بیشتر مشخص می‌سازد که: «اطلاق این نام‌ها در حق الله تعالی جواز ندارد، نه بگونه حقیقی و نه بگونه مجازی».

[۳.۲] یگانگی آفریدگار

[دلائل عقلی بر یگانگی آفریننده]

در بحث قبلی ما، هستی آفریدگار و قدیم بودنش به اثبات رسید، و با آن بطلان سخن دهریان مبنی بر نفی آفریدگار خودبه‌خود ثابت گردید. اکثریت خردمندان بر موجودیت آفریننده‌ای اتفاق دارند،^{۲۴} اما بر آفریننده دومی و سومی و چهارمی در اختلاف اند. زیرا ثنویه^{۲۵} ادعای دو خدا را دارند، نصاری ادعای خدایگان سه‌گانه را دارند، طبیعت‌گرایان^{۲۶} ادعای چهار آفریننده را دارند، و ستاره‌پرستان^{۲۷} ادعای هفت آفریننده را دارند. این‌ها موجودیت آفریننده‌ای را پذیرفته اند. پس زمانی که آن‌ها با ما توافق دارند که جهان را آفریننده‌ای باید و شاید، الزام دلیل آوردن بر کسی برمی‌گردد که ادعای بیشتر از یک آفریننده را می‌کند.

درستی سخن ما [مبنی بر یگانگی خداوند] عقلاً لازم می‌گردد: [هستی آفریدگار یکتا بر اساس عقل واجب است، زیرا هر آنچه که جائز الوجود است ناگزیر باید هستی‌اش متکی بر ذاتی باشد که واجب الوجود است، چنانکه در فصل قبلی بیان کردیم. بنابراین، آفریدگار

^{۲۴} امام صابونی در «البدایة من الکفایة» می‌گوید: «تمامی این گروه‌ها در حقیقت منکر آفریدگار، جلّ جلاله، اند. درحالی‌که ناگزیر باید آفریدگاری باشد و هستی‌اش از ذات خودش واجب باشد، و این امر جز با خدای یگانه متصور بوده نمی‌تواند.»

^{۲۵} ثنویه به کسانی اطلاق می‌شود که دو قوه قدیم و ازلی را اصل هستی جهان می‌دانند که عبارت از نور و ظلمت است. آن‌ها خوبی‌ها و خوشی‌ها را به نور، و بدی‌ها و زشتی‌ها را به ظلمت نسبت می‌دهند. آن‌ها به این باور اند که جهان در اثر امتزاج نور و ظلمت به میان آمده است. هر یک از نور و ظلمت از چهار جنس و یک روح تشکیل شده اند: نور از روشنی و آتش و باد و آب، و روح آن نسیمی است که در آن چهار جنس متحرک است. و ظلمت از سوختگی و تاریکی و باد سوزنده و ابر تشکیل شده، و روح آن دود است. ثنویه به ادیان مختلف اطلاق می‌شود، که مشهورترین آن مانویه یا آئین مانوی است («تبصرة الأدلة»، ج ۱، ص ۹۹). مانوی، بنیان‌گذار این دین در زمان ساسانیان ظهور کرد و در پی اصلاح آئین زردشت برآمد. با آنکه در نخست حمایت ساسانیان را با خود داشت، ولی نهایتاً مورد خشم بهرام یکم قرار گرفت و در سال ۲۷۷ پس از میلاد کشته شد. مزدک، یکی دیگر از موبدان ایرانی که حدود دونیم صد سال پس از مانوی ظهور کرد نیز پیرو آئین مانوی بود. برای تفاوت میان ثنویه و زردشتیان به پاورقی ۳۱ مراجعه کنید.

^{۲۶} اشاره به گروهی از حکمای یونان دارد که فراتر از چهار قوای طبیعی به خالق و آفریدگار باور نداشتند. طبیعت‌گرایی معاصر (Naturalism) نیز به سبب اینکه از خداوند انکار می‌ورزند و طبیعت را منبع هستی می‌پندارند، در اصل عقیده با «طبیعیون» یونانی یکسان اند.

^{۲۷} اشاره به ستاره‌پرستان یونانی دارد که به نام «افلاکی‌ها»، «اصحاب هیاکل»، و «مَنجَمَه» نیز یاد می‌گردند.

یکتا واجب الوجود است و هر آنچه فراتر از آن باشد جائز الوجود می‌باشد، و [خدایان] دومی و سومی - اگر وجود می‌داشتند - از جمله همین جائزات می‌بودند، ولی مستحیل است که آفریدگار از جمله جائز الوجود باشد. بنابراین، جز خدای یکتا خدای دیگری متصور بوده نمی‌تواند. همچنان، اگر چیزی زائد بر یکی باشد معدود می‌گردد، و هر معدود محدود است، و هر آنچه محدود باشد محصور در حد خود است، و محصور مغلوب است، و مغلوب هرگز خدا بوده نمی‌تواند. پروردگار متعال می‌فرماید: ﴿هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ «اوست خداوند یکتای بسیارغالب» [الزمر: ۴]؛ اینچنین روشن ساخت که او یکتاست، و [در یکتایی] با هیچ یکتایی در جمله مخلوقات شباهت ندارد، زیرا یکتایان از مخلوقاتش مقهور و مغلوب اند، درحالی‌که خداوند یکتا قهار و غالب است.

اما دلیل بازدارنده در مسئله وحدانیت، که در میان متکلمین مشهور است، اینگونه است: اگر دو خدا وجود داشته باشند، آیا هر یک از آن‌ها این توانایی را دارد که آن دیگرش را از کاری که اراده می‌کند باز بدارد یا خیر؟ اگر بگوئید که توانایی دارد، در اینصورت هر یک از آن‌ها مغلوب آن دیگری خواهد گردید. و اگر بگوئید که توانایی ندارد، عجز هر یک از ایشان ثابت می‌گردد.

یا [دلیل دیگر این است که] می‌گوئیم: اگر قرار باشد جوهری در زمان آینده خلق گردد، این کار از سه حالت خالی نیست: یا اینکه هر یک ازین دو خدا بر آفرینش آن توانا باشند، یا هیچ کدام شان توانا نباشند، یا اینکه تنها یکی از آن‌ها توانا باشد و دیگرش نباشد. پس اگر یکی از آن‌ها توانا باشد و دیگرش نباشد، همان یک که تواناست خداست و دیگرش خدا نیست. و اگر هر دوی آن‌ها توانا باشند، در اینصورت اگر یکی از آن‌ها آن جوهر را بیافریند، آیا آن دیگرش بازهم توانایی آفرینش آن را خواهد داشت یا خیر؟ اگر بگوئید که توانایی خواهد داشت، این سخن باطل است زیرا [جوهر قبلاً] موجود است و آفریدن موجود محال است، و محال تحت قدرت هیچ کسی نیست. اگر بگوئید که توانایی نخواهد داشت، [ثابت می‌گردد که] او پس ازینکه توانا بود ناتوان گردید یا توانایی‌اش در نتیجه انفاذ توانایی آن خدای دیگر تعطیل گردید، و این کار نشانه بیچارگی و درماندگی است، درحالی‌که آفریدگار بزرگتر از آن است. اگر گفته شود: «این یکی که آن جوهر را می‌آفریند، او نیز بر آفرینش دومی این جوهر توانایی نمی‌داشته باشد، و با این وصف او را به تعطیل قدرت و به ناتوانی وصف نمی‌کنیم. به همین ترتیب، این امر در باب خدای دومی نیز صدق می‌کند.» در پاسخ می‌گوئیم: آفرینش آن یک که بر آفریدن تواناست به معنی تنفیذ قدرت اوست، و تنفیذ قدرت او نه تعطیل است و نه عجز. ولیکن آن دومی که شما پنداشتید او تواناست ولی توانایی‌اش با انفاذ قدرت

آن دیگر تعطیل و باطل گردید، و نتوانست آن را از خود دفع سازد، این نشانه درمانده بودن و مغلوب بودن‌اش است. همین منظور خداوند متعال بود که فرمود: ﴿هر دری را که از مرحمت به روی مردم بگشاید، آنرا باز دارنده‌ای نیست، و آنچه را او می‌گیرد، بعد از او بازدهنده‌ای نیست﴾ [فاطر: ۲]. این درباره‌ی انفاذ قدرت‌اش بود، سپس از انفاذ اراده‌اش سخن می‌گوید:^{۲۸} ﴿اگر خدا بخواهد به من زبانی برساند، آنهایی که جز خدا به ایشان نیایش می‌کنید، آیا آن را از من برطرف کرده می‌توانند؟ یا اگر به من اراده‌ی مرحمتی بفرماید، آیا آن‌ها رحمت او را بازداشته می‌توانند؟﴾ [الزمر: ۳۸].

همچنان، اگر یکی از آن دو خدایان اراده‌ی خلقت مرگ را در جسمی نماید، و [هم‌زمان] آن دیگری اراده‌ی خلقت حیات را در آن جسم نماید، [این از سه حالت خالی نیست]: یا اینکه اراده‌ی هردوی شان [هم‌زمان] نافذ گردد، یا اینکه اراده‌ی هیچ کدام شان نافذ نگردد، یا اراده‌ی تنها یکی از آن‌ها نافذ گردد و اراده‌ی دیگریش تعطیل گردد. نافذ گشتن اراده‌ی هردوی شان [هم‌زمان] محال است، و تعطیل گشتن اراده‌ی هردوی شان منجر به بطلان الوهیت هردوی شان می‌گردد. و اگر اراده‌ی یکی از آنها نافذ گردد و اراده‌ی آن دیگریش نافذ نگردد، آن اولی غالب و آن دومی مغلوب خواهد بود. در اینصورت تنها همان یک که غالب است خداست و آن یک که مغلوب است که خدا نیست.

اگر گفته شود: «ما می‌گوئیم که هردوی شان در اراده کردن چیزی همیشه توافق می‌داشته باشند و هرگز اختلاف نمی‌داشته باشند خصوصاً بر اصل [کلامی] خود شما، زیرا نزد شما اراده [الهی] وابسته به علم است. پس اگر یکی از آن دو خدایان این را بداند که حیات [از جانب آن خدای دیگر] در شخصی وجود خواهد داشت، او اراده‌ی آفرینش مرگ را [در آن جسم] نمی‌کند. پس اختلافی متحقق نمی‌گردد.»

[در پاسخ] ما می‌گوییم: اگر موافقتی میان آن‌ها ثابت باشد، این موافقت میان ایشان یا بگونه‌ی غیراختیاری «ضروری» یا بگونه‌ی اختیاری «اختیاراً» بوده می‌تواند. اگر بگونه‌ی غیراختیاری باشد، این ناتوانی و ناچاری هردوی شان را برای موافقت ورزیدن ثابت می‌سازد.^{۲۹} اگر بگونه‌ی اختیاری باشد، باز هم مخالفت میان ایشان [عقلاً] متصور است، پس آنچه ما بیان داشتیم درستی آن متحقق است. و اینکه شما گفتید «نزد شما اراده [الهی] وابسته به علم است»،

^{۲۸} این جمله کمی متفاوت‌تر از اصل عبارات عربی ترجمه گردید، ولی مفهوم و منظور مؤلف حفظ گردیده است.

^{۲۹} یعنی: هریک از آن‌ها ناچار و ناگزیر است که با یکدیگر توافق کنند.

اراده نزد ما وابسته به علم نیست، بلکه [نزد ما] اراده وابسته به فعل است، زیرا چیزی معلوم ضروری نیست که مراد باشد. [طور مثال] ذات و صفات خداوند متعال برای او تعالی معلوم استند، ولی درست نیست که [گفته شود] مراد او می‌باشند. به همین گونه، معدومی که وجود ندارد برای خدای تعالی معلوم است، به این معنی که: او تعالی می‌داند آنچه که معدوم است، اگر به وجود بیاید چگونه خواهد بود، چنانکه او تعالی می‌فرماید: ﴿و اگر ایشان [به دنیا] بازگردانیده شوند، به سوی آنچه که از آن منع شده بودند باز می‌گردند﴾ [الأنعام: ۲۸]، علی‌رغم این [که خداوند بر چنین معدوم علم دارد]، آن را اراده نکرده است [زیرا اگر اراده می‌کرد، آن معدوم دیگر معدوم نمی‌ماند بلکه موجود می‌شد].^{۳۰}

این بود الزام دلیل – بگونه اجمالی – بر کسانی که در این مسئله با ما مخالف اند.

اما در پاسخ به هر یک از آن گروه‌ها [که قبلاً از ایشان نام بردیم]:

۱. مجوس یا زردشتیان

مُغان یا زردشتیان^{۳۱} می‌پندارند که آفریدگار همانا نور و ظلمت است. آن‌ها نور را «یزدان» می‌نامند که آفریننده خوبی‌هاست، و ظلمت را «اهریمن» خواندند که آفریننده بدی‌ها و زشتی‌هاست. ایشان ادعا می‌کنند که نور قدیم‌تر است و از آن ظلمت پدید آمده است.

^{۳۰} شرح بیشتر این مسئله در فصل «اندر باب معدوم» در بخش ۵.۶ (اراده الهی) بیان گردیده است.

^{۳۱} در اصل متن، امام صابونی نام «ثنویه» را بکار برده است، اما چنانکه در پاورقی ۲۵ توضیح داده شد، ثنویه بر قدیم بودن نور و ظلمت معتقد بودند، درحالی‌که زردشتیان تنها نور را قدیم می‌دانند و ظلمت را حادث. به همین سبب، زردشتیان را بعضاً یکتاپرست قلمداد می‌کنند. اما استدلالی را که امام صابونی در اینجا ارائه داشته، متوجه زردشتیان است و نه ثنویه. به این خاطر، بجای لفظ ثنویه، نام زردشتیان را در ترجمه بکار بردیم. در رابطه به عقائد زردشتیان و مجوس، مولانا حسین واعظ کاشفی می‌نویسد:

«باید دانست که اهل عالم دو قسم اند: یا تابع اهواء و بدع و مُخَالَات خود شده، و به کتابی و پیامبری استناد ندارند، و ایشان را «نَحْل» گویند؛ یا متابعت کتابی و دینی و ملت‌ی و آئینی می‌ورزند، و ایشان را اصحاب «ملل» خوانند.... اهل ملل یا کتاب دارند یا شبه‌کتاب. اهل کتاب سه فرقه اند: یهود و نصاری و مسلمین، و شبه‌کتاب مجوس دارند و بس. و صاحب [کتاب] «الملل والنحل» خبری نقل می‌کند که حضرت بهترین عالم فرمود که مجوس به هفتاد فرقه شده اند، و یهود به هفتاد و یک، و نصاری به هفتاد و دو، و مسلمانان به هفتاد و سه مفرق خواهند شد.... اما مجوس دعوی کنند که بر دین ابراهیم خلیل الرحمن اند – صلوات الرحمن علی نبینا وعلیه – و آتش پرست اند، نه به جهت ربوبیت، بلکه او را قبله دانند و وسیله تقرب به آفریدگار

ما از ایشان می‌پرسیم: آیا ظلمت از ذات خود پدید آمد یا نور آن را پدید آورده است؟ اگر بگویید که از ذات خود پدید آمد، شما حدوث [و پدیدار گشتن] یک چیز را از ذات خودش [بدون آفریننده] جائز دانستید، گویا جهان از ذات خودش پدید آمده باشد. در این سخن تان، تعطیل [و نفی] آفریننده است، نه اثبات آن دو آفریننده. اگر بگویید که نور ظلمت را پدید آورد، از شما باز می‌پرسیم که: آیا این پدید آوردنش از روی ناچاری بود («أَحْدَثَهَا مُضْطَرًّا») یا به اختیار [خود نور] بود؟ اگر بگوئید که از روی ناچاری بود، پس [نور] خالق و آفریننده نامیده نمی‌شود. و اگر بگوئید که به اختیار [نور] بود، سپس از شما می‌پرسیم که: آیا [نور] می‌دانست که [در ظلمت] شرور و قبائح وجود خواهد داشت؟ اگر بگوئید که

شناسند.... و هشت فرقه در میان ایشان بُود [که از آن جمله] «زردشتیه» [است] که تابع زردشت حکیم اند، و او را پیغمبر دانند بعد از ابراهیم علیه السلام» (جواهر التفسیر، صفحه ۸۰۱).

در واقعیت امر، آنچه در منابع اسلامی از مجوس (مُغان، گبر، یا آتش پرست) یاد می‌گردد، منظور دین زردشتی می‌باشد. وجه مشترک میان کیش مجوس - از جمله احترام به آتش - و دین زردشتی موجب شده که آئین اصلاح‌یافته زردشتی (که آتش پرستی را شرک دانسته و ترک نمودند) همان کیش مجوس شناخته شود. به همین سبب، هرگاه علمای اسلامی از مجوس نام می‌برند، در واقع منظورشان کیش زردشتی است.

شهرستانی در مورد عقاید و باورهای زردشت می‌نویسد: «دین او عبادت خدا بُود و نافرمانی شیطان؛ و امر به معروف و نهی از منکر؛ و دور بودن از پلیدی‌ها. و گفت: نور و ظلمت دو اصل ضد یکدیگرند، همچنین یزدان و اهریمن، و این هردو مبداء موجودات عالم اند. و ترکیبات از مزوج شدن این نور و ظلمت حادث شد.... خیر و شر، صلاح و فساد، و پاکی و پلیدی از امتزاج نور و ظلمت حاصل شد. اگر این هردو امتزاج نمی‌یافتند، عالم موجود نمی‌شد. و نور با ظلمت مقاومت می‌نمود، و غلبه می‌جست تا نور بر ظلمت، و خیر بر شر غالب آمد.... و گاه گوید: نور اصل است در وجود، و ظلمت تابع آن است چنانچه سایه با شخص موجود می‌نماید، و به حقیقت موجود نیست. پس پیدا شد نور و حاصل شد ظلمت به تبعیت آن» («الملل والنحل»، جلد اول، صفحه ۳۹۵).

همچنان، ابوالثناء لامشی می‌نویسد: «مجوس گویند که جهان دو آفریننده دارد: یکی آن نیک است، و آفریننده نیکویی‌ها و شادمانی‌ها و موجودات پسندیده سودمند است، که یزدان نامیده می‌شود. و دیگری بد است، و آفریننده بدی‌ها و اندوه و درد و موجودات زشت زیان‌رساننده است، که اهریمن نامیده می‌شود. ایشان اتفاق دارند که یزدان قدیم است، و منظورشان از یزدان الله تعالی می‌باشد. و در قدیم بودن اهریمن اختلاف دارند و منظورشان از اهرمن ابلیس لعنه الله می‌باشد» («التمهید لقواعد التوحید»، صفحه ۵۲).

باید اذعان داشت که پیش از زردشت نیز همین دو اصل خوب و بد یا نور و ظلمت در دین مزدآپرستی در زمان هخامنشیان شناخته شده بود، و آن‌ها مزدا یا اهورامزدا را آفریننده جهان و هستی و نیز آفریننده نور و ظلمت می‌دانستند، ولی آن‌ها تحت اهورامزدا تعدادی ایزدان دیگر را نیز به مثابه الهه‌ها یا هم فرشتگان قرار می‌دادند. ولیکن زرتشت زمانی که ظهور کرد همان مزدا را یزدان نامید، و دیگر الهه‌ها و ایزدان دین مزدآپرستی را باطل خواند، اما اهریمن را - با آنکه توسط یزدان آفریده شده می‌دانست - بحیث قوه‌ای در مقابل یزدان خواند.

نمی‌دانست، پس جهل [و نادانی] برای نور به اثبات رسید. و اگر بگوئید که می‌دانست، پس شما نور را با فرومایگی و شر وصف کردید چون او ظلمت را – که اصل همه شر و قباح است – پدید آورد [و این خلاف اصل اعتقادی شماست].

افزون بر آن، چون افعال ظلمت در تضاد [با نور] واقع می‌شوند، چه می‌گوئید آیا نور بر دفع کردن و باطل ساختن آن‌ها توانایی دارد یا خیر؟ اگر بگوئید توانایی ندارد، پس شما برای نور ناتوانی را به اثبات رساندید. و اگر بگوئید که توانایی دارد ولی [اراده نمی‌کند و] آن‌ها را دفع نمی‌سازد، این خود به معنی شر و فساد است.^{۳۲}

^{۳۲} امام ابوالمعین نسفی دلائل دیگری را نیز در نشان دادن بطلان سخن زردشتیان ارائه کرده است. یکی از این دلائل اینست که می‌گوید:

«آنانی که می‌گویند محال است که از ذات حکیم افعال شر و قبیح سر بزنند چون این سفاهت [و فرومایگی] را نشان می‌دهد و [نسبت دادن آن به آفریدگار] ممنوع است، به ایشان گفته شود: ... آیا این را از روی عقل خود دانستید که آفرینش این چیزها سفاهت یا حکمت است، درحالی که [حکم کردن بر] سفاهت می‌تواند از نادانی شما از بابت ندانستن وجه حکمت در آفرینش آن‌ها باشد؟ اگر بگویند که آن را از روی عقل دانستند که سفاهت است، از ایشان پرسیده شود: آیا این را با بدیهیات عقلی دانستید یا با استدلال [منطقی]؟ اگر بگویند که آن را با بدیهیات دانستند، چنین سخن مکابرت [و ستیزه‌جویی] شان را برملا می‌سازد زیرا بدیهیات عقلی آنست که خردمندان سلیم در آن اختلاف نداشته باشند، و ما و همه کسانی که به یگانگی خداوند معتقد استیم [آنچه را که شما سفاهت می‌خوانید] چنین نمی‌دانیم.... اگر بگویند که آن را با استدلال دانستیم، از آن‌ها اقامه دلیل طلب کرده شود. اگر دلیل بیارند که: در چیزهایی که پیدا استند [و واقع می‌شوند]، اگر شر و قباح آن بیش‌تر باشد پس آن شر افگنی و سفاهت است.... در مقابل به ایشان می‌گوئیم: یک فعل در صورتی شر، قبیح و سفاهت بوده می‌تواند که انجام نیک نداشته باشد، ولیکن اگر انجام آن نیک باشد، شر و قبیح و سفاهت نیست. پس شما چگونه می‌گوئید که در آفرینش این چیزها از جانب خدای تعالی انجام نیک وجود ندارد؟ اگر بگویند که: ما ازین رو بر سفاهت این‌ها حکم می‌کنیم چون ما در این‌ها حکمتی نمی‌بینیم و بر حکمت نهفته در این‌ها آگاهی نداریم، پس به ایشان گفته شود: آیا آنچه را شما ندانید وجود داشته نمی‌تواند؟ ... اگر بگویند که وجود داشته می‌تواند، به ایشان گفته شود: پس شما چرا منکر می‌شوید که در آفرینش این‌ها خداوند تعالی حکمتی دارد حال آنکه فهم شما به آن نمی‌رسد؟ اینکه شما حتی از فهمیدن امور بشریت عاجز استید، چگونه ادعا می‌کنید که بر حکم ربوبیت آگاهی دارید [تا حکم کنید که در آفرینش این کارها حکمتی نیست و نسبت دادن این کارها به خداوند سفاهت باشد]؟» (تبصرة الأدلة، ج ۱، ص ۹۵-۹۷).

بعضی از وجوه حکمت در آفرینش قبائح را امام صابونی در فصل فرعی «حکمت در آفرینش قبح و زشتی‌ها» در فصل ۵.۳ بیان کرده است. همچنان، به پاورقی ۳۰ در فصل ۵.۶ مراجعه کنید که در آنجا سخنان امام نسفی در نقد آرای معتزله درباره حسن و قبح ترجمه گردیده است.

[۲. نصاری]

نصاری یا مسیحیان ادعای خدایگان سه‌گانه را دارند. آن‌ها می‌پندارند که خدای تعالی یک جوهر است و [دارای] اقانیم سه‌گانه است. اقنوم^{۳۳} نزد ایشان صفت است، و جمع آن اقانیم است. آن‌ها [این اقانیم را شامل] ذات، علم و حیات می‌دانند، طوری که ذات را پدر، علم را پسر، و حیات را روح می‌نامند.

این هذیان‌ات شان از چندین وجه فاسد است، و اگر به آن‌ها بپردازیم سخن به درازا می‌کشد. آشکارترین [فساد در عقیده] آن‌ها این است که هیچ دلیلی، نه از جهت عقل و نه از جهت نقل، برای سخنان خویش ندارند:

- اینکه ذات [خدا] را پدر و صفت [خدا] را پسر می‌نامند، چنین نام‌گذاری مبنایی در عقل و نقل ندارد.
- اینکه آن‌ها ذات را پدر می‌نامند و سپس آن را در صفات شامل می‌سازند و می‌گویند «اقانیم سه‌گانه که یکی آن ذات است» [سخن متناقض است].
- اینکه یکی ازین [سه اقنوم] را پدر و دیگری را پسر می‌نامند و هردو را قدیم می‌نامند، درحالی که لابد پدر قدیم‌تر از پسر باشد.
- اینکه آن‌ها [در اقانیم] به صفات علم و حیات بسنده کرده اند، [پرسش این است که] آیا برای ذات، صفات قدرت و اراده و سائر صفات کمال را نیز به اثبات می‌رسانند یا خیر؟ اگر این صفات را به اثبات نمی‌رسانند، پس این نقص را [برای ذات] به میان می‌آورد. و اگر ثابت بسازند، پس [اقانیم سه‌گانه] به اقانیم هفت‌گانه یا هشت‌گانه یا زیادتر از آن – بر حسب [تعدد] صفات – ازدیاد می‌یابد.^{۳۴}
- از نصاری کسانی اند که بر حسب عادت مخلوقات، عیسی را پسر و مریم را همسر خوانده اند. این گروه زشت‌تر و ناپسندتر از گروه اولی اند، زیرا با این سخن نیازمندی خدای تعالی را به خلقت وی، و تجزیه شدن و پاره پاره شدن را به اثبات

^{۳۳} اقنوم به معنی جوهر، شخص و اصل است.

^{۳۴} امام صابونی در «البدایة من الکفایة» می‌گوید: «چرا بر آن [اقانیم سه‌گانه] قدرت و اراده را نیز نمی‌افزایند تا پنج‌گانه شود؟! یا شتوایی و بینایی را بیفزایند تا هفت‌گانه شود؟!»

می‌رسانند. همه این‌ها نشانه‌های حادث بودن است. خداوند ازین گونه صفات بزرگ‌تر و برتر است.

آن‌ها ازین خاطر اینگونه محال‌ها را ادعا کردند چون دیدند که عیسی بدون پدر از مریم زاده شد، درحالی‌که پیدایش عیسی ابن مریم بدون پدر شگفت‌انگیزتر از پیدایش آدم بدون مادر و پدر نیست، چنانکه این دلیل در کتاب ذکر شده است: ﴿بی‌گمان مثال عیسی نزد خداوند مانند مثال آدم است، او را از خاک آفرید، سپس به او گفت « شو » پس شد﴾ [آل عمران: ۵۹].

اگر بگویند که: از عیسی علیه السلام اعجوبه‌هایی سر زد که مردم زمانه‌اش را عاجز ساخت، مانند شفا بخشیدن کور مادرزاد و بیمار پیس، زنده گردانیدن مردگان، و دیگر معجزه‌ها. [در پاسخ] ما می‌گوییم: ما به شما معجزاتی که از دیگر انبیاء سر زده است و مردمان زمانه‌های شان را از آوردن معجزات همانند شان عاجز ساختند دلیل می‌آوریم. آیا شما عین ادعا را درباره این‌ها نیز می‌کنید؟ آن‌ها هیچ راه گریز ازین الزام ندارند.

۳. طبیعت گرایان و ستاره‌پرستان

طبیعت‌گرایان^{۳۵} می‌گویند که چهار [عامل آفرینش] است: گرمی، سردی، نمناکی، و خشکی. [در رد عقیده آن‌ها] می‌گوییم: این‌ها اعراضی اند که به ذات خویش قیام و به خودی خود پایندگی ندارند، بلکه هر لحظه‌ای پس از لحظه‌ای نَو می‌شوند و بدون گسستگی از هم متلاشی می‌شوند، پس حادث اند. همچنان، محل‌های [قیام] ایشان – که از چنین حوادث تهی نیستند – نیز حادث اند. آنچه حادث باشد الهه شده نمی‌تواند. افزون بر آن، می‌بینیم که بعضی ازین‌ها مغلوب بعض دیگر می‌گردند، درحالی‌که نمی‌توان تصور کرد که چیزی که قاهر و غالب باشد مقهور و مغلوب گردد. پس آنچه مغلوب باشد، یا تصور شود که مغلوب است، الهه بوده نمی‌تواند.

از سوی دیگر، ستاره‌پرستان یا افلاکی‌ها – که بنام منجمه نیز یاد می‌گردند – از هفت تدبیرکننده یاد می‌کنند،^{۳۶} و گروهی از آن‌ها می‌پندارد که آفتاب الهه است و [ستاره‌گان]

^{۳۵} بنگرید به پاورقی ۲۶.

^{۳۶} این هفت الهه یا تدبیرکننده عبارت اند از: زحل، مشتری، مریخ، زهره، عطارد، خورشید، و ماه. شهرستانی در کتاب «الملل والنحل» توضیح می‌دهد که آن‌ها این هفت سیاره را ارباب و الهه می‌دانستند، و خدای تعالی را رب الارباب یا خدایِ خدایان می‌خواندند.

ماسوای آن تابع آفتاب اند. [در رد عقیده آن‌ها] می‌گوییم: شما خود هریک ازین ستاره‌های هفتگانه را^{۳۷} به هبوط و صعود،^{۳۸} و سعد و نحس^{۳۹} تعریف می‌کنید، پس بعضی ازین ستاره‌ها مغلوب و مُحترق^{۴۰} بعض دیگر می‌گردند. همچنان، آفتاب‌گرفتگی و مهتاب‌گرفتگی ظاهر می‌شود؛ طلوع آفتاب از مشرق و غروب آن به مغرب هر صبح و شام دیده می‌شود و محسوس می‌گردد، و مهتاب از برجی به برجی و از منزلی به منزلی انتقال می‌یابد. همه این‌ها نشانه‌های مسخر گشتن و مغلوب شدن این‌ها توسط آن ذاتی است که آسمان‌ها و زمین را و آنچه را که میان آن‌هاست و نیز آنچه که در زیر زمین است آفریده است. خداوند تبارک و تعالی می‌گوید: ﴿خورشید و ماه و ستارگان تحت فرمان او استند﴾ [الأعراف: ۵۴].

پس حق آنست که ما می‌گوئیم: هیچ آفریننده‌ای بجز خداوند نیست، هیچ تقدیرکننده‌ای جز خدای یگانه یکتا و بی‌نیاز نیست. خداوند بزرگ‌تر و برتر از آن است که به او شریک می‌آورند.

معنی واحد و احد

آنچه در این فصل به معرفت این دو اسم ارتباط می‌گیرد:

قرآن از نام‌های «الواحد» و «الأحد» یادآوری می‌کند، چنانکه خدای تعالی فرموده است: ﴿وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ «او است یگانه غالب» [الرعد: ۱۶] و ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ «بگو [ای محمد]: او خدای یکتاست» [الإخلاص: ۱]. در معنای این دو اسم، اختلاف نظر است. بعضی‌ها گفته اند که هردوی این اسم‌ها یکی اند، و هریک ازین‌ها به معنای یکدیگر بکار رفته اند. اما بعضی دیگر گفته اند که: نخیر، هر یکی ازین‌ها معنایی را افاده می‌کند که آن دیگری نمی‌کند

^{۳۷} در «البدایة من الکفایة» همچنان می‌افزاید: «ستاره‌هایی که [به دور خود] چرخنده و [به مدار خود] شناور اند، و از یک برج تا برج دیگر انتقال می‌یابند و از یک حالت تا حالت دیگر متحول می‌گردند».

^{۳۸} هبوط حالت پستی و ضعیف شدن ستاره‌هاست. منجمین به این عقیده بودند که کسانی که در حالت هبوط ستاره‌ای زاده شوند نامبارک و بدطالع اند. صعود برعکس هبوط است، و به حالت «اوج» اطلاق می‌گردد. اوج بلندترین درجه کواکب است، و آن ملاقات سطح محدب فلک است از افلاک هفتگانه سیاره.

^{۳۹} در علم نجوم، سعد و نحس منازل قمر یا ستاره‌ها، یا حالات ستاره‌ها استند.

^{۴۰} مُحترق از احتراق گرفته شده است، و احتراق مقارنه یا اجتماع یا نهان شدن یکی از ستاره‌های پنجگانه (زحل، مشتری، مریخ، زهره، و عطارد) با آفتاب است.

با آنکه مأخذ اشتقاق این‌ها از حیث لغوی یکسان است، و هر یک ازین‌ها بجای یکدیگر از جهت توسع^{۴۱} بکار می‌روند. و همین نظریه درست‌تر است.

فرقه‌ها نیز روی این موضوع اختلاف ورزیده‌اند. نزدیک‌ترین معنا [به حقیقت] نزد ما آنست که «واحد» (یگانه) برای افاده نمودن صفات و «اِحد» (یکتا) برای ارجاع به ذات بکار می‌روند، چنانکه گویند: فلانی یگانه دَورانش و تنهای نزدیکانش است («فلان واحد زمانه و وحید اَقرانه»). منظور ایشان ازین سخن اینست که او در صفاتش یگانه است، و در آن هیچ کسی از مردم زمانه‌اش با او شریک نیستند، چنانکه شاعری گفته است:

لکل زمانٍ واحدٌ یقتدی به وهذا زمان لا شک أن واحد

یعنی، هر زمانی یگانه‌ای دارد که به او اقتدا کنند، و در این زمان شکی نیست که آن یگانه تویی.

اِحد نامی است که یکه و تنها بودن ذات را، از حیث عدم قابل انقسام بودن نشان می‌دهد. به همین سبب، بعضی‌ها در وصف وحدانیت خدای تعالی می‌گویند: او تعالی در ذاتش یکتا (اِحد) و در صفاتش یگانه (واحد) است. معنی این سخن که «او در ذاتش یکتاست» اینست که ذات او تجزیه و انقسام را نمی‌پذیرد، و مثل [و ماندی] برای او متصور نیست. زیرا اگر مثل [و ماند] برای او متصور می‌بود، با انضمام [و پیوستن] مثلش به [جنس و نوع]^{۴۲} [او] دوتا می‌شد، و پس از انضمام دیگر یکتا باقی نمی‌ماند. اگر یکتایی‌اش از ذاتش باشد، با انضمام غیر به او — علی‌رغم قیام ذاتش — دوتا نمی‌شود.

پس معنی اینکه گفته می‌شود «او یکتاست نه از جهت عدد [و شمارش]» اینست که هر آنچه سوای او [و غیر او] باشد از ذاتش یکتا نیست، بلکه از لحاظ نسبت به جنس یا نوع^{۴۳} یکتا خواهد بود. مثلاً اگر گفته شود «یکی از اشخاص»، او در نسبت به همه اشخاص یکی است، نه از ذات خودش، زیرا ذات او مشتمل بر اجزاء، اعضاء و پاره‌ها — مانند روی، دست،

^{۴۱} توسع: فراخی و گشادگی. به مجاز تکلم کردن.

^{۴۲} جنس و نوع از اصطلاحات علم منطقی است که به کلیات اطلاق شوند. کلی معنایی است که بیش از یک فرد را دربر گیرد. سید شریف جرجانی در تعریف جنس و نوع می‌گوید: «چون کلی را نسبت کنیم به حقیقت افراد؛ [۱] یا عین حقیقت افراد باشد و آن را «نوع» گویند چون انسان، که عین حقیقت زید و عمرو و بکر و غیرهم است، [۲] یا جزء حقیقت افراد باشد؛ [۲.۱] پس اگر تمام مشترک باشد میان آن حقیقت و ماهیت دیگر، چون حیوان [که] تمام مشترک است میان انسان و دیگر حیوانات، آن را «جنس» خوانند، و [۲.۲] اگر نه چنین باشد، آن را «فصل» خوانند، خواه مشترک نباشد اصلاً چون ناطق، یا مشترک باشد لیکن تمام مشترک نباشد چون حسّاس». (صغری در منطق، ص ۳۵)

اشکم و دست - می‌باشد. [باز هم، بگونه مثال] اگر گفته شود «یکی از اعضایش» مثلاً روی‌اش، بازهم در نسبت به دیگر اعضایش یکی است، نه از ذات خودش، زیرا روی شامل پیشانی، چشم، بینی، رخسار، دهن و زنج می‌گردد. و اگر گفته شود «یکی از چشمان»، پس در نسبت به هردو [چشم] یکی است، نه از ذات خودش، زیرا چشم شامل پلک، کاسه چشم، سفیدی و سیاهی چشم می‌شود. این [تعریف و تفصیل] را می‌توان تا کوچک‌ترین جزئی که قابل تجزیه نباشد ادامه داد. بازهم همان جزئی غیرقابل تجزیه نیز از ذاتش یکتا نیست، زیرا می‌توان جزء دیگری را از جنس خود آن در پهلویش در نظر گرفت چنانکه دوتا شوند.

پس آنچه که از ذات خودش یکتا باشد، با انضمام غیرش به او - همراه با قیام ذاتش - دوتا نمی‌گردد، و این موجب یکتایی است. پس ثابت می‌شود که که یکتا بالذات آنست که مثل [و مانند] برایش متصور نباشد و انضمام غیر به او مستحیل باشد. و همانا الله جلّ جلاله است.

اما واحد آنست که موصوف به صفاتی است که به سبب آن از دیگران متفرد گردیده، مانند جلال، عظمت، کبریا، قدرت احاطه‌گرداننده، و علمی که هیچ کس در آسمان و زمین از آن برخوردار نیست، و هیچ کسی غیر از او در این صفات با وی شریک نیست. پس او در صفاتش یگانه است. اینکه معتزله بخاطر توحید خداوند متعال صفات او را نفی کردند، این کار شان باطل است، زیرا ما این صفات را به وجهی ثابت ساختیم که هیچ کسی دیگر در آنها [با او تعالی] شرکت ندارد. پس این واجب می‌سازد که او واحد و یگانه است. از کجا این [صفات] نفی‌کننده توحید و یگانگی اند؟!

خداوند توفیق دهنده است.

[۳.۳: تنزیه و تقدیس خداوند]

تنزیه از جسم بودن و صورت داشتن

از آنچه [در فصل‌های گذشته] گفتیم ثابت شد که خدای تعالی آفریننده و پدیدآورنده جهان از عدم است، و او واجب الوجود است، چنانکه هستی‌اش به غیر او تعلق ندارد بلکه هر وجودی ماسوای او آفریده اوست. این نیز ثابت می‌گردد که جسم بودن یا صورت داشتن برای او مستحیل است.

اما یهود، غلات شیعه، مُشَبَّه و کرامیه^{۴۳} [از اهل سنت] گمان برده اند که خدای تعالی جسم است. و هشام بن حکم^{۴۴} و پیروانش خداوند را با داشتن صورت وصف کرده اند، و در این مورد از او خرافاتی حکایت شده است که شخصی عاقل روا نمی‌دارد که آن‌ها را بر زبان راند، چه رسد به اینکه آن را در کتاب درج سازد.^{۴۵}

^{۴۳} مشبَّه گروه یا گروه‌هایی از اهل سنت و اهل تشیع اند که به جسم بودن و کیفیت جسمانی داشتن خداوند باورمند استند. غلات شیعه از یک سو، و حشویه، کرامیه و مجسمه از اهل سنت گروه‌هایی اند که تجسیم و تشبیه را از خداوند نفی نمی‌کنند. کرامیه به پیروان ابوعبدالله محمد بن کرام (متوفای ۲۵۵ هـ) در سیستان اطلاق می‌شود، و مجسمه به آن گروه‌هایی از سائر سرزمین‌های اسلامی که معتقد به عقیده تجسیم بودند بکار برده می‌شود. تعدادی از اهل حدیث و تعدادی از حنابله همچون ابن تیمیه (۶۶۱ - ۷۲۸ هـ) تمکن، تجسیم، جهت، حد و حدث را به ذات خداوند نسبت داده اند. بعضی از آرای تجسیم و تشبیه ابن تیمیه در ضمیمه ۵ (نگاهی کوتاه بر عقائد تجسیم ابن تیمیه) در پایان این کتاب ارائه گردیده اند.

^{۴۴} هشام بن حکم از متکلمین شیعه و شاگرد امام جعفر صادق بود. از او سخنانی در باب تجسیم و تشبیه نقل شده است. ابن راوندی نقل می‌کند که هشام گفته: «میان معبود و میان اجسام نوعی از مشابهت است، به وجهی از وجوه، که اگر آن مشابهت نبود، دلالت بر معبود حاصل نشدی». کعبی معتزلی حکایت می‌کند که هشام گفته: «حق سبحانه و تعالی جسم است، و ابعاض و اجزاء دارد، و او را قدری از اقدار است، ولیکن مشابه هیچ مخلوق نیست، و نه چیزی به او شبیه است». و بعضی گویند که هشام بن حکم گفته است: «قامت خدا هفت و جب است، به وجب خود خدا، و او را مکان مخصوص است و جهتی خاص دارد و حرکت می‌کند، و حرکتش همان فعل اوست... و به ذات خود متناهی است و به قدرت متناهی نیست». ابو عیسی وراق معتزلی حکایت می‌کند از هشام که گفته: «حق تعالی مماس عرش است، هیچ چیزی از عرش از حق تعالی زیاده نیست و هیچ چیزی از حق تعالی از عرش زیاده نیست» (شهرستانی: الملل و النحل، ج ۱، ص ۲۴۶ و ۲۴۷).

^{۴۵} به احتمال زیاد که امام صابونی هشام بن حکم را با هشام بن سالم جوالیقی - که او هم شاگرد امام جعفر صادق بود - به اشتباه گرفته است. با آنکه هردو هشام مؤسسين فرقه هشامیه دانسته می‌شوند و از هشام بن حکم نیز عقائد تجسیم و تشبیه نقل شده، اما سخنی از او درباره صورت خداوند - چنانکه امام صابونی در بالا اشاره می‌کند - نقل نشده است. برخلاف، از هشام بن سالم نقل است که گفته: «باری تعالی به صورت انسان

[در فصل‌های گذشته] روشن ساختیم که جسم ترکیب‌یافته از جواهر است [و خداوند را نباید که جواهر نامید]. پس اگر جواهر بودن او [تعالی] محال است، جسم بودن او نیز محال می‌باشد. این از برای آنست که هر آنچه که [از جواهر] اجتماع یافته [و گرد آمده] باشد، افتراق [یا پراکندگی] نیز برای او متصور است و هر چیزی پراکنده قابل گرد آمدن و جمع شدن است. پس آنچه که جائز باشد در یکی ازین دو حالت قرار گیرد، اختصاص یافتن آن به یکی ازین دو حالت جائز تنها در صورتی ممکن است که تخصیص‌دهنده‌ای آن را اختصاص داده باشد («إلا بتخصیص مخصص»). در این، گمان «امارة»^{۴۶} از وابسته بودن او به غیر از وی بمیان می‌آید. همچنان، هر چه جسم باشد لزوماً دارای مقدار [و اندازه] است، و آنچه اندازه داشته باشد بزرگتر بودن و کوچکتر بودن برای او جائز می‌گردد. پس لزوماً به مقدوری تعلق می‌گیرد که این اندازه فعلی‌اش را از اندازه‌های دیگر برایش اختصاص داده است. در این، گمان از حدث [و پدید آمدن] می‌رود. افزون بر آن، صورت‌ها در ذات شان مختلف اند؛ محال است که او بر همه صورت‌ها اجتماع داشته باشد، ولی [اگر او را با داشتن یک صورت خاص وصف کنیم]، تخصیص یافتن او به یک صورت خاص بدون پنداشتن تخصیص‌دهنده متصور بوده نمی‌تواند. در نهایت، صورت داشتن تنها با پذیرفتن ترکیب بودن [از اعضا و اشکال و رنگ‌ها و اندازه‌ها] متصور بوده می‌تواند. و ما بطلان این را بیان کردیم.^{۴۷}

است، اعلاء او مجوف است، اسفلش مصمت، و او نوری است تابان که می‌درخشد. و وی را سبحانه پنج حس است، و دست و پای و بینی و گوش و چشم و دهان. و وفرة سیاه دارد که آن نور سیاه است. لیکن [هشام بن سالم] گوید که خداوند از گوشت و خون منزّه است» (شهرستانی: «الملل و النحل»، ج ۱، ص ۲۴۷).

همینگونه سخنانی دال بر تشبیه، نه تنها از مشبهه شیعه بلکه از مشبهه اهل سنت و اهل حدیث چون حشویه، کرامیه و مجسمه، نیز روایت شده است. این‌ها برای خداوند صورت و چهره و اندام و اعضا را به اثبات می‌رسانیدند و سپس می‌گفتند که میان این صفات خداوند و صفات مخلوقات مشابهتی نیست تا بزعم خویش نفی مماثلت کرده باشند. طور مثال، از جمله محدثین نعیم بن حماد (استاد محمد بن اسماعیل بخاری) روایت شده است که می‌گفت خداوند متعال صورت و اعضا دارد (شهرستانی: «الملل و النحل»، ج ۱، ص ۲۵۰).

^{۴۶} اماره: در اصطلاح آن است که از علم به آن بر وجود مدلول ظن پیدا می‌شود مانند ابر نسبت به باران که از علم به وجود ابر، ظن به وجود باران پیدا می‌شود. و فرق میان امارت و علامت این است که علامت از شی جدا نمی‌شود مانند وجود الف و لام در اسم، ولی امارت از شی جدا می‌شود مانند وجود ابر نسبت به باران (از تعریفات جرجانی).

^{۴۷} امام ابوالمعین نسفی دلیل دیگری را نیز ذکر می‌کند که اینجا آن را کوتاه‌تر و مختصرتر بیان می‌کنم. او می‌گوید اگر ذات خداوند متعال را دارای اعضا (چون دست، پا، روی، چشم، ساق، وغیره) بدانیم، این به ابطال توحید می‌کشاند. اگر ذات او متشکل از اعضا باشد، باید که هر عضو آن پاینده به خود باشد، زیرا

بعضی از ایشان می‌گویند: «او جسم است نه مانند دیگر اجسام، چنانکه شما می‌گویید که او چیزی است نه مانند دیگر چیزها.» ولی این استدلال فاسد است. اینکه ما معنی چیز («شیء») را برای او تعالی بکار می‌بریم از بابت ثابت ساختن وجود [و هستی او] می‌باشد.^{۴۸} سپس [گمان] تشبیه و تمثیل را بین او و سائر موجودات با بیان اینکه «نه مانند دیگر چیزها» نفی می‌کنیم. اما اینکه شما می‌گویید «او جسم است»، آیا چنین نیست که شما معنی جسم بودن را – که عبارت از مرکب بودن است – برای او به اثبات می‌رسانید؟ اگر به اثبات می‌رسانید، ما قبلاً بطلان آن را بیان نموده ایم. اینکه می‌گویید «نه چون دیگر اجسام»، این به شما [در استدلال تان] کمکی نمی‌کند. اگر معنی مرکب بودن را نفی می‌کنید، پس او دیگر جسم نیست. پس آنچه شما می‌گویید با سخن ما – که می‌گوئیم «او چیزی است نه چون دیگر چیزها» – هرگز یکسان نیست.

اگر کسی نام جسم را برای او بکار ببرد و منظورش این باشد که او قائم بالذات [و به خود پاینده] است بدون اینکه ذاتش ترکیبی داشته باشد، این سخن نیز فاسد است. زیرا توقیف [و شک‌ورزی] در این سخن وجود ندارد، و عقل مستحیل بودن معنی [جسمانیت] را به اثبات می‌رساند.^{۴۹} به ایشان باید گفته شود: «فرق میان شما و آنانی که خدا را جسد می‌نامند چیست؟»

اتلاف اعضائی که هرکدام شان پاینده به خود نباشند برای خداوند محال است. ولی اگر هر عضو را پاینده به خود (قائم بالذات) بدانیم، باید هر کدام آن موصوف به صفات کمال (چون حیات، علم، قدرت، سمع، بصر و اراده) باشد. در این صورت، هر عضو موصوف به صفات ربوبیت می‌گردد، و این به تعدد ذات و نفی توحید می‌انجامد. اگر گفته شود که هر عضو (دست، پا، روی، چشم، وغیره) پاینده به خود نیست ولی تنها در کل، ذات او پاینده به خود است، این نادرست است، زیرا اتلاف این اعضای غیرپاینده بخود محال است که به ذات کلی پاینده به خود (قائم بالذات) بینجامد (بنگرید به: «تبصرة الأدلة»، ج ۱، ص ۱۲۴-۱۲۵).

^{۴۸} در فقه اکبر آمده است: «او چیزی است نه چون دیگر چیزها. منظور ازین سخن به اثبات رسانیدن موجودیت اوست، بدون اینکه به او جسم یا جوهر یا عرض را نسبت دهیم.»

^{۴۹} امام ابو ابراهیم مستملی بخاری (متوفای ۴۳۴ هـ) در شرح فارسی که بر کتاب «التعرف لمذهب أهل التصوف» شیخ ابواسحاق کلاباذی (۳۸۰ هـ) نوشته می‌نویسد:

«و اما کرامیان، برخی از ایشان خدا را اسم جسم بدادند و سپس گفتند: از او طویل و عریض و عمیق نمی‌خواهیم، و نی از او مؤلف نخواهیم، لکن ازینجا قائم به ذات خواهیم چون نفس و ذات.... پس سخن میان ما و ایشان در تسمیه رود که خدای تعالی را این نام شاید دادن یا نه؟! گوئیم: نشاید دادن از بهر آن را که این نامی است که تشبیه افتد در او به مخلوقات. و هر نامی که در او تشبیه افتد، خدا را آن نام نشاید دادن مگر به نص کتاب، یا به سنت پیغمبر، یا به اجماع مسلمانان. چون ازین سه یکی بیابیم، آن نام خدا را بگوئیم و آن نام را تأویلی طلب کنیم که در آن تأویل تشبیه نیفتد. اگر بیابیم و اگر نیابیم، تأویلی صحیح بی تشبیه گوئیم: آمنا بما قال الله علی ما أراد الله و آمنا بما قال رسول الله علی ما أراد الله. چون در [لفظ] جسم نگه کردیم، به نص کتاب

خواهند گفت: «منظور ما اینست که او قائم بالذات است.» اما [نام‌های جسم و جسد] از قبیل نام‌های «الشیء» (چیز) و «النفس» (خویشتن) که در شرع ثبوت بر این‌ها آمده است نیستند. خدای تعالی می‌فرماید: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً ۖ قُلِ اللَّهُ ۖ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾ «بگو: چه چیز از همه در گواهی بزرگتر است؟ بگو: خداوند در بین من و شما گواه است» [الأنعام: ۱۹]، و نیز فرموده است: ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾ «تو آنچه را در نفس (نهاد) من است می‌دانی، اما من آنچه را در نفس (نهاد) تو است نمی‌دانم» [المائدة: ۱۱۶]. این دو نام‌های [شی و نفس] آنگونه نیستند که عقل را در حق خدای تعالی به فریب اندازند، زیرا این‌ها عبارت‌های مجرد [از کیفیت و کوائف] برای وجود [و هستی] اند.

و خداوند یاری‌دهنده است.^{۵۰}

نیافتیم و به اخبار صاحب شریعت نیافتیم، و در میان خلق به اجماع نیافتیم. [پس] محال بود خدا را این نام دادن، از بهر آنکه این صفتی بود مخلوقان را. «(شرح التعریف، جلد ۱، صفحه ۲۷۰)

^{۵۰} امام ابوالیسر بزودی در کتاب «أصول الدین» خود می‌نویسد:

«اگر گفته شود که: [در قرآن و حدیث] دلایل زیادی بر جسم بودن آمده اند. [طور مثال] خداوند متعال با «إتیان» (آمدن و آوردن) وصف شده چنانکه می‌فرماید: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ﴾ «آیا انتظار دارند که خداوند به ایشان بیاید؟» [البقره: ۲۱۰] و ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ «و بیاید پروردگار تو» [الفجر: ۲۲]، و با استواء بر عرش وصف شده است چنانکه می‌فرماید: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ «باز مستقر شد بر عرش» [الأعراف: ۵۴] و یونس: ۳، درحالی‌که «إتیان» و استوا بر مکان از صفات اجسام اند. همچنان خداوند با دستان و چشمان وصف شده چنانکه می‌فرماید: ﴿مِمَّا عَمِلَتْكُمْ أَيْدِيًا﴾ «از آنچه دستان ما ساخته است» [یس: ۷۱] و ﴿وَأَصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ «به فرمان پروردگارت انتظار بکش، زیرا بی‌گمان پیش چشم ما قرار داری» [الطور: ۴۸]، و این‌ها از نشانه‌های اجسام اند. همچنان از نبی کریم ﷺ روایت شده که فرمود: «بی‌گمان خدای تعالی در شب میانه شعبان [از عرش] به آسمان دنیا پائین می‌آید، درحالی‌که نزول یا پائین آمدن از صفات اجسام اند.»

ما در پاسخ می‌گوئیم: نخیر، این چنین نیست. ما خدای تعالی را همانگونه که او خودش را وصف کرده وصف می‌کنیم.... اما این صفات، صفات اجسام نیستند. زیرا «إتیان» به مفهوم انتقال یافتن نیست، و محال است که از صفات اجسام پنداشته شود، بلکه هرگاه لفظ «إتیان» [در قرآن مجید] بکار برده شده مراد از آن «به ظهور پیوستن» است، چنانکه خداوند متعال می‌فرماید: ﴿فَأَتَىٰ اللَّهُ بُنْيَانَهُم مِّنَ الْقَوَاعِدِ﴾ «[ترجمه تحت اللفظی]: پس بیامد خداوند بنیان [خانه‌های] شان را از قاعده‌ها» [النحل: ۲۶]، و ﴿فَأَتَتْهُمْ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا﴾ «[ترجمه تحت اللفظی]: پس خداوند از آنجایی که توقع نمی‌کردند به ایشان آمد» [الحشر: ۲]، که معنای «إتیان» در این آیات اینست که: — والله أعلم — «ظاهر شد آثار عذاب خداوند در بنیان [خانه‌های] شان» و «ظاهر شد آثار قدرت و خشم او بر آن‌ها [از آنجایی که توقع نمی‌کردند]».

به همین ترتیب، هرگاه کسی از راه دور به یک شهر برسد، با ظاهر گشتن شهر می‌گوید: «شهر آمد». همین است معنی «جاء» زمانی که خداوند متعال می‌فرماید: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ «[ترجمه تحت

[اللفظی:] و بیاید پروردگار تو و بیایند فرشتگان صف صف شده» [الفجر: ۲۲]، یعنی: او نمایان شود، زیرا به باور اهل سنت و جماعت خداوند متعال در روز آخرت دیده می‌شود؛ یا به این معنی که: آثار قدرت پروردگار تو همچون بهشت و دوزخ نمایان شوند. و این مختص به روز آخرت است، زیرا در آن روز این آثار به حد کمال [قابل دید] می‌باشند. همین است معنی آیتی [که یادآوری کردید]: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ﴾ [البقرة: ۲۱۰].

اگر بگویند: «معنی حقیقی «إتیان» انتقال کردن است، و واجب است که این لفظ به معنی حقیقی آن حمل گردد. و اگر «إتیان» و ظهور را به قدرت پروردگار نسبت دهیم، معنی حقیقی ترک می‌گردد و «إتیان» به چیزی نسبت داده می‌شود که خداوند متعال آن را به خودش نسبت نداده است. پس نباید از آنچه که بر ما الزام گردیده خارج گردیم.»

در پاسخ می‌گوئیم: معنی حقیقی «إتیان» ظهور کردن است نه انتقال کردن. به همین خاطر، این لفظ هم برای صفات و هم برای اجسام بکار برده می‌شود، چنانکه گویند «جاء المرض» (بیماری آمد)، «جاءت الصحة» (تندرستی آمد)، «جاء الحمار» (مركب آمد)، یا «جاء السحاب» (ابر آمد). بنابراین، از صفات نمی‌توان انتقال را تصور کرد، بلکه از آن‌ها می‌توان ظهور را متصور شد و این دلالت می‌کند که معنی حقیقی آن ظهور کردن است.... و همین معنی نزد دانشمندان زبان کاربرد دارد، چنانکه هرگاه لشکر پادشاه به شهری بیاید، می‌گویند که «پادشاه به شهر آمد»، و زمانی که اراضی و نگهبانان شهر [از دور برای مسافران] نمایان گردد، گویند که «شهر آمد». پس هرگاه یک معنی [در میان مردم] کاربرد داشته باشد، حمل کردن کلام بر آن درست است، همانند مجاز مستعمل.

به همین ترتیب، استواء از صفات اجسام نیست، زیرا استواء به معنی استیلاء بر یک چیز و چیره شدن بر یک چیز است، و این معنی حقیقی آن است. چنانکه خداوند متعال می‌فرماید: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَىٰ ءَاتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ [و چون [موسی] به کمال نیرومندی خود رسید، و [بر امور خویش] مسلط شد، به او حکمت و علم دادیم] [القصص: ۱۴]. و چنانکه گویند: فرمان فلان شخص استواء یافت («استوی آمر فلان»)، یعنی فرمان‌اش به کرسی نشست. به همین معنی، «مستوی بر کرسی» آنست که بر کرسی نشسته باشد. پس استواء عبارت از استیلاء است، آنگاه که خداوند متعال می‌فرماید: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ۵۴]، به این معنی که — والله أعلم — پس از آنکه عرش را آفرید، بر آن مستولی شد. در حقیقت، خدای تعالی بر همه مخلوقات مستولی است، و اینکه عرش را با ذکر کردن مختص گردانید به این خاطر است که عرش بزرگ‌ترین، گرامی‌ترین و بلندترین مخلوقات است....

در رابطه به حدیث نزول، بعضی [از یاران ما] می‌گویند که این حدیث، حدیث مشهور نیست؛ درحالی‌که موضوع مورد عطف ما موضوعی از باب علم است [نه از باب عمل]، و علم تنها با حدیث مشهور به اثبات رسیده می‌تواند [چنانکه مجتهدین حنفی این مسئله را در کتب اصول الفقه بیان کرده اند]. بنابراین، این حدیث در این موضوع حجت پنداشته نمی‌شود. گیریم که نزول ثابت هم باشد، این نزول صفت اجسام نیست. زیرا نزول انتقال کردن نیست، بلکه اتصال اثر یک چیز با چیز دیگر، یا اتصال یک چیز با چیز دیگر است، چنانکه گویند: «نزل بفلان السَّاء» (فلانی را زکام گرفت) و «نزل إليه المرض» (بر او بیماری آمد). این‌ها به معنای انتقال [از یک مکان به مکان دیگر] نیستند. به همین سبب می‌گویند که: «نزل في سَخطة فلان» (خشم فلانی در من آمد، یا خشم فلانی مرا گرفت)، یعنی: اثر خشم او به من آمد، و آن اثر در من هویدا گشت. پس

تنزیه از متمکن بودن و جهت داشتن

[از بحث ما در فصل‌های گذشته] ثابت شد که هر وجودی ماسوای او تعالی آفریده اوست و بقای ایشان بر بقای او استوار است. پس محال است که او در مکانی متمکن [و جاگیرنده] باشد یا چیزی از آن [مکان] ذات او را حمل کند. بلکه عرش، کرسی، آسمان‌ها و زمین همه محمول قدرت او هستند، و مستحیل است که حامل ذات او باشند.

کرامیه، مشبهه، نجاریه^{۵۱} و معتزله در این مسئله با ما مخالفت ورزیده اند. مشبهه، مجسمه و کرامیه می‌گویند که خدای تعالی در مکان مخصوصی است، و آن عبارت از عرش

معنی آن حدیث – که فرمود: «خدای تعالی در شب میانه شعبان [از عرش] به آسمان دنیا پائین می‌آید» – اینست که در این شب رزق بندگان تقسیم می‌گردند و اجل هر کس تعیین می‌گردد چنانکه خداوند متعال می‌فرماید: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَرَكَةٍ ۚ إِنَّا كُنَّا مُنْذِرِينَ﴾ ﴿فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ﴾ ﴿أَمْرًا مِّنْ عِنْدِنَا ۚ إِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ﴾ «آن را در شب مبارک نازل کردیم، و حقا که مائیم بیم‌دهنده. در این شب، فصل کرده شود هر کاری مُحکم. به فرمانی از نزد ما، چه مائیم فرستنده [این کتاب]». [الدخان: ۳-۵]. و این به اجماع علمای تفسیر، شب نیمه ماه شعبان است. (بزودی، ابوالیسر: «أصول الدین»، صفحات ۳۶-۳۹)

در رابطه به آیت ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ﴾ «روزی که پرده برداشته شود از ساق و خوانده شوند به سجده» [القلم: ۴۲]، امام ابواللیث سمرقندی در تفسیر «ساق» می‌گوید: «یعنی، ظهور قیام رستاخیز. سفیان از مغیره از ابراهیم از ابن عباس روایت می‌کند که گفت: «عن ساق» یعنی «عن أمر عظیم» (از امری بزرگ)، و مجاهد گفت: از بالای عظیم، و قتاده گفت: پرده برداشته شود از شدت امر» (تفسیر «بحر العلوم»، سورة القلم: ۴۲)

همچنان، امام نجم الدین نسفی درباره آیت بالا می‌نویسد:

«یعنی، آن‌ها در این روز آورده می‌شوند و از ترس‌ها و سختی‌ها پرده برداشته می‌شود. و مردم عرب، برای امری که به شدت می‌رسید می‌گفتند: «قام علی ساق». چنانکه شاعری گفته بود: «قد سنَّ أقوامك ضرب الأعناق // وقامت الحرب بنا علی ساق». و شاعر دیگری گفته بود: «عجبت من نفسي ومن إشفاقها // ومن ذیادی الطیر عن أرزاقها // في سَنَةٍ كَشَفَتْ عَنْ سَاقِهَا // حمراء تُبْدي اللحم عن عُراقها»... پس این آیت بر [معنی] ظهور یافتن سختی‌ها حمل می‌شود چنانکه ابن عباس، عکرمه، مجاهد و دیگران گفته اند. (التیسیر فی التفسیر، تفسیر آیت ۴۲ سورة القلم)

عین تفسیر را ابونصر زاهد دروازجکی بخاری در «لطائف التفسیر» مشهور به تفسیر زاهدی می‌دهد، او می‌گوید: «عرب کار با هول را ساق گوید، و حرب چون سخت شود گویند «قام الحرب علی الساق». و این کار هول روز قیامت حاضر کردنِ دوزخ است که اندران ساعت خلق از هول وی متحیر گردند.» (لطائف التفسیر، ج ۵، ص ۳۰۲۸)

^{۵۱} نجاریه به پیروان ابوعبدالله حسین بن محمد نجار حنفی که در اوایل قرن سوم هجری در ری و بصره می‌زیست اطلاق می‌شود. نجار همانند دیگر معتزلی‌ها حنفی‌مذهب بود، و در مسئله صفات الهی در موافقت با

است. نجاریه می‌گویند که او در همه جاست. و معتزله می‌گویند که او در همه جاست ولیکن از روی علم، نه اینکه ذات او در همه جا باشد. تنها بر یک نکته این مخاصمین ما اتفاق نظر دارند و آن اینکه هر آنچه ماسوای خداوند است مُحَدَّث [و پدید آمده] است، از آفرینش او آفریده شده و از پیدایش او پیدا شده است. شبهت ایشان از دلائل سمعی برخاسته که فرموده شده است: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ «خداى رحمانى که بر عرش استواء یافت» [طه: ۵]، ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ «سپس بسوى آسمان استوا یافت درحالى که دودى بود» [فصلت: ۱۱]، و ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ﴾ «اوست که در آسمان‌ها خداست، و در زمین خداست» [الزخرف: ۸۴]. و نیز دیگر آیات و احادیث متشابه وجود دارند که ظاهرشان تشبیه و جهت را به توهّم می‌کشانند.

اهل حق^{۵۲} گفته اند: او تعالى ازینکه جهت و کرانه‌ای^{۵۳} داشته باشد منزّه [و پاک] است، و از مستقر بودن و مکان گرفتن بلندتر است. [گروه‌های مشبّه و مجسمه] گفتند که «هرچه ماسوای خداست از آفرینش او و از پیدایش او آفریده شده است، و عاری بودن او از جای و جهت در ازل ثابت بود. این عاری بودن از مکان و جهت [در ازل] واضح است، زیرا بالا و پائین و راست و چپ تنها در تناسب به موجودات مفهوم پیدا می‌کنند، پس آنگاه که جانوری نبود، بالا را از پائین و راست را از چپ و پُشت سر را از پیش رو کی توان شناخت؟! پس عاری بودن از مکان و جهت تنها در ازل ثابت بود. ولی پس از آنکه او تعالى مکان را آفرید متمکن گشت و جهت پیدا کرد.» [ما می‌گوئیم که] پس در ذات او معنی‌ای پدید آمد که [پیش از آن] در ازل برایش ثابت نبود؟! در این صورت، او محل حوادث می‌گردد و این برای ذات قدیم جل جلاله جائز نیست.

جهت توضیح بیش‌تر این دلیل می‌گوئیم: عاری بودن [از مکان و جهت] در ازل، یا از ذاتش بوده می‌تواند یا از معنی [زائد بر ذات یا غیر از ذات]؛ اگر از ذاتش باشد، با پاینده ماندن ذاتش — که واجب گرداننده تعری [از مکان و جهت] است — زوال این تعری قابل تصور نیست. و اگر از معنی [زائد بر ذات یا غیر از ذات] باشد، این معنی یا حادث باید باشد یا قدیم؛

دیگر معتزله‌ها به تعطیل صفات پرداخت، و در نفی رؤیت و حادث بودن کلام الهی با قدریه موافقت ورزیده بود.

^{۵۲} رسم معمول در کتاب‌های کلام حنفی-ماتریدی اینست که اصطلاح «اهل حق» را برای حنفی‌ها یا ماتریدی‌ها بکار می‌برند.

^{۵۳} کرانه: کنار، گوشه، طرف، جانب.

جائز نیست که حادث باشد زیرا تعری برای ذات قدیم با معنی حادث ثابت شده نمی‌تواند. اگر این معنی قدیم باشد، پس محال است که قدیم نابود گردد چنانکه قبلاً ما این را بیان کردیم.

[درباره جهت داشتن] می‌گوئیم که: اگر خدای تعالی در جهتی از جهان^{۵۴} قرار داشته باشد، لابد او تعالی با جهان مواجه و موازی باشد؛ یا با همه جهان یا با بخشی از جهان موازی باشد. هر دوی این حالت‌ها به این می‌انجامد که ذات او قابلیت بخش‌بخش شدن و جزو جزو گشتن را داشته باشد. همچنان اگر خداوند بر عرش قرار داشته باشد، یا برابر به عرش باید باشد یا بزرگتر از آن یا کوچکتر از آن باید باشد. هر کدام ازین سه حالت اگر گزیده شود، دلالت بر تجزیه [در ذات او] خواهد داشت، و خداوند متعال از همه این‌ها منزّه است. و هر تقدیری که تقدیری که سنجیده شود، لابد او تعالی در جهتی موازی قرار خواهد گرفت یا در جهتی متمکن خواهد گردید. و آنچه که در یک جهت انتها داشته باشد، جائز است که در سائر جهات خویش نیز انتها داشته باشد. خداوند از چنین توصیفی بزرگ و برتر است.^{۵۵}

اینکه نجاریه می‌گویند که «او در همه جاست»، از سخن قبلی فاسدتر است، زیرا آنچه که مستحیل است در یک مکان جاگیرنده باشد، نیز مستحیل است که در سائر مکان‌ها جا داشته باشد. درحالی که اگر چیزی را جاگیرنده در یک مکان بدانیم، مستحیل است که هم‌زمان در دو مکان در یک لحظه جا داشته باشد. پس آنچه که متمکن بودن برای ذاتش محال است، کی می‌توان تصور کرد که او در هزار مکان [هم‌زمان] وجود داشته باشد؟!

سخن معتزله که گفتند «او در همه جا از روی علم هست نه با ذات خویش» نیز باطل است، خصوصاً بر اساس اصول فاسد خود شان. زیرا به باور ایشان «آنکه ذاتاً عالم است، علم او ذات اوست.» پس سخن ایشان که می‌گویند «او در همه جا از روی علم هست نه با ذات خویش» چنان می‌ماند که گفته شود: «او در همه جا ذاتاً ست اما نه با ذات خویش» [که سخنی

^{۵۴} چنانچه در آغاز این بخش، در فصل «تعریف جهان، جسم، جوهر و عرض»، بیان گردید، جهان یا عالم به همه هستی ماسوای خدای تعالی اطلاق می‌گردد، که همه کائنات موجود را دربر می‌گیرد.

^{۵۵} در «البدایة من الکفایة» آمده است: «اگر خداوند متمکن بر عرش باشد، جز این نیست که برابر به آن باشد یا بزرگتر از آن یا کوچکتر از آن باشد. اگر برابر به عرش باشد یا از آن کوچکتر باشد، لابد که متناهی و محدود است. و انتها داشتن از نشانه‌های حادث بودن است. اگر از عرش بزرگتر باشد، پس بخشی از او تعالی که موازی با عرش است با اندازه عرش برابر می‌آید. در چنین حالتی، او تعالی تجزیه‌پذیر و تقسیم‌پذیر خواهد بود، و تقسیم‌پذیری از نشانه‌های حادث بودن است. همچنان، [اگر او تعالی بر عرش قرار داشته باشد] لزوماً از جهت پائین متناهی می‌باشد تا بتواند که بر عرش متمکن گردد. و آنچه که از یک جهت متناهی باشد، از سائر جهات نیز متناهی خواهد بود.»

متناقض است]. افزون بر این، به ایشان می‌گوییم: برای این سخن دلیلی وجود ندارد، زیرا اگر شخصی درباره مکانی علم داشته باشد [و آنجا را بشناسد]، درست نیست که گفته شود «او در آنجا از روی علم هست». طور مثال اگر کسی در مشرق باشد و جایی را در مغرب بشناسد، گفته نمی‌توانیم که «او در مغرب از روی علم هست» و چنان تصور شود که او در مغرب ذاتاً وجود داشته باشد. بنابراین، همانگونه که جائز نیست این لفظ درباره چنین شخص بکار برده شود، ذاتی که متمکن گشتن برایش مستحیل است اولی‌تر است که چنین لفظ برایش بکار برده نشود.

کرامیه جهت فوقیت [یا بالایی] را بدون استقرار داشتن بر عرش برای خداوند متعال ثابت ساخته‌اند،^{۵۶} درحالی‌که مشبهه و مجسمه خداوند را مستقر [یعنی نشسته بودن] بر عرش

^{۵۶} در نگاه نخست، این فوقیت - یعنی در بالاها بودن - به ذهن انسان عاجزی که از روی زمین بسوی آسمان تنومند نگاه می‌کند معقول می‌نماید تا خداوند را به جهتی در بالای جهان نسبت دهد، اما پس از کمی تأمل و تفکر بطلان چنین پندار نمایان می‌گردد. امروز ما می‌دانیم افرادی که در نیم‌کره شمالی اند، بالایی یا فوقیت برای شان به جهت شمال کره زمین است، درحالی‌که افرادی که در نیم‌کره جنوبی اند، بالایی برای شان به جهت جنوب کره زمین است. یا برای کسانی که در وسط کره زمین قرار دارند، جهت فوق از منطقه‌ای در شرق زمین تا منطقه‌ای در غرب زمین معکوس یکدیگر خواهد بود. مثلاً اگر شخصی در شهر کابل به آسمان بالای سرش دست بلند کرده اشاره کند، و شخصی در شهر نیویارک امریکا دست بلند کرده به آسمان اشاره کرد؛ اشاره‌های شان کاملاً معکوس یکدیگر خواهند بود. پس جهتی که برای بعضی‌ها در روی زمین بالا و فوق وصف می‌گردد، برای دیگران پایین یا زیر پا وصف گردیده می‌تواند. اگر کسی امروز استدلال کند که ما کره زمین را در مجموع در نظر می‌گیریم، پس فوقیت همانا فوق بر شمال کره زمین است، بازهم این استدلال نادرست است، زیرا انتخاب قطب شمال بحیث نقطه بالایی برای کره زمین و ترسیم نقشه کره زمین و نقشه نظام شمسی به شکل و معیار امروزی تصمیم و انتخاب دانشمندان غربی بوده است که از نیم‌کره شمالی برخاسته‌اند. آن‌ها منطقه خود را - یعنی اروپا را - در بالا ترسیم کردند و افریقا را در پائین ترسیم کردند، درحالی‌که تمامی نقشه‌هایی که در جهان اسلام از قرن ۹ میلادی تا قرن ۱۲ میلادی، توسط ابوزید بلخی (متوفای ۳۲۲ هـ)، ابواسحاق اصطخری (۳۴۶ هـ)، محمد ادریسی (۵۵۹ هـ) و چندین تن دیگر ترسیم شده‌اند، قطب جنوب را در بالا ترسیم کرده‌اند، یعنی با معیار امروزی سرچپه پنداشته می‌شوند. به عین ترتیب، نگرش ما بر نظام شمسی نیز هیچ فرقی نمی‌کند؛ چه در توافق با تصاویر و نقشه‌های ستاره‌شناسی - که امروز معمول و معیاری شده‌اند - بر آفتاب و نظام شمسی بنگریم، یا برعکس بر آن‌ها بنگریم هر دو یکسان‌اند. بگانه تفاوت این خواهد بود که در نگرش نخستین، چرخش زمین به دور آفتاب را از چپ به راست یا خلاف عقربه ساعت درخواهیم یافت (که فعلاً همینگونه در منابع علمی معاصر نشان داده می‌شوند)، و در نگرش دومی - یعنی از طرف قطب جنوبی - آن را از راست به چپ یا موافق عقربه ساعت درمی‌یابیم. حتی در کل، اگر جهان کائنات را که حاوی میلیاردها کهکشان و هر کهکشان حاوی میلیاردها ستاره - ستاره‌هایی چون آفتاب - اند در نظر بگیریم، بازهم این جهان کائنات منتهی به شش جهت می‌گردد. درحالی‌که هیچ معیاری برای تشخیص یکی از این جهات بحیث «جهت فوق» بر جهان کائنات وجود ندارد. فوقیت یا بالایی در تناسب به جهان وابستگی به خود

وصف کرده اند؛ خداوند از چنین توصیف‌ها پاک و برتر است. ایشان به این سخنان پروردگار درآویخته اند که می‌فرماید: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ «خدای رحمانی که بر عرش استواء یافت» [طه: ۵] و ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ «و اوست غالب، بالاتر از بندگان خود» [الأنعام: ۱۸]. همچنان، داستان کنیزی که حین تضرع و دعاء دستان خود را بسوی آسمان بلند کرد. در روایتی آمده است که مردی با کنیزش [که گنگ و بی‌زبان بود] خود نزد رسول الله ﷺ آمد و گفت: «ای پیامبر خدا، بر من کفاره‌ای لازم گشته است. آیا کفاره‌ام با آزاد کردن این [کنیز] اداء می‌گردد؟» پیامبر خدا ﷺ [جهت دانستن اینکه آیا کنیزش به خداوند ایمان دارد یا خیر] از او پرسید: «خدا کجاست؟» کنیز به سوی آسمان اشاره کرد. سپس پیامبر گرامی فرمود: «او را آزاد کن چون ایمان دارد.»^{۵۷} [گذشته ازین شبهات شان از نصوص و منقولات،] شبهت عقلی شان اینست که می‌گویند: «دو موجودی را نمی‌توان تصور کرد الا اینکه یکی آن در جهتی از دیگری قرار داشته باشد، و بالا بودن شریف‌ترین جهت‌هاست. پس او اولی‌تر است که [با جهت فوقیت] وصف گردد.»

پاسخ به آن‌ها اینست که: [ظاهر] آیات نازلہ در این مورد متعارض هم اند. از آن جمله، پروردگار متعال می‌فرماید: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهُ﴾ «اوست که در آسمان‌ها خداست، و در زمین خداست» [الزخرف: ۸۴]، درحالی‌که اگر خدای تعالی ذاتاً بر عرش باشد، در زمین بوده نمی‌تواند، و اگر حقیقتاً در زمین باشد، ممکن نیست که حقیقتاً در آسمان باشد. به همین ترتیب، او تعالی می‌فرماید: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ «و او با شماست هرجایی که باشید» [الحديد: ۴]، و ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ «هیچ رازی میان سه نفر نیست مگر اینکه او چهارم ایشان است» [المجادله: ۷]. اگر این آیات به معنی حقیقی - یعنی به ذات خداوند - حمل گردند، آیات متناقض هم قرار می‌گیرند.

بیننده دارد، و هیچ دلیل قطعی بر اینکه کدام جهت در عالم کائنات فوق باشد و کدام جهت پایین باشد وجود ندارد. بر این اساس، پیروان امروزی ابن تیمیه که خداوند را با جهت فوق وصف می‌کنند هیچ پاسخی به این حجت و دلیل ندارند. ابن تیمیه گفته بود: «خداوند سبحانه و تعالی در بالای جهان است، و این فوقیت حقیقی است نه فوقیت رتبه» (بیان تلبیس الجهمیه، ج ۱، ص ۳۹۰).

^{۵۷} صحیح مسلم (۵۳۷).

درباره «استواء» می‌گوییم: احتمال دارد که به همان معانی‌ای باشد که مردم عرب بکار می‌بردند؛ [اول،] هرگاه از استواء یاد می‌کردند منظور شان «استیلاء»^{۵۸} بود، چنانکه شاعری گفته است:

قد استوی بـِشـر علی العراق من غیر سیف و دم مهـراق
یعنی، بشر بر عراق مستولی شد، بدون شمشیر [زدن] و خون ریختاندن.
یا شاعر دیگری گفته است:

قد استوی مروان فی سلطانه وابن الزبیر عاقل عن شأنه

[دوم،] استوا به معنای برقرار ساختن پادشاهی نیز است، چنانکه گویند: پادشاه بر تختش استوا یافت («استوی الأمير علی سریره»)، یعنی: امور مملکت خویش را انتظام بخشید و پادشاهی خویش را برقرار ساخت. [سوم،] به معنای تمام ساختن [و کامل گردانیدن] بکار می‌رود، چنانکه گویند: فلانی پادشاهی خویش را استواء بخشید («استوی ملک فلان»)، یعنی ملک خویش را تمام ساخت [و کامل گردانید] («تم ملکه»). [چهارم،] استوا به معنای مستقر گشتن نیز بوده می‌تواند.

بنابراین، چون لفظ استواء مُحتمل [معانی متعدد] است، حجتی [قاطع] بر اثبات ساختن ممکن و استقرار [برای خداوند متعال] وجود ندارد. و چگونه می‌توان این معانی را ثابت ساخت، حال آنکه ما دلیل قاطع بر مستحیل بودن جای گرفتن و مستقر گشتن در مکان را برای پروردگار متعال قبلاً [در صفحات گذشته] بیان کردیم؟!

اینکه خداوند متعال فرمود: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ۵]، با این سخن [خود را] مدح کرد. درحالی‌که اگر لفظ استوا برای کسی که مستقر گشتن و جای گرفتن برایش جائز باشد بکار برده شود، درست نیست که این لفظ بر مدح حمل گردد و بحیث مدح فهم گردد چنانکه در شعر قبلی همین‌گونه بود. زیرا مدح توصیفی است که بواسطه آن ممدوح از کسی که با او برابری و همتایی ندارد مُمیز گردانیده شود. درحالی‌که اگر «استواء بر عراق» [که در شعر قبلی ذکر گردید] به معنی جای گرفتن و مستقر گشتن می‌بود، این معنی تنها مختص به پادشاه نمی‌گردید چون هر فرد بی‌کس و ناکس و هر شخص خوار و زبون نیز در این معنی

^{۵۸} استیلاء: دست یافتن، غالب شدن، چیره شدن، تسلط پیدا کردن. این مفهوم استواء در این آیت مبارکه ذکر گردیده است: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَىٰ ءَاتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ [و چون [موسی] به کمال نیرومندی خود رسید، و [بر امور خویش] مسلط شد، به او حکمت و علم دادیم] [القصص: ۱۴]. امام نسفی در کتاب «بحر الکلام» ترجمه فارسی استواء بر عرش را اینگونه تذکر می‌دهد: «مفسرین می‌گویند که استوی یعنی غلبه یافت، و به فارسی گویند: بر عرش پادشاه است» (بحر الکلام، ص ۱۱۶).

[جای گرفتن و مستقر گشتن] شریک اند. پس البته [لفظ «استواء بر عراق»] به مفهوم چیرگی و غلبه و استیلاء است، چون این شریف‌ترین معنی استوا می‌باشد [تا بحیث مدح در حق پادشاه پذیرفته شود]. بنابراین، ذاتی که با استواء بودن مدح می‌گردد باید از مکان داشتن و جهت داشتن منزله و پاک باشد، پس بهتر است که از آن همان مفهومی برداشت شود که نشان‌دهنده صفاتی باشد که شایسته وی استند.^{۵۹}

همین وضاحت درباره سخن پروردگار متعال که فرمود ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾^{۶۰} و اوست غالب، بالاتر از بندگان خود» [الأنعام: ۱۸] صدق می‌کند؛ جائز نیست او را با بالا بودن

^{۵۹} امام ابو‌منصور ماتریدی درباره اینکه «عرش» چی است می‌نویسد:

«و گویند... جائز است که عرش به معنای تخت باشد، که منشأ آن از نور است و بواسطه آن اولیای او تعالی در روز قیامت مورد اکرام قرار می‌گیرند... اما زمانی که خدای عزوجل می‌فرماید ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ۵]، اهل تشبیه از آن بحیث مکان فهم می‌کنند، درحالی که نباید از «استواء بر عرش» مفهوم استقرار را گرفت. اگر خداوند را مکانی باشد که در آنجا و بر آنجا باشد... هرکسی که منسوب به مکانی باشد تا در آن جا گیرد و بر آن قرار گیرد، به استعانت و نیاز داشتن بدان منسوب می‌گردد، و خداوند از آن برتر است....

و چون سخن او تعالی الزام آورده است که «هیچ چیزی مانند او نیست»، بنابراین اتفاق بر این است که سخن او تعالی را نباید بدانگونه فهمید که سخن مخلوق را فهم می‌کنیم، و نه فعل او تعالی را و نه علم او تعالی را.... ولی سخن او تعالی ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ۵۴] خبر از فعل او می‌دهد که در خلقت، خلق بدان مضاف است.... چنانکه باری «ابدع» (پدید آورد) و باری «فطر» (آفرید) را ذکر می‌کند، و نیز جعل (گردانید)، انزل (فرود آورد)، اثبت (اثبات کرد)، کتب (مقدر گردانید)، نفخ (دمید)، اعطی (خلقت داد)، أنشأ (پدید آورد) و دیگر الفاظ را.

پس حقیقت این [لفظ استوی] آنست که [گفته شود] «خلق کرد».... و این اضافه به فعل او می‌باشد. این سخن دو وجه دارد: یکی آنکه گفته شود «ثُمَّ خَلَقَ الْعَرْشَ» یعنی، عرش را بیافرید و آن را بلند کرد و بالا گردانید.... و دوم اینکه ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ به معنای «إِلَى الْعَرْشِ» گرفته شود، یعنی متوجه عرش شد و آن را بیافرید و بلند کرد و بالا گردانید.... چنانکه خدای تعالی فرموده است ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ [سپس متوجه آسمان شد و آن دودی بود] [فصلت: ۱۱]. «(تأویلات القرآن»، تفسیر آیت ۵۴ سورة الأعراف)

در رابطه به آیتی که می‌فرماید ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾^{۶۱} «و عرش او بر آب بود» [هود: ۷]، امام نجم الدین نسفی می‌نویسد: «وقوف بر [معنی] عرش بر آب اینست که آب همیشه بی‌قرار است، و این بزرگترین اعتبار بر کمال قدرت آن پادشاه جبار دارد. او تعالی خواست تا عرش را با بی‌قراری وصف کند، آنگونه که آب را بی‌قرار گردانیده است» (التیسیر فی التفسیر، ج ۶، ص ۱۶۵). یعنی، از آنجایی که عرش نشانه قدرت او تعالی است، پس عرش بر آب بودن به این معنی است که قدرت او هر دم بی‌قرار ظهور و بی‌قرار به کمال رسیدن بود، تا آنکه خداوند متعال آسمان‌ها و زمین را آفرید و در همان آیت می‌فرماید: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ «اوست که آسمان‌ها و زمین را در شش روز آفرید، و [پیش از آن] عرش او بر آب بود» [هود: ۷].

از حیث جهت [و سمت و سو] توصیف کنیم، چون [بالا بودن] موجب مدح نیست. خدای تعالی با اشاره به فرعون می‌فرماید: ﴿وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ﴾ «و ما بالای ایشان غالبیم» [الأعراف: ۱۲۷]، پس فوق یا بالا بودن در اینجا نه از حیث جهت است، بلکه از حیث ولایت داشتن و غالب بودن است. آیا ندیده‌یی که نگهبان ظاهراً بالاتر از پادشاه می‌ایستد، ولی این بالا بودنش موجب برتری برایش نیست، بلکه پادشاه در رتبه بالاتر از او قرار دارد؟! به عین ترتیب، هرگاه گویند که «وزیر بالاتر از دربان^{۶۰} است»، منظورشان اینست که از حیث رتبه [و منزلت] بالاتر از او قرار دارد. پس عین اصل بر آیت متذکره صدق می‌کند.

در رابطه به بلند کردن دست دعا و طلب بسوی آسمان باید گفت که این کار مانند رو گردانیدن بسوی کعبه حین ادا کردن نماز است و مخاصم ما نیز اقرار می‌کند که پروردگار از حلول کردن در خانه کعبه منزّه است. پس هدف بلند کردن دست دعا بسوی آسمان اینست که: گنج‌های روزی بندگان در آسمان‌ها سپرده شده‌اند، چنانکه خداوند متعال می‌فرماید: ﴿وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ﴾ «و روزی شما در آسمان [تعییه شده] است، و [نیز] آنچه به شما وعده داده می‌شود» [الذاریات: ۲۲]. به عین ترتیب، فرشتگانی که روزی بندگان را می‌آورند از آسمان پائین می‌شوند. و انسان معمولاً تمایل دارد تا رو به همان سو بگرداند که برآورده شدن مقصود [و مراد] خویش را از آنجا توقع دارد. چنانکه هرگاه پادشاه به سپاه خویش اعلام کند که به ایشان هدایا، لباس و آذوقه می‌دهد، ایشان بسوی خزانه دولت رو می‌آورند با آنکه می‌دانند پادشاه در خزانه نیست.

درباره کنیزی که بسوی آسمان اشاره کرد و پیامبر ﷺ حکم کرد که او مؤمنه است، می‌گوییم: در حدیث روایت شده که آن کنیز گنگ بوده است. اگر این روایت درست باشد، پس جواب آن واضح است، چون گنگ برای فهماندن عقیده توحید خود چاره دیگری جز آن شیوه ندارد. او با اشاره کردن بسوی آسمان فهماند که خدای او در بتخانه نیست. یا ممکن است آن کنیز عجمی بوده باشد که نمی‌توانست آنچه را از اعتقاد یکتاپرستی در ذهن داشت درست بیان کند، پس با اشاره کردن بسوی آسمان فهماند که خدای او خدای آسمان‌هاست. زیرا در عرف آن روزگار، معمول این بود که بت‌ها را خدای زمین و الله متعال را خدای آسمان می‌نامیدند.^{۶۱}

^{۶۰} دربان: نگهبان کاخ.

^{۶۱} مشرکان عرب نام الله را برای خدای خالق غیرقابل دید، از میان خدایان متعدد، بکار می‌بردند که لات، عزی و منات دختران وی («بنات الله») محسوب می‌شدند چنانکه در آیات ۱۹-۲۱ سورة النجم بدان اشاره شده است. مشرکان عرب همچنان به این باور بودند که بت‌هایی را که می‌پرستیدند وسیله تقرب شان به الله بودند،

در پاسخ به سخن ایشان که گفتند «دو موجودی را نمی‌توان تصور کرد الا اینکه یکی آن در جهتی از دیگری قرار داشته باشد»، می‌گوییم: بلی، در صورتی که هر یک از آن‌ها دارای جهت باشند. [افزون بر آن، اگر چیزی در جهت چیز دیگری باشد، لابد میان آن‌ها مسافتی مشخص متصور باشد. این مسافت درازتر یا کوتاه‌تر ازین بوده می‌توانست؛ پس ناگزیر تخصیص‌دهنده‌ای این مسافت مشخص را - از میان همه مسافت‌هایی که احتمال برابر دارند - برگزیده باشد.] ولیکن ذاتی که جهت‌ها را آفریده است از موصوف شدن به جهت منزله [و پاک] است.

آن‌ها همچنان می‌گویند: «نمی‌توان موجودی پیدا ((موجود فی الشاهد)) را تصور کرد جز اینکه پیوست با جهان، یا جدا از جهان، یا درون جهان، یا بیرون جهان باشد.» [در پاسخ] می‌گوییم که: بلی، در صورتی که موجودی باشد که [کیفیات] پیوستگی و جدایی یا درونی و بیرونی را پذیرا باشد.

این را هم می‌گویند که: «چیزی که بنخود پاینده ((قائم بالنفس)) باشد، یا متحرک است یا ساکن.» [باز هم در پاسخ] می‌گوییم: این در حق چیزی که قابلیت حرکت و سکون را داشته باشد صدق می‌کند، و آفریننده حرکت و سکون برتر از این است. همچنان، همه این‌ها نشانه‌های جای‌گیری ((تحیز))، جهت‌پذیری، و قابل تقسیم و تجزیه بودن است، و همه این‌ها نشانه‌های حادث بودن می‌باشند. خدای تعالی از همه این‌ها بزرگ و برتر است.

اینکه ایشان می‌گویند: «بالا بودن شریف‌ترین جهت‌هاست»، سخنی بی‌اساس است، زیرا بالا و پایین اسم‌های اضافی^{۶۲} اند که بدون نسبت دادن آن‌ها به فرد مشخصی، به تنهایی خود معنای حقیقی ندارند. به این ترتیب، آنچه بر فراز سر انسان است بالا ((فوق)) نامیده می‌شود، و آنچه فروتر از پای انسان است پایین ((تحت)) نامیده می‌شود. پس جهت در نسبت به یک جانور «پائین» و در نسبت به جانور دیگری «بالا» بوده می‌تواند. طور مثال، اگر فردی

چنانکه در سوره الزمر یادآوری شده است که: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ «و آنانی که جز او [خدایان دیگری] را دوست می‌گیرند [و می‌گویند]: ما این‌ها را پرستش نمی‌کنیم جز برای آنکه ما را به الله نزدیکتر گردانند» [الزمر: ۳]. به همین سبب، نام الله در اشعار دوره جاهلیت عرب دیده می‌شود، و نام بعضی‌ها در شهر مکه - بشمول پدر رسول الله ﷺ - «عبد الله» بود.

^{۶۲} منظور از اسم اضافی در اینجا اسم «مضاف الیه» است. از نگاه دستور زبان، بر خلاف ترکیب «موصوف و صفت» که کلمه دومی بحیث صفت برای اسم بکار می‌رود، در ترکیب «مضاف و مضاف الیه» هردو کلمه اسم استند، مانند کتاب حدیث، آب چاه، دست ادب، جام نقره، و غیره. پس بالا و پایین صفات نه، بلکه اسم‌های مضاف الیه اند.

در خانه‌ای نشسته باشد و مورچه‌ای بر بام خانه باشد، پس سقف خانه در نسبت به انسان «بالا» گفته می‌شود و در نسبت به مورچه «پائین» گفته می‌شود. پس ثابت شد که بالا بودن و پائین بودن تنها در نسبت به سر و پای انسان [یا در نسبت به دو موجود جسمانی] به اثبات می‌رسند، درحالی‌که آنچه محال باشد با سر و پا و با راست و چپ وصف گردد، جهت‌های بالا بودن و پائین بودن در نسبت و مضاف به او مفهوم یکسان دارند. بنابراین، آنچه که بدین منوال باشد، آن را [یعنی، جهت بالا را] با شرافت و بزرگی یا برعکس با زبونی و خواری وصف کرده نمی‌توانیم، چنانکه پیش‌تر این نکته را بیان کردیم و با مثال آوردن واضح ساختیم که فوقیت از حیث جهت و صورت ظاهر، رتبه و رفعت را ببار نمی‌آورد.

و خداوند یاری‌دهنده است.

فصل [اندر شیوه تعامل با احادیث و آیات متشابه]

بدان که در این موضوع، مُشبهه و مُجسمه شبهات دیگری نیز از آیات قرآن دارند، و اخبار [و احادیث] را درین باب روایت می‌کنند که بیشترشان دروغ و تهمت بر پیامبر ﷺ است. از میان این اخبار، آن تعداد شان که «متن» و «سند» صحیح داشته باشند اندک اند. حتی همین اخبار صحیح نیز به درجه تواتر نرسیده اند تا موجب علم قطعی گردند.^{۶۳} درحالی‌که دلائل عقلی

^{۶۳} خبر متواتر آنست که در نسبت آن به پیامبر شک و شبهتی وجود نداشته باشد. این خبر توسط گروه انبوهی از مردم (یعنی اصحاب)، به گروه دیگری از مردم در سرزمین‌های مختلف روایت شده می‌باشد که عقل توطئه، دروغ و تحریف دسته‌جمعی مردم را در آن تصور کرده نمی‌تواند، زیرا لفظ و معنی این حدیث توسط همه راویان یکسان گزارش شده می‌باشد. بنابراین، احتمال سهو و خطا و کذب در آن نمی‌رود. درحالی‌که «خبر مشهور» در نخست به شکل «خبر آحاد» بوده، یعنی تنها چند صحابی محدود آن را نقل کرده اند ولی سپس تعداد انبوهی از تابعین آن را از ایشان نقل نموده اند. در مذهب حنفی، تنها خبر متواتر به درجه یقین – همانند قطعیت قرآن – می‌رسد، درحالی‌که خبر آحاد تنها رأی غالب را به اثبات می‌رساند.

در اصول الفقه مذهب حنفی، حدیث آحاد بنابر احتمال سهو، خطا و کذب موجب علم قطعی نمی‌گردد. بنابراین، در امور عقیدتی، احادیث آحاد حجیت پنداشته نمی‌شوند، زیرا در مسائلی که ایمان و تصدیق مطرح باشند حجت باید قطعی باشد نه ظنی. اما در امور شرعی، احادیث آحاد بحیث حجت برای عمل کردن پذیرفته می‌شوند. در هر حالت، اگر حدیث آحاد با کلیات قرآن سازگاری نداشته باشد و با دلیل عقلی مخالف باشد، پذیرفته نمی‌شود. این مورد اجماع همه مجتهدین حنفی قرار دارد. فخرالاسلام بزدوی و شمس الانمّه سرخسی در کتاب‌های اصول الفقه شان این مسئله را «انقطاع باطنی یا معنوی» در حدیث می‌خوانند، و حدیث منقطع را مردود می‌دانند. شرایط پذیرش خبر آحاد را امام نجم الدین نسفی به این جزئیات شرح می‌دهد:

«حدیث واحد آنست که آن را یک شخص از یک شخص دیگر روایت کند. به تعریف فقهاء، خبر واحد آنست که در حد اشتها درنیامده باشد، و توسط دو یا سه یا ده تن از افراد روایت شده باشد.... از جمله شرایط

دلال‌کننده بر تنزیه خدای تعالی از آنچه سزاوار ذات او نیست قطعی استند. پس این دلائل اولی‌تر اند که پذیرفته شوند.^{۶۴}

روش اهل سنت در قبال اینگونه آیات و اخبار [متشابه] به دو نوع است. [۱] یکی آنست که [اخبار و آیات متشابه] پذیرفته شوند و تصدیق گردند، و تأویل آن‌ها به خداوند تفویض گردد، با [درک] اینکه او تعالی از آنچه که موجب تشبیه و حدوث می‌گردد منزّه [و

پذیرش حدیث واحد آنست که: [۱] موافق با دلیل عقلی باشد؛ اگر با دلیل عقلی مخالف باشد، پذیرفته نمی‌شود. مانند احادیثی که در [اثبات عقیده تجسیم و] تشبیه وارد شده اند. [۲] شرط دیگر پذیرش اینست که با کتاب (قرآن)، سنت متواتر، و اجماع موافق باشد. [۳] شرط دیگر پذیرش اینست که در باب عمل باشد، اما در مسائل اعتقادی [حدیث واحد] حجت پنداشته نمی‌شود. [۴] شرط دیگر پذیرش اینست که از عموم بلوی [یعنی مسائلی که به عام مردم تعلق می‌گیرند] نباشد، مانند [احادیث آحادی که دلال‌ت دارند بر] وضو کردن پس از دست زدن به شرمگاه، وضو کردن پس از [خوردن] چیزی که آتش آن را لمس کرده باشد، و غسل کردن پس از حمل کردن [تخت] جنازه. و نزد ما، اسناد حدیث [چون «صحیح» بودن حدیث] شرط پذیرش حدیث نیستند، برخلاف شافعی [که نزد او اسناد حدیث معتبر اند]. «ابوحفص نسفی: «تحصیل أصول الفقه»^{۶۵} امام ابوالمعین نسفی در «تبصرة الأدلة» می‌نویسد:

«الفاظی که در کتاب و سنت منقول ذکر گردیده اند، چنانکه ظاهر این الفاظ تشبیه را به توهّم می‌کشاند و خدای تعالی را جسمی دارای پاره‌ها و اجزاء می‌سازد، همه این‌ها محتمل معانی و رای ظاهر آن استند. درحالی که حجج عقلی که ما بیان کردیم احتمال در آن جا ندارد، و عقل از اسباب معرفت [و وسیله دانستن حجج سمعی و نقلی] می‌باشد و این خود حجتی از جانب خدای تعالی است. اگر این آیات را به ظاهر آن‌ها حمل کنیم، چنانکه مجسمه و مشبیه می‌کنند، تناقض را بین کتاب و دلائل عقلی بمیان می‌آوریم، درحالی که هردو حجج خدای تعالی استند.... اگر این آیات را در موافقت با حجج عقلی حمل کنیم، میان حجج الهی موافقت را به اثبات می‌رسانیم، و «حکمت بالغه» [القمر: ۵] این کار را تقاضا می‌کند....

با وصف آنچه گفته شد، علمای ما [حنفی‌ها] رحمهم الله [در باب آیات متشابه] روش متفاوتی داشتند. بعضی از ایشان گفتند که آنچه در این آیات و احادیث یادآوری شده واجب است که از باب ایمان تلقی گردد و به آن تسلیم گردیم و اعتقاد ورزیم، و به کیفیت جستن و بحث کردن در آن نپردازیم با اعتقاد به اینکه خداوند متعال جسم نیست و شباهتی با مخلوقات ندارد، و همه نشانه‌های حدث از او متنفی می‌باشند. نصیر بن یحیی بلخی از... محمد بن الحسن شیبانی روایت می‌کند که زمانی که از وی از آیات و اخباری پرسیدند که در آن‌ها صفات متذکره اگر به ظاهر آن‌ها گرفته شوند به تشبیه می‌کشاند، گفت: «نمروها کما جاءت ونؤمن بها ولا نقول کیف وکیف» (همانگونه می‌گوئیم که ذکر شده اند، و به آن ایمان می‌آوریم و نمی‌گوئیم چنین و چنان)....

و بعضی از علمای ما به تأویل این آیات و اخبار اشتغال ورزیدند؛ و این‌ها را به یک معنی محتمل‌تر - از میان چندین وجوه [معانی] - صرف ساختند تا تناقضی با دلائل توحید و آیات محکم نداشته باشند. سپس آنده از آیاتی که تنها یک تأویل موافق با توحید و دلائل [عقلی] داشته باشند، این قطعیت ببار می‌آید که [گفته شود] همان یک تأویل مراد خداوند متعال است. «(تبصرة الأدلة، جلد ۱، صفحه ۱۲۹-۱۳۰)

برتر] است،^{۶۵} و به شرط اینکه لفظ دیگری جز آنچه که در قرآن و حدیث آمده بکار بسته نشود و هیچ اسمی از لفظ مذکره مشتق گردانیده نشود و با لفظ دیگری تعویض نگردد.^{۶۶} این روش سلف صالح ماست.^{۶۷}

^{۶۵} زمانی که اهل تفویض از اهل سنت و جماعت از تأویل اجتناب می‌ورزیدند، به این معنی نیست که آن‌ها الفاظ متشابه را به معانی حقیقی آن‌ها حمل می‌کردند، بلکه آن‌ها از اثبات کردن معنای حقیقی آن‌ها نیز اجتناب می‌ورزیدند. امام علاءالدین بخاری (متوفای ۸۴۱ هـ)، شاگرد امام سعدالدین تفتازانی، در این مسئله می‌نویسد:

«این توهم که گویا امتناع ورزیدن از تأویل لفظ [متشابه]، مستلزم حمل کردن آن لفظ به حقیقت آن می‌باشد باطل است، زیرا هرگاه مراد در «موضوع له» صرف قرینه‌ای باشد و این معنی مجازی برای شنونده معلوم نباشد درحالی که نزد گوینده معلوم است، مانند آیات صفات و احادیث صفات، پس مثل آن لفظ – که قابل تأویل نیست – به حقیقت آن حمل نمی‌گردد، بلکه قطعاً مجاز می‌باشد. به همین خاطر، سلف و خلف امت این آیات و احادیث را آیات صفات و احادیث صفات خواندند نه آیات اعضاء و احادیث اجزاء، با آنکه معنای لغوی و حقیقی وجه، عین، ید، دست راست، انگشتان و پای همانا اعضاء و جوارح می‌باشند و این‌ها اعیانی اند که قائم به نفس خودشان استند نه صفاتی که معانی قائم به غیر را داشته باشند.... بلکه سلف می‌گفتند: آنچه خدای تعالی ازین آیات و احادیث مراد دارد حق است، با این یقین که معانی حقیقی آن‌ها که مستلزم جسمانیت استند مراد نیست.

و ما [امروز] گروه مجسمه را می‌بینیم که بنابر عدم فهم شان به این مسئله، و استیلای وهم و گمان شان بر عقول ضعیف شان، چنین می‌پندارند که «چون سلف از تأویل دوری می‌گزیدند [این الفاظ متشابه را] به معانی حقیقی آن‌ها حمل می‌کردند». به این سبب، آن‌ها به عقیده تجسیم درافتادند و خداوند سبحانه را از قبیل اجسام شمردند، و این سخن خود را به سلف عظام نسبت دادند. با این کار، آن‌ها تعداد زیادی از مردم را به گمراهی کشاندند....

بدان که چکیده اختلاف میان سلف و خلف در این است که به باور سلف صفات خداوند فراتر از صفات هفتگانه – چون علم، قدرت، حیات، شنوایی، بینایی، اراده و کلام – و دیگر صفات است، و آن‌ها تعبیر این الفاظ [متشابه] را به مجاز گرفتند، و [گفتند]: من حقیقت این صفات را به اعیان آن نمی‌بینم و [این را می‌دانم که] معانی حقیقی آن‌ها که مستلزم جسمانیت است قطعاً مراد نیست، و علم آن را به خداوند تفویض می‌کنم. «مُلْجَمَةُ الْمَجْصَمَةِ: ص ۶۴-۶۶)

^{۶۶} این روش اهل حدیث و اثری‌ها چون مالک بن انس، اوزاعی، سفیان ثوری، عبدالله بن مبارک، محمد بن علی ترمذی (مشهور به حکیم ترمذی) و دیگران بود. در مذهب حنفی نیز بعضی‌ها به همین منهج بوده اند، مانند امام محمد شیبانی، ابوعصمه سعد بن معاذ مروزی، فخرالاسلام ابوالحسن بزدوی، حتی متأخرینی چون فضل الله توران‌پشتی یا تورپشتی. ولی اکثریت علمای حنفی در عراق، بلخ و ماوراءالنهر معتقد به تأویل صفات ید، چشم، وجه، و استواء بر عرش بودند. نه تنها متکلمینی چون ابومنصور ماتریدی، ابوالمعین نسفی، ابوالثناء لامشی و نورالدین صابونی، بلکه فقهایی چون ابواللیث سمرقندی، صدرالاسلام ابوالیسر بزدوی، نجم الدین ابوحفص نسفی، ابراهیم صفار، ناصرالدین ابوالقاسم حسنی سمرقندی، حافظ الدین ابوالبرکات نسفی و دیگران نیز معتقد به تأویل بودند.

روش دوم از آن محققین متأخر از یاران ما رحمهم الله است. و آن عبارت است از پذیرفتن و تصدیق کردن [این اخبار و آیات متشابه]، و در تأویل [الفاظ] آن به گونه‌ای که سزاوار ذات الهی و صفات وی باشد تبحر صورت گیرد، به شرطی که از مقتضی^{۶۸} لفظ [بکار برده شده در آیت و حدیث] از حیث لغوی خارج نگردد، و بگونه قطعی گفته نشود که [تأویل اختیار کرده شده] یقیناً مراد خداوند متعال بوده است.^{۶۹} اولین کسی که این دروازه را بر روی خردمندان «أولی الألباب» گشود ابوحنیفه رحمه الله بود، چنانکه در کتاب «العالم والمتعلم» او اشاره شده است.

هیچ یک ازین دو گروه را نباید که مذهب یکدیگر را انکار ورزند، بلکه ما همان سخنی را بر زبان می‌رانیم که بعضی از ائمه زمانی که در مورد این دو روش پرسیده شدند گفتند: روش پیشینیان سالم‌تر است و روش پسینیان استوارتر است («طریقه السلف أسلم، وطریقه الخلف أحکم»). یعنی، برای مردم عام - آنانی که عقل شان باریکی‌های سخن را

^{۶۷} سلف به سه نسل اول امت اسلام پس از پیامبر گرامی اطلاق می‌شود، یعنی به اصحاب، تابعین و تبع تابعین. و امام ابوحنیفه نیز از جمله نسل سلف بشمار می‌رود. اما نباید نام سلف را با جریان سلفیت یا سلفی‌گرایی معاصر - که بنیاد نظری و فکری آن توسط ابن تیمیه در قرن ۷ و ۸ هجری طرح گردید - به اشتباه گرفت.

^{۶۸} مقتضی: مدلول، مفهوم، مقصود، منظور، و مراد.

^{۶۹} امام ابراهیم صفار بخاری می‌گوید: «ایمان آوردن به صفات متشابه خداوند که در قرآن آمده اند واجب است. بعضی [از اهل سنت] به تأویل این صفات متشابه نمی‌پردازند، و بعضی به تأویل آن‌ها - بگونه‌ای که موافق [دستور] زبان و [اصول] دین باشد - می‌پردازند. روش دومی به صواب نزدیک‌تر است، زیرا اهل بدعت این صفات را مطابق به هوای خویش تأویل می‌کنند و واجب است تا سخن ایشان رد گردد. و رد کردن سخن شان جز با [آوردن] حجت صحیح و [ارائه کردن] تأویل مستقیم ممکن نیست. اما لازم است کسانی که به تأویل مستقیم می‌پردازند بگونه قطعی [در تأویل خویش] سخن نگویند، بلکه بگویند که: ممکن است تأویل دیگری نزد خداوند متعال بهتر ازین [تأویلی که من ارائه کردم] باشد.» («تلخیص الأدلة»، صفحات ۶۷۷ و ۶۷۸)

امام علاءالدین سمرقندی حکم آیات و احادیث متشابه را اینگونه بیان می‌کند:

«باید اعتقاد ورزیده شود بر اینکه آنچه خداوند از [الفاظ] متشابه مراد دارد حق است، با درنظرداشت اینکه آنچه از ظاهر عبارت برمی‌آید مراد نیست. اعتقاد ورزیدن بر ظاهر آن گمراهی و بدعت است.... بعضی از علما از اهل اصول و مفسرین گفته اند که از ابن عباس (رض) روایت شده است که: وی متشابه را به مُحکم برمی‌گرداند و آن را طوری تأویل می‌کرد که در مخالفت با دلائل عقلی و آیات مُحکم قرار نگیرد، تا تناقض را از ادله [دینی] برطرف ساخته باشد، با باورداشت اینکه ظاهر آیت مراد نیست. درصورتی که آیت تنها یک وجه تأویل می‌داشت، به قطعیت سخن می‌توان گفت زیرا دلیل عقلی چنین حکم می‌کند. ولی اگر چندین وجه از تأویلات صحیح مطرح باشند، نمی‌توان بر یک تأویل مشخص با قطعیت سخن زد.» («میزان الأصول فی نتائج العقول»، ج ۱، صفحات ۵۳۳ و ۵۳۴)

دریافته نمی‌تواند تسلیم بودن مصئون‌تر است، با آنکه از آیات و احادیث متشابه می‌پرسند و در دانستن تأویل آن تکلیف به خرج می‌دهند ولی [فهم این‌ها] بر ایشان گران تمام می‌شود. همین روش را مالک بن انس در پیش گرفت زمانی که از وی دربارهٔ آیت ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ۵] پرسیدند، گفت: استواء معلوم است، کیفیت [و چگونگی] آن مجهول است، ایمان داشتن به آن واجب، و پرسیدن از [کیفیت] آن بدعت است.

اما خط استواران در علم «الراسخین فی العلم» و تبحرکنندگان در باریکی‌های معانی «المتبحرین فی دقائق المعانی»، و مکاشفین انوار غیب عبارت از پژوهش نمودن و اجتهاد ورزیدن در دریافتن مراد خدای تعالی [از الفاظ متشابه] و روشن ساختن آن با استدلال و حجت آوردن است. خداوند متعال تعداد زیادی از علمای اهل سنت را [در این راستا] توفیق داده است، و ایشان در تأویل این اخبار کتاب‌های جداگانه‌ای تصنیف کرده‌اند، و امامان تفسیر نیز آیات متشابه را شرح داده‌اند که [در زمینه] قناعت‌دهنده و کفایت‌کننده‌اند. پس [علم تأویل متشابهات] از آن کتاب‌ها طلب کرده شوند.^{۷۰}

^{۷۰} بعضی از آیات و احادیث متشابه در پاورقی ۵۰ (به نقل از کتاب «أصول الدین» ابوالیسر بزدوی) ارائه گردیدند. افزون بر آن، در ارتباط با حدیث دیگری که گفته شده «إن الله تعالى خلق آدم علی صورته» (خدای تعالی آدم را بر صورتش آفرید)، امام الهدی ابواللیث سمرقندی (متوفای ۳۷۵ هـ) در تفسیرش می‌نویسد: «هرکه بگوید که خداوند متعال را صورتی است همانند صورت آدمی، کافر می‌گردد. ولیکن معنی این حدیث در خبر دیگری آمده که [رسول الله ﷺ] می‌گوید: «إن الله تبارک وتعالی اختار من الصور صورة وخلق آدم علیه السلام بتلك الصورة» (خداوند تبارک و تعالی صورتی را از میان صورته‌ها برگزید، و آدم علیه السلام را بر همین صورت آفرید). پس آن حدیث که می‌فرماید «خدای تعالی آدم را بر صورتش آفرید»، معنی‌اش بر همان صورتی است که خداوند آن را برگزید.» (تفسیر «بحر العلوم»، سورة ص: آیت ۷۵).

همچنان، ناصرالدین ابوالقاسم حسنی سمرقندی (متوفای ۵۵۶ هـ) در تفسیر این حدیث می‌نویسد: «باری یک شخص با کسی جنگ کرد و بر روی او به سیلی زد، و به او گفت: خداوند چهره ترا و چهره هرکسی که به تو شباهت دارد زشت سازد. نبی کریم ﷺ به این مرد گفت: «إذا ضرب أحدکم فلیتقی الوجه فإن الله خلق آدم علی صورته» (اگر یکی از شما به جنگ پرداختد، از [زدن بر] روی اجتناب ورزید، زیرا خداوند آدم را بر صورت او آفریده است). این قصه را به طول آن نقل کرده‌اند. سخن آنجناب «علی صورته» (بر صورت او) یعنی: بر صورت کسی که با وی می‌جنگید [چون او نیز از اولادگان حضرت آدم است].... وجه دیگر این حدیث اینست که «صورته» نسبت دادن چیزی شریف «إضافة تشریف» [به خداوند] است، مانند نسبت دادن «البیت» (خانه) و «الناقه» (اشتر) [چنانکه آمده است: بیت الله و ناقة الله]. بنابراین، این «صورت» با مضاف گردیدن [به خداوند] مشرف گردانیده شده چنانکه بیت و ناقه با مضاف گردیدن مشرف گشته‌اند.» (ابوالقاسم حسنی سمرقندی: «فتح الغلق فی التوحید»).

و خداوند به راه راست رهنماینده است.^{۷۱}

همچنان، درباره حدیث «يُقَالُ لِحَبْنَمَ: هَلِ امْتَلَأَتْ، وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ، فَيَضَعُ الرَّبُّ تَبَارَكَ وَتَعَالَى قَدَمَهُ عَلَيْهَا، فَتَقُولُ: قَطُّ قَطُّ» «به دوزخ گفته می‌شود: آیا پر شده‌ی؟ دوزخ می‌گوید آیا چیزی زیاد بر این است؟ پس پروردگار متعال پای خود را بر آن می‌گذارد، و دوزخ می‌گوید: بس بس!»، صحیح بخاری: ۴۸۴۹ و صحیح مسلم: ۲۸۴۸، امام ابومنصور ماتریدی می‌گوید:

«بعضی از اهل تأویل گفته‌اند: خبری که از ابوهریره رضی الله عنه از نبی کریم ﷺ روایت شده که دوزخ بیش‌تر می‌خواهد، تا آنکه [خدای] رحمن پای خود را در آن می‌گذارد و بر اهل دوزخ جا را تنگ می‌سازد تا حدی که برای یک نفر هم جا نمی‌ماند. این خبر نادرست است و سخن به تشبیه می‌کشاند. زمانی که دلائل عقلی بر بطلان تشبیه حکم می‌کنند، پس هر خبر [آحاد] که مخالف دلائل عقلی باشد باید رد گردد. همچنان، این خبر مخالف نص نازل شده [یعنی قرآن] است، از آنجا که خداوند متعال فرموده: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشوری: ۱۱]. افزون بر آن، این خبر - چنانکه بر سخنی بنا یافته که مشبهه توهم کرده‌اند - به مخالفت کتاب می‌انجامد، زیرا خدای عزوجل می‌فرماید: ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ «که دوزخ را از جن و انس یکجا پر می‌کنم» [هود: ۱۱۹]. درحالی که به باور ایشان دوزخ پر نمی‌شود تا آنگاه که خدای رحمن پای خود را در آن نگذارد. همچنان، [ابومطیع] بلخی ذکر کرده است که: مدار این حدیث بر حماد بن سلمه است، او پیری است که عقل خود را در این زمان از دست داده و جائز نیست که از او [حدیث] پذیرفته شود. از سوی دیگر، در روایتی از انس رضی الله عنه آمده که رسول الله ﷺ فرموده: «يَأْتِي اللَّهُ تَعَالَى بَبْشَرٍ فَيَضَعُ فِي النَّارِ حَتَّى تَمْتَلِئَ» (خداوند مردم را می‌آورد و آن‌ها را در دوزخ می‌نهد تا آنکه پر شود)، پس این حدیث مُحْتَمَل تر است، نه آن [حدیث دیگری] که روایت کرده‌اند.» (تأویلات القرآن، تفسیر آیت ۳۰ سوره ق)

^{۷۱} ابراهیم صفار در «تلخیص الأدلة» (صفحات ۶۷۸-۶۸۶) و ابوالبرکات نسفی در «شرح المنتخب الحسامی» (صفحات ۱۱۰-۱۱۳) بعضی ازین تأویلهای را تذکر می‌دهند. مثلاً ید (دست) به معنای قدرت، نعمت، پادشاهی، گشادگی، غلبه، و غنماندی؛ عین (چشم) به معنای نگهداشت و نظر و نگاه؛ ساق پا به معنای شدت امر و فرمان؛ جنب (پهلوی) به معنای امر و طاعت؛ و نور به معنای منور گردانیدن یا روشنایی بخشیدن تأویل گردیده می‌توانند.

نجم‌الدین ابوحفص نسفی در «تفسیر نسفی» (به فارسی) آیات متشابه را بگونه ذیل تأویل و تفسیر می‌کند. جهت مقایسه، نخست ترجمه تحت اللفظی آیت را از شاه ولی الله دهلوی، و سپس تفسیر و تأویل آن را از تفسیر نسفی نقل می‌کنم.

ید (دست): ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ «دست خدا است بالای دست ایشان» [الفتح: ۱۰]. تفسیر نسفی: «نصرت خدای مر ترا برتر از نصرت ایشان است». ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ «بلکه دو دست او گشاده است» [المائدة: ۶۴]. تفسیر نسفی: «بلک بخشش‌های خدای تعالی بسیار است و فراوان، و بی حد است و بی‌کران». ﴿مَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ «چیزی را که آفریدمش به دست خود» [ص: ۷۵]. تفسیر نسفی: «آن را که خود آفریدمش». ﴿وَالسَّمَاءَ أَوَّاطًا مَبْثُورَاتٍ بِيَمِينِهِ﴾ «آسمان‌ها پیچیده شوند در دست راست او» [الزمر: ۶۷]. تفسیر نسفی: «و آسمان‌ها درنورشته شود [یعنی، درنور دیده شود] به قسمت وی، و گویند به قوت وی».

وجه (روی): ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ «هر چیز هلاک شدنی است مگر روی او» [القصص: ۸۸]، تفسیر نسفی: «هر چیزی نیست شونده است مگر وی، و گویند: یعنی، هر عملی که آورده شود باطل است مگر آنچه کرده شود به رضای وی». ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ «و باقی ماند روی پروردگار تو» [الرحمن: ۲۷]، تفسیر نسفی: «و باقی ماند خدای تو». ﴿ذَٰلِكَ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ﴾ «این کار بهتر است برای کسانی که روی خدا را می‌طلبند» [الروم: ۳۸]، تفسیر نسفی: «این بهتر مر آن‌ها را که رضای خدای تعالی طلب کنند».

عین (چشم): ﴿وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ «و بساز کشتی را به حضور ما» [هود: ۳۷]، تفسیر نسفی: «و بساز کشتی، چه ما می‌بینیم». ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي﴾ «و خواستم که پرورده شوی به حضور من» [طه: ۳۹]، تفسیر نسفی: «و تا پرورده می‌شوی و من می‌بینم و نگاه می‌دارم».

ساق: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ﴾ «روزی که جامه برداشته شود از ساق و خوانده شود ایشان را به سوی سجده» [القلم: ۴۲]، تفسیر نسفی: «آن روز که گشاده شود کارهای سخت و درماند، و خوانده شوند سوی سجود».

استواء بر عرش: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ «باز مستقر شد بر عرش» [الأعراف: ۵۴]، تفسیر نسفی: «باز ظاهر کرد کمال مُلک خویش را». ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ «باز مستقر شد بر عرش» [یونس: ۳]، تفسیر نسفی: «باز به خلق نمود مملکت راست گشته و تمام بی‌کاست گشته». ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ «وی بسیار بخشاینده است، بر عرش قرار گرفت» [طه: ۵]، تفسیر نسفی: «خداوند است بر عرش، [یعنی] بر همه چیزها پادشاه». ﴿وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ [التوبه: ۱۲۹]، تفسیر نسفی: «و وی است آفریدگار عرش عظیم». ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ [فصلت: ۱۱]، تفسیر نسفی: «باز راست کرد آفرینش آسمان، و وی دودی بود پیش از آن».

کرسی: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ [البقرة: ۲۵۵]، تفسیر نسفی: «رسیده است مُلک وی و علم وی به آسمان‌ها و زمین‌ها، و به آسمانیان و زمینیان».

در آسمان بودن و جهت داشتن: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ﴾ «و اوست آن که در آسمان فرمان‌رواست و در زمین فرمان‌روا» [الزخرف: ۸۴]، تفسیر نسفی: «و وی است خدای اهل آسمان و خدای اهل زمین». ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ قَوُّوقَ عِبَادِهِ﴾ «و اوست غالب، بالای بندگان خود» [الأنعام: ۱۸]، تفسیر نسفی: «و وی است قهرکننده بندگان». ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ «بالا می‌روند فرشتگان و روح نیز به سوی خدا» [المعارج: ۴]، تفسیر نسفی: «بر می‌شوند فرشتگان و جبرئیل امین، سوی آسمان از زمین».

آمد و شد کردن: ﴿إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْعَمَامِ﴾ «مگر آن را که بیاید به ایشان خدا در سایبان‌هایی از ابر» [البقرة: ۲۱۰]، تفسیر نسفی: «مگر آنک ببارد خدای تعالی پوشش‌ها از ابرهای عقوبت». ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ «و بیاید پروردگار تو و ببیند فرشتگان صف صف شده» [الفجر: ۲۲]، تفسیر نسفی: «و عذاب خدای تو برسد، و فرشتگان آسمان فرود آیند، و صف صف بایستند».

جنب (کنار و پهلو) و حد داشتن: ﴿يَا حَسْرَتًا عَلَىٰ مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ﴾ [الزمر: ۵۶]، تفسیر نسفی: «ای دریغا تقصیر کردیم در حق خداوند».

[۳.۴] اندر باب صفات

[آرای گروه‌های متفاوت درباره صفات]

آنچه [تا اینجا] بیان گردید ثابت شد که خدای تعالی آفریننده یکتاست و هیچ چیزی از آفریدگانش به وی مانده نیست. این نیز ثابت می‌گردد که او موصوف به صفات کمال است، و منزّه از کاستی و زوال است. صفات او قائم به ذاتش استند، و از هیچ نگاه شباهتی با صفات آفریدگان ندارند. صفات او اعراض نیستند که پدید آیند و سپس نابود گردند، بلکه ازلی اند بدون آغاز و ابدی اند بدون پایان. هم اوست زنده («حیّ»)، دانا («عالِم»)، شنوا («سمیع»)، بینا («بصیر»)، خواسته‌ور («مُرید»)، گویا («متکلم»)، و تا لایتناهی از صفات کمال.

فلاسفه و باطنیه همه صفات را یکسره رد می‌کنند و می‌گویند که آنچه کاربرد آن به آفریدگان جواز داشته باشد اطلاق آن به معنی حقیقی به الله تعالی جواز ندارد. معتزله [نیز] انکار می‌ورزند که صفات او تعالی معانی‌ای ورای ذات باشند، و ادعا می‌کنند که او داناست بدون دانایی («عالِم بلا علم»)، تواناست بدون توانایی («قادر بلا قدرة»)، شنواست بدون شنوایی، بیناست بدون بینایی، و همین‌گونه در سائر صفاتش بجز کلام و اراده. و اعتراف می‌کنند که کلام و اراده معانی ورای ذات او استند، ولیکن گمان می‌ورزند که این دو [صفت] حادث اند بدون اینکه به ذات او تعالی قائم باشند. [جزئیات] هر یک از این‌ها در بخش‌های مربوطه بیان خواهد گردید.

کرامیه حدوث و زوال را در صفات الهی مجاز دانسته اند، و مشبهه و کرامیه خدای تعالی را در صفاتش به آفریدگان تشبیه نموده اند.

[از سوی دیگر،] از جهّم بن صفوان^{۷۲} گزارش شده است که می‌گفت: خدای تعالی از ازل عالم نبود تا آنگاه که برای خویشتن علم را آفرید. درباره [صفت] قدرت، از جهّم دو

نور بودن: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ «خداوند نور آسمان‌ها و زمین است» [النور: ۳۵]، تفسیر نسفی: «خدای است عزوجل روشن‌کننده آسمان به آفتاب و ماه و ستارگان، و روشن‌کننده زمین به نور ایمان مؤمنان».

یکجا بودن با انسان: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ «و او با شما است هر جا که باشید» [الحديد: ۴]، تفسیر نسفی: «و وی با شماست به علم و قدرت، هر کجا [که] هستيد».

^{۷۲} جهّم بن صفوان ترمذی (متوفای ۱۲۸ هـ) با معتزله در نفی صفات الهی اتفاق نظر داشت، و می‌گفت که خداوند متعال نباید با صفاتی که مخلوق با آن صفات موصوف اند وصف گردد، زیرا چنین کار به تشبیه می‌کشاند. بنابر این، او به نفی حیات و علم از خداوند متعال معتقد بود، و تنها خلقت، قدرت و فعل را برای او

روایت مختلف وجود دارد. از همه این گروه‌ها شبهاتی اند که در خلال سخنان خویش بیان خواهیم نمود.

شبهت فلاسفه و باطنیه اینست که [می‌گویند] عقل [هر گونه] تشابه میان آفریننده و آفریده را منتفی می‌داند. [بر این لحاظ،] آن‌ها مخلوق را زنده، دانا، توانا، شنوا، و بینا وصف می‌کنند ولی خدای آفریننده را – از برای نفی مشابَهت [با آفریدگان] – با این صفات توصیف نمی‌کنند. حتی بعضی از ایشان از نامیدن خدا بحیث ذات، چیز و موجود امتناع می‌ورزند.^{۷۳}

شبهت معتزله اینست که [می‌گویند]: «از آنجایی که آفریدگار متعال، قدیم یگانه و بدون شریک است، اگر گفته شود که او از روی دانایی خویش دانا و از روی توانایی خویش توانا است، ثابت کردن صفات [علم و قدرت] در ازل – چون غیر از ذات او استند – یگانگی خداوند را نفی می‌سازند [زیرا صفات قدیم در پهلوی ذات قدیم، به کثرت در الوهیت می‌انجامند]. همچنان، اگر صفات [قدیم] ثابت گردند، این‌ها باقی باید باشند، و هر آنچه باقی باشد از دو حالت بیرون نیست: یا باقی با بقاء «باقیة بالبقاء» است یا باقی بدون بقاء «باقیة بلا بقاء» است. اگر بگوئید که باقی با بقاء است، پس این به قیام معنی با معنی می‌انجامد، و شما [ماتریدی‌ها] این را رد می‌کنید و ادعا می‌کنید که مستحیل است اعراض بقاء [و دوام] داشته باشند. اگر بگوئید که باقی بدون بقاء است، پس جائز می‌دانید که یک صفت باقی بدون بقاء باشد، در این صورت چرا اجازه نمی‌دهید که [گفته شود] ذات او توانا بدون توانایی، و دانا بدون دانایی است؟»

مشبهه و کرامیه به دلائل سمعی استناد می‌ورزند، که عبارت از ظاهر آیات و احادیث متشابه اند، و از عقل بحیث حجت معرفتی «حجة المعارف» انکار می‌ورزند.

[اشعری‌ها صفات را به دو دسته تقسیم‌بندی نموده اند: صفات ذاتی و صفات فعلی. آن‌ها بدین باور اند که صفات ذاتی قدیم اند که قائم به ذات خدای تعالی می‌باشند، و صفات

تعالی ثابت می‌دانست. از سوی دیگر، در مسئله خلقت و کسب افعال، او برخلاف معتزله، معتقد به «جبر خاص» بود، و پیروان او از جمله جبریه بشمار می‌روند. پیروان جهم بن صفوان بنام جهمیه یاد می‌گردند.
^{۷۳} همه فلاسفه در باب صفات الهی، دیدگاه یکسان نداشتند، بخصوص ابن سینا در میان شان دیدگاه متفاوت‌تر داشته است. ابن سینا صفات علم و قدرت را برای خداوند به اثبات می‌رساند، ولی صفات اراده و حیات را متفاوت از علم و قدرت نمی‌داند بلکه، از لحاظ مفهوم، اراده را با علم، و حیات را با قدرت یکسان می‌پندارد (نجات: ص ۱۹۴). ابن سینا در کتاب اشارات و تنبیهات، ذات واجب الوجود را «غنی تام» (بی‌نیاز مطلق)، «پادشاه حقیقی»، «الجواد الحق» (بخشنده راستین) وصف می‌کند و این صفات را برای خداوند متعال عقلاً به اثبات می‌رساند (اشارات و تنبیهات: ج ۱، ص ۳۱۸-۳۲۲).

فعلی حادث اند و قائم به ذات خدای تعالی نیستند. این مسئله در بخش «تکوین و مکون» بیش تر شرح داده خواهد شد، *إن شاء الله*.

[دلائل ماتریدی‌ها درین باب]

حجت اهل حق^{۷۴} در باب اثبات صفات شامل [دلائل] سمعی و عقلی می‌گردد.

آنچه به دلیل سمعی ارتباط می‌گیرد آنست که خدای تعالی فرموده: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ﴾ «آن‌ها به چیزی از علم او احاطه کرده نمی‌توانند» [البقره: ۲۵۵]، ﴿ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾ «خداوند صاحب نیروی استوار» [الذاریات: ۵۸]، ﴿لَذُو مَغْفِرَةٍ﴾ «صاحب آمرزش» [الرعد: ۶]، ﴿لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ﴾ «صاحب بخشایش بر مردم» [البقره: ۲۴۳]، و دیگر آیاتی از این قبیل. دلیل برای رد سخن فلاسفه اینست که خدای تعالی خویشتن را در کتابش مدح نموده و نام‌های نیکویش «*أَسْمَاءُ الْحُسْنَى*» را به بندگانش معرفی کرده است، چنانچه می‌فرماید: ﴿هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ﴾ «اوست خدای آفریننده، پدید آورنده و نگارنده» [الحشر: ۲۴] و دیگر آیاتی ازین قبیل. پس او تعالی خویشتن را با این اوصاف می‌ستاید و با این نام‌ها می‌نامد، چنانکه فرموده: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾ «خدای راست نام‌های نیکو، پس او را با این نام‌ها بخوانید» [الأعراف: ۱۸۰]. بنابراین، بر ما لازم می‌گردد که او تعالی را طوری بشناسیم و بنامیم که او خودش را همانگونه وصف کرده است، و ما را از آن آگاهانیده و به آن فرموده است، نه آنگونه که فلاسفه و باطنیه گمان برده اند. و در این مورد به ایشان گفته شود که: ﴿أَأَنْتُمْ أَعْلَمُ أَمِ اللَّهُ﴾ «شما داناترید یا خدا؟» [البقره: ۱۴۰]. اینکه ایشان ادعا می‌کنند که ستودن خدای تعالی با این اوصاف مشابهت را [میان او و آفریدگان] ایجاد می‌کند باطل است، و این مسئله را در بخش‌های بعدی روشن خواهیم نمود، *إن شاء الله*.

[دلیل عقلی اینست که] چون خداوند متعال خویشتن را زنده، دانا، توانا، شنوا و بینا وصف می‌کند، واجب می‌گردد که به او زندگی، دانایی، توانایی، شنوایی و بینایی نسبت داده شود، و این صفات معانی‌ای ورای ذات او باشند. هیچ شخص عاقلی نمی‌تواند حکم کند که او تعالی دانا بدون دانایی باشد، یا زنده بدون زندگی، یا توانا بدون توانایی باشد. اگر درباره شخصی گفته شود که «او عالم نیست» یا گفته شود «او علم ندارد»، این دو سخن هیچ فرقی

^{۷۴} متکلمین ماتریدی در آثار خویش اهل سنت و جماعت را «اهل حق» می‌نامند. اما در اینجا، در موضوع صفات، چون تفاوت دیدگاه میان ماتریدی‌ها و اشعری‌ها وجود دارد، منظور امام صابونی از «اهل حق» خود ماتریدی‌ها می‌باشد.

از هم ندارند. همین استدلال بر سائر صفات صدق می‌کند. این را استدلال بر اساس شواهد معرفتی («استدلال بشهادت/المعارف») می‌نامند.^{۷۵} همچنان، هر پدیده‌ای که دلالت بر دانا و توانا بودن ذاتش داشته باشد، دلالت بر قیام [و استقرار] دانایی و توانایی در ذاتش نیز دارد.

[برای توضیح بیش‌تر این دلائل] می‌گوییم: از آنجایی که خداوند متعال خویشتن را زنده و دانا و توانا وصف کرده است و از نگاه زبان‌شناسان این نام‌ها از معانی مخصوص مشتق گردیده‌اند، هرگاه این نام‌ها برای ذات [یا چیزی یا موجودی] بکار رود، مراد از آن اثبات نمودن مأخذ اشتقاق [این نام‌ها در آن ذات] است، و مراد تنها اثبات همان ذات نیست، چنانچه [همین افاده در کاربرد] نام‌های متحرک و ساکن [دیده می‌شود]. اگر این نام برای یک ذات درحالی بکار رود که مأخذ اشتقاق نام در آن ذات ثابت نشده باشد، پس این نام یا بحیث اسم خاص و لقب بکار می‌رود مانند اینکه نوزادی را «عالم» نام‌گذاری کنند درحالی‌که او علمی ندارد، یا هم به استهزاء و ریشخند زدن می‌ماند یا هم دروغ محض بوده می‌تواند. پس اینکه خدای تعالی خویشتن را عالم و قادر نامیده است و این دو اسم از علم و قدرت مشتق شده‌اند، اگر علم و قدرت در ذات او به اثبات رسیده نمی‌بود، کاربرد این دو اسم [از جانب او برای ذات خودش] به دروغ‌گویی یا لقب ماندن یا استهزاء کردن می‌ماند – و همه این‌ها در حق او تعالی محال است. خداوند از چنین کارهایی برتر و بزرگ است.

[همچنان] اگر این نام‌ها معانی و رای ذات را افاده نکنند، کاربرد آن‌ها برای ذات تکراری می‌گردد، یعنی هرگاه گفته شود «ذات دانای توانا»، چنان می‌ماند که گفته شود «ذات ذات». درحالی‌که خردمندان موافقت دارند که «عالم و دانا گفتن» [در حق خدای تعالی] معنی‌ای را افاده می‌کند که برای مفهوم «ذات گفتن» است. و هرگاه «قادر یا توانا» گفته شود، معنی‌ای را افاده می‌کند که برای مفهوم «عالم یا دانا» است. پس این معانی با توجه به نام‌های خداوند متعال برای وی ثابت‌اند.

[اندر نقد دلائل معتزله بر نفی صفات]

اگر [به ما] گفته شود:

^{۷۵} امام ابوالمعین نسفی می‌نویسد: «این نوع استدلال نزد ارباب منطق بنام «تصدیق با شواهد معرفتی» (الاستشهاد بشهادت/المعارف) شناخته می‌شود. منظور شان از «معارف یا معرفت» دانش‌های اولیه‌ایست که در اصل خلقت هر ممیز و پدیده و آفرینش ثابت است.» (تبصرة الأدلة، جلد ۱، صفحه ۲۰۲)

قبول داریم که هر نامی ازین نام‌های خداوند [معنایی را] افاده می‌کند، اما بر این دلالت داشته نمی‌تواند که این‌ها معانی و رای ذات باشند. [طور مثال] اگر گفته شود «موجود و عَرَض و رنگ و سیاه»، درحالی‌که هر یک ازین الفاظ معنی‌ای را افاده می‌کند که آن دیگری نمی‌کند، [باز هم] نمی‌توان استدلال کرد که این‌ها معانی و رای ذات باشند، زیرا [در مثالی که ذکر کردیم] سیاهی همان رنگ است، و رنگ همان عَرَض است، و عرض همان موجود است. پس مسئله صفات الهی نیز همین‌گونه اند.

ما می‌گوییم:

آنچه شما می‌گوئید نظیر آنچه ما گفتیم نیست. ما در اول روشن ساختیم که این نام‌ها از معناهایی مشتق گردیده اند. حالا اگر [این نام‌ها] به ذاتی اطلاق گردند که معانی‌شان در آن پیاده نباشند، پس اطلاق آن‌ها بگونه حقیقی نبوده بلکه بگونه لقب‌گذاری و [کاربرد] مجازی می‌باشد. در اینصورت، کاربرد یک نام بحیث لقب و اسم خاص، [معنی دیگری را] جز همان ذات افاده نمی‌کنند. درحالی‌که اجماع بر اینست که این نام‌ها بگونه لقب ماندن و اسم خاص در حق الله متعال بکار نمی‌روند، بلکه دلالت ورزنده بر معانی اند زیرا هر لفظ معنی جدیدی را افاده می‌کند.

اگر لفظی افاده‌کننده معنی باشد، این دلالت بر کاربرد حقیقی آن لفظ دارد، و موجب اثبات معنی بگونه حقیقی می‌گردد. این برخلاف مثالی است که شما تذکر دادید؛ زیرا آن الفاظ [بکاررفته در آن مثال از قبیل موجود، عرض، رنگ و سیاهی] نام‌های مشتق گشته از معانی نیستند، بلکه برای [افاده] یک معنی وضع گردیده اند، ولیکن هریک از حیث عموم، خصوص، جنس و نوع^{۷۶} بکار می‌روند. پس کاربرد این الفاظ تنها افاده لغوی دارد. زیرا «موجود» نام جنس است، و «عَرَض» نوع موجود است؛ همچنان «عرض» [نیز] جنس است و «رنگ» نوع عرض است؛ و نیز «رنگ» جنس است و «سیاهی» نوع رنگ است. بنابراین، هر یک ازین الفاظ افاده لغوی دارد، و آن عبارت از بیان کردن [مفاد] خاص از [مفهوم] عام است، پس نیاز نیست که معنی زائد بر ذات [از آن] به اثبات رسد.

ابوالهذیل [معتزلی]^{۷۷} اعتراض کرده گفته است: «اینکه می‌گوییم «خدای دانا» دانایی و علم را به اثبات می‌رساند، ولیکن علم او همان ذات اوست. بدین ترتیب، زنده و توانا و دیگر صفات او بر همین منوال اند.» [به جواب وی می‌گوییم که] این سخن نادرست است،

^{۷۶} برای تعریف جنس و نوع، به پاورقی ۴۲ در بخش ۳ مراجعه کنید.

^{۷۷} ابوالهذیل علاف (متوفای ۲۳۵ هـ) از امامان معتزله در بصره بود.

زیرا اگر علم او ذات وی باشد، پس ذات او نیز علم وی است. در آنصورت، هرکه ذات او را بپرستد علم وی را نیز پرستیده است، درحالی که [ابوالقاسم] کعبی^{۷۸} - پیشکسوت شما معتزلی‌ها - گفته است: «هرکه علم او را بپرستد کافر می‌گردد.» اگر علم او ذات وی باشد، و قدرت او [نیز] ذات وی باشد، در آنصورت علم او قدرتش می‌گردد و قدرت او علمش می‌گردد، و بر آنچه قادر و توانا باشد به آن عالم و داناست، و به آنچه عالم باشد به آن قادر است. اما این [چنین وصفی] بر امور پیدا و ناپیدا محال است «وأنه محال في الشاهد، فكذا في الغائب»^{۷۹} زیرا لازم می‌گرداند که هرچه نزد او مقدر [و انجام شده] باشد برایش معلوم [و دانسته شده] نیز باشد؛ و هر آنچه برایش معلوم باشد نزدش مقدر نیز باشد. [نتیجه این می‌شود که] چون ذات و صفاتش برایش معلوم اند، آن‌ها را برایش مقدر نیز بدانیم [حال آنکه مقدر پنداشتن ذاتش و صفاتش برای خداوند سخن متناقض و نادرست است]. همچنان، [این فرضیه لازم می‌گرداند که] هرچه نزد او تعالی مقدر [و انجام شده] نباشد برایش معلوم [و دانسته شده] نیز نباشد [درحالی که خداوند بر کارهایی که تا هنوز انجام نشده اند علم دارد]. در نهایت، چون افعال و کردگار بندگان برای او تعالی معلوم اند، می‌باید که برای او تعالی مقدر باشند، ولی شما [معتزلی‌ها] از گفتن این سخن ابا می‌ورزید [و مقدر بودن افعال بندگان را برای خداوند نادرست می‌دانید].

نظام [معتزلی] گفته است: «اینکه اگر گفته شود خداوند عالم است، این کلام ذات او را به اثبات می‌رساند و جهل و نادانی را از وی نفی می‌سازد.»^{۸۰} [ما می‌گوییم که] این سخن نیز نادرست است، زیرا این نام یا بگونه حقیقی به خدای تعالی اطلاق گردیده می‌تواند، یا بگونه لقب و اسم خاص. اگر به معنای حقیقی آن بکار رود، دلالت بر اثبات علم می‌کند و نفی جهل و نادانی نتیجه ضروری آن است. ولی اگر بگونه لقب‌گذاری بکار رود، جهل را هرگز نفی نمی‌سازد. اگر گفته شود که «این نام تنها برای نفی نادانی [از ذات او تعالی] وضع گردیده است»، این سخن از کلام قبلی فاسدتر است، زیرا زبان‌شناسان نام‌هایی را که از معانی مشتق

^{۷۸} ابوالقاسم کعبی بلخی (متوفای ۳۱۹ هـ) از جمله علمای پیشگام معتزلی بود. مدت زیادی در بغداد می‌زیست، و بعدها در بلخ اقامت گزید و در همانجا درگذشت. از جمله کتاب‌های مشهورش کتاب المقالات، عیون المسائل والجوابات، و قبول الأخبار ومعرفة الرجال می‌توان یاد کرد که در عصر حاضر به نشر رسیده اند.

^{۷۹} «الشاهد» آنست که هستی‌اش در این عالم شهادت ظاهر و آشکار و پیدا باشد، و «الغائب» آنست که در عالم غیب حضور داشته باشد، یا ازین عالم شهادت پنهان و ناپیدا باشد. در علم کلام، اصطلاحات «الشاهد» و «الغائب» به چند مفهوم و معنی دیگر نیز بکار رفته اند که به پاورقی ۱۰۴ در بخش ۳ مراجعه گردد.

^{۸۰} یعنی، لزوماً علم را برای او تعالی ثابت نمی‌سازد.

می‌باشند از برای اثبات همان معانی بکار می‌برند نه از برای نفی اضدادشان، و نفی ضد با اثبات معنی [خود به خود] لازم می‌گردد. در هر حالتی که معنی به اثبات نرسد، ضد آن نیز از آن محل نفی نمی‌گردد. دلیل اینکه نفی جهل باعث [اثبات] عالم بودن نمی‌گردد این است که جهل از اشیای بی‌جان [نیز] منتفی است، پس درست نیست که جمادات را «عالم» بنامیم، درحالی‌که شما اثبات علم را برای ذات خدای تعالی همانند اثبات جهل محال می‌دانید. اگر قرار باشد که [کسی یا چیزی] به این خاطر عالم نامیده شود تا جهل از او نفی گردد، این نیز درست بوده می‌تواند که [کسی یا چیزی] جاهل نامیده شود تا علم از او منتفی گردد. در این صورت، جمادات [و چیزهای بی‌جان] را می‌باید بخاطر نفی جهل از آن‌ها عالم نامید، یا بخاطر نفی علم از آن‌ها جاهل نامید [که این هر دو سخن نادرست است].

ابوهاشم [معتزلی]^{۸۱} گفته است: هرگاه می‌گوییم «خدای دانا»، این اثبات ذات است و نیز او را از ذاتی که دانا نیست امتیاز می‌بخشد. اما این حالت نه موجود است و نه معدوم، نه معلوم است و نه مجهول، و نه مذکور است و نه غیرمذکور. او همچنان گفته است: اگر او تعالی از ذات خودش عالم باشد، همه ذات‌ها در آن اشتراک پیدا می‌کنند، و اگر از معنای [غیر از ذات] عالم باشد، همه معانی در آن اشتراک پیدا می‌کنند.

ما می‌گوییم که: این سخن را - با آنکه از مستحیلات است - با استدلال همانند آن پس به شما عرض می‌کنیم؛ اگر او در حالتی عالم باشد، همه حالت‌ها در آن شریک می‌گردند چون شما عین سخن را درباره ذات و معنی گفتید. حتماً می‌گویند که حالت‌ها متجانس نیستند [و هر حالتی از حالت دیگری تفاوت دارد]. ما می‌گوییم: ذات‌ها و معانی نیز متجانس نیستند. سپس از آن‌ها می‌پرسیم: آیا این حالت به ذات راجع است یا به معنای و رای ذات؟ اگر بگویند که به ذات راجع است، پس عین سخنی را که ابوالهذیل گفته می‌گویند [و ما بطلان سخن او را پیش‌تر ثابت ساختیم]^{۸۲}. و اگر بگویند که به معنای و رای ذات راجع است، پس آن‌ها به همان سخنی که از آن احتراز داشتند گرائیدند، و مثال زدن از «حالت» به آن‌ها کمکی نکرد.^{۸۳} و عجب است که آن‌ها می‌گویند «[آن معنی و رای ذات] معلوم و مذکور نیست»؛ از کجا این مسئله را می‌دانند و از کجا این را شنیده‌اند؟! همچنان از آن‌ها می‌پرسیم: آن حالتی

^{۸۱} عبدالسلام بن محمد جبائی، مشهور به ابوهاشم، از جمله متکلمین معتزلی در بغداد بود. در سال ۳۲۱ هـ درگذشته است. او پسر ابوعلی جبائی، متکلم مشهور معتزلی است.

^{۸۲} اشاره به سخن ابوالهذیل است که گفت: «علم او همان ذات اوست». بنگرید به سخن ۱۰۳ و ۱۰۴.

^{۸۳} یعنی، معتزله از پذیرفتن این سخن که «صفات او تعالی و رای ذات او می‌باشند» ابا می‌ورزند. ولیکن در این استدلال بالا، پاسخ آن‌ها به ضد سخن ایشان تمام می‌شود.

که اقتضای عالم بودن ذات خداوند را داشته باشد، آیا بدون علم در ذاتش تثبیت می‌گردد؟ اگر بگویند که [بدون علم] تثبیت نمی‌گردد، پس علم خداوند متعال را برای حالتی که اقتضای عالم بودن ذات را بکند به اثبات رساندند. اگر بگویند که بدون علم تثبیت می‌گردد، پس این را نیز باید اجازه بدهند که یک شخص در یک حالت عالم باشد بدون اینکه علم در او قیام داشته باشد. درحالی‌که معتزلی‌ها اثبات حالتی را که ذات خداوند را بدون اراده مُرید بسازد جائز نمی‌دانند. عین این سخن را درباره کلام نیز می‌گویند، چنانکه از حدوث [و پدیدار گشتن] اراده و کلام [در ذات الهی] سخن می‌گویند. پس چه فرق است میان عالم و قادر بودن [در یک سو] و مُرید و متکلم بودن [در سوی دیگر]؟ این الزام حجت [بر آنها] در هر یک از موارد نفی صفات متوجه است، چون [آنها سائر صفات را نفی می‌کنند حال آنکه] حادث بودن کلام و اراده را ثابت می‌سازند.

[صفات، غیر ذات نیستند که منافای توحید گردند]

یکی از شبهات معتزلی‌ها اینست که می‌گویند: اگر صفات معانی و رای ذات باشند، درآنصورت غیر از ذات خواهند بود، زیرا ثابت کردن اغیار از ازل در منافات با توحید قرار می‌گیرد و چنان می‌ماند که گفته شود در ازل قدیم‌ها بودند [حال آنکه در ازل، خداوند قدیم یگانه بود].

ما می‌گوئیم: یاران ما اختلاف نظر دارند که آیا صفات را می‌توان قدیم نامید یا خیر. آنانی که از قدیم خواندن صفات ابا ورزیده اند می‌گویند که قدامت [خودش] صفت است و صفت در صفت پاییده نمی‌تواند («الصفة لا تقوم بالصفة»). این جواب ایشان است.^{۸۴}

دیگرانی که قدیم خواندن صفات را جائز دانسته اند، می‌گویند که صفات غیر از ذات نیستند، بلکه صفات نه عین ذات اند و نه غیر ذات.^{۸۵} به همین ترتیب، هر صفتی با صفت

^{۸۴} «در جمله یاران ما کسانی بودند که گفتند: هر صفت [الهی] قدیم است، جز اینکه جائز نیست که گفته شود صفات الهی قدیم‌ها اند، زیرا مبدا شنونده چنان توهم کند که هر قدیمی از قدامت پاینده بخود است و موصوف به صفات الوهیت است. بلکه گفته اند که بهتر است گفته شود: خدای تعالی قدیم است با صفاتش. هرگاه لفظ قدیم به همه صفات بکار رود، باید در گفتار قید گردانیده شود که: قدیم پاینده به ذات یکتا است و او را صفات کمال است چنانکه هر صفت پاینده به ذات خداوند است.» («تبصرة الأدلة»، ابوالمعتز نسفی، جلد ۱، صفحه ۲۳۱)

^{۸۵} در «البدایة من الکفایة» گفته شده است: «صفات نه عین ذات اند آنگونه که معتزله پنداشته، و نه غیر ذات اند آنگونه که کرامیه پنداشته اند.»

دیگری نه عین آن صفت است و نه غیر آن صفت، زیرا آنچه حد^{۸۶} غیر بودن («حد الغیریة» را می‌سازد [در این‌ها] وجود ندارد، بخاطری که حد دو چیز غیر عبارت از دو موجودی اند که موجودیت یکی آن با عدم دیگرش بتواند متصور گردد («آن حد الغیرین: موجودان یتصور وجوداً أحدهما مع عدم الآخر»). بنابراین، از آنجایی که ذات خداوند را با عدم علم نمی‌توان تصور کرد، و همین‌گونه علم را نمی‌توان با عدم ذات تصور کرد، پس علم او غیر از ذات او نیست. به همین ترتیب، صفات عین ذات نیستند چنانکه در پاسخ به اعتراض ابوالهذیل این را بیان کردیم. نظیر این مسئله آنست که [رقم] یک از [عدد] ده (۱۰) عین عدد ده نیست، و - به سبب نبود حد مغایرت - غیر عدد ده نیز نیست. پس عدد ۱۰ بدون رقم ۱ متصور بوده نمی‌تواند، و همچنان رقم یک که عبارت از دهم ده است بدون عدد ده متصور نیست. پس [رقم یک از عدد ده] غیر عدد ده نیست.

چنین هم نباید گفته شود که آنچه نه عین یک ذات باشد و نه غیر آن، پس بخشی از آن باشد، مانند رقم یک از عدد ده و مانند دست از [بدن] انسان. زیرا ما می‌گوییم: بخشی از یک چیز، عین آن و غیر آن چیز نیست، بلکه جزوی است که کل از آن و اجزای دیگری ترکیب یافته است. محال است که این معنی بر صفت و ذات متحقق گردد، زیرا ترکیب [ذات از صفات] در حق آن محال است. پس، بنابر محال بودن حد جزو بودن، صفت جزو ذات نیست؛ و بنابر محال بودن حد غیر بودن، صفت غیر ذات نیست؛ و بنابر محال بودن حد عین بودن، صفت عین ذات نیست.

اگر گفته شود که: این حد [و تعریفی که ارائه داشتید] با مثال جوهر و عرض نقض می‌گردد چنانکه جوهر و عرض دو چیز غیر اند که باهم گرد آمده اند، ولی نمی‌توان وجود جوهر را بدون عرض و وجود عرض را بدون جوهر تصور کرد. [در پاسخ] می‌گوئیم: بلی، ولیکن زمانی که ما جوهر را فرض می‌کنیم، وجود آن را بدون کدام عرض معین متصور می‌شویم، و همین‌گونه هر عرضی را بدون جوهر معین به تصور می‌گیریم. زیرا هیچ جوهری نیست که قیام عرض دیگری را بجای عرض [موجود در آن] ممکن نپنداشت. همین جواب بر [مسئله] استطاعت و فعل نیز صدق می‌کند؛ [با آنکه فعل انسان همیشه با استطاعت یکجاست] می‌توان فعل را بدون استطاعت معین تصور کرد، و همچنان استطاعت را بدون این

^{۸۶} برای تعریف «حد» بنگرید به پاورقی‌های ۲ و ۱۱ در «بخش ۲: معرفت‌شناسی از دیدگاه کلام اسلامی».

فعل معین تصور کرد، به خصوص بر بنیاد اصلی که ابوحنیفه رحمه الله ارائه داشته است. نزد او، هر استطاعت می‌تواند برای دو فعل متضاد یکدیگر بگونه جایگزینی درست باشد.^{۸۷}

حالا که به اثبات رسید صفات غیر ذات نیستند، اثبات ساختن صفات لازم نمی‌گرداند که صفات قدیم‌ها خوانده شوند. بلکه ما می‌گوییم: «خدای تعالی با صفاتش قدیم است» و در سخن خویش یادآوری نمی‌کنیم که در ازل قدیم‌ها وجود داشتند تا مبدا شنونده‌ای چنان بیندارد که گویا هر قدیمی پاینده به خود است. یا می‌گوییم: «آن [ذات] قدیم پاینده بخود است، یگانه و بدون انباز است، و صفاتش قدیم اند» - بدین معنی که هستی این صفات آغازی نداشته اند. در چنین سخن، [افاده‌ای] نیست که توحید و یگانگی خداوند را نفی سازد. ما نیاز نداریم که حد مغایرت را [برای صفات و ذات] بیان کنیم، بلکه محتاجیم صفات کمال را برای خدای بزرگ یگانه به اثبات رسانیم - و خدای را سپاس که اینچنین کردیم. ولی مخاصم ما به اعتراض می‌پردازد که با ثابت ساختن صفات، مغایرت [در میان صفات و ذات] را نیز به اثبات رسانیدیم که منافای توحید و یگانگی است، ولیکن ما این ادعا را نمی‌کنیم. کسی که چنین ادعا می‌کند، او خودش نیاز به نشان دادن حد مغایرت [در سخن ما] دارد نه ما. و خداوند یاری‌دهنده است.

درباره شبهت دیگر در سخن شان که گفتند «اگر صفات [قدیم] ثابت گردند، این‌ها باید باقی باشند، و هر آنچه باقی باشد از دو حالت بیرون نیست: یا باقی با بقاء («باقیه بالبقاء») است یا باقی بدون بقاء («باقیه بلا بقاء») است. ما می‌گوییم: یاران قدیم ما رحمهم الله بخاطر همین اشکال، از اطلاق لفظ بقاء بر صفات خدای تعالی اجتناب ورزیده بودند، و در عوض می‌گفتند: «صفات خدای تعالی ابدی اند قائم به ذاتش». و بعضاً گفته اند: «خدای تعالی با صفاتش باقی [و ابدی] است». [ابو الحسن] اشعری گفته است که: صفات با بقای ذات او تعالی باقی اند، و بقای ذات او بقاء برای صفاتش است چون این‌ها غیر ذات او نیستند - برخلاف اعراض [که غیر جوهر پنداشته می‌شوند و از خود بقاء ندارند]. اما این سخن درست نیست زیرا اگر لازم می‌بود که بقای ذات بقاء برای صفاتش باشد بخاطری که صفات غیر از ذات

^{۸۷} این مسئله در «فصل ۵.۲: استطاعت یا توانمندی بر افعال اختیاری» بیش‌تر شرح داده شده است. معنی سخن امام ابوحنیفه این است که طاعت و معصیت تنها در تناسب با امر و نهی تفاوت پیدا می‌کنند، نه از حیث فعل و استطاعت. مثلاً سجده کردن اگر از برای خداوند صورت گیرد طاعت می‌گردد، و اگر از برای بت صورت گیرد معصیت می‌گردد. پس استطاعت برای فعل سجده کردن در هر دو حالت یکسان است، جز اینکه طاعت و معصیت - که دو ضد اند - یکی دیگری را در محل قدرت (که عبارت از اسباب و آلات فعل است) می‌توانند جایگزین بکنند.

نیستند، این نیز لازم می‌گردد که حیات ذات حیات صفات او باشند، و همین‌گونه علم و توانایی و بینایی او. در نتیجه، هر یک از صفات او تعالی زنده («حیّ»), عالم، توانا، شنوا، و بینا وصف خواهند گردید.

محققین از یاران ما گفته‌اند: هر صفتی از صفات، با بقای خود آن صفت، باقی است. و این دلیل است که ما بر اثبات این صفات و بر محال بودن عدم صفات استدلال ورزیده‌ایم. پس سخن بر بقای صفات لازم می‌گرداند تا اقامه دلیل بر بقاء کرده شود. چون با دلیل ثابت می‌شود که باقی بدون بقاء محال است، پس باقی باید با بقاء باشد [یعنی، بقایش از خودش بیاید]. همچنان، دلیل بر این استوار است که: قیام معنی با معنی محال است. نتیجه این دلائل قطعی این است که: هر یک از صفات، با بقای خود آن صفت، باقی است. پس علم خدای تعالی علم برای ذات می‌باشد و بقاء برای خود آن صفت می‌باشد («فیکون علم الله تعالی علماً للذات بقاءً للنفس»). بنابراین، ذات او تعالی — با صفت علم — عالم است، و علم با خود این صفت باقی است. این جواب با همین باریکی و دقت صحیح است، و مورد اعتماد است.

فصل [اندر نقد عقیده اشعریه]

بدان که صفات خداوند همه قدیم اند و قائم به ذات وی اند، و همه این صفات «صفات ذات» اند. برخلاف، اشعریه و معتزله بعضی از صفات را «صفات فعل» خواندند و آن‌ها را حادث و غیر قائم بالذات تلقی کردند، مانند خلق کردن، روزی دادن، و غیر ازین‌ها.

یاران ما [ماتریدی‌ها] درباره صفات فعلی می‌گویند که: این صفات همانا افعال اند، و افعال خداوند قدیم اند.

این مسئله را در فصل «تکوین و مکنون» بیش‌تر توضیح خواهیم داد، إن شاء الله تعالی.

[معرفت ما از صفات الهی]

آیا می‌تواند خداوند متعال را صفاتی باشند که ما ندانیم؟ برخلاف معتزله، ما باور داریم که این جائز است. شبهت معتزلی‌ها اینست که: «اگر خداوند صفاتی داشته باشد که ما ندانیم، معرفت ما از ذات وی متحقق نمی‌گردد زیرا حقیقت معرفت آن است که یک چیز همانگونه که است به ما روشن باشد. معرفت ما از وی زمانی درست است که ما او را با جمیع صفاتش بشناسیم.»

حجت ما در این مسئله فرمودهٔ پیامبر گرامی ﷺ است که در دعای مشهور خود می‌فرماید: «ترا می‌خوانم با هر نامی که تراست، [آنگونه که] خویشان را با آن نامیده‌ای، یا آن را در کتاب خویش فرستاده‌ای، یا آن را به کسی از آفریدگانت آموخته‌ای، یا آن را در علم غیب نزد خویش گزیده‌ای.»^{۸۸} و همچنان سخن او ﷺ که فرمود: «أَنَا أَعْلَمُكُمْ بِاللَّهِ وَأَخْشَاكُمْ لِلَّهِ» (من داناترین شما به خداوند و ترسنده‌ترین شما از خداوند استم).^{۸۹} این دلالت دارد که آن حضرت از صفات خدای تعالی چیزی را می‌دانست که کسی دیگر نمی‌داند، و با این وصف معرفت ما از خداوند [باز هم] درست می‌باشد. هیچ کسی را نباید که بگوید: جز رسول الله ﷺ کسی دیگر خدای تعالی را نمی‌شناسد. از همینجاست که خداوند متعال ما را به [طلب] ازدیاد علم می‌فرماید: ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ «و بگو: پروردگارا، بر دانشم بیفزای» [طه: ۱۱۴]. تا آنگاه که پیامبر ﷺ فرمود: «هر روزی که می‌گذرد، اگر بر علم من افزوده نشود تا مرا به خداوند نزدیک‌تر سازد، مرا ازین طلوع آفتاب امروز برکت مباد.»^{۹۰}

دلیل عقلی اینست که آنچه از صفات الهی مورد دلالت عقل قرار داشته باشد، می‌توان خداوند را با آن شناخت در صورتی با تحقیق نگریست. ولی از صفات الهی، [معارفی] اند که بدون دلائل سمعی [از قرآن و حدیث] شناخته نمی‌شوند، پس معرفت ما تا در رسیدن دلائل سمعی متوقف می‌ماند. [گذشته از آن،] جواز دارد تا به هر اندازه‌ای که دلائل سمعی بما برسند از آن‌ها در معرفت الهی کار بگیریم، و هیچ حصری در شمار صفات وجود ندارد.

فصل [کاربرد بعضی اصطلاحات]

بدان که صفات خدای تعالی در ذات او جای نگرفته اند («لا تحل بذاته»)، و درست نیست که گفته شود: «ذات او محل برای صفاتش است»، زیرا حلول به معنی سکونت گرفتن است، و محل به معنی «موضع حلول» می‌باشد. پس صفات را نمی‌توان با حلول کردن توصیف کرد. همچنان، ذات محل [صفات] وصف شده نمی‌تواند. این امر بر صفات اجسام نیز صدق می‌کند؛ [طور مثال] اعراض حلول نمی‌کنند، چون حلول به معنی انتقال کردن [و جابجا شدن] است،

^{۸۸} «أَسْأَلُكَ بِكُلِّ اسْمٍ هُوَ لَكَ، سَمَّيْتَ بِهِ نَفْسَكَ، أَوْ أَنْزَلْتَهُ فِي كِتَابِكَ، أَوْ عَلَّمْتَهُ أَحَدًا مِنْ خَلْقِكَ، أَوْ اسْتَأْثَرَتْ بِهِ فِي عِلْمِ الْغَيْبِ عِنْدَكَ» (مسند احمد: ۳۷۱۲ و ۴۳۱۸).

^{۸۹} صحیح بخاری (۲۰) و صحیح مسلم (۱۱۱۰).

^{۹۰} «كُلُّ يَوْمٍ لَا أَرَادُ فِيهِ عِلْمًا يَقْرَبُنِي إِلَى اللَّهِ تَعَالَى فَلَا بَوْلَكَ لِي فِي طُلُوعِ شَمْسِ ذَلِكَ الْيَوْمِ» این حدیث در «الجامع الصغير» سیوطی (شماره ۱۲۹۸) و «المقاصد الحسنة» سخاوی (صفحه ۳۸۴) نقل گردیده است.

درحالی‌که اعراض انتقال ندارند. در واقع، حلول خودش عَرَض است، و عرض نمی‌تواند عرض [دیگری] را بپذیرد.

این [اصطلاحات] بگونهٔ نمادین و مجاز تنها برای صفات اجسام بکار رفته می‌توانند، چنانکه گویند «ذات عالم، محل علم است»، ولیکن جواز ندارد که این [اصطلاحات] حتی بگونهٔ مجاز هم برای پروردگار متعال بکار روند تا مبدا کسی گمان برد که صفات او تعالی [در ذاتش] حلول و انتقال می‌یابند.

این هم جواز ندارد که گفته شود «علم او همراه اوست یا در پهلوی اوست» تا مبدا کسی گمان برد که هر یک ازین دو قائم به ذات خودشان باشند که منافی توحید گردند. همچنان، نباید گفته شود که «علم او در اوست»، تا مبدا گمان رود که [ذات او] ظرفی برای علم باشد.

بعضی از یاران ما گفته‌اند: او از دانش [خویش] داناست و از توانایی [خویش] تواناست («اینه عالم بعلم، قادر بقدره»). بعضی حتی از همین عبارت نیز خودداری کرده‌اند تا مبدا گمان برده شود که دانش و توانایی برایش آلت و ابزار باشند. پس یاران ما گفتند: او عالم است و علم دارد («هو عالم، وله علم»). و بعضی از ایشان گفتند: علم او قائم به ذاتش است.

[ابوالحسن] اشعری گفته است: «علم او با ذاتش موجود است» (علمه موجود بذاته). و توضیح می‌دهد که لفظ «قیام» در صفات بگونهٔ مجازی و لفظ «وجود» بگونهٔ حقیقی بکار می‌روند. تفسیر سخنش این است که: کسی نباید وجود صفات را بدون ذات تصور کند، با آنکه وجود ذات بدون صفت متصور بوده می‌تواند. یعنی ممکن است که وجود ذات را بدون صفت گمان کرد ولی ممکن نیست عرض بدون ذات پنداشته شود با آنکه [عرض] مطلق تنها در ذهن قابل تصور است.

و خداوند یاری‌دهنده است.

[۳.۵] اسم و مسمی

مذاهب درباره اسم و مسمی اختلاف نظر دارند. معتزله، جهمیه و کرامیه گفتند: اسم غیر از مسمی ولیکن عین تسمیه^{۹۱} است.

بعضی از اشعریه گفتند: اسم غیر از تسمیه و غیر از مسمی است.^{۹۲} و بعضی دیگر از اشعریه گفتند: اسماء سه دسته اند: دسته اول عین مسمی است، مانند نام‌های شی، ذات و موجود؛ دسته دوم نه عین مسمی است و نه غیر آن، مانند نام‌های عالم و قادر؛ و دسته سوم غیر مسمی است، مانند اسم‌های خالق و رازق.

یاران ما [ماتریدی‌ها] - خداوند ایشان را رحمت کند - گفته اند: اسم و مسمی یکی اند، و توافق دارند که تسمیه غیر از مسمی می‌باشد.

دلیل این اختلاف برمی‌گردد به اینکه آیا اسمای الهی قدیم اند یا حادث. آنانی که اسم را غیر از مسمی تلقی می‌کنند بر این اند که اسمای الهی حادث اند. آنانی که اسماء را دسته‌بندی کرده اند بر این اند که بعضی از اسماء حادث اند و بعضی از اسماء قدیم اند. و آنانی که اسم و مسمی را یکی پنداشته اند بر قدیم بودن مطلق اسماء باور دارند. این موضوع بخشی از مسئله صفات است.

پیش از اینکه ادامه دهیم، باید مقدمه‌ای داشته باشیم تا حقیقت اختلاف نمایان گردد. ما می‌گوئیم که چهار لفظ وجود دارد:

(۱) تسمیه [یعنی، نام‌گذاری]،

(۲) مُسَمًی یا مُسَمًّا [یعنی، نامیده شده]،

(۳) اسم [یعنی، نام]، و

(۴) مُسَمًی [یعنی، نام‌گذارنده].

پس هرگاه شخصی «الله» بگوید، این تسمیه یا نام‌گذاری است که قائم به مسمی (نامیده شده) است، ولی - به اتفاق همه - این تسمیه غیر از اسم و نیز غیر از مسمی است. تسمیه در واقع ذکر کردن اسم است. ولی اختلاف در این است که آیا ذکر کردن «اسم الله» ذکر کردن «الله»

^{۹۱} تسمیه : نام‌گذاری اسم بر مسمی.

^{۹۲} مصحح متن عربی می‌نویسد: غزالی و رازی بدین باور بوده اند، ایشان به آیات البقره (۳۱)، الأنعام (۱۲۱)، الأعراف (۱۸۰)، مریم (۷)، الصف (۶)، و بعضی از احادیث استناد می‌جویند. رجوع شود به «المقصد الأسنی» شرح أسماء الله الحسنى» از ابوحامد غزالی و «لوامع البینات» از فخرالدین رازی.

است یا ذکر کردن غیر الله؟! آنانی که اسم را غیر از مسمی پنداشته اند، می‌گویند: آن کس که الله گوید، او «اسم» الله را یاد کرده، درحالی که اسم الله غیر از الله است.

اما نزد ما [ماتریدی‌ها]، اسم و مسمی یکی اند، چنانکه هرکه «الله» گوید هم اسم الله را ذکر کرده است و هم الله را ذکر کرده است، و میان کسی که بگوید «اسم الله تعالی را ذکر کردم» و کسی که بگوید «الله تعالی را ذکر کردم» فرقی وجود ندارد. دلیل اینست که خدای تعالی فرموده: ﴿وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ﴾ «و نام پروردگارش را یاد کرد» [الأعلى: ۱۵]، ﴿فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ﴾ «پس نام پروردگار بزرگ خود را به پاکی یاد کن» [الواقعه: ۷۴ و الحاقه: ۵۲]، و ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ «نام پروردگار بلندمرتبه خود را به پاکی یاد کن» [الأعلى: ۱] - پس تسبیح [و به پاکی یاد کردن پروردگار] به ذات او می‌رسد نه به غیر از ذات او. همچنان [در نماز] می‌گوئیم «سُبْحَانَ رَبِّيَ الْعَظِيمِ» و «سُبْحَانَ رَبِّيَ الْأَعْلَى» - با آنکه امر وارده به تسبیح اسم شده است [چنانکه در آیات بالا اشاره گردیده است، اما ما در نماز مستقیم به تسبیح ذات الهی می‌پردازیم].

در عرف زبان، اینگونه کاربرد اسم که منظور ذات [مسمی] باشد مروج است، چنانکه شاعری [خطاب به دو دخترش که چگونه پس از مرگش، سوگواری کنند] می‌گوید:

إِلَى الْحَوْلِ ثُمَّ اسْمُ السَّلَامِ عَلَيْكَ وَمَنْ يَبْكُ حَوْلًا كَامِلًا فَقَدْ اعْتَذَرَ

یعنی، «تا یک سال [عزاداری کنی]، سپس نام سلام بر هردوی شما باد. هرکه برای یک سال کامل بر سوگ نشیند، [از هر ملامتی] معذور می‌گردد». درحالی که منظورش از «ثم/اسم السَّلامِ عليكما» (نام سلام بر شما باد) همان «ثم السَّلامِ عليكما» (سلام بر شما باد) می‌باشد.

دلیل دیگر سخن پروردگار متعال است که فرمود: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾ «خداوند راست نام‌های نیکو، پس او را با این نام‌ها بخوانید» [الأعراف: ۱۸۰]؛ او بما خبر داد که اسماء برای الله وجود دارند و الله نیز اسم اوست. اگر اسم غیر از مسمی می‌بود، بایست که اسماء از برای غیر او می‌بودند و نه از برای ذات او. به همین ترتیب، در احکام [فقهی]، هرگاه مرد بگوید که «زینب طلاق است» و زینب نام زنش باشد، طلاق بر ذات زنش واقع می‌گردد هرچند لفظ طلاق را بر نام او مضاف گردانیده است. به همین ترتیب، در آزاد گردانیدن و خریداری غلام و کنیز [کاربرد اسم به معنای مسمی می‌باشد]. همچنان، در ایمان آوردن، [هرگاه کسی کلمه شهادت را بر زبان آرد و بگوید] «أشهد أن محمداً رسول الله»، محمد نام رسول است. اگر محمد نام غیر از ذاتش می‌بود، شهادت به رسالت از برای غیر او تمام می‌شد، نه برای ذات خودش. همینگونه خداوند متعال [به زکریا پیامبر مژده فرزندی را بنام یحیی داد و]

فرمود: «يَا زَكَرِيَّا إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ اسْمُهُ يَحْيَىٰ» [مریم: ۷]، و سپس [یحیی را مخاطب قرار داده] فرمود: «يَا يَحْيَىٰ خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ» [مریم: ۱۲]، که در اینجا مأمور و نداشته ذات یحیی است نه اسم وی.

اگر گفته شود: «از پیامبر ﷺ روایت شده که فرمود: «خداوند را نود و نه نام است. هر آن کس که آن‌ها را برشمرد [و بداند] به بهشت داخل می‌شود.»^{۹۳} اگر اسم و مسمی یکی باشند، نود و نه مسمی نیز خواهند بود.» ما می‌گوئیم: [بعضاً] هرگاهی که «اسم» بکار برده شود، منظور «تسمیه» می‌باشد که قائم به مسمی است ولی - با اجماع [همه محققین] - غیر از آنست. پس شمارش، کثرت و حدوث به تسمیه [و نام‌گذاری] راجع است، نه به اسم حقیقی.

دلیل بر تفاوت میان این دو آنست که هرگاه از شخصی پرسیده شود که «نامت چیست؟» و پاسخ داده شود که «محمد»، مراد پرسنده و پاسخ‌دهنده نام‌گذاری شخص است نه ذات [شخص] - با آنکه پرسش را با لفظ «چیست» مطرح ساخت که [در زبان عربی] به اشیایی که وجود ظاهری دارند بکار برده می‌شود. ولی هرگاه پرسیده شود «محمد کیست؟» و پاسخ داده شود که «منم»، پاسخ‌دهنده از ذات خود خبر می‌دهد. اگر محمد غیر از وی می‌بود، پاسخ گفتن «منم» درست نمی‌بود، بلکه بایست گفته می‌شد که «محمد نام من است». یا اگر [در پاسخ به سوال «محمد کیست؟»] گفته شود: «منم محمد بن فلان»، این هم درست است چون پاسخ‌دهنده از شخص خود خبر می‌دهد. به عین ترتیب، اگر شخصی به او ندا کند که «یا محمد!»، این ندا و فراخوان برای ذاتش است نه برای [چیزی] غیر از ذاتش.

پس آنچه تا اینجا بیان کردیم نشان می‌دهد که اسم و مسمی یکی اند، هرچند اسم می‌تواند بگونه مجاز برای تسمیه [یا نام‌گذاری] بکار برده شود.

و خداوند یاری دهنده است.

^{۹۳} صحیح بخاری (۲۷۳۶)، صحیح مسلم (۲۶۷۷)، و مشکاه المصابیح (۲۲۲۸).

[۳.۶] اندر نفی تشبیه

چون صفات خدای تعالی را - برخلاف مُعْطَلَه^{۹۴} - شناختیم، لازم است تا تشبیه را نیز از ذات و صفات او نفی کنیم تا سخن مشبیه و معطله هردو رد گردند، زیرا هردوی این دو گروه از راه راست کنار رفته اند. مذهب اهل سنت میان تعطیل و تشبیه قرار دارد، چنانکه ابوحنیفه رحمه الله فرموده است: «ما از صفات الهی مانند فرار کردن جهم [بن صفوان] فرار نمی‌کنیم، و مانند صفت کردن مقاتل بن سلیمان^{۹۵} خداوند را صفت نمی‌کنیم.»

چون از اثبات صفات کمال برای الله متعال فارغ گشتیم، بر ماست تا این را هم به اثبات رسانیم که - در هیچ وجهی از وجوه - خدای تعالی به هیچ چیزی همانند نیست. دلالت این سخن از نص و معقولات برمی‌آید. آنچه در نص آمده است، سخن پروردگار متعال است که فرموده «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» «هیچ چیزی همانند او نیست، و اوست شنوا و بینا» [الشوری: ۱۱]. در این آیت، نخست مماثلت [و همانند بودن] برای ذات او نفی گردید «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»، و سپس دلیل بر اثبات صفات او آمد «وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ».

اگر گفته شود که: ظاهر آیت چنان گمانی را ایجاد می‌کند که برایش همانندی بوده باشد زیرا حرف تشبیه کاف پیش از لفظ «مثل» بکار رفته است، و کلمه «لیس» (نیست) پیش

^{۹۴} معطله به گروه‌هایی اطلاق می‌گردد که صفات خداوند را تعطیل یا نفی می‌کردند، مانند جهمیه و معتزله.

^{۹۵} مقاتل بن سلیمان بلخی (متوفای ۱۵۰ هـ)، از جمله نخستین مفسرین بشمار می‌رود، اما در دام عقیده تجسیم درافتاده بود. طور مثال، در تفسیر خود می‌گوید که خداوند در هیأت غبار سفید می‌آید (البقرة: ۲۱۰)، استوی بر عرش را مستقر بودن بر عرش تفسیر می‌کند (طه: ۵)، خداوند را با نزول و حرکت و آمدن وصف می‌کند (الفجر: ۲۲) و او را دارای دست راست می‌داند (الزمر: ۶۷). علی‌رغم اینگونه شبهات تجسیم، سخنان غلوآمیز تشبیه در نسخه فعلی تفسیر مقاتل که امروز در دسترس است دیده نمی‌شود. شاید به همین سبب، شهرستانی مقاتل ابن سلیمان را از عقیده تشبیه برائت بخشیده می‌گوید «او به راه سلامت رفته است» (الملل والنحل، ج ۱، ص ۱۳۲).

به هر حال، به باور امام ابوحنیفه و علمای حنفی ما، اینگونه عقائد تجسیم باطل اند و ما همانگونه که از تعطیل صفات گریزانیم، از عقیده تجسیم نیز دوری می‌ورزیم. امام ابراهیم صغار بخاری می‌گوید که سخن آنعده از مجسمه که می‌گویند «خداوند جسم است نه چون دیگر اجسام»، سخن بدعت‌آمیز است و نه کفر، زیرا در آن تشبیه و مماثلت ثابت نمی‌گردد، ولی هرگاه کسی لفظ جسم را برای خداوند به همان تعریفی بکار برد که برای مخلوقات نیز بکار می‌برد، در آنصورت شخص بنابر ایجاد تشبیه و مماثلت میان خداوند و مخلوقاتش دچار کفر می‌گردد (بنگرید به «تلخیص الأدلة»، ص ۸۵۶). کمال الدین بیاضی‌زاده نیز روشن می‌سازد که توحید عبارت از اثبات هستی خداوند متعال ماورای جهان جسمانی و حسی است («إشارات المرام من عبارات الإمام»، ص ۱۶۸).

از حرف کاف تشبیه بکار برده شده است. پس اقتضا می‌کند که او دارای «مثل» بوده باشد و [به همین خاطر می‌فرماید] هیچ چیزی همانند مثلش نیست.

ما می‌گوئیم که: علمای تفسیر در این آیت اختلاف نظر دارند. از میان ایشان بعضی گفته‌اند که حرف کاف در این آیت حرف صلت [یا پیوست] است، و بدان ماند که گفته شود: «لَيْسَ مِثْلَهُ شَيْءٌ». و بعضی از مفسرین گفته‌اند: کلمه «مثل» لفظ صلت است، و بدان ماند که گفته شود: «لَيْسَ كَهُو شَيْءٍ»، و ایشان از دانشمندان زبان [عربی] مثال‌هایی را ذکر می‌کنند.

محققین از اهل سنت با جواب این تعداد از مفسرین قناعت نکرده‌اند، و بدین باور اند که در کلام خدای تعالی هیچ حرف زائدی وجود ندارد که معنی خاصی نداشته باشد. ایشان گفته‌اند: نفیِ مشابهت در آیت «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» «هیچ چیز مانندِ مثلِ او نیست» بلیغ‌تر است از نفیِ مشابهت در «لَيْسَ مِثْلَهُ شَيْءٌ» (هیچ چیز مثلِ او نیست)، زیرا مثلِ یک چیز در تمامی اوصاف با آن چیز همسان نمی‌باشد. پس آنچه که با یک چیز در بعضی از اوصاف همسان باشد و در بعضی دیگر همسان نباشد، او مثلِ مطلقِ آن چیز نیست بلکه مانندِ مثلِ آن («کالمثل له») است. طور مثال، اگر زید با عمرو تنها در قد همسان باشد، او مثلِ مطلقِ عمرو نیست بلکه مماثلتِ شان تنها مقید به طولِ قد است. و معلوم است که هیچ کسی از مردمان - از ثنویان، مشرکان، نصاری و یهود - این جسارت را ندارند که مثلِ مطلق را برای خداوند متعال به اثبات رسانند، بلکه شریکی را به خداوند متعال قرار می‌دهند که آن را با بعضی اوصاف الوهیت می‌ستایند و سپس ادعا می‌کنند که گویا آن مثلِ او تعالی باشد، یعنی در بعضی صفات الوهیت با خداوند همسان باشد. بنابراین، خداوند متعال این را روشن ساخت که «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»، یعنی او تعالی چنان است که هیچ چیزی نمی‌تواند مثلِ او باشد، «مثل» چیزی است که از همه وجوه با او همسان باشد؛ و نیز هیچ چیزی نمی‌تواند مانندِ مثلِ او باشد، بدین معنی که هیچ چیزی در بعضی از وجوه [یا از بعضی لحاظ] با او همسان نیست. نظیر اینگونه سخن در آیات آمده است، چنانکه فرموده شده است: «مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا» «مثالِ ایشان مانندِ مثالِ کسی است که آتش افروخت» [البقره: ۱۷]، یعنی حالتِ آن منافقان با حالتِ کسی که آتش می‌افروزاند در بعضی از اوصافِ مشابهت دارد نه در همه اوصاف. و این واضح است اگر بدان مُنصفانه تأمل صورت گیرد.

دلیل عقلی این است که: اگر خداوند همانند [چیزی از] جهان می‌بود، این مماثلت یا از همه وجوه [و لحاظ] می‌بود، یا از بعضی وجوه. جائز بوده نمی‌تواند که این مماثلت در تمامی وجوه باشد، زیرا اگر همانند یکدیگر می‌بودند، بایست که یا خداوند از هر لحاظ حادث

[و پدید‌آینده] می‌بود، یا جهان از هر لحاظ قدیم می‌بود [که این هردو محال‌اند]. اگر خداوند متعال تنها در بعضی از وجوه همانند جهان می‌بود، بایست که خداوند در بعضی از وجوه حادث می‌بود یا جهان در بعضی از وجوه قدیم می‌بود؛ و این نیز محال است زیرا خداوند متعال با ذات و صفاتش قدیم است و جهان با همه اجزایش - هم در نهادش و هم در ساخت و سازش - حادث است چنانکه قبلاً این را توضیح داده ایم. بنابراین، اگر محال است که خدای تعالی حادث باشد و جهان قدیم باشد، پس این نیز محال است که خداوند را همانندی [در جهان] باشد.

آن دلایل سمعی که مُشبهه بدان تمسک می‌جویند تمامی آن‌ها مُحتمل تأویل هستند، و [تنها] آنچه که از نص مُحکم می‌خوانیم پذیرنده تأویل نمی‌باشند.^{۹۶} همچنان، دلایل عقلی [در این زمینه] قابل تأویل نیستند. پس ما آن آیات و اخباری را که یادآوری می‌کنند به همان تأویلی حمل می‌کنیم که در موافقت با آنچه که [در بالا] ذکر کردیم باشد تا تناقض از حجج^{۹۷} الهی دفع گردد.^{۹۸}

فصل [تعریف مماثلت]

بدان که مماثلت [و همانند بودن] با اوصاف عام تثبیت نمی‌گردد؛ هستی داشتن، شیء بودن، جوهر بودن، عرض بودن، یا رنگ داشتن اوصاف عام‌اند. اگر مماثلت با این‌ها تثبیت می‌گردید، تقسیم‌بندی اشیاء را که زبان‌شناسان انجام داده‌اند چنانکه بعضی را ضد، بعضی را مخالف، بعضی را جنس، و بعضی را مثل و مانند نامیده‌اند باطل [و بی‌هوده] می‌گشت، بلکه همه اشیاء باهم مماثلت پیدا می‌کردند؛ اَنگبین مانند زهر، آسمان مانند زمین، سیاه مانند سفید، و ناتوانی

^{۹۶} تفسیر و تأویل آیات و احادیثی که ظاهر آن‌ها گمان تشبیه را ایجاد می‌کنند در «فصل ۳.۳: تنزیه و تقدیس خداوند» بیان گردیدند.

^{۹۷} حجج: جمع حجت، یعنی دلایل.

^{۹۸} «الفاظی که در کتاب و سنت منقول ذکر گردیده‌اند، چنانکه ظاهر این الفاظ تشبیه را به توهم می‌کشاند و خدای تعالی را جسمی دارای پاره‌ها و اجزاء می‌سازد، همه این‌ها مُحتمل معانی و رای ظاهر آن هستند. درحالی‌که حجج عقلی که ما بیان کردیم احتمال در آن جا ندارد، و عقل از اسباب معرفت [و وسیله دانستن حجج سمعی و نقلی] می‌باشد و این خود حجتی از جانب خدای تعالی است. اگر این آیات را به ظاهر آن‌ها حمل کنیم، چنانکه مجسمه و مُشبهه می‌کنند، تناقض را بین کتاب و دلایل عقلی بمیان می‌آوریم، درحالی‌که هردو حجج خدای تعالی هستند.... اگر این آیات را در موافقت با حجج عقلی حمل کنیم، میان حجج الهی موافقت را به اثبات می‌رسانیم، و «حکمت بالغه» [القمر: ۵] این کار را تقاضا می‌کند.» (تبصرة الأدلة، جلد ۱، صفحه ۱۲۹)

مانند توانمندی نامیده شده می‌توانستند [زیرا این‌ها] از حیث هستی داشتن، چیز بودن، رنگ داشتن یا عرض بودن [باهم اشتراک دارند]. درحالی‌که شناخت زبان‌شناسان ازین مسئله بر باطل بودن چنین مماثلت گواهی می‌دهد.

با این وضاحت، سخن فلاسفه و باطنیه و سخن جهم بن صفوان باطل می‌گردند، زیرا آن‌ها از شی،^{۹۹} موجود، دانا، زنده و توانا خواندن خداوند متعال امتناع می‌ورزند تا مماثلت را نفی کرده باشند. ما می‌گوییم: [اشتراک در] این اوصاف عام مماثلت را به بار نمی‌آورد، همانگونه که میان سیاه و سپید مماثلتی وجود ندارد با آنکه هر دو در اوصاف رنگ بودن و عرض بودن باهم شریک اند. سپس به آن‌ها می‌گوییم: آیا جهان را آفریننده‌ای هست یا خیر؟ اگر بگویند که نه، خیر، با دهریه در انکار ورزیدن از وجود آفریننده هم‌نوا می‌گردند. اگر بگویند که بلی، ما می‌پرسیم: او چیست و با کدام صفتی او را توصیف می‌کنید و با کدام نام او را می‌شناسید؟ پس مجبور می‌شوند که بدان اقرار کنند. یا از ایشان می‌پرسیم: آیا او پیش از هستی جهان یا پس از آن، علم بر هستی جهان دارد یا خیر؟ یا آیا او توانایی بر آفرینش جهان دارد یا خیر؟ اگر انکار ورزند، جهل و عجز شان برملا می‌گردد، و اگر اقرار کنند مجبور می‌شوند که سخن حق را بگویند. از همین رو، ابوحنیفه رحمه الله با این سخن خویش ابهام و اشتباه را برطرف ساخت، آنگاه که گفت: «او شی است نه مانند دیگر اشیاء، موجود است نه مانند دیگر موجودات، داناست نه مانند دیگر دانایان».

اهل کلام در اینکه مماثلت با چه چیز تثبیت می‌گردد اختلاف نظر دارند. اشعری می‌گویند که حد [و تعریف] مماثلت میان دو مثل غیر از یکدیگر آنست که یکی با دیگری جایگزین گردیده بتواند.^{۱۰۰} معتزله می‌گویند: مماثلت [میان دو چیز] با داشتن اشتراک [تنها] در وصف خاص تثبیت می‌گردد. تفسیر آن اینست که [طور مثال] علم ما دارای سه وصف می‌باشد: وجود، عرض و [خود] علم. «وجود داشتن» وصف عام است، «عرض بودن» وصف میانه است، و «علم بودن» وصف خاص است. نزد معتزله، [یک] علم با علم [دیگر] از حیث «علم بودن» مماثلت دارد، نه از حیث موجود یا عرض بودن. بنابراین، معتزله از توصیف کردن

^{۹۹} در قرآن مجید، پروردگار متعال نام «شی» را برای ذات خود بکار برده است: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً ۖ قُلِ اللَّهُ ۖ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾ «بگو: چه چیز از همه در گواهی بزرگتر است؟ بگو: خداوند در بین من و شما گواه است» [الأنعام: ۱۹]. کاربرد این نام برای پروردگار متعال تنها برای اثبات وجود و هستی‌اش است، نه اینکه شباهت و مماثلت را میان او دیگر موجودات برقرار سازد.

^{۱۰۰} ترجمه مفهومی صورت گرفت. اصل متن عربی: «المثلاں غیران یُسَدُّ أحدهما مَسَدَ الآخر». این سخن را امام جوینی در «الإرشاد فی أصول الاعتقاد» (صفحه ۳۴) یادآوری کرده است.

خداوند با علم خودداری ورزیده اند، زیرا چنان پنداشته اند که اگر او تعالی را با علم وصف کنند میان او تعالی و ما مماثلت ایجاد می‌کند. اما این سخن نادرست است، [بگونه مثال] توانایی‌ای که بوسیله آن یک شخص ده من [از یک چیز] را حمل کند و توانایی‌ای که بوسیله آن شخص دیگری صد من را حمل کند با هم در وصف خاص ایشان اشتراک دارند. اما با این هم، [می‌دانیم که] آن دو توانایی مثل یکدیگر نیستند.

ما می‌گوئیم که: مماثلت با داشتن اشتراک در اوصاف عام تثبیت می‌گردد، نه در اوصاف خاص. تفسیر آن اینست که علم ما با موجود بودن، عرض بودن، علم بودن، حادث بودن و جانشین الوجود بودن توصیف می‌گردد، و علم خدای تعالی با موجود بودن، علم بودن، قدیم بودن و واجب الوجود بودن توصیف می‌گردد. آنچه که حادث جانشین الوجود باشد مثل آنچه که قدیم واجب الوجود باشد نیست. حد [و تعریف] مماثلت میان دو چیز نزد ما اینست که هر وصفی که برای یکی آن جائز باشد برای دیگری نیز جائز باشد.^{۱۰۱} [بنابراین،] هر آن وصفی که برای علم ما جائز است برای علم خدای تعالی جائز نیست، و هر آن وصفی که برای علم خداوند جائز است برای علم ما جائز نیست. علم ما عرض است، حادث است، جانشین الوجود است، و ضروری و اکتسابی است، و بوسیله آن تنها به یک معلوم پی می‌بریم. ولی علم خدای تعالی صفت اوست، قدیم است، واجب الوجود است، و علم ضروری و استدلالی نیست، و بواسطه آن بر همه معلومات احاطه دارد. بنابراین، علم ما و علم خدای تعالی در این وجوه

^{۱۰۱} به نظر می‌رسد که امام صابونی با نظریه اشعری‌ها اینجا موافقت کرده است، درحالی که امام ابوالمعین نسفی درین باره می‌نویسد:

«بدان آنچه را که اشعریه می‌گویند - که مماثلت آنست که برابری [و همسانی] در تمامی وجوه [میان دو چیز] وجود داشته باشد - ما نمی‌گوئیم.... بلکه می‌گوئیم: جواز دارد که یک چیز با چیز دیگری در بعضی از وجوه مماثلت داشته باشد و در بعضی از وجوه مخالفت داشته باشد، زیرا می‌دانیم که زبان‌شناسان ازین خودداری نمی‌ورزند که بگویند زید در علم فقه مثل عمرو است، هرگاه ایشان در علم فقه باهم برابر باشند، ولو که در بسیاری وجوه دیگر باهم اختلاف داشته باشند....»

پس بدان که خدای تعالی را هیچ چیزی در مخلوقات شبیه و مثل نیست، زیرا او تعالی جوهر نیست تا ازین جهت جوهری به مثل و مانند او باشد. و نه او را کمیتی است تا ازین جهت چیزی دارای کمیت به مثل او باشد. و نه او را کیفیتی است تا ازین جهت چیزی دارای کیفیت به مثل او باشد. نسبت دادن مخلوق به او نسبت تخلیق است، زیرا او تعالی خالق همه مخلوقات است و مالک ملک تخلیق است، و هیچ چیزی دیگر در این امر با او همسان نیست. پس اگر به شخصی چیزی از جهان نسبت داده شود، این نسبت تخلیق نیست، بلکه از جهت‌های دیگری به آن شخص نسبت داده می‌شود، و این جهت‌های مماثلت اند، درحالی که همه این جهت‌ها برای خداوند متفی استند. بنابراین، او را هیچ چیزی از جهان - در هیچ وجهی از وجوه - مثل و مانند نیست. («تبصرة الأدلة»: صفحات ۱۴۹، ۱۵۴ و ۱۵۵).

باهم فرق دارند، و مماثلت میان علم مخلوق و علم الله متعال تثبیت نمی‌گردد. پس چون مماثلت میان این دو علم تثبیت نگردد، مماثلت میان خداوند و مخلوق در «علم» متصور نیست. زیرا مماثلت میان دو عالم تنها بر مبنای مماثلت میان علم شان برقرار می‌گردد. به عین ترتیب، مماثلت میان خداوند و مخلوق در «قدرت» تا زمانی تثبیت نمی‌گردد که مماثلت بین قدرت خداوند و قدرت مخلوق تثبیت گردد. همین استدلال در رابطه به سائر صفات الهی صدق می‌کند.^{۱۰۲}

و خداوند یاری‌دهنده است.

^{۱۰۲} امام ابوالمعین نسفی می‌گوید که «محض اشتراک داشتن در اسم موجب اشتراک و مماثلت در معنی نمی‌گردد» («تبصرة الأدلة»، جلد ۱، صفحه ۱۴۸). یعنی، کاربرد نام‌های عالم، خالق، رحیم و دیگر نام‌ها برای خداوند متعال و نیز برای مخلوقات تنها اشتراک لفظی را نشان می‌دهد. ولی امام نسفی این را نیز روشن می‌سازد که این چنین هم نباید گفته شود که گویا کاربرد این نام‌ها برای خداوند بگونه حقیقی و برای مخلوقات بگونه مجازی باشد، زیرا کاربرد یک لفظ در دو محل - طوری که در یک محل بگونه حقیقی و در محل دیگر بگونه مجازی بکار رود - بعضاً ایجاب می‌کند که میان آن دو محل مماثلت در بعضی از وجوه وجود داشته باشد، مثلاً کاربرد مجازی «شیر» برای فردی که دلیر است ایجاب می‌کند که آن فرد در دلیری مثل و مانند شیر باشد. حال آنکه مخلوقات هرگز در هیچ صفتی با خداوند مماثلت و همسائی ندارند چنانکه در پاورقی قبلی سخنان امام نسفی نقل گردید. (بنگرید به: «تبصرة الأدلة»، ج ۱، صفحات ۱۵۲ - ۱۵۴)

[۳.۷] ازلی بودن کلام الهی

[توضیح اختلاف روی این مسئله]

اهل حق می‌گویند: خدای تعالی گوینده به سخنی است که قدیم و ازلی و باقی و ابدی است. این سخن قائم به ذات خداوند متعال است، نه از ذات او جدا می‌شود و نه زائل می‌گردد. کلام او تعالی از جنس حرف و صوت نیست، و عربی و سوری و عبری نیست؛ درحالی‌که زبان‌های عبری [که تورات و انجیل بدان نازل شدند] و سوری [که بخشی از انجیل بدان نازل شد] و عربی [که قرآن بدان نازل شد] دلالات بر کلام الهی اند. کلام او تعالی قابل تجزیه و قابل بخش‌بخش شدن نیست، و شامل امر و نهی و خبر می‌گردد.

معتزله پنداشته اند که خدای تعالی از ازل متکلم نبود تا آنگاه که برای خویش کلام را خلق کرد و با آن متکلم شد. و پنداشتند که کلام او مخلوق و حادث است. سپس خودشان در میان خود چند گروه شدند. بعضی از ایشان گفتند: کلام او تعالی از جنس حرف و صوت است. بعضی گفتند: سخن او از جنس حروف است، ولی از جنس صوت [و آواز] نیست. و بعضی دیگرشان گفتند: سخن او از جنس صوت [و آواز] است، نه از جنس حروف. ثمره اختلاف شان این است که به زعم گروه اول، خداوند زمانی که حرف و صوت را در محل قرائت خلق کرد متکلم گشت، و اگر چنین نمی‌کرد متکلم نمی‌گردید. درحالی‌که نزد گروه دیگر، خداوند با احداث [و ایجاد کردن] حروف در لوح محفوظ و آنچه در مصحف‌های قرآن نوشته شده است باز هم متکلم نگشت. به پندار گروه اول، او با ایجاد کردن حروف در لوح محفوظ متکلم شد، چون [همین حروف] کلام او می‌باشند و نیز آنچه در هر مصحف وجود دارد. به پندار ایشان، کلام او یکی است با آنکه در هزار جای حلول می‌کند، ولی با افزایش در [تعداد] مصحف‌ها، کلام او افزایش نمی‌یابد، یا با کم شدن مصحف‌ها کم نمی‌گردد. این پندارهای محال ایشان را بر آن وا داشت تا از قیام صفات در ذات خداوند متعال انکار ورزند، ولی ایشان از کلام او تعالی کلاً و مستقیماً انکار کرده نمی‌توانند. پس، به ناچار به اثبات کلام حادث که قائم به غیر باشد پرداختند، درحالی‌که هر حادثی قائم به غیر، می‌باید که مخلوق باشد.

ازینکه در موضوع کلام الهی اختلاف نظر وجود داشت، بعضی مردم از گفتن اینکه کلام او تعالی مخلوق است یا غیرمخلوق است خودداری ورزیدند، ولی بر این اتفاق داشتند که او تعالی کلام دارد [و متکلم است]. ایشان گفتند: آنچه که مورد اتفاق قرار گرفته - یعنی

اینکه او تعالی را کلام است - می‌پذیریم و در آنچه روی آن اختلاف است توقف می‌کنیم [و سکوت می‌ورزیم].^{۱۰۳}

شبهت معتزله در ظاهر این آیت است که پروردگار متعال فرمود: ﴿خداوند آفریننده هر چیز است﴾ [الرعد: ۱۶ و الزمر: ۶۲] و می‌گویند که «چیز» دربرگیرنده قرآن نیز است، پس قرآن مخلوق است. همچنان خداوند فرموده است: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾ «به ایشان هیچ پندی از پروردگار شان پدید نمی‌آید جز اینکه آن را می‌شنوند و به بازی می‌گیرند» [الأنبياء: ۲]، و مراد از پند قرآن است. و نیز پروردگار متعال فرموده است: ﴿ما این را قرآنی عربی گردانیدیم﴾ [الزخرف: ۳] درحالی که «گردانیدن» با خلق کردن یکی است.

دلائل عقلی ایشان اینست که می‌گویند: کلام پیدا «الكلام في الشاهد» از جنس حرف و صوت است، پس کلام ناپیدا «الكلام في الغائب» نیز همینگونه است.^{۱۰۴} محال است که

^{۱۰۳} در مذهب حنفی کسی که در این مسئله سکوت ورزیده است امام محمد بن شجاع ثلجی (۱۸۱ - ۲۶۶ هـ) یکی از فقهای مشهور و متقدم حنفی است. امام ابوالمعین نسفی ازین بابت بر او انتقاد می‌کند و می‌نویسد: «زمانی که دلیل وجود داشته باشد، توقف کردن [و سکوت ورزیدن] خطا است» (بصرة الأئمة ج ۱، ص ۳۰۰). ولیکن ابوسعید دارمی (متوفای ۲۸۰ هـ) از جمله اهل حدیث، نه تنها امام محمد بن شجاع ثلجی بلکه استادش امام حسن بن زیاد لؤلؤیی - یکی از شاگردان معروف امام ابوحنیفه - را نیز تکفیر کرده «خیبتر از زندگی» خوانده است (نقض علی المریسی الجهمی العنید، ص ۵۷۸-۵۸۰). برای معلومات بیش‌تر درباره این ماجرا، و اینکه ابوسعید دارمی کی بود، به بخش «ب. تدوین کلام حنفی» تحت «فصل ۲: کلام ماتریدی یا کلام حنفی؟» در فصل‌های مقدماتی در این کتاب مراجعه کنید.

^{۱۰۴} در علم کلام، اصطلاحات «الشاهد» و «الغائب» عمدتاً به سه مفهوم بکار می‌روند. در مفهوم نخست، «الشاهد» آنست که هستی‌اش در این عالم شهادت ظاهر و آشکار باشد، و «الغائب» آنست که در عالم غیب حضور داشته باشد، یا ازین عالم شهادت پنهان و ناپیدا باشد. بنابراین، در مبحث افعال بندگان، زمانی که متکلمین از «الشاهد» نام می‌برند، منظور شان انسان است، و زمانی که از «الغائب» نام می‌برند، منظور شان خداوند متعال است، زیرا انسان فاعل یا انجام دهنده فعل است درحالی که خداوند خالق فعل بندگان است. اما در مبحث کلام الهی، «الكلام في الشاهد» می‌تواند به مفهوم «کلام لفظی» باشد، چنانکه انسان خواننده این کلام لفظی یعنی قرآن است، و «الكلام في الغائب» می‌تواند به مفهوم «کلام نفسی» فهم گردد (بنگريد به پاورقی ۱۱۶ در همین فصل). نهایتاً، متکلمین «الشاهد» را برای کسی بکار می‌برند که حکم در او موجود باشد و «الغائب» را برای کسی بکار می‌برند که حکم در او مطلوب باشد، یعنی اولی اصل پنداشته شود و دومی فرع پنداشته شود.

بنابراین، «الكلام في الشاهد» و «الكلام في الغائب» را به فارسی به شکل «کلام پیدا» و «کلام ناپیدا» ترجمه می‌کنیم تا باشد که معانی فوق ازین دو اصطلاح مفهوم گردند.

حرف و صوت در ذات قدیم الهی از ازل قیام داشته باشد، پس کلام حادث و غیر قائم بالذات است. این بدین خاطر است که در قرآن خطابه‌های امر و نهی به افراد مشخص صورت گرفته، مثلاً خداوند متعال به موسی علیه السلام فرمود: ﴿كَفِّشْ هَآئِیْ خُودَآ رَا بَكْشِ﴾ [طه: ۱۲]، به موسی و هارون یکجا گفت: ﴿بُرُو، تُو وَ بَرَادِرَتْ بَا نَشَانَهْ هَآئِیْ مَنْ، وَ دَرِ یَادِ مَنْ سُسْتِیْ مَکْنِیدِ﴾ [طه: ۴۲]، به یحیی گفت: ﴿اَیْ یَحْیَیْ، کِتَابَآ رَا بَا قُوْتْ بَغْیِرَا!﴾ [مریم: ۱۲]، و مانند این‌ها اوامر و نواهی دیگری نیز هستند، درحالی که همه این افراد در ازل معدوم [و نیست] بودند. اگر کلام خداوند ازلی می‌بود، این اوامر و نواهی به افراد معدوم می‌بود – که چنین کاری سفاقت [نابخردی] شمرده می‌شود. همچنان در قرآن، از واقعات جهانی گذشته خبر داده شده است، مانند اینکه خداوند متعال می‌فرماید: ﴿بِیْگَمَانِ نُوْحَآ رَا بِسُوْیِ قَوْمِشْ فَرَسْتَادِیمِ﴾ [نوح: ۱]، ﴿عِیْسَیْ وَ مَادَرِشْ رَا﴾ مأوی دادیم بر بالایی با هموار و آب روان ﴿[المؤمنون: ۵۰]، و آیات دیگری مانند این‌ها. اگر قرآن ازلی می‌بود، خبر دادن ازین‌ها پیش از واقع شدن شان به دروغ‌گویی می‌ماند.

دلائل بر بطلان آرای معتزله و حنابلّه

حجت [و دلیل] اهل حق را به دو شیوه بیان می‌کنیم. نخست، مُستَحیل بودن حدوث را در کلام الهی – بگونه اجمالی و بدون اینکه به حقیقت کلام بپردازیم – ثابت می‌سازیم. دوم، حقیقت کلام پیدا و کلام ناپیدا را بیان می‌کنیم و اختصاص کلام را به ذات خداوند متعال به اثبات می‌رسانیم.

در شیوه اول، می‌گوئیم: در این شکی نیست که کلام از جمله صفات کمال خداوند است. اگر [موجود] زنده موصوف به کلام نباشد، البته به ضد آن موصوف می‌گردد که عبارت از عیب و عارضه، یا خاموشی، یا گنگی است، درحالی که همه این‌ها از جمله نقایص شمرده می‌شوند و خدای تعالی ازین‌ها بزرگ و برتر است.

اگر خداوند در ازل عاری از کلام می‌بود [و سپس به کلام متصف گردیده باشد، آنگونه که معتزله پنداشته اند]، باید این تعری^{۱۰۵} یا از ذات او تعالی واجب می‌گردید، یا از معنی‌ای [غیر از ذات] واجب می‌گردید. ممکن نیست که این تعری از ذات او تعالی بوده باشد، زیرا اگر چنین باشد نمی‌توان بعداً اتصاف او تعالی را با کلام – هم‌زمان با قیام ذاتش که موجب تعری از کلام باشد – تصور کرد. و اگر این تعری از معنی‌ای [غیر از ذات] بوده باشد، یا باید

^{۱۰۵} تعری: عاری بودن از چیزی. تهی بودن و خالی بودن.

که این معنی قدیم باشد یا حادث باشد. اگر قدیم باشد، نمی‌توان زائل گشتن آن را متصور شد، چنانکه بیان کردیم. در این صورت، می‌بایست که این تعری دایمی می‌بود [و خداوند برای ابدل عاری از کلام باقی می‌ماند]. اگر این معنی حادث باشد، پس معنی حادث نمی‌تواند موجب این امر^{۱۰۶} در ازل بوده باشد. درحالی‌که شما با ما موافقت دارید که او تعالی همین حالا متصف به کلام است. پس می‌باید که این موصوف بودنش به کلام ازلی بوده باشد [نه حادث].

همچنان به ایشان می‌گوئیم: اگر [صفت] کلام حادث باشد، چنانکه شما [معتزلی‌ها] پنداشته‌اید، مسئله از سه حالت بیرون نیست: یا اینکه حدث در ذات خداوند رخ دهد [چنانکه کرامیه پنداشته‌اند]، یا در ذاتی بغیر از وی رخ دهد، یا بدون کدام محل رخ دهد. حالت اول محال است، زیرا ذاتی که قدیم باشد نمی‌تواند محل حوادث گردد.^{۱۰۷} [در حالت دوم] اگر حادث گشتن کلام در ذات دیگری رخ دهد، همان ذات متصف به کلام خواهد شد نه خداوند. زیرا بر اساس اصل مُطَرَد،^{۱۰۸} هر صفتی که در محلی قیام داشته باشد، همان محل بدان متصف می‌گردد. چنانکه هرگاه خدای تعالی حرکت و سیاهی را در محلی خلق کند، همان محل – که این دو صفت در آن قیام دارند – متحرک و سیاه توصیف می‌گردد، نه ایجادکننده این دو صفت. کلام نیز همینگونه است.

حالت سوم نیز محال است زیرا هر صفتی که حادث باشد، عَرَض است، و موجودیت عرض بدون محل محال می‌باشد. همچنان، اگر صفتی در محلی که مختص به ذاتی نباشد اتفاق نیفتد، چگونه اتصاف خداوند متعال بدان اولی‌تر از اتصاف ذات دیگری باشد؟ اگر شما جاز می‌دانید که خداوند با کلامی که در ذات او تعالی پاینده نباشد توصیف گردد، بر شما لازم می‌گردد که او تعالی را با حرکتی که در ذات او قیام ندارد و با سیاهی‌ای که در ذات او پاینده نیست نیز وصف کنید؛ مستحیل بودن این نزد کسی که اندکی خرد داشته باشد پوشیده نیست.

در شیوه دوم، به حقیقت کلام و حد [و تعریف] آن می‌پردازیم. علمای متأخر از یاران ما گفته‌اند: [حقیقت] کلام پیدا «(الكلام في الشاهد)»^{۱۰۹} عبارت از معنی‌ای است که متکلم [یا

^{۱۰۶} یعنی، موجب عاری بودن از کلام.

^{۱۰۷} اثبات این نکته در فصل «[۳.۸] تکوین و مکون» بیان خواهد گردید.

^{۱۰۸} مُطَرَد (با تشدید بر ط)، به معنی رائج، جاری، شائع و مستمر است. مقابل «شاذ».

^{۱۰۹} بنگرید به پاورقی ۱۰۴ در رابطه به مفهوم و معنی اصطلاح «الكلام في الشاهد».

گوینده] در نفس خود اندیشیده است، چنانکه گاهی آن را با گفتار بیان می‌کند، گاهی به نوشتار بیان می‌کند، و گاهی نیز به اشاره بیان می‌کند.^{۱۱۰}

بگونه مثال، هرگاه خواجه‌ای به غلام خویش می‌گوید «برخیز!»، بدین مفهوم است که معنی‌ای در [ذهن] خواجه به قیام پیوسته که اقتضای برخاستن غلام را از جایش دارد. هرگاه به او بنویسد که «برخیز!»، باز هم همین معنی را به او تفهیم می‌کند. و هرگاه با دست خویش بسوی بالا اشاره کند و او نشسته باشد، همین معنی را افاده می‌کند. در این شکی وجود ندارد که حرکات دستش زمانی که بسوی بالا اشاره می‌کند و زمانی که «برخیز» می‌نویسد متفاوت است. همچنان، حرکات دست در نگارش و اشاره کردن با حرکات زبان حین آواز کشیدن «برخیز» متفاوت اند. با این وصف، همه این‌ها یک معنی را به افهام می‌رسانند. این است حقیقت کلام «قائم بالنفس» [یا کلام نفسی].

کلام نفسی در کتاب الهی یادآوری گردیده است، چنانکه پروردگار متعال می‌فرماید: «وَيَقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ» «و می‌گویند در دل‌های خویش: چرا عذاب نمی‌کند ما را خدای عزوجل بدانچه می‌گوییم؟» [المجادله: ۸]. و عمر (رضی الله عنه) گفت: «در روز سقیفه، من با خود سخنانی را [در ذهن خویش ترتیب داده] تکرار می‌کردم (ردت فی نفسی کلاماً) و ابوبکر [یکایک] آن‌ها را پیش از من برمی‌گفت.»^{۱۱۱} یا مثلاً مردی به دیگری می‌گوید: «من با تو سخنی دارم که می‌خواهم ترا از آن آگاه سازم.» و نیز، اخطل که از شعرای قدیم بنی امیه بود گفته است:

إِنَّ الْكَلَامَ لَفِي الْفَوَادِ وَإِنَّمَا
جُعِلَ اللِّسَانُ عَلَى الْفَوَادِ دَلِيلًا

یعنی، بی‌گمان سخن در دل می‌باشد، و زبان دلیلی بر دل گردانیده شده است.

از همین لحاظ، زبان‌شناسان هر عبارتی حاوی ضمیر را که دلالت بر معنی داشته باشد کلام می‌نامند و آنچه که دلالت بر معنی نداشته باشد کلام نمی‌خوانند. معلوم است که کلام

^{۱۱۰} در واقع، معتزله به ظاهر مسئله می‌نگریستند، و می‌گفتند که کلام پیدا «الکلام فی الشاهد» همان کلام لفظی است که از جنس حرف و صوت می‌باشد. ولی امام صابونی استدلال می‌ورد که حقیقت کلام لفظی همانا «معنی» است که چه با حرف و صوت، و چه با اشاره و علامه، اظهار و بیان گردد. در این مفهوم، اصل کلام همانا «کلام نفسی» است.

^{۱۱۱} روز سقیفه، روزی است که پس از رحلت رسول الله ﷺ اصحاب به گزینش خلیفه به رأی‌زنی پرداختند.

دارای معنی در ضمیر است، و این الفاظ و حروف [که بحیث ضمیر استفاده می‌شوند] دلالات بر کلام اند.

اگر کسی بگوید «آنچه که شما از حقیقت کلام بیان کردید، در واقع صفت علم یا اراده است نه صفت کلام»، [در پاسخ] می‌گوئیم: سخن آن خواجه که به غلامش می‌گوید «برخیز»، صیغه‌ایست که دلالت بر پیاده گشتن معنی در [ذهن] خواجه دارد که خواهان برخاستن غلام می‌باشد. این خاصیت [کلام] یقیناً ورای علم است. خواهش خواجه امری است که ورای اراده غلام می‌باشد، زیرا اراده حقیقی انجام دادن فعل و تقارن به فعل را لازم می‌گرداند. اگر اراده فعل از جانب شخص دیگری باشد، این در حقیقت تمنا [و خواهش کردن] است. هرگاه خواجه خواستار برخاستن غلام باشد، این برخاستن تا هنگام امر کردن [با زبان و با کلام] بر غلام واجب نمی‌گردد. پس معلوم می‌شود که امر کردن دلالت بر معنی‌ای ورای علم و اراده دارد، که عبارت از خواستن غلام برای برخاستن است. جز اینکه محل این معنی [همچنان] قلب است، و قلب جایگاه علم و اراده نیز است. اما اتحاد محل لزوماً اتحاد صفت را به بار نمی‌آورد؛ هرگاه صفتی در قلب پیاده گردد و بغیر از علم و اراده باشد، مانند جهل و گمان، حب و بغض، و خوف و رجاء، قیام این صفات در قلب اقتضای علم را نمی‌کنند. کلام نیز همین‌گونه است.

در حد [و تعریف] کلام گفته شده است: صفت کلام معنی‌ای قائم بالذات است که نفی‌کننده خاموشی، و نفی‌کننده عیب و عارضه چون گنگی و طفولیت، و بی‌زبانی حیوانات می‌باشد. بر این اساس، گنگی و خاموشی به دو نوع بوده می‌تواند: [۱] گنگی و خاموشی بر زبان که نفی‌کننده دلالت کلام اند، و [۲] گنگی و خاموشی در دل که عبارت از بازیستادن فکر و اندیشه است، مانند طفولیت و حیوانیت که تصور معنی در نفس [طفل و حیوان] را ممتنع می‌سازند، و این نفی‌کننده حقیقت کلام است. جز اینکه در کاربرد متداول، عبارات [یک زبان] به خاطری کلام نامیده می‌شوند که دلالت بر [صفت] کلام دارند؛ بنابر رایج گشتن همین دلالات بوده که آگاهی بر کلام تنها با [کاربرد] همین عبارات ممکن گردیده است. پس برای این دلالات، اسم مدلول‌های آن‌ها را بکار می‌بریم، مثلاً دلالت بر علم را «علم» می‌نامیم، چنانکه می‌گوئیم «علم فلان چیز در این کتاب است».^{۱۱۲} یا مثلاً دلالت بر قدرت را «قدرت» می‌نامیم، چنانکه می‌گوئیم «بر قدرت الهی بنگرید»، یعنی بر مخلوقات خداوند که دلالت بر قدرت او دارند بنگرید.

^{۱۱۲} یعنی، مدلول‌های فلان علم در این کتاب است، نه اینکه خود آن علم در کتاب حلول داشته باشد.

اما حقیقت کلام خدای تعالی عبارت از معنی قائم به ذات اوست که ازلی و ابدی است. این کلام عبری، سوری و عربی نیست، بلکه زبان‌های عبری و سوری و عربی عباراتی از یک مُعبر اند، چنانکه ذات خداوند یکی است حال آنکه با نام‌های متعدد در زبان‌های متفاوت چون فارسی، عربی، ترکی و هندی نامیده می‌شود - همه این نام‌های الهی [به زبان‌های متفاوت] دلالت بر یک ذات دارند. همچنان، عبارات مخلوق اند و مُعبر خالق است، و عبارات حادث اند و مُعبر قدیم است. به همین خاطر بوده که هیچ یک از مشایخ ما - که خداوند ایشان را مورد رحمت خویش قرار دهد - نگفته اند که قرآن مطلقاً غیر مخلوق است، بلکه گفته اند «قرآن کلام الهی است که غیر مخلوق است» تا مبدا در گمان شنونده چنین توهمی ایجاد گردد که گویا این عبارات تلفظ شونده و حروف نوشته شده و آوازه‌های مُقطعه غیر مخلوق باشند - آنگونه که حنابله گمان کرده اند. به زعم حنابله، حروف و صوت‌های قرآن در حقیقت کلام خدای تعالی اند که غیر مخلوق اند. ایشان میان دلیل و مدلول و میان قرائت و مقروء [یعنی، خواندن و خوانده شده] فرق قائل نشده اند.

کی می‌توان این سخن [حنابله] را درست گفت، درحالی که مخاصم ما نیز با ما اتفاق نظر دارد که کلام خدای تعالی در معنی یکی است و در حقیقت نیز یکی است، و اشکال منقوشه [و حروف نگاشته شده] بر کاغذ با آوازهایی که از گلو برمی‌آیند اختلاف دارند، ولی با این وصف نیز هر کدام ازین‌ها کلام نامیده می‌شوند. اگر منقوشات بر کاغذ - به حقیقت آن - کلام می‌بودند، الفاظی که بر زبان رانده می‌شوند نباید حقیقتاً کلام گفته شوند، زیرا میان آنچه که نگارنده با انگشتانش می‌نویسد و آنچه که خواننده با زبانش برمی‌گوید هیچ مناسبتی جز از حیث دلالت [بر معنی] وجود ندارد. بنابراین، آنچه نگاشته می‌شود بر همان معنایی دلالت دارد که آنچه خوانده می‌شود نیز دلالت دارد. بر این اساس، هر یکی ازین‌ها [تنها] بخاطر دلالت شان بر کلام، کلام نامیده می‌شوند [نه بخاطر اینکه به حقیقت شان کلام باشند].

اگر [از جانب معتزله] به ما گفته شود: «چگونه ممکن است سخن تان مبنی بر اینکه کلام در معنی یکی است درست باشد، حال آنکه کلام او تعالی قدیم و قائم به ذات الهی است و بر این اساس، تجزیه‌پذیری و تعدد و پراگندگی کلام به امر و نهی و خبر مستحیل می‌گردد؟ اگر معنی یکی باشد، کلام چگونه به امر کردن، نهی کردن و خبر دادن تقسیم می‌گردد درحالی که تجزیه ناپذیر و نامتعدد باید باشد؟ همچنان، خود اوامر نیز متعدد اند، چنانکه امر به نماز خواندن همانند امر به زکات دادن و حج رفتن و دیگر عبادات نیست. عین مسئله بر نواهی و خبر دادن‌ها نیز صدق می‌کند. شما در مسئله صفات بر ما پیشی گرفتید و گفتید که خداوند بر آنچه که تواناست داناست، و بر آنچه که داناست تواناست؛ اینکه امر و نهی را [در کلام

پروردگار] - که دو صفت متضاد هم اند - صفت واحد بپنداریم، مستحیل بودن چنین سخن نمایان‌تر از آنست که ذات یگانه را بالذات دانا و توانا بخوانیم، زیرا دانایی و توانایی متضاد نی بلکه تنها مختلف اند.

[در پاسخ به این اعتراض] می‌گوئیم: هرکه حقیقت امر و نهی و حقیقت کلام را بفهمد، می‌داند که میان این‌ها تضاد و منافی وجود ندارد، بلکه مغایرتی نیز میان شان نیست. شرح مسئله این است که حقیقت امر همانا فراخواندن به انجام دادن فعل فرموده شده («المأمور به») است، و حقیقت نهی فراخواندن به خودداری ورزیدن از فعل بازداشته شده («المنهي عنه») است. هر فراخوان به انجام دادن یک فعل («دعاء إلى الفعل») همانا فراخوان به خودداری ورزیدن از فعل متضاد آن است، پس هر امری در واقع نهی از ضد آنچه بدان فرموده شده می‌باشد. مثلاً امر به روزه گرفتن نهی از خورد و نوش است، و نهی از خورد و نوش امر به روزه گرفتن است. پس ثابت شد که تضاد و مغایرتی میان امر و نهی وجود ندارد. در واقع، تضاد و مغایرت میان آنچه بدان فرموده شده («المأمور به») و آنچه از آن بازداشته شده («المنهي عنه») وجود دارد، نه میان امر و نهی.

به همین ترتیب، خبر دادن می‌تواند خبر از نیکویی («حسن») یک چیز باشد و می‌تواند خبر از زشتی («قبح») یک چیز باشد، یا می‌تواند مژده دادن («الوعد») و بیم دادن («الوعيد») باشد. اگر خبر از نیکویی یک چیز باشد، به معنای امر است چنانکه بسوی آن فراخوانده می‌شود. امر دلالت بر نیکویی فعل فرموده شده نیز دارد، و مژده دادن نیز همینگونه است. به عین ترتیب، اگر خبر از زشتی یک چیز باشد، به معنای نهی است چنانکه به خودداری از آن فراخوانده می‌شود. نهی دلالت بر زشتی فعل بازداشته شده دارد، و بیم دادن نیز همینگونه است. بنابراین، همه این‌ها [اعم از امر و نهی و خبر به معنای] فراخواندن به چیزی می‌باشند. این بود سخن ما درباره یگانگی امر و نهی و خبر.

درباره اتحاد اوامر و اتحاد نواهی می‌گوئیم: اوامر در ظاهر متعدد اند، ولی در حقیقت به معنی واحد دلالت دارند که همانا فراخوان به فعل خیر است. به عین ترتیب، نواهی به معنی واحد دلالت دارند که همانا فرخوان به خودداری از فعل شر است. چنانکه شریعت‌گذار فرموده است: «افْعَلُوا الْخَيْرَ» [کار نیکو انجام دهید] [الحج: ۷۷] و تحت این فرمان جمیع اوامر را درج ساخته است. یا چنانکه گوید «لا تَفْعَلُوا الشَّرَّ»، یعنی کار بد انجام ندهید، و تحت آن جمیع نواهی را درج بسازد. چنانکه نشان دادیم، امر به یک کار به معنای نهی از ضد آن است، پس اگر شر ضد خیر باشد، امر به کار خیر نهی از شر است. این است حقیقت کلام؛ یعنی کلام در حقیقت معنای واحد است. چون دانستن تفصیل خیر و شر در [سیطرة] توانایی عقل‌ها قرار

ندارد، شریعت تفصیل خیر و شر را بر حسب نیاز مردم بیان داشت، و هر فرد را به دلالتی که به خیر دلالت دارد مورد خطاب قرار داده است. پس تعدد، کثرت، پراگندگی و تجزیه‌پذیری در دلالت واقع می‌گردند نه در مدلول.

اگر گفته شود که: «همه مسلمانان بر این اجماع نظر دارند که قرآن در مُصحف است و آن کلام خدای تعالی می‌باشد، و مشتمل بر سوره‌ها و آیات‌ها و مقاطع و مبادی است، و هر آنچه بدین گونه باشد مخلوق است. همچنان، مسلمانان توافق کرده اند که کلام خداوند متعال شنیده می‌شود، و ما جز همین حروف و آواها[ی مخلوق و حادث] را نمی‌شنویم.»

ما می‌گوئیم: اجماع بر این است که کلام خدای تعالی در مُصحف‌ها نگاشته شده است، نه اینکه خود کلام در مُصحف حلول یافته باشد. نزد بعضی از اهل سنت شکی نیست – و نیز نزد مخاصم ما همین‌گونه است – که کلام عبارت از حرف و صوت است؛ درحالی‌که در مُصحف صوت و حرفی وجود ندارد، پس چگونه اجماعی وجود داشته باشد که گویا کلام خداوند متعال در مُصحف است؟ آنچه از مشایخ ما نقل شده این است که: کلام خدای تعالی در مُصحف‌ها نگاشته شده، بر زبان‌ها خوانده شده، و در دل‌ها نگه داشته شده است، بدون اینکه در این‌ها جا داشته باشد. نوشتن [چیزی] در مُصحف موجب حلول ذات آن چیز در مصحف نمی‌گردد. مثلاً نوشتن آتش بر روی کاغذ موجب حلول ذات آتش در کاغذ نمی‌گردد؛ اگر چنین نباشد، کاغذ باید [به مجرد نوشتن آتش در آن] اندر دم بسوزد. دلیل بر این نکته، سخن پروردگار متعال است که فرمود: ﴿أَنهَیْیَ کَہِ پیامبر را که نبی امی است پیروی می‌کنند، کسی که [نام] او را نزد خود در تورات و انجیل نگاشته می‌یابند﴾ [الأعراف: ۱۵۷]. این آیت تصریح می‌سازد که [نام] رسول در تورات و انجیل نوشته شده است، و چنین دلالتی نمی‌کند که گویا خود رسول در تورات و انجیل باشد. پس مسئله کلام خداوند و مُصحف قرآن نیز همین‌گونه است. ادعای دیگری که گویا اجماعی بر قابل شنیده بودن کلام الهی وجود داشته باشد نادرست است، و این مسئله را در فصل‌های بعدی إن شاء الله بیان خواهیم نمود.

فصل [در تفکیک میان کلام ازلی، و لفظ و قرائت حادث]

بدان که در این بحث، سه لفظ مطرح است: قرائت (خواندن)، مقروء (خوانده شده)، و قرآن. قرائت فعل بنده است که آن را کسب می‌کند، و این قرائت مخلوق و مُحدث بوده قائم به بنده – یعنی، قاری – می‌باشد. مقروء همانا کلام و صفت خدای تعالی است، و این مقروء غیرمخلوق و ازلی بوده قائم به ذات خداوند است، چنانکه خداوند به سبب آن متکلم نامیده می‌شود.

اما قرآن لفظ مشترک است: [۱] گاهی به قرائت مخلوق اطلاق می‌گردد چنانکه خدای تعالی می‌فرماید: ﴿وَقُرْآنَ الْفَجْرِ﴾ «قرآن بامداد» [الإسراء: ۷۸]، یعنی قرائت قرآن در نماز صبح. و چنانکه شاعری در رثای عثمان بن عفان رضی الله تعالی عنه سروده بود:

صَحَّوْا بِأَسْمَطِ عُنْوَانِ السَّجُودِ بِهِ يُقَطِّعُ اللَّيْلَ تَسْبِيحاً وَقُرْآنَا

یعنی، [دشمنان] بزرگترین مردی که عنوان سجود [در پیشانی‌اش] بود قربانی کردند، کسی که شب را با تسبیح و قرآن می‌درید. در این بیت، منظور از قرآن، قرائت قرآن است. [۲] گاهی هم قرآن به مُصحف اطلاق می‌گردد بدون آنکه قرائت قرآن را دربر گیرد، چنانکه پیامبر گرامی ﷺ فرمود: «به سرزمین دشمنان، با قرآن سفر مکنید.»^{۱۱۳} منظور پیامبر گرامی ازین سخن، نهی کردن از مسافرت با مُصحف بوده تا از خوار گشتن قرآن [به دست دشمنان] محافظت نموده باشد، نه اینکه از قرائت و خواندن قرآن [در سرزمین دشمنان] نهی کرده باشد. [۳] گاهی نیز قرآن تنها به مقروء اطلاق می‌گردد که همانا کلام قدیم او تعالی است، چنانکه خداوند متعال می‌فرماید: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ﴾ «پس آنگاه که قرآن را می‌خوانی» [النحل: ۹۸]، یعنی آنگاه که کلام الله را می‌خوانی.

بنابراین، هرگاه نام قرآن با قرینه‌ای ذکر گردد که دلالت بر حدوث و حلول [یعنی، پدیدار گشتن و جا گرفتن] داشته باشد، مانند اینکه گفته شود «من پاره‌ای از قرآن را خواندم» یا «دست زدن به قرآن برای شخص جُنُب حرام است» یا «سفر کردن با قرآن نهی شده است»، بر [معنای] قرائت کردن و مُصحف حمل می‌گردد. و هرگاه نام قرآن به تنهایی ذکر گردد، بر صفت ازلی قائم به ذات خداوند حمل می‌گردد. پس ناگزیر کسی به گونه مطلق گفته نمی‌تواند که قرآن غیرمخلوق است. این بدان می‌ماند که هرگاه مردی نام «الله» را بگونه مطلق و بدون قید بکار ببرد، ذات قدیم جلّ جلاله از اطلاق این نام فهمیده می‌شود، و هرگاه آن را با قرینه‌ای بکار ببرد که دلالت بر حدوث داشته باشد، مثلاً بگوید «الله را نوشتم» یا «الله را تلفظ کردم»، به [معنای] حروف نگاشته شده و آوازه‌ای مقطوعه حمل می‌گردد. پس کاربرد نام قرآن نیز همینگونه است.

آنانی که در مخلوق نامیدن یا غیرمخلوق نامیدن کلام خدای تعالی توقف می‌کنند [و خودداری ورزیدن]، سخن ایشان فاسد است. زیرا خودداری کردن نمایان‌گر شک است؛ و شک در آنچه که باید بدان اعتقاد ورزیده شود، با انکار ورزیدن برابر است. هرگاه کسی بپرسد که کلام خدای تعالی مخلوق است یا غیر مخلوق، و پاسخ‌دهنده نفهمد که منظور پرسنده از

^{۱۱۳} صحیح مسلم (۱۸۶۹).

«کلام» معنی قائم بالذات خداوند است یا عباراتی که بدان معنی دلالت دارند، می‌تواند که از پاسخ دادن خودداری ورزد، ولی زمانی که مراد پرسنده برایش روشن گردد همانگونه که اعتقاد دارد باید پاسخ خود را بدهد. بنابراین، زمانی که پرسنده صراحت می‌بخشد که [منظورش از] کلام صفت ازلی و قائم بالذات خداوند است، در اینصورت خودداری از پاسخ دادن بی‌معنا است.

اگر شخص قیام صفت کلام را در ذات خداوند انکار ورزد، و ادعا کند که کلام جز حروف نگاشته شده در لوحه‌ها یا صداها برکشیده شده از گلوگاه‌ها نیست — چنانکه معتزله می‌پندارند — این انکار از حقیقت است و پیوستن به مذهب سوفسطائیان می‌باشد، زیرا [عقل حکم می‌کند که] قیام صفت لابد در موصوف باشد. اگر قیام کلام در ذات خداوند نباشد، خداوند در اتصافش بدین صفت از ذات‌های دیگر سزاوارتر نخواهد بود، بلکه ذاتی که حرف‌ها و نقش‌ها در آن قیام دارند [مانند کاغذ و مُصحف] سزاوارتر است [تا بدان صفت موصوف گردد]. اگر [به این پندار] اجازه داده شود که خداوند متکلم نامیده شود با آنکه قیام کلام را در ذاتش محال بدانیم، این [پندار] نیز باید اجازه داده شود که خداوند متحرک یا ساکن وصف گردد با آنکه قیام حرکت و سکون در ذاتش محال است.

سخنی از بعضی معتزلی‌ها که گفتند «کلام خدای تعالی بر زبان هر قاری [و خواننده] جریان می‌یابد» در غایت فساد است. [به ایشان می‌گوئیم که:] خواننده در قرائت کردنش صاحب اختیار است، و نزد شما [معتزلی‌ها] بنده آفریننده افعال اختیاری خویش می‌باشد، و متکلم نزد شما از بابت خلق کلام متکلم می‌گردد. پس ایشان ناگزیر اند که یا این را بگویند که «آنچه خواننده قرائت می‌کند کلام خدای تعالی است»، و این سخن عقیده اصلی ایشان را مبنی بر اینکه بنده در ایجاد افعال خویش اختیار دارد نقض می‌کند، یا این را بگویند که «آنچه خواننده قرائت می‌کند کلام بنده است که آن را خودش خلق می‌کند، و آن با کلام خدای تعالی نسبتی ندارد».

اگر بگویند که آن دو سخن ایشان زمانی ناقض عقیده اصلی شان می‌گردند که نسبت یک فعل را به دو فاعل یا یک مقدر را به دو قادر مستحیل بخوانیم، [چنین سخنی] از اجماع خردمندان بیرون است؛ زیرا ما وجود یک مفعول را برای دو فاعل و یک مقدر را برای دو قادر می‌پذیریم، اما هیچ کسی [از خردمندان] نپذیرفته که یک سخن کلام دو متکلم باشد یا وصف دو ذاتی باشد که بواسطه آن متکلم می‌گردند. بعضی از نادانان ایشان بر ما طعن کردند که «شما نزول قرآن را بر محمد ﷺ نمی‌پذیرید و صفت را همیشه موصوف می‌دانید»، اما این خود معتزلی‌هایند که نزول قرآن را بر رسول الله مردود می‌شمردند؛ به زعم کعبی، جعفر بن

مبشر،^{۱۱۴} و جعفر بن حرب^{۱۱۵} کلام خداوند متعال در لوح محفوظ است و همیشه در لوح می‌باشد. آن‌ها همچنان می‌گفتند که «آنچه نازل گشته عباراتی اند که دلالت بر آنچه که در لوح محفوظ است دارند.» درحالی‌که [وحی] مُنزل نزد ما عباراتی اند که دلالت بر کلامی دارند که قائم به ذات خداوند است.

تناقض معتزله در تعامل شان با آیات قرآن مجید

در پاسخ به شبهات معتزله که به آیت ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ «خداوند آفریننده هر چیز است» [الرعد: ۱۶ و الزمر: ۶۲] تمسک می‌جویند، می‌گوئیم: معتزله به عموم آیت عمل نمی‌کنند، زیرا این آیت اقتضا می‌کند که خداوند را آفریننده هر آنچه که «شیء» تلقی گردد بنامیم. با آنکه معتزله «معدوم» [یعنی، آنچه که تا هنوز به هستی درنیامده] را نیز شیء می‌نامند و ازین لحاظ باید تحت خلقت او تعالی قرار داشته باشد، و آنچه که تحت خلقت قرار داشته باشد، باید که «حادث» باشد، ولیکن معتزله معدوم را «قدیم» می‌خوانند [که این تناقض در سخنان شان را نشان می‌دهد].

[جهت توضیح این آیت] می‌گوئیم: مفهوم اینگونه آیات اینست که خداوند متعال برای [چیزهای] غیر از خود آفریننده است، نه برای ذات و صفات خودش. طور مثال، هرگاه شخصی بگوید «هرکسی را که در خانه بود زدم»، ازین سخن چنین نباید فهمیده شود که او خودش را نیز - که در خانه حضور داشت - زده است. پس آیت بالا [درباره خلق کردن همه اشیاء] نیز همینگونه است. پس عجب می‌داریم از گروهی که سخن او تعالی را که فرمود ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: ۱۶ و الزمر: ۶۲] بر صفت خداوند تصریف [و تطبیق] بخشیدند و گفتند «کلام خداوند مخلوق است»، ولی آن را بر صفات مخلوقات صرف نکردند و گفتند «افعال بندگان توسط خداوند خلق نمی‌گردند؟! درحالی‌که در آیت ﴿ما این را قرآنی عربی گردانیدیم﴾ [الزخرف: ۳]، ضمیر «این» به آنچه که دلالت بر کلام خدای تعالی دارد راجع است، نه به خود کلام. دلالات بر کلام [که عبارت از الفاظ عربی قرآن اند] در کاربرد عُرْفی [و متداول] «کلام» و «قرآن» نامیده شده اند،^{۱۱۶} و همین دلیل است که کلام عربی، سوری و عبری وصف گردیده

^{۱۱۴} جعفر بن مبشر بن احمد ثقفی (متوفای ۲۳۴ هـ) از جمله کبار معتزله در بغداد بود.

^{۱۱۵} ابو الفضل جعفر بن حرب همدانی (متوفای ۲۳۶ هـ) از جمله علمای معتزلی در بغداد بود، و از شاگردان ابوالهذیل بود.

^{۱۱۶} یعنی در حقیقت، لفظ قرآن که در مُصحف نوشته شده و بر زبان ما خوانده می‌شود دلالات کلام الهی اند، نه خود کلام خداوند. بعضی از متکلمین، اولی را «کلام لفظی» و دومی را «کلام نفسی» خوانده اند. چنانکه از

است. همچنان، در آیت ﴿به ایشان هیچ پندی از پروردگار شان نمی آید﴾ [الأنبياء: ۲]، «آمدن» برای دلالت کلام متصور است نه به خود کلام الهی. به همین ترتیب، [عبارات دیگری چون] انزال، القاء، حفظ، محو، و اثبات به دلالت کلام راجع استند نه به خود کلام. بعضی گفته اند که «پند» [در آیات فوق] به پیامبر اشاره دارد،^{۱۱۷} چنانکه در آیت دیگری خداوند متعال می‌فرماید: ﴿خداوند به شما پندی فرستاد. پیامبری که آیات روشن [کتاب] خدا را برای شما می‌خواند﴾ [الطلاق: ۱۰ و ۱۱].

درباره سخن معتزله که می‌گویند «سخن پیدا از جنس حرف و صوت است، پس کلام ناپیدا نیز همینگونه است»، پاسخ این را در شیوه دوم در توضیح این مسئله بیان کردیم،^{۱۱۸} و روشن ساختیم که [حقیقت] کلام پیدا از جنس حرف و صوت نیست. سپس، به عین طریقه [که معتزله استدلال ورزیده اند] ما نیز به ایشان می‌گوئیم: ما سخنی را به مثل سخن خودتان به شما عرضه می‌کنیم [تا بطلان سخن تان را به شما وانمود سازیم]؛ فاعل پیدا («الفاعل في الشاهد») [یعنی، انسان] جسم و جوهر است، اما فاعل ناپیدا («الفاعل في الغائب») [یعنی، خداوند] اینگونه نیست. به عین ترتیب، علم عالم پیدا [یعنی، علم انسان] یا به شکل علم ضروری است یا به شکل علم استدلالی، درحالی‌که علم عالم ناپیدا [یعنی، خداوند] اینگونه نیست.^{۱۱۹}

بحث امام صابونی در فصل فرعی گذشته هویداست، ماتریدی‌ها و اشعری‌ها کلام لفظی را حادث و مخلوق می‌دانند و کلام نفسی را – که عبارت از معنی قرآن است – غیرمخلوق و صفت ازلی خداوند می‌دانند. اما حنبلی‌ها چنین تفکیکی را میان لفظ و معنی قرآن قائل نیستند، و قرآن را در مجموع غیرمخلوق و ازلی می‌نامند، یعنی حرف و صوت و زبان و قرائت قرآن را ازلی و قدیم می‌پندارند. برخلاف، معتزلی‌ها منکر «کلام نفسی» استند، و قرآن را تنها کلام لفظی دانسته آن را حادث و مخلوق توصیف می‌کنند.

^{۱۱۷} امام نجم الدین نسفی در «التیسیر فی التفسیر»، سخن حسین بن فضل بجلی را نقل می‌کند که گفته است: «ذکر» یا «پند» در آیت ۲ سورة الانبياء همانا پیامبر خداست و دلیل آن اینست که در آیت بعدی گفته می‌شود ﴿هَلْ هَذَا إِلَّا بَنَرٌ وَمُنَلَكُمْ﴾ «آیا این پیامبری مثل شما نیست؟» [الأنبياء: ۳]. اگر مراد از «ذکر» قرآن می‌بود، باید می‌گفتند که «آیا این افسانه پیشینیان نیست؟» یا سخنی مانند آن. (التیسیر فی التفسیر، ج ۱۰، ص ۳۶۷)

^{۱۱۸} در فصل «دلائل بر بطلان آرای معتزله و حنابله»، امام صابونی دلائل را به دو شیوه بیان کرد. شیوه دوم را در صفحه ۱۲۸ و صفحات بعدی‌اش بیان کرده است.

^{۱۱۹} با این دو مثال، امام صابونی می‌خواهد که به معتزله نشان بدهد که همانگونه که فعل و علم انسان همانند فعل و علم خداوند نیست، پس کلام پیدا (کلام لفظی) – که شما آن را با حرف و صوت توصیف می‌کنید – نیز همانند کلام ناپیدا (کلام نفسی) نیست. بنابراین، کلام خداوند را نباید حرف و صوت نامید. با آنکه در بخش‌های قبلی، امام صابونی در مقابل این سخن معتزله استدلال ورزیده بود که کلام پیدا (کلام لفظی) در

سخن [دیگر] ایشان که گفتند: «در قرآن خطابه‌های امر و نهی به افراد مشخصی چون موسی و هارون، و نیز به افراد غیر مشخص صورت گرفته، درحالی که همه این‌ها در ازل معدوم بودند.» [در پاسخ به ایشان] می‌گوئیم: چه می‌گوئید دربارهٔ آیاتی که در عصر رسول الله ﷺ نازل گشتند، آیا خطاب و مکلفیت آن‌ها بر مردم عصر ما درست بوده می‌تواند؟ اگر بگوئید که نخیر، پس همه مردمی را که بعد از وفات پیامبر ﷺ بوده اند از امر و نهی و از وعد و وعید بیرون می‌سازید. اگر بگوئید که بلی، پس بر این امر صحت می‌گذارید که خطابی در عصر پیامبر اکرم ﷺ آمده باشد و مخاطبش هر آن کسی که پس از وی تا روز رستاخیز می‌آید باشد، درحالی که در هنگام خطاب همه آن‌ها معدوم [و نیست] بودند. بنابراین، این امر نیز درست است که خطابی در [روز] ازل برای کسی که تا واقع گشتن قیامت به دنیا می‌آید صورت گرفته باشد. سپس می‌گوئیم: امر و نهی برای فرد معدوم زمانی می‌تواند نابخردانه باشد که امر در همان دم [پیش ازینکه فرد به هستی درآید] واجب گردد. اما [صدور] امر حین عدم شخص بگونه‌ای که پس از به هستی در آمدنش واجب گردد نابخردانه نیست، چنانکه در خطابات وارده در عصر پیامبر گرامی ﷺ برای کسانی که پس از وی تا هنگام رستاخیز به دنیا می‌آیند [دیده می‌شود].

اینکه خداوند متعال از کائنات [و اتفاقات] به لفظ گذشته خبر می‌دهد، مثلاً فرموده است: ﴿بِیْگَمَانٍ نُّوحٍ رَّا بَسُوْی قَوْمِش فَرَسْتَادِیْمُ﴾ [نوح: ۱]، می‌گوئیم که کلام خداوند متعال با زمان‌های گذشته و آینده وصف نمی‌گردد، زیرا خبر دادن او تعالی به زمان تعلق ندارد. آنچه به زمان تعلق دارد پدیده خبر ﴿مُخْبَرٌ عَنْهُ﴾ است، نه خبر دادن خدای تعالی. مثلاً دربارهٔ خبر دادن از فرستادن نوح می‌گوئیم که: خبر دادن از ارسال نوح [از ازل] در ذات خداوند قیام داشته است، پس [صیغه] خبر دادن پیش از فرستادنش چنان بوده که گفته شود «نوح را می‌فرستد»، در هنگام فرستادنش چنان بوده که «نوح را دارد می‌فرستد»، و پس از فرستادنش چنان بوده که «نوح را فرستاد». این تغییرات [در صیغه سخن گفتن] به پدیده خبر ارتباط دارد نه به [عمل] خبر دادن. نظیر این مسئله «علم» خداوند متعال است، چنانچه خدای تعالی از ازل بر هستی زید عالم بود [و می‌دانست] که «زید خواهد بود»، در هنگام هستی‌اش می‌دانست که «زید هست»، و پس از هستی زید می‌داند که «زید بود». بنابراین، تغییر در این حالت‌ها وابسته به

حقیقت آن حرف و صوت نیست، بلکه حقیقت کلام عبارت از «معنی» ای است که دلالت بر امر و نهی دارد، و این ماهیت کلام برای کلام پیدا (کلام لفظی) و کلام ناپیدا (کلام نفسی) یکسان است؛ اما این مثال آوردن محض بخاطر استدلال و مناظره با معتزله است، و خوانندگان نباید مغشوش گردند.

معلوم است نه به علم. به همین ترتیب، تغییر [در صیغه کلام در قرآن مجید] به پدیده خبر ارتباط دارد نه به خبر دادن خداوند متعال.

و خداوند یاری‌دهنده است.

فصل [آیا کلام خداوند شنیده می‌شود؟]

در اینکه آیا کلام خدای تعالی شنیده شده می‌تواند یا خیر، مردم اختلاف نظر دارند. آنانی که کلام خداوند را حرف و صوت خوانده اند ابهامی در سخن‌شان وجود ندارد که کلام او تعالی قابل شنیدن است. اما آنانی که پذیرفته اند سخن او تعالی از حرف و صوت منزّه [و پاک] است، این پرسش نزد ایشان مطرح است که آیا سخن او تعالی را می‌توان شنید یا خیر.

از [ابوالحسن] اشعری نقل است که گفته: «هر موجودی را که بتوان دید، می‌توان [سخن] او را شنید.» ابن فورک^{۱۲۰} گفته است: «آنچه از قرائت قاری می‌شنویم دو چیز است: آواز قاری، و کلام خداوند؛ چنانکه خدای تعالی فرموده است: ﴿و او را پناه بده تا کلام خدا را بشنود﴾ [التوبه: ۶].» او همچنان گفته است: «موسی کلام خداوند را بدون واسطه آواز و حرف شنیده است.» [برخلاف،] باقلانی^{۱۲۱} گفته است: «کلام خداوند بر حسب معمول شنیده نمی‌شود، تنها آنچه شنیده می‌شود آواز قاری است؛ اما جواز دارد که خداوند متعال بر خلاف رسم معمول [کلام خویش را به کسی از بندگانش که بخواهد]^{۱۲۲} بشنواند چنانکه موسی علیه السلام در کوه طور و محمد ﷺ در شب معراج کلام خداوند را شنیدند.» نزد این متکلمین، کلام خداوند از ازل قابل شنیدن بوده است.^{۱۲۳}

^{۱۲۰} ابن فورک اصفهانی (متوفای ۴۰۶ هـ) از جمله متکلمین اشعری و فقهای شافعی است. پس از تحصیلاتش در عراق، به نیشاپور اقامت گزید و در آنجا مدرسه‌ای بنا کرده به تدریس مشغول شد. از او حدود صد اثر در کلام، اصول الفقه، فقه، و تفسیر بجا مانده است.

^{۱۲۱} قاضی ابوبکر باقلانی (متوفای ۴۰۳ هـ) یکی از متکلمین پیشگام و پیشکسوت اشعری از مذهب مالکی است. او در بصره متولد و در بغداد می‌زیسته. باقلانی در گسترش کلام اشعری نقش بسزایی داشته است. بنابر مهارتش در فن بحث و مناظره، امیر عضدالدوله پناه خسرو - امیر آل بویه - او را بحیث سفیر به قسطنطنیه فرستاد تا با علمای نصرانی در مقابل پادشاه‌شان به مناظره بپردازد.

^{۱۲۲} این متن اضافی در داخل قوسین از کتاب «البدایة من الکفایة» نقل و ترجمه گردید.

^{۱۲۳} در «البدایة من الکفایة»، امام صابونی دقیق‌تر و درست‌تر می‌نویسد که: «نزد این متکلمین، موسی علیه السلام کلام خداوند را بدون واسطه آواز و حرف شنیده است.»

شیخ ابومنصور ماتریدی رحمه الله می‌گوید: خود کلام قابل شنیدن نیست، زیرا محال است که آنچه از جنس حرف و صوت نباشد شنیده شده بتواند. برخلاف دیدن، شنیدن به آواز وابستگی دارد، و وجود و عدم آن یکجا با آواز می‌چرخد.^{۱۲۴} پس جائز دانستن آنچه که [از جنس] آواز نباشد از [حیطه] عقل و تجربه خارج می‌گردد، چنانکه در «کتاب التوحید» ذکر گردیده است. این رأی را ابو اسحاق اسفرائینی^{۱۲۵} نیز از جمله اشعری‌ها پذیرفته است، و او ادعا کرده که این نظریه یاران متقدم شان [در اشعریه] بوده.^{۱۲۶}

شیخ ابومنصور رحمه الله در [تفسیر] «تأویلات» می‌نویسد که موسی علیه السلام آوازی شنید که دلالت بر کلام خداوند داشت، نه اینکه خود کلام خداوند را شنیده باشد [چنانکه کسی بگوید «من نظریه فلان شخص را شنیدم»]، یعنی آنچه را که بر نظریه‌اش دلالت دارد شنیدم، یا کسی بگوید که «بر قدرت خداوند بنگر»، یعنی بر آنچه که بر قدرت خداوند دلالت دارد بنگر.^{۱۲۷} اینکه موسی (صلوات الله علیه) بحیث «کلیم الله» (هم‌سخن خدا) تخصیص یافت از برای این بود که بدون واسطه کتاب و ملک [آن آواز دلالت دارنده بر کلام خدا را] شنید، نه از برای اینکه بدون واسطه آواز و حرف [خود کلام خداوند را] شنیده باشد.

چکیده بحث این است که در قرآن مجید یادآوری نگردیده که موسی علیه السلام کلام خداوند را شنیده باشد، بلکه تنها گفته شده که خداوند با او سخن زد، چنانکه فرمود: ﴿و خداوند با موسی سخن زد﴾ [النساء: ۱۶۴] و ﴿پروردگارش با او سخن زد﴾ [الأعراف: ۱۴۳]. سپس در آیت دیگری، خداوند سخن زدنش را با بندگانش به سه مرتبه محدود می‌سازد: ﴿برای هیچ بشری توان آن نیست که خدا با او سخن بگوید، جز [از طریق] وحی، یا از وری پرده، یا پیام‌آوری را بفرستد که به اجازه وی هرچه را بخواهد وحی کند﴾ [الشوری: ۵۱]. در این آیت، خداوند سخن گفتنش را با بشر نفی می‌کند جز به طریق الهام، یا از پس پرده، یا با

^{۱۲۴} یعنی، هرگاه آواز وجود داشته باشد، شنیدن نیز اتفاق می‌افتد و هرگاه آواز وجود نداشته باشد، شنیدن نیز اتفاق نمی‌افتد.

^{۱۲۵} استاذ ابواسحاق اسفرائینی (متوفای ۴۱۸ هـ) از متکلمین پیشگام اشعری و شافعی‌مذهب بود. زادگاهش اسفراین، میان نیشاپور و گرگان است. او بخاطر مناظراتش با معتزله شهرت دارد.

^{۱۲۶} امام ابوالمعین نسفی می‌نویسد: «اولین کسی از متکلمین اهل حدیث [یعنی، متکلمین شافعی‌مذهب] که این سخن را پذیرفت ابواسحاق اسفرائینی بود.... او با موقف مذهبش قانع نگشت، و ادعا کرد که همه متکلمین اهل حدیث پیش از وی همین رأی را - یعنی، اینکه آنچه از جنس آواز نباشد ممکن نیست شنیده شود - اختیار کرده بودند» (تبصرة الأدلة، جلد ۱، صفحه ۳۰۵).

^{۱۲۷} این متن اضافی در داخل قوسین از کتاب «البدایة من الکفایة» نقل و ترجمه گردید.

فرستادن پیام‌رسان. در این شکی نیست که سخن گفتن از طریق الهام شامل شنیدن نمی‌شود، زیرا الهام عبارت از افگندن معنی در قلب بگونه پوشیده است چنانکه خداوند متعال می‌فرماید: ﴿به مادر موسی وحی کردیم﴾ [القصص: ۷] و ﴿پروردگار تو به زنبور عسل وحی کرد﴾ [النحل: ۶۸]. همچنان، سخن گفتن از طریق فرستادن پیام بگونه‌ای نیست که سخن پیام‌دهنده شنیده شود بلکه آواز پیام‌رسان شنیده می‌شود؛ آوازی که دلالت بر کلام پیام‌دهنده دارد. بنابراین، شنیدن بر دلالت کلام واقع می‌گردد نه بر خود کلام.

در رابطه به سخن گفتن از ورای حجاب، واسطه بودن حرف و صوت در آن لازمی است چنانکه خداوند متعال می‌فرماید: ﴿چون به آن [آتش] رسید، از کرانه راست وادی، از درختی در سرزمین با برکت، آوازی بلند شد که: ای موسی، حقا که من خداوند، پروردگار عالمیان استم﴾ [القصص: ۳۰]. معنی «حجاب» آنست که درخت محل قیام برای حرف و صوتی که دلالت بر کلام خدای تعالی دارند باشد. پس اینکه فرمود ﴿من خداوند استم﴾ [القصص: ۳۰]، چنین نیست که این کلام درخت بوده باشد بلکه کلام خداوند بوده، ولیکن از آن درخت شنیده شد. بنابراین، درخت همراه با حروف و آواها واسطه‌ای برای فهم کلام خدای تعالی بودند. آنچه شنیده شد دلالت بر کلام بود، نه خود کلام الهی. اینکه موسی بحیث «کلیم الله» تخصیص یافت از حیث اختصاص یافتن به همین نوع سخن گفتن بوده است. نادرست نیست که اگر کسی این را «سخن گفتن بی‌واسطه» بنامد، بدین معنی که کتاب و پیام‌آور بحیث واسطه قرار نگرفته‌اند، نه اینکه حرف و صوت واسطه نبوده باشند. این بدان می‌ماند که کسی بگوید «پادشاه با فلان کس بدون واسطه، شفاهی سخن زد.» معنی‌اش این نیست که حرف و صوتی وسیله نبوده باشند، بلکه معنی‌اش اینست که پادشاه به او نامه و پیام‌رسانی نفرستاده، بلکه با او روبرو سخن زد. این مسئله نیز همینگونه است.

این بحث ایجاب شرح بیشتری را می‌کند که در این [کتاب] مختصر گنجایش برای آن نیست. پس به همین قدر اکتفا می‌ورزیم. و خداوند یاری دهنده است.

[۳.۸] تکوین و مُکُون، یا آفرینش و آفریده (ب) ۱۲۸

یاران ما [ماتریدی‌ها] رضی الله عنهم گفته اند: بی گمان همه صفات الهی قدیم و قائم به ذات خداوند متعال اند.^{۱۲۹}

اشعری‌ها و معتزلی‌ها گفته اند که: صفات ذاتی – مانند علم و قدرت – قدیم و قائم به ذات خداوند اند، و صفات فعلی – مانند تکوین،^{۱۳۰} روزی دادن، زنده کردن، میراندن، و غیره – حادث اند و قائم به ذات خداوند نیستند. سپس ایشان در میان خویش روی [صفت] تکوین اختلاف نظر پیدا کردند: اینکه اگر تکوین [یا آفرینش] قائم به ذات خدای تعالی نیست، پس آیا تکوین عینِ مُکُون [یا آفریده]^{۱۳۱} است یا غیر از آن است؟

[ابوالحسن] اشعری پنداشته که آفرینش عینِ آفریده است، و اکثریت معتزله پنداشته اند که آفرینش [صفتی] و رای آفریده می‌باشد. سپس معتزله دربارهٔ محل [قیام] تکوین به اختلاف پرداختند: ابوالهذیل عَلاَف گفته که: آفرینش قائم به آفریده است. ابنِ راوندی^{۱۳۲} و بشر بن مُعْتَمِر^{۱۳۳} گفتند که: آفرینش در محلی نمی‌پاید.

^{۱۲۸} بنابر طولانی بودن بحث در «الکفایة»، این فصل از روی متن «البدایة من الکفایة» – که مختصر کتاب «الکفایة» است – ترجمه می‌گردد. در این ترجمه، هر فصل یا بخشی که با علامت (ب) نشانه‌گذاری گردیده باشد، به این معنی است که از روی متن «البدایة من الکفایة» ترجمه گردیده است.

^{۱۲۹} امام ابوالیسر بزدوی می‌گوید: «اهل سنت و جماعت گفته اند: تکوین و ایجاد صفات خدای تعالی اند که غیر حادث اند، و مانند علم و قدرت صفاتِ ازلی استند. مُکُون و موجود، غیر از تکوین اند. به همین ترتیب، تخلیق و خلق کردن صفات غیر حادث خدای تعالی اند که مانند رحمت، احسان، روزی دادن، مغفرت، و سائر صفات فعلی خداوند ازلی و غیر مخلوق اند» («اصول الدین»، ابوالیسر بزدوی، صفحه ۷۶).

^{۱۳۰} تکوین به معنی به هستی درآوردن، آفرینش، و پیدایش است. ابوالبرکات نسفی می‌گوید: «بدان که تکوین، تخلیق، خلق کردن، ایجاد، احداث و اختراع نام‌های مترادف اند که همه یک معنی دارند، و آن عبارت از بیرون آوردن معدوم از عدم بسوی هستی است. لفظ تکوین [معمولاً] بخاطر پیروی از سلف بکار برده می‌شود.» («الاعتماد فی الاعتقاد»، ابوالبرکات نسفی، صفحه ۱۹۵)

^{۱۳۱} مُکُون: به هستی درآمده، آفریده شده، پیدا گشته.

^{۱۳۲} ابنِ راوندی (متوفای ۲۹۸ هـ) در نخست متکلم معتزلی بود و بعداً به فلسفه گرائید. معتزلی‌های محافظه‌کار چون ابوالحسن خیاط و دیگران، ابنِ راوندی را متهم به زندیق و دهری گشتن نموده اند. اما ابومنصور ماتریدی در کتاب التوحید از ابنِ راوندی بحیثِ باورمند به نبوت یاد کرده است.

^{۱۳۳} بشر بن مُعْتَمِر هَلالی (متوفای ۲۱۰ هـ) از جمله متکلمین معتزله در بغداد بود.

کرامیه گفته اند که آفرینش حادث است اما قائم به ذات خداوند می باشد. به باور ایشان، خداوند از ازل خالق بوده اما آن ها این را به معنای «خالقیت» - یعنی «توانایی داشتن» بر خلقت - پنداشته اند.

سخن درست آنست که ما گفته ایم، از بابت فرموده خدای تعالی: ﴿هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ﴾ «وی است خدای آفریننده، هست کننده، صورت پدیدآرنده» [الحشر: ۲۴]. او ذات خویش را خالق [و آفریننده] وصف کرد، و ذات او و کلام او ازلی اند. اگر تکوین [و آفرینش] حادث می بود، خداوند در ازل بدان موصوف نمی بود؛ در آن صورت [این آیت قرآن] یا سخن دروغ می بود یا مجازی - خداوند از آن برتر و بزرگ است.^{۱۳۴} برای دانستن این مسئله، [بدان که] خالق نام مشتق از «خلق» است همانگونه که عالم مشتق از «علم» است. هرگاه اسم از معنای مشتق گردیده باشد، این اسم بر کسی متحقق می گردد که همان معنی در او قیام داشته باشد، چنانکه نام متحرک به کسی اطلاق می گردد که حرکت در او قیام داشته باشد.

اینکه کرامیه این آیت را طوری تأویل می کنند که خالق بودن او را در ازل به معنی خالقیت - که عبارت از قدرت داشتن بر آفرینش است - می گیرند، این تأویل فاسد است. زیرا اسم مشتق از «قدرت» لفظ قادر می باشد نه لفظ خالق. کسی که بر زنا کردن توانایی داشته باشد زانی گفته نمی شود، و این امر در سائر صفات صدق می کند. همچنان، نام خالق [یا آفریننده] نامی برای مدح است؛ اگر خداوند در ازل بدان موصوف نبود و حالا بدان موصوف شده، پس او این [مدح] را بلااثر هستی مخلوقات کمایی کرده؛ زیادت در مدحی که در ازل [برای خداوند] وجود نداشته است، و این محال است.

حجت عقلی ما این است که اگر [صفت یا فعل] آفرینش حادث می بود، می بایست که یا به آفرینش خداوند پدید می آمد، یا بدون آفرینش خداوند. اگر بگویند که به آفرینش خداوند پدید آمده، ما می پرسیم که این آفرینش [بالتوبه] قدیم است یا پدید آمده؟ اگر بگویند که قدیم است، پس همین است که ما ادعا می کنیم. اگر بگویند که پدید آمده می باشد، این سوال به تسلسل [نامتناهی] ادامه پیدا می کند. و اگر بگویند که بدون آفرینش خداوند پدید آمده، ما می گوئیم که اگر جائز باشد که پدیده ای بدون آفرینش خداوند پدید بیاید، این هم باید جائز

^{۱۳۴} یعنی، چون قرآن کلام خدای تعالی است که ازلی است، و خداوند از ازل خود را «خالق» وصف نموده است، ممکن نیست که صفت تکوین حادث باشد. اگر تکوین را حادث بنامیم، چطور خداوند در ازل خویش را خالق نامیده است؟!

پنداشته شود که همه حوادث [و پدیده‌ها] نیز بدون آفرینش خداوند پدید بیایند که این حالت به تعطیل ذات آفریدگار می‌انجامد.

همچنان، اگر آفرینش حادث می‌بود، این حادث از چند حالت بیرون نیست: [۱] یا اینکه در ذات خدای تعالی رخ داده باشد، آنگونه که کرامیه پنداشته اند، و این سخن فاسد است زیرا چنان می‌نماید که ذات قدیم الهی محل حوادث [و پدیده‌ها] باشد. [۲] یا این حادث بدون محلی رخ داده باشد آنگونه که ابن راوندی و بشر بن مُعتمر پنداشته اند؛ و این نیز محال است زیرا موجودیت صفت بدون محل مستحیل می‌باشد، و اینکه اگر آفرینش در محلی پاینده نباشد، اتصاف آن به یک ذات از اتصاف آن به ذات دیگری اولویت پیدا نمی‌کند. [۳] یا اگر حادث در ذات دیگری [غیر از خدا] رخ داده باشد – چنانکه ابوالهذیل گفته که آفرینش هر جسم قائم به همان جسم است – این پندار بدان می‌انجامد که هر جسمی خالق و آفریننده خودش باشد. این سخن نیز به تعطیل ذات آفریدگار منتج می‌گردد، و نیز نمی‌تواند درباره [آفرینش در] اعراض درست باشد، زیرا قیام یک چیز در عرض محال است.

اگر تکوین و مکون [یا آفرینش و آفریده] یکسان می‌بودند، یا اگر آفرینش در آفریده پاینده می‌بود، آفریده از نفس خویش به هستی درآمده می‌بود و برای هست گردیدن به غیر خویش نیازی نمی‌داشت. در آن صورت، آفریده بایست قدیم می‌بود. درحالی‌که مخاصم ما از پذیرفتن قدیم بودن آفرینش بدین خاطر احتراز ورزیده بود تا از سخن قدیم بودن مکونات دوری بسته باشد، اما ناگزیر از آنچه که دوری می‌ورزید با آن محال [نهایتاً] هم‌رکاب گردید.

[بگونه مثال] سیاهی یک [عرضی] آفریده است، و نزد شما [این آفریده] عین آفرینش می‌باشد. پس [بر اساس سخنان تان] هر چیزی که در آن سیاهی قیام داشته باشد، تکوین نیز بلا محال – بنابر اتحاد تکوین و سیاهی با یکدیگر – در آن قیام می‌داشته باشد. پس اگر شما ذاتی را بخاطر پایدگی سیاهی در آن، سیاه وصف می‌کنید، بر شما لازم می‌گردد که آن را بنابر پایدگی تکوین در آن، آفریننده نیز وصف کنید. بنابراین، اگر شما خداوند متعال را با سیاه بودن وصف نمی‌کنید چون سیاهی در ذات او قیام ندارد، شما نیز نمی‌توانید خداوند را با آفریننده بودن وصف کنید زیرا [بر اساس سخن تان] تکوین در ذات او قیام ندارد. این سخن بدان می‌ماند که [گفته شود]: هرگاه این خبر راست باشد، هر ذاتی که این خبر در وی قیام داشته باشد [به عبارت دیگر، هر ذاتی که این خبر را گفته باشد] مُخبر راستگو است؛ و هر ذاتی که این خبر در وی نباید [یعنی، این خبر را نگوید] او نه مُخبر است و نه راستگو، زیرا این دو [یعنی، خبر دادن و راستگو بودن] با یکدیگر متحد اند.

اگر گفته شود: «اگر تکوین را - که قائم به ذات او تعالی است - ازلی بپنداریم، هستی جهان وابسته به تکوین خواهد گردید و ازین رو جهان نیز ازلی می‌گردد نه حادث.» [در پاسخ به این مسئله] ما می‌گوئیم: اینکه شما هستی جهان را به تکوین وابسته دانستید، در واقعیت امر شما حادث بودن جهان را نیز پذیرفتید، زیرا قدیم آنست که هستی‌اش به غیر وی وابسته نباشد، درحالی‌که آنچه هستی‌اش به غیر آن وابسته باشد حادث شمرده می‌شود. افزون بر آن، می‌گوئیم که: موجودیت تکوین [یا آفرینش] در ازل آنگونه نیست که جهان در آن [یا با آن] از ازل وجود داشته باشد، بلکه آنگونه است که هر چیز بواسطه آفرینش در زمانی [که] برای پیدایش آن [مشخص و تعیین گردیده]، بر حسب علم و اراده خداوند به هستی در بیاید، درحالی‌که تکوین و آفرینش آن از ازل تا ابد [بدون تغییر و دگرگونی] باقی می‌ماند. بنابراین، هستی هر موجود، در وقت به هستی درآمدن آن، به آفرینش ازلی آن وابستگی دارد. این بدان می‌ماند که شخصی در ماه شعبان، طلاق دادن خانمش را به رسیدن ماه رمضان متعلق بسازد؛ در آنصورت، تعلیق حکم تا رمضان باقی می‌ماند و طلاق در زمان به میان آمدنش [که] توسط آن تعلیق [مشخص گردیده بود] واقع می‌گردد. یا مثلاً شخصی کسی را در روز شنبه زخمی بسازد، و [زخم پس از آن به بدنش] سرایت کند و افزایش یابد تا آنکه این فرد افکار شده به روز جمعه بمیرد؛ شخصی که زخمی ساخته است در همان روز شنبه قاتل شمرده می‌شود، درحالی‌که اثر زخم در روز جمعه عمل می‌کند. پس مسئله آفرینش و آفریده نیز همینگونه است.

سخن قاطع بر این غوغا آنست که ما می‌پرسیم: آیا هستی جهان به ذات قدیم او تعالی یا به صفتی از صفات او تعلق دارد یا خیر؟ اگر بگویند که ندارد، ایشان به تعطیل ذات آفریدگار می‌پردازند. اگر بگویند که دارد، از ایشان می‌پرسیم که آیا این تعلق قدیم بودن جهان را اقتضاء می‌کند یا خیر؟ هر جوابی که شما بدهید، همان یک جواب ما به این شبهت در مسئله تکوین خواهد بود.

همچنان، نزد [ابوالحسن] اشعری هستی جهان به خطاب ﴿كُنْ﴾ [یعنی، «شو» یا «باش»] تعلق دارد، که همانا تکوین است، و آن قدیم و قائم به ذات خدای تعالی می‌باشد. اما این سخنش با سخن [دیگر] وی در باب مسئله تکوین در تناقض قرار دارد.^{۱۳۵}

^{۱۳۵} امام ابومنصور ماتریدی نیز در این رابطه می‌گوید: «بر معنای تکوین، فهم بشر رسیده نمی‌تواند... احتمال دارد که منظور فرموده ﴿كُنْ﴾ باشد. هر آن چیزی که را خداوند می‌دانست وجود خواهد داشت، پس همانگونه است. هر چیز بر همانگونه‌ای که است در وقت معین آن، بدون تکرار گشتن، آفریده شده است. و در آن، امر و نهی و وعد و وعید، همه شامل اند.» (کتاب التوحید، ص ۱۱۳)

و خداوند ره نماینده است.

امام ابوالمعین نسفی درباره چگونگی و انواع امر می‌نویسد: «من با بعضی از اشعریه صحبتی داشتم، و از او خواستم تا سخن او تعالی ﴿كُنْ﴾ را تفصیل دهد. او به این باور بود که [خطاب] ﴿كُنْ﴾ بحیث امر است. درحالی‌که بوجود آمدن «مأمور به» (فعلی که به آن امر شده) لابد از قضیه [این نوع] امر نیست. قدیم بودن امر قدیم گشتنِ مَکُون (آفریده) را واجب نمی‌گرداند. پس تکوین (آفرینش) همانا فعل است، و بوجود آمدنِ مفعول لابد از قضیه فعل است.

پس من گفتم: بوجود آمدن «مأمور به» از قضیه امر نیست هرگاه امر امر ایجابی باشد، و تنها حکم آن - که عبارت از وجوب است - ایجاب می‌گردد، پس بوجود آمدن [یا آفرینش] حکم امر نیست. ولی [هرگاه امر امر ایجابی نباشد بلکه امر تکوینی باشد، در آنصورت تکوین [یا آفرینش] حکم امر می‌باشد. پس باید حکم آن موجود باشد. آیا ندیده‌یی که اگر در امر ایجابی، «مأمور به» وجود نداشته باشد [یعنی، به هستی درنیامده باشد]، در امر نقص وارد نمی‌شود زیرا امر برای هست گردانیدن نبوده بلکه برای واجب گردانیدن بوده است؟! پس آنچه را که امر ثابت می‌ساخت ثابت ساخت. درحالی‌که در امر تکوینی، اگر مَکُون (آفریده) وجود نداشته باشد، این نقص را وارد می‌سازد زیرا امر برای هست گردانیدن بوده است. در اینصورت، آنچه را که امر باید ثابت می‌ساخت ثابت نمی‌سازد، و این دلالت بر عجز می‌کند. پس ثابت می‌شود که این سخن [اشعریان] باطل است. بی‌گمان امر تکوینی باید مَکُون را هست گرداند، ولی با این هم هنگامی که امر در ازل داده شد مَکُون [از همان ازل] پیدا نگردید [بلکه همه مکونات و آفریدگان بعداً پیدا گردیدند].» (تبصرة الأدلة، ج ۱، ص ۳۶۴-۳۶۵)

[۳.۹] اندر جواز دیدار خدای تعالی (ب)

اهل حق باور دارند که رؤیت خدای تعالی با دیده‌ها («بِالْبَصَارِ») ^{۱۳۶} عقلاً ممکن بوده، و بر اساس دلائل سمعی [یعنی، نص دینی] برای مؤمنان در روز آخرت واجب می‌باشد، برخلاف آنچه که معتزله، خوارج، نجاریه، و زیدیه ^{۱۳۷} از اهل تشیع می‌پندارند. معتزله در میان خویش به اختلاف پرداختند که آیا خداوند ذات خودش را نیز دیده می‌تواند یا خیر؟ اکثریت ایشان اعتراف می‌کنند که دیده می‌تواند و گروه دیگری از ایشان انکار می‌ورزند که او تعالی [ذات خویش را] می‌بیند و دیده می‌شود.

اهل حق بر خواهش موسی علیه السلام برای دیدار خداوند متعال حجت می‌ورزند، چنانکه او تعالی از سخن وی بما خبر می‌دهد که گفت: «رَبِّ ارْنِي أَنْظُرُ إِلَيْكَ» «ای پروردگار من، بنمای مرا تا ببینم ترا» [الأعراف: ۱۴۳]. او در حالی این خواهش را کرد که خداوند متعال را به حق معرفش [چنانکه شایان است] می‌شناخت؛ او را از تشبیه [به آفریدگان]، و جهت داشتن، و روبرو قرار گرفتن منزّه می‌دانست. با این هم، او باور داشت که خداوند قابل رؤیت است تا آنکه از وی خواست او را ببیند. پس کسی که می‌انگارد دیدار خدای تعالی محال است، در واقع ادعای معرفتی را از صفات خدای تعالی دارد که موسی علیه السلام گویا از آن جاهل

^{۱۳۶} شمس الدین سمرقندی (متوفای ۷۰۲ هـ) در «المعارف فی شرح الصحائف» می‌نویسد: «معتزله استدلال ورزیده اند که ... اگر مراد از دیده‌ها چشم باشد، پس این بر اساس بدیهیات عقلی باطل است، زیرا ما بر اساس علم ضروری می‌دانیم که تنها چیزی را می‌بینیم که در جهت و مکان و در مقابل ما قرار داشته باشد، و این [کیفیات] در حق خدای تعالی محال است. جواب [ما] اینست که: ما می‌پذیریم چشم با این قوتی که فعلاً ما داریم، آن ادراک [رؤیت الهی] بالایش گران تمام می‌شود، ولی ما می‌گوئیم که خداوند متعال قوتی را به چشم‌های ما پس از برانگیختن عطا می‌کند که برای ادراک [رؤیت] توانمند می‌گردد. و شما در [رد کردن] این قوت، به بدیهیات عقلی تمسک جسته نمی‌توانید، زیرا ما روشن ساختیم که بیننده [واقعی] روح است، با توانمندی‌ای که خدای تعالی به او می‌بخشد، و [این قوت و توانمندی روحی] همراه با چشم خواهد بود نه اینکه از آن چشم باشد.»

^{۱۳۷} زیدیه به پیروان زید بن علی بن الحسین بن علی - که برادر امام محمد باقر رحمه الله بود - خطاب می‌گردد. زید بن علی نزد واصل بن عطاء معتزلی به تحصیل پرداخت. برخلاف امام باقر، زید بدین باور بود که دو امام در دو سرزمین می‌توانند خروج کنند، و شخصی مفضول - یعنی آنکه در فضیلت و شایستگی فروتر باشد - می‌تواند امام گردد. زید می‌گفت که حضرت علی کرم الله وجهه با آنکه افضل صحابه بود، خلافت را بنابر مصلحتی به ابوبکر صدیق تفویض کرد. چون این سخنان او را شیعه کوفه شنیدند، و دانستند که از ابوبکر صدیق و عمر فاروق تبرا نکرده، «رفضوه» یعنی او را بگذاشتند. ازین جهت، شیعه را رافضی خوانده‌اند («الملل والنحل»، شهرستانی، جلد ۱، صفحات ۱۱۴ و ۱۱۵).

بوده - و چنین سخنی، فاسد است. همچنان، خداوند متعال رؤیت خویش را وابسته به پابرجا ماندن کوه خواند و گفت: ﴿فَإِنْ اسْتَفَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾ «اگر [کوه] به جای خویش قرار بماند، مرا خواهی دید» [الأعراف: ۱۴۳]. پابرجا ماندن کوه عقلاً ممکن است، و [امری را] به ممکن متعلق ساختن دلالت بر جواز آن امر دارد.

افزون بر آن، اینکه خدای تعالی از تجلی [و نمایاندن خویش] به کوه خبر می‌دهد، بدین معنی است که او تعالی حیات، علم و [توانایی] دیدن را در کوه آفرید چنانکه امام ابومنصور ماتریدی (رحمة الله علیه) بیان کرده است، و این دلالت بر جواز دیدار خدای تعالی دارد. [تجلی به معنی ظهور کردن و نمایان شدن است. بر همین اساس امام ابومنصور ماتریدی (رحمة الله) گفته است: نمایان شدن او تعالی را نباید بدان گونه که نمایان شدن چیزهای دیگر را فهم می‌کنیم بفهمیم. حقیقت تجلی و نمایان شدن بر کوه آنست که خداوند متعال حیات و [توانایی] دیدن را در کوه آفرید تا پروردگارش را دیده بتواند، نه اینکه خداوند پنهان و پوشیده بوده باشد و سپس خود را آشکار ساخته باشد. درست نیست که این آیت طور دیگری به تأویل گرفته شود. اینکه [تجلی] در حق کوه متصور است، بلکه متحقق گشته، تصور آن در حق انسان نیز واجب می‌گردد. نزد ما، تجلی و دیدار یکی اند.]

اگر گفته شود که: آنچه شما یادآوری کردید، اگر دلالت بر امکان دیدار داشته باشد، پس خداوند متعال می‌فرماید ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ «مرا دیده نمی‌توانی» [الأعراف: ۱۴۳] که مفهوم نفی همیشگی را می‌دهد و این دلالت بر مستحیل بودن رؤیت دارد. [در پاسخ به این سخن] می‌گوئیم: ما آن [بخشی از] آیت را بحیث دلیل برای دیدار ارائه کردیم؛ اینکه او تعالی سپس می‌فرماید ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ «مرا دیده نمی‌توانی» [الأعراف: ۱۴۳] دلالت بر نفی دیدار در این دنیا دارد، نه نفی امکان دیدار [در آخرت]. پس تعارضی وجود ندارد. اینکه کسی بگوید «این دلالت بر نفی همیشگی دارد»، می‌گوئیم که ما باور نداریم که لفظ «لَنْ» مفهوم همیشگی را بدهد بلکه تنها برای تأکید ورزیدن است. دلیل آن سخن خدای تعالی است که از مریم (علیها السلام) خبر می‌دهد که گفت ﴿فَلَنْ أَكَلِمَ الْيَوْمَ أَنسِيًّا﴾ «پس امروز با هیچ آدمی سخن نخواهم گفت» [مریم: ۲۶]، و او این لفظ را به «امروز» - که عبارت از وقت نهادن برای زمان محدود است - مقرون ساخت، درحالی که بکارگیری لفظ نفی همیشگی برای یک زمان محدود متناقض خواهد بود. حتی اگر این لفظ برای نفی همیشگی نیز باشد، مراد نفی درین دنیاست نه نفی در آخرت؛ دلیل آنست که خدای تعالی می‌فرماید ﴿وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ﴾ «هرگز آرزوی مرگ نکنند، بدان بدی‌هایی که پیش فرستاده اند» [البقره: ۹۵]، و سپس بما خبر می‌دهد که در

آخرت تمنای مرگ را می‌کند و می‌گویند ﴿وَنَادُوا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ﴾ «فریاد می‌کنند که: ای خازن دوزخ! باید پروردگار تو بر [مرگ] ما حکم کند» [الزخرف: ۷۷].

همچنان، سخن او تعالی ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ﴾ ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ «باشند روهایی در آن روز تازه و تابان، به پروردگار خویش نظاره کنان» [القیامه: ۲۲ و ۲۳] نیز دلیلی برای دیدن پروردگار در روز رستاخیز برای مؤمنانی که در بهشت اند می‌باشد، زیرا زبان‌شناسان با هم موافقت دارند که هرگاه کلمه «النظر» یکجا با «إلی» بکار برده شود، به معنای نگرستن با چشم است. به عین ترتیب، در آیت ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ﴾ «هرکه امید می‌دارد به دیدار خدای خویش عمل صالح آرد» [الکھف: ۱۱۰] و نیز در آیات دیگر، لقاء همانا به معنای دیدار است. در نهایت، در تفسیر سخن او تعالی که فرموده ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ «برای کسانی که نیکوکاری ورزیدند نیکویی است، و زیادتى بر آن» [یونس: ۲۶]، اکثر مفسرین بر اساس فرموده پیامبر گرامی ﷺ گفته‌اند که منظور از زیادت همانا دیدار پروردگار متعال است.^{۱۳۸}

احادیث درین باره بسیار است. مشهورترین آن سخن نبی علیه السلام است که فرمود: «بی‌گمان شما پروردگار تان را خواهید دید، همانگونه که مهتاب شب چهارده را می‌بینید، بدون اینکه در دیدارش دشواری و گرانی [بر شما] باشد.»^{۱۳۹} در این حدیث، دیدار خدای تعالی با دیدار مهتاب از بابت یقینی بودن و آشکار بودن آن تشبیه گردیده، نه اینکه دیدنی را با دیدنی به تشبیه کشانیده باشد «وَفِي هَذَا تَشْبِيهُ رُؤْيَا اللَّهِ تَعَالَى بِرُؤْيَا الْقَمَرِ فِي الْكَثْمِ وَالْوُضُوحِ، لَا تَشْبِيهُ الْمَرْتَبَةِ بِالْمَرْتَبَةِ». حدیث رؤیت را بیست و یک تن از اصحاب کبار و علمای ایشان (رضی الله عنهم) نقل کرده‌اند، پس حدیث مشهور است که انکار را نمی‌شاید. اما در باب اینکه آیا پیامبر گرامی ﷺ پروردگار متعال را در شب معراج دیده است یا خیر، اصحاب (رضی الله عنهم) در میان خویش اختلاف نظر دارند.^{۱۴۰} همین اختلاف شان دلیل بر امکان [عقلی] دیدار خدای تعالی دارد، زیرا خردمندان تنها درباره چیزی ممکن با هم اختلاف نظر پیدا می‌کنند نه درباره چیزی که محال باشد.

^{۱۳۸} نجم الدین ابو حفص عمر نسفی در «التیسیر فی التفسیر» نام حدود ۲۰ تن از اصحاب و مفسرین تابعی را یاد می‌کند که با استناد بر حدیثی از رسول الله ﷺ «زیادت» را به معنی رؤیت و دیدار تفسیر کرده‌اند.

^{۱۳۹} صحیح بخاری (۷/۴۳۴) و صحیح مسلم (۶/۳۳۳).

^{۱۴۰} از این میان، أم المؤمنین عایشه (رضی الله عنها) بدین باور بود که رسول الله ﷺ خداوند متعال را در شب معراج ندیده است، اما ابن عباس (رضی الله عنهما) بدین باور بود که «او پروردگارش را دو بار با قلب خویش دیده است» (صحیح مسلم: ۱۷۶، سنن ترمذی: ۳۲۸۱).

آنچه به **دلایل عقلی** ارتباط می‌گیرد، ما باورمندیم که امکان دیدارِ موجودِ پیدا از وجود [و هستی آن] برمی‌آید نه از علت دیگری، و خداوند متعال موجود است پس می‌تواند که دیده شود. ثبوت آن اینست که در عالم شهادت ما چیزهایی را می‌بینیم که حقیقت متفاوت دارند، مانند جوهرها، اجسام، رنگ‌های مختلف مانند سیاهی و سپیدی، و اکوان گوناگون مانند حرکت و سکون؛ چنانکه حرکت در حقیقت آن مخالف سکون است، و هردوی آن‌ها مخالف سیاهی و سپیدی اند. [این] اعراض - به جملگی - مخالف جوهرها و اجسام اند. بنابراین، ناگزیر باید صفتی عام در هر یک از این‌ها شامل باشد تا جواز رؤیت و دیدن را [به آن‌ها] بخشیده باشد و اطراد و انعکاس علت را [برای رؤیت در آن‌ها] بمیان آورده باشد؛^{۱۴۱} این صفت همانا وجود [و هستی] است.^{۱۴۲}

اگر گفته شود: «ما نمی‌پذیریم آنچه ماورای اجسام است قابل دید باشد، بلکه آنچه قابل دید است همانا [اجسام] متحرک و سکون اند نه [خود] حرکت و سکون، و سائر اعراض همینگونه اند.» ما [در پاسخ] می‌گوئیم: انکار از دیدن این اعراض [در واقع] انکار از حس و مشاهده است؛ اگر حرکت و سکون نگریسته نمی‌شدند، در آنصورت نمی‌توانستیم که میان متحرک و ساکن با نگریستن تفکیک ورزیم، همانگونه که نمی‌توان [چیزی] گرم را از سرد و شیرین را از ترش با نگریستن تمیز بخشید زیرا این [نوع] اعراض قابل دید نیستند. در حقیقت، ما در دانش خود که میان حالت حرکت و حالت سکون در جسم واحد تفکیک می‌ورزد شک

^{۱۴۱} یعنی، همان علت در چیزهایی که قابل دید اند وجود خواهد داشت (این عبارت از «اطراد» است)، و در چیزهایی که قابل دید نیستند وجود نخواهد داشت (این عبارت از «انعکاس» است).

^{۱۴۲} امام صابونی در الکفایه توضیح بیشتری می‌دهد: «زمانی که [اجسام و اعراض] با وصف اختلاف حقائق شان قابل دید استند، می‌دانیم که علت مطلق برای رؤیت آن‌ها حقائق این اشیاء نیستند بلکه معنی جامع‌تری است که همه این اشیاء را شامل می‌شود، و این عبارت از «وجود» است. مثلاً زمانی که ما رنگ سیاه را می‌بینیم، در ذهن ما چنان خطوط می‌کند که گویا علت جواز رؤیت آن همانا سیاهی آن باشد و این لازم می‌گردد که آنچه سپید است قابل دید نباشد، زیرا سیاهی به حقیقت آن خلاف سپیدی است. اما چون سپیدی را می‌نگریم، می‌دانیم که سیاهی علت رؤیت نبوده.... پس لابد صفت جامعی در این اشیاء وجود داشته باشد که برای جواز رؤیت آن‌ها علت باشد، و این علت همانا وجود است.»

مراد از وجود، وجود خارجی است، نه وجود ذهنی. یعنی، آنعه از اشیایی که وجود خارجی دارند، رؤیت در حق آن‌ها جائز است، درحالی که رؤیت در حق اشیایی که تنها وجود ذهنی دارند (مانند مفاهیم فرضی عقلی) چنین نیست. همچنان، رویت تنها به مفهوم ادراک بواسطه بینایی انسان نیست، بلکه بسا از موجودات (مانند نور ماورای بنفش، شعاع ایکس، و حرارت) بواسطه بینایی انسان قابل درک نیستند اما برای دیگر حیوانات و حشرات قابل دید اند (چنانکه تجربه‌ها و پژوهش‌های معاصر در ساینس نشان داده است)، یا هم بواسطه اسباب و وسائل تکنالوژی برای انسان قابل دید می‌گردند. پس رؤیت اینجا به مفهوم جامع‌تر آن باید فهم گردد.

نمی‌کنیم. اسباب علم عبارت از عقل، ادراک حسی، و خبر اند. از آنجایی که این نوع دانش بواسطه عقل [نظری] و خبر رخ نمی‌دهد، [یگانه طریق حصول آن] ادراک حسی است؛ و چون حصول این دانش بواسطه بوئیدن، چشیدن، بسودن و شنودن محال می‌باشد، حس بینایی [برای شناسایی تحرک و سکون در اجسام] معین گردیده است. اگر بگویند که: «چگونه ادعای شما درست باشد درحالی که بسیاری از موجوداتی هستند که دیده نمی‌شوند؟» ما می‌گوئیم: آنچه ما استدلال نمودیم امکان رؤیت هر موجود است، نه واقع گشتن رؤیت. ما نگفتیم که «وجود» علت رؤیت باشد طوری که رؤیت را برای موجود لازم گرداند، بلکه گفتیم که «وجود» علتی برای «جواز» رؤیت است. آنچه موجود است [و وجود خارجی دارد] رؤیت برای آن جائز می‌باشد، جز اینکه خدای تعالی بنابر حکمتی آئین بعضی از موجودات را بر عدم رؤیت آن‌ها گذاشته است، نه اینکه جواز رؤیت برای آن‌ها [عقلاً] نامتصور باشد.

اگر گفته شود که: «اگر [خداوند] قابل دید باشد، باید او در جهتی برای بیننده قرار بگیرد، چنانکه ما در عالم شهادت هر چیزی را که می‌بینیم در جهتی از ما قرار دارد.» [در پاسخ] می‌گوئیم: رؤیت عبارت از اثبات کردن یک چیز - آنگونه که هست - بواسطه بینایی می‌باشد.^{۱۴۳} اگر آن چیز در جهتی قابل دید باشد، پس در جهت دیده می‌شود. اگر از جهت

^{۱۴۳} امام ابو‌حامد غزالی حقیقت و ماهیت دیدن و بینایی را اینگونه شرح می‌دهد: «حقیقت بینایی نوعی از درک [و فهم] است که به کمال رسیده است، و افزونی در کشف [عقلی] در مقایسه با [قوه] تخیل است. بگونه مثال، هرگاه دوستی را بینیم و سپس چشمان خود را ببندیم، صورت او در ذهن ما بواسطه تخیل و تصور نقش می‌بندد، ولیکن اگر چشمان خود را دوباره باز کنیم تفاوت را [میان نقش ذهنی ما و چهره واقعی او] خواهیم دید.... با باز کردن چشم، چهره آن دوست برای ما واضح‌تر، تمام‌تر و کامل‌تر [از تخیل و تصور ما] می‌نماید.... پس تخیل رتبه‌ای از درک [و فهم] است که ورای آن رتبه دیگری وجود دارد که در آشکارایی و [قابلیت] کشف از آن افزون‌تر است، بلکه کمال آن می‌باشد. این [حالت] کمال را در مقایسه با تخیل «رؤیت» و «بینایی» خوانند. به همین گونه، چیزهایی وجود دارند که ما آن‌ها را می‌دانیم اما تخیل کرده نمی‌توانیم.... علم به این‌ها [تیز] نوعی از ادراک است. حالا بنگریم که آیا عقل موجودیت کمال بیشتر را در تناسب با این ادراک جائز می‌داند یا خیر، همانگونه که دیدن در تناسب با تخیل [حالت کمال] است. اگر این حالت ممکن باشد، این کشف و کمال را در تناسب با علم «رؤیت» خوانند.... و معلوم است که انگاشتن چنین [حالت] کمال در آشکارایی و [قابلیت] کشف موجودات معلوم که قابل تخیل نیستند - مانند علم، قدرت، ذات خدای تعالی و صفات وی - [عقلاً] محال نیست.... بلکه تنها در این جهان [برای انسان] مبدول نمی‌باشد زیرا به سبب اشتغال نفس در بدن و کدورت صفات نفس، این کمال از وی محجوب گشته است.... [اما آنگاه که در روز رستاخیز پرده‌ها دریده شوند، و قلب‌ها پاکیزه گردند و چشم‌ها تیزبین گردند] کمال ادراک ما از ذات خداوند متعال بلندتر از علم معمولی خواهد بود، همانند برتری دیدن بر تخیل. این [حالت] را می‌توان به دیدار خدای تعالی، یا مشاهده، رؤیت یا دیدن او تعبیر کرد.... پس اگر چنین حالتی ممکن باشد و در بینایی [انسان] ایجاد گردد،

منزه باشد، همانگونه [بی جهت] دیده می‌شود. آیا چنین نیست که ما در عالم شهادت هر چیزی را که می‌بینیم در جهتی از ما قرار دارد ولی می‌دانیم که خدای تعالی از جهت‌ها منزه [و پاک] است؟! این مسئله نیز همانگونه است. دلیل بر درستی سخن ما این است که: خداوند متعال ما را می‌بیند درحالی‌که ما در جهتی از او قرار نداریم. پس به عین ترتیب، ما نیز او را خواهیم دید با آنکه او در جهتی از ما قرار ندارد. اگر بگویند که: «اگر او تعالی قابل دید باشد، باید در حال حاضر او را دیده بتوانیم چون نه در بینایی ما خللی هست و نه بر او حجابی هست.» ما می‌گوئیم: چیزی را که دیده شده بتواند آنگاه می‌توانیم ببینیم که خداوند متعال دیدار همان چیز را در چشمان [یا بینایی] ما بیافریند. هرگاه نیافریند، ما آن را دیده نمی‌توانیم با آنکه آن چیز ذاتاً قابل دید باشد، مانند اینکه شخص پری‌زده‌ای یا جن‌گرفته‌ای می‌تواند جن را ببیند اما آنانی که در دور او استند جن را نمی‌بینند. یا مانند اینکه حضرت نبی ﷺ جبرئیل علیه السلام را می‌دید اما اصحابش او را نمی‌دیدند. یا واضح‌تر مثال گربه است که موش را در شب می‌بیند اما ما نمی‌بینیم – بنابر دلیلی که بیان کردیم. اگر بگویند که: «اگر خداوند دیده شده بتواند، یا همه‌اش دیده می‌شود یا بخشی از او دیده می‌شود – و این هر دو سخن محال است.» ما می‌گوئیم: ما به شما مثال علم را پیشکش می‌کنیم؛ آیا همه‌ی خداوند برای ما معلوم [و دانسته شده] است یا بخشی از او، یا اینکه اصلاً معلوم [و قابل دانستن] نیست؟ هر پاسخی که شما به این پرسش بدهید همانا پاسخ ما در باب رؤیت [و دیدار الهی] خواهد بود. افزون بر آن می‌گوئیم که وصف کردن به کل و بخش تنها در باب چیزی متصور است که تقسیم‌پذیر به کل و بخش باشد، و محال است که خداوند متعال به تقسیم‌پذیری وصف گردد، پس [سخن شما درباره‌ی] تقسیم‌پذیری [در رؤیت خداوند] درست نیست.

فصل [دیدن خداوند در خواب]

آنانی که باورمند به جواز دیدار الهی اند در این اختلاف نظر دارند که آیا دیدار او تعالی در خواب [بندگان] ممکن است یا خیر. گروهی [از متکلمین] بدین باور اند که مستحیل است، زیرا آنچه در خواب دیده می‌شود خیال یا مثال است، و این هر دو برای [درک] ذات قدیم الهی محال اند. بعضی دیگر [از متکلمین] آن را جائز می‌دانند و آن را بدون کیفیت، جهت، روبرویی، خیال و مثال می‌پندارند. از تعداد زیادی از سلف روایت شده که ایشان او تعالی را همینگونه در خواب دیده اند.

دلیل ایشان اینست که هرآنچه دیدارش بالذات جائز باشد، در خواب و بیداری فرقی نمی‌کند. حقیقت مسئله اینست که بیننده در خواب همانا روح یا دل می‌باشد. پس [دیدار الهی] نوعی از مشاهده است که به بنده دست می‌دهد، چنانکه عمر (رضی الله عنه) باری گفت: دلم پروردگارم را دید («رَأَى قَلْبِي رَبِّي»). و خداوند راهنماست.

[۳.۱۰] اراده الهی

[توضیح اختلاف در این مسئله]

اهل حق می‌گویند که آفریدگار متعال در آفرینش صاحب اراده («مُريد») است؛ اراده او قدیم و پاینده به ذات اوست است که کارهای انجام‌گیرنده را در یک وجه (بجای وجهی دیگر) و در یک زمان (بجای زمانی دیگر) تخصیص می‌بخشد.

برخلاف، فلاسفه از وجود اراده و قیام آن در ذات خداوند — همانند دیگر صفات الهی — انکار ورزیده‌اند.

معتزله، کرامیه و نجاریه مُعترف اند که او تعالی اراده‌کننده است، اما در میان خویش اختلاف دارند: نجاریه پنداشته‌اند که او تعالی از ذات خویش اراده‌کننده است [نه از صفت اراده].^{۱۴۴} [ابوعلی] جبائی، ابوهاشم [جبائی] و ابوالهذیل از جمله معتزله گفتند که او تعالی از [صفت] اراده — که حادث است و محلی ندارد — اراده‌کننده است، اما دیگر معتزلی‌ها چون نظام، کعبی و حسین خیاط^{۱۴۵} گفتند که خداوند متعال حقیقتاً با صفت اراده وصف نمی‌شود. همین سخن از [ابوالحسین] نجار نیز نقل شده است. اما آن‌ها می‌گفتند که: هرگاه خداوند را

^{۱۴۴} ابوالمعین نسفی شرح می‌دهد که نجار این سخن بیهوده را بر اساس عقیده معتزله گفته است. معتزله معمولاً بسیاری صفات الهی را تعطیل می‌کردند، زیرا ایشان قیام صفات را در ذات الهی مستحیل می‌دانستند. ایشان می‌گفتند که آنچه از صفات ذاتی یاد می‌کنیم به ذات او راجع می‌گردد چون صفات معانی و رای ذات نیستند، و آنچه از صفات فعلی یاد می‌کنیم همانا عین مفعول است. معتزله پنداشتند که اگر صفات را برای خداوند به اثبات رسانند، گویا ایشان بجای یک قدیم، چندین قدیم را به اثبات رسانیده باشند. بنابراین، ایشان بخاطر استوار نگهداشتن توحید و یگانگی پروردگار، اکثریت صفات الهی را تعطیل کردند. ایشان می‌گفتند که خداوند عالم بدون علم است، قادر بدون قدرت است، بینا بدون بینایی است، و غیره. بر این اساس بوده که نجار در باب اراده گفته است که خداوند از ذات خویش اراده‌کننده است، یعنی او اراده‌کننده است بدون داشتن صفت اراده. بنگرید به «تبصرة الأدلة» (جلد ۱، صفحه ۳۷۸) و نیز به فصل «[۳.۴] اندر باب صفات» در همین کتاب حاضر.

^{۱۴۵} ابوالحسین خیاط (متوفای حدود ۳۰۰ هـ) از جمله متکلمین معتزلی در بغداد بود.

مُرید [و اراده‌کننده] وصف می‌کنیم، اگر اراده به فعلِ خداوند نسبت داده شود، پس معنای آن انجام دادن فعل بدون اکراه و اضطراب است، نه به معنای خواستن؛ و اگر به فعل غیر از او نسبت داده شود، پس معنای آن امر کردن خداوند به آن فعل است. این اختلاف نظرشان به سبب اختلاف شان در حد [و تعریف] اراده و در حقیقت اراده رونما گردیده است. ما در این فصل، حد [و تعریف] درست اراده را بیان خواهیم نمود اِنْ شاءَ اللهُ تعالی. ۱۴۶

گروه‌هایی که اراده را نفی می‌کنند، شبهت شان اینست که می‌گویند اراده در حقیقت آن میل و رغبت ورزیدن و تمنا و آرزو کردن است؛ همه این‌ها در حق پروردگار متعال متصور نیستند. همچنان، شخصی که در یک کار متردد باشد که آن را انجام دهد یا انجام ندهد، با قصد ورزیدن و اراده کردن تردد را برطرف می‌سازد و به آن عزم می‌بندد. همه این‌ها در حق خداوند متعال مستحیل اند. پس اراده نیز برای خداوند مستحیل است.

گروه‌هایی که اراده را حادث پنداشته اند، شبهت شان اینست که می‌گویند: اگر اراده قدیم می‌بود، پس به موجودیت دو قدیم در ازل می‌انجامید که در اینصورت وحدانیت خداوند نقض می‌گردید. همچنان، اگر اراده قدیم می‌بود، مُرادها [یا چیزهایی را که خداوند اراده کرده است] نیز قدیم می‌گردیدند، و اگر [در ازل] اراده وجود می‌داشت ولی مُراد وجود نمی‌داشت، پس این نشانی عجز می‌بود، و این برای خداوند متعال محال است. سپس کرامیه قیام حوادث را به ذات الهی جائر دانستند و پنداشتند که اراده قائم به ذات الهی ولیکن حادث است، درحالی‌که معتزله حدوث اراده را جائر دانستند ولیکن آن را بدون محل [در صفات و در ذات الهی] پنداشتند.

[دلائل و حجت اهل حق]

ما بر اساس نص و معقولات حجت می‌آوریم.

از حیث نص، حجت ما اینست که خداوند متعال می‌فرماید: ﴿وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ﴾ «و خداوند آنچه را بخواهد می‌کند» [ابراهیم: ۲۷]، ﴿إِنَّ اللَّهَ يَخْلُقُ مَا يُرِيدُ﴾ «خداوند آنچه بخواهد حکم می‌کند» [المائدة: ۱]، ﴿اگر خداوند به من محنتی خواهد، آیا ایشان برطرف سازنده محنت وی خواهند بود؟ یا اگر به من رحمتی خواهد، آیا ایشان بازدارنده رحمت وی خواهند بود؟﴾ [الزمر: ۳۸]، ﴿می‌خواهد خدای تعالی که شما را آسانی بُود، و نمی‌خواهد که بر شما

^{۱۴۶} تعریف و مفهوم اراده در فصل فرعی بعدی در صفحه ۱۵۳ ارائه گردیده است.

دشواری بُود ﴿البقره: ۱۸۵﴾، و آیات دیگری که در آن خداوند اراده‌کننده [و خواسته‌ور] وصف گردیده است. همانگونه که در مسئله صفات [در فصل ۳.۴]، ما این را ثابت ساختیم که مستحیل است [ذات] عالم بدون علم باشد، این نیز مستحیل است که ذات مُرید بدون اراده باشد. همچنان، همانگونه که در بحث روی کلام الهی [در فصل ۳.۷]، ما این را ثابت ساختیم که مستحیل است ذات خداوند متصف به صفتی باشد که به ذات او قائم [و پاینده] نباشد، پس ثابت می‌گردد که [صفت] اراده قائم به ذات خداوند است. در نهایت، چون در بحث روی حادث بودن جهان [در فصل ۳.۱]، ما این را ثابت ساختیم که قیام حادث در یک ذات دلالت بر حادث بودن آن ذات می‌کند، پس ثابت می‌گردد که اراده صفتی قدیم است. بنابراین، پروردگار متعال صاحب اراده است که قدیم و قائم به ذات اوست.

دلیل عقلی ما اینست که: کارهای انجام‌گیرنده («مفعولات») به وجه خاصی واقع می‌گردند که عقل وقوع آن‌ها را برخلاف آن تصور کرده نمی‌تواند، و همچنان در وقت مشخصی رخ می‌دهند که رویداد آن پیش‌تر یا پسان‌تر از آن وقت عقلاً متصور بوده نمی‌تواند. تعیین این وقت مشخص از ذات خود آن [پدیده] بر نمی‌آید بلکه از معنای خارج از آن بر می‌آید. همچنان، این وقت مشخص و این هیئت خاص در تناسب با تمامی اوقات [ممکن] و تمامی هیئات [بالقوه]، منزلت [و احتمال] یکسان برای فعلیت درآمدن و ایجاد گردیدن دارند. پس اگر قیام صفتی در ذات باری تعالی موجب تخصیص یافتن یک هیئت بر سائر هیئات و ترجیح دادن یک وقت بر سائر اوقات نگردد، این هیئت خاص و این وقت مشخص از میان همه آن‌ها برتری پیدا نمی‌کند. پس دانسته می‌شود که در ذات خدای تعالی صفتی قیام دارد که اختصاص یافتن مفعول [یا کار انجام‌گیرنده] را به وجهی (بجای وجوه دیگر) و وقوع آن را در وقتی (بجای اوقات دیگر) واجب می‌گرداند، و همین صفت اراده است.

همچنان، از آنجایی که هستی جهان به سبب ایجاد [و آفرینش] خداوند می‌باشد، اگر خداوند متعال در پدید آوردن جهان صاحب اراده و صاحب اختیار نبوده باشد، پس مجبور و ناچار وصف خواهد گردید، زیرا میان جبر و اراده و میان ناچارگی و اختیار حالت وسطی وجود ندارد، و آن کس که مجبور و ناچار باشد، لزوماً عاجز است. خداوند تبارک و تعالی از آن بزرگ و برتر است. پس چون ثابت شد که او مُرید و مُختار است، البته که او مُرید با اراده و مختار با اختیار است، برخلاف آنچه که نجاریه ادعا می‌کنند؛ زیرا گفتار «مرید بی‌اراده» به آن می‌ماند که گفته شود متحرک بی‌حرکت یا سیاه بی‌سیاهی، درحالی که همه این سخنان محال اند.

چون ثابت شد که او تعالی مُرید با اراده است، ایجاب می‌کند که اراده قائم [و پاینده] به ذات او تعالی باشد، برخلاف سخن ابوالهذیل، [ابوعلی] جُبائی و ابوهاشم [جُبائی] که گفتند: «او تعالی مُرید با اراده حادث است که محلی [در ذات او] ندارد». دلیل ما اینست که صفت لابد قائم به محلی باشد، زیرا مستحیل است که صفت بخودی خود قیام داشته باشد، و این مسئله هم بر اساس مقدمات عقلی دانسته می‌شود و هم بر اساس اصول تجربی ثابت می‌گردد. اگر آن را اجازه دهیم، باید این را نیز اجازه بدهیم که علم به خودی خود قیام داشته باشد یا حرکت به خودی خود قیام پیدا کند، درحالی که این‌ها محال اند. همچنان، اگر یک صفت در یک ذات قیام نداشته باشد، این ذات نسبت به ذات‌های دیگری در متصف گشتن به این صفت برتری نمی‌داشته باشد، چون نسبت این صفت با سائر ذات‌ها یکسان است؛ یک ذات تنها در پی قیام صفت در آن، متصف به آن صفت می‌گردد.

چون ثابت شد که او تعالی مُرید با اراده‌ای است که قائم به ذاتش است، این نیز ثابت می‌گردد که اراده [صفتی] قدیم است. برخلاف، کرامیه می‌گویند که او تعالی مُرید با اراده حادث است. درحالی که ما قبلاً در اثبات ذات قدیم پروردگار [در فصل ۳.۱] این را ثابت ساختیم که هرگاه در ذاتی حوادث قیام داشته باشد، آن ذات نیز حادث می‌گردد. جائز دانستن قیام حوادث در ذات الله متعال به یکی از دو سخنان محال می‌انجامد: یا اینکه جهان قدیم خوانده شود، یا اینکه ذات پروردگار حادث گفته شود، درحالی که هردوی این‌ها محال اند، و آنچه که به محال بینجامد خود محال است. سپس از آن‌ها می‌پرسیم: چه می‌گوئید آیا این اراده به خودی خود حادث می‌گردد یا بواسطه احداث [و آفرینش] خداوند حادث می‌گردد؟ اگر بگوئید که بخودی خود بمیان می‌آید، باید به دیگر حوادث نیز اجازه دهید تا به خودی خود پدید آیند. اگر بگوئید که بواسطه احداث [و تکوین] خدای تعالی بمیان می‌آید، باز ما می‌پرسیم که آیا خداوند آن را با اراده خود بمیان آورده یا بدون اراده؟ اگر بگوئید که آن را با اراده بمیان آورده، باز هم می‌پرسیم که این اراده قدیم است یا حادث؟ اگر گفته شود که قدیم است، پس این همان است که ما می‌خواستیم ثابت سازیم. و اگر گفته شود که حادث است، پس این پرسش تا بارهای نامتناهی ادامه پیدا می‌کند. اگر بگوئید که خداوند آن را بدون اراده بمیان آورده، پس آنگاه که پیدایش یک حادث بدون اراده خداوند جائز دانسته شود، پیدایش همه حوادث بدون اراده باید جائز دانسته شوند [که این محال است]. همچنان، اگر او تعالی چیزی را بدون اراده بمیان آورده باشد، پس او تعالی در احداث آن مجبور و ناچار بوده است، درحالی که جبر و ناچاری از نشانه‌های عجز است، و همه این‌ها در حق خداوند سبحانه و تعالی محال اند.

فصل [تفاوت میان رضا و اراده]

چون بحث گذشته [در اثبات اراده قدیم الهی] فهمیده شد، حالا می‌گوئیم: همه کارهایی را که خداوند متعال اراده کرده است به اراده واحد خداوند ربط می‌گیرند، همانگونه که او همه معلومات را بواسطه علم واحد می‌داند. سائر صفات نیز همینگونه اند، زیرا مستحیل است که [هر یک از] صفاتش پذیرای تعدد [و کثرت] باشد. ولیکن کرامیه می‌گویند که اراده برای هر مُراد بگونه علی حده [و جداگانه و انفرادی] حادث می‌گردد.

معتزله می‌گویند که حسن و خوبی‌ها متعلق به اراده خداوند استند، ولی قبح و زشتی‌ها به اراده خداوند تعلق ندارند. آن‌ها همچنان می‌گویند: اراده وابسته به امر و ندب^{۱۴۷} است همانگونه که رضا [به امر و ندب وابسته است]. نزد ایشان، فرقی میان رضا و اراده وجود ندارد.

یاران ما [ماتریدی‌ها] میان رضا (خشنودی) و اراده (خواست) فرق قائل اند. رضا یا خشنودی عبارت از حسن و نیکو خواندن یک چیز و پذیرفتن آن است، درحالی که اراده [الهی] عبارت از آن [معنی‌ای] است که واجب می‌گرداند یکی از چیزهای جائز [الوجود] برای هستی یافتن تخصیص و ترجیح داده شود. بنابراین، نزد ما رضا یا خشنودی وابسته به امر و ندب [یعنی، فرمان دادن و نیکو خواندن] است، و اراده وابسته به فعل و خلق [یعنی، عمل آفرینش] است. [طور مثال] عملی را که انسان انجام می‌دهد ممکن است به اراده و اختیارش باشد ولی مورد خشنودی انسان قرار نداشته باشد. این است فرق میان این دو (اراده و رضا).^{۱۴۸} شرح بیشتر این مسئله را زمانی که در مورد گناهان و قبائح بحث کنیم بیان خواهیم داشت انشاء الله.^{۱۴۹}

بعضی از معتزلی‌ها مانند نظام، کعبی و خیاط پنداشته اند که هرگاه اراده به فعل خداوند متعال نسبت داده می‌شود معنی آن نفی کردن کراهیت، جبر و اضطرار است. و هرگاه به افعال بندگان نسبت داده می‌شود، معنی آن امر کردن [خداوند به آن افعال] است. مذهب ابوالحسنین نجار از اهل اعتزال نیز همین است. در این سخن، تغییر در معنی اراده بر حسب نسبت دادن

^{۱۴۷} ندب: استحباب، یعنی عملی را نیکو و ستوده خواندن. مندوب و مستحب عبارت از اعمالی اند که نیک و ستوده باشند، یا از لحاظ فقهی: زائد بر فرض و واجب و سنت باشند.

^{۱۴۸} به همین ترتیب، افعال قبیح انسان به اراده خداوند متعال می‌باشند چون خداوند این‌ها را می‌آفریند، ولی مورد امر و رضای پروردگار قرار ندارند.

^{۱۴۹} شرح بیشتر این مسئله در فصل ۵.۶ (اراده خداوند دربرگیرنده همه افعال است) آمده است.

[اراده به خداوند یا به بنده] است، درحالی که حقیقت شیء [مورد اراده] یکی است و بالآخر نسبت دادن از یک محل تا محل دیگر تغییر نمی‌کند.

حالا سخن که تا اینجا کشید، ناگزیر استیم که حقیقت اراده و تعریف اراده را بیان کنیم تا پرده برداشته شود و سخن واضح گردد. پس می‌گوئیم که: اراده در لغت مشتق از «الرَّوَد» (رفت و آمد) می‌باشد که به معنای مَیل کردن است، [مثلاً] زمانی که می‌گویند «جاریه رَوَداء»، مفهوم اینست که: فلان دختر در رفتارش مَیل [به ناز و غرور] دارد. به همین سبب، «طلب» را رَوَداء می‌خوانند زیرا طالب میل به مطلوب می‌کند. [یا مثلاً] زمانی که چند تن از رفقا [برای سیاحت جایی بروند و] یک رفیق را برای پیدا کردن خوراک بفرستند، او را «رأئداً» می‌نامند زیرا او راست و چپ مَیل می‌کند و سرگردان پیدا کردن آب و نام می‌باشد. پس اراده همانا میل کردن از یک جهت به جهت دیگر یا از وقت به وقت دیگر است.

حد [و تعریف اصطلاحی] اراده نزد ما عبارت از معنی‌ای است که کاری را به یک وجه مشخص و در یک زمان مشخص اختصاص ببخشد. اراده لزوماً وابسته به فعل است، همانگونه که قدرت و علم [وابسته به فعل] اند؛ امکان وجود مفعول از فاعل نشانه قدرت است، بوجود آمدن آن نشانه فعل است، احکام [و شیوه انجام دادن] آن نشانه علم است، و تخصیص دادن آن به یک وجه (بجای وجوه دیگر) و در یک وقت (بجای اوقات دیگر) نشانه اراده است. اگر به این خصوصیات تأمل شود، وجه دلالت کارهای انجام‌گیرنده بر این صفات، بگونه یقین و ثابت معلوم می‌گردد.

اگر گفته شود «اراده عبارت از معنی‌ای است که قیام جبر و اضطرار را نفی می‌سازد»، می‌گوئیم: این تعریف نیز درست است جز اینکه ما این تعریف را مقدم نمی‌شماریم؛ ما اول معنی [حقیقی] را برای اراده ثابت می‌سازیم و سپس نفی کراهیت و اضطرار خودبخود ثابت می‌گردد. اما آن‌ها (معتزله) جز نفی کردن این دو معنی، دیگر معنایی را برای اراده ثابت نمی‌سازند؛ [طور مثال] علم نزد ما معنی‌ای است که در نتیجه آن نادانی و شک نفی می‌گردند نه اینکه علم به مفهوم نفی نادانی و شک باشد، پس موضوع اراده نیز همینگونه است.

اراده و مشیت یکی اند [و هر دو به معنی خواست یا خواستن اند]، ولی کرامیه مشیت را ازلی و اراده را حادث می‌پندارند، و این دو را متفاوت از یکدیگر می‌دانند. این سخن شان نادرست است زیرا خلاف گفتار سلف واقع می‌گردد و از اجماع بیرون می‌رود. پروردگار متعال می‌فرماید: ﴿وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ﴾ «و خداوند آنچه را بخواهد می‌کند» [ابراهیم: ۲۷]، ﴿إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ «خداوند آنچه بخواهد حکم می‌کند» [المائدة: ۱]. خداوند پیروز گرداننده است.

[۳.۱۱] خداوند حکیم است^{۱۵۰}

سخن در این موضوع در دو بخش ارائه می‌گردد: نخست، در بیان معنی حکمت و حکیم از حیث لغت [و زبان]، و دوم در بیان معنی حکمت و حکیم از دیدگاه متکلمین.^{۱۵۱}

نخست، دانشمندان زبان در معنی «حکمت» نظریات مختلف دارند. ابن الاعرابی^{۱۵۲} گفته است: حکمت همانا علم است، و حکیم به معنای عالم می‌باشد. پس در این معنی، حکمت ضد جهل است. دیگران گفته اند که: حکمت، استوار گردانیدن فرمان و شناختن آن است («الحكمة إحصاء الأمور وتقانه»)، و حکیم به معنی مُحْكَم^{۱۵۳} می‌باشد. [از نگاه علم صرف در زبان عربی]، در اینجا «فَعِل» به معنی «مُفَعِّل» بکار رفته، چنانکه الیم به معنی مُؤَلِّم (دردآورنده) یا سَمِيع به معنی مُسَمِّع (شنوونده) بکار می‌روند.

دیگر علمای زبان گفته اند که: حکمت، نهادن هر چیز در جایگاه [شایسته و مناسب] آن است. در این معنی، حکمت ضد سفاهت (کم‌خردی و فرومایگی) می‌باشد. سفاهت عبارت از سبکی‌ای است که یا در اثر شادی یا در اثر خشم انسان را فرا می‌گیرد و وی را وادار می‌سازد تا در پی هوای [نفس] برود. در حقیقت، معنی لغوی سفاهت، تحرک و اضطراب است.

دوم، متکلمین نیز در معنی حکمت اختلاف نظر دارند. به باور معتزله، هر کاری که در آن منفعتی باشد، چه به فاعل کار یا چه به کسی دیگر، همانا حکمت است. و سفاهت کاری است که از منفعت به فاعل یا به دیگری تهی باشد. نزد اشعریه، حکمت کاری است که طبق

^{۱۵۰} بحث حکمت را امام ابوالمعین نسفی عمدتاً در باب صفات الهی در کتاب «تبصرة الأدلة» گنجانیده بود، ولی امام نورالدین صابونی این بحث را کاملاً به باب عدل پروردگار (یعنی فصل ۵.۱ در ترجمه حاضر) انتقال داده است. چون «حکمت» یکی از صفات الهی است، لازم دیده شد تا در این ترجمه، با پیروی از ساختار کتاب «تبصرة الأدلة»، این بحث در همین جا نقل و ترجمه گردد. بنابراین، متن بالا از روی فصلی که در «الکفایة» به عنوان «القول في مسائل التعديل والتجوير» آمده – و امام صابونی آن را عمدتاً از روی فصل «أن صانع العالم حكيم» در «تبصرة الأدلة» نوشته است – ترجمه می‌گردد. ادامه بحث درباره حکمت و آفرینش قبح را در فصل ۵.۶ (اراده خداوند در برگیرنده همه افعال است) دنبال کنید.

^{۱۵۱} لفظ حکمت حدود ۲۰ بار در قرآن مجید بکار رفته است، و ۳۶ بار خداوند متعال عَلِيمٌ حَكِيمٌ، عَلِيمًا حَكِيمًا، الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ، حَكِيمٌ عَلِيمٌ، وَالْحَكِيمُ الْعَلِيمُ وصف گردیده است.

^{۱۵۲} محمد بن زیاد، معروف به ابن الاعرابی کوفی (متوفای ۲۳۱ هـ) عالم زبان و نحو عربی، و شاگرد کسائی بود.

^{۱۵۳} مُحْكَم (با کسر کاف): استوار گرداننده.

مقصد [و مرام] فاعل انجام شود، و کم‌خردی کاری است که خلاف مقصد [و مرام] فاعل واقع گردد.

نزد ما [ماتریدی‌ها]، حکمت همان کاری است که فرجام نیکو داشته باشد («الحکمة کل فعل له عاقبة حميدة»)، و کم‌خردی کاری است که از فرجام نیکو تهی باشد، گذشته از اینکه در آن منفعتی وجود داشته باشد یا خیر. نتیجه این اختلاف [ما با اشعریه] در فروع [مسائل کلامی] هویدا می‌گردد، که در فصل‌های بعدی انشاءالله به آن خواهیم پرداخت.

همچنان، حکمت را چه از قبیل علم بپنداریم یا چه از قبیل فعل و عمل، یکسان است، و این نامی است که به هردو اطلاق می‌گردد.^{۱۵۴} به باور ما، خداوند متعال از ازل موصوف به حکمت بوده است، چنانکه مذهب خویش را تا اینجا بیان کرده ایم. [ولی] ابوالحسن اشعری به این باور بوده که اگر منظور از حکمت، علم باشد، پس حکمت صفت ذات او تعالی است، و اگر منظور فعل باشد، پس [در آنصورت] حکمت صفت ذات او تعالی نیست^{۱۵۵} - و این راه مذهب اوست.

حکمت از جمله صفات ستایش و کمال است، و سفاهت [و کم‌خردی] از جمله صفات نکوهش و نقصان است. همه امت اتفاق نظر دارند که خدای تعالی موصوف به حکمت است و از سفاهت منزّه است. ولیکن ایشان روی [بعضی از] افعال مشخص با هم اختلاف پیدا کرده اند؛ اینکه آیا [بعضی از افعالی که در این جهان درمی‌یابیم] از باب حکمت اند یا از باب کم‌خردی. هرگاه فعلی حکمت خوانده شود، جواز دارد که از خدای تعالی صدور یابد، و

^{۱۵۴} ابراهیم صفار میان هردو دیدگاه تلفیق نموده است. او حکمت با فعل را «حکمت عملی» و حکمت با علم را «حکمت علمی» می‌خواند و می‌گوید که «حکمت عملی دربرگیرنده معنی حکمت علمی است زیرا استوار نگهداشتن آفرینش بدون علم شده نمی‌تواند.» سپس در تعریف حکمت می‌نویسد: «حاصل معنی حکمت، علم مخصوص است؛ این علمی است که بواسطه آن دارنده یا داندۀ اش عدل را برپا می‌دارد.... پس این علم همانند بازدارنده او از فساد است.... بر این اساس، خداوند متعال عالم است و او را علم ازلی [و همیشگی] می‌باشد چنانکه هرگز جهلی با او همراه نیست، و او عادل است چنانکه هرگز ستمی با وی همراه نیست» («تلیخیص الأدلة»، جلد ۱، صفحات ۴۴۵ و ۴۴۶).

^{۱۵۵} بخاطری که نزد اشعری‌ها، تکوین و افعال خداوند حادث اند، نه ازلی. پس اگر حکمت را از قبیل فعل بپنداریم، نزد اشعری‌ها حکمت صفت فعل او می‌باشد که حادث است، نه صفت ذات خداوند متعال. یعنی، اشعریه می‌گویند که خداوند حکمت را در یک فعل خلق می‌کند. درحالی که نزد ماتریدی‌ها، حکمت صفت ازلی خداوند متعال است، و بر این اساس افعال خداوند هرگز از حکمت تهی نیستند.

هرگاه کم‌خردی تلقی گردد، نسبت آن به آفریدگار حکیم ممتنع است. [مثال] اینگونه افعال از جمله مسائل مرتبط با عدل ورزیدن و ستم کردن است.

آنچه از آغاز کتاب تا اینجا انجام دادیم، برای اثبات این بود که آفریدگار جهان موجودی پاینده به خودش («موجود قائم بذاته») است. او زنده، جاودان، توانا، دانا، شنوا، بینا، گویا، آفریننده، اراده‌کننده، حکیم و یکتاست. او نه جسم است، نه عرض، نه جوهر، و نه شبیه چیزی از پدیدآمدگان. ما برای هر یک از این‌ها دلایل [عقلی و سمعی] ارائه داشتیم، تا برای کسی که تأمل می‌ورزد و مُنصف است و شک و شبهتی را [به دل] راه نمی‌دهد نکته‌ای فرو گذاشت نشده باشد. همچنان، همه اتفاق نظر دارند که سخنی که به تعطیل چیزی از این صفات ثابت گشته برای خداوند بانجامد، یا به اثبات چیزی از معانی مستحیل برای خداوند بانجامد، نیز باطل اند. علی‌رغم این اتفاق نظر، ایشان در بسیار مسائل به اختلاف پرداختند چون بعضی از ایشان معنی‌ای را [برای خداوند] به اثبات رسانیدند که به پندار ایشان سخنی نیست که به بطلان چیزی از این صفات یا به اثبات آنچه که مستحیل است بانجامد، و دیگران به نفی آن پرداختند زیرا به باور ایشان [آن معنی و آن سخن] به یکی از این دو امر می‌انجامد، که آن فاسد است. پس ما در هر یک از این مسائل سخن گفتیم به شیوه‌ای که دلایل سمعی [استوار بر نص] و دلایل عقلی ایجاب می‌کنند و تا حدی که ممکن و بسنده باشد، *إن شاء الله تعالی*.^{۱۵۶}

^{۱۵۶} پاراگراف‌هایی که در این فصل به خط مایل اند از روی متن «تبصرة الأدلة» ترجمه شده اند.

[بخش ۴: نبوت و فرمان‌روایی] (ب)^۱

[۴.۱] در اثبات پیامبران

اکثریت اهل حق^۲ می‌گویند که فرستادن پیامبران از جانب خداوند متعال عقلاً ممکن است.^۳ گروهی از یاران ما [ماتریدی‌ها] می‌گویند که این امر از روی حکمت [الهی] واجب می‌گردد.^۴ اما بودایی‌ها و برهمنی‌ها می‌گویند که این کار محال است.

استدلال اهل حق این است که صدور امر و نهی از جانب خدای تعالی بر بندگان، و آگاه گردانیدن شان که چه چیزی به صلاح [و خوبی] ایشان در دو جهان است – که عقول شان از شناختن آن قاصر باشند – [عقلاً] ناممکن نیست، بلکه این کار حکمت و صواب است. پس بعید [از ممکنات] نیست که بعضی از بندگان خویش را برای این علم برگزیند، چه از طریق الهام صحیح یا چه از طریق وحی صریح، تا [این برگزیده‌اش] دیگران را به فرمان الهی آگاه سازد. و برای وی نشانه‌ای – مانند معجزه – فراهم سازد تا دلیل بر راستی پیام‌هایش باشد.

بیان این مسئله اینست که خداوند متعال بهشت و دوزخ را آفرید، و در آن‌ها ثواب برای دوستان و عذاب برای دشمنان آماده کرد؛ و عقل [به تنهایی خودش] این مسئله را دریافته نمی‌تواند. به عین ترتیب، خدای تعالی [چیزها و کارهای] سودمند و زیانمند را درین جهان

^۱ بنابر طولانی بودن بحث در «الکفایة»، بخش فعلی با همه فصل‌هایش از روی متن «البدایة من الکفایة» – که مختصر کتاب «الکفایة» است – ترجمه می‌گردد. هرگاه در این ترجمه، هر فصل یا بخشی که با علامت (ب) نشانه‌گذاری گردیده باشد، به این معنی است که از روی متن «البدایة من الکفایة» ترجمه گردیده است.

^۲ ظاهراً اینجا لفظ «اهل حق» به «اهل کتاب» اشاره دارد، درحالی‌که امام صابونی معمولاً در این کتاب نام «اهل حق» را تنها برای حنفی‌ها یا ماتریدی‌ها بکار می‌برد.

^۳ این عمدتاً عقیده اشعریه است، و تعدادی از ماتریدی‌ها نیز این سخن را برگزیده اند.

^۴ به باور امام ابومنصور ماتریدی حکمت الهی ایجاب می‌کند که تناقضی در امر الهی وجود نداشته باشد، و چون پاداش و جزا را خداوند متعال بمیان آورده است، پس فرستادن پیامبران بر اساس حکمت او تعالی واجب می‌گردد. البته این سخن با سخن معتزله که می‌گویند «فرستادن پیامبران بر خداوند واجب است» تفاوت دارد.

آفرید، و حس و عقل [نظری] را برای آگاه گشتن بر تفاوت میان سودمند و زیانمند – [مثلاً] میان غذا و زهر و دارو – توانا نساخت،^۹ و عقل [نظری] نمی‌تواند خود به تجربه بپردازد.

پس حکمت [الهی] این را ایجاب کرد تا او پیامبرانی را بفرستد تا به بندگانش از آنچه برای شان در آخرت آماده کرده است و از آنچه در این دنیا برای شان فراهم ساخته است خبر دهد، و ایشان را به آنچه که در آن صلاح ایشان نهفته است امر کند و از آنچه که در آن نابودی شان نهفته است بازدارد، ﴿تا کسی که هلاک می‌شود [به کفر]، پس از اتمام حجت هلاک شود، و کسی که زنده می‌ماند [به ایمان] پس از اتمام حجت زنده بماند﴾ [الأنفال: ۴۲].

اگر گفته شود: اگر پیامبر آنچه را بیاورد که عقل نیز بدان دررسد، پس عقل از آن بی‌نیاز و بسنده است؛ اگر آنچه را بیاورد که عقل آن را نفی کند، پس عقل آن را رد می‌کند و محال می‌داند. پس در این کار فائده‌ای نیست.

ما می‌گوئیم: پیامبر همان [پیامی] را می‌آورد که عقل از شناخت و ادراک آن کوتاه می‌آید، زیرا قضایای عقلی به سه نوع تقسیم می‌گردند: واجب، ممتنع و جائز. عقل می‌تواند [تنها] در باب واجب و ممتنع قضاوت کند، اما در باب جائز توقف می‌کند؛ عقل در این باب حکمی نمی‌کند، نه به نفی و نه به اثبات آن. عقل، جائز را نه واجب می‌خواند و نه ممتنع، جز اینکه اگر پایان نیکو («عاقبة حميدة») بدان تعلق داشته باشد آن را می‌پذیرد و اگر پایان زشت بدان تعلق داشته باشد از آن دوری می‌گزیند.

پس هرگاه پیامبری از جانب خدا عواقب امور و افعال را روشن سازد و عقل آگاه گردد که در آن صلاح وی هست، آن را می‌پذیرد، و اگر آگاه گردد که در آن فساد وی هست، آن را رد می‌کند. این هم ممکن است که شرع [تنها] آنچه که عقل توان آگاهی آن را دارد بیان کند، تا مسئله را برای خردمند آسان سازد. در غیر آن، ناگزیر که [شخص] جهت دانستن آن [مسئله] به تفکر و تجسس دائمی و بحث فراگیر بپردازد، بگونه‌ای که اگر بدان مشغول شود از اکثر کارهای سودمند بازمی‌ماند. بنابراین، آگاهانیدن خداوند متعال [بندگان را بر این علم] بواسطه پیامبر فضل و مرحمت اوست، چنانکه او تعالی می‌فرماید: ﴿و ترا جز مرحمتی برای جهانیان نفرستادیم﴾ [الأنبیاء: ۱۰۷].

^۹ منظور امام صابونی از عقل در اینجا «عقل نظری» است، نه «عقل عملی». عقل نظری بر اساس مقدمات ضروری و قضایای بدیهی یا حضوری به علم تازه‌ای می‌رسد، درحالی‌که عقل عملی بر اساس آزمایش و تجربه از محسوسات، علم به اشیاء را کشف می‌کند.

سپس [باید گفت که] شرط اینست که پیامبر مرد باشد، زیرا برخلاف اشعریه ما باور داریم که زن بودن در تنافی با «ارسال» (فرستاده شدن) است. این از برای آنست که رسالت و پیامبری مقتضی پخش کردن دعوت است، درحالی که زن [از لحاظ رسوم اجتماعی و فرهنگی] موکول به ستر و پوشش می‌باشد، و این دو متنافی هم اند.^۶

[شرط دیگر پیامبری این است که] پیامبر به آنچه که فرا می‌خواند از نگاه عقل و خرد محال نباشد، و برای [اثبات] راستی دعوت خود دلیلی [روشن] در دست داشته باشد، زیرا به باور ما پذیرش سخن او [بر مردم] بدون دریافت معجزه واجب نیست. اما برخلاف، گروه اباضیه از خوارج می‌گویند که پذیرفتن سخن پیامبر پیش از نمایان ساختن معجزه واجب است. این سخن شان نادرست است زیرا ممکن نیست که میان پیامبر راستین و پیامبر دروغین جز با [مشاهده] معجزه تفکیک ورزید، پس پذیرش آن بدون معجزه واجب نمی‌گردد.

معجزه آنست که عجز مخلوق را از آوردن بالمثل آن نشان دهد. حرف هـ که در اخیر لفظ «معجزه» آمده، حرف مبالغه است نه حرف تأنیث. حد [و تعریف] معجزه نزد متکلمین این است که: معجزه نشان دادن کاری بخلاف عادت توسط مدعی نبوت است، آنگاه که منکران او را به مقابله فرا خوانند و ایشان از آوردن همانند آن عاجز بمانند. دلالت معجزه بر صدق نبی علیه السلام بر وجهی است که [با مشاهده معجزه] می‌دانیم آن معجزه فعل خداوند متعال است و بندگان را در آن تصرفی نیست، مانند تبدیل کردن عصا به مار، یا زنده گردانیدن مرده. اینکه خدای تعالی معجزه‌های را نمایان می‌سازد زمانی که پیامبر به او می‌گوید «الهی! اگر من راست می‌گویم که پیامبر توستم، پس این کار را بکن» و چنان نیز شود، همانند تصدیق کردن پیامبر از طریق فعل است، و به آن می‌ماند [پروردگار متعال] برایش بگوید: «راست می‌گویی». این بدان می‌ماند که شخصی در حضور پادشاه ادعا کند که او پیام‌رسان اوست، و به چاکران پادشاه بگوید که: نشانه راستی من اینست که به وی می‌گویم که «اگر من راست‌گویم، از جای خویش سه بار بلند شده بنشین» و پادشاه چنین نیز بکند، چاکران می‌دانند که [سه بار بلند شدن و نشستن] از جمله عادت روزمره پادشاه نیست. پس انجام دادن این کار [از جانب پادشاه] به مثابه تصدیق کردن ادعای آن شخص است، و چنان است که به وی بگوید «راست می‌گویی». پس اینجا نیز همانگونه است. و مددگاری تنها از جانب خداوند است.

^۶ برخلاف، اشعریه که بیش‌تر شامل شافعی‌ها و مالکی‌ها می‌گردند قضاء را برای زن جائز ندانسته اند، درحالی که حنفی‌ها پذیرفته اند که زن می‌تواند قضاوت کند و قاضی باشد. در متون فقهی حنفی آمده که «زن می‌تواند در همه امور بجز حدود [جزا] و قصاص قاضی باشد» (قدوری در «المختصر»: ص ۳۴۹، و مرغینانی در «الهدایة»: ج ۳، ص ۱۰۶).

فصل [در اثبات نبوت محمد صل الله علیه وسلم]

چون این مسئله را [در باب جواز عقلی نبوت] دانستیم، اینک دلایل راست بودن نبوت پیامبر بزرگوار ما محمد علیه السلام را ارائه می‌داریم، زیرا اصل مسئله در این باب همین است و نبوت سائر انبیاء علیهم السلام برای ما از طریق خبردهی آن حضرت ثابت گردیده است. دلائل ما بر دو وجه اند.

دلیل نخست قرآن است،^۷ آنکه همه فصحا [و گشاده‌زبانان] عرب و عجم را به مقابله فراخواند تا همانند آن را بیاورند، اما همه از آن عاجز ماندند، چنانکه او تعالی می‌فرماید: ﴿و

^۷ در علم کلام، متکلمین قرآن را تنها بر «معنی قرآن» تعریف می‌کنند، درحالی‌که در اصول الفقه، قرآن مشتمل بر نظم و معنی هردو می‌باشد، آنگونه که از امام ابوحنیفه روایت شده است. مراد از «نظم» عبارات قرآن است، و مراد از «معنی» مدلول‌ها و مفاهیم آن است. معنی قرآن همانا کلام ذاتی یا کلام نفسی خداوند است که قدیم و غیرمخلوق است، درحالی‌که لفظ قرآن حادث است، چنانکه در بخش ۳.۷ در این کتاب شرح داده شد.

بر این اساس، قرآن دارای دو اعجاز است، یکی اعجاز در لفظ و دیگری اعجاز در معنی. به باور علمای حنفی، اعجاز «معنی» همیشه پابرجا و استوار است و در ترجمه کردن قرآن از یک زبان به زبان دیگر این اعجاز باقی می‌ماند، درحالی‌که اعجاز لفظی تنها در زبان وحی (یعنی عربی) مطرح است. فخرالاسلام ابوالحسن بزدوی می‌نویسد: «کتاب که [همانا] قرآن است، فروفرستاده شده بر پیامبر خدا و نوشته شده در مصحف‌هاست، [طوری‌که] از نبی ﷺ بگونه متواتر و بدون شبهه [به ما] نقل شده است. قرآن به قول اکثر علما [مشتمل بر] «نظم» و «معنی» هردو است. این سخن نزد ابوحنیفه و نزد ما نیز درست است، جز اینکه ابوحنیفه نظم [قرآن] را تنها در حق جواز نماز رکن لازم نمی‌دانست... او معنی [قرآن] را رکن لازم و نظم [قرآن] را رکنی که احتمال سقوط و رخصت را داشته باشد می‌دانست، چنانکه تصدیق کردن [به دل] رکن اصلی ایمان است، و اقرار کردن [بر زبان] رکن زائد [بر آن] است که حین اکراه [و مجبوری]ت ساقط شده می‌تواند.» (کنز الوصول إلى معرفة الأصول، ص ۹۵)

شمس الأئمه سرخسی نیز می‌گوید: «اعجاز قرآن هم در نظم و هم در معنی است... ادله بر اینست که «معنی» مُعْجَز است، زیرا آنچه مُعْجَز است کلام خداوند است که مُحَدَّث و مخلوق نیست، درحالی‌که همه زبان‌ها چون عربی و فارسی و غیره مُحَدَّث اند... دوم اینکه، نبی علیه السلام به کافه مردم فرستاده شده است، و نشانی نبوتش قرآن است که مُعْجَز است، و باید که این [مُعْجَز بودن قرآن] برای همه کافه مردم حجت باشد. معلوم است که فردی عجمی از آوردن [آیتی] به مثل قرآن به زبان عربی عاجز است، اما این حجتی بر او شده نمی‌تواند زیرا او از آوردن [شعری] به مثل شعر امرئ القیس و دیگران به زبان عربی نیز عاجز است. حجت زمانی بر او متحقق می‌گردد که از آوردن آیتی به مثل قرآن به زبان خودش عاجز گردد. پس این دلیل واضح است بر اینکه اعجاز در معنی [قرآن] است. به همین دلیل، ابوحنیفه اجازه داد که قرائت قرآن در نماز به فارسی ادا شده بتواند. و [ابویوسف و محمد شبیانی] نیز در مورد کسی که توانایی قرائت به عربی را ندارد عین نظر را داده اند، و این دلالت دارد بر اینکه نزد ایشان «معنی» کاملاً مُعْجَز است.» (الأصول للسرخسی، ج ۱، ص ۲۸۱-۲۸۲)

اگر شما از چیزی که ما به بنده خود فرو فرستاده ایم در شک استید، پس سوره‌ای مثل آن را بیاورید ﴿البقره: ۲۳﴾^۸ و نیز می‌فرماید: ﴿بگو: اگر آدمیان و جن [همه باهم] جمع شوند تا مانند این قرآن را بیاورند، هرگز مانند آن را آورده نمی‌توانند، اگرچه بعضی شان بعضی دیگر را یاری دهنده باشند﴾ [الاسراء: ۸۸]، افزون بر دیگر آیاتی که در قرآن تذکر رفته اند.^۹

^۸ امام نجم‌الدین نسفی در «التیسیر فی التفسیر» می‌نویسد:

«لفظ سوره در این آیت متناول کوتاه‌ترین سوره قرآن می‌باشد، و آن عبارت از سوره الکوثر است که در آن سه آیت کوتاه آمده است، و بحیث [پائین‌ترین] معیار لازم و کامل‌ترین [سوره] برای دشمنان و معترضان محسوب می‌گردد. در نخست، خداوند متعال ایشان را به آوردن همانند کل قرآن فراخوانده بود چنانکه فرموده است: ﴿پس سخنی همچون وی بیارند﴾ [الطور: ۳۴]. سپس چون از آن عاجز آمدند، به ایشان گفته شد: ﴿بگو: اگر آدمیان و جن [همه باهم] جمع شوند تا مانند این قرآن را بیاورند، هرگز مانند آن را آورده نمی‌توانند، اگرچه بعضی شان بعضی دیگر را یاری دهنده باشند﴾ [الاسراء: ۸۸]. سپس ایشان را به آوردن ده سوره [همانند سوره‌های قرآن] به چالش کشید و گفت: ﴿بگو: پس ده سوره همانند این بیارید﴾ [هود: ۱۳]. و در نهایت، ایشان را به آوردن یک سوره فراخواند: ﴿پس بیارید سوره‌ای مانند آن﴾ [البقره: ۲۳]. چون بازهم ازین کار عاجز ماندند، بر ایشان حجت اتمام گشت.» (التیسیر فی التفسیر، ج ۱، ص ۴۱۶)

بر این اساس، رأی مذهب حنفی این است که نظم کمتر از یک آیت، یا نظم آیتی کوتاه مُعْجَز یا اعجاز‌آمیز نیستند. امام سرخسی می‌نویسد: «در این مسئله اختلاف نظر وجود ندارد که کمتر از یک آیت و نیز آیت کوتاه مُعْجَز نیستند. به همین سبب، ابویوسف و محمد [شیبانی] رحمهما الله نماز را با قرائت کمتر از سه آیت کوتاه یا یک آیت طویل اجازه نداده اند، زیرا آنچه مُعْجَز است «سوره» است، و کوتاه‌ترین – که سوره الکوثر است – سه آیت می‌باشد.» (الأصول للسرخسی، ج ۱، ص ۲۸۰)

^۹ شیخ نجم‌الدین رازی اعجاز قرآن را اینگونه شرح می‌دهد:

«نظم قرآن در نهایت بلاغت و فصاحت و جزالت است، و این سه اصل هرگاه در کلامی گرد آیند، آن کلام معجزه بود به ویژه آنک که در آن طلاق و وحی باشد. [در دوره جاهلیت مردم عرب] نظم عربی را درجاتی بود: آغاز آن کلام بذله بود که کلام محاورت باشد؛ مرتبه برتر آن، کلام مکاتبات و مراسلات بود؛ مرتبه برتر از آن، خطب و مواعظ و امثال و مُزدوج باشد؛ مرتبه‌ای بالای آن شعر بود....

بدان که فصاحت، یعنی دلالت لفظ بر معنی، بگونه‌ای بس رسا و روشن. جزالت یعنی دلالت لفظ بر معنی، با حد اقل حروف و اختصار و تناسب مخارج حروف. هرگاه این دو معنا در کلامی گرد آیند، به آن لفظ فصیح جزل گویند.... نظم، یعنی ترتب اقوال بر یکدیگر، بگونه‌ای که اوزان متناسب کلمات و اوزان حرکات و سکنت و دلالت آن‌ها بر معنا احساس شود.

بلاغت، یعنی گرد آمدن آن سه معنی (فصاحت، جزالت و نظم) در یک کلام! در اینجا بود که کلام به اوج و نهایت کمال رسد. و به همین ویژگی، قرآن بر کلام عرب برتری یافت، و اعراب فصیح و بلیغ از آوردن آیه‌ای مانند آن ناتوان شدند....

در اخبار است که ولید بن مُغیره مخزومی که فصیح‌ترین و بلیغ‌ترین خطیب عرب در نثر و نظم بود، حضور رسول ﷺ رسید و از آن حضرت حم [یعنی سوره فصلت] را شنید. نزد قریش برگشت و گفت: «ای قوم! کلام محمد را با انواع نثر و نظم چون رجز و مدید و سریع و دیگر گونه‌های نثر و نظم سنجدیم، لیک کلام او را در هیچ یک ازین اوزان و اسالیب نیافتم. حقا که در کلامش حلاوت و طلاوتی بی‌مانند است که فرایش سرشار و فرویش لبریز بود، و به راستی که کلامش برتر و آن را برتری نبود. کلامش را کلام بشر نمی‌بینم.»

علی بن طباطبایی علوی در کتاب عروض‌اش گوید که: تألیفات عرب هشت گونه بود؛ سجع، خُطَب، رسائل، مُزْدَوَج، امثال، شعر، مُسْتَمَط، و نثر. نثر در کلام شان مخطابات بذله بود، سجع در اوصاف و حکایات باشد، و آن نثر مقید به قواف است. و خُطَب نثر آمیخته به سجع در طول کلمات بود، لیک از اسجاع و رسائل جدا باشد، با این فرق که اسجاع خُطَب گوناگون است. امثال، کلمات کوتاه حکیمانه بود. مُزْدَوَج، مثنوی با قافیه‌های گوناگون باشد. شعر، آنچه مبتنی بر عروض بود. مستمط شعری باشد که از پنج مصراع سجع گونه تألیف شده باشد، و مصرای ششم مقفای به قافیه‌ای باشد که شعر بر آن دور می‌زند. تألیفات عرب همین هشت گونه بود، و قرآن گونه نهم و جدای از جنس تألیفات است، لیک در قرآن همه این تألیفات به گونه‌ای خاص آمده است. و همین نشان می‌دهد که قرآن جدای از کلام بشر است....

همه آیات قرآن از قصص و اخبار و حکمت و مثل گرفته تا حلال و حرام و ادله توحید و وعده و وعید و ترهیب و تهدید و ترغیب و بیان فرایض و احکام، در اوج فصاحت و بلاغت است. بنگر که چگونه از فنی به فنی، و از معنایی به معنایی گذر می‌کند، بی آنکه خللی به فصاحت و بلاغت آیات وارد یا از بار معانی کاسته شود....

آیات قرآنی از آغاز تا انجام، هرگاه شنیده شود فرح‌بخش و روح‌انگیز بود، طبع را شگوفاند و دل را شاد کند، و روح و روان را صیقل دهد، و نورانی سازد، و خلق و خوی را کمال بخشد. و در ساختار نظم چنان بود که نه به سجع کاهنان ماند و نه به قوافی شعر شاعران! و به راستی کدامین کتاب را چنین اعجازی در الفاظ و معانی بود؟! (منارات السائرین و مقامات الطائرین، ص ۸۷-۹۱)

افزون بر مواردی از اعجاز را که در بالا از نجم الدین رازی نقل قول کردم، من (مترجم) دو شگفتی دیگر را نیز در قرآن مجید متوجه شده‌ام: شگفتی نخستین این است که سخن طوری بیان شده که طبقات مختلف مردم با ظرفیت‌های ذهنی متفاوت (کم‌سواد، دانشمند...)، با سلیقه‌های متفاوت (عرفانی، عقلانی...) و رویکردهای مختلف (فقهی، روحانی، منطقی...) بتوانند از آن نفع گیرند. این یکی از اعجاز قرآن است که هیچ کتاب و اثر انسانی دیگر نتوانسته که سخن را اینچنین بیان کند. ما دیده ایم که اگر یک انسان/ نویسنده کتابش را ساده و بسیط نوشته، دانشمندان دیگر بر او استهزاء کرده اند. اگر کتاب را معلق و باریک و بلند نوشته، یک جمع بزرگی از مردم نه تنها که بی‌بهره مانده اند، بلکه آن کتاب را به تمسخر گرفته اند (چون فهم و عقل شان به درک مباحث آن کتاب نمی‌رسد). اگر عارفی کتابی نوشته، کتابش مورد پسند عقلاء قرار نگرفته، یا اگر متکلم و فیلسوفی چیزی نوشته، فقهاء آن را پسند نکرده اند. شگفتی دیگر قرآن این است که خداوند متعال با این کتاب هم‌زمان چندین هدف را برآورده ساخته است: در عین زمان که این کتاب را مُبیین و واضح و آشکار ساخت، سخن را تا حدی پوشیده نیز بیان کرد تا مردم در نتیجه تلاش‌های ذهنی و نیز صدق باطنی شان در فهم و استنباط معانی قرآن مورد نوازش‌های متفاوت (در روز بازپسین) قرار گیرند. افزون بر آن، قرآن را وسیله

پس همه از آوردن همانند قرآن عاجز ماندند. ثبوت آن این است که با درنظراشت حرصی که ایشان بخاطر باطل ساختن دعوت آن حضرت علیه السلام و چیره شدن بر حجت او داشتند، اگر بر آوردن همانند قرآن توانایی می‌داشتند، حتماً آن را پیشکش می‌کردند [که نکردند]. زیرا اگر چیزی را ارائه کرده می‌بودند، بایست که آن نمایان می‌شد و [خبر آن] به ما نقل می‌گردید، همانگونه که سخنان بیهوده و پریشان مُسَلِّمَةُ دروغگو بما رسیده است.^{۱۰}

اگر گفته شود که: شاید اشتغال در جنگ و کسب و کار، آن‌ها را نگذاشت تا به این کار بپردازند. در پاسخ می‌گوئیم: قرآن آن‌ها را پیش از جنگ‌ها به این مقابله فراخوانده بود، و نصرت بخشیدن دین و حفاظت از حریم آن برای شان مهم‌تر از کسب و کار شان بود. پس چنین استدلال فاسد [و نادرست] است.

اگر گفته شود: شاید آن‌ها همانند قرآن را پیشکش کرده باشند، اما مؤمنان آن را رها کردند و تنها قرآن را پخش کردند. ما می‌گوئیم: [جمعیت] انکارکنندگان در آن زمان به مراتب بیشتر از گروندگان بود. پس اگر آن‌ها موفق می‌شدند که عارضه‌ای بر قرآن فراهم سازند، جحد و تکذیب و دشمنی شان با نبی علیه السلام ایشان را وامی‌داشت تا در نقل و پخش آن می‌پرداختند، آنگونه که تصدیق و محبت گروندگان به نبی علیه اسلام ایشان را بر آن داشت تا قرآن را نقل و پخش کنند. با این هم، هیچ [خبری از چنین] چیزی بما نقل نگشته است. پس مطمئناً که آن‌ها از چنین کاری عاجز مانده اند. بنابراین، اگر سخن‌وران فصیح و بلیغ عرب از ارائه معارضه بر قرآن عاجز گشتند، پس آن‌هایی که بعد از ایشان از عجم آمده اند عاجزتر اند.

آزمایش خوانندگان نیز قرار داد تا اگر خواننده‌ای با کج‌اندیشی و نفاق وارد خواندن قرآن شود، بیش از پیش در گمراهی‌اش بیفزاید!

^{۱۰} شیخ نجم الدین رازی در «منارات السائرین و مقامات الطائرین» می‌نویسد:

«مُسَلِّمَةُ کَذَابٌ در معارضه با قرآن سرود: «يَا ضَفَدَعُ بِنْتُ ضَفَدَعٍ نَقِي كَمْ تُنْقِيْنَ، لَا الْمَاءُ تُكَدِّرِينَ، وَلَا تُنْقِيْنَ». ابوبکر چون این یاهو را بشنید، بگفت: این سخن رکیک از خدایی صادر نشود. یکی دیگر از معارضان قرآن، فردی به نام قُتَيْبِي بود که اوزان قرآن را گرفت و سرود: «أَلَمْ تَرَ كَيْفَ رَيَّكَ بِالْحَبْلِ، أَخْرَجَ مِنْ بَطْنِهَا نَسْمَةً تُسْعِي، مِنْ بَيْنِ شَرَاسِيفٍ وَحَشَا». معارض دیگر نَضْرَ بن حارث بود که از فصیحان بسیار بلیغ عرب بشمار می‌رفت. او نیز اوزان قرآن را گرفت و سرود: «وَالزَّارِعَاتِ رَزْعًا، وَالْحَاصِدَاتِ حَصْدًا، وَالطَّاحِنَاتِ طَحْنًا، وَالْعَاجِنَاتِ عَجْنًا، وَالْحَابِرَاتِ خُبْرًا، وَاللَّامِيَاتِ لُقْمًا». و نیز سرود: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ هَمَّ فِي صَلَاتِهِ، وَأَطْعَمَ الْمَسْكِينَ مِنْ تَحْلِيَّتِهِ، وَأَخْرَجَ الْوَجِبَ مِنْ زَكَتِهِ». و دیگری با تقلید از اوزان قرآن سرود: «وَاللَّجْمُ إِذَا سَمَاءٌ، وَالْبَحْرُ إِذَا ظَمَاءٌ، مَا زَاغَ مُنْذَرُكُمْ وَمَا ظَنِّي». در پاسخ به این یاهوها، خدای متعال این آیه را نازل فرمود: ﴿وَكَيْسَ سَتْمِگَارِثِرَ از کسی که بر خداوند دروغ بربندد، یا بگوید برای من وحی شده است، در حالی که هرگز به او چیزی وحی نشده است﴾ [الأنعام: ۹۳].

دلیل دوم [بر نبوت محمد مصطفی ﷺ] روایاتی از معجزات مبنی بر مشاهده و خبردهی اند، چنانکه بعضی ازین معجزات در وجود خود وی و بعضی دیگر بیرون از وجودش اتفاق افتاده اند.

آنچه به وجود خود آنحضرت علیه السلام تعلق می‌گیرد عبارت است از: ظهور نور در جبین نیاکان پدری و مادری‌اش که در پُشت و رحم‌های شان موجود بود؛ آنچه در کتاب‌های پیشینیان دربارهٔ ویژگی‌ها و صفات وی و نیز زمان خروجش و صفات اتباع و پیروانش ذکر گردیده؛ و آنچه در وصف اندام، نیکویی رخسار، خوبی اخلاق و زیبایی کردارش گزارش شده است، چنانچه در سخنان علی بن ابی طالب کرم الله وجهه، هند بن ابی هاله^{۱۱} و اُم معبد^{۱۲} رضی الله عنهم روایت شده است. تمامی این [روایات] دلیلی اند برای کسانی که صاحب فراست اند، زیرا این صفات در وجود هیچ کسی پیش از وی یا پس از وی هم‌زمان جمع نشده بودند. و این دلالت بر گرامی بودن شخص او و بزرگ بودن جایگاه او دارد، بگونه‌ای که هیچ کسی در این صفات با او برابری ندارد. هرگاه ابوبکر صدیق رضی الله عنه بر او ﷺ در جوانی‌اش نظر می‌انداخت و در اوصافش درنگ می‌نمود، می‌گفت که «او از برای کار بزرگی آفریده شده است». زمانی که پیامبر ﷺ او را به اسلام فراخواند، گفت «این همان [کاری] است که من در باب تو آرزو نموده بودم». و زمانی که عبدالله بن سلام^{۱۳} او را برای اولین بار دید، گفت که «این چهره درگو نیست». عبدالله بن رواحه^{۱۴} دربارهٔ او سروده بود:

لَوْلَمْ تَكُنْ فِيهِ آيَاتٌ مُّبَيَّنَةٌ كَأَنَّكَ بَدِيهَةٌ تُنْبِئُكَ بِالْحَبْرِ

یعنی، اگر او آیات روشن را آورده هم نمی‌بود، تنها نگاه او ترا از پیامش آگاه می‌ساخت.

او در طول زندگانی‌اش بر این اخلاق استمرار داشت. هیچ بخشی ازین اخلاق‌اش نه در نهان و نه در عیان، نه در حال خشم و نه در حال شادی دگرگون نمی‌شد. حتی دشمنانش با وصف شدت دشمنی و حرص شان در بدنام سازی او، هرگز نتوانستند در وجود او بدی‌ای پیدا کنند. پس این بزرگترین دلیل برای راستی دعوت اوست. زیرا محال است که خداوند

^{۱۱} هند بن ابی هاله پسراندر آنحضرت بود، زیرا او فرزند خدیجه خانم اول رسول الله بود. او در جنگ جمل به شهادت رسید.

^{۱۲} اُم معبد، عاتکه بنت خالد الخزاعی، زن صحابی است که پیامبر گرامی در هنگام هجرت از مکه به مدینه در خانه وی پائید و گوسپند وی را دوشید.

^{۱۳} ابویوسف عبدالله بن سلام الحارث، یهودی‌ای بود که با آمدن رسول الله ﷺ به مدینه به اسلام گرائید.

^{۱۴} ابومحمد عبدالله بن رواحه الانصاری الخزرجی از جمله اصحاب رسول الله و شاعر مشهور آن دوره بود.

حکیم - جلّ جلاله - همه این خوبی‌ها را در وجود کسی جمع سازد که بعداً بر علیه او به دروغگویی بپردازد، و [با این وصف] به او ۲۳ سال مهلت بدهد، دین او را بر سائر ادیان چیره سازد، او را بر دشمنانش پیروزی بخشد، و میراث [فکری] او را پس از مرگش تا روز قیامت زنده بدارد.

معجزاتی که به بیرون از وجودش تعلق دارند عبارت اند از شگافته شدن مهتاب [با اشاره دست پیامبر]^{۱۵} آمدن درخت به سوی اش [با درخواست وی]، سخن گفتن [و سلام دادن] سنگ به او، نالیدن درخت خرما [هنگامی که پیامبر از او دور می‌شود]، شکوه کردن ماده اشتر، شهادت دادن گوسپند برپا شده از بابت زهرآلود بودنش^{۱۶} و سایه کردن ابر بر وی.

به همینگونه [از معجزات او این بود که] از رویدادهای گذشته و آینده خبر داد. رویدادهای گذشته عبارت اند از داستان انبیاء علیهم السلام، و [خبردهی از] احوال مردمان پیشین از سرزمین‌های مختلف؛ با الفاظ متفاوت [از قرآن و حدیث]، در حضور علمای اهل کتاب، بگونه‌ای که هیچ یک از ایشان نتوانستند او را تکذیب و طعن کنند، درحالی که او کتاب‌های [آسمانی] پیشین را نخوانده بود و با اهل کتاب هرگز درنیاخته بود، و این دلالت دارد بر اینکه او بر اساس وحی از جانب خدای تعالی و بر اساس نبوت [ازین اتفاقات] خبر می‌داد.

^{۱۵} داستان شگافته شدن مهتاب یا شق القمر از جانب چندین صحابه چون عبدالله بن مسعود، انس بن مالک، عبدالله بن عمر، حذیفه بن الیمان، ابن عباس، و جبیر بن مطعم روایت شده است. در سورة القمر نیز تذکری رفته است که ﴿أَفْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ﴾ «قیامت نزدیک شد و ماه شگافته شد» [القمر: ۱]. درباره این آیت، دو تأویل وجود دارد. یکی اینکه این آیت دلالت‌کننده به معجزه رسول الله ﷺ دانسته شود. تأویل دیگر این است که شق القمر در این آیت اشاره به شگافتن ماه هنگام ظهور قیامت دارد. امام ابومنصور ماتریدی در تفسیر «تأویلات القرآن» از هردو تأویل یادآوری می‌کند. امام نجم الدین نسفی در «التیسیر فی التفسیر» از حسن بصری روایت می‌کند که تنها معتقد به تأویل دومی ازین آیت بود.

^{۱۶} داستان ازین قرار است که زنی یهودی گوسفند بریانی را زهرآلود کرده به پیامبر ﷺ بخشید. او آن را پذیرفت و قسمتی از پای گوسپند را گرفته به خوردن آغاز کرد. او دفعتاً به اصحاب صدا زد که از خوردن آن گوشت دست بردارند. پیامبر آن زن را نزد خود خواست و از او پرسید که «آیا تو این گوسفند را زهرآلود کرده‌ای؟» زن گفت: «کی به تو این خبر را داد؟» پیامبر گفت: «این قسمتی از گوسفند که در دستم است.» زن پذیرفت که این کار را کرده است. پیامبر دلیل این کارش را پرسید. آن زن گفت: «من با خود گفتم که اگر او پیامبر راستین باشد، پس این زهر به او زیانی نمی‌رساند، و اگر پیامبر راستین نباشد، ما از غمش فارغ گردیم.» رسول الله ﷺ آن زن را از بابت اینکه قصد به کشتنش کرده بود عفو کرد و بخشید. این واقعه در صحیح بخاری (۱۸۳۵)، صحیح مسلم (۱۲۰۲)، سنن ابوداود (۴۵۱۲) و دیگر منابع ذکر گردیده است.

آنچه به رویدادهای آینده ارتباط دارد، پیشگویی‌اش از جنگ بدر است که گفته بود که چه کسی در کجا کشته می‌شود، و همانگونه که گفته بود اتفاق افتاد.^{۱۷} همچنان، از [رویدادهایی که پس از درگذشت پیامبر اتفاق افتادند مانند] جنگ با بنی حنیفه و مردم فارس و ورشکست پادشاهی خسرو پرویز،^{۱۸} چیره گشتن دین وی بر سائر ادیان، گسترش یافتنش به دوردست‌ترین سرزمین‌های شرق و غرب،^{۱۹} و دیگر پیشگویی‌هایی که در اخبار روایت شده اند.^{۲۰}

حالت پیامبر در این پیشگویی‌ها به حالت فال‌بین‌ها و جادوگران و منجمین نمی‌ماند، زیرا چنانکه گزارش شده است آن‌ها به شعرگویی و سرودخوانی، و با آمیزش با پلیدی‌ها، یاری خواستن از شیاطین، نگرش به اسطرلاب، و محاسبات [علم حروف] می‌پرداختند. درحالی‌که احوال آنحضرت ﷺ بر پایداری، آرامش، سنگینی، ترک لذت‌های دنیوی، و اشتغال دوامدار به یاد خدای تعالی استوار بود.

اکثر این معجزات با آنکه از طریق اخبار آحاد به اثبات رسیده اند، اما مجموع این احادیث بر معنی واحد دلالت دارند، و آن عبارت از ظهور [عمل] خارق العاده توسط آنحضرت

^{۱۷} برعلاوه اینکه پیامبر اکرم ﷺ خودش با سخنان خود، بر اساس وحی خفی، این پیشگویی را درباره جنگ بدر نموده بود چنانکه حدیث‌اش در صحیح مسلم نقل شده است، قرآن مجید نیز این درین باره پیشگویی نموده بود. پیش از جنگ بدر، وحی می‌گردد که: ﴿بِزُودِیْ اَیْنَ جَمْعِیْتَ شِکْسَتَیْ مِی‌خُورَنْدَ، وَ رُوْ بِه فَرَارِ مِی‌نَهَنْدَ﴾ [القمر: ۴۵]، و ﴿وِیَّادِ آر زَمَانِیْ رَا کِه خَدَاوَنْد بِه شَمَا وَعَدَه کَرْدَ کِه یَکِیْ اَز اَن دُو گُروَه [دَشْمَن] اَز اَن شَمَا مِی‌شُود﴾ [الأنفال: ۷].

^{۱۸} قرآن مجید بیان داشته بود که: ﴿بِزُودِیْ بَسُوْیْ قَوْمِیْ فَرَا خَوَانْدَه مِی‌شُوِیْدَ کِه نِیْرُوْیْ سَخْتِ جَنْگِیْ دَارَنْدَ، کِه بَا اِیْشَان مِی‌جَنْگِیْدَ یَا اَنکِه مُسْلِمَان شُوَنْد﴾ [الفتح: ۱۶]، و مراد این آیت جنگ با قوم بنی حنیفه از اهل الیمامه است که مُسَلِمَه کَذَاب از میان آن‌ها برخاست و ابوبکر صدیق ایشان را درهم کوبید، یا هم مراد از مردم فارس است که عمر فاروق ایشان را شکست داد.

^{۱۹} در حدیثی، پیامبر ﷺ فرموده بود: «زَمِیْنِ بَرایِم بِیَچَانْدَه شُد وَ شَرْق وَ غَرْبِ اَن رَا بَرایِم نِمَایَانْدَنْد؛ مُلْکِ اَمْتَم بِه هِمَان جَاهایی فَرَا مِی‌رَسَد کِه بَرایِم نِمَایَانْدَه شُدَنْد.»

^{۲۰} مثلاً پس از اینکه امپراطوری ساسانیان امپراطوری روم را شکست می‌دهد، قرآن مجید خبر می‌دهد که تا چند سال دیگر، روم دوباره غالب می‌گردد: ﴿رُومَ مَغْلُوبَ شُد. دَر نَزْدِیْکَتَرِیْنِ سِرْزَمِیْنِ؛ وَ اِیْشَان بَعْدَ اَز اِیْنِ شِکْسَتِ خَوِیْشِ عَنقَرِیْبَ غَالِبَ مِی‌شُوَنْد. دَر چَنْد سَال﴾ [الروم: ۲-۴]. و همان بود که هفت سال بعد، روم دوباره بر فارس غالب می‌شود. یا مثلاً پیامبر ﷺ به عمار بن یاسر گفته بود: «مَرْدَمِ سِرْکَشِ تَرَا خَوَاهَنْدَ کُشْت.» عمر و عثمان و علی را از شهید شدن شان آگاه ساخته بود. و در باب خلافت بعد از خویش گفته بود: «خِلَافَتِ پَسِ اَز مَن سِی سَالِ اسْت.»

است. پس با در نظر داشت دلالت [مشترک میان این اخبار]، این روایات به حد تواتر می‌رسند و علم قطعی را ببار می‌آورند. همانگونه که داستان‌هایی از سخاوتمندی حاتم طائی،^{۲۱} عدل خسرو انوشیروان،^{۲۲} شجاعت علی مرتضی رضی الله عنه، و علم ابوحنیفه رضی الله عنه از طریق اخبار آحاد بما رسیده اند، اما چون در هریک ازین موارد، مجموع اخبار وارده بر معنی واحد دلالت دارند که همانا سخا و عدل و شجاعت و علم [آن افراد] است، علم به این معانی بگونه قطعی پدید می‌آید. موضوع اخبار معجزات نیز همینگونه است.

اگر گفته شود که بعضی از نصاری می‌پندارند که او تنها برای مردم عرب فرستاده شد، پس شما چی دلیلی برای تعمیم بخشیدن [و جهانی شمردن] رسالت‌اش دارید؟

ما در پاسخ می‌گوئیم: زمانی که ما این را به اثبات رساندیم که او پیامبر بود، پس [این نیز ثابت می‌گردد که او سخن راست را می‌گوید، زیرا] پیامبر هرگز دروغ نمی‌گوید. و او خودش بما خبر داده است که او به همه جهانیان فرستاده شده است، چنانکه خداوند متعال در قرآن مجید می‌فرماید: ﴿ما ترا نفرستادیم مگر به همه مردمان﴾ [سبأ: ۲۸]، و ﴿بگو: ای مردم، من فرستاده خدایم بسوی همه شما﴾ [الأعراف: ۱۵۸]. به همین سبب، او پیام‌رسان‌هایی را بسوی کسری انوشیروان، قیصر روم، و سائر پادشاهان پیرامون‌اش فرستاد و ایشان را به اسلام فراخواند. [از آن میان] نجاشی رضی الله عنه و دیگران ایمان آوردند. پس این دلالت می‌کند که او پیامبر به همه جهان است.

و خداوند یاری‌دهنده است.

^{۲۱} حاتم بن عبدالله طائی، شاعر و مرد سخا و جوانمرد از قبیله طئ مردم عرب بود که در سال ۵۷۸ میلادی (۴۶ سال پیش از هجرت) وفات یافته است. او از بابت سخا و کرم‌اش در میان عرب معروف گشته بود.

^{۲۲} خسرو انوشیروان، ملقب به کسری، پادشاه ساسانیان بود که در سال ۵۷۹ میلادی وفات یافته است. او بخاطر عدالتی که در سرزمین‌های تحت حکمرانی‌اش تأمین نموده بود، بنام انوشیروان عادل یا انوشیروان دادگر معروف گشت. حدیثی نیز از رسول الله ﷺ در «شعب الایمان» بیهقی نقل شده است که می‌فرماید: «وُلِدْتُ فِي زَمَنِ الْمَلِكِ الْعَادِلِ»، یعنی من در دوره پادشاه عادل زاده شده‌ام، که اشاره به انوشیروان عادل دارد.

[۴.۲] ویژگی‌های نبوت

ناگزیر باید پیامبر دارای خصوصیتی باشد که او را از دیگران متمایز سازد، و تا به سبب آن‌ها شایسته میانجیگری میان خداوند متعال و بندگانش گردیده باشد. پروردگار متعال می‌فرماید: ﴿خداوند دانتر است که رسالت کجا نهد﴾ [الأنعام: ۱۲۴]. از جمله این خصوصیات اینست که او از تیزهوش‌ترین اهل زمانه‌اش باشد و بهترین ایشان در خلق و خوی باشد. همچنان، او نباید دارای صفاتی باشد که در ادای رسالت رخنه و خللی ایجاد کنند؛ اگر همچو چیزی پیش از رسالت [در وجود پیامبر] وجود داشته باشد، خدای تعالی هنگام برگزیدنش به پیغامبری آن را [از وجودش] زائل می‌سازد، چنانکه گره زبان موسی علیه السلام را به درخواستش رفع ساخت.

همچنان پیامبر باید در گفتار و کردار خود از زشتی و از آنچه که قدر و منزلتش را [نزد مردم] می‌کاهد معصوم باشد. اگر [لغزش و خطایی] بدون قصد و اختیار از وی رخ دهد، خداوند او را از آن آگاه می‌سازد و سرزنش می‌کند، بدون اینکه آن را نادیده بگیرد یا مهلتی بدهد. عصمت عبارت از فضل و لطف پروردگار [بر پیامبران] است ولیکن طوری است که پس از [دریافت] عصمت، اختیارشان از بابت طاعت آوردن و دوری از گناه متنفی نمی‌گردد.

امام ابو‌منصور ماتریدی - خداوند چهره او را سفید و درخشان نگهدارد - گفته است: «عصمت [برای پیامبران] محنت را [از ایشان] زائل نمی‌گرداند». معنای سخن او این است که آن‌ها را بر طاعت مجبور نمی‌سازد و از انجام دادن گناه عاجز و ناتوان نمی‌گرداند، بلکه عصمت لطفی از جانب پروردگار متعال است که به ایشان در [انجام دادن] کار نیک انگیزه می‌دهد و از کار ناپسند بیزاری می‌بخشد، بگونه‌ای که اختیار ایشان [دست نخورده] باقی می‌ماند تا ابتلاء و امتحان بر ایشان حقیقت داشته باشد.

عصمت [انبیاء و پیامبران] از «کفر» پیش از دریافت وحی نزد اکثر مسلمانان - بجز فضیله از گروه خوارج - ثابت است. و نیز معصومیت ایشان از «گناه» بعد از دریافت وحی نزد اهل سنت ثابت است، به استثنای حشویه که آن‌ها قصه‌های داود، سلیمان، یوسف و دیگر انبیاء علیهم السلام را نقل می‌کنند که ارتکاب گناه را برای ایشان به توهّم می‌کشاند.^{۳۳} بعضی

^{۳۳} حشویه در این مسئله به تولید احادیث کاذب و مجعول نیز پرداختند. متأسفانه تعدادی از این احادیث حتی صحاح سته راه پیدا کرده اند. طور مثال، در صحیح بخاری (۳۳۵۸ و ۵۰۸۴) حدیثی نقل شده است که گویا رسول الله ﷺ فرموده باشد که ابراهیم علیه السلام سه بار دروغ گفته است. امام ابو‌منصور ماتریدی درباره این حدیث مجعول می‌گوید: «این سخن زشت و قبیحی است، و جائز نیست تا دروغی به پیامبر خدا نسبت داده

ازین داستان‌ها مردود اند، و بعضی از آن‌ها مشروط به تأویل درست اند تا حال ایشان [چنانکه سزوار است] بیان شود. دلیل بر این سخن ما اینست که پیامبران حجت خدای تعالی بر بندگان وی استند، چنانکه او تعالی می‌فرماید ﴿پیامبرانی مژده‌دهنده و بیم‌دهنده، تا مردمان حجتی [و عذری] نزد خداوند نداشته باشند﴾ [النساء: ۱۶۵]، بلکه این خداوند است که بر مردم حجتی دارد. پس اگر جائز می‌بود که پیغمبران مرتکب گناه گردند، سخن ایشان موثق پنداشته نمی‌شد، و بر این اساس حجت اتمام نمی‌یافت.

عصمت پیامبران از گناهان صغیره نزد یاران ما [ماتریدی‌ها] ثابت است، اما اشعری‌ها در این مسئله با ما اختلاف نظر دارند. خلاصه سخن اینست که هیچ یک از اهل سنت ارتکاب اعمال نهی شده را برای پیامبران بگونه قصدی و اختیاری جائز ندانسته اند، مگر اینکه در نتیجه فراموشی [ذهنی] صورت گرفته باشد - که آن را زلت [یا لغزش] می‌خوانند. بعضی از یاران ما گفته اند که: ارتکاب اعمال نهی شده برای پیامبران اصلاً جائز نیست، ولیکن لغزش ایشان همانا ترک نیکوترین عمل و تنها انجام دادن عمل نیکو است. این [تعریف] در حق همه انبیاء صادق می‌کند جز در حق آدم علیه السلام، زیرا نهی برای او در نص ذکر گشته است چنانکه پروردگار متعال فرمود: ﴿به این درخت نزدیک مشوید﴾ [البقره: ۳۵]، و سپس بما خبر داد که او به آنچه از آن نهی شده بود روی آورد: ﴿از آن [درخت] خوردند﴾ [طه: ۱۲۱]. پس عملی که نهی شده باشد عمل نیکو نیست.^{۲۴}

شود، و عمل دروغ به هیچ صورت ممکن نیست از طرف پیامبری از جمع پیامبران الهی صورت گیرد» (تأویلات القرآن، ج ۱۲، ص ۱۶۴).

در ادعای عدم معصوم بودن انبیاء، بعضی از فرقه‌های متأثر از حشویه تا حدی افراط ورزیدند که به انبیاء شرک را نسبت دادند. مثلاً محمد بن عبدالوهاب نجدی، بنیان‌گذار فرقه وهابیت، در «کتاب التوحید» خود روایت کاذب و مجعولی را که گویا آدم و حوا زمانی که فرزندشان را «عبدالحارث» نامیدند مشرک گشتند نقل می‌کند، و یک فصل کتاب را برای اثبات شرح آدم و حوا تخصیص داده است. سپس در نتیجه‌گیری این بحث شرک را بگونه اسمی به انبیاء نسبت می‌دهد (فصل ۴۹، صفحه ۲۹۷). درحالی‌که امام ماتریدی، قرطبی، فخرالدین رازی، و حتی ابن کثیر در تفاسیرشان این خبر را از اسرائیلیات و کذب خوانده اند.

^{۲۴} امام صابونی در کتاب دیگرش می‌نویسد: «زلت و لغزش انبیاء نباید چنان پنداشته شوند که گویا ایشان از حق بسوی باطل، یا از طاعت بسوی گناه، یا از ذکر بسوی غفلت می‌لغزند، ولیکن لغزش ایشان در بقای بعضی از اوصاف بشری شان است، یا لغزش از نیکوترین عمل بسوی عمل نیکوست.» (المنتقى من عصمة الأنبياء، ص ۳۰)

در رابطه به گناه پیش از دریافت وحی، معتزله و خوارج عین دیدگاه را دارند.^{۲۵} نزد ما، این امر تنها بگونه ندرت ممکن بوده می‌تواند، اما هنگام برگزیده شدن به رسالت، حالت ایشان به صلاح و درستی برگردانده می‌شوند.

و خداوند به راه درست رهنماینده است.

^{۲۵} معتزله و خوارج می‌گفتند که ارتکاب گناه پیش از رسالت برای پیامبران جواز ندارد، زیرا ارتکاب گناه - به باور معتزله - شخص را از ایمان خارج می‌سازد، و به باور خوارج شخص با انجام دادن گناه کافر می‌گردد.

[۴.۳] کرامات اولیاء

برخلاف معتزله، کرامت اولیاء نزد ما جائز است. به همین ترتیب، جادو و چشم‌زخم نزد ما – و برخلاف معتزله – حقیقت دارند. حجت و دلیل ما در این مسئله بر منقولات و معقولات استوار است.

دلیل نقلی آنست که خدای تعالی از یکی از یاران سلیمان علیه السلام خبر می‌دهد که تخت بلقیس را از راه بسیار دور و در زمان بسیار کوتاه [نزد سلیمان] آورد، چنانکه [یار سلیمان] گفت: ﴿من آن [تخت] را به تو، پیش از آنکه چشم برهم زنی، می‌آرم. پس چون سلیمان آن [تخت] را دید که در نزد او استقرار یافت گفت: این از فضل پروردگار من است﴾ [النمل: ۴۰].^{۲۶}

همچنان، ساریه^{۲۷} – که در نه‌اوند حضور داشت – سخن عمر (رضی الله عنه) را که در مدینه بود شنید که گفت «ای ساریه، کوه! کوه!»، درحالی‌که مسافت در میان شان بیش از پنجمصد فرسنگ بود. جریان یافتن [آب در] دریای نیل با نامه عمر (رضی الله عنه) و زهر نوشیدن خالد بن ولید [از جمله وقایع] مشهور اند.

همینگونه آنچه از کرامات تابعین و بندگان نیکوکار این امت نقل گشته، به حدی بالا می‌رود که اگر هر روایت آحاد آن‌ها [باهم] جمع گردند، [در کل] حد تواتر را در باب جواز کرامات تشکیل می‌دهند.^{۲۸}

^{۲۶} آیات دیگری نیز در قرآن مجید به کرامات غیرپیامبران اشاره دارد، مثلاً به مریم (علیها السلام) گفته شد: ﴿این تنه درخت خرما را بسوی خود تکان ده، بر تو خرمایی تازه پخته می‌ریزد﴾ [مریم: ۲۵]. یا مثلاً نیز تذکر رفته است که: ﴿هر باری که زکریا به محراب داخل می‌شد، نزدش روزی می‌یافت. گفت: ای مریم، این برای تو از کجا می‌آید؟ مریم گفت: این از جانب خداست﴾ [آل عمران: ۳۷].
^{۲۷} ساریه بن زئیم، مرد صحابی بود که عمر بن خطاب او را در یکی از لشکرکشی‌ها به فارس سرلشکر ساخت. او در سال ۳۰ هجری وفات نمود.

^{۲۸} «کسی [از معتزله] از نجم الدین [ابوحفص عمر نسفی] پرسید: اگر شخصی بگوید که کعبه به زیارت یکی از اولیاء رفت، آیا جائز است که چنین سخنی گفته شود؟ گفت: به باور اهل سنت و جماعت، نقض روند عادی [طبیعت] از حیث کرامت [و گرمی‌داشت به درگاه پروردگار] برای اهل ولایت جائز است. به او گفت: اگر خانه کعبه از جایش نزد ولی انتقال یابد، پس حکم قبله نمازگزاران در این حالت چه می‌شود؟ گفت: قبله، موضع [و جایگاه] کعبه است، نه چهاردیواری کعبه، پس موضع کعبه به حالش می‌ماند.» (مجموع الحوادث والنوازل والواقعات، احمد بن موسی کشی، ص ۱۴)

دلیل عقلی آنست که کرامت فعل خداوند متعال است که خلاف عادت جاری رخ می‌دهد، تا بنده ثمره طاعت خویش را بنگرد و بصیرت او درباره درستی دین‌اش افزون‌تر گردد.^{۲۹}

اگر گفته شود که بر بنیاد این حد [و تعریف]، اگر کرامتی ظاهر گردد، به معجزه شباهت خواهد داشت، و در اینصورت نبی را از ولی باز نمی‌توان شناخت. ما می‌گوئیم: [این مسئله] اینچنین نیست؛ معجزه با ادعای نبوت مقارن می‌باشد، و اگر ولی‌ای ادعای نبوت داشته باشد، اندر دم کافر می‌گردد و از اهل کرامت باقی نمی‌ماند. بلکه ولی ادعای متابعت از نبی علیه السلام را می‌داشته باشد، و بر این اساس هر کرامت ولی معجزه همان نبی‌ای پنداشته می‌شود که ولی دارد از او پیروی می‌کند. بنابراین، هیچ اشتباهی میان ولی و نبی واقع نمی‌گردد. و خداوند رهنماست.

^{۲۹} ابن سینا در کتاب «اشارات و تنبیهات» خود، یک فصلی از کتاب خود را در اثبات کرامات عرفا اختصاص داده است. او می‌نویسد: «هرگاه شنیدی که عارف از عهده کاری یا تحریکی یا حرکتی برآمد که از عهده غیر او خارج است، آن را به کلی انکار مکن. بسا که در خط مشی و قوانین طبیعت به علت آن پی ببری.... هرگاه بشنوی که عارفی از غیب خبر می‌دهد و بشارت یا اندازی که قبلاً داده است درست درآمد، پس باور کردن آن برای تو دشوار نیاید؛ زیرا این امر در قوانین طبیعت علل و اسباب معینی دارد» (ج ۱، ص ۴۶۵-۴۶۶).

سپس چگونگی کارهای خارق العاده را بر اساس طبیعیات مشاء و الهیات شرح می‌دهد، و در اخیر این فصل می‌نویسد: «دوری کن از این که ذکاوت و کیاست و تبری تو از عامه مردم این باشد که اعتراض کنی و هرچیز را انکار کنی. این سبکی و ناتوانی است. و تندروی تو در تکذیب آنچه هنوز برای تو روشن نشده کم‌تر از تندروی تو در تصدیق امر بی‌دلیل نیست. تو باید به رشته توقف چنگ بزنی، هرچند که استنکار و بعید شمردن آنچه شنیده‌ای تو را تحریک می‌کند مگر آن‌که دلیل بر محال بودن آن داشته باشی. پس بهتر است که امثال این سخنان را در حوزه امکان قرار دهی تا آن‌که برهان آن را مردود سازد. و بدان که در طبیعت پدیده‌های شگفت‌انگیزی است، و از ارتباط میان قوای عالی فعال و قوای سافل منفعل عجایی پدید می‌آید» (ج ۱، ص ۴۹۱).

۴.۴] فرمانروایی و مسائل مربوطه

اهل حق می‌گویند که مردم ناگزیر اند فرمانروایی داشته باشند تا مصالح ایشان را برقرار سازد. و بر این امر، اجماع صحابه - که خداوند از همه ایشان خشنود باد - وجود دارد. ایشان تنها بر [شیوه] تعیین فرمانروا پس از وفات رسول الله ﷺ اختلاف پیدا کردند، ولی بر فرمانروایی ابوبکر رضی الله عنه موافقت ورزیدند.

از نگاه ما، جواز ندارد که دو فرمانروا در یک زمان [در یک سرزمین] منصوب گردند. برخلاف، بعضی از اهل تشیع می‌گویند که در هر دوره زمانی دو امام وجود دارد: یکی پنهان و دیگری آشکار. همچنان، کرامیه فرمانروایی معاویه را در پهلوی فرمانروایی علی رضی الله عنه درست می‌دانند، درحالی که این [امر] باطل است زیرا به آن می‌انجامد که دو شخص با فرمان‌های متضاد در یک زمان اطاعت گردند، و این محال است. ابوبکر رضی الله عنه به همین مسئله اشاره داشت زمانی که [در پاسخ به انصار که گفتند «یک امیر از ما، یک امیر از شما»] گفت: «دو شمشیر در یک نیام نمی‌گنجند». همچنان، علی رضی الله عنه به یاران معاویه گفته بود: «برادران ما در مقابل ما برخاستند». اگر پیمان فرمانروایی برای دو شخص بسته شود، همان یک که پیمان اول برایش بسته شده فرمان‌رواست. اگر همزمان پیمان بسته شوند، فرمانروایی هر دو باطل می‌گردند، و در اینصورت پیمان باید برای یکی از آنها، یا برای شخص سومی، از نو بسته شود.

شرط آنست که فرمانروا مرد آزاد، بالغ و عاقل از اهل قریش باشد.^{۳۰} برخلاف بعضی از اهل تشیع، نزد ما این شرط نیست که فرمانروا از [قبیله] بنی هاشم [از اهل قریش] باشد، زیرا آنحضرت علیه السلام بگونه عموم گفت که «امامان از قریش اند».^{۳۱} همچنان از نگاه ما، و برخلاف باطنیه، معصوم بودن [از خطا و گناه] شرط نیست.

^{۳۰} امام ابوسلمه سمرقندی در کتاب «جمل من أصول الدین» گماشتن فرمانروا را یک امر عقلی می‌داند و از قریشی بودن یادآوری نمی‌کند.

^{۳۱} این حدیث در مسند احمد (۱۲۳۲۹) و سنن کبری نسائی (۵۹۴۲) روایت شده است. شیخ زاهد کوثری (متوفای ۱۳۷۱ هـ) در «احقاق الحق بإبطال الباطل فی مغیث الخلق» می‌نویسد:

«اگر این حدیث صحیح می‌بود بایست که ابوبکر رضی الله عنه در روز سقیفه [روزی که اصحاب به گزینش خلیفه به رأی‌زنی پرداختند] آن را بحیث دلیل ارائه می‌کرد، زیرا این حدیث بحیث حجت در موقع منازعه بکار رفته می‌توانست. در واقع، اکثریت محدثین اهل نقد یکی از نشانه‌های عدم صحت این حدیث را در این دیدند که هیچ یک از صحابه این حدیث را در موقع منازعه [با انصار] حجت نیاوردند. صلاح علائی [متوفای ۷۶۱ هـ] در «تلفیح الفهم بتفقیح صیغ العموم» نوشته است که حجت آوردن این حدیث از جانب ابوبکر

به باور ما، عدالت^{۳۲} شرط کمال [برای فرمانروایی] است، و شافعی رحمه الله حتی آن را شرطی برای جواز و انعقاد فرمانروایی می‌داند. بنابراین، [از نگاه ما] پیروی کردن از فرمانروایی شخص فاسق کراهیت دارد اما [با آن هم] عقد فرمانروایی او درست است. اگر فرمانروا مرتکب گناه بزرگ گردد، از نگاه ما مستحق عزل می‌گردد اما [خود بخود] معزول نمی‌شود، درحالی‌که از نگاه شافعی رحمه الله – و نیز معتزله و خوارج – او [اندر دم] معزول می‌گردد.

برخلاف اکثریت اهل تشیع، ما فرمانروایی را برای شخصی که [در فضیلت و شایستگی] فروتر باشد («إمامة/المفضول») – در موجودیت شخصی فاضل‌تر – درست می‌دانیم، زیرا عمر رضی الله عنه موضوع [گزینش جانشینی‌اش] را به شورای شش نفره واگذار کرد با آنکه می‌دانست که بعضی شایسته‌تر از بعضی دیگر اند.^{۳۳}

فصل: در امامت خلفای راشدین رضی الله عنهم

نخستین ایشان ابوبکر (رضی الله عنه) بود، کسی که همه شرایط خلافت را برآورده می‌ساخت و بر همه اصحاب برتری داشت. اصحاب [بدون استثناء] بر خلافت او موافقت ورزیدند، و این حجت قاطع بر بطلان سخن کسانی است که می‌پندارند نبی کریم ﷺ علی (کرم الله وجهه) را [برای خلافت] برگزیده بود، زیرا آنحضرت ﷺ فرموده است «لا تجتمع أمتي على الضلالة»^{۳۴}، یعنی اتمم بر گمراهی گرد هم نمی‌آیند. همچنان، این مشهور است که علی (رضی الله عنه) با دیدن مصلحت [در گزینش ابوبکر صدیق]، در حضور گروه انبوهی از شاهدان با

ثابت نگردیده با آنکه بعضی از متکلمین خلاف آن ادعا کرده اند.... اینکه ابن حجر [عسقلانی] این حدیث را به ابوبکر و ابوهریره رضی الله عنهما نسبت داده است، خطای محض است همانگونه که نووی این حدیث را به صحیحین مأخذ می‌دهد درحالی‌که حدیث با این لفظ در هیچ یک از آن‌ها وجود ندارد.... در رابطه به رساله ابن حجر بنام «لذة العيش في طرق حديث الأئمة من قریش» که در آن از متواتر بودن این حدیث یادآوری می‌کند، این تواتر تنها درباره فضیلت قریش است، نه درباره همین حدیث مشخص. (احقاق الحق بإبطال الباطل في مغيب الخلق، ص ۳۶ و ۳۷)

^{۳۲} یعنی، اهل عدل و اهل تقوا بودن.

^{۳۳} جزئیات بیشتر در فصل بعدی داده شده است.

^{۳۴} این حدیث، در سنن ابن ماجه، سنن ابوداود، و دیگر مسندهای حدیث نقل شده است. با آنکه محدثین اسناد آن را ضعیف خوانده اند، اما تعدد روایات آن را حدیث مشهور می‌سازد.

او بیعت کرد. از برکت خلافت او، کارها طوری سامان گرفت که عقل اصحاب (رضی الله عنهم) را شگفت زده ساخت، و از رأی نیک او اختلاف از بین امت برچیده شد.

سپس ابوبکر (رضی الله عنه) پیش از وفاتش، عمر بن خطاب (رضی الله عنه) را به خلافت برگماشت. روایت شده است زمانی که او زندگی خویش را رو به پایانی دید، عثمان (رضی الله عنه) را فرا خواند و توسط او عهد خویش را برای عمر (رضی الله عنه) بنوشت. عثمان پس از نوشتن، سر نامه را مهر کرد، و سپس بسوی مردم رفت و به ایشان فرمود تا با کسی که نام او در آن نامه نگاشته شده است بیعت کنند. همه مردم بیعت کردند، و چون نوبت به علی (رضی الله عنه) رسید، گفت: «ما با کسی که [نامش] در این نامه است بیعت می کنیم»، و آن شخص عمر (رضی الله عنه) بود.

همه اصحاب بر خلافت عمر بن خطاب موافقت ورزیدند. او آثار ابوبکر (رضی الله عنه) را پیروی کرد، لشکر را [به هر سو] فرستاد، و اصول اجتهاد را پی افگند، چنانکه خداوند متعال بنابر تلاش هایش کفر و فساد را [در دوره خلافتش] برچید.

سپس، عمر رضی الله عنه به شهادت رسید. [زمانی که زخمی بود] او گزینش خلافت را به شورای شش نفری واگذار کرد [که متشکل بود از]: عثمان، علی، عبدالرحمن بن عوف، طلحه، زبیر، و سعد بن ابی وقاص رضی الله عنهم. پنج تن از ایشان تصمیم را به عبدالرحمن بن عوف واگذار کردند و به تصمیم او رضایت بخشیدند. او نیز عثمان (رضی الله عنه) را برگزید و در محضر اصحاب با او بیعت کرد. سپس همه اصحاب با او بیعت کردند، فرمانهای او را پذیرفتند، و نمازهای جمعه و عید را در پشت او در طول مدت خلافتش ادا کردند. پس این نشان دهنده اجماع بر درستی خلافتش است. آنچه [از روایات] نقل می گردد که ظاهر آن طعن را در شأن او به توهّم می کشاند، بعضی از آنها دروغ افگنی در حق اوست، و بعضی مشروط به تأویل درست که شایان حال اوست می باشد، زیرا [آن روایات] آنچه را که با حجت قاطع به اثبات رسیده نباید متعارض شوند.

سپس، عثمان رضی الله عنه به شهادت رسید و مسئله فیصله نشده ماند، تا آنکه بزرگان صحابه - اعم از مهاجرین و انصار (رضی الله عنهم) - از علی (رضی الله عنه) خواستند تا خلافت را بپذیرد، حتی برای پذیرفتش سوگند یاد کردند. پس آنانی که از کبار صحابه (رضی الله عنه) حاضر بودند با او بیعت کردند.^{۳۵} آن تعداد از اصحاب که با او مخالفت ورزیدند یا

^{۳۵} منجمله خزیمه بن ثابت انصاری، محمد بن مسلمه، عمار بن یاسر، ابوموسی اشعری، عبدالله بن عباس و دیگران (الکفایة).

به جنگ پرداختند،^{۳۶} از روی گمان و اجتهاد [نادرست] بود. نزد اهل سنت، [تنها] علی (رضی الله عنه) [در عملکرد و اجتهادش] درست بود،^{۳۷} و او بهترین صحابه در عصرش بود، و در امامت از همه شایسته‌تر بود. همچنان، روایت شده است که [مخالفین علی کرم الله وجهه] از موقف اولیه خویش رو گشتانند و از آنچه انجام داده بودند شرمسار بودند.

خلافت نبوت با علی (رضی الله عنه) به پایان رسید، چون او سی سال پس از وفات رسول الله ﷺ به شهادت رسید، حال آنکه آنحضرت فرموده بود: «خلافت پس از من، سی سال است».^{۳۸}

ترتیب افضلیت صحابه، در نزد اهل سنت، بر اساس ترتیب خلافت شان است.^{۳۹} ولیکن درباره افضلیت اولادگان شان، بعضی از علما گفته اند که پس از صحابه، به هیچ کسی جز بر اساس علم و پرهیزگاری برتری نمی‌بخشیم. و بعضی از علما گفته اند که برتری اولادگان

^{۳۶} منظور از مخالفین، معاویه بن ابوسفیان اموی (رض) است که لشکری را در شام ترتیب داد و با لشکر علی (رض) در صفین عراق در سال ۳۷ هـ درگیر جنگ شدند. نظر به روایات تاریخی، علی که بحیث خلیفه در مدینه برگزیده شده بود، معاویه و دیگر والیان قبلی را - که ادعاهایی از فساد بر علیه شان از جانب معترضین وجود داشت - معزول نمود. او از معاویه خواست تا به مدینه آمده بیعت کند. در مقابل، معاویه خود را مستحق خلافت خواند و بر علیه علی اعلام جنگ کرد.

در جنگ جمل در نواحی بصره در سال ۳۶ هـ لشکر عایشه، زبیر و طلحه (رضی الله عنهم) با لشکر علی (رض) بنابر گمان‌های نادرستی که در دو طرف از بابت شهید گشتن عثمان (رض) بمیان آمده بود درگیر شدند، زیرا هریک طرف دیگری را در شهادت عثمان مقصر می‌دانست. این گمان‌های نادرست قسماً نتیجه فتنه‌انگیزی تعدادی از خویشاوندان/حامیان عثمان و نیز معترضین/مخالفین عثمان بود، که در هر دو طرف درگیری حضور داشتند.

^{۳۷} امام ابوالیسر بزدوی می‌نویسد: «اهل سنت و جماعت می‌گویند که معاویه در زمان حیات علی (رضی الله عنهما) امام نبود، بلکه امام و خلیفه تنها علی بود. علی بر حق بود و معاویه بر باطل بود، جز اینکه معاویه در آنچه انجام داد تأویل خود را داشت.... دلیل بر اینکه معاویه برحق نبود سخن رسول الله ﷺ است که به عمار بن یاسر فرمود «مردمی را خواهی کشت، آشوب‌گران را»، و او در مقابل لشکر معاویه جنگ کرد... و بعد از وفات علی (رض)، معاویه بر مردم غالب شد... و در نتیجه غالب گشتنش امام گردید.» (اصول الدین، ص ۲۰۳ و ۲۰۴)

^{۳۸} سنن ترمذی (۲۲۲۶)، صحیح ابن حبان (۶۹۴۳)، و الجامع الصغیر سیوطی (۴۱۳۱).

^{۳۹} «جز اینکه از ابوحنیفه رحمه الله این نیز روایت شده که او علی را بر عثمان برتر دانسته است، و حسین بن الفضل بجلی و محمد بن اسحاق بن خزیمه نیز به این باور بودند» (الکفایة).

شان را بر اساس برتری پدران شان در نظر می‌گیریم بجز برای اولادگان فاطمه (رضی الله عنها)، زیرا آنها بنابر نزدیکی شان به رسول الله ﷺ بر همه اولادگان صحابه برتری دارند.

سنت [و روش پیامبر بزرگوار] اینست که زبان را از [سرزنش] هر یک از اصحاب (رضی الله عنهم) نگهداریم، از ایشان جز با نیکوئی یاد نکنیم، و امور ایشان را بر خوبی و درستی («الصلاح والساد») حمل کنیم، زیرا نبی کریم ﷺ فرموده است: «اللَّهُ اللَّهُ فِي أَصْحَابِي، لَا تَنْجَذُوهُمْ غَرَضًا بَعْدِي، فَمَنْ أَحَبَّهُمْ فَيُحْيِي أَحَبَّهُمْ، وَمَنْ أَبْغَضَهُمْ فَيُبْغِضِي أَبْغَضَهُمْ»^{۴۰} (خدا را، خدا را [بترسید]، [حذر کنید از طعن] در اصحابم. پس از من، ایشان را غرض [برای سرزنش‌های تان] مگیرید، چون هرکه ایشان را دوست بدارد، از برای دوستی من آنها را دوست داشته است، و هرکه با ایشان کینه ورزد، از برای کین با من، با آنها کین ورزیده است). برآستی که ایشان کسانی اند که دین خدا را نصرت بخشیدند و برای هم‌نشینی با پیامبر ﷺ برگزیده شدند — خداوند از همه ایشان خشنود باد.

و خداوند رهنمایی‌کننده است.

^{۴۰} سنن ترمذی (۳۸۶۲) و مسند احمد (۲۰۵۶۸).

[بخش ۵: اختیار بندگان و تقدیر الهی] (ب)

[۵.۱] نسبت دادنِ عدل و ظلم به خداوند^۱

«تعدیل» به معنای نسبت دادنِ عدل است، و «تجویر» به معنای نسبت دادنِ جور و ستم است. اینکه نسبت دادن و مضاف دانستن [بعضی از افعال] به خدای تعالی جائز است یا خیر، اهل قبله در این مسئله اختلاف نظر دارند. این اختلاف از آنجا برخاسته که آیا [چنین افعال] عدل بشمار می‌روند یا ظلم، یا حکمت شمرده می‌شوند یا سفاهت [و کم‌خردی]؟!^۲ درحالی که همه اتفاق نظر دارند که خداوند متعال موصوف به عدل و حکمت است و از ظلم و نادانی منزّه است.^۳

سپس ایشان دربارهٔ حد [و تعریف] حکمت و کم‌خردی دچار اختلاف نظر شدند: معتزله گفتند که حکمت کاری است که در آن برای فاعل یا شخصی دیگر منفعتی باشد، و سفاهت [و کم‌خردی] ضد آن است.

به باور اشعریه، حکمت کاری است که طبق مقصد [و مرام] فاعل انجام شود، و سفاهت برخلاف آن است.

امام ابو منصور ماتریدی و آنانی که از وی پیروی می‌کنند - رحمهم الله - می‌گویند که: حکمت آنست که فرجام نیکو داشته باشد («الحکمة ماله عاقبة حميدة»)، و کم‌خردی برعکس است.

تفصیل این مسئله را در فصل‌های بعدی بیان خواهیم نمود، إن شاء الله تعالی.^۳

^۱ جزئیات و بحث بیش‌تر در این مسئله در فصل «[۳.۱۱] خداوند حکیم است» آمده است.

^۲ بحث بیش‌تر دربارهٔ نسبت دادن ظلم به خداوند در فصل «۶.۲: آیا خداوند بر ظلم و دروغ‌گویی توانایی دارد؟» اراده گردیده است.

^۳ ادامهٔ این بحث در فصل «[۵.۶] ارادهٔ خداوند دربرگیرندهٔ همه افعال است» ارائه شده است.

[۵.۲] استطاعت یا توانمندی بر افعال اختیاری

[تعریف استطاعت]

استطاعت، قدرت، قوت، طاقت و وسع – نزد دانشمندان زبان نام‌های نزدیک به هم اند، اما نزد متکلمین نام‌های مترادف اند [که یک معنا را افاده می‌کنند]. به باور اهل سنت، ولی برخلاف جبریه، بندگان در [انجام دادن] افعال اختیاری، برخوردار از استطاعت و توانمندی اند.^۴

جبریه^۵ می‌گویند که بنده – همانند جمادات – ظرفی برای خلقت [افعال از جانب] خدای تعالی استند. درحالی‌که چنین گفتار به ابطال امر و نهی و وعد و وعید، از بین برداشتن احکام شریعت، انکار از ادراک حسی و علم ضروری، و الحاق با سوفسطائیان می‌انجامد.

بدان که [به باور ما ماتریدی‌ها] استطاعت به دو نوع است: یکی آن، سلامتی و درستی اسباب و آلات است. معنی آن اینست که آلت [فعل در وجود انسان] درست باشد تا [انسان] توانمندی حقیقی را [برای فعل از جانب خداوند] پذیرفته بتواند و [انسان] در حالتی باشد تا فعل بگونه درست از او انجام یابد. در اینکه این نوع استطاعت [از نگاه زمانی] بر فعل پیشی دارد، اختلافی روی آن وجود ندارد، و نزد ما [ماتریدی‌ها] این امر شرطی برای درستی مکلفیت [بر بندگان] بشمار می‌رود. همین معنی در سخن او تعالی است که فرمود: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ

^۴ ابوالمعین نسفی چنین توضیح می‌دهد: «اهل حق می‌گویند: بنده بواسطه استطاعتی که خداوند برایش می‌دهد، برای فعل خودش توانمند ساخته شده است. [این استطاعت] او را قوت می‌دهد و توفیق می‌دهد. بنده مخیر مستیطع است [یعنی، صاحب اختیار توانمند است]. پس هرگاه جهد بورزد، قصد کند، نیت کند، و گناه را کسب کند، خذلان [و گمراهی] خداوند با نیت کردن و قصد کردن بنده جاری می‌شود، و او مستحق عقوبت برای فعل خودش می‌گردد. و اگر او برای طاعت تلاش بورزد، معاونت و توفیق الهی همراه با فعل بنده جاری می‌گردد.» (بحرالکلام، ص ۱۴۵).

^۵ جبریه به آن‌عه از فرقه‌های اسلامی بکار می‌رود که بندگان را در افعال شان صاحب اختیار نمی‌دانند و افعال را تنها به خداوند نسبت می‌دهند. جبریه شامل دو دسته از گروه‌ها می‌شود: یکی، آنانی که به «جبر خاص» معتقدند، یعنی بندگان را صاحب قدرت و صاحب فعل اصلاً نمی‌دانند، مانند جهمیه. دوم، آنانی که به «جبر متوسط» معتقدند، یعنی بندگان را صاحب قدرت و توانمندی می‌دانند اما آن را توانمندی «حقیقی» وصف نمی‌کنند که علت فعل پنداشته شود، بلکه – آنچنانکه امام تفتنازانی توضیح می‌دهد – اشعریه استطاعت را شرطی برای ادای فعل می‌دانند نه علت فعل (شرح العقائد النسفیة، ص ۸۸). گروه‌های اشعریه، نجاریه و ضاریه معتقد به جبر متوسط اند. یگانه استثناء در میان اشعریه، قاضی باقلانی است که او در مسئله قدرت و کسب فعل با عقیده ماتریدییه موافق است. در متن بالا، منظور از جبریه تنها جبریه خاص می‌باشد، یعنی گروه جهمیه.

حُجَّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» «و مر خدای راست بر مردمان حج خانه کعبه، بر آنکه توانمندی رفتن دارد بسوی آن» [آل عمران: ۹۷]. همچنان، خداوند از باطن منافقین خبر داد که: «لَوْ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ» «اگر می توانستیم بیگمان با شما بیرون می شدیم» [التوبه: ۴۲].

نوع دوم استطاعت، توانمندی حقیقی است که فعل بالاثرائ انجام می یابد. و آن عَرَضی است که خدای تعالی آن را در [وجود] جانور برای فعل اختیاری پدید می آورد. به باور اهل سنت [پیدایش این عرض] با فعل هم زمان می باشد، اما معتزله، ضراریه^۶ و اکثریت کرامیه می گویند که آن پیش از فعل می باشد. دلالت ثبوت استطاعت با این مفهوم [نیز] در قرآن آمده است، هنگامی که خدای تعالی در نکوهش کافران فرمود: «مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ» «ایشان توانمندی شنیدن [حق] را نداشتند و دیده نمی توانستند» [هود: ۲۰]. نکوهش ازین لحاظ است که انسان با وصف سلامتی آلات [چون گوش و چشم سالم] قدرت حقیقی را از دست می دهد، نه اینکه سلامتی آلات او فوت گردیده باشد، وگرنه او [به نشنیدن و ندیدن] مجبور گردانیاده شده و معذور می گردد. به همین ترتیب، زمانی که [خضر] هم صحبت موسی به وی گفت: «إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا» «تو با من صبر کردن توانی» [الکف: ۶۷]، معنی اش اینست که با وصف سلامتی آلات [و ثبات ذهنی] صبر کرده نمی توانی، زیرا اگر بی صبری اش نتیجه فوت آن ها می بود، بخاطر ترک صبر سزاوار عتاب [و نکوهش] نمی بود.^۷

[استطاعت با فعل هم زمان پدید می آید]

قدریه،^۸ ضراریه و اکثریت کرامیه می گویند که بندگان دارای استطاعت اند اما این استطاعت پیش از انجام دادن فعل برای شان وجود دارد تا مکلفیت بر شخص توانمند [بر فعل] ثابت گردد.

^۶ ضراریه به پیروان ضرار بن عمر و حفص بن فرد اطلاق می شود. ایشان در تعطیل صفات با معتزله موافق بودند، و در کسب افعال یا اختیار بندگان در فعل با اشعریه موافق بودند. ایشان در باب امامت، معتقد بودند که امامت برای شخص غیرقریشی جائز است.

^۷ پاراگراف های به خط مایل از «الکفایة» می باشد.

^۸ قدریه نام دیگری برای گروه معتزله است، که معتقدند بندگان خالق افعال خویش اند. این نام، در واقع از جانب گروه های مخالف شان برای معتزله بکار رفته است، و گویا آن ها معتزله را «خصماء الله فی القدر» یعنی دشمنان خداوند در قضا و قدر توصیف کرده اند. از همین رو، ایشان بنام قدریه شهرت پیدا کردند.

اما اهل سنت می‌گویند که استطاعت با فعل هم‌زمان می‌باشد، زیرا قدرت یا توانمندی حادث و عَرَض است، و محال است که عرض [بیشتر از فعل] دوام داشته باشد. اگر توانمندی بر فعل [از لحاظ زمانی] پیشی می‌داشت، با رخ دادن فعل از بین می‌رفت و فعل بدون توانمندی باقی می‌ماند؛^۹ اگر فعل بدون توانمندی درست بوده می‌توانست، بایست [صدور فعل] از شخص ناتوان نیز درست می‌بود — که [این سخن] نادرست است.

دلیل برای مستحیل بودن بقای اعراض این است که بقاء [یا دوام] معنی‌ای ورای ذات باقی است، زیرا جوهر در هنگام اول هستی‌اش بحیث موجود وصف می‌شود نه بحیث باقی. برای وضاحت این مسئله، هرگاه جوهری را در نظر بگیریم که وجود داشته باشد و سپس نیست گردد، می‌توان گفت که «آن جوهر وجود داشت ولی دوام نیافت»؛ اما اگر بقایش همانا وجودش باشد، سخن ما به آن می‌ماند که گفته شود «آن جوهر وجود داشت ولی وجود نداشت» — که این سخنی فاسد است.

چون ثابت شد که بقاء معنی‌ای ورای وجود [یا هستی] است، پس می‌گوئیم که عرض نمی‌تواند بخودی خود [بدون قیام در جوهر] پایدار بماند، مثلاً محال است که حرکت را بدون متحرک تصور کرد. پس اگر [عرضی] دوام داشته باشد، باید این بقاء در آن [عرض] پایدار بماند، ولی همانگونه که قیام عرض بخودی خود مستحیل است، قیام بقاء در عرض نیز مستحیل می‌باشد. اگر قیام عرض در عرض ممکن می‌بود، بایست قیام حیات در قدرت و قیام حرکت در رنگ نیز ممکن می‌بود، درحالی که محال است که حیات را با قدرت و حرکت را با رنگ وصف کنیم؛ پس بقاء نیز همینگونه است. همچنان، اگر عرض بقاء [یا دوام] داشته می‌توانست، دوام عرض باید غیر از دوام جوهرش می‌بود. زیرا حقیقت آن دو متفاوت است، و این محال است که دو چیز متفاوت دوام مشترک داشته باشند. اگر چنین چیزی ممکن می‌بود، بایست دوام استطاعت یا توانمندی با از بین رفتن شخص توانمند ممکن می‌بود، و در آنصورت

^۹ تعدادی از متکلمین اسلامی، و بخصوص اشعری‌ها، معتقد به اتوم‌گرایی بودند، یعنی جهان از اجزای کوچک غیرقابل تجزیه (که امروز اتوم نامیده می‌شوند) تشکیل یافته است، و سپس اعراض در این اجزاء یا اتوم‌ها قیام دارند. اما قیام اعراض از یک لحظه بیشتر دوام یا بقاء ندارد. اینکه اعراض مانند رنگ‌ها و صفات انسان‌ها برای مدت طولانی باقی می‌مانند، سبب این است که خداوند تعالی «امثال» آن اعراض را در هر لحظه خلق می‌کند یا تجدید می‌کند. تعدادی از معتزلیان (همچون کعبی) نیز بقای اعراض را بیشتر از یک لحظه مستحیل دانسته‌اند. به همین خاطر، در متن بالا، امام صابونی استدلال می‌ورزد که اگر استطاعت پیش از فعل وجود داشته باشد، این استطاعت بیشتر از یک لحظه دوام داشته نمی‌تواند. پس در لحظه دوم که فعل رخ بدهد، استطاعت در آن لحظه از بین می‌رود.

می‌بایست که قدرت در همان ابتداء علی‌رغم موجود نبودن شخص قادر وجود می‌داشت، درحالی‌که همه این‌ها محال‌اند. بنابراین، آنچه که به چنین حالتی بانجامد نیز محال است.

اگر [از جانب معتزلیان به ما] گفته شود که: اگر حتی بپذیریم بقای استطاعت حقیقتاً محال است، این امر لازم نمی‌گرداند که فعل از استطاعت تهی گردد. آیا شما نمی‌گوئید که صفات به سبب «تجدید امثال‌شان» بقاء دارند مانند حلال بودن یا تملک اشیاء، یا بقای کفر و ایمان در ذات انسان؟ به عین ترتیب، توانمندی نیز تا هنگام [صدور] فعل به سبب تجدید امثال‌اش بقاء می‌یابد.

ما می‌گوئیم: زمانی‌که شما مستحیل بودن حقیقی بقای استطاعت [یا توانمندی] را پذیرفتید، ثابت ساختن [و ارجاع و رزیدن به] تجدد امثال فایده‌ای به شما ندارد. زیرا توانمندی‌ای که با یک فعل هم‌زمان پدید می‌آید ناگزیر که یا توانمندی همان فعل باشد، یا توانمندی فعل متعاقبش. اگر بگوئید که توانمندی همان فعل هم‌زمانش است، پس شما رویداد فعل را با استطاعت هم‌زمانش پذیرفتید، و بر این اساس استطاعت پیشین با رخ دادن این فعل از بین می‌رود طوری‌که بودنش با نبودنش یکسان می‌گردد. اگر بگوئید که توانمندی فعل متعاقبش است، پس فعل پیشین از توانمندی تهی می‌گردد. حتی اگر شخص بر انجام دادن فعل دیگری نیز توانا بوده باشد، باز هم [گویا] آن فعل بدون توانمندی اجرا گردیده است؛ اگر این حالت را جائز بدانید، در واقع اتحاد فعل را با ناتوانی جائز دانسته‌اید. درحالی‌که مخاصم ما سبقت داشتن توانمندی را [بر فعل] از آن رو برگزیده تا مکلفیت [بر انسان] درست ثابت گردد. اما اگر فعل بدون توانمندی انجام شده بتواند، پس چه نیازی وجود دارد تا سبقت داشتن توانمندی را بخاطر [ثابت گردانیدن] مکلفیت بپذیریم؟! افزون بر آن، ما [و مخاصم ما] موافقت داریم که فعل نمی‌تواند با توانمندی‌ای از گذشته دور همراه باشد چون آن توانمندی هنگام [صدور یافتن فعل] وجود ندارد؛ به عین ترتیب، فعل نمی‌تواند با توانمندی‌ای از یک لحظه پیش همراه گردد چون در این حالت نیز توانمندی [در هنگام فعل] وجود نمی‌داشته باشد.

آیا توانمندی برای دو عمل متضاد یکسان است؟

اکثریت اشعری‌ها و متکلمین اهل حدیث می‌گویند که [نسبت دادن یک استطاعت برای دو عمل متضاد] درست نیست.

ابوحنیفه رحمه الله علیه گفته است که [نسبت دادن یک استطاعت برای دو عمل متضاد] درست است اما بر سبیل بدل و عوض.^{۱۰} در این مسئله، [ابوالعباس] قلاسی،^{۱۱} ابن سُرّیج^{۱۲} و ابن راوندی نیز از امام ابوحنیفه پیروی کرده اند.^{۱۳} حجت ایشان این است: همانگونه که محل استطاعت [که عبارت از ذات انسان است] آلتی درست برای هردو فعل متضاد می باشد؛ پس خود استطاعت نیز همین گونه است. برای روشن شدن این مسئله، بدان که فرمانبردای و گناه ورزی [تنها] بر اساس نسبت شان به امر و نهی متضاد استند، و از حیث خود فعل تفاوتی ندارند. بگونه مثال، سجده اگر برای خدای تعالی صورت گیرد فرمانبرداری شمرده می شود و اگر به بت صورت گیرد گناه پنداشته می شود، درحالی که تفاوت نه در خود فعل سجده است و نه در استطاعت [انسان] بر سجده کردن، جز اینکه اگر استطاعت با فرمانبرداری همگام گردد توفیق نامیده می شود و اگر با گناه همگام گردد خذلان [و گمراهی] نامیده می شود. [در هر دو حالت] استطاعت در ذات خود یکی است. بنابراین، اگر سجده برای خداوند صورت گیرد فرمانبرداری نامیده می شده و اگر برای بت صورت گیرد گناه نامیده می شود. [در هر دو حالت] سجده در ذات خود یکی است، که همانا گذاشتن پیشانی بر زمین است. اختلاف در نام گذاری به سبب اختلاف در نسبت شان [به امر و نهی، یا فرمانبرداری و گناه] است. همین اصل بر استطاعت [و توانمندی] نیز صدق می کند.

و خداوند یاری دهنده است.

^{۱۰} «معنی آن اینست که استطاعتی که بواسطه آن [طور مثال] ایمان حصول می گردد، برای همان ایمان آوردن درست است و برای کفر ورزیدن درست نیست، زیرا این استطاعت با ایمان مقترن گردیده است. ولیکن اگر استطاعت با کفر مقترن گردد — در بدل یا در عوض اقتران به ایمان — پس برای کفر ورزیدن درست است بجای اینکه برای ایمان آوردن درست باشد.» (تبصرة الأدلة، ج ۲، ص ۵۴۴).

^{۱۱} ابوالعباس احمد قلاسی رازی از جمله متکلمین قرن سوم هجری و از جمله یاران عبدالله بن سعید کلابی و حارث محاسبی بود که هر سه را از جمله گروه کلابیه می دانند. کلابیه فرقه متقدم بر اشعریه بود، و ابوالحسن اشعری پس از جدا شدن از معتزله، به کلابیه پیوست. برای معلومات پیش تر به «کلابی» مراجعه کنید.

^{۱۲} ابوالعباس احمد بن عمر بن سُرّیج (متوفای ۳۰۶ هـ) از فقهای شافعی و متکلمین اشعری بود. او در شیراز به قضاوت می پرداخت و در بغداد وفات یافته است.

^{۱۳} ابوالمعین نسفی می نویسد: «امام ابو منصور ماتریدی [در این مسئله] اختلاف نظر و دلائل همه گروه ها را یادآوری می کند، اما در جواب خویش خود را به دلیل هیچ یک ازین دو گروه منحصر نمی سازد، و نمایان نیست که او به کدام یک از آنها مائل بود. او در جواب معتزله، از هردو دیدگاه استفاده می کند. اما اکثریت سخنان او دلالت بر آن دارد که او باور داشت که یک استطاعت برای دو عمل متضاد درست نیست» (تبصرة الأدلة، ج ۲، ص ۵۴۵). ولی ابوالیسر بزدوی در کتاب «اصول الدین» (صفحات ۱۲۰ و ۱۲۵) عموماً اشاره می کند که همه علمای ما از ابوحنیفه در این مسئله پیروی می کنند.

[بحث مکلفیت به ایمان و اوامر الهی] (ک)

شبهت آنانی که می‌گویند استطاعت [یا توانمندی] پیش از فعل پدید می‌آید اینست که... [آن‌ها می‌گویند] اگر استطاعت پیش از فعل [در وجود انسان] نباشد، کافر در حال کفر بر ایمان آوردن توانمندی نخواهد داشت، درحالی‌که او به ایمان آوردن در این حال امر شده است. پس [اگر استطاعت پیش از فعل نباشد] امر به ایمان آوردن در واقع بر شخص غیرتوانمند صورت می‌گیرد، و این به معنی مکلف ساختن شخص به چیزی که وسع و توانایی ندارد می‌باشد. این سخن هم بر اساس منقولات و هم بر اساس معقولات مردود است. دلیل نقلی آنست که پروردگار متعال فرموده: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ «خداوند هیچ کسی را [به کاری] مکلف نمی‌سازد مگر به اندازه توان او» [البقره: ۲۸۶]. دلیل عقلی اینست که مکلف ساختن انسان به چیزی که در وسع او نباشد از دایره حکمت بیرون است، مانند شل را به راه رفتن یا نابینا را به دیدن مکلف ساختن. و نسبت دادن چنین کاری به ذات خداوند حکیم (جل جلاله) جائز نیست....

ما [در پاسخ به ایشان] می‌گوئیم: ما این نکته را روشن ساختیم که [نوع اول] استطاعت - به مفهوم سلامتی آلات - برای درستی امر [به ایمان] کفایت می‌کند؛ و آن عبارت از حالتی است که اگر شخص اراده فعلی را داشته باشد می‌تواند آن را بگونه معمول انجام دهد. به این ترتیب، او توانمند [بر فعل] پنداشته می‌شود. در رابطه به استطاعت حقیقی [یعنی نوع دوم استطاعت]، آن برای انجام دادن فعل نیاز است نه برای [درست گشتن] امر. در واقع، امر با انجام دادن فعل برآورده خواهد شد. همچنان، بر اساس دیدگاه ابوحنیفه، استطاعت برای دو فعل متضاد یکی است، یعنی شخصی که در حال کفر باشد بر ایمان آوردن توانا است، زیرا اگر او بجای کفر ورزیدن به ایمان آوردن مشغول می‌شد، او به سبب استطاعتی که دارد در این حال صاحب ایمان می‌بود. پس شخص بر ایمان آوردن توانمند است، جز اینکه اگر او استطاعت و توانمندی‌اش را بر ضد ایمان - که همانا کفر است - صرف بکند. بنابراین، مکلفیت بر شخص توانمند وضع گردیده است نه بر شخص غیرتوانمند. پس سخن پروردگار متعال که فرمود ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقره: ۲۸۶] بر ما الزامی را نمی‌آورد، بلکه بر مخاصم ما الزام آور می‌شود که آن‌ها مکلفیت را برای چیزی که در وسع نیست ثابت می‌سازند چون آن‌ها استطاعت را پیش از فعل می‌دانند و آن تا هنگام [صدور] فعل بقاء ندارد؛ در اینصورت فعل با شخص غیرتوانمند می‌ماند چنانکه آن را قبلاً بیان کردیم.

[۵.۳] آفرینش افعال

[خلق افعال و اختیار بندگان]

اهل سنت - که خداوند ایشان را یاری رساند - می‌گویند: افعال آدمیان و همه جانوران آفریده خداوند متعال اند، و هیچ کسی جز الله متعال آن‌ها را پدید نمی‌آورد، چه آن‌ها اعیان باشند یا چه عَرَض. اصحاب و تابعین (رضی الله عنهم) بر همین باور بودند، آنگاه که قدریه سخنی را بر یافتند که گویا همه افعال اختیاری جانوران توسط خودشان آفریده می‌شوند و هیچ تعلقی با تکوین و قدرت خداوند ندارند.

جبریه - که پیشوای شان جهم بن صفوان است - می‌گویند: بنده اصلاً فعل و اختیار ندارد، بلکه ظرفی برای خلقت خداوند است. و هرگاه کسی بگوید «زید برخاست» یا «عمرو برفت» همانند آنست که گفته شود: غلام بزرگ شد، فلان کس مرد، درخت جنبید، یا سنگ ساکن ماند، طوریکه هیچ یک از این چیزها از خود فعل و اختیار ندارند. به همین ترتیب، همه افعال بندگان [از اختیار شان بیرون] است....

اکثریت اشعریه توافق دارند که افعال از جانب خدای تعالی آفریده می‌شوند و برای بندگان به اختیار شان مقدور است. ولیکن ایشان با ما [ماتریدی‌ها] در نامیدن افعال بگونه حقیقی اختلاف ورزیده اند. آن‌ها می‌گویند که آنچه از بندگان پدید می‌آید کسب حقیقی ولی فعل مجازی است، زیرا به باور ایشان اگر فعل حقیقی نامیده می‌شود، این به معنی ایجاد [یا پیدا کردن] خواهد بود. این اختلاف که بیشتر لفظی است تا معنوی، به این برمی‌گردد که آیا کسب بندگان را می‌توان فعل حقیقی نامید یا خیر؟!^{۱۴}

^{۱۴} امام ابوالئیسر بزدوی می‌نویسد: «خدای تعالی ایجادکننده، پدیدآورنده و آفریننده افعال بندگان است، و بنده فاعل حقیقی آن است. آنچه از بنده با اختیارش و قدرت - که هر دو حادث اند - پدید می‌آید، فعل بنده است. این فعل بنده، غیر از فعل خداوند است، زیرا فعل خداوند همانا ایجاد کردن و پدید آوردن [فعل بنده] است مانند آفریدن چشم، درحالی که برای بنده [خود] فعل است.... [ولیکن ابوالحسن] اشعری گفته است: ایجادکننده و آفریننده افعال بندگان خداوند متعال است، و فعل خداوند غیر از فعل بنده نیست، بلکه فعل خداوند عین فعل بنده است. همانگونه که او درباره [تکوین] اعیان گفته است: ایجاد کردن چشم، عین چشم است. [به باور او] ایجاد کردن و موجود یکی اند. عین سخن را او درباره افعال بندگان می‌گوید.... وجه این سخن اشعری در مسئله تکوین به بحث گرفته شده است.» (أصول الدین: ص ۱۰۴-۱۰۵)

[برگردیم به سخن قدریه که گفتند بندگان افعال خویش را به اختیار خود می‌آفرینند.] این سخن قدریه باطل است زیرا خدای تعالی می‌فرماید: ﴿این است خداوند، پروردگار شما، جز او معبودی نیست، آفریننده هر چیز است﴾ [الأنعام: ۱۰۲]، و ﴿آیا شریکانی به خدا قرار دادند که مانند آفرینش او بیافرینند، بگونه‌ای که این آفرینش برای شان مشتبه شد؟ بگو خداوند آفریننده هر چیز است﴾ [الرعد: ۱۶]. او خویشتن را از بابت آنچه که او تنها انجام می‌دهد ستایش کرد، پس ایجاب می‌کند که هیچ کسی در آفرینش هیچ چیزی با او مشارکت نداشته باشد. همچنان او می‌فرماید: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصفات: ۹۶]، یعنی «خداوند شما را و آنچه را می‌کنید آفرید». از نگاه همه دانشمندان نحو زبان عربی، هرگاه لفظ «مَا» (آنچه) با فعل یکجا بکار رود، مصدر [یا اسم فعلی] مراد می‌باشد. مثلاً هرگاه گفته شود «آنچه را ساختم» مرا شگفت‌زده کرد، منظور اینست که «ساختم تو مرا شگفت‌زده کرد». بنابراین، مراد از آیت بالا این است که - والله اعلم - «خداوند شما را و اعمال شما را آفرید». و رسول الله ﷺ نیز همین را بیان کرد زمانی که گفت: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ كُلَّ صَانِعٍ وَصَنَعْتَهُ»، یعنی خداوند هر سازنده و ساختنِ او را آفریده است.^{۱۵}

دلیل عقلی ما اینست که: فعلِ بنده مُحَدَّث [یا پدیدآمده] است، و هر آنچه مُحَدَّث باشد جائز الوجود است [بجای اینکه واجب یا ممتنع باشد]. پس امکان وجود و امکان عدم آن برابر اند. بنابراین، ترجیح یافتن وجود آن [بر عدم‌اش] جز اینکه تخصیص‌دهنده‌ای آن را تخصیص بخشیده باشد ممکن نیست، و این تخصیص‌دهنده همانا ذات واجب الوجود یعنی الله متعال است. با این [دلیل]، ما بر دهریان از بابت انکار شان از نسبت دادن وجود اعیان به خدای تعالی الزام حجت آوردیم، و نیز بر معتزله از بابت انکار شان از نسبت دادن وجود افعال به خدای تعالی الزام حجت می‌کنیم، زیرا هردو [یعنی، اعیان و افعال] از نگاه هستی برابر اند.

افزون بر آن، اگر بنده بر پیدایش حرکت در وجود خویش توانمند باشد [چنانکه قدریه استدلال می‌ورزند]، ما می‌پرسیم که: آیا خدای تعالی بر پیدایش سکون در وجود بنده در این حال توانایی دارد یا خیر؟ اگر شما بگوئید که «بلی، توانایی دارد»، نتیجه اجتماع دو ضد [متقابلاً] ناسازگار خواهد بود. اگر بگوئید که «نخیر، توانایی ندارد»، عجز را به خدای تعالی نسبت داده اید. هردو نتیجه محال اند.

همچنان، شرطِ تواناییِ آفرینش اینست که آفریننده پیش از هستیِ مخلوق، بر کیفیت مخلوق علم داشته باشد، چنانکه خدای تعالی می‌فرماید: ﴿آیا کسی که آفریده، [احوال مخلوق

^{۱۵} فتح الباری شرح صحیح البخاری (۵۳۶ / ۱۳)، مجمع الزوائد هیثمی (۲۰۰ / ۷).

خویش را [نمی‌داند؟ اوست باریک‌بین آگاه] [الملک: ۱۴]. زیرا کسی که بر کاری علم نداشته باشد، از انجام دادن آن نیز ناتوان است، و بنده غالباً بر کیفیت فعل‌اش - مانند خوبی، زشتی، زیان و فایده آن - آگاهی نمی‌داشته باشد، همانگونه که کافر و بدعت‌آورنده بر زشتی کردارشان آگاه نیستند. بنابراین، متصور نیست که بنده آفریننده [افعال خویش] باشد.

اگر بما گفته شود که: «چون شما پیدایش فعل را از جانب بنده مستحیل می‌دانید، پس این را هم بپذیرید که بنده اصلاً از خود فعلی ندارد، زیرا [فعل] جز ایجاد [و پیدا کردن] معنی دیگری ندارد.» ما می‌گوئیم: ما با مخاصم ما [یعنی، قدریه] توافق داریم که فعل توسط بنده انجام می‌گردد، ولی این استدلال را نیز می‌کنیم که پیدایش فعل از جانب بنده محال است، پس ثابت است که بنده فعل دارد ولی آن را ایجاد نمی‌کند. سپس می‌گوئیم که بنده دارای دو نوع صفت است:

[۱] صفتی که خدای تعالی در وجود بنده بدون قدرت و اختیارش ایجاد می‌کند، مانند لرزیدن شخصی که اندامش [به سبب پیری] لرزان است.

[۲] صفتی که خدای تعالی در وجود بنده، همراه با قدرت، خواست و اختیار بنده، ایجاد می‌کند مانند حرکات اختیاری‌اش.

فرق میان این دو بگونه بدیهی معلوم است. نوع دوم را «کسب» [بواسطه انسان] و دیگرش را «خلق» [بواسطه پروردگار] می‌نامند. هیچ عبارت دیگری [افعال اختیاری انسان] را بهتر از لفظ کسب افاده نمی‌کند، همانگونه که فرق میان لذت و درد بگونه قطعی معلوم است و هیچ یک ازین‌ها بدون این دو لفظ بهتر افاده گردیده نمی‌توانند. خلاصه، فعل بنده کسب نامیده می‌شود نه آفرینش، و فعل خداوند آفرینش نامیده می‌شود نه کسب، درحالی‌که نام «فعل» هر دو را شامل می‌شود. این عقیده ما [ماتریدی‌ها] است.

[تفاوت میان فعل، کسب و آفرینش]

از نگاه اشعریه، «فعل» عبارت از ایجاد کردن حقیقی است، درحالی‌که «کسب» بگونه مجازی فعل نامیده می‌شود. سخن درست از آن ما [ماتریدی‌ها] است [چنانکه در بالا به آن اشاره شد]، زیرا کاربرد مطلق [یک لفظ] دلالت بر معنی حقیقی می‌داشته باشد [پس کاربرد لفظ فعل نیز برای بندگان معنی حقیقی دارد]. همچنان، شرط کاربرد مجازی [یک لفظ] اینست که میان محل حقیقی و محل مجازی آن نوعی از مشابهت در معنی خاصی وجود داشته باشد، چنانکه لفظ

از محل حقیقی‌اش بگونه استعاره به محل مجازی‌اش جهت افاده آن معنی بکار برده شود.^{۱۶} درحالی‌که هیچ مشابهتی میان کسب بنده و آفرینش خدای تعالی وجود ندارد، پس کاربرد مجازی آن متحقق نمی‌گردد.

آنچه بیان داشتیم این را ثابت می‌سازد که [صدور] فعل می‌تواند از دو فاعل توانمند مقدور باشد، ولیکن از دو جهت [و منظر] مخالف؛ همان فعل از جهت ایجاد [و آفرینش] برای خدای تعالی مقدور است و از جهت کسب برای بنده مقدور می‌باشد.

فرق میان خلق و کسب این است که هرآنچه که بدون آلت [و ابزار] رخ دهد آفرینش است، و آنچه که بوسیله آلت [و ابزار] رخ دهد کسب است. همچنان گفته اند که: آفرینش آنست که شخص توانمند به تنهایی بتواند آن را انجام دهد، و کسب آنست که شخص توانمند به تنهایی نتواند آن را انجام دهد. پس کسب مخصوص بنده، و آفرینش مخصوص خداوند متعال است.

اما نام «فعل»، خلق و کسب - هر دو - را شامل می‌شود، زیرا حد [و تعریف] فعل آنست که ممکن از [دایره] امکان بسوی وجوب درآورده شود، و معنای وجوب همانا تحقق یافتن و ثابت گشتن است. جز اینکه درآوردن از جانب خدای تعالی عبارت از آفرینش بخشیدن به چیزی است که وجود [و هستی] آن عقلاً ممکن باشد، و درآوردن از جانب بنده عبارت از بکار گرفتن آلت [و ابزار ذهنی که استطاعت و توانمندی آن برایش از جانب خداوند فراهم گردیده] برای [به اجرا درآوردن] فعل ممکن است [و این بکارگیری آلت و استطاعت با خواست و اختیار کامل بنده صورت می‌گیرد]. پس «فعل» اسم عام است، درحالی‌که «خلق» اسم خاص برای خدای تعالی و «کسب» اسم خاص برای بندگان استند.

این [تفاوت میان خلق و کسب] تا زمانی درست است که «خلق» به معنی ایجاد [یا آفرینش] پنداشته شود. ولی هرگاه خلق به معنی تقدیر [و اندازه کردن] پنداشته شود، در آنصورت خلق برای بنده نیز جائز است، چنانکه خدای تعالی از عیسی علیه السلام بما خبر داد که ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ﴾ [المائدة: ۱۱۰]،^{۱۷} یعنی: [از گل] اندازه می‌گرفتی. همین مفهوم در این آیت دیگر نیز مراد است که فرمود: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [المؤمنون: ۱۴]، یعنی: بهترین اندازه‌گیرنده.

^{۱۶} مانند کاربرد مجازی شیر برای مرد دلیر، زیرا میان شیر و مرد دلیر مشابهتی در صفت دلاوری وجود دارد.

^{۱۷} ترجمه تحت اللفظی: «چون از گل شکل مرغ را می‌آفریدی».

اگر گفته شود که: اگر سخن شما درست باشد که فعل بنده برای بنده کسب و برای خدای تعالی آفرینش است، پس این فعل میان خدای تعالی و بنده مشترک می‌باشد. ما می‌گوئیم که: حد [و تعریف] شریک بودن بین دو شخص آنست که برای هر دو نصیب شان در آن [مشخصاً] اختصاص یافته باشد، مثلاً شراکت در یک خانه چنان باشد که هر یک از دو شریک‌ها نصیب [و بهره‌ مشخص] در آن داشته باشند، و آن [بخشی از خانه] که برای یکی تعلق دارد برای دیگری متعلق نباشد. ولیکن اگر تمامی خانه از یک لحاظ به یک شخص، و از لحاظ دیگر به شخص دیگری تعلق داشته باشد، این شراکت نیست. مثلاً اگر شخصی خانه‌ خویش را به اجاره داده باشد؛ طوری که همه‌ خانه از لحاظ ملکیت [و دارایی] به مالکش [یا اجاره‌دهنده] تعلق داشته و از لحاظ منفعت [و بهره‌برداری] به اجاره‌گیرنده تعلق داشته باشد، در اینصورت نمی‌توان گفت که خانه میان این دو شخص مشترک است.

مثال زیر واضح‌تر است: هر غلام از لحاظ خرید و فروش ملکیت خواه‌اش است، و از لحاظ آفرینش ملکیت آفریدگارش است. آیا کسی گفته می‌تواند که این غلام بین خدای تعالی و بنده‌اش [که خواه‌این غلام است] مشترک است؟! بلکه شراکت در این غلام از دیدگاه مخاصم ما چنان است که بعضی از اعراض به آفرینش خدای تعالی و بعضی دیگر به آفرینش بندگان تعلق داشته باشد.

بنابراین، فعل بنده از لحاظ آفرینش، بگونه کامل به خدای تعالی مضاف است [و نسبت دارد] و از لحاظ کسب به بنده مضاف است، و مشترک گفته نمی‌شود. با وصف این سخن، باز هم اگر کسی [تعریف] شراکت را به [تعریف] مخالف آن محول سازد، وقاحت و عناد است. و توفیق از جانب خداست.

[حکمت در آفرینش قبح و زشتی‌ها] (ک)

اینجا بعضی وجوه حکمت را در آفرینش قبائح [و زشتی‌ها] روشن می‌سازیم تا آنچه ماورای [ظاهر] این‌هاست دانسته شوند. حکمت اول عبارت از نشان دادن کمال قدرت است، زیرا قدرت کامله آنست که همه انواع خوبی‌ها و زشتی‌ها، خیر و شر، و نفع و ضرر از آن بیرون آمده باشند. اگر همه چیزها به یک نوع باشند، این [نشانه] نقصان است. پس آفریدن انواع گوناگون [موجودات] دلیل بر کمال قدرت او تعالی و انفاذ مشیت اوست.

حکمت دوم اظهار غنای از آفریدگان و بی‌نیاز بودن از پرستش و طاعات بندگان است. زیرا اگر [خواه‌ای] بردگان را به خدمت گماشته باشد و به [کار و خدمت شان] محتاج باشد، بردگان حتماً جبر و غلبه‌ای بر او خواهند داشت.

حکمت سوم نشان دادن حسنِ ایمان و حسنِ همه عبادات در مقابل قبیح کفر و قبیح گناهان است. با آنکه حسنِ ایمان و طاعت برای عقل ثابت است، ولیکن هرگاه [بنده] قبیح کفر و گناه را مشاهده کند ناگزیر معرفت بنده از عظمت و قدر طاعت بلند می‌رود. همچنان، هرگاه انسان کسی از اهل خذلان [و گمراهی] را در بدبختی کفر و عصیان ببیند، به سپاس‌گزاری از نعمت هدایت رو می‌آورد و [حقیقت] دعا کردن به درگاه پروردگار به اثبات می‌رسد.

برعلاوه آنچه ذکر کردیم، حکمت‌های دیگری نیز در آفرینش زشتی‌ها وجود دارد. همه دلالت بر این دارند که آفرینش زشتی‌ها خالی از حکمت نیست، و آفرینش زشتی‌ها خود زشت نیست و سفاهت (کم‌خردی و فرومایگی) پنداشته نمی‌شود.

[۵.۴] اندر نفی زایش افعال^{۱۸}

آنچه تا اینجا بیان کردیم، این را ثابت می‌سازد که آثار [و پیامدهای] افعال بندگان، آفرینشِ خدای تعالی استند نه آفرینش بندگان، و [این آثار و پیامدها] بواسطهٔ افعال بندگان تولید [و زائیده] نمی‌شوند — برخلاف آنچه که قدریه پنداشتند.

آثاری که پس از افعال بندگان بر حسب روند عادی [طبیعت] پدید می‌آیند [یا رخ می‌دهند]، مانند [پیدایش] درد پس از ضربه، یا پیمودن تیر پس از رها شدن از کمان، بواسطهٔ آفرینش و پدید آوردن خدای تعالی ایجاد می‌گردند، نه بواسطهٔ فعل و کسب بنده. [تولید و آفرینش] اثر یا پیامد تنها از روی عرف و حکم به بنده نسبت داده می‌شود. «عرف» به این معنی که [پیامد فعل] بر اساس روند عادی [طبیعت] همواره اتفاق می‌افتد، و «حکم» به این معنی که بنده قصد و اراده برای آن کار داشته و سبب آن را بکار بسته است.

اما معتزله پنداشتند که [اثر یا پیامد فعل] نتیجهٔ آفریدن فاعل [یا انجام‌دهنده] آن است، نه اینکه خدای تعالی آن را [در فعل] بیافریند. ایشان [این آثار یا پیامدها] را افعال تولیدشده [یا زاده شده] نامیدند.

نظام [معتزلی] پنداشت که [آثار یا پیامدهای افعال بندگان] از حیث ایجاب خلقت فعل خداوند استند،^{۱۹} و [ابوالعباس] قلانسی پنداشت که آن‌ها از حیث ایجاب طبع فعل خداوند استند، درحالی‌که ثمامه بن الاشرس^{۲۰} پنداشت که آن‌ها فاعل یا انجام‌دهنده‌ای ندارند.

^{۱۸} اصطلاح اصلی به زبان عربی «تولید افعال» است. تولید یا زایش به معنای ایجاد کردن است، یعنی — به باور معتزله — فعل انسان اثر یا پیامدش را می‌زاید و تولید می‌کند. نفی تولید فعل به این معنی نیست که فعل انسان را سبب یا علت مقارن در تولید اثر و پیامدش ندانیم، بلکه به این معنی است که این اثر بواسطهٔ بنده تولید، خلق یا ایجاد نمی‌گردد، بلکه آفرینش، ایجاد و تکوین همه آثار و پیامدها از جانب خداوند متعال صورت می‌گیرد، چنانکه در بخش ۵.۳ شرح گردید. پس علت مؤثر در پیدایش اثر همانا آفرینش و تکوین الهی است، درحالی‌که فعل بنده «علت مقارن» است که هم‌زمان با علت مؤثر اتفاق می‌افتد. در فلسفهٔ معاصر، نظریهٔ نفی تولید افعال را «مقارنه‌گرایی» یا «علت موقعی» (Occasionalism) می‌نامند.

^{۱۹} «معنای این سخن معتزله اینست که خدای تعالی جانور را بر طبعی خلق کرده که بر اساس آن، بی‌درنگ [و خودبخود] درد را در پی ضربه دیدن حس می‌کند، پس در آفرینش درد خداوند نقش [مستقیمی] ندارد و نیز بنده [نقشی ندارد]». (الکفایه)

^{۲۰} ثمامه بن الاشرس النُمَیری از جملهٔ متفکرین معتزلی بود. او به این باور بود که جهان بالآخر تجلی خداوند خلق شده است. او در سال ۲۱۳ هـ درگذشته است.

درست آنست که ما گفتیم، زیرا اگر این آثار پیامد فعل بنده باشند، می‌باید که یا بدون توانمندی رخ دهند، یا بواسطه توانمندی‌ای که فعل با آن انجام یافته، یا بواسطه توانمندی‌ای دیگر. دلیل اول درست بوده نمی‌تواند زیرا فعل بدون توانمندی اجرا شده نمی‌تواند. دومی نیز درست نیست زیرا توانمندی تنها هم‌زمان با فعل می‌باشد و [با پایان یافتن فعل و] در هنگام اثر کردن از بین می‌رود. سومی نیز نادرست است زیرا به آن می‌انجامد که انسان بر بوجود آوردن اثر بدون انجام دادن فعل، یا بر انجام دادن فعل بدون ایجاد کردن اثر توانا باشد، مانند درد دادن بدون ضربه زدن، یا ضربه زدن بدون درد دادن.^{۲۱} اگر کسی بر هردوی ازین‌ها توانایی داشته باشد، پس بر هر یک ازین‌ها نیز بگونه انفرادی توانایی می‌داشته باشد. [این نیز درست نیست] زیرا ممکن است که شخص ضربه زننده پس از ضربه زدن بمیرد و درد ضربه‌اش پس از مرگش حس شود، درحالی‌که صدور فعل از شخص مرده محال است.^{۲۲}

در واقع، خدای تعالی روند عادی [طبیعت] را با آفریدن اثر [و پیامد]، پس ازینکه بنده سبب [و علت] آن را بکار می‌بندد، جاری می‌سازد. پس زمانی که بنده سبب را بکار می‌بندد به این قصد که اثر [متوقعه] پدیدار گردد، [این اثر] به او نسبت داده می‌شود؛ او بر اساس «عرف» مسؤول [آن کار] پنداشته می‌شود، و بر اساس «شرع» [اگر آن کار زشت و گناه باشد] تاوان در دنیا و عذاب در عقبا بر وی لازم می‌گردد، هرچند آن اثر در حقیقت محصول فعل او نیست. ولیکن چون او سبب را - به قصد پدید آوردن آن اثر - بکار برده است، [اثر یا پیامد] به او نسبت داده می‌شود. و خداوند یاری‌دهنده و رهنماینده است.^{۲۳}

^{۲۱} همینگونه: التیام بخشیدن درد بدون تداوی کردن، ایجاد کردن لذت بدون خورد و نوش، انتقال یافتن از یک مکان تا مکان دیگر بدون حرکت کردن، پدید گشتن در یک شهر دیگر بدون سفر کردن، و غیره.

^{۲۲} امام نسفی دلیل دیگری را نیز ذکر می‌کند. او می‌گوید که اگر پندار معتزله مبنی بر اینکه انسان خالق افعال خود است درست باشد، پس این نیز باید درست باشد که بزرگ شدن کودکان در نتیجه غذا دادن والدین شان، چاق شدن حیوانات در نتیجه علف دادن چوپان، محصول دادن کشت زراعتی در نتیجه کار دهقان، یا بهبودی یا برعکس وخامت بیماری در پی درمان طبیب را بالتوبه به والدین، چوپان، دهقان و طبیب نسبت دهیم، و انسان را صاحب قدرت آفرینش اجسام و اعراض بدانیم. یعنی، منظور امام نسفی این است که بزرگ شدن طفلان، چاق شدن حیوانات، محصول دادن نباتات، و بهبودی بیماری یا وخامت بیماری خلقت و آفرینش خداوند متعال اند، طوری‌که او تعالی این آثار را در اسباب یا عوامل بیولوژیکی و طبیعی که در این افعال کارگر اند خلق و ایجاد می‌کند. ولی در عرف معمول، این آثار به انسان نسبت داده می‌شوند. (بنگرید به: «تبصرة الأدلة»، ص ۶۸۴)

^{۲۳} یک مثال برای وضاحت بیش‌تر این مسئله: ایجاد شفا و درمان به سبب دوا و دارو است، طوری‌که شفا را خداوند متعال ایجاد می‌کند و می‌آفریند، حال آنکه دارو از لحاظ عرفی سبب شفا خوانده می‌شود. در واقع، دارو «علت مقارن» برای شفا است، و خداوند متعال آفریننده شفا در وجود انسان است. به عین ترتیب، در زبان

[۵.۵] مکلفیت فراتر از طاقت

برخلاف اشعری‌ها، یاران ما [ماتریدی‌ها] رحمهم الله می‌گویند که جائز نیست خداوند متعال بندگان را به کاری مکلف سازد که توانایی انجام دادن آن را نداشته باشند.^{۲۴} این از برای آنست که مکلف ساختن شخص عاجز [و ناتوان] بیرون از حکمت است، و چنان می‌ماند که نابینا به دیدن و شل به راه رفتن مکلف ساخته شوند. چنین چیزی به آن ذات حکیم جلّ جلاله نسبت داده شده نمی‌تواند. تحقیق این مسئله آنست که: مکلفیت، لازم گردانیدن کاری است که در آن سختی‌ای برای شخص انجام‌دهنده بابت ابتلاء وجود داشته باشد، چنانکه اگر شخص آن کار را انجام دهد پاداش و اگر از آن خودداری ورزد آزار می‌یابد.

اگر گفته شود [چنانکه اشعری‌ها استدلال ورزیده اند] که خداوند متعال یادآوری می‌کند: ﴿ای پروردگار ما، و بر ما چنان باری را منه که ما را توان [برداشت] آن نباشد﴾ [البقره: ۲۸۶]، پس اگر [مکلفیت فراتر از طاقت] جائز نمی‌بود، پناه جستن از آن نیز درست نمی‌بود. همچنین خدای تعالی به فرشتگان فرمود: ﴿نام این‌ها را به من بگوئید﴾ [البقره: ۳۱]، با آنکه می‌دانست فرشتگان آن را نمی‌دانند. همچنان در اخبار آمده که «خداوند در روز قیامت به نقاشان [یا صورتگران] می‌گوید: زندگانی بخشید به آنچه ساخته‌اید».^{۲۵}

ما می‌گوئیم: در آیت نخستین، از نهادن بار گران‌تر از طاقت پناه خواسته شده است نه از مکلفیت [شرعی یا اخلاقی برای انجام دادن] آن، زیرا به باور ما جواز دارد که خداوند کوهی را یا دیواری را بر شانه کسی بنهد تا آنکه آن شخص بمیرد، ولی جواز ندارد که خداوند او را [شرعاً یا اخلاقاً] مکلف سازد تا آن کوه را یا آن دیوار را بر دوش کشد طوری که اگر آن را انجام دهد پاداش یابد و اگر از آن خودداری ورزد آزار یابد، زیرا چنین کاری از حکمت بیرون است چنانکه بیان کردیم. اینکه پروردگار متعال [به فرشتگان] فرمود که ﴿نام این‌ها را به من

عرفی، پزشک یا طبیب را وسیله و سبب شفا و درمان می‌خوانیم، درحالی که شفادهنده و آفریننده شفا در وجود انسان پروردگار متعال است.

^{۲۴} اشعریه و ماتریدی به هم موافقت دارند که بر اساس آیت ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقره: ۲۸۶]، شرعاً جائز نیست که خداوند تکلیفی را فراتر از طاقت بندگان بر ایشان بنهد، چنانکه امام صابونی نیز پایان‌تر این مسئله را بیان می‌کند. اختلاف در باب امکان عقلی این مسئله است؛ اشعری می‌گویند که عقلاً جواز دارد که خداوند کسی را فراتر از طاقت وی مکلف سازد، درحالی که ماتریدی به این کار را عقلاً نیز ناممکن می‌دانند، زیرا با حکمت او تعالی در تناقض قرار می‌گیرد.

^{۲۵} صحیح بخاری (۵۹۵۱)، صحیح مسلم (۲۱۰۸)، و المعجم الأوسط طبرانی (۴۸/ ۲).

بگوئید ﴿البقره: ۳۱﴾، این به معنی مکلف ساختن ایشان نیست بلکه خطابی است تا عجز و ناتوانی ایشان را ثابت سازد، و این خطاب با صیغه امر بکار رفته تا آن‌ها اظهار عجز نمایند، و این کار جائز است. به همین ترتیب، امر کردن به زنده گردانیدن نقش‌ها [و تصویرها] مکلف ساختن حقیقی نیست، بلکه نوعی از جزا دادن به کسی است که از آنچه از بازداشته شده مرتکب گشته باشد. جهت روشن شدن این نکته، توجه کنید که این اتفاق در روز قیامت می‌افتد که سرای جزای اعمال است نه سرای ابتلاء.

اگر گفته شود که: «آیا چنین نیست که خدای تعالی بر ابوجهل و فرعون مکلفیت ایمان آوردن را گذاشت با آنکه می‌دانست که آن‌ها ایمان آوردنی نیستند؟ و آیا چیزی که با دانسته خداوند مخالف باشد محال نیست؟»

ما می‌گوئیم: شما با این پرسش، نخست برخلاف اجماع سخن گفتید، و سپس فرموده خداوند متعال را تکذیب کردید. درباره مخالفت با اجماع، امت بر این توافق کرده اند که مکلفیتی که از توان بیرون باشد در واقعیت رخ نمی‌دهد؛ اختلاف تنها درباره امکان عقلی آن است. در رابطه با تکذیب آیت، خداوند متعال می‌فرماید: ﴿خداوند هیچ کسی را [به کاری] مکلف نمی‌سازد مگر به اندازه توان او﴾ ﴿البقره: ۲۸۶﴾ و آنچه محال باشد در توان هیچ کسی نیست.

اینکه شما گفتید که آنچه با دانسته خداوند مخالف باشد محال است، می‌گوئیم: محال آنست که تصور هستی‌اش در عقل ممکن نباشد، و جائز آنست که ممکن باشد. هستی و عدم یک چیز تنها در ذات خودش متصور است، نه در تناسب با علم و اراده خدای تعالی. دلیل آن اینست که ما و شما موافقت داریم که جهان [عقلاً] جائز الوجود و جائز العدم است و در علم [قدیم] خدای تعالی چنان بود که جهان به هستی درمی‌آید [که چنین نیز شد]. حالا تحقق هستی جهان در حال حاضر هستی‌اش را [عقلاً] واجب نمی‌سازد، زیرا اگر [شما بگوئید که] آنچه که خدای تعالی هستی‌اش را بداند واجب می‌گردد و آنچه که خدای تعالی نبودنش را بداند مستحیل می‌گردد، پس [عدم جهان نیز در علم خدای تعالی ثابت بود و در اینصورت این جهان] جائز الوجود هرگز متحقق نمی‌گردید.^{۲۶} در آنصورت، اراده الهی برای تمیز بخشیدن

^{۲۶} یعنی، هستی جهان و عدم جهان هردو باهم برابر اند و به همین خاطر جهان را جائز الوجود و جائز العدم می‌نامیم. حالا که هستی جهان بر عدم‌اش برتری یافت و جهان به هستی درآمد، اگر این امر را دلالت بر واجب الوجود بودن جهان بدانیم (به این خاطر که هستی جهان در علم خداوند ثابت بوده)، پس عدم جهان نیز در علم خداوند محال دانسته شده بود و باید که واجب العدم نامیده شود. ولی این امر متناقض است زیرا آنچه که هم واجب الوجود و هم واجب العدم باشد هرگز هستی‌اش متحقق نمی‌گردد، بخاطری که وجوب هستی‌اش و

واجب از محال خواهد بود، نه برای تخصیص بخشیدن یک جواز عقلی بر دیگری، و چنین [تعریف] با سخن عقلاء مخالف است.^{۲۷}

اگر گفته شود که اگر هستی یک چیز را که با دانسته خداوند مخالف باشد جائز بدانیم، پس ما جهل [و نادانی] را به خداوند نسبت داده‌ایم، می‌گوئیم: جهل تنها در باب هستی [یک چیز] تعریف می‌گردد نه در باب تصور [عقلی] آن. بنابراین، در علم خدای تعالی چنان است که یک چیز وجود نخواهد داشت با آنکه هستی‌اش [عقلاً] متصور باشد.^{۲۸} این امر نشان‌دهنده علم [کامل و مطلق] خدای تعالی است، نه نسبت دادن جهل به او. و توفیق از جانب خداوند است.

وجوب عدم‌اش یکدیگر را نقض می‌کنند. بنابراین، اینکه هستی و عدم یک چیز را در تناسب با علم خداوند تعریف کنیم نادرست است و به چنین تناقضی می‌انجامد.

^{۲۷} زیرا علمای منطق، متکلمین و فلاسفه اشیاء را به سه دسته - یعنی واجب، جائز و محال - تقسیم‌بندی می‌کنند، نه به دو دسته‌ای چون واجب و محال. و ایشان اراده خدای تعالی را در باب جائز الوجود متحقق می‌دانند طوری که او تعالی هستی یا عدم یک چیز - که هر دو عقلاً جائز اند - یکی‌اش را بر دیگری تخصیص می‌بخشد: اگر خداوند اراده کرده باشد تا هستی یک چیز بر عدم‌اش برتری یابد، پس آن چیز به هستی درمی‌آید.

^{۲۸} در «الکفایه» آمده است که: «در علم خدای تعالی چنان است که یک چیز وجود نخواهد داشت، نه اینکه این چیز جائز الوجود نباشد».

[۵.۶] اراده خداوند دربرگیرنده همه افعال است

[نسبت اراده با علم و امر الهی]

اهل حق - که خداوند ایشان را یاری رساند - می‌گویند: هر مُحَدَّث [و پدید آمده]، چه از اعیان باشد یا از اعراض، چه از نیکی‌ها باشد یا از بدی‌ها،^{۲۹} به اراده و قضاء و قدر خداوند متعال می‌باشد. معتزله اما می‌گویند که آنچه که با رضایت [و خشنودی] خدای تعالی نباشد، پدید آمدنش نیز به اراده [و خواست] او تعالی نمی‌باشد. درباره کارهای مُباح، ایشان در میان خود اختلاف ورزیدند.^{۳۰}

^{۲۹} در رابطه به اعیان قبیح چون حوادث و آفات طبیعی، بنگرید به باورقی شماره ۴۷ در فصل ۵.۱۰ (قضاء و قدر).

^{۳۰} در رابطه به معتزله که ضرور و قبیح را به خلقت الهی نسبت نمی‌دهند، امام ابوالمعین نسفی می‌گوید: «مذهب معتزله چنان است که قباح در فعل پیدا [از جانب بنده] را منجر به قباح در فعل ناپیدا [از جانب خداوند] تلقی می‌کند بدون اینکه معنی را در نظر گیرند، و می‌گویند «ممکن نیست که حکمتی در چنین فعل وجود داشته باشد، نه برای فاعل و نه برای شخص دیگر، و آنچه از نفع تهی باشد سفاهت شمرده می‌شود». آن‌ها این تلقین را از ثنویه [و زردشتیان] گرفته اند، و مذهب خویش را بر قواعد آن‌ها بنا نهادند، و همانند آن‌ها پنداشتند که آفرینش فعل قبیح قبیح است، و آنچه از نفع خالی باشد سفاهت است، پس [آفرینش فعل] تنها به شخص پیدا [یعنی بنده] تعلق دارد.

پیش از آن‌ها، ثنویه [و زردشتیان] پنداشته بودند که در کاری که برای فاعل نفع نباشد قبیح است، و هر فعلی که از نور باشد در آن [لزوماً] نفعی برای خود شخص است.... پس معتزله نیز در همین دو قاعده با ثنویه هم‌نوا شدند و پنداشتند که آفرینش فعل قبیح قبیح است و این کار سفاهت است، جز اینکه معتزله با ثنویه در مسئله آفرینش اجسام خبیث و اعیان مضر [و زیان‌آور] به مخالفت پرداختند. ثنویه می‌گفتند: آنچه که قبیح باشد، آفرینش آن نیز قبیح است، پس باید چنین اجسام قبیح از جانب آفریننده دیگر [یعنی، ظلمت] آفریده شده باشد. ولی معتزله از قباح در چنین اجسام انکار ورزیدند و به سخن پروردگار متعال که کفر را به درخت خبیثه تشبیه کرده است (ابراهیم: ۲۶) استناد ورزیدند. معتزله گفتند که میمون و خوک و ابلیس و شیاطین همه آن‌ها اشیای مستحسن اند و خبث و قبیحی در آن‌ها وجود ندارد، بلکه قبیح تنها در افعال وجود دارند [و از افعال بندگان برمی‌آیند]، پس معتزله از اینکه خداوند خالق افعال قبیح باشد انکار ورزیدند....

اما مشایخ ما [ماتریدی‌ها] رحمهم الله می‌گویند: در هر آنچه که سرانجام نیکو باشد، حکمت شمرده می‌شود، و در آنچه سرانجام نیکو نباشد سفاهت و قباح است.... یکی از حکمت‌ها در آفرینش حسن و قبح در افعال این است که دلیلی بر کمال قدرت و نفاذ مشیت او باشد، طوری که او بر آفرینش دو متضاد و دو متقابل تواناست، و این نشانه کمال قدرت‌اش است. زیرا اگر همه چیز از یک نوع می‌بود، او در این کار مضطر

نزد ما، هر حادثی [و هر پدیده‌ای] به اراده، قضا، حکم، مشیت و تقدیر خداوند می‌باشد، چه عین باشد یا عرض، چه شر باشد یا خیر، و چه گناه باشد یا طاعت. ازین میان، آنچه نیکو و خوب و طاعت است با محبت و رضا [و خشنودی] او تعالی می‌باشد، و آنچه زشت و بد و گناه است با ناخشنودی و کراهت [و ناپسندی] او تعالی می‌باشد.^{۳۱} اما اشعریه به این باور اند که محبت و رضای الهی به منزلت اراده الهی استند که همه موجودات را دربر می‌گیرد؛ یعنی خداوند هر آنچه را که اراده کرده است بوجود بیاورد، دوست داشته و خشنود بوده تا بدان سان که بوجود آمده بوجود بیاورد.

به باور ما، هر آنچه را که خداوند [با علم خویش] می‌داند که پدید خواهد آمد، آن را اراده می‌کند که پدید بیاورد، چه به آن امر کرده باشد چه امر نکرده باشد. و نزد معتزله، به هر آنچه که خدای تعالی امر کرده، بودنش را نیز اراده کرده است، چه آن بوجود بیاورد یا نیاید، و از هر آنچه که خداوند نهی کرده، نبودنش را نیز اراده کرده است، چه آن بوجود بیاورد یا نیاید.^{۳۲} به همین سبب، علمای ما گفته اند که «به باور معتزله، اراده لازم و ملزوم امر است، و نزد ما [ماتریدی‌ها] اراده وابسته به علم است»....

اراده و مشیت [که هر دو باهم مترادف اند]، به معناهای متعدد بکار می‌روند، منجمله: تمنا (آرزو کردن)، دعاء (فراخواندن)، امر (فرمان دادن)، رضا (خشنود بودن)، و نفی کردن غلبه و جبر.

- اراده به معنای تمنا کردن جائز نیست که به خداوند اطلاق گردد، زیرا در آرزو ورزیدن نشانه‌های عجز و جهل است، و خداوند از آن بزرگ و برتر است.

[و مجبور] شناخته می‌شد، فلذا از اجسام حسن و قبح، پاک و ناپاک، نفع و ضرر، و دردآورنده و لذت‌دهنده را آفرید، [نشانه‌ای برای] حکمت بالغه و تدبیر استوار....

سپس بدان که مذهب یاران ما بر این است که تکوین (آفرینش) غیر از مکنون (آفریده) است. پس کفر مکنون است، درحالی که تکوین کفر چیزی غیر از آن است. به باور ما، فعلی از جانب خداوند بوده نمی‌تواند تا آنکه مفعولی نداشته باشد، ولی هرگاه مفعول قبیح باشد، این امر تکوین را قبیح نمی‌سازد اگر در آن سرانجام نیکو نهفته باشد. (تبصرة الأدلة، ج ۲، ص ۶۶۲-۶۷۰)

همچنان، به پاورقی ۳۲ در فصل ۳.۲ مراجعه کنید، که در آنجا یکی از دلائل امام نسفی را در نقد سخنان زردشتیان درباره حسن و قبح نقل کرده ایم.

^{۳۱} بنگرید به فصل «تفاوت میان رضا و اراده» در ۳.۱۰.

^{۳۲} زیرا به باور معتزله، بندگان خالق افعال خود استند. پس با آنکه خداوند از کفر نهی کرده است (به این معنی که آن را اراده نکرده است)، ولی باز هم بندگان کفر می‌ورزند، و کفر بی‌اراده الهی بوجود می‌آید.

• اراده به معنای امر و رضا جائز است که به خداوند اطلاق گردد، ولیکن آن را برای گناهان و قبائح بکار نمی‌بریم.

• ولیکن اراده به معنای نفی غلبه و جبر، صفت خداوند است، و بر همه آنچه که توسط خداوند ایجاد و پدید آورده شده اند - به اجماع امت - تعمیم می‌گردد. جز معتزله که آن‌ها چون پدید آمدن افعال بندگان را از خلقت خداوند نمی‌دانند از داخل گردانیدن قبائح و گناهان تحت اراده‌ی خدای تعالی انکار ورزیده‌اند. درحالی‌که نزد ما، هر آنچه که توسط خدای تعالی ایجاد و آفریده شده باشد به اراده‌ی او تعالی می‌باشد.

[جهت وضاحت] ما می‌گوئیم: آنچه را که خدای تعالی [با علم قدیم و ازلی خویش] می‌داند که به وجود آمدنی است، آن را اراده می‌کند که بوجود بیاید، صرف نظر از اینکه به آن امر کرده باشد یا امر نکرده باشد. امام ابوحنیفه (رضی الله عنه) به همین نکته اشاره داشت زمانی‌که از یکی از قدریه پرسید: «آیا خداوند متعال هر آنچه از بدی‌ها و زشتی‌هایی که بوجود می‌آیند را می‌داندست یا نی؟». آن شخص مجبور شد که اقرار کند [که بلی خداوند آن‌ها را می‌داندست]. سپس از او پرسید: «آیا خداوند اراده کرد تا آنچه را که می‌داندست همانگونه آن را ظاهر سازد، یا اراده کرد تا آن را خلاف آنگونه که می‌داندست ظاهر سازد و در این صورت دانش او به نادانی مبدل شود؟». آن شخص از مذهب خویش برگشت و توبه کرد.

به همین خاطر، بعضی از یاران ما [ماتریدی‌ها] رحمهم الله گفته‌اند که اراده‌ی خدای تعالی با علم او اجرا می‌گردد («إن الإرادة تجري مع العلم»). ولی درست‌تر آنست که گفته شود: اراده‌ی خدای تعالی با فعل او اجرا می‌گردد («إن الإرادة تجري مع الفعل»); به این معنی که هرآنچه از جانب خدای تعالی انجام می‌شود از جانب او اراده شده است («أن كل ما كان مفعول الله تعالى فهو مراده»). به همین خاطر، امام ابومنصور [ماتریدی] رحمه الله گفت که این مسئله از فروع مسئله‌ی آفرینش افعال بندگان است. پس زمانی‌که ما این را ثابت ساختیم که همه کردار بندگان آفریده‌ی خدای تعالی استند، این نیز ثابت می‌گردد که به اراده‌ی او تعالی می‌باشند. زیرا اگر او آن‌ها را اراده نمی‌کرد، به این معنی می‌بود که او تعالی در آفرینش کردار بندگان مجبور می‌بود که این محال است.

[آیا کفر به اراده الهی نسبت داده می‌شود؟]

بعضی از آیات قرآن مجید به عام بودن مشیت الهی اشاره دارند، مانند فرموده پروردگار متعال که: ﴿شما چیزی را نمی‌خواهید مگر اینکه خداوند بخواهد﴾ [الإنسان: ۳۰ و التکویر: ۲۹]، ﴿اگر خداوند می‌خواست، شریک نمی‌آوردند﴾ [الأنعام: ۱۰۷]، و ﴿اگر پروردگار تو می‌خواست، همه کسانی که در روی زمین اند ایمان می‌آوردند﴾ [یونس: ۹۹]. بعضی از آیات صراحت دارند که گمراهی از اراده الهی است، چنانکه او تعالی می‌فرماید: ﴿خداوند هر که را خواهد گمراه می‌سازد﴾ [الرعد: ۲۷، النحل: ۹۳، و فاطر: ۸]، و ﴿کسی را که بخواهد گمراه کند سینه او را ناآرام و تنگ می‌سازد﴾ [الأنعام: ۱۲۵].

در این مسئله، یاران ما [ماتریدی‌ها] سخنان مختلفی گفته اند. بعضی ازیشان می‌گویند: ما بگونه اجمالی می‌گوئیم که همه موجودات و افعال به اراده خداوند استند، و به تفصیل نمی‌پردازیم که زشتی‌ها، بدی‌ها و گناهان به اراده خداوند استند. یا بگونه اجمالی می‌گوئیم که خداوند آفریننده همه موجودات است، و به تفصیل نمی‌پردازیم که او آفریننده پلیدی‌ها، گندگی‌ها و مرداری‌هاست. یا بگونه اجمالی می‌گوئیم که هر آنچه ماسوای خداوند است ضعیف است، و به تفصیل نمی‌گوئیم که حجت‌های خدای تعالی^{۳۳} که ماسوای او استند ضعیف اند. بعضی دیگر از یاران ما گفته اند: ما به تفصیل سخن می‌گوئیم ولیکن سخن را بگونه‌ای که سزاوارش باشد مقرون می‌سازیم، چنانکه می‌گوئیم: خداوند کفر را برای شخص کافر اراده کرده تا کسب کند، درحالی‌که کفرش شر، قبیح و نهی شده است. و او تعالی ایمان را برای شخص مؤمن اراده کرده تا کسب کند، درحالی‌که ایمانش خیر، حسن و امر شده است. این سخن را شیخ ابومنصور [ماتریدی] و نیز اشعری اختیار کرده اند.

نزد اهل سنت، میان مشیت و اراده فرقی نیست [و هردو به معنی خواست یا خواستن استند]. دلیل بر درستی سخن ما [در باب اراده] حدیثی است که بما نقل شده و امت آن را پذیرفته است: «ما شاء الله کان، وما لم يشأ لم یکن»^{۳۴}، یعنی: آنچه را که خداوند می‌خواهد می‌باشد، و آنچه را که نمی‌خواهد نمی‌باشد.

اگر [از جانب قدریه و معتزله] گفته شود که: اگر خداوند کفر را برای کافر خواسته باشد، [در این صورت] او نمی‌تواند از مشیت الهی بیرون برود و [در کفر ورزیدن] مجبور

^{۳۳} یعنی مخلوقات، حجت‌های خلقت و قدرت خداوند استند.

^{۳۴} سنن ابوداود (۵۰۷۵) و السنن الکبری نسائی (۹۸۴۰).

می‌ماند. بنابراین، اگر بخاطر کفرش بخشیده شود، در این حالت، امر و نهی و وعد و وعید الهی باطل می‌گردند. و اگر مورد عذاب قرار گیرد، پس او به آنچه که در وسع‌اش نبوده مکلف گردانیده شده و نیز جور [و ظلم] به خدای تعالی نسبت داده می‌شود.

ما می‌گوئیم: این استدلال تان را با [مسئله] علم متعرض می‌شویم. اگر خداوند می‌دانست که این شخص کفر می‌ورزد، آیا او می‌تواند از علم خداوند بیرون برود یا خیر؟ هر آنچه شما درباره علم به ما پاسخ دهید، همان پاسخ ما درباره اراده خواهد بود. افزون بر آن، سخن ما اینست که با وجودی که خداوند برای او کفر را خواسته است، ولیکن آن را بر اساس اختیار و خواست خود شخص خواسته است، حال آنکه برایش قدرت [و توانمندی کامل] بر ایمان آوردن داده است. و همین‌گونه خداوند درباره این شخص علم دارد. بر این اساس، امر و نهی و وعد و وعید الهی درست اند. پس اگر آنچه را که او اراده کرده و [از علم قدیم و ازلی‌اش] برایش معلوم است فعل اختیاری بنده باشد، گوی می‌توان انجام‌دهنده فعل را مجبور نامید؟! در واقع، خدای تعالی خواست بنده را به صراحت یاد می‌کند و می‌گوید: ﴿پس هر که خواهد ایمان آورد و هر که خواهد کافر شود﴾ [الک‌هف: ۲۹] و ﴿هر چه می‌خواهید بکنید﴾ [فصلت: ۴۰]. این واقعیت را بنده بگونه بدیهی درباره خود می‌داند، و هیچ راهی برای انکار ورزیدنش وجود ندارد. مشیت خدای تعالی از افعال بندگان بر اساس نص و عقل ثابت گشته، پس راهی برای انکار ورزیدن ازین دو وجود ندارد.

اگر [از جانب جبریه به ما] گفته شود که: حصول کفر از شخص کافر موجب این می‌گردد که عجز و خشم به خداوند نسبت داده شود زیرا او بگونه جبری بر آفریدن صفت ایمان در شخص کافر توانایی ندارد. ولی اگر او بر آفریدن صفت ایمان در هر شخص کافر بگونه جبری توانمند باشد، پس بر دفع کردن آنچه اراده نکرده و بر اثبات آنچه اراده کرده توانا خواهد بود، و در این صورت عجز و خشم از او منتفی می‌گردد. بر این اساس است که ما می‌گوئیم مراد از مشیت در آیاتی که ذکر آن رفته عبارت از مشیت جبر است، یعنی: اگر خداوند می‌خواست بر هدایت مجبور [و وادار] شان می‌ساخت، و آنگاه که به جبر ایمان آورند، جبراً از شرک نیز امتناع می‌ورزند.

ما می‌گوئیم: چه می‌گوئید که آیا خداوند از این کافران ایمان اختیاری را خواسته است بگونه‌ای که ایشان را بخاطر آن برخوردار از ثواب همیشگی و رهایی از عذاب دایمی بسازد، یا خیر؟ اگر بگوئید که نه‌خیر [نخواست است]، پس شما مذهب خویش را ترک کردید. و اگر بگوئید که بلی [خواست است]، پس سخن ما درست است که گفتیم: [در سخن و عقائد شما

جبریه] تعطیل مشیت الهی و تنفیذ مشیت کافر و مشیت ابلیس واقع می‌گردد، و این در حقیقت نشان‌دهنده عجز خداوند خواهد بود.

اگر گفته شود که: خداوند متعال می‌فرماید: ﴿نِیَافِرِیدِم جَن و اَنَس رَا مَکَر بَرَا اَیْنِکَه مَرَا پَرَسْتَش کَنَد﴾ [الذاریات: ۵۶]، او خبر می‌دهد که ایشان را برای عبادت کردن آفریده است، پس چگونه برای شان کفر و گناه را اراده می‌کند؟ همین‌گونه می‌فرماید: ﴿خِداوَنَد بَرَا شِما ارَادَه اَسانِی رَا دَارَد و ارَادَه دِشوارِی رَا نِدارَد﴾ [البقره: ۱۸۶] و ﴿و خِداوَنَد ارَادَه هِیچ سِتمِی بَر بَنَدگان خِود نِدارَد﴾ [غافر: ۳۱].

ما می‌گوئیم: آیت نخستین بر عموم حمل شده نمی‌تواند، زیرا کودکان و دیوانگان خداوند را پرستش نمی‌کنند. پس ناگزیر که باید تأویل گردد. دو تأویل برای آن وجود دارد: یکی اینکه مراد آیت طوری بوده می‌تواند که «نِیَافِرِیدِم جَن و اَنَس رَا» مگر اینکه بندگانم باشند. و دیگر مراد این بوده می‌تواند که «مَکَر» آنچه خدای تعالی می‌دانست که از جن و انس [کسانی] او را پرستنده می‌باشند، نه اینکه بر عموم حمل گردد. و خداوند بهتر می‌داند. اما درباره آیت دومی، مراد اینست که درخصوص شریعت روزه نگرفتن در ماه رمضان و ادا کردن قضای اش بیرون از رمضان، خداوند اراده دِشوارِی را برای بندگان ندارد، و برای ایشان آسانی را می‌خواهد. نهایتاً درباره آیت سومی، مراد اینست که خداوند برای بندگان خود ستمی نمی‌خواهد، یعنی بر ایشان ستم نمی‌دارد، نه اینکه ستم بعض بندگان را بر بعضی دیگر اراده نکرده باشد. دلیل بر این سخن اینست که خداوند نگفت «سِتمِ بَنَدگان» (ظَلَمَ الْعِبَادَ)، بلکه گفت «سِتمِ بَر بَنَدگان» (ظَلَمْتُ لِلْعِبَادِ) [غافر: ۳۱]، و در اینجا لام به معنی «بر» (عَلَى) می‌باشد همانگونه که در آیت ﴿وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾ [الإسراء: ۷] آمده است، یعنی فَعَلَيْهَا: «اگر بدی کنید بر خود بدی می‌کنید». و خداوند راهنماست.

فصل [اندر باب معدوم]

بدان که به باور اکثریت یاران ما [ماتریدی‌ها] و برخلاف بعضی از مردم [از اشعریه]، معدوم^{۳۵} به اراده خداوند تعلق ندارد.^{۳۶} زیرا اراده لازم گرداننده فعل است، و چون درست نیست که معدوم مفعول باشد، پس معدوم مُراد [و اراده شده خداوند] نبوده است. همچنان، آنچه به اراده

^{۳۵} معدوم: آنچه در عدم است، و آنچه نیست است.

^{۳۶} ولی ماتریدی‌ها باور دارند که معدوم در علم خدای تعالی شامل است.

الهی تعلق دارد حادث است [تا به اراده الهی پدید آید]، درحالی که معدوم ازلی است.^{۳۷} سخن امت که فرمودند «آنچه را که خداوند می‌خواهد می‌باشد، و آنچه را که نمی‌خواهد نمی‌باشد» (مَا شَاءَ اللَّهُ كَانَ، وَمَا لَمْ يَشَأْ لَمْ يَكُنْ) بر همین امر دلالت دارد، و چنین نگفتند که «آنچه را که خداوند می‌خواهد تا نباشد، پس نمی‌باشد».

به همین ترتیب، به باور همه مسلمانان، معدوم به رؤیت [و قابل دید بودن] تعلق ندارد. برخلاف، فرقه‌های سالمیه و مقنیه^{۳۸} می‌گویند که جهان پیش از هستی‌اش در ازل برای خدای تعالی قابل دید بود. این سخن ایشان باطل است، زیرا به آن می‌انجامد که معدوم «شیء» پنداشته شود، و این سخن نهایتاً به قدامت [و دیرینگی] جهان می‌انجامد.^{۳۹} با آنکه آن‌ها می‌پذیرند معدومی که هستی‌اش مستحیل باشد و معدومی که هستی‌اش [عقلاً] ممکن ولیکن خدای تعالی می‌دانسته که هرگز به وجود نمی‌آید، اصلاً به رؤیت خداوند تعلق نمی‌گیرند، همین اصل را باید در باب معدومی که [فعلاً در عدم بسر می‌برد ولی در آینده] به هستی درخواهد آمد نیز بپذیرند زیرا تفاوتی در [حالت] عدم این‌ها نیست. همچنان، علت جواز رؤیت [و قابل دید بودن] همانا هستی پیدا و آشکار («الوجود فی الشاهد») است چنانکه در مسئله دیدار الهی بیان کردیم. پس اگر علت وجود نداشته باشد، امکان دیده شدن نیز ممتنع و مستحیل می‌باشد. و آنچه را که دیدنش مستحیل باشد، نمی‌توان به دیدن خداوند نسبت داد، زیرا جمع گشتن دو ضد – بدلیل اینکه در [جهان] پیدا به مستحیل می‌انجامد – به قدرت الهی نسبت داده شده نمی‌توانند.^{۴۰}

^{۳۷} یعنی، معدوم از ازل معدوم بوده و برای ابد معدوم می‌ماند.

^{۳۸} مقنیه در ماوراءالنهر و سالمیه در بصره از جمله فرقه‌هایی بودند که معتقد به عقیده حلول بودند. مقنیه در شهر مرو و در زمان خلافت مهدی (از خلفای عباسیان) ادعا کرد که الوهیت در وجود او حلول نموده است، و مردم را از بسیاری احکام شریعت و فرائض معاف نمود (بنگرید به «التبصیر فی الدین» از ابوالمظفر اسفراینی).

^{۳۹} امام صابونی در «الکفایه» می‌نویسد: «این سخن که گویا معدوم مرئی [و قابل دید برای خداوند] است به یکی ازین سه سخن می‌انجامد: یا اینکه معدوم شیء نامیده شود و این مذهب معتزله است، یا اینکه قدامت [و دیرینگی] هیولی پذیرفته شود و این مذهب فلاسفه است، یا اینکه صورت اشیاء پیش از اعیان اشیاء در ازل جائز دانسته شود و این مذهب دهریان است».

^{۴۰} در مسئله معدوم و مرئی نبودن آن به خداوند در ازل، نورالدین صابونی مناظره‌ای با رشیدالدین و طواط بلخی (متوفای ۵۷۳ هـ) یکی از حکمای ماوراءالنهر داشته است. حافظ الدین نسفی (متوفای ۷۱۰ هـ) صورت این مناظره را در کتاب «الاعتماد فی الاعتقاد» گزارش داده که بخش‌های آن را در زیر ترجمه و نقل می‌کنم:

«معدوم [برای خداوند] مرئی نیست.... مناظره‌ای در این مسئله میان امام نورالدین صابونی و شیخ رشیدالدین اتفاق افتاده است. امام [صابونی] گفت: این مسئله به دو طریق به اثبات رسیده می‌تواند: نقل و عقل.

و خداوند راهنماست.

آنچه به نقل ارتباط می گیرد، فتوای علمای سمرقند و بخارا است که معدوم غیر مرئی می باشد.... به همین گونه، علمای سلف از اشعریه و ماتریدیه گفته اند: موجود در صورتی رؤیت آن جائز است که علت عقلی شرط [وجود] آن باشد بگونه ای که در آن اطراد و انعکاس داشته باشد....

شیخ [رشیدالدین] گفت: محدثات در علم خدای تعالی در ازل موجود بودند، و همانگونه که خداوند متعال آن ها را در ازل دیده است، همینگونه آن ها را فی الحال می بیند.

امام [صابونی] گفت: این سخن به قدامت جهان می انجامد، زیرا تو صراحت دادی که آن ها در ازل موجود بودند هر چند در علم خدای تعالی، و این سخن متناقض است، زیرا محدثات در ازل وجود نداشتند. همچنان، اگر این ها در ازل وجود می داشتند، پس خداوند چیزی را آفریده که قبلاً وجود داشته [که این نیز محال است]. اگر گفته شود محدثات در علم خداوند موجود بودند، پس خداوند رائی و بیننده موجود است نه بیننده معدوم، در حالی که اختلاف بر این است که آیا خداوند رائی معدوم بوده می تواند یا خیر.

شیخ گفت: رؤیت صفت خدای تعالی است، و این صفت از سائر صفاتش کم تر [یا ناقص تر] نیست. اگر معدوم برای او قابل رؤیت نباشد، این قصور [و خلل] را در این صفت به بار می آورد، و خداوند از آن منزّه است.

امام گفت: بلی، کوتاهی در صفتش وجود ندارد، ولیکن تنها آنچه تحت صفاتش داخل می باشند که نسبت شان به او تعالی مستحیل نباشد. طور مثال، قدرت صفت خداوند متعال است، اما آنچه که مقدور بودن آن به خداوند مستحیل باشد، درست نیست که به قدرت او تعالی نسبت داده شود... مانند مستحیلاتی چون فرزند گرفتن، همتا داشتن، یا جمع کردن میان دو ضد. به همین ترتیب، رؤیت صفت کامله خداوند متعال است، اما چون معدوم غیر مرئی است، درست نیست که رؤیت آن به او تعالی نسبت داده شود. آیا چنین نیست که رنگ ها برای خداوند قابل شنیدن نیستند؟! با این هم خللی در صفت او رخ نمی دهد....

بدان که ما نمی گوئیم که خداوند بیننده جهان در ازل بود، بلکه می گوئیم خداوند در ازل بیننده بود. زیرا اگر گفته شود که او بیننده جهان در ازل بود، این سخن اقتضا می کند جهان در ازل وجود داشته است که این محال است. و زمانی که جهان را پیدا کرد، می گوئیم که خداوند بیننده جهان است. این تغییر در مضاف الیه رخ می دهد نه در مضاف...

شیخ گفت: اگر جائز باشد که جهان برای او تعالی در ازل معلوم بوده باشد با آنکه موجود نبوده است، پس این نیز جائز است که جهان برای او تعالی مرئی بوده باشد با آنکه موجود نبوده است.

امام گفت: قیاس کردن رؤیت بر علم نادرست است، زیرا علم به موجود و معدوم هردو تعلق دارد. در حالی که رؤیت تنها به آنچه که موجود است تعلق دارد.

چون بحث تا اینجا رسید، شیخ [رشیدالدین] از سخن خود برگشت و گفت: معدوم قابل رؤیت نیست. این سوال و جواب به فارسی بود، و من آن را به عربی نقل کردم.» (الاعتقاد فی الاعتقاد، ص ۲۳۰-۲۳۵)

[۵.۷] رعایت صلاح بندگان بر خداوند واجب نیست

اهل حق گویند که بر خدای تعالی واجب نیست کاری را که از برای صلاح بندگان بهترین باشد رعایت کند («رِعايَةُ الْأَصْلَحِ لِعِبَادِهِ»)، و نه حتی کاری را که به صلاح آن‌ها باشد رعایت کند («رِعايَةُ الصَّالِحِ لَهُمْ»). این برخلاف باور معتزله است. [از میان ایشان] بشر بن مُعْتَمِر و پیروان وی گفته اند که [رعایت کردن بهترین کار به صلاح بندگان بر خداوند واجب نیست ولیکن] رعایت کردن کاری که به صلاح باشد واجب است.

این سخن شان باطل است، زیرا تحت وجوب قرار داشتن با الوهیت در منافات قرار می‌گیرد، بلکه خداوند با بندگان خویش هر آنچه خواهد همان می‌کند. جز اینکه او مؤمنان را با لطف خویش متمایز ساخت، چنانکه اگر همان لطف را به کفار نیز ارزانی می‌فرمود، به جملگی ایمان می‌آوردند. این فضل و کرم او [در حق مؤمنان] است. و اگر این [فضل و لطف] را از بعض بندگان خود بازدارد، از روی عدل و غالب بودنش خواهد بود؛ همانگونه که او در فضل و کرم‌اش ستوده است، در عدل و چیرگی‌اش نیز ستوده است. همچنان، در این سخن که گویا بر خداوند واجب است تا آنچه که به صلاح بندگان بهترین کار باشد انجام دهد، منت خداوند بر بندگان از بابت هدایت دادن شان به ابطال کشانیده می‌شود، زیرا اگر کسی حقی را که بر او واجب باشد ادا کند، پس منتی بر شخص مقابل نهداده است. از سوی دیگر، چنین سخن توانایی خداوند را از حیث ارزانی کردن آنچه که به صلاح بنده بهترین باشد کوتاه و محدود می‌سازد، زیرا اگر چیزی در مقدور او تعالی برای بنده بهترین باشد و او آن را برایش عطا نکند پس [از دیدگاه معتزله] جور و ستمی روا داشته است.

این [سخن معتزله] به آن می‌انجامد که [گفته شود] خداوند متعال در حق محمد ﷺ منت بیشتری روا نداشته که در حق ابوجهل روا داشته است، زیرا سخن شان اینست که خداوند بهترین کاری که به صلاح شان مقدور بود برای هر یک از ایشان انجام داده است. افزون بر آن، امت بر طلب کردن عصمت، کمک و توفیق از بارگاه خداوند متعال اجماع دارند؛ پس اگر او تعالی این‌ها را بدون دعا و طلب [در هر حال] به ایشان می‌بخشید دعای شان بیهوده می‌بود، و اگر به ایشان نمی‌بخشید پس در حق ایشان بدی کرده بود. به همین ترتیب، دعا کردن برای دفع بیماری و برای برطرف ساختن زیان جائز است، بلکه مستحب [و پسندیده] است. پس اگر بیماری و بلا به مصلحت مردم باشد، در آنصورت دعا کردن برای دورسازی آن‌ها خود به معنی طلب کردن بدی است.

آنچه که گسستگی مذهب شان را نمایان می‌سازد این است که: به باور ایشان، زمانی که خدای تعالی از غایت آنچه که مقدر اوست به کافر استعداد و آمادگی عطا می‌کند، ولی با این هم این شخص ایمان نمی‌آورد، چنان می‌نماید که گویا خداوند متعال توانایی این را نداشته که بهترین کار به صلاح بنده را انجام دهد، زیرا بهترین کار برای بنده اینست که به اختیار خویش ایمان بیاورد تا رستگار گردد، نه اینکه بر ایمان آوردن توانمند باشد ولی ایمان نیاورد و بدبخت گردد. پس به زعم ایشان، خداوند در حق بنده بدترین کار را انجام داده، نه کاری که به صلاح اوست.

و خداوند توفیق دهنده و هدایت کننده است.

[۵۸] رزق و روزی

اهل سنت می‌گویند که هر آنچه انسان از حلال و حرام می‌خورد، رزق [و روزی] اوست، و معتزله می‌گویند که نان حرام روزی نیست. این اختلاف از آنجا برخاسته که نزد ما لفظ رزق به هر آنچه که موجود زنده از آن می‌خورد اطلاق می‌گردد، ولی نزد ایشان تنها به آنچه که در ملکیت شخص باشد رزق اطلاق می‌گردد. این سخن ایشان نادرست است زیرا به خلف وعده الهی از بابت روزی دادن منجر می‌شود، چون خداوند متعال می‌فرماید: ﴿هیچ جنبنده‌ای در زمین نیست مگر اینکه روزی آن بر خداست﴾ [هود: ۶] درحالی‌که ملکیت داشتن برای حیوانات متصور نیست. افزون بر آن، ممکن است که یک شخص همه عمر خویش را در خوردن حرام بگذراند، و درست نیست که گفته شود او از جانب خدای تعالی روزی نمی‌گیرد.

اگر گفته شود که اگر حرام نیز روزی از جانب خداوند باشد، پس چرا در خوردن آن عذاب مقرر گردیده؟ ما می‌گوئیم: بخاطر اینکه [بنده] به جستن اسباب آن، قصد کردن به آن، و اختیار کردن آن مبادرت می‌ورزد. به درستی که خداوند متعال روزی دادن را بگونه مطلق [و بدون قید و شرط] وعده است، ولی به بندگان امر کرده است که تنها از راه حلال آن را طلب کنند، چنانکه او تعالی می‌فرماید: ﴿از آنچه در روی زمین است حلال و پاکیزه بخورید﴾ [البقره: ۱۶۸]. پس اگر شخصی از روی حرص و هوا، روزی را از راه حرام طلب کند، خداوند به او آن را فراهم می‌سازد ولیکن او را بخاطر اختیار کردن حرام و مخالفت ورزیدن با فرمان الهی عذاب می‌کند. این همان سخنی است که درباره زایش افعال^{۴۱} گفتیم؛ مرگ مقتول به سبب آفرینش خداوند واقع می‌گردد، ولیکن قاتل بخاطر جستن سبب و قصد کردن به کشتن عذاب کرده می‌شود.

خداوند توفیق‌دهنده است.

^{۴۱} منظور، آثار تولید شده از افعال بندگان است. بنگرید به فصل «۵.۴: اندر نفی زایش افعال».

[۵.۹] اجل و مرگ

اهل سنت می‌گویند که مقتول با اجل خودش می‌میرد، و سوای آن اجل دیگری ندارد. قتل فعلِ قاتل است که به او قائم است، و مرگ قائم به مقتول است که خدای تعالی آن را پس از فعلِ قاتل در وی می‌آفریند.

معتزله می‌گویند که اجل مقتول [در نتیجه کشته شدن] کوتاه‌تر می‌گردد، و اگر کشته نمی‌شد تا هنگام اجل‌اش به زندگی ادامه می‌داد. کعبی معتزلی می‌گوید که مقتول دو اجل دارد: [اجل] قتل و [اجل] مرگ. و به باور او، مقتول [با اجل مرگش] نمی‌میرد.

درست آن است که ما می‌گوئیم: خداوند متعال اجل هر یک از بندگان را بنابر آنچه از ایشان می‌دانست و [برای ایشان] اراده کرده بود حکم می‌کند. هیچ تردیدی در علم و اراده خدای تعالی اتفاق نمی‌افتد، و حکم و قضای او هرگز رد [یا نقض و تعدیل] نمی‌گردند.

اگر گفته شود که «نبی کریم ﷺ فرمود: «صله رحم عمر را زیاد می‌سازد». پس اگر اجل یکی باشد، زیادت در آن متصور نیست.» [در پاسخ] می‌گوئیم: تفسیر زیادت اینست که در علم خدای تعالی، اگر شخص صله رحم را پاسبانی نکند، عمر او — طور مثال — پنجاه سال خواهد بود، ولیکن خداوند می‌دانست که او صله رحم می‌داشته باشد و به این خاطر عمرش هفتاد سال خواهد بود. پس آنچه خداوند حکم می‌کند و آنچه اراده می‌کند این است که شخص صله رحم می‌داشته باشد و تا هفتاد سال زندگی می‌کند. بنابراین، این بیست سال [تفاوت] زیادتی بخاطر صله رحم است که بر علم او تعالی استوار است، ورنه عمر او تنها پنجاه سال می‌بود.

اصل مسئله اینست: همانگونه که خداوند متعال می‌داند معدومی که [در آینده] پدید خواهد آمد چگونه خواهد بود، او تعالی همچنان می‌داند معدومی که هرگز پدید نمی‌آید، اگر پدید بیاید چگونه خواهد بود. چنانکه او تعالی از اهل دوزخ خبر می‌دهد که اگر پس دوباره به دنیا برگردانده شوند، باز به کفر خویش برمی‌گردند، با آنکه در علم او ثابت است که آنها برگردانده نمی‌شوند. خداوند متعال می‌فرماید: ﴿و اگر ایشان [به دنیا] بازگردانیده شوند، به سوی آنچه که از آن منع شده بودند باز می‌گردند، و واقعاً ایشان دروغگوی اند﴾ [الأنعام: ۲۸].

[۵.۱۰] قضاء و قَدَر (ک)

اهل حق می‌گویند که افعال و احوال بندگان همه به قضاء و قَدَر خداوند متعال می‌باشند. معتزله می‌گویند که کفر و گناهان بندگان به قضاء و قدر الهی نیستند.^{۴۲} شبهت ایشان این است که کفر و گناه [امور] باطل و فاسد اند، درحالی‌که قضاء و قدر خداوند حق و صواب اند، پس [قضاء و قدر] به امور باطل و فساد تعلق نمی‌گیرند. آن‌ها بر ما دلیل می‌آورند که از آنجایی که ما به قضای الهی باید راضی [و خوشنود] باشیم چنانکه پیامبر ﷺ از خداوند متعال خبر داد که فرمود: «اگر کسی با قضای من خوشنود نباشد، و بر بلایم صبر نکند، و بر نعماتم شکر نگذارد، پس پروردگاری سوای من بجوید»،^{۴۳} جواز ندارد کفر ناپسندیده را به قضای پسندیده متعلق بسازیم.

ما می‌گوئیم که لفظ قضاء نزد علمای زبان لفظ مشترک^{۴۴} است، پس آنچه که مُفسِّر [یعنی واضح] نباشد، ممکن نیست بر آن حکمی بنا گردد. قضاء به معانی ذیل بوده می‌تواند:

- به معنی امر و الزام آوردن: چنانکه خدای تعالی می‌فرماید: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِلَٰهًا﴾ «امر کرده است پروردگار تو که تنها او را پرستش کنی» [الإسراء: ۲۳].
- فارغ شدن [و تمام کردن]: چنانکه گویند «قَضَيْتُ الصَّلَاةَ» (نماز را تمام کردم)، یعنی از آن فارغ گشتم. یا گویند «انْقَضَى الْأَمْرُ» (کار را تمام کردم)، یعنی از آن فارغ شدم.
- اعلام داشتن: چنانکه پروردگار متعال می‌فرماید: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَءِيلَ﴾ [الإسراء: ۴]، یعنی: آن‌ها را آگاه ساختیم.

^{۴۲} معتزله گناهان را به اراده الهی نیز نسبت نمی‌دهند، چنانکه در بخش ۵.۶ (اراده خداوند دربرگیرنده همه افعال است) مفصلاً شرح گردید.

^{۴۳} این حدیث را طبرانی در «مُعْجَم الْأَوْسَطِ» با الفاظ کمی متفاوت تر روایت کرده است. اکثریت محدثین آن را حدیث ضعیف خوانده اند. امام ابوالمعین نسفی می‌نویسد: «جای تعجب است که کعبی این حدیث را شنیده و بحیث دلیل سمعی پذیرفته، ولی دیگر نصوص سمعی را که روشن تر و مشهورتر اند نشنیده است.» (تبصرة الأدلة، ج ۲، ص ۷۱۷).

^{۴۴} مشترک، از نگاه علمای اصول الفقه، عبارت از لفظی است که مُحْتَمَل بر یک معنی از میان معانی مختلف باشد، یا نامی از نامی‌هایی باشد که معنای مختلف دارند، طوری‌که ثابت نباشد که مراد گوینده کدام یک از این معانی است. مانند لفظ «عَيْن» که به معنای چشم بیننده، عینک زانو، آفتاب، و دیگر معانی بکار می‌رود.

(فخرالاسلام ابوالحسن بزدوی: «کنز الوصول إلى معرفة الأصول»، ص ۹۸)

- حکم کردن: چنانکه گویند «قضى القاضي على فلان»، یعنی: بر او حکم کرد.
- یا هم منظور از قضاء خود یک فعل بوده می‌تواند که با استواری انجام شود («یراد به نفس الفعل مع زیادة احکام»)، چنانکه ابو ذؤیب هذلی سروده بود:

وعليهما مسرودتان قضاهما داود أو صنع السوابغ تبع

یعنی، بر آن‌ها دو پارچه زره بافته شده بود، که داود یا سازنده زره تبع، آن دو زره را در کمال استواری بافته بود. اینجا «قضاها» به معنی «أحكم صنعتها» (باقتن آن‌ها را به کمال استواری رساند) می‌باشد.

بنابراین، قضاء به معناهای امر و الزام آوردن برای کفر و گناهان استعمال شده نمی‌تواند. همچنان، به معناهای تمام کردن و اعلام داشتن نیز برای کفر و گناهان بکار رفته نمی‌تواند. اما قضاء به معناهای حکم کردن و خود یک فعل^{۴۵} برای کفر و گناهان بکار رفته می‌تواند؛ زیرا از آنجا که افعال بندگان مخلوق خداوند اند به قضاء و قدر او می‌باشند، و قضاء و قدر او حق و درست اند.

ولیکن کفر و گناهان مقضی^{۴۶} خداوند اند نه خود قضای او («الكفر والمعاصي مقضيه لا قضاؤه»)، و مقضی او می‌تواند [یک چیز یا یک فعل] باطل و فاسد باشد. و جواب ما در باب رضا [و خشنودی] بر همین نکته بناست، یعنی بر ما لازم است که به قضای الهی راضی [و خشنود] باشیم، اما نه به مقضی او، و کفر و گناهان مقضی او تعالی اند نه قضای او. قضای خداوند این بوده که کفر را در وجود کافر، حین اختیار کردنش، بحیث شری قبیح و باطل خلق کند، طوری که [بنده با اختیار کردن کفر] محکوم به کفر می‌گردد؛ و ما به این [قضای خداوند] رضایت داریم.

بنابراین، حدیثی [را که شما یادآوری کردید] که از فرموده پروردگار یاد می‌کند: «اگر کسی با قضای من خشنود نباشد...»، مراد ازین حدیث بیماری‌ها، مصیبت‌ها و بلاهایی اند که

^{۴۵} مثال آن را امام مائری اینگونه ارائه می‌کند: «خداوند متعال می‌فرماید: ﴿فَقَضَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ﴾ [فصلت:

۱۲]. در این مفهوم، جائز است که بگوئیم افعال بندگان مورد قضاء قرار گرفته اند، یعنی خلق شده اند....

همچنان خدای تعالی می‌فرماید: ﴿إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [آل عمران: ۴۷]. بدین ترتیب، جائز است که گفته شود: خداوند حکم کرده است که فلان شخص چنان کاری را در چنان زمان انجام دهد. (کتاب التوحید، ص ۳۹۵)

^{۴۶} مقضی: چیزی که مورد قضاء قرار گرفته باشد.

بگونه غیراختیاری نصیب انسان می‌گردند و انسان را ملول و مضطرب می‌سازند.^{۴۷} ولیکن کفری را که بنده به اختیار خود برمی‌گزیند و به آن خشنود می‌باشد، مراد این حدیث نیست.

^{۴۷} پرسشی که اینجا خلق می‌گردد این است که حوادث و آفات طبیعی چون زلزله، سیلاب، و غیره که باعث کشته شدن و زیانمند گشتن انسان‌ها می‌گردند، این‌ها چون تحت قضای الهی شامل اند، آیا این‌ها در هر حالتی «عذاب الهی» پنداشته می‌شوند یا خیر.

چنانکه در فصل‌های ۳۱۰ و ۵۰۶ این کتاب یادآوری شد، معتزله تنها آنچه که به امر و رضای الهی باشد (یعنی خوبی‌ها و نیکی‌ها) را به اراده و قضای خداوند نسبت می‌دهند، و شرور و قباح را به قضاء و به اراده الهی نسبت نمی‌دهند. پس بر اساس آنچه که از معتزله نقل شده است، حوادث و آفات طبیعی نه به امر الهی رخ می‌دهند و نه به اراده الهی، بلکه این‌ها بر اساس قوانین طبیعت که خداوند آن را ایجاد کرده به میان می‌آیند، ولی معتزله ازینکه خداوند را آفریننده این حوادث و آفات طبیعی بدانند ابا می‌ورزند. همچنان، بعضی از معتزله اعیان قبیح و افعال شر را بدون هیچ آفریننده و بدون فاعل می‌دانند چنانکه در فصل ۵۰۴ نقل گردید. نقدی که بر سخن معتزلیان وارد می‌شود اینست که اگر این شرور و آفات طبیعی به اراده و خواست الهی نیستند، پس چرا خداوند مانع این آفات طبیعی نمی‌شود و می‌گذارد که بندگان عذاب ببینند؟! در اینصورت، عدم مداخله خداوند در طبیعت جهت دفع این آفات و بلاهای طبیعی، یا عجز خداوند را نشان خواهد یا خداوند را ظالم ثابت خواهد کرد.

از سوی دیگر، متکلمین اهل حدیث همه چیز در این جهان را به اراده، امر، رضا و خلقت الهی می‌دانند، اعم از حسن و قبح و خیر و شر، چه اعیان باشند یا اعراض. همچنان، آن‌ها میان اراده و امر و رضای خداوند تفاوتی قائل نیستند، بلکه می‌گویند هرآنچه را که خداوند اراده کرده تا بوجود بیاید، آن را دوست داشته و خشنود بوده تا همانگونه بوجود بیاید (بنگرید به فصل ۵۰۶). در اینصورت، چون حوادث طبیعی به امر و نیز به رضا (خشنودی) خداوند رخ می‌دهند، متکلمین اهل حدیث هر آفت طبیعی را عذاب الهی می‌دانند. از میان آن‌ها، اشعریه به این باور دارند که هیچ چیزی در اصل آفرینش زشت و قبیح مطلق نیست، بلکه در تعامل با بندگان زشت و قبیح می‌گردند، پس نسبت دادن این‌ها به خداوند به معنی نسبت دادن ظلم و ستم به خداوند نیست.

ولیکن متکلمین حنفی یا ماتریدی، هر چیز و هر کار را تحت آفرینش یا تکوین یا خلقت خداوند می‌دانند و نیز آن‌ها را به اراده و قضای خداوند نسبت می‌دهند، ولی چون آن‌ها میان اراده و امر و نیز میان اراده و رضا (خشنودی) خداوند تفکیک قائل اند (بنگرید به فصل‌های ۳۱۰ و ۵۰۶)، هر چیز را لزوماً تحت امر و رضا/خشنودی خداوند نمی‌دانند. از آنجایی که متکلمین حنفی اراده را به «علم» الهی وابسته می‌دانند و نه به امر، اعیان قبیح (چون حوادث طبیعی) و افعال شر (چون کفر) را تنها منسوب به اراده و قضای خداوند می‌دانند، ولی لزوماً آن را به امر و خشنودی خداوند مرتبط نمی‌سازند. اینجا امر به مفهوم امر ایجابی یا تشریعی است، ولی اگر امر به مفهوم امر تکوینی باشد، در آنصورت بجای آنکه از لفظ امر استفاده کنند، از لفظ تکوین/آفرینش استفاده می‌کنند.

بر این اساس، ماتریدی‌ها حوادث و آفات طبیعی را لزوماً عذاب الهی تلقی نمی‌کنند. در حقیقت، تعذیب بندگان در این دنیا، نزد حنفی‌ها «اصل» نیست، بلکه اصل تنها ابتلا و آزمایش بندگان است، نه عذاب کردن آن‌ها، چنانکه خداوند متعال می‌فرماید: ﴿هُمَانَا مَا شَمَّا رَا بِهٖ شَیْءٌ اَوْ تَرَسَ وَ غَرَسَنَکِی وَ بِهٖ زَیَانَ مَالِی وَ جَانِی

در رابطه به قَدَر باید گفت که: قَدَر^{۴۸} عبارت از تعریف کردن هر مخلوق با همان حدی^{۴۹} است که [برایش] وجود دارد، از حسن و قبح، خیر و شر، نفع و ضرر، آنچه که او را در ظرف مکان و زمان احتوا می‌کند، و ثواب و عقابی که [بر انجام دهنده آن] لازم می‌گردد. چنانکه خداوند تبارک و تعالی می‌فرماید: ﴿إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ «بی‌گمان ما هر چیز را با اندازه آفریدیم» [القمر: ۴۹]، و می‌فرماید: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ﴾ «هر چیز نزد او به اندازه است» [الرعد: ۸]، یعنی در علم و حکم او [به اندازه اند].

چنانکه [در فصل‌های متفاوت در این کتاب] با دلیل روشن ساختیم هر آنچه که ماسوای خداوند است – همانگونه که او تعالی آن‌ها را [با علم ازلی خود] می‌دانست و همانگونه که او آن‌ها را اراده کرده بود – با احداث او تعالی پدید می‌آیند و با تکوین او آفریده می‌شوند، و این کار به قضاء و قَدَر او تعالی صورت می‌گیرند، چه [از جنس] حسن باشد چه [از جنس] قبح، چه خیر باشد چه شر، و چه طاعت باشد چه معصیت. به این نکته، حدیثی مشهور از نبی کریم ﷺ صراحت دارد که می‌فرماید: «وَالْقَدَرُ خَيْرٌ وَشَرٌّ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى» (تقدیر خیر و شر از

و کمبود میوه‌ها می‌آزماییم، و مژده بده شکیبایان را. آنانی که چون به ایشان مصیبتی می‌رسد، می‌گویند: حقا که ما از خداییم و حقا که به سوی خدا باز می‌گردیم» [البقرة: ۱۵۵-۱۵۶]. توجه کنید که در آیت فوق، خداوند متعال گفت «چون به ایشان مصیبتی می‌رسد»، و نگفت که مصیبت خدا یا مصیبتی از جانب خدا، تا مبادا تعذیب‌بندگان بحیث «اصل» در نزول مصیبت پنداشته شود.

اما متکلمین ماتریدی – برخلاف معتزله – باور دارند که خداوند هر آنچه را خواهد انجام می‌دهد، ولو که قوانین عادی طبیعت را نقض کند. بنابراین، خداوند هرگاهی که (به اراده و امر ازلی خود) بخواهد قومی را عذاب کند می‌کند و آفتی بر ایشان می‌فرستد، چنانکه در قرآن مجید ازین اتفاقات به ما خبر داده است. ولی پس از ختم وحی قرآن، دانستن اینکه کدام آفت طبیعی با امر عذاب الهی همراه بوده یا همراه می‌باشد، از علم بندگان خارج است و این علم غیب شمرده می‌شود. و هیچ کسی ادعای دانستن علم غیب را بگونه مطلق (از جانب خود) کرده نمی‌تواند. پس نباید یک مسلمان در باب هر بلایی که بر انسان‌ها نازل می‌شود، حکم کند که این قطعاً عذاب الهی است. بلکه چنانکه در آیت ۱۵۶ سوره البقره اشاره شده و بما گوشزد شده، از نامیدن مصیبت بنام «عذاب الهی» باید اجتناب کنیم، و بجای آن به صبر و شکیبایی فراخوانیم. و خود ما نیز به ترجمه، همدری، و استعانت دست به کار شویم. (عمر جويا)

^{۴۸} قدر و تقدیر، در لغت به معنای اندازه کردن، پیمایش و تعیین مقدار یک چیز است.

^{۴۹} برای مفهوم «حد» از نگاه علم منطق و کلام، به پاورقی ۲ در بخش ۲ (حد و تعریف علم) مراجعه کنید.

جانب خدای تعالی است).^{۵۰} ولی بنده فعلی را که به اختیار و خواست خود انجام داده، آن را حجتی در این مسئله نپندارد چنانکه در [فصل‌های] علم و اراده بیان کردیم. و خداوند توفیق دهنده است.

^{۵۰} این بخشی از حدیث مشهوری است که در آن جبرئیل نزد رسول الله ﷺ می‌آید و جهت آموزش به اصحاب، چند سوالی را از او می‌پرسد. بنگرید به صفحات ۴۶ و ۴۷ که در آنجا این حدیث بگونه کامل ذکر گردید. در رابطه به این حدیث، امام ماتریدی به یکی از ایرادات کعبی معتزلی اینگونه پاسخ می‌دهد: «کعبی گفت: مسلمانان می‌گویند که «خیر و شر از جانب خداوند است»، منظورشان ازین سخن [تنها] مخالفت ورزیدن با زنادقه است. ولیکن [با این سخن] فعل بندگان به ذهن شان خطور نمی‌کند، چون خداوند متعال [درباره افعال شر] می‌فرماید: ﴿مَنْ عَمِلَ الشَّيْطَانِ﴾ [المائدة: ۹۰].

فقیه (ابومنصور ماتریدی) رضی الله عنه می‌گوید: آنچه را [که کعبی] از سخن مسلمانان ذکر کرده دروغ است، بلکه مسلمانان می‌گویند: «قَدَّرَ الْخَيْرَ وَالشَّرَّ مِنَ اللَّهِ»، و تقدیر شر عین شر نیست. اینکه اگر این سخن بخاطر زنادقه باشد، از آن قبیح‌تر نسبت دادن شر به خداوند حکیم داناست؛ زیرا آنکه عملش شر باشد شیر است و آنکه کارش فساد باشد مُفسد است [و خداوند منزّه و برتر از آن است]....

ما بگونه مطلق نمی‌گوئیم که «کفر از جانب خداست» [بلکه می‌گوئیم تقدیر کفر از جانب خداست]، و شر را به خداوند اطلاق نمی‌کنیم، و به همینگونه نمی‌گوئیم که ضلالت از جانب خدا.... یا فساد از جانب خدا. ثابت است که همه این الفاظ فاسد اند. (کتاب التوحید، ص ۴۰۲)

[۵.۱۱] هدایت و گمراهی

اهل سنت می‌گویند که هدایت نمودن خدای تعالی به معنی آفریدن هدایت [و رهنمایی] در وجود بنده است، و گمراه نمودن به معنی آفریدن ضلالت در وجود بنده است. معتزله می‌گویند که هدایت خداوند به معنی بیان کردن راه درست [به بندگان] می‌باشد و گمراهی به معنی نامیدن بنده بحیث «گمراه» یا حکم کردن بر ضلالت وی — آنگاه که بنده ضلالت را در خود خلق کند — می‌باشد.

سخن درست از آن اهل سنت است زیرا خداوند متعال خطاب به پیامبرش ﷺ فرمود: ﴿تو نمی‌توانی هر که را دوست داری رهیاب گردانی﴾ [القصص: ۵۶]. اگر هدایت بیان کردن راه راست می‌بود [چنانکه معتزله ادعا دارند]، پس نفی کردن آن از نبی کریم ﷺ نادرست می‌بود زیرا آنجناب راه راست را برای دوستان و نیز دشمنانش بیان داشت. همچنان، خدای تعالی می‌فرماید ﴿[خداوند] کسی را که خواهد گمراه می‌سازد و کسی را که خواهد هدایت می‌کند﴾ [فاطر: ۸ و النحل: ۹۳]؛ در اینصورت اگر هدایت بیان کردن راه راست می‌بود، تقسیم کردن آن [به دو راه] درست نمی‌بود، زیرا بیان کردن راه بگونه عام و در حق همه بندگان است. نهایتاً، اگر گمراه نمودن نامیدن بنده بحیث گمراه می‌بود، این امر باید مقید به خواست بنده می‌بود و نه به خواست خداوند، زیرا [روان شدن بر راه گمراهی] مبتنی بر نیت و اختیار بنده است.

با این وصف، هدایت [تنها] به طریق «سبب گشتن» و دعوت کردن به پیامبر ﷺ نسبت داده می‌شود، چنانکه پروردگار متعال می‌فرماید: ﴿هرآینه تو به راه راست هدایت می‌کنی﴾ [الشوری: ۵۲]، یعنی: با نشان دادن و دعوت کردن. همچنان، هدایت به قرآن نیز نسبت داده می‌شود چنانکه خدای تعالی فرموده است: ﴿بی‌گمان این قرآن به راهی که استوارتر است هدایت می‌کند﴾ [الإسراء: ۹]، زیرا قرآن سبب [و وسیله] هدایت است.

به همین ترتیب، همانگونه که گمراه نمودن به خداوند متعال منحیث آفرینش ضلالت در بنده — حین اینکه بنده ضلالت را اختیار کند — نسبت داده می‌شود، به شیطان نیز منحیث سبب گشتن و دعوت [به راه باطل] نسبت داده می‌شود، چنانکه پروردگار متعال [از سخن شیطان خبر می‌دهد که] گفت: ﴿و هرآینه آن‌ها را گمراه می‌کنم و آن‌ها را به آرزوهای می‌افکنم﴾ [النساء: ۱۱۹]. همچنان، گمراه کردن به بت‌ها نیز نسبت داده شده است زیرا سبب گمراهی اند،

چنانکه خداوند سبحانه و تعالی از ابراهیم علیه السلام خبر می‌دهد که گفت: ﴿ای پروردگار من، این بتان واقعاً بسیاری از مردم را گمراه کردند﴾ [ابراهیم: ۳۶].

ولیکن یک فعل از یک جهت هم به خداوند و هم به کسی دیگر نسبت داده نمی‌شود [ولی از جهت‌های متفاوت نسبت داده نمی‌شود]، و مراد همین است که ما گفتیم. و خداوند توفیق دهنده است.

[بخش ۶: ایمان و گناهان]

[۶.۱] مرتکبین گناه کبیره

[توضیح اختلاف در این مسئله]

درباره کسانی که مرتکب گناه کبیره^۱ می‌شوند، اختلاف نظر وجود دارد؛ اینکه آن‌ها در دنیا چه نامیده شوند و عذاب شان در آخرت چه خواهد بود.

اکثریت خوارج به این باور اند که بنده با انجام دادن گناه – صرف نظر از اینکه گناه صغیره باشد یا گناه کبیره – کافر می‌گردد، و او برای همیشه در آتش دوزخ می‌ماند.^۲

معتزله مرتکب گناه کبیره را فاسق می‌نامند، و او را مؤمن و کافر نمی‌خوانند. ایشان به این باور اند که مرتکب گناه کبیره در جایگاهی میان کفر و ایمان قرار می‌گیرد، و اگر بدون توبه کردن بمیرد برای همیشه در دوزخ می‌ماند. به باور ایشان، عفو و مغفرت خداوند برای چنین شخص جائز نیست.

^۱ تعریف گناه کبیره کمی بعدتر در فصل «تعریف گناهان صغیره و کبیره» ارائه گردیده است.

^۲ سلفی‌ها و وهابی‌ها کفر را به «کفر اکبر» و «کفر اصغر» تقسیم‌بندی می‌کنند، تقسیم‌بندی‌ای که به اصطلاحات خودشان «بدعت» است چون هرگز چنین تقسیم‌بندی از سلف صالح روایت نشده است. سلفی‌ها و وهابی‌ها می‌گویند که کفر اصغر انسان را از ایمان خارج می‌سازد ولی از اسلام (یا ملت اسلامی) خارج نمی‌سازد، اما کفر اکبر انسان را هم از ایمان و هم از جمله مسلمانان بیرون می‌سازد (بنگرید به فصل «ایمان و اسلام هردو یکی اند» در بخش ۶). به باور سلفی‌ها، کسانی که مرتکب گناهی شوند که درباره آن وعید از جانب خداوند مقرر شده باشد (یعنی، مرتکب گناه کبیره) دچار کفر اصغر می‌گردند. همچنان تارک فرض و تارک نماز به باور ایشان کافر می‌گردد؛ طوری که بعضاً او را مرتکب کفر اکبر می‌دانند و بعضاً او را مرتکب کفر اصغر می‌پندارند. آن‌ها باور دارند که صاحب کفر اصغر برای همیشه در دوزخ نمی‌ماند (که این در توافق با اجماع اهل سنت در باب جزای مرتکبین گناه کبیره است) و تنها صاحب کفر اکبر را برای همیشه در دوزخ می‌دانند. این تفکیک‌بندی کفر به کفر اصغر و اکبر را اولین بار ابن قیم الجوزیه در کتاب «مدارج السالکین» – بر اساس نظریات ابن تیمیه – معرفی کرد، و سپس ابن ابی العز (شاگرد ابن قیم) آن را در «شرح العقیده الطحاویه» (ص ۳۲۴-۳۲۳) گنجانید. با این رویکرد، سلفی‌ها و وهابی‌ها توانستند میان عقیده اهل سنت (مبنی بر عدم تکفیر مرتکبین گناهان کبیره) و عقیده تکفیری خوارج جمع و تلفیق کنند.

بدعت‌آوران مرجئه می‌گویند: مؤمن متقی است، و به همین سبب نام‌های تقوا و صلاح هرگز از مؤمن زائل نمی‌گردند. برای مؤمن، عذابی در آخرت وجود ندارد. آن‌ها می‌گویند: همانگونه که نیکی‌ها در موجودیت کفر نفعی [برای شخص کافر] رسانده نمی‌توانند، گناه نیز در موجودیت ایمان زبانی [برای مؤمن] نمی‌رساند.^۳

از حسن بصری روایت می‌کنند که او مرتکب گناه کبیره را منافق می‌دانسته است.

^۳ این سخنان افراط‌آمیز ارجاء یقیناً مردود اند. امام ابوحنیفه این چنین سخنان افراط‌آمیز را نکوهش کرده گفته است: «ما نمی‌گوئیم که مؤمن با ارتکاب گناه زیانکار نمی‌شود، و نمی‌گوئیم که او [با گناه کردن] هرگز به دوزخ نمی‌رود» (الفقه الأكبر). ولیکن چون امام ابوحنیفه از کافر خواندن مرتکبین گناه کبیره خودداری ورزیده بود و حکم آن‌ها را به مشیت الهی سپرده بود، معتزله، خوارج و بعضی از اهل حدیث که مرتکبین گناه کبیره را کافر می‌دانستند بر امام ابوحنیفه اتهام مرجئه بودن را زدند. امام ابوحنیفه عقیده معتدل ارجاء را رد نمی‌کند بلکه آن را عقیده درست اهل سنت می‌داند، و تنها عقائد مفرط ارجاء را - چنانکه در متن بالا امام صابونی نقل کرده است - باطل و خارج از عقیده اهل سنت می‌شمرد. در یکی از نامه‌هایش به شخصی بنام عثمان بتی - که به گمان اغلب از اهل حدیث بوده باشد - می‌نویسد:

«بدان که من می‌گویم: اهل قبله مؤمن هستند، و من آن‌ها را به سبب ضائع گردانیدن یکی از فرائض خارج از ایمان نمی‌دانم. نزد ما کسی که خدای تعالی را در فرائض اطاعت کرده باشد و ایمان نیز داشته باشد اهل بهشت است، و کسی که ایمان و عمل را ترک کند از اهل دوزخ است. ولی کسی که ایمان داشته باشد و چیزی از فرائض را ضائع گردانیده باشد مؤمن گنهکار است، و او در مشیت خداوند متعال است چه اگر بخواهد او را عذاب می‌کند و اگر بخواهد می‌بخشایدش..... اما آنچه تو از نام مرجئه یاد کردی، گناه قومی که به عدل سخن می‌گویند و [دشمنان شان] آن‌ها را با این نام اهل بدعت می‌دانند چیست؟! در واقع، آن‌ها اهل عدل و اهل سنت هستند، و این (مرجئه) نامی است که دشمنان شان به آن‌ها داده اند.» (رسالة أبي حنيفة إلى عثمان البتي، ص ۳۷-۳۸)

شیخ زاهد کوثری می‌نویسد که نام مرجئه برای اولین بار توسط یکی از خوارج بنام نافع بن الأزرق برای اهل سنت اطلاق گردید و کسی که امروز نام مرجئه را برای اهل سنت (به‌خصوص حنفی‌ها) طلاق می‌کند به متابعت خوارج این کار را می‌کند (رسالة أبي حنيفة إلى عثمان البتي، ص ۳۸). کوثری می‌نویسد که عطاء بن ابي رباح (که یکی از تابعین بود) به علقمه بن مرثد (که او نیز از فقهای تابعی و همچنان استاد ابوحنیفه بود) گفت: «ای علقمه، یاران تو اهل جماعت نامیده می‌شدند تا آنگاه که نافع بن الأزرق یاران ترا مرجئه خطاب کرد» (ص ۳۸). روایت شده است که نافع بن الأزرق خارجی با یکی از اهل سنت صحبت می‌کرد و از او پرسید: کفار در آخرت کجا افکنده می‌شوند؟ جواب داد که: به دوزخ. سپس پرسید: مؤمنین کجا افکنده می‌شوند؟ پاسخ داد که مؤمنان دو نوع اند؛ مؤمن نیکوکار و پرهیزگار به بهشت می‌رود، و مؤمن فاجر به امر خدای تعالی می‌باشد، اگر بخواهد او را بخاطر گناهانش عذاب می‌کند و اگر بخواهد بخاطر ایمانش می‌بخشد. نافع پرسید: پس کجا افکنده می‌شود؟ او گفت: من امر او را به خدای عزوجل ارجاء می‌کنم. نافع گفت: پس تو مرجئی استی! (رسالة أبي حنيفة إلى عثمان البتي، ص ۳۸).

اهل سنت و جماعت^۴ - که خداوند ایشان را افزون گرداند - می‌گویند: مرتکب گناه کبیره مؤمن است و از بابت اینکه مخالفت امر الهی را کرده عاصی (گنهکار) نامیده می‌شود. جواز دارد که او را از بابت خارج گشتن از طاعت فاسق نامید، ولیکن بخاطر اینکه در دایره اسلام باقی می‌ماند فاسق مطلق گفته نمی‌شود. هیچ کسی از ایمان خارج نمی‌گردد جز از همان دری که [از طریق آن] به ایمان داخل شده است.^۵ اگر مرتکب گناه کبیره بدون توبه کردن

^۴ در این فصل، در هر جا که از اهل سنت یاد می‌شود، فرقه معاصر سلفیت را شامل نمی‌شود، زیرا چنانکه در پاورقی ۲ شرح داده شد سلفی‌ها و وهابی‌ها مرتکب گناه کبیره را شامل در کفر اصغر می‌دانند که این با تعریف اهل سنت که امام صابونی در این فصل منظور دارد متفاوت است. در حقیقت، سلفی‌ها متباقی اهل سنت و جماعت را، یعنی حنفی‌ها (ماتریدی‌ها) را و نیز اشعری‌هایی را که در این مسئله با حنفی‌ها عقیده نزدیکتر دارند، «مرجئة الفقهاء» خطاب می‌کنند. طور مثال، ابن تیمیه درباره حماد بن ابی سلیمان (استاد اصلی امام ابوحنیفه) می‌گوید: «حماد بن ابی سلیمان و پیروان او تفاضل [و زیادتی] در ایمان، شامل بودن اعمال در ایمان، و استثناء (إن شاء الله گفتن) در ایمان را نپذیرفته اند، این‌ها مرجئة فقهاء اند.... حماد بن ابی سلیمان با سلف خود مخالفت ورزید، و پیروانش از او پیروی کردند، و طوائف از مردم کوفه با او هم‌نظر شدند. اما سلف و ائمه در این مسئله آن‌ها را به شدت انکار کردند، آن‌ها را بدعت‌گزار خواندند و در باب شان سخنان غلیظی گفتند، ولی از کسی از ایشان آگاهی ندارم که آن‌ها را تکفیر کرده باشد، بلکه اتفاق شان بر این است که آن‌ها تکفیر نمی‌شوند.... آنچه از احمد [بن حنبل] و دیگران از ائمه در تکفیر شان یا اهل بدعت خواندن شان نقل گشته، غلط بزرگی است.» (مجموع الفتاوی، ج ۷، ص ۵۰۷)

^۵ این قاعده که «بنده از ایمان بیرون نمی‌رود تا آنکه از چیزی که وی را به ایمان داخل ساخته منکر نگردد» (عقیده الطحاویة)، تنها از آن ماتریدی‌ها، اشعری‌ها و برخی از اهل حدیث است. برخلاف، سلفی‌ها و وهابی‌ها حتی کسی را که از تکفیر کردن فرقه‌های گمراه از اهل قبله اجتناب بورزد کافر می‌دانند. طور مثال، ابن تیمیه در پاسخ به سوالی که از وی درباره شیخ محی‌الدین ابن عربی و نظریه وحدت الوجود می‌پرسند، می‌نویسد: «آنچه در کتاب فصوص الحکم درج است و سخنانی که همسان آن اند، هم باطن و هم ظاهر آن [سخنان] کفر اند.... شاید گمان برده شود که ظاهر آن از جنس کلام شیوخ عرفا و اهل تحقیق و توحید باشد، اما باطن آن سخنان در کفر و کذب و جهل از [کفر] کلام یهود و نصاری و بت‌پرستان بزرگتر است.... نمی‌توان تصور کرد که کسی بر آن‌ها (ابن عربی، صدرالدین قونوی و پیروان شان) ثنا بگوید جز کافر ملحد یا جاهل گمراه.... همه آن‌ها به اجماع همه مسلمانان کفر باطنی و ظاهری اند. هر که در کفر آن‌ها شک بورزد، بعد از اینکه سخنان شان را شناخته است و بعد از اینکه دین اسلام را شناخته است، او خودش کافر است» (مجموع الفتاوی، ج ۲، ص ۳۶۴-۳۶۸). ابن عبدالوهاب نیز در رساله کوچکی که در آن از ده قاعده نقض‌کننده اسلام یاد می‌کند نوشته است: «اگر کسی مشرکین را تکفیر نکند، یا در کفر آن‌ها شک بورزد، یا مذهب آن‌ها را تأیید بکند، خود کافر گشته است» (نواقض الإسلام: ص ۳۸۵). منظور ابن عبدالوهاب از «مشرکین» بت‌پرستان دوره جاهلیت نیستند، بلکه کسانی از مسلمانان اند که به زعم ابن عبدالوهاب دچار شرک گشته اند، و گر نه مشرکین دوره جاهلیت معلوم است که مشرک اند و نیازی برای تکفیر آن‌ها وجود ندارد. تکفیر تنها در حق کسانی بکار می‌رود که خود را به اسلام نسبت می‌دهند. افزون بر آن، همه ده قاعده‌ای را که ابن عبدالوهاب در این رساله تذکر داده، درباره کسانی صدق می‌کند که الله متعال را می‌شناسند و به نبوت محمد مصطفی ﷺ ایمان آورده اند، نه مشرکین دوره

بمیرد، به مشیت خداوند متعال ارتباط می‌گیرد؛ اگر بخواهد، او را به سبب شفاعت شخصی شفاعت‌کننده یا به برکت اعمال صالح او، یا بدون هیچ سبب، به فضل و کرم خویش می‌بخشد، و اگر بخواهد، او را به اندازهٔ جنایتش عذاب می‌کند و عاقبت او در جنت است زیرا او برای همیشه در دوزخ باقی نمی‌ماند.

شبهت خوارج از آنجا برخاسته که خدای تعالی می‌فرماید: ﴿وَكُلُّ مَنْ عَصَى اللَّهَ فَإِنَّهُ كَافِرٌ فَهُوَ يُعَذِّبُهُ فَأُولَٰئِكَ يُطْعَمُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ (و کسی که خداوند و پیامبر او را نافرمانی کند و از حدود خدا تخطی ورزد، او را به آتشی داخل می‌گرداند که در آن همیشه بسر برد) [النساء: ۱۴]، و نیز می‌فرماید: ﴿وَأَزْوَاجٌ بَٰتِرَاجِمْ يَتَرَبَّصُّونَ بِمَا لِلْكَافِرِينَ مِنْ كَرْهٍ وَأَعْتَابٍ وَلِئِنْ قَالُوا سُبْحَانَ اللَّهِ مَا لَهُمْ مِنْ عَذَابٍ إِلَّا مَا اتَّخَذَ اللَّهُ سَبْعًا مِثْلَ نَارٍ لَّاهُتٍ﴾ (و از آتشی بترسید که برای کافران آماده شده است) [آل عمران: ۱۳۱]. بنابراین، [خوارج استدلال می‌ورزند که] پروردگار متعال خبر می‌دهد اگر شخصی خداوند و پیامبرش را نافرمانی کند، برای همیشه در دوزخ داخل گردانیده می‌شود، و سپس خبر می‌دهد که آتش دوزخ برای کافران آمده شده است؛ پس ازین دو آیت ثابت می‌گردد که شخص گنهکار کافر است و برای همیشه در دوزخ می‌ماند.^۶

جاهلیت. ابن عبدالوهاب در یکی از رساله‌های دیگرش به وضاحت می‌گوید: «مشرکین زمانه ما در شرک شان از مشرکین پیشین (الأولین) بدتر اند، زیرا مشرکین پیشین تنها در حالت آسایش شرک می‌آوردند و در حالت دشواری [پروردگار را] خالصانه یاد می‌کردند. اما مشرکین زمانه ما هم در آسایش و هم در دشواری، دائماً در شرک اند» (القواعد الأربعه: ص ۲۰۲).

^۶ یکی دیگر از دلایلی که معمولاً از جانب بعضی از گروه‌های اسلامی در گذشته و امروز برای تکفیر گنهکاران ارائه می‌گردد، احادیثی چون «إِنَّ بَيْنَ الرَّجُلِ وَبَيْنَ الشِّرْكِ وَالْكُفْرِ تَرْكُ الصَّلَاةِ» بین شخص و شرک و کفر، ترک کردن نماز است» (صحیح مسلم: ۸۲) استند. طور مثال، ابن تیمیه در «مجموع الفتاوی» و کتاب‌های دیگرش چون «شرح عمدة الفقه» به این مسئله پرداخته است. با آنکه سخنان ابن تیمیه در باب تکفیر تارک نماز ضد و نقیض است، که گاهی از تکفیر او خودداری می‌کند و تنها او را صاحب گناه کبیره می‌داند (مجموع الفتاوی، ج ۲۲، ص ۴۹) و گاهی او را به «کفر اعظم» محکوم می‌کند (شرح العمدة: ج ۲، ص ۷۶) و کشتن او را مجاز می‌داند (شرح العمدة: ج ۲، ص ۶۱ و مجموع الفتاوی: ج ۲، ص ۳۸). کفر اعظم به باور ابن تیمیه عبارت از کفری است که شخص را هم از ایمان و هم از ملت اسلام بیرون سازد. برداشت عمومی سلفی‌ها نیز از موقف ابن تیمیه همین است که او اغلباً تارک نماز را محکوم به کفر اکبر می‌داند (ارشیف متلقى أهل الحديث ۳: «تجلیة موقف شیخ الإسلام ابن تیمیة من تارك الصلاة»، ج ۳، ص ۶۷-۷۳).

اما نزد حنفی‌ها، تارک نماز و - تارک فرض در مجموع - تا زمانی که شخص ازین فرایض انکار نرزد کافر نیست بلکه گنهکار می‌باشد. روش حنفی‌ها در باب حدیث مذکور و احادیث دیگری چون «لَا يُؤْمِنُ... الَّذِي لَا يَأْمَنُ جَارُهُ بَوَائِقِهِ» مؤمن نیست آنکه همسایه‌اش از اذیت او در امان نباشد» (صحیح بخاری: ۶۱۶)، این است که اینگونه احادیث آحاد را تنها موجب عمل کردن می‌دانند نه موجب اعتقاد آوردن. زمانی که از امام ابوالحسن رُسْتَعَفَنی (شاگرد امام ماتریدی) پرسیدند که «در معنی قول رسول الله ﷺ «ليس بمؤمن من لم يأمن جاره بوائقه» چه گویی؟»، چنین جواب داد که بخوبی موقف مذهب حنفی‌ها را نمایان می‌سازد:

شبهت معتزله از آنجاست که [می‌گویند]: «مردم در نامیدن چنین شخص بحیث مومن یا کافر یا منافق اختلاف نظر دارند - چنانکه بیان کردیم - ولی همه بر جواز نامیدن وی بحیث فاسق اتفاق نظر دارند. پس آنچه را که مورد اجماع است اختیار کردیم و آنچه که مورد اختلاف است رها کردیم، یعنی می‌گوئیم که مرتکب گناه کبیره فاسق است. همچنان، خداوند متعال فسق را مقابل ایمان قلمداد کرده است چنانکه می‌فرماید: ﴿پس آیا کسی که مسلمان است مانند کسی است که فاسق می‌باشد؟ نه، هرگز برابر نیستند﴾ [السجده: ۱۸]، بنابراین اگر شخص فاسق مؤمن می‌بود، چنین تفکیک ورزیدن میان ایشان درست نمی‌بود. حکم [عذاب] در رابطه به ایشان همان حکمی است که پروردگار متعال درباره فاسقان می‌فرماید: ﴿و اما آن‌ها که فسق ورزیدند، جای شان آتش است﴾ [السجده: ۲۰]، تا آخر آیت؛ او تعالی خبر می‌دهد که دوزخ جای همیشگی برای فاسق است. همچنان، در آیت ﴿و هر کی مسلمانی را عمداً بکشد، پس جزای او دوزخ است، جاویدان در آنجا﴾ [النساء: ۹۳]، خداوند متعال خبر می‌دهد جزای کسی که شخصی را بگونه عمدی بکشد، جاودانگی در دوزخ است.»

[در نهایت،] وجه سخن حسن بصری بر حدیثی از پیامبر بزرگوار ﷺ استوار بود که فرموده: «سه چیز اگر در شخصی باشد او منافق است: هرگاه به گفتار پردازد دروغ بگوید، هرگاه وعده دهد خلاف کند، و هرگاه امانتی به او سپرده شود خیانت ورزد.»^۷ و نیز دیگر گناهایی که در معصیت با این سه گناه برابر باشند، مستحق نام نفاق می‌گردند. زیرا نفاق آنست

«این حدیث صرف اعتقاد آوردن نمی‌گردد، بلکه صرف عمل کردن می‌شود بگونه‌ای که چنین کار (آزار همسایه) مقتضی ایمان نیست. عقد ایمان اقتضاء دارد که حق همسایه مراعات گردد، نه اینکه [این حدیث چنین صرف گردد که] شخص با این کار از ایمان خارج می‌گردد زیرا ایمان در پی ارتکاب گناه کبیره از مؤمنان زائل نمی‌گردد. خداوند متعال می‌فرماید: ﴿اگر دو گروه از مؤمنان [با یکدیگر] به مقابله برخیزند، در میان شان صلح کنید﴾ [الحجرات: ۹]، و هر دو گروه را علی‌رغم گناهان شان مؤمن نامید. دلیل دیگر این است که آنگاه که برادران یوسف علیه السلام دسته‌جمعی به کشتن یوسف پرداختند، درحالی‌که شکی نیست که کشتن از جمله بزرگترین گناهان است، ولی با این هم آن‌ها کافر خوانده نشدند.... چنانکه پروردگار متعال فرمود: ﴿و نعمت خویش را بر تو و بر آل یعقوب تمام می‌کند، چنانکه آن را پیش ازین بر پدرانت ابراهیم و اسحق تمام کرد﴾ [یوسف: ۶]. درحالی‌که اگر آن‌ها از ایمان خارج شده می‌بودند از اتمام کردن نعمت بر آل یعقوب یادآوری نمی‌کرد.... و این سخنان امام ابو منصور ماتریدی رحمه الله علیه است.» (مجموع الحوادث والنوازل والواقعات: ص ۷۴۰-۷۴۱)

^۷ صحیح بخاری (۳۳)، صحیح مسلم (۵۹).

که شخص خلاف آنچه ادعا دارد عمل کند. اما درست‌تر روایتی است که گفتند حسن بصری ازین سخن خود برگشته است.

[دلائل اهل سنت برای جواز آمرزش گنهکاران]

دلائل ما [حنفی‌ها و اشعری‌ها] این است که: شخصی که مرتکب گناه کبیره می‌گردد مؤمن است، پس همانند سائر مؤمنان مستحق جزا [و پاداش] می‌باشد. ما این را به این خاطر می‌گوئیم زیرا ایمان - به معنی حقیقی این لفظ - همانا تصدیق کردن است، چنانکه بعداً توضیح خواهیم داد. پس تا آنگاه که تصدیق به تکذیب مبدل نگردد، شخص مؤمن باقی می‌ماند، زیرا میان تصدیق و تکذیب حالت میانه وجود ندارد جز شک ورزیدن و ایستادن [در عدم تصدیق] که این به اتفاق همه کفر تلقی می‌گردد.

پس چون ثابت می‌گردد که حالت وسطی میان کفر و ایمان وجود ندارد، سخن آنانی که معتقد به جایگاهی میان دو جایگاه («المنزلة بین المنزلتین») استند [یعنی معتزله] رد می‌گردد. و هرگاه شخصی مؤمن باشد، کافر و منافق بوده نمی‌تواند. ارتکاب گناه و مخالفت امر پروردگار، تا آنگاه که با حلال شمردن [گناه] و خوار داشتن [امر پروردگار] همراه نباشد، به معنی تکذیب خدای تعالی و رد کردن امر پروردگار نیست. زیرا مؤمن ممکن است به دلیل غلبه شهوت، یا شوق، یا بی‌میلی، یا تنبلی دچار گناه گردد، ولی با این هم شاید ترس عذاب، آرزوی بخشش، و قصد توبه در آینده را داشته باشد. همه این‌ها نفی‌کننده تصدیق نیستند، بلکه نتیجه ایمان به خداوند و شناخت ذات، صفات، امر و نهی او می‌باشند.

طور مثال، یک پزشک شخصی بیمار را از خوردن آنچه که به او ضرر دارد منع می‌کند و به پرهیز از غذا امر می‌کند. بیمار او را تصدیق می‌دارد و [امر و نهی او را] می‌پذیرد. سپس ممکن است که این بیمار در پی غلبه شهوت، آن چیزی را [که پزشک وی را از آن بازداشته بود] بخورد، ولی [در عین زمان] آرزو کند که ضرر نداشته باشد و نیز از ضررش ترس و بیم داشته باشد، و او از خوردن آن پشیمان باشد چون می‌داند که پزشک او را به نهی آن فرموده بود. حالا او با خوردن آن به خود زیان رسانده، و از ملامت پزشک هراس دارد. این حالت بیمار به معنی رد کردن یا خوار داشتن [و سبک شمردن] امر پزشک نیست. پس مسئله گناه نیز همین‌گونه است.

حالا که این مسئله واضح شد، می‌گوئیم: تا آنگاه که تصدیق [در دل شخص] باقی بماند، شخص مؤمن است، و اگر از ایمان خارج نگشته باشد خودبخود کافر نیست. و هرکه

کافر نباشد، جواز ندارد که منافق نامیده شود، چون منافق آنست که به زبان اقرار می‌کند ولی در باطن خود انکار می‌ورزد، و فساد را در دل خویش نهان داشته حال آنکه به ظاهر از خود خوبی نشان می‌دهد. درحالی‌که اگر از کردار گنه‌کار کبیره فساد نمایان باشد، ولی ترس و تصدیق قلبی و اخلاص درونی [در باطنش] پوشیده باشد، کی می‌توان او را منافق خواند؟! دلیل بر درستی این سخن ما این است که پروردگار متعال نام ایمان را در بسیاری آیات قرآن مجید برای گنه‌کاران و عاصیان بکار برده است. مثلاً خدای تعالی می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ﴾ «ای مؤمنان، بر شما قصاص در کشتگان فرض شده است» [البقره: ۱۷۸]، یعنی کسانی را که موجب قتل عمدی می‌شوند و باید قصاص گردند مؤمن صدا می‌کند. سپس [در همین آیت] او را برادر ولی مقتول می‌خواند چنانکه او تعالی می‌فرماید: ﴿فَمَنْ عَفَىٰ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ﴾ «اگر کسی از جانب برادر خود به چیزی مورد عفو قرار گیرد» [البقره: ۱۷۸]. و سپس این را تخفیف عذاب و رحمت به قاتل قلمداد می‌کند و می‌فرماید: ﴿ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ﴾ «این تخفیفی است از جانب پروردگار شما و مرحمتی» [البقره: ۱۷۸]. همه این‌ها دلالت دارند بر اینکه قاتل نیز مؤمن است. این استدلال از ابن عباس رضی الله عنه روایت شده است.

همچنان، پروردگار متعال می‌فرماید: ﴿ای مؤمنان، بسوی خدا توبه کنید، توبه استوار، تا باشد که پروردگار شما گناهان تان را از شما بزداید﴾ [التحریم: ۸]، و نیز می‌فرماید: ﴿ای مسلمانان، از خدا بترسید و سخن درست بگویید. تا [خداوند] اعمال شما را به صلاح آرد و گناهان شما را بیامزد﴾ [الأحزاب: ۷۰-۷۱]. و در مورد کسانی که به بغاوت برمی‌خیزند [و با برادران مسلمان خود به جنگ و کشتار می‌پردازند] می‌فرماید: ﴿اگر دو گروه از مؤمنان [با یکدیگر] به مقابله برخیزند، در میان شان صلح کنید﴾ [الحجرات: ۹]. همینگونه چندین آیت دیگری استند.^۸

^۸ دلیل دیگری را امام ابوحنیفه در پاسخ به پرسش ابومقاتل سمرقندی در کتاب «العالم والمتعلم» ارائه کرده است. ابومقاتل درباره حدیثی می‌پرسد که آن را عکرمه - که متهم به خوارج بودن بود (ذهبی، «میزان الاعتدال»: ۵۷۱۶) - چنین روایت کرده است: «مَنْ رَأَىٰ أَوْ شَرِبَ الْحَمْرَ نَزَعَ اللَّهُ مِنْهُ الْإِيمَانَ كَمَا يَنْزَعُ الْإِنْسَانَ الْقَمِيصَ مِنْ رَأْسِهِ» (مؤمن زمانی که زنا می‌کند، ایمان از سرش طوری بیرون می‌شود که پیرهن از سرش بیرون می‌شود، و سپس چون توبه می‌کند ایمان به او برمی‌گردد). امام ابوحنیفه نسبت این حدیث را به رسول الله ﷺ نمی‌پذیرد به دلیل اینکه قرآن مجید زناکار را بازهم مؤمن می‌نامد و این حدیث در تناقض با قرآن مجید قرار می‌گیرد و محال است که پیامبر بزرگوار سخنی خلاف قرآن گفته باشد. امام ابوحنیفه می‌گوید:

افزون بر آن، آنچه را که امت اسلامی از زمان رسول الله ﷺ تا امروز به ارث گرفته اینست که: هرکسی از اهل قبله که بمیرد بر او نماز [جنازه] می‌کنند، و برایش آمرزش می‌طلبند بدون اینکه تفحص کنند که آیا از جمله مرتکبین گناه کبیره بوده یا نه، بلکه حتی اگر بدانند که شخص مرتکب گناه کبیره نیز شده باشد [بازهم همین کار را می‌کنند]. به همین سبب، مغفرت خواستن برای همه مؤمنان در نماز و دعوات، خصوصاً به والدین و نزدیکان و آشنایان، بدون تمییز دادن بعضی بر بعضی، در میان امت مشهور گشته است، و به این کار امر می‌کنند. همینگونه به نبی کریم ﷺ امر شد تا به مردان مؤمن و زنان مؤمن بگونه مطلق مغفرت بخواهد، چنانکه خداوند متعال می‌فرماید: ﴿و برای گناه خود، و برای مردان مؤمن و زنان مؤمن آمرزش بخواه﴾ [محمد: ۱۹]. همینگونه پروردگار متعال از نوح علیه السلام به ما خبر می‌دهد که گفت: ﴿ای پروردگار من، پدر و مادر مرا بیمارز، و کسی را که [بحیث] مؤمن به خانه من داخل می‌شود، و همه مردان مؤمن و زنان مؤمن را﴾ [نوح: ۲۸]. همچنان، ابراهیم خلیل علیه السلام گفت: ﴿ای پروردگار ما، مرا و مادر و پدر مرا، و همه مؤمنان را در روزی که حساب برپا می‌شود بیمارز﴾ [ابراهیم: ۴۱]. پس هر کسی که در حق مؤمنی حکم کند که کافر، منافق یا خارج از ایمان است، او کسی است که از راه مؤمنان به کنار رفته و با همه اهل اسلام به مخالفت برخاسته است.

از آنچه ما بیان داشتیم، ثابت می‌گردد که مرتکب گناه کبیره مؤمن است و البته [پس از مدتی اقامه در دوزخ سرانجام] به بهشت داخل می‌شود، زیرا خداوند تبارک و تعالی وعده بهشت را به مؤمنان داده است: ﴿[بهشتی] که برای کسانی آماده شده که به خدا و پیامبرش ایمان آورده اند﴾ [الحديد: ۲۱]. و به فرموده او تعالی: ﴿تا مردان مؤمن و زنان مؤمن را به باغ‌هایی داخل گرداند که در زیر [درختان] آن‌ها جوی‌بارها جریان دارد﴾ [الفتح: ۵]. همچنان،

«آنچه [مردمانی از گروه خوارج] روایت می‌کنند خلاف قرآن مجید است، زیرا زمانی که خداوند متعال در قرآن از ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾ «زن زناکار و مرد زناکار» [النور: ۲] یاد می‌کند، ایمان را از آن‌ها نفی نمی‌سازد. و زمانی که خدای تعالی می‌فرماید ﴿وَالَّذَانِ يَأْتِيَنِهَا مِنْكُمْ﴾ «آن دو مرد و زنی از شما که به زنا می‌پردازند» [النساء: ۱۶]، منظور از لفظ ﴿مِنْكُمْ﴾ «از شما» یهود و نصاری نیست، بلکه منظور از مسلمانان است.

پس اگر کسی سخن بر یافته بر نبی ﷺ را که مخالف قرآن باشد رد کند، این به معنای رد کردن سخن نبی ﷺ و تکذیب کردن او نیست، لیکن رد بر سخن باطلی است که بر نبی ﷺ بربسته اند. (العالم والمتعلم، صفحات ۲۴ و ۲۵)

به فرموده نبی کریم ﷺ: «من قال لا اله الا الله يُصَدِّقَ قلبه لسانه دخل الجنة» (هر که لا اله الا الله بگوید، و قلبش و زبانش آن را راست بدارد، به بهشت داخل می‌گردد). آیات و احادیث دیگری نیز وجود دارند. بنابراین، هرگاه ثابت شود که یک شخص مؤمن است، او لزوماً از اهل بهشت است. و چون ثابت گردد که او اهل بهشت است، البته که او [سرانجام] به بهشت داخل می‌گردد و برای همیشه در دوزخ نمی‌ماند، زیرا داخل گردیدن به بهشت و جاودانگی در دوزخ یکجا متصور بوده نمی‌توانند. همچنان، خدای تعالی در آیات متعددی وعده پاداش را در بهشت برای کردار نیک می‌دهد: ﴿ما بی‌گمان مزد کسی را که کار نیکو کرده است ضایع نمی‌کنیم﴾ [الکھف: ۳۰]، ﴿آن‌ها کسانی‌اند که بنابر اعمالی که انجام دادند برای شان دو برابر مزد داده می‌شود﴾ [سبا: ۳۷]، ﴿کیست که وام دهد به خداوند، وام نیکو؟! تا خداوند آن را برایش چندین برابر زیاد گرداند، به زیادت بسیار﴾ [البقره: ۲۴۵]، ﴿هر آنکه کار شایسته‌ای انجام دهد مزد آن را ده چند در می‌یابد﴾ [الأنعام: ۱۶۰]، و آیات دیگری که تعداد شان زیاد است.

اگر مرتکب گناه کبیره ایمان داشته باشد – چه ایمان داشتن برترین حسنات است – و این شخص اعمال صالحه زیادی مانند نماز، روزه و زکات نیز داشته باشد و او برای همیشه در دوزخ بپاید، این جزای حسنات را [که خداوند برای مؤمنان وعده داده است] به ابطال می‌کشد و به خُلف وعده الهی می‌انجامد، درحالی‌که خداوند وعده خویش را خلاف نمی‌کند. همچنان، خداوند متعال می‌فرماید: ﴿هر آنکه عمل بدی را مرتکب گردد مجازات نمی‌شود مگر به مثل آن﴾ [الأنعام: ۱۶۰]. سپس خدای تعالی وعده جاودانگی در دوزخ را برای کسانی که به خداوند شرک می‌آورند و از یگانگی خداوند منکر اند داده است. پس می‌دانیم که جاودانگی در دوزخ – که بزرگترین عذاب‌هاست – مثلی برای جنایت کفر و انکار می‌باشد، و کفر بزرگتر از گناهان کبیره است. پس اگر شخصی از بابت گناهی کم‌تر از کفر، با جاودانگی در دوزخ مجازات گردد، به این مفهوم است که جزای افزون‌تر از جزای هم‌مثل برای جنایت‌پیشگان داده می‌شود، درحالی‌که این عدل الهی را نقض می‌سازد. و من عجب می‌دارم از مردمانی که خود را اهل عدل می‌شمرند ولی سپس می‌پندارند که خدای تعالی مرتکب گناه کبیره را از بابت کارهای نیکی که انجام داده باشد مزد نخواهد داد، علی‌رغم اینکه وعده پاداش یک کار حسنه را ده چند یا صد چند یا هفتصد چند خوانده است؛ این بخل و فرومایگی است. یا [ایشان می‌پندارند که] مرتکب گناه کبیره بخاطر گناهی کم‌تر از کفر برای همیشه در دوزخ بماند، درحالی‌که عذاب جاودانگی در دوزخ در تناسب با جنایتی که انجام داده اند افزون‌تر است؛ و این ظلم می‌باشد. کسانی که خداوند را گاهی به بخل و گاهی به ظلمی دیگر منسوب می‌دارند، باید اهل جور و ظلم نامیده شوند تا اهل عدل. زیرا پروردگار متعال وعده آمرزش و مغفرت

را [به همه مؤمنان] داده است، و آن را به مشیت [و خواست] خود تعلق بخشیده است: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾ «بجز شرک [هر گناهی را] برای هر که بخواهد می‌آمرزد» [النساء: ۴۸]، و خود را بخشنده، آمرزنده، درگذرنده و بخشاینده می‌نامد.

درحالی که به پندار معتزله، نمی‌توان این معنی [بخشاینده و آمرزش] را از نام‌های فوق متصور شد چون شرک به اجماع بخشوده نمی‌شود. گناه کبیره نیز نزد ایشان همین گونه است. در باب گناهان صغیره، آن‌ها به این باور اند که اگر مرتکب گناه صغیره خود را از گناه کبیره باز بدارد، جواز ندارد که خداوند او را بر گناهان صغیره‌اش عذاب کند. پس چون جواز ندارد که بنده عذاب گردد، ترک کردن عذاب نیز [به زعم معتزله] عفو و مغفرت پنداشته نمی‌شود. و اگر این شخص مرتکب گناه کبیره گردد، باز هم – به باور اکثریت شان – جائز نیست که مورد عفو و مغفرت قرار گیرد، زیرا او از ایمان خارج گشته و سزاوار جاودانگی در دوزخ است. بنابراین، به باور معتزله عفو و بخشش اصلاً متحقق نمی‌گردد.

[آیا عفو گنهکاران به معنی خُلف وعده است؟]

اگر گفته شود: آیات و اخبار زیادی به عذاب کردن [همیشگی] مرتکبین کبائر دلالت دارند، و [این نصوص] «عام» و «مطلق» اند. پس اگر عفو و بخشش را جائز بدانیم، بعضی از گنهکاران از قضیه عموم بیرون می‌روند، و این به معنی عمل کردن به خلاف سخن است، و خلاف ورزیدن با سخن خویش به معنی کذب [و دروغ] است، زیرا دروغ آنست که خبردهنده چیزی بگوید که آنگونه نباشد.^۹

ما می‌گوئیم: یاران ما در این مسئله، آرای مختلف دارند. بعضی از ایشان گفتند که: وعید [یعنی، وعده عذاب کردن] عام است که برای همه گنهکاران بدون تخصیص دادن بکار می‌رود. خُلف در وعید جواز دارد، ولیکن در وعد [یعنی، وعده پاداش نیک] جائز نیست، زیرا خلف در وعد به بخل و فرومایگی می‌انجامد ولی خلف در وعید به کرم [و بخشش] می‌انجامد. کرم و بخشش به صفات الهی تعلق داشته می‌تواند، اما بخل [به خداوند] تعلق داشته نمی‌تواند. [بنابراین] این تعداد از یاران ما گفتند که: این کار کذب نیست، زیرا کذب درباره آنچه متحقق می‌گردد که در گذشته بوده باشد، نه درباره آنچه که در آینده خواهد بود. اما این خُلف است،

^۹ این استدلال بعضی از معتزله بود.

و خلف در وعد مذموم [و ناپسندیده] است ولیکن در وعید - به مفهوم متعارف [منبی بر تخفیف بخشیدن و درگذشتن و بخشودن] - مذموم نیست.^{۱۰}

ولیکن بعضی دیگر از یاران محقق ما با این جواب موافق نبودند، و گفتند که: خلف برای خداوند متعال به هیچ وجه جائز نیست، نه در وعد و نه در وعید. زیرا خلف به معنی تبدیل و گردانیدن سخن است درحالی که خداوند متعال می‌فرماید: ﴿مَا يُبَدِّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ «نزد من سخن بدل کرده نمی‌شود، و من بر بندگان ستمگار نیستم» [ق: ۲۹]. همچنان، خلف همانا کذب است، و کذب از جانب خداوند - چه در وعد باشد یا در وعید باشد - مستحیل است.

^{۱۰} امام ابوالمعین نسفی در تبصرة الأدلة (ص ۷۸۰-۷۸۱) می‌گوید که این موقف مشایخ عراق چون کرخی و جصاص بود. آن‌ها می‌گفتند که چون آیات متذکره در وعید کفار و فاسقین مسلمانان عام مطلق اند، باید حکم را شامل حال همه این گروه‌ها دانست، و نمی‌توان حکم آن را تنها خاص به کافران تلقی کرد. آن‌ها مخالفین خویش را - یعنی کسانی را که حکم عام بودن این آیات را نمی‌پذیرفتند - به عقیده ارجاء متهم می‌ساختند. ولی جهت تلفیق آیات وعید با آیاتی که در باب عفو و بخشش آمده است، آن‌ها امکان خلف را در وعید برای خداوند جائز دانسته بودند.

برخلاف، مشایخ ماوراءالنهر، بشمول ابومنصور ماتریدی، به این باور بودند که ممکن است گاهی آیت عام باشد ولی مراد از آن خاص باشد («إن العموم يذكر ويراد به الخصوص»). در این صورت، به چنین آیات عام قسمی اعتقاد آورده می‌شود که در آن ابهام در نظر گرفته می‌شود، و گفته می‌شود که مراد خداوند از این آیات ممکن است عام باشد یا ممکن است خاص باشد. بر این اساس، چون علمای ماوراءالنهر خاص بودن مراد را در آیات وعید جائز دانستند، توانستند تا میان این آیات و آیاتی که دلالت بر عفو و بخشش الهی در حق همه مسلمانان (بشمول فساق مسلمین) دارند تلفیق ایجاد کنند. بر این اساس، آن‌ها خلف وعده را برای خداوند متعال بگونه مطلق رد کردند و آن را عقیده اعتزال خواندند. ولیکن در اصول الفقه، گرایش علمای ماوراءالنهر (بشمول دبوسی، بزدوی و سرخسی) بسوی مشایخ عراق بود و در موافقت با ابوبکر جصاص گفتند که نص عام موجب عمل و اعتقاد قطعی می‌گردد. درحالی که علاءالدین سمرقندی در «میزان الأصول فی نتائج العقول» (ج ۱، ص ۴۳۲ و ۴۳۸) و نجم الدین أبوحفص نسفی در رساله «تحصیل أصول الفقه» از رأی ابومنصور ماتریدی یاد می‌کنند که گفته بود: نص عام وجوب عمل را ببار می‌آورد ولی اعتقاد قطعی را ببار نمی‌آورد، بلکه اعتقاد آوردن به آن با در نظر داشت ابهام در مراد آیت صورت گیرد.

اما در اصول الدین و مسائل عقیدتی، همه علمای ماوراءالنهر و نیز علمای عراق با ابومنصور ماتریدی روی این اصل موافقت داشتند. بر این اساس، به باور همه علمای حنفی، زمانی که خداوند تبارک و تعالی می‌فرماید که ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ «بی‌گمان خداوند بر همه چیز تواناست» [البقرة: ۲۰]، این را بر عموم حمل نمی‌کردند و نمی‌گفتند که طور مثال خداوند بر کذب و دروغ‌گویی نیز توانا باشد، طوری که معتزله چنین گفته‌اند. ادامه این بحث را در پاورقی ۱۷ و در فصل «۶.۲: آیا خداوند بر ظلم و دروغ‌گویی توانایی دارد؟» دنبال کنید.

دلیل آن اینست که کذب [یا دروغ‌گویی] گونه‌ای از خبر دادن است که خبردهنده می‌داند که موضوع خبر برخلاف آنچه بیان می‌کند می‌باشد، و فرقی نمی‌کند که این درباره گذشته باشد یا درباره آینده. خدای تعالی می‌فرماید: ﴿أَيَا مَنَافِقَانِ رَا نَدِيدِي كِه بِه برادران خویش از کافران اهل کتاب می‌گویند: البته هرگاه بیرون رانده شوید، ما نیز با شما بیرون می‌شویم﴾ [الحشر: ۱۱]، تا آنگاه که او تعالی می‌فرماید: ﴿وَ خدَاوند گواهی می‌دهد که ایشان واقعاً دروغگو اند﴾ [الحشر: ۱۱]، یعنی خداوند متعال خُلف وعده را کذب خواند، پس خُلف وعید نیز کذب خواهد بود. همچنان، پروردگار متعال گاهی وعید [عذاب] را وعد می‌نامد، و می‌گوید که او تعالی خُلف وعده نمی‌کند: ﴿وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ وَعْدَهُ﴾ «و از تو با شتابزدگی عذاب را تقاضا می‌کنند، و خداوند وعده خویش را خُلف نمی‌کند» [الحج: ۴۷]، یعنی نزول آن عذاب را که وعده داده است خلاف نمی‌کند، و از وعد [مقرر شده] پس و پیش نمی‌رود. پس ثابت می‌گردد که سخن گروه قبلی باطل است. همچنان، خبر دادن خداوند تبارک و تعالی به زمان تعلق ندارد، طوری که به گذشته و آینده وصف گردد چنانکه در مسئله کلام الهی این را بحث کردیم. پس اگر خُلف وعید را جائز بدانیم، به آن می‌ماند که در روز رستاخیز گفته شود: «من فلانی را عذاب کردم» درحالی که عذاب نشده است، و چنین سخنی جائز نیست.

بلکه جواب درست آنست که گفته شود: [نص] عام احتمال تخصیص را داشته می‌تواند،^{۱۱} و همین گونه «مطلق» احتمال «تقید» را داشته می‌تواند.^{۱۲} پس چون مسئله اینگونه

^{۱۱} حکم عام و احتمال تخصیص در عام، در باور فقهی قبلی توضیح داده شد. چند مثال دیگر برای احتمال تخصیص در نص عموم اینک ارائه می‌شود: خداوند متعال می‌فرماید: ﴿وَأَوْثِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ﴾ «به [بلقیس] از هر چیز داده شده است، و او تختی بزرگ دارد» [النمل: ۲۳]، درحالی که اجماع بر آن است که به بلقیس همه چیز داده نشده بود، و مُلک سلیمان در ملکیت او نبود. ﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى﴾ [ای آدم] برای تو [در بهشت ساز و برگی] هست، که گرسنه و برهنه نمی‌مانی» [طه: ۱۱۸]، درحالی که حضرت آدم در بهشت برهنه ماند. ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ «إِلَّا إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ» «پس تمام فرشتگان همگی شان سجده کردند. جز ابلیس که تکبر ورزید» [ص: ۷۳ و ۷۴]، درحالی که ابلیس مستثنی بود، و استثناء و تخصیص باهم برابر اند (بنگرید به: «میزان الأصول فی نتائج العقول»، ج ۱، صفحات ۴۶۱-۴۶۳).

^{۱۲} مطلق و مقید، و تقید مطلق، نیز همانند عام و خاص و تخصیص عام است. طور مثال، کفاره شکستادن سوگند (کفارة اليمين) به حکم مطلق ذکر گردیده که: ﴿أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ «یا آزاد کردن برده» [المائدة: ۸۹]، ولی می‌تواند بر حکم مقید که درباره کفاره کشتن غیرعمدی آمده نیز حمل گردد: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ «یا آزاد کردن برده مسلمان» [النساء: ۹۲]. (بنگرید به: «میزان الأصول فی نتائج العقول»، ج ۱، صفحات ۵۷۵ و ۵۹۵-۶۱۰)

باشد، نمی‌توان بر ظاهر عموم حکم کرد و اطلاق عموم را در مسائل اعتقادی حجت قطعی پنداشت؛ چرا نتوان چنین کرد؟! زمانی که دلیل برای تخصیص و تقیید وجود داشته باشد، و دو نص عام یا مطلق در تعارض قرار داشته باشند، ناگزیریم که عام را بر خاص و مطلق را بر مقید حمل کنیم تا تناقض از کلام خداوند متعال دفع گردد. طور مثال، بعضی از آیات وعد بگونه عام مطلق آمده اند، مانند این سخن پروردگار متعال که فرمود: ﴿وَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا﴾ (واقعا کسانی که ایمان آوردند و کارهای نیک کردند، برای شان بهشت‌های فردوس بحیث مهمان‌سرا آماده شده است. که در آن جاودانه بسر برده و از آن تغییر محل نمی‌کنند) [الک‌هف: ۱۰۷-۱۰۸]، و دیگر آیات [درحالی‌که] اگر این مؤمن که ایمان آورده و کردار نیک انجام داده، مؤمنی را عمداً بکشد، درباره او حکم می‌کنیم که او برای همیشه در دوزخ بسر خواهد برد (النساء: ۹۳). پس جمع کردن میان این دو آیتی که بگونه مطلق ذکر گردیده اند ناممکن است، و ناگزیریم که یکی را با دیگری مقید بسازیم یا یکی ازین دو آیت عام را خاص سازیم تا تناقض از کلام الهی دفع گردد.

پس هرگاه مجبور شویم که یکی را توسط دیگری تخصیص بخشیم، تخصیص بخشیدن آیت وعید با آیت وعد بهتر است تا برعکس آن، زیرا [با چنین روش] می‌توانیم بر دلائل مقتضای عفو و مغفرت و شفاعت عمل کنیم [و اعتقاد آوریم]. آنچه را که [معتزله] ذکر می‌کنند، به تعطیل این دلائل می‌انجامد، و ما می‌گوییم: وعید اگر بگونه خاص در حق شخص معین وارد شده باشد، ما حکم به جواز عفو، مغفرت و شفاعت در حق او نمی‌کنیم.

سپس [از معتزله] می‌پرسیم: آیا چنین نیست که اگر شخصی ایمان آورده باشد و عمل نیکو انجام داده باشد ولی بعداً از دین ارتداد ورزد - و پناه می‌بریم به خدا - برای هیشمه به دوزخ می‌رود، و همین‌گونه کسی که مرتکب گناه کبیره گردد و سپس از آن توبه کند برای همیشه به بهشت می‌رود، با آنکه صیغه وعد و وعید خالی از قید اند؟! اگر بگوئید که «قید مُردن بر ایمان و اصرار بر گناهان کبیره [بالترتیب] به آیات وعد و آیات وعید ملحق اند»، پس شما از مذهب خود برگشتید [چون شما این آیات را عام مطلق و بدون قید می‌پنداشتید]. و اگر بگوئید که «هیچ قیدی در آیات وعد و وعید نیست، و هر آیت بر هر فردی از افراد که ظاهر آیت اقتضاء می‌کند اطلاق می‌گردد»، این سخن به نسبت دادن تناقض و کذب به خداوند متعال می‌انجامد، و این جائز نیست.

اگر گفته شود: «دلالیت مقید بودن آیت به وقت نزول آیت [نیز صدق کرده می‌تواند]، و بر مبنای آن استدلال شده می‌تواند که هرکه [بعداً] از ایمان مرتد گردد جاودان در بهشت می‌ماند [چون در وقت نزول آیت، این شخص مؤمن بوده است] درحالی‌که عقل این را رد

می‌کند.» ما می‌گوئیم: این دلالت قید به وقت نزول «آیات وعید» نیز شده می‌تواند، چنانکه استدلال ورزیده شود که هر [کافری که بعداً] بر ایمان بمیرد جاودان در دوزخ می‌ماند [زیرا در هنگام نزول آیت وعید، او کافر بوده است] درحالی‌که عقل این را رد می‌کند. پس چنین استدلال عقلی در باب همه آیات شده می‌تواند. اگر قرار باشد که تقیید و تخصیص را با استدلال عقلی جائز بدانیم، اولی‌تر آنست که آن را با استدلال بر اساس سمع [و نقل] جائز بدانیم. آیا چنین نیست که خدای تعالی فرمود: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ «بی‌گمان خداوند همه گناهان را می‌آمرزد» [الزمر: ۵۳]، و در این قید گذاشتن و تخصیص وجود ندارد؟! پس چه می‌گوئید: آیا همه گناهان را می‌آمرزد یا خیر؟ اگر بگوئید که بلی، شما مذهب خویش مبنی بر جاودانگی مرتکبین گناه کبیره [در دوزخ] را ترک کردید و همه آیات وعید را باطل دانستید و خلاف اجماع امت سخن گفتید. و اگر بگوئید که نخیر، [در اینصورت] شما دروغ‌گویی و خُلف وعده را به خدای تعالی نسبت دادید، و این جواز ندارد [و نادرست است].

حالا که دانسته شد چرا ما [در استدلال فوق] به این آیات تمسک جستیم، برای تمسک جستن مخاصم ما به بعضی آیات نیز جواب فراهم می‌آید. اینکه خداوند متعال فرموده است: ﴿وهر کی مسلمانی را عمداً بکشد، پس جزای او دوزخ است، جاویدان در آنجا﴾ [النساء: ۹۳]، این در حق کسی است که کشتن مؤمن را حلال بداند که چنین شخص کافر می‌گردد. [وجه] نزول این آیت همین‌گونه دلالت دارد چنانکه در تفسیر این آیت ذکر گردیده. یعنی، مراد از این آیت کسی است که مؤمن را عمداً بخاطر ایمانش [و بخاطر دینش] بکشد. به همین ترتیب، اینکه پروردگار متعال می‌فرماید: ﴿و کسی که خداوند و پیامبر او را نافرمانی کند و از حدود خدا تخطی ورزد...﴾ [النساء: ۱۴]، شرط برای این وعید اینست که شخص از همه حدود تعدی ورزد تا مستحق وعید گردد. ولی آن کسی که در فعل [و کردارش] از حد بگذرد اما در باطن و قلبش از حق پیروی کند، چنین شخص از همه حدود درنگذشته است، پس مستحق این وعید نمی‌گردد.

فصل [عفو کفر و شرک عقلاً جائز نیست]

از میان کسانی که بخشش را در حق مرتکبین گناه کبیره پذیرفته‌اند و آن‌ها را جاودان در دوزخ نمی‌دانند، در باب کفر و شرک اختلاف نظر دارند؛ [اختلاف در این است که] آیا بخشش کفر و شرک عقلاً جائز است یا خیر؟

اشعری‌ها می‌گویند که این کار [عقلاً] جائز است. نزد ایشان، جواز دارد که خدای تعالی مؤمنان را برای همیشه به دوزخ افکند و کافران را برای همیشه به بهشت افکند، اما دلائل

سمعی می‌گویند که خداوند چنین نمی‌کند. اشعری‌ها می‌گویند که چون خدای تعالی در مُلک [و پادشاهی] خویش تصرف دارد، پس این کار برایش جائز است و ظلم تلقی شده نمی‌تواند، زیرا ظلم تصرف کردن در مُلک دیگران است.

یاران ما [ماتریدی‌ها] رحمهم الله می‌گویند: جواز ندارد که خداوند متعال کفر کافر را ببخشد و او را جاودان به بهشت افکند و نه هم مؤمنان را جاودان به دوزخ افکند، زیرا حکمت [الهی] اقتضاء می‌کند که میان نیک‌کردار و بدکردار تفکیک قائل باشد. و هر آنچه خلاف قضیه حکمت باشد سفاهت (کم‌خردی و فرومایگی) پنداشته می‌شود، و این در شأن خداوند متعال محال است، همانند نسبت دادن ظلم و کذب به او تعالی. بنابراین، ما پروردگار متعال را قادر بر این کارها وصف نمی‌کنیم. دلیل آن اینست که پروردگار متعال کسی را که مسلمان و مجرم را باهم برابر ببندارد رد می‌کند و می‌گوید: ﴿أَفَتَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْمُفْسِدِينَ﴾ «آیا مسلمانان را همسان به کافران قرار دهیم؟!» [القلم: ۳۵]، و نیز می‌فرماید: ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ أُجْرُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمُ الْغُلَّامَ ۚ بَلْ لَّعَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ «آیا گمان می‌برند آن‌هایی را که کارهای بد انجام دادند همانند کسانی قرار دهیم که گرویدند و کردار نیکو انجام دادند، و زندگی و مرگ شان یکسان باشد؟ بد حکمی است که می‌کنند» [الجاثیه: ۲۱]. پس اگر فرقی میان ایشان در این دنیا وجود نداشته باشد، لابد که در آخرت میان شان فرق باشد.

همچنان، جاودانگی مؤمن در دوزخ و جاودانگی کافر در بهشت ظلم خواهد بود، و این در حق خداوند متعال مستحیل است. دلیل آن اینست که ظلم عبارت از نهادن یک چیز در جایی غیر از جایگاه آن است،^{۱۳} پس ستم در حق نیک‌کردار و نوازش و گرامی داشت در حق بدکردار عبارت از نهادن یک چیز در جایی غیر از جایگاه آن است. پس چنین ظلم از خداوند تبارک و تعالی محال است. [نسبت دادن ظلم به خداوند] به چنان می‌ماند که ما سفاهت را در فردی پیدا («سَفَهًا فِي الشَّاهِدِ») ببینیم و آن را به خداوند نسبت دهیم؛ درحالی که این عقلاً محال است. اینکه شما از «تصرف در مُلک‌اش» یاد کردید، می‌گوئیم: تصرف در پادشاهی‌اش بگونه‌ای که بر وجه حکمت و صواب استوار باشد برای آن ذات حکیم جائز است. ولیکن تصرف برخلاف فضیله حکمت سفاهت پنداشته می‌شود و این جائز نیست [که به خداوند نسبت داده شود].

^{۱۳} بنگرید به فصل «۳.۱۱: خداوند حکیم است».

به نزد یاران ما، فرق میان کفر و سائر گناهانی که عفو و بخشش آن‌ها جواز دارند در این است که کفر نهایت گناه است و هیچ گناهی بالاتر از آن نیست. به این خاطر، احتمال اباحت در کفر و رفع حرام بودن کفر از لحاظ عقلی متصور بوده نمی‌تواند. پس جائز نیست که کفر بخشوده شود و عذاب آن برداشته شود. همچنان، کافر باورمند به این است که کفرش پسندیده و درست است، و ازین سبب عفو و بخشش طلب نمی‌کند، بلکه توقع پاداش و ثواب را دارد. بنابراین، آموزش او از حکمت بر نمی‌خیزد. افزون بر آن، همه گناهان می‌توانند [هم‌زمان] با ایمان – که برترین حسنات است – گرد هم آیند؛ پس اگر جاودانگی در دوزخ واجب گردد و جزای آنچه برترین حسنات است تعطیل گردد، این خلاف قضیه حکمت خواهد بود. درحالی‌که کفر [هم‌زمان] با ایمان گرد آمده نمی‌تواند و با آن یکجا حسنه پنداشته نمی‌شود، زیرا شرط حسنات همانا ایمان داشتن است.

در نهایت، کفر اعتقاد ابدی [و همیشگی] است، یعنی کسی که کفر می‌ورزد عزم وی این است که ابداً از آن رو نمی‌گرداند. به همین خاطر، کافر موجب جزای ابدی می‌گردد. درحالی‌که سائر گناهان بگونه موقت صورت می‌گیرند و به زعم و اعتقاد انجام‌دهنده موجب توبه می‌باشد. از آنجایی که گناه در اثر غلبه شهوات رخ می‌دهد، گنهکار [حين انجام گناه] به این عقیده می‌باشد که از آن توبه خواهد نمود. پس لاجرم عقوبت [و عذاب] آن نیز بر حسب جنایت موقتی است. و شاید هم که گنهکار از عقوبت گناه ترس داشته باشد، و در باطنش بخشش و مغفرت طلب کند ولو که بر زبان آن را آشکار نسازد. پس اگر خداوند او را ببخشاید و او را بیمارزد، از روی حکمت‌اش خواهد بود. برخلاف، کافر اعتقاد خود را نیک و درست می‌داند، و از آن ترسی ندارد، و بخشش و مغفرت نیز نمی‌خواهد. پس در چنین حالتی، عفو او حکمت نیست.

فصل [تعریف گناهان صغیره و کبیره]

مردم درباره [تعریف] گناه صغیره (خورد) و کبیره (بزرگ) اختلاف نظر دارند. بعضی‌ها از گناهان خورد کاملاً انکار ورزیدند و گفتند: هر آنچه که انسان بواسطه آن از امر خداوند سر باززند گناه بزرگ است. بعضی دیگر گفتند: هر گناهی که انسان بر آن مداومت ورزد گناه بزرگ است، و آنچه که از آن آموزش بخواد گناه خورد است، و آن‌ها به سخن رسول الله ﷺ تمسک جستند که فرموده است: «لا صغیره مع الإصرار ولا کبیره مع الاستغفار» (هیچ گناهی با اصرار بر آن صغیره نیست، و هیچ گناهی با استغفار از آن کبیره نیست).

ولی ناگزیریم که گناهان را به صغیره و کبیره تقسیم‌بندی کنیم چون قرآن ازین‌ها یادآوری می‌کند، چنانکه خدای تعالی می‌فرماید: ﴿لَا يُعَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا﴾ «هیچ [گناهی] را چه کوچک و چه بزرگ فرو گذاشت نکرده، مگر که آن را حساب کرده است» [الک‌هف: ۴۹]، و نیز می‌فرماید: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ «اگر شما دوری ورزید از گناهان کبیره‌ای که از آن نهی می‌شوید، گناهان تان را از شما می‌زدائیم» [النساء: ۳۱].

سپس [در اینکه گناه کبیره چیست] سخنان مختلفی گفته شده است. بعضی گفتند که کبیره چهار گناه است بنابر فرمودهٔ پیامبر گرامی ﷺ: «بزرگترین گناهان کبیره شریک آوردن به خداوند، عاق والدین [مسلمان]، قتل نفس بدون حق، و سوگند دروغین اند.» [عبدالله] ابن عمر گفته است که: کبائر هفت گناه اند.^{۱۴} و ابن عباس گفته است که نزدیک به هفتاد اند. و ابن مسعود گفته است: «از آغاز سورهٔ النساء تا آیت ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ [النساء: ۳۱] بخوانید، هر آنچه را که پروردگار متعال از آغاز سوره تا اینجا نهی کرده گناه کبیره است.»^{۱۵} اما در این روایاتی که ذکر شد، حد [و تعریف] لازم برای گناه کبیره ارائه نشده است.

بعضی از سلف گفته اند: هر گناهی که جزای آن در قرآن مجید آتش دوزخ خوانده شده گناه کبیره است، و اگر برای آن هیچ وعیدی تذکر نرفته باشد گناه صغیره است. بعضی از ایشان گفتند: هر گناهی که حد [جزا] برای آن واجب گردد کبیره است، و اگر حد [جزا] برای آن واجب نگردد صغیره است؛ همین است مراد حدیث آنجناب که فرمود: «از یک نماز تا نماز دیگر، کفاره است برای کسی که در بین این دو [نماز] از کبائر اجتناب ورزد.» زیرا

^{۱۴} این هفت گناه عبارت اند از: شرک ورزیدن به خداوند، کشتن نفسی که خداوند آن را حرام گردانیده بجز به حق، عاق والدین [مسلمان]، فرار از میدان جنگ [با دشمن دین]، تهمت بستن زنا بر زن پاکدامن، خوردن ربا، و خوردن مال یتیم. در روایتی دیگر، ابن عمر (رض) از نه گناه یادآوری می‌کند، و در آن - افزون بر موارد قبلی - از زنا کردن، جادو کردن، و الحاد ورزیدن در حرم [مکه] یادآوری شده است. از حضرت علی (رض) نیز سخنانی مشابه روایت شده است.

^{۱۵} یعنی، مال یتیم را خوردن (آیات ۲ و ۶)، رعایت نکردن عدالت میان همسران (آیت ۳)، ظلم کردن بر یتیم (آیت ۱۰)، حق میراث را ندادن (آیات ۱۱ و ۱۴)، زنا کردن (آیت ۱۶)، نکاح کردن اجباری زنان برخلاف میل شان (آیت ۱۹)، بازپس گرفتن مال و مهر از زنان پس از طلاق دادن شان (آیت ۲۰)، نکاح کردن با مجرمات (آیات ۲۲ و ۲۳)، به نکاح گرفتن زنان شوهردار (آیت ۲۴)، مال کسی را به جبر و به باطل گرفتن (آیت ۲۹) و خودکشی کردن (آیت ۲۹).

حدود [برای گناهان کبیره] با برپا داشتن نماز ساقط نمی‌گردند، ولی عقوبت [برای گناهان صغیره] با برپا داشتن نماز می‌تواند ساقط گردد.

جهت وضاحت مسئله باید گفت که کبیره و صغیره نام‌های اضافی‌ای اند که به تنهایی مفهوم آن‌ها دانسته نمی‌شود، بلکه هر کدام این‌ها در تناسب با یکدیگر شناخته می‌شوند. پس هر گناه کوچکی اگر با گناه کوچکتر از آن در نظر گرفته شود گناه بزرگ می‌گردد، و اگر با گناه بزرگتر در نظر گرفته شود گناه کوچک می‌گردد. در باب چیزهای حسی نیز همین‌گونه است؛ یک چیز را نمی‌توان به تنهایی خودش کوچک یا بزرگ نامید. به عین ترتیب، اگر – طور مثال – از ما پرسیده شود که دست زدن به شخص بیگانه از روی شهوت، گناه صغیره است یا گناه کبیره، نمی‌توانیم حکم مطلق بر صغیره یا کبیره بودنش بکنیم، بلکه در تناسب به زنا صغیره پنداشته می‌شود ولی در تناسب با نظر انداختن شهوت‌آمیز گناه کبیره است. بنابراین، چون ممکن نیست هر گناهی را بگونه مطلق صغیره یا کبیره حکم کنیم جز بگونه اضافی [و نسبی]، پس هرگاه گناهی را با مادون آن نسبت دهیم کبیره بوده و اگر با مافوق آن نسبت دهیم صغیره می‌باشد، به استثنای کفر. زیرا هیچ گناهی بزرگتر از کفر نیست تا کفر در تناسب به آن صغیر گردد، بلکه هر گناهی ماواری کفر، در تناسب به آن، صغیره است. پس دانستیم که بزرگترین گناهان کبیره کفر است. ولی کوچکترین گناهان صغیره را نمی‌توانیم بشناسیم، و تنها همین‌قدر فهمیده می‌توانیم که هر آنچه به کفر نزدیکتر باشد در تناسب به مادون آن کبیره است.

پس گناه کبیره مطلق تنها کفر است. به همین خاطر، اهل سنت آیت ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ﴾ «اگر شما دوری ورزید از گناهان کبیره‌ای که از آن نهی می‌شوید» [النساء: ۳۱] را تأویل می‌کنند و می‌گویند که مراد از کبائر – و خداوند بهتر می‌داند – همانا کفر است. [اینکه لفظ کبائر بگونه جمع بکار رفته، به دو منظور بوده می‌تواند:] یا بخاطر نشان دادن تنوع حقیقی کفر است که در اینصورت کل با واحد عین حکم را می‌داشته باشد، یا [اصل این است که] هرگاه جمع با جمع مقابل گردد یک به یک تقسیم می‌گردد، چنانکه گویند: «رَكِبَ الْقَوْمُ دَوَابَّهُمْ» (مردم بر چهارپایان خویش سوار شدند) و «لَيْسَ الْقَوْمُ ثِيَابَهُمْ» (مردم لباس‌های خود را پوشیدند). به همین سبب، در یکی از قرائت‌ها، این آیت ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبِيرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ﴾ [النساء: ۳۱]^{۱۶}، روایت شده است، که این اشکال را برطرف می‌سازد. پس حکم آیت بر اساس

^{۱۶} نجم الدین ابوحفص نسفی این قرائت را از آن ابن مسعود می‌داند («التيسير في التفسير»، ج ۴، ص ۵۲۴). در میان تابعین، سعید بن جبیر و مجاهد این قرائت را روایت کرده‌اند. بنگرید به «المختصر في شواذ القراءات» (ص ۳۲) از ابن خالویه (متوفای ۳۷۰ هـ).

این تأویل اینست که: هر کسی که از کفر اجتناب ورزد ولی به گناهان مادون آن مرتکب گردد، امیدوار آمرزش خداوند متعال بوده می‌تواند. این تأویل در توافق با فرمودهٔ پروردگار متعال است که: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ «خداوند هرگز این را نمی‌آمرزد که به او شریک آورده شود، بجز این [هر گناهی را] برای هر که بخواهد می‌آمرزد» [النساء: ۴۸].

و پروردگار یاری‌دهنده است.

[۶.۲: آیا خداوند بر ظلم و دروغ‌گویی توانایی دارد؟]

در پیوند به مسائل مستحیلات، [یک پرسشی که بمیان می‌آید اینست که] آیا ظلم، سفاهت و کذب مقدور خداوند متعال اند یا خیر؟

نزد ما [ماتریدی‌ها]، این‌ها مقدور خدای تعالی نیستند، بلکه این‌ها از جمله مستحیلاتی اند که خداوند را با قدرت داشتن بر این‌ها وصف نمی‌کنیم.^{۱۷}

معتزله می‌گویند: این‌ها مقدور خداوند اند، و او تعالی بر این کارها توانایی دارد، ولیکن این‌ها را انجام نمی‌دهد. شبهت ایشان از آنجا برخاسته که خدای تعالی خود را با ظلم نکردن وصف می‌کند، چنانکه می‌فرماید: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ «حقاً که خداوند به مقدار

^{۱۷} امام ابوالمعین نسفی در اثبات این مسئله می‌نویسد:

«وجود کذب از باری تعالی در حیز مستحیلات شامل است، زیرا صدق او ازلی و ممتنع العدم می‌باشد. وجود کذب همراه با وجود صدق ممکن نیست، زیرا اجتماع آن‌ها [هم‌زمان] محال است. و امکان ندارد که صدق او تعالی انعدام یابد تا کذب به اثبات رسد، زیرا معدوم گشتن [صفت] ازلی واجب الوجود مستحیل است.

همچنان، نفی کردن قدرت بر کاری که مستحیل است تحت قدرتش قرار داشته باشد، از روی عجز نیست بلکه ازین خاطر است که محل از پذیرش قدرت [بر آن] بیرون می‌گردد؛ پس [نفی قدرت داشتن بر مستحیل] موجب اثبات عجزی که ناقص و نفی‌کننده قدم باشد [یا ثابت‌کننده حدود باشد] نمی‌گردد. بنابراین، نفی کردن قدرت بر کاری که در نفس خودش مقدور است ولی به این خاطر [در محلی] مقدور نیست چون محل از پذیرش آن امتناع دارد، ثبوت این است که [مقدور با محل] در تضاد قرار می‌گیرد، و این عبارت از عجز است و عجز از نشانه‌های حدث می‌باشد.

پس هرکه آفریدن حرکت یا آفریدن حیات یا آفریدن رنگ را [در محلی] – درحالی‌که این کارها در نفس خودشان از پذیرش قدرت [بر خویش] مانع نیستند – با دروغ‌گویی قیاس کند درحالی‌که دروغ‌گویی فی نفسه از پذیرش قدرت [بر خویش] امتناع دارد، [چنانکه ابوهاشم معتزلی چنین قیاس کرده] در دانستن شرایط قیاس جاهل است و فرق میان محال و ممکن را نمی‌داند.

به همین ترتیب، ظلم را صفت الهی گردانیدن محال است زیرا فعل ازلی او تعالی نزد ما موصوف به عدل و فضل می‌باشد. پس قیام ظلم در آن با موجودیت عدل در آن ممتنع می‌گردد، و [قدرت داشتن] بر این عدم (ظلم) مستحیل است همانگونه که در باب کذب محال است.

به باور [ابوالحسن] اشعری نیز قدرت داشتن بر ظلم [برای خداوند متعال] محال است، زیرا ظلم عبارت از تعدی ورزیدن در فعل و انجام دادن [فعل] نهی شده است، درحالی‌که هیچ کسی خداوند لایزال را [از کاری] نهی کرده نمی‌تواند. پس قدرت داشتن بر ظلم برای خداوند مستحیل است، زیرا چنین حالت وابسته به اثبات ولایت امر و نهی از جانب غیر از خداوند و داخل ساختن او تحت قدرت دیگری می‌گردد، درحالی‌که همه این‌ها محال و ممتنع اند. «(تبصرة الأدلة، ج ۱، ص ۸۹)

ذره‌ای ستم نمی‌کند» [النساء: ۴]؛ و آن‌ها می‌گویند که سزاوار مدح کسی است که بر ظلم کردن توانمند باشد ولی ظلم نکند، زیرا کسی که بر ظلم کردن توانایی نداشته باشد از بابتِ ظلم نکردن نیز مدح گردیده نمی‌تواند.^{۱۸}

حجت ما این است که اگر چیزی جائز باشد که مقدور خداوند باشد، همچنان باید جائز باشد که خداوند به آن موصوف گردد. زیرا تفسیر «چیزی که جائز باشد» این است که تقدیر واقع شدنش عقلاً ممکن باشد، و آنچه که تقدیر وجودش عقلاً جائز باشد جواز دارد که

^{۱۸} از میان حنفی‌های شبه‌قاره هند، دیوبندیه - با آنکه ادعای ماتریدی بودن را دارند - به این عقیده معتزله تمسک جستند. شاه اسماعیل دهلوی (نوه شاه ولی الله دهلوی) که یکی از چهره‌های تأثیرگذار بر دیوبندی‌ها بشمار می‌رود در یکی از رساله‌های فارسی‌اش بنام «یک روزه» همین استدلال‌های معتزله را بازگو می‌کند:

«اگر مراد از محال ممتنع لذاته است که تحت قدرت الهیه داخل نیست، پس لا تُسَلَّم [یعنی: ما نمی‌پذیریم] که کذب مذکور محال بمعنی مسطور باشد، چه مقدمه قضیه غیرمطابقه مواقع و القای آن بر ملائکه و انبیاء خارج از قدرت الهیه نیست، و الا لازم آید که قدرت انسانی از ید قدرت ربانی باشد، چه عقد قضیه غیرمطابقه للمواقع و القای آن بر مخاطبین در قدرت اکثر افراد انسانی است. کذب مذکور منافی حکمت اوست، پس ممتنع بالغیر است.

لهذا عدم کذب را از کمالات حضرت حق سبحانه می‌شمارند و او را جلّ شأنه به آن مدح می‌کند بخلاف اُخرس و جماد که ایشان را کسی به عدم کذب مدح نمی‌کند. و نیز ظاهر است که صفت کمال همین [است] که شخصی که قدرت بر تکلم کذب می‌دارد و بنابر رعایت مصلحت و مقتضای حکمت تیره از ملوث کذب تکلم به کلام کاذب نمی‌نماید، همان شخص ممدوح می‌گردد....

کسی که حقیقتاً از اهل سنت و جماعت باشد، یعنی محض اتباع سنت را ملح همت خود ساخته، موافقت و مخالفت معتزله را نزدش بجویی، نمی‌ارزد. (یک روزه: ص ۱۷-۱۸)

این سخنان شاه اسماعیل دهلوی باعث شد که اکثریت علمای دیوبند کذب را مقدور خداوند بدانند و او تعالی را با توانایی داشتن بر کذب وصف کنند. در «فتاوی رشیدی» از آن مفتی رشید احمد گنگوہی - که یکی از مؤسسين مدرسه دیوبند در سال ۱۸۶۶م بود - به زبان اردو آمده است:

«مراد از امکان کذب، دخول کذب تحت قدرت باری تعالی است.... از آیات و احادیث متعدد این مسئله ثابت است... در یک جای، باری تعالی می‌فرماید: ﴿و قدرت دارد که بر شما عذاب بفرستد﴾ [الأنعام: ۶۵] و در جای دیگر ارشاد می‌فرماید: ﴿و خداوند هرگز ایشان را عذاب نمی‌کند تا زمانی که تو در میان ایشان باشی﴾ [الأنفال: ۳۳]. در آیت دوم، وعده نفی عذاب را داده است، و واضح است که اگر خلاف آن باشد، پس کذب لازم می‌آید. اما از آیت اولی، داخل بودن کذب تحت قدرت باری تعالی معلوم شد. پس ثابت شد که کذب داخل تحت قدرت باری تعالی است، و چرا نباشد درحالی که ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ۲۰]؟ (فتاوی رشیدی، ص ۲۳۷)

خداوند متعال به آن وصف گردد. در آنچه شما فرمودید، ظالم بودن خداوند جواز دانسته می‌شود که این محال است.

همچنان، اگر ظلم از او تعالی جائز باشد، یا باید که همراه با بقای صفت عدل جائز باشد یا با زوال صفت عدل جائز باشد. اولی درست بوده نمی‌تواند زیرا اجتماع صفت ظلم و صفت عدل [هم‌زمان در ذات قدیمی که مبرا از حوادث است] محال است. و دومی نیز درست نیست زیرا عدل برای پروردگار متعال صفت واجب است، و آنچه واجب باشد عدم آن نیز محال است و تقدیر زوال آن عقلاً ممکن نیست!

بنابراین، ظلم و سفاکت و دروغ‌گویی از باری تعالی متصور بوده نمی‌توانند.^{۱۹}

^{۱۹} با آنکه اشعری‌ها همانند حنفی‌های عراق چون کرخی و جصاص، خُلف وعید را برای خداوند متعال می‌پذیرند و اشعری‌ها عفو و بخشش کفار را نیز عقلاً برای خداوند جائز می‌دانند، اما هیچ یک از آن‌ها - نه حنفی‌های عراق و نه اشعری‌ها - این مسئله را کذب تلقی نمی‌کنند، و کذب را مقدور خداوند نمی‌دانند، بلکه همه آن‌ها با ماتریدی‌ها موافق‌اند که نسبت دادن افعالی چون کذب و ظلم به خداوند از جمله مستحیلات‌اند. امام کمال الدین اندکانی فرغانی (متوفای پس از ۷۷۷ هـ) در کتاب «صدق الکلام فی علم الکلام»، پس از بحث درباره اینکه اشعریه عفو کفر و شرک را عقلاً برای خداوند جائز می‌دانند، وضاحت می‌دهد که همه اهل سنت و جماعت، برخلاف معتزله، معتقدند که خداوند متعال با ظلم و کذب وصف نمی‌گردد چون این‌ها از جمله مستحیلات بشمار می‌روند (ص ۴۵۸). در پاورقی ۱۷، سخنان امام ابوالمعین نسفی نقل گردید که در آن، امام نسفی صریحاً از موافقت ابوالحسن اشعری در این مسئله با ماتریدی‌ها سخن می‌گوید.

ولیکن دیوبندی‌ها برای براءت بخشیدن خویش از الزام اینکه این سخن شان مبنی بر توانایی داشتن خداوند بر کذب (چنانکه در پاورقی ۱۸ نشان داده شد) عقیده معتزله است، ادعا می‌کنند که این سخن شان بر اساس مذهب اشعریه استوار است و به دامن اشعریه پناه می‌برند، حال آنکه این ادعای شان نادرست است. اشعری‌ها هرگز خداوند را با قدرت داشتن بر کذب و دروغ‌گویی وصف نکرده‌اند. همچنان، دیوبندی‌ها جهت توجیه عقائد بنیان‌گذاران خویش، مسئله مقدور بودن کذب را به خُلف وعید ربط می‌دهند و تعبیر می‌کنند، ولی واقعیت این است که مسئله مقدور بودن کذب را معتزله تنها در قضیه خلف وعید مطرح نساختند، بلکه استدلال شان بر اساس تعمیم قدرت الهی و نیز مدح خداوند متعال بود که شاه اسماعیل دهلوی نیز عیناً همان سخنان شان را بازگو کرده است. پس عقیده مقدور بودن کذب برای خداوند سخن اشعریه نه بلکه سخن معتزله است که دیوبندی‌ها به آن تمسک جسته‌اند.

[۶.۳] شفاعت

این موضوع به مسئله عفو گناهان کبیره که در فصل‌های قبلی بیان کردیم بنا می‌باشد. از آنجایی که نزد ما جواز دارد خدای تعالی مرتکب گناه کبیره را بی‌واسطه در پی توبه کردنش بیامرزد، آمرزش و بخشش او در پی شفاعت انبیاء و پیامبران و شفاعت برگزیدگان و نیکوکاران («بشفاعة الأخیار والأبرار») سزاوارتر است.

اما نزد معتزله، چون عفو برای مرتکبین گناه کبیره ممتنع است، شفاعت نیز در حق ایشان فایده‌ای ندارد. شبهت شان از آنجا برخاسته که خداوند متعال می‌فرماید: ﴿برای ستمگاران غم‌خواری نیست، و نه هم شفاعت‌گری که سخن او پذیرفته شود﴾ [غافر: ۱۸]، درحالی‌که گنه‌کار ستمگار است. همچنان، باری تعالی می‌فرماید: ﴿و شفاعت نکنند مگر آن را که وی خشنود بُود از آن﴾ [الأنبیاء: ۲۱]، درحالی‌که فاسق [یا گنه‌کار] مورد خشنودی خداوند قرار ندارد. همچنان، [معتزله می‌گویند که] شفاعت به این معنی است که از خداوند متعال خواسته شود که دشمن دوست گردد و اهل دوزخ اهل بهشت گردد، درحالی‌که چنین کار پسندیده نیست. افزون بر آن، اثبات شفاعت برای مرتکبین گناه کبیره مردم را بر گناه کردن دلیر می‌سازد، و چنین کاری جواز ندارد.

[برخلاف] حجت ما در این مسئله اینست که پروردگار متعال درباره کافران می‌گوید که ﴿آن‌ها را سود ندارد شفاعت شفیعان﴾ [المدثر: ۴۸]؛ درحالی‌که اگر شفاعت برای مؤمنان فایده نمی‌داشت، خداوند متعال [این آیت را تنها] برای کافران تخصیص نمی‌بخشید، پس در ذکر [این مسئله] فایده و معنایی است. همچنان، نبی کریم ﷺ می‌فرماید: «برای هر نبی دعوتی مستجاب داده شده؛ برای من دعوت شفاعت داده شده تا در روز قیامت برای هر کسی از امت که بگوید لا إله إلا الله [شفاعت کنم]». و حدیثی که در میان امت به شهرت رسیده و به حد تواتر نزدیک است، این سخن پیامبر گرامی ﷺ است که فرمود: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمّتي» (شفاعت‌م برای اهل گناهان کبیره [ثابت است])، و این دلیل روشن در این مسئله می‌باشد. همچنان، در میان احادیث صحیح و حسن، روایات زیادی از رسول الله ﷺ درباره شفاعت با الفاظ متفاوت آمده‌اند که اگر همه این روایات آحاد را جمع کنیم، [در معنی] به حد تواتر^{۲۰}

^{۲۰} در صورتی که روایات بسیار زیاد با الفاظ مختلف نقل شده باشند ولی در معنی و مفهوم همه با هم موافق باشند، آن را «متواتر بالمعنی» گویند.

در اثبات شفاعت می‌رسند، یا حد اقل به حد مشهور بودن می‌رسند، درحالی‌که انکار از احادیث مشهور بدعت و گمراهی است.^{۲۱}

[به جواب مخاصم ما می‌گوئیم که] آن‌ها در یادآوری از آیت ﴿لِیَمِّنْ أَرْتَضٰی﴾ «و شفاعت نکنند مگر آن را که وی خشنود بُود از آن» [الأنبیاء: ۲۱] می‌گوئیم: زیرا ظالم مطلق در قرآن مجید برای شخص کافر تذکر رفته است. درباره آیت ﴿وَلَا یَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضٰی﴾ «و شفاعت نکنند مگر آن را که وی خشنود بُود از آن» [الأنبیاء: ۲۱] می‌گوئیم: خداوند از هر مؤمن از بابت ایمان و طاعت آوردنش خشنود است. همچنان، مراد ازین آیت این است که شفاعت نمی‌کنند جز کسی را که خداوند از شفاعتش راضی باشد، پس چطور شما می‌گوئید که خداوند از شفاعت مرتکبین گناه کبیره خشنود نیست؟! در این گفتار تان تناقض است.

اینکه شما استدلال ورزیدید که «شفاعت این است که خواسته شود دشمنت دوست گردد و اهل دوزخ اهل جنت گردد»، در پاسخ ما می‌گوئیم: شما این سخن را بر اصول نادرست مذهب خویش بنا ساخته اید که می‌گوئید مؤمن با ارتکاب گناه کبیره از ایمان خارج می‌گردد و به دشمن خداوند مبدل می‌شود، ولیکن بر بنیاد اصل مذهب ما مؤمن با دچار گشتن به گناه کبیره دشمن خداوند نمی‌گردد. از ابوحنیفه رحمه الله در کتاب «العالم والمتعلم» گزارش شده است که [می‌گوید: مؤمن با ارتکاب گناه کبیره] مطلقاً اهل دوزخ نمی‌گردد بلکه سوال اینجاست که آیا خداوند با چنین بنده‌اش از روی فضل و کرم معامله می‌کند یا خیر؟!

در رابطه به اینکه گفتید «شفاعت باعث دلیر گشتن مردم بر گناه می‌گردد»، می‌گوئیم: این چنین نیست، زیرا ما حکم نمی‌کنیم که گویا شفاعت ایمن گشتن از عذاب را واجب می‌گرداند و بنده با اتکا بر شفاعت به گناه کردن بپردازد، بلکه ما شفاعت را در حق هر فردی از اهل گناهان کبیره جائز و قابل تصور می‌دانیم تا آن‌ها به شفاعت امید داشته باشند و از آمرزش و بخشش مأیوس نگردند. درحالی‌که آنچه شما از ممتنع بودن شفاعت، محال بودن بودن عفو، و جاودگانی مرتکبین گناه کبیره [در دوزخ] یاد می‌کنید، مردم را به یأس و ناامیدی از رحمت الهی می‌کشاند و این کفر است، زیرا پروردگار متعال می‌فرماید: ﴿إِنَّهُ لَا یَأِیْسُ مِنْ رَّوْجِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْکَافِرُونَ﴾ «حقاً جز گروه کافران [کسی دیگر] از رحمت خدا ناامید نمی‌شود» [یوسف: ۸۷]. والله الموفق.

^{۲۱} در کتب اصول الفقه حنفی، از امام عیسی ابن ابان (شاگرد امام محمد شیبانی) گزارش شده است که گفته: «اگر شخصی از حدیث مشهور انکار ورزد، او را گمراه می‌نامیم ولی تکفیر نمی‌کنیم».

[۶.۴] ایمان و اسلام

کتاب را با بیان کردن ایمان و احکام آن خاتمه می‌بخشیم، تا باشد که پروردگار متعال به فضل و کرمش اجل ما را بر آن خاتمه بخشد.

[ایمان بر اساس عقل و خرد واجب می‌گردد یا سمع وحی؟]

اکثریت امت بر این اتفاق نظر دارند که ایمان به خداوند متعال واجب است و کفر به آن حرام است. ولیکن آن‌ها در میان خویش اختلاف نظر دارند در اینکه آیا ایمان بر اساس عقل واجب می‌گردد یا بر اساس سمع،^{۲۲} و نیز در این اختلاف دارند که آیا حسنِ ایمان و سپاس‌گزاری از خداوند و نیز قبیح کفر بواسطه عقل و خرد شناخته می‌شود یا خیر. پیامد اختلاف در حق کسی نمایان می‌گردد که دعوت دین اصلاً به او نرسیده باشد – گویا بر بلندی‌های کوه بزرگ شده باشد – و به خدای تعالی و [زندگی پس از] مرگ ایمان نیاورده باشد، آیا چنین شخصی معذور است یا نه؟ عین سوال در حق کسی مطرح است که در دوره‌ای میان حضرت عیسی علیه السلام و حضرت محمد ﷺ مرده باشد^{۲۳} و به خداوند [با یگانگی‌اش] ایمان نداشته است.

باطنیه، شیعه، مشبهه و خوارج می‌گویند که: عقل موجب [شناخت] هیچ چیزی نمی‌گردد، و نمی‌توان حسنِ ایمان و قبیح کفر را بواسطه عقل شناخت. این‌ها تنها بواسطه شرع شناخته می‌شوند.

اشعریه می‌گویند که: عقل [یا خرد] می‌تواند حسن و قبیح بعضی از چیزها را بشناسد، ولیکن هیچ چیزی بواسطه عقل واجب یا حرام نمی‌گردد. عقل در همه معرفت‌ها و واجبات تابع شرع است.

^{۲۲} سمع: آنچه شنیده شود. در اصطلاح، دلائل سمعی به آیات و احادیث اطلاق می‌گردند چون این‌ها از طریق روایت و خبر و منقولات به گوش شنونده می‌رسند، و وحی الهی را به او گزارش می‌دهند. سمع و نقل معمولاً در مقابل عقل بکار می‌روند.

^{۲۳} زیرا پس از عیسی علیه السلام، نصاری دین او را تغییر دادند و انجیل را تحریف کردند. پس پیام توحید تا رسالت محمد مصطفی ﷺ به سمع کسی نرسید.

معتزله می‌گویند که: عقل موجب ایمان و شکران نعمت می‌گردد. خرد به تنهایی خود می‌تواند حسن [و خوبی] اشیاء را بشناسد، و احکامی را که مقتضی صلاح مردم اند به اثبات رساند.

یاران ما [ماتریدی‌ها] رحمهم الله می‌گویند: عقل وسیله شناخت معقولات است همانگونه که سمع وسیله شناخت مسموعات می‌باشد. به واسطه خرد می‌توان حسن [و خوبی] بعضی از چیزها و قبح [و زشتی] بعضی از چیزها را شناخت، و نیز می‌توان وجوب و حرمت بعضی از افعال [و کارها] را دانست. عقل عبارت از نوری است که به کسی اختصاص می‌گیرد که بی‌واسطه خبر به معرفت بعضی از چیزهایی پوشیده از حس نائل گردد.

فرق بین سخن ما و سخن معتزله این است که آن‌ها می‌گویند: «عقل به ذات خودش موجب^{۲۴} [شناخت حسن و قبح اشیاء] است آنگونه که بنده موجد [و ایجادکننده] افعالش می‌باشد». ولیکن نزد ما عقل مُعَرَّف [و شناساننده] وجوب است درحالی که موجب [یا واجب‌گرداننده] حقیقی خدای تعالی می‌باشد، همانگونه که پیامبر معرف وجوب و خداوند موجب حقیقی - ولیکن بواسطه پیامبر - استند. به همین ترتیب، در موضوع [ایمان و شناخت حسن و قبح اشیاء] هدایت‌کننده و موجب [حقیقی] خداوند متعال است ولیکن بواسطه عقل. دلیل اینکه عقل به ذات خودش هدایت‌کننده و واجب‌گرداننده نیست سخن پروردگار متعال است که فرمود: ﴿فَمَا أَغْنَىٰ عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَا أَبْصَرُهُمْ وَلَا أَفْئِدَتُهُمْ مِنْ شَيْءٍ إِذْ كَانُوا يَجْحَدُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ﴾ «شنوایی شان و بینایی شان و نیز دل‌ها [یا عقل‌های] شان آن‌ها را از چیزی بی‌نیاز نساخت، چون از آیات خدا انکار می‌کردند» [الأحقاف: ۲۶]. شکی وجود ندارد که انکارشان از آیات خداوند به سبب حرمان شان از لطفی است که خداوند آن را به کسی اختصاص می‌بخشد که آیات او را راست بدارد.

موضوع وجوب ایمان بواسطه عقل از ابوحنیفه رحمه الله روایت شده است. حاکم شهید^{۲۵} در کتاب «المتقی» از ابویوسف و او از ابوحنیفه روایت می‌کند که گفته است: «هیچ

^{۲۴} موجب به دو معنی است: (۱) واجب‌گرداننده و لازم‌گرداننده، و (۲) سبب، دلیل و وسیله. هر دو معنی در متن بالا محتمل اند.

^{۲۵} حاکم شهید لقب امام ابوالفضل محمد بن محمد مروزی بلخی (متوفای ۳۳۴ هـ) است. او در نخست ریاست قضای بخارا را و سپس امور وزارت خراسان را به دوش داشت. در عین زمان که فقیه بزرگ در مذهب حنفی بود، از محدثین خراسان، عراق، مصر و حجاز نیز سمع حدیث کرده بود. امام ابوالفضل مروزی کتاب «الکافی» را در فقه حنفی بر اساس کتاب‌های امام محمد شیبانی، و همچنان کتاب‌های دیگر شاگردان امام ابوحنیفه و نیز شاگردان ابویوسف و شیبانی (که بنام «النوادر» یاد می‌شوند) نوشت. شمس الأئمه سرخسی کتاب «المبسوط» را

کسی بخاطر جهل در شناخت آفریدگارش عذری داشته نمی‌تواند، چون دیده می‌تواند کسی که آسمان‌ها و زمین را و نیز خودش و مردم را آفریده پروردگارش است. ولیکن از بابت [پذیرفتن و تسلیم شدن به] شرائع و ادیان - تا زمانی که حجت [و تبلیغ دین] به او نرسیده باشد - معذور است.^{۲۶} حاکم شهید همچنان روایت کرده که امام ابوحنیفه گفته است: «اگر خداوند پیامبر را مبعوث نمی‌گردانید، باز هم بر مردم واجب می‌بود که آفریگار را بواسطه عقل بشناسند».

همین موقف علمای ما از اهل سنت و جماعت^{۲۷} است، چنانکه شیخ ابومنصور ماتریدی رحمه الله گفته است: پسر خردسال عاقل [هرگاه به حالت ذهنی‌ای رسیده باشد که استدلال عقلی را درک کند]^{۲۸} با آنکه به حد بلوغ [جسمی] هم نرسیده باشد، شناختن خداوند متعال بر وی واجب است. این دیدگاه اکثریت مشایخ عراق نیز است چنانکه گفته اند: امری بر یک شخص عاقل بالغ بخاطر کمال عقلش واجب می‌گردد، یعنی به خاطر این که او به حالت [ذهنی‌ای] رسیده که عقلش استدلال عقلی را درک کرده می‌تواند؛ این همچون استدلال پیدا بر ناپیدا است («الاستدلال بالشاهد علی الغائب»)^{۲۹}. پس هرگاه عقل خردسال نیز به این بلوغ برسد، او و شخص بالغ در وجوب ایمان داشتن با هم برابر اند، و تفاوت میان آن‌ها در ضعف و قوت بنیه شان است، چه این تفاوت در عمل اندام شان است نه در عمل قلب شان.

در شرح همین متن مختصر الکافی نوشته است. کتاب دیگری که حاکم شهید نوشته بود «المنتقى» نام داشت که در آن روایات موجود از آرای امام ابوحنیفه را در هم در اصول و در فروع گزارش داده بود. با آنکه علمای متقدم و متأخر حنفی در کتاب‌های شان از کتاب المنتقى یاد می‌کنند، اما این کتاب پس از چند قرن ناپدید گشته است. اینکه امام صابونی اینجا از المنتقى نقل قول می‌کند، ممکن است که آن را از کتاب «تلخیص الأدلة» امام ابراهیم صفار (متوفای ۵۳۴ هـ) برگرفته باشد. امام ابوالفضل مروزی در شهر ری در سال ۳۳۴ هـ به شهادت رسید.

^{۲۶} امام ابوالیسر بزدوی می‌گوید که همین سخن امام ابوحنیفه را امام کرخی نیز در کتاب «المختصر» اش نقل کرده است («أصول الدین»: ص ۲۱۴).

^{۲۷} منظور امام صابونی از اهل سنت در واقع حنفی‌هاست.

^{۲۸} این توضیح بیش‌تر را درباره خردسال عاقل که در بین دو قوس [] نوشتیم، امام صابونی در «البدایة من الکفایة» تذکر داده است.

^{۲۹} یعنی وجود ناپیدا (غائب) را بر اساس پیدا (شاهد) به اثبات رسانیدن است. منظور این است که زمانی که در احکام فقهی، بعضی اوامر به بلوغ سن مشروط گردیده اند، در واقع شرط اصلی بلوغ عقل است نه بلوغ سن. این استدلال پیدا بر ناپیدا است، طوری که بلوغ سن - که پیدا است (یعنی ظاهر و نمایان است و به آسانی قابل بررسی و ملاحظه است) - نشانه‌ای از بلوغ عقل که ناپیدا است (یعنی تنها با دیدن و نگرستن یک شخص نمی‌توانیم بلوغ عقلش را بدانیم) پنداشته می‌شود. برای توضیح مفاهیم اصطلاحات «الشاهد» و «الغائب» به پاورقی شماره ۱۰۴ در فصل ۳۰۷ مراجعه کنید.

ولیکن گروه دیگری از مشایخ ما گفته اند: ۳۰ تا پیش از بلوغ، هیچ چیزی بر خردسال واجب نمی‌گردد، زیرا نبی کریم ﷺ بگونه عام فرمود: «قلم [حساب اعمال] از سه شخص

۳۰ یعنی، مشایخ بخارا. امام ابوالیسر بزدوی یادآوری می‌کند که نظریهٔ اولی - مبنی بر وجوب ایمان بر اساس عقل - از آن مشایخ سمرقند است، و نظریهٔ دومی - مبنی بر عدم واجب گشتن ایمان تا رسیدن پیام دین - از آن مشایخ بخارا است («أصول الدین»، ص ۲۱۴). منظور از مشایخ بخارا فخرالاسلام ابوالحسن بزدوی (متوفای ۴۸۲ هـ) و شمس الأئمه سرخسی (متوفای ۴۸۳ هـ) - که هردو شاگردان شمس الأئمه حلوانی (متوفای ۴۴۹ هـ) بودند - می‌باشد. اما به نظر می‌رسد که شمس لائمه حلوانی در این مسئله با امام ابونصور ماتریدی موافقت داشته است، و تنها فخرالاسلام بزدوی و شمس لائمه سرخسی به نظریهٔ دومی پابند بودند.

فخرالاسلام ابوالحسن بزدوی در کتاب الأصول خود می‌نویسد که هرگاه به شخصی دعوت دین نرسیده باشد یا خردسال عاقلی که هنوز به سن بلوغ نرسیده باشد، و این‌ها به خداوند ایمان نداشته باشند ولی در عین زمان معتقد به کفر هم نباشند و شرک نورزیده باشند، معذور هستند، ولیکن اگر به شرک آغشته و به کفر معتقد باشند در آنصورت معذور نیستند (کنز الوصول إلى معرفة الأصول: ص ۷۰۷-۷۰۸).

در واقع، فخرالاسلام عقل را تنها موجب شناخت قبح اشیاء می‌داند، و آن را موجب شناخت حسن اشیاء نمی‌داند. این مسئله را چنین توضیح می‌دهد: «از حقوق الله [۱] بعضی چیزهایی اند که تنها احتمال حُسن [و خوبی] در آن‌ها می‌رود و احتمال دیگری در آن‌ها نمی‌رود، مانند ایمان داشتن به خداوند متعال. [بر خردسالان عاقل] عهده‌ای در [دریافت و شناخت] این‌ها نیست... [۲] و چیزهایی اند که تنها احتمال قبح [و زشتی] در آن‌ها می‌رود و احتمال دیگری در آن‌ها نمی‌رود، مانند جهل [و نشناختن] آفریدگار متعال و کفر ورزیدن به او؛ آیا نمی‌بینیم که [خردسال عاقل] از علم‌اش بر [هستی] والدین‌اش منکر نمی‌گردد پس چطور از علم خود بر [هستی] خدای تعالی انکار ورزد؟! ... پس اگر چنین باشد، درست نیست که ردت [و برگشت‌اش از دین] عذر پنداشته شود... [۳] و چیزهایی اند که در بین این دو نوع اند [و احتمال حسن و احتمال قبح هردو در آن‌ها می‌رود]، در این‌ها عهده‌ای [بر خردسالان] نیست ولی اگر آن را اداء کنند ادای شان را صحیح می‌دانیم.» (کنز الوصول إلى معرفة الأصول: ص ۷۱۵-۷۱۶).

با وصف اینکه فخرالاسلام بزدوی ایمان را برای خردسالان و نیز برای کسانی که دعوت دین به ایشان نرسیده واجب نمی‌داند، باز هم اسلام و ایمان خردسالان را درست می‌داند برخلاف شافعی‌ها که آن‌ها ایمان خردسالان را باطل می‌دانستند. او می‌نویسد: «خردسال عاقل تا زمانی که به سن بلوغ نرسیده باشد، خطاب و تکلیف [شرعی] محض بخاطر عقل‌اش بر او واقع نمی‌گردد. با این هم، اداء کردن [احکام] از جانب او صحیح اند بخاطر اینکه آن چیز مشروع است و قدرت اداء کردن [در وجود خردسال] موجود است، ولی نه بخاطر خطاب و تکلیف [بر خردسال]. او همانند مسافری است که نماز جمعه را بدون خطاب و تکلیف اداء می‌کند [یعنی با آنکه نماز جمعه بر وی واجب نیست، ادای نمازش پذیرفته می‌شود و باطل محسوب نمی‌گردد].» (کنز الوصول إلى معرفة الأصول: ص ۷۱۴).

شمس لائمه سرخسی نیز در کتاب «الأصول» خود می‌نویسد:

«دربارهٔ حقوق الله [بر بندگان] می‌گوئیم که: وجوب ایمان داشتن به خدای تعالی در حق خردسالی که تعقل ندارد راست نیست، زیرا اهلیت [و شایستگی برای] حکم وجوب در او وجود ندارد... اما دربارهٔ وجوب ایمان بر خردسال عاقلی که اداء [احکام] از او درست بوده می‌تواند، شیخ ما امام شمس الدین حلوانی رحمه الله

بازداشته می‌شود: از خردسال تا به بلوغ رسیدنش، از خوابیده تا بیدار شدنش، و از دیوانه تا هشیار گشتنش».^{۳۱} آن‌ها این حدیث را بر احکام شریعت حمل کرده اند، با توافق بر اینکه اسلام داشتن خردسال درست می‌باشد، و همانگونه که شخص بالغ را بر اسلام می‌نامیم او را نیز بر اسلام می‌نامیم. امام ابوحنیفه علت [فقهی] را بر همین مسئله بنا نهاد و گفت: «اسلام خردسال با اقرار کردنش و تصدیق از [قوه] تمیز بخشیدن^{۳۲} [در وجود او] درست است» (صحیح اسلامه لوجود الإقرار والتصدیق عن تمیز).^{۳۳}

استدلال یاران ما رحمهم الله در اینست که عقل حجتی در معارف [و شناخت] و نیز در واجبات است، چنانکه خداوند تبارک و تعالی می‌فرماید: ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ «و به شما شنوایی و بینایی و دل [یا عقل] داد تا باشد که سپاس‌گزاری کنید» [النحل: ۷۸]. سپس شنوایی را با مسموعات، و بینایی را با مرئیات، و دل را با معقولات مخصوص نمود، و هر یک ازین سه تا را حجت بر مردم گردانید. عقل به تنهایی خودش حجت است، درحالی‌که شنوایی و بینایی از عقل بی‌نیاز نیستند، زیرا گوش حق و باطل را می‌شنود و همچنان چشم حق و باطل را می‌نگرد، پس تمیز بخشیدن میان این‌ها جز

باورمند به وجوب ایمان در حق خردسال عاقل بود.... درست‌تر نزد من اینست که آن [وجوب] در حق او ثابت نیست؛ هرگاه از عقل برخوردار باشد ولی به سن بلوغ نرسیده باشد، پس اعتبار عقل او صحت اداء [احکام] را ببار می‌آورد.... ولی به این معنی نیست که اداء کردن [احکام] بر او واجب باشد....

اهلیت به دو نوع است: اهلیت قاصره و اهلیت کامله.... اهلیت قاصره به حالت خردسالان صدق می‌کند از حیث اینکه آن‌ها اصل عقل و قوت عمل کردن را در بدن دارند ولیکن صفت کمال در این‌ها بگونه حقیقی و حکمی بوقوع نپیوسته است، درحالی‌که اهلیت کامله بر هردو قدرت بنا می‌باشد و قدرت فهم خطاب [شرعی] را دربر می‌گیرد.... پس صحت اداء [احکام] مبتنی بر اهلیت قاصره است، درحالی‌که وجوب اداء و توجه خطاب مبتنی بر اهلیت کامله است.... بر این اساس ما می‌گوئیم که آنچه از حقوق الله است، اداء کردن آن‌ها از جانب کسی که تنها اهلیت قاصره را برآورده می‌سازد صحیح است... مثال آن ایمان به خدای تعالی است که از جانب خردسال عاقل درست می‌باشد.... ولیکن وجوب اداء کردن [احکام] مالی و جسمانی [بر خردسال عاقل] ثابت نمی‌گردد، همانند نماز، روزه، زکات و حج.... همچنان، خطاب به ایمان داشتن بر او لازم نمی‌گردد چنانکه مذهب ما همین است.» (أصول السرخسی: جلد ۲، صفحات ۳۳۷-۳۴۵)

^{۳۱} سنن ابن ماجه (۱۶۷۳)، سنن نسائی (۳۴۳۲).

^{۳۲} تمیز: توانایی تفکیک و استنباط معانی.

^{۳۳} درحالی‌که امام شافعی و بعضی از اشعری‌ها می‌گویند که اسلام خردسال نادرست است و پذیرفته نمی‌شود (بزدوی: «أصول الدین»، ص ۲۱۵).

بواسطه عقل ممکن نیست. پس اگر عقل حجت نباشد، شنوایی و بینایی تعطیل می‌گردند. به تحقیق که مدار معارف بر عقل استوار است.

همچنان، ثبوت شرع بدون عقل متصور بوده نمی‌تواند، زیرا شرع با خبر رسول [از جانب خداوند] به اثبات رسیده است. در خبر واحد [از جانب مدعی نبوت] احتمال راست و دروغ می‌رود، و ممکن نیست که راست و دروغ آن را جز با [طلب کردن] معجزه تمیز بخشید. [در این حال] یگانه فرق‌گذارنده میان معجزه و نیرنگ ساختگی همانا عقل است. به همین خاطر، خدای تعالی از زبان انبیاء و پیامبرانش بندگان خود را به تفکر و نگرش عقلی فرامی‌خواند، و بر اساس نشانه‌های آفرینش به وجود آفریننده استدلال می‌ورزد و می‌گوید: ﴿آیا ننگریستند به آسمان بالای خود که چگونه آن را برافراشتیم؟﴾ [ق: ۶]، ﴿آیا به پادشاهی [یعنی نظم و اداره] آسمان‌ها و زمین و هر چیزی که خداوند آفریده نمی‌بینند؟﴾ [الأعراف: ۱۸۵]، و ﴿هرآینه بنماییم شان نشانه‌های خویش در آفاق [جهان] و در تن‌های ایشان، تا پدید آید شان که وی حق است﴾ [فصلت: ۵۳]. به همین ترتیب، انبیاء با قوم خویش با دلائل عقلی به مناظره پرداختند، و خلیل علیه السلام با پادشاه [دیار خود]، با پدرش [آزر] و با قوم خود به استدلال برخاست چنانکه در قرآن مجید تذکر رفته است، و پروردگار متعال [در ستایش این حجت آوردن ابراهیم علیه السلام] فرمود: ﴿این بود حجت ما که آن را به ابراهیم در برابر مردمش دادیم، و درجه هر که را بخوایم بلند می‌گردانیم﴾ [الأنعام: ۸۳].

در این شکی نیست که این استدلال‌ها موجب دریافت علم [بر وجود پروردگار] و منقاد آوردن [و تسلیم شدن] به بیان رسول می‌گردند، و هر شنونده اگر با عقل خویش به این دلائل بیندیشد به معرفت آن می‌رسد. پس عقل به معرفت این معقولات درمی‌رسد اگر شرایط استدلال درست در نظر گرفته شوند، درحالی که سمع بدون عقل [به معرفت] نمی‌انجامد، چنانکه پروردگار متعال می‌فرماید: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ «اندرین پند است مر آن را که دلی عاقل است، و گوش داشت به شنیدن قرآن و وی حاضر دل است» [ق: ۳۷]؛ شرط پند گرفتن را در داشتن قلب - یعنی، عقل - دانسته است، و اگر کسی با عقل خویش تفکر و تأمل نورزد [حد اقل] به شنیدن قرآن گوش فرا نهد و حاضر باشد، یعنی قلبش حاضر باشد.

از آنچه بیان داشتیم، ثابت می‌شود که عقل حجت خدای تعالی بر مردم است و وسیله معرفت [و شناخت] آفریدگارشان می‌باشد. بنابراین، بر هر فرد عاقل ایمان داشتن به خداوند واجب است و کفر ورزیدن به وی حرام است. منظور ما از وجوب و حرمت، دریافت پاداش برای فعل ایمان و عذاب برای ترک کردن آن نیست، چون ثواب و عقاب تنها پس از دررسیدن

سمع قابل شناخت اند و عقل امکان آگاهی بر آن‌ها را ندارد، پس کی می‌توان بر لزوم آن پیش از دررسیدن شرع حکم کرد؟! بلکه معنی سخن ما اینست که در عقل نوعی از رجحان [و برتری] برای ایمان آوردن به پروردگار، اعتراف به الوهیت آفریدگار، انقیاد به به عظمت او، و نسبت دادن هستی و بقای خود انسان به آفرینش و زنده نگهداشتن از جانب خدای تعالی به اثبات برسد. و معنی اینکه «کفر ورزیدن به وی حرام است» اینست که [در عقل] نوعی از ترجیح برای منع بی‌نیازی از خداوندگارش، منع اعتراف به الوهیت کسی دیگر بغیر از خالقش، و منع شریک آوردن چیزی دیگر در پادشاهی او به اثبات برسد. به گونه‌ای که عقل ترک و اثبات در این امور را یکسان نپندارد، بلکه به این پی ببرد که ایمان آوردن - که مقتضی عقل است - موجب نوعی از مدح [و ستایش] می‌گردد، درحالی‌که امتناع از آن موجب نوعی از نکوهش و سرزنش می‌گردد هرچند این [برایش] معین و معلوم هم نباشد. به همین ترتیب، شکر [و سپاس] عبارت از نسبت دادن نعمت به خود نعمت‌دهنده است، و هرگاه بداند که همه [نعمت‌ها] از جانب الله متعال است، کفران نعمت بر او حرام است، یعنی عقلش او را منع کند از اینکه این نعمت‌ها را از کسی بغیر از خدای تعالی بخواهد یا کسی را با او تعالی شریک آورد.

این قضیه‌ها در سرشت هر عاقل نهاده شده است، طوری‌که اگر انصاف ورزد و با بینش محققانه نظر اندازد، و عناد نورزد و از راه راست عدول نکند، به شناخت و درک این قضیه‌ها نائل می‌گردد. و خداوند یاری‌دهنده است.

حقیقت و ماهیت ایمان

متکلمین در حقیقت و ماهیت ایمان اختلاف نظر دارند:

- مالک، شافعی، اوزاعی^{۳۴} و همه اهل حدیث می‌گویند: ایمان عبارت از تصدیق به قلب، اقرار به زبان، و عمل به ارکان است.^{۳۵}

^{۳۴} ابوعمرو عبدالرحمن الأوزاعی (متوفای ۱۵۷ هـ) از جمله فقها و محدثین سرزمین شام بود.

^{۳۵} امام ابوالیسر بزدوی می‌گوید که تفاوت میان اهل حدیث و خوارج در اینست که: اهل حدیث با آنکه عمل بر خوارج را از جمله ایمان تعریف می‌کنند، ولی با این هم ایمان بدون طاعت را درست می‌دانند و کسی را بخاطر ترک طاعات تکفیر نمی‌کنند. درحالی‌که خوارج ترک طاعت و ارتکاب گناه را باعث کفر یک شخص می‌دانند (أصول الدین: ص ۱۴۸-۱۴۹). ولیکن گروه‌های معاصر اهل حدیث چون وهابیت و سلفیت، تارک فرائض و مرتکب گناه کبیره را محکوم به «کفر اصغر» می‌دانند و به نحوی میان عقائد خوارج و اهل سنت جمع کرده اند، چنانکه در پاورقی شماره ۲ در فصل ۶.۱ «مرتکبین گناه کبیره» توضیح داده شد.

- تعداد زیادی از یاران ما [حنفی‌ها] رحمهم الله می‌گویند: ایمان تصدیق به قلب و اقرار به زبان است.
- بشر بن غیاث مریسی^{۳۶} و ابن راوندی [از جمله معتزله] گفتند: ایمان تنها تصدیق است، و این تصدیق هم به قلب و هم به زبان می‌باشد.
- عبدالله بن سعید قطان [کلابی]^{۳۷} و فضل رقاشی^{۳۸} گفتند: ایمان همانا اقرار است ولیکن به شرط معرفت داشتن در قلب.
- کرامیه گفتند که ایمان تنها اقرار [بر زبان] است.
- جهم بن صفوان و ابوالحسن صالحی^{۳۹} از قدریه گفتند: ایمان همانا معرفت است.

محققین از یاران ما [حنفی‌ها] رحمهم الله می‌گویند: ایمان همانا تصدیق به قلب است ولیکن اقرار بر زبان شرط اجرای احکام در دنیا می‌باشد؛ طوری که اگر کسی در قلبش تصدیق کند ولی به زبان اقرار نکند، نزد خداوند متعال مؤمن است، اما در احکام دنیا - از بابت عدم اقرار بر زبان - مؤمن پنداشته نمی‌شود. همین‌گونه منافق - که اقرار می‌کند ولی تصدیق قلبی ندارد - در احکام دنیا مؤمن گفته می‌شود چون شرط اقرار به زبان در او وجود

^{۳۶} ابوعبدالرحمن بشر بن غیاث مریسی (متوفای ۲۱۸ هـ) از جمله متکلمین معتزلی بود. او در اوایل، فقه را نزد حماد بن سلمه بصری و قاضی ابویوسف فرا گرفت، و سپس به عقیده اعتزال گرائید.

^{۳۷} عبدالله بن سعید بن کلاب قطان بصری، مشهور به کلابی یا ابن کلاب (متوفای ۲۴۱ هـ)، از جمله متکلمین سلف بود که در مقابل معتزله به مناظره پرداخت. ابوعبدالله فلائسی و حارث محاسبی از جمله یاران عبدالله بن سعید کلابی بشمار می‌روند، و راه و روش این‌ها بنام کلابیه نامیده می‌شود. شهرستانی می‌گوید که کلابیه بر اشعریه متقدم بودند؛ زمانی که ابوالحسن اشعری از معتزله ببرید با کلابیه پیوست (الملل والنحل: ج ۱، ص ۱۱۹-۱۲۰). شمس الدین ذهبی می‌گوید که ابن کلاب گرایش بسوی حشویه داشته است، و داود ظاهری نیز نزد او به تعلیم پرداخته است (سیر أعلام النبلاء: ج ۱۱، ص ۱۷۴).

^{۳۸} فضل رقاشی از جمله مرجئه بود. شهرستانی از او بحث یکی از پیروان ابوثنویان مرجئی نام می‌برد (الملل والنحل: ج ۱، ص ۱۸۷). شهرستانی از آن‌ها نقل می‌کند که می‌گفتند «ایمان شناخت خدای و رسول است، و هر چیزی را که عقل کردن آن را جائز ندارد». فضل رقاشی مرجئی را نباید با فضل بن عبدالصمد رقاشی (متوفای ۲۰۰ هـ) که از جمله شاعران دوران عباسی بود به اشتباه گرفت، چنانکه مصحح متن عربی «الکفایة» (محمد آروتشی) چنین پنداشته. همچنان، او را نباید با فضل بن عیسی بن أبان رقاشی (پسر امام عیسی بن أبان، شاگرد امام محمد شیبانی) به اشتباه گرفت.

^{۳۹} ابوالحسن محمد بن مسلم صالحی از جمله متکلمین پیشتاز معتزلی و قدریه بود، و به عقیده ارجاء نیز تمایل داشت. از جمله کتاب‌های او از «کتاب الإدراک الأول» و «کتاب الإدراک الثانی» نام برده اند.

دارد، ولیکن نزد خدای تعالی بخاطر عدم تصدیق قلبی کافر است. این سخن از ابوحنیفه رحمه الله علیه در کتاب «العالم والمتعلم» روایت شده است.^{۴۰}

همین [تعریف ایمان] را امام ابومنصور [ماتریدی]، حسین بن فضل بجلی،^{۴۱} و در یکی از دو روایت [ابوالحسن] اشعری^{۴۲} برگزیده اند. بخاطر اینکه ایمان در عُرف علمای زبان تنها تصدیق کردن [یعنی، راست دانستن] را گویند، چنانکه خداوند متعال از برادران یوسف علیه السلام خبر می‌دهد که [به پدرشان] گفتند: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾ «و تو [سخن] ما را راست دارنده نیستی، اگرچه ما راستگو استیم» [یوسف: ۱۷]، یعنی «بِمُصْذِقٍ لَّنَا» (ما را تصدیق کننده). همچنان، پروردگار متعال از سخن فرعون در خطاب به جادوگران خبر

^{۴۰} «ایمان عبارت از تصدیق، معرفت، یقین، اقرار و اسلام است. مردم در تصدیق به سه منزلت اند: بعضی از ایشان به خداوند و به آنچه از وی آمده به قلب و زبان خویش تصدیق می‌کنند، بعضی از ایشان به زبان تصدیق ولی به قلب تکذیب می‌کنند، و بعضی به قلب تصدیق ولی به زبان تکذیب می‌کنند... آنکه خداوند را و آنچه را که از وی آمده به قلب و زبان راست می‌دارد، نزد خداوند و نزد مردم مؤمن است. آنکه به زبان راست می‌دارد ولی به قلب دروغ می‌دارد، نزد خداوند کافر و نزد مردم مؤمن است، زیرا مردم نمی‌دانند که در قلبش چیست. پس بر ایشان است تا او را بنابر آنچه از اقرار به شهادت نمایان است مؤمن بنامند، و ایشان مکلف نیستند تا از دل او آگاه گردند. و از مردم کسی است که نزد خداوند مؤمن و نزد مردم کافر است....

متعلم (ابومقاتل سمرقندی) گفت: به انصاف وضاحت دادی. ولیکن در سخن تو کثرت در ایمان دیده می‌شود، چنانکه ایمان را تصدیق، معرفت، اقرار، اسلام و یقین خواندی....

عالم (ابوحنیفه) گفت: این نام‌ها مختلف اند ولی معنای شان یکی است، پس ایمان نیز یک [نوع] است. زیرا آنکه به [هستی] خداوند اقرار کند، و تصدیق بدارد که الله پروردگار اوست، و یقین می‌دارد که الله پروردگارش است، و می‌شناسد که الله پروردگارش است، همه این‌ها نام‌های مختلف اند ولی معنای شان یکی است، طور مثال اگر کسی بگوید ای انسان، یا ای مرد، یا ای فلان، منظور گوینده همانا یک [نفر] است ولی او را به نام‌ها مختلف صدا می‌زنند. «العالم والمتعلم: ص ۱۳-۱۴)

^{۴۱} حسین بن فضل بجلی (متوفای ۲۸۲ هـ) مفسر، محدث، و عالم زبان عربی در قرن سوم هجری بود. اصلش از کوفه بود ولی بعداً به نیشاپور اقامت گزید. او را امام عصرش در معانی قرآن دانسته اند. علمای حنفی - بشمول متقدمین حنفی - در کتاب‌های تفسیر و کلام خود به وفرت از امام حسین بجلی ذکر می‌کنند و نقل قول دارند.

^{۴۲} و در روایت دیگرش، امام اشعری موافق رأی ابوالحسن صالحی سخن گفته است. ولیکن روایت مشهورتر و درست‌تر از او همین روایتی است که در موافقت با رأی امام ابوحنیفه سخن گفته است. (تبصرة الأدلة: ج ۲، ص ۷۹۹)

می‌دهد که گفت: «ءَامَنْتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ ءَاذَنَ لَكُمْ» «آیا تصدیق کردید وی را پیش از آنکه شما را دستوری می‌دادم؟!» [الشعراء: ۴۹]، یعنی «صَدَقْتُمْ لَهُ» (او را تصدیق کردید).^{۴۳}

بنابراین، ایمان به خداوند و پیامبرش، همانا تصدیق کردن خداوند است از بابت آنچه از زبان پیامبرش به ما خبر داده و تصدیق کردن پیامبرش است از بابت آنچه از خدای تعالی ابلاغ نموده، و این عمل قلب است و به زبان و ارکان تعلق ندارد. جز اینکه چون تصدیق امری باطنی است نمی‌توان بر آن آگاهی پیدا کرد، و ممکن نیست که احکام شرع را بر آن بنا نهاد. بنابراین، از نگاه شرع، تقریر آنچه در قلب است بحيث نشانه‌ای بر تصدیق پنداشته می‌شود و شرطی برای اجرای احکام دانسته می‌شود، چنانکه رسول الله ﷺ [در زمان و شرایط جنگ با مشرکین عرب] گفت: «به من فرمان داده شده تا آنگاه با مردم بجنگم که بگویند «لا إله إلا الله»، هرگاه آن را برگویند خون شان و دارایی شان در پناه می‌ماند، جز حقی که بر آن‌ها باشد، و حساب آن‌ها نزد خداوند متعال است».^{۴۴} پس اگر لفظ ایمان به معنی‌ای غیر از تصدیق اطلاق گردد، از مفهوم زبانی‌اش بیرون می‌رود. و اگر این را جائز بدانیم، پس اطلاق هر لفظ به بیرون از موضع زبانی‌اش را نیز باید جائز بدانیم. درحالی‌که چنین کار به ابطال بیان و زبان می‌انجامد، و در آنصورت حجت آوردن [و استدلال ورزیدن] بر اساس قرآن مجید صحیح نخواهد بود.

دلیل دیگر بر درستی سخن ما این است که زمانی که جبرئیل علیه السلام از رسول الله ﷺ پرسید که «ایمان چیست؟»، او جواب داد که: «ایمان، گرائیدن است به خداوند، فرشتگانش، کتاب‌هایش و پیامبرانش» تا آخر این حدیث [که در آغاز این کتاب بیان گردید]. در یکی از روایت‌های دیگر این حدیث آمده که بعد از آن، جبرئیل علیه السلام می‌گوید: «اگر من چنین کنم، پس من مؤمن استم؟»، پیامبر فرمود: «بلی».^{۴۵} پس اگر ایمان نامی برای غیر از تصدیق می‌بود، در آنصورت تفسیر کردن ایمان بحيث تصدیق از جانب رسول الله ﷺ نادرست می‌بود، درحالی‌که چنین پندار [دربارۀ پیامبر] باطل است.

^{۴۳} نجم الدین نسفی در تفسیر عربی خود می‌نویسد: «(قَالَ ءَامَنْتُمْ لَهُ) : أي، أصدقتم بذلك موسى» یعنی، آیا موسی را ازین بابت تصدیق کردید؟ (التیسیر فی التفسیر، ج ۱، ص ۲۷۰).

^{۴۴} صحیح مسلم (۲۱)، سنن ترمذی (۲۶۰۶)، سنن ابن ماجه (۳۱۸۶).

^{۴۵} حدیث کامل را امام صابونی در در بخش ۱ این کتاب (در صفحه ۴۶) بیان کرده است. این جمله آخری از زبان جبرئیل علیه السلام که در بالا نقل گردید، در روایت دیگری ازین حدیث آمده که در سنن نسائی (۵۰۰۶) نقل شده است.

همچنان، پروردگار متعال در بسیاری از آیات، میان ایمان و اعمال تفکیک می‌ورزد، چنانکه می‌فرماید: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ [البقرة: ۲۷۷]، ﴿تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [الصف: ۱۱]، و در دیگر آیات. از سوی دیگر، زمانی که از نبی کریم ﷺ از برترین کردار پرسیدند، فرمود: «ایمانی که در آن شک وجود نداشته باشد، جهادی که در آن مکر و خیانت نباشد، و حجتی که نزد خداوند مقبول باشد». در روایتی از ابن مسعود رضی الله عنه، زمانی که او درباره برترین اعمال پرسید، پیامبر بزرگوار گفت: «ایمان به الله و رسولش»، باز پرسید: «پس از آن؟»، فرمود: «نماز به اوقاتش»، باز پرسید: «پس از آن؟»، آنجناب فرمود: «نیکویی با والدین». وجه معنی این آیات و احادیث اینست که اعمال بر ایمان معطوف اند، و عطف نشان‌دهنده مغایرت [میان «معطوف» و «معطوف علیه»] است. از همین سبب، خداوند متعال شرط صحت اعمال را ایمان داشتن می‌خواند و می‌گوید: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾ «هرکه کارهای نیکو کند و مؤمن [نیز] باشد» [طه: ۱۱۲]، و شرط لابد از مشروط جدا می‌باشد. افزون بر آن، نبی کریم ﷺ ایمان اصحاب را پیش از نزول حکم نماز، روزه، زکات، حج و دیگر عبادات صحیح خوانده است. اگر اعمال جزو ارکان ایمان می‌بود، پس ایمان بدون ارکانش وجود داشته نمی‌توانست.

اقرار خبر دادن از تصدیق قلبی است و دلالت بر تصدیق دارد. اقرار شرط برای اجرای احکام در دنیاست، و به این خاطر کفایت می‌کند که شخص در طول عمر خود تنها یک بار اقرار کند. دلیلی که اقرار [رکن] ایمان نیست اینست که خدای تعالی ایمان را از منافقینی که می‌گفتند «آمینا» (ما ایمان آوردیم) نفی می‌کند و می‌گوید: ﴿از کسانی که به زبان خود گفتند «ایمان داریم» ولی دل‌های شان ایمان نیاورده است﴾ [المائدة: ۴۱]، و نیز می‌فرماید: ﴿بادیه‌نشینان گفتند «ایمان آوردیم»، [به ایشان] بگو: ایمان نیاورده‌اید بلکه بگویید «گردن نهادیم»، و هنوز ایمان به دل‌های شما وارد نشده است﴾ [الحجرات: ۱۴].

دلیل عقلی اینست که: هیچ چیزی بدون رکن‌اش وجود داشته نمی‌تواند. انسانی که ایمان می‌آورد، از لحظه ایمان آوردنش تا دم مرگ، بلکه تا ابد، مؤمن حقیقی است. او بنابر وجود ایمان در او و قیام آن حقیقتاً مؤمن است، درحالی که وجود اقرار هر لحظه در او نیست. پس ثابت می‌شود که بنابر موجودیت تصدیق با او، که قائم به قلبش بوده و با تجدید گشتنش [در هر لحظه] دائماً پاینده می‌ماند، مؤمن می‌باشد. لیکن خداوند متعال اقرار کردن را بحیث شرط برای اجرای احکام [شرعی] در دنیا واجب گردانیده است، زیرا چون بندگان راهی برای آگاه گشتن از قلب کسی ندارند ناگزیر که به دلیل ظاهر اکتفا ورزند. درحالی که پروردگار متعال بر ضمیر [و باطن] همه بندگان آگاه است، و احکام آخرت را بر اساس تصدیق قلبی

ایشان اجرا می‌سازد نه بر اساس اقرار زبانی. اگر کسی بر زبان اقرار کند ولی به دل تصدیق نداشته باشد، نزد ما [در دنیا] مؤمن است درحالی‌که نزد خدای تعالی از اهل دوزخ بشمار می‌رود. و اگر کسی به دل خویش تصدیق کند و بر زبان اقرار نکند، او نزد ما کافر است ولیکن نزد خداوند از اهل بهشت بشمار می‌رود.^{۴۶}

با این توضیحات، سخن کرامیه - مبنی بر اینکه ایمان تنها اقرار کردن است و تصدیق به قلب را شامل نمی‌شود - باطل می‌گردد، زیرا بر اساس این تعریف شان ایمان در حق کسی که خداوند ایمان شان را نفی کرده است به اثبات می‌رسد، چنانکه خداوند متعال درباره منافقین می‌گوید: ﴿و از مردمان کسانی اند که می‌گویند به خداوند و روز آخرت ایمان آوردیم، و ایشان [در حقیقت] ایمان ندارند﴾ [البقره: ۸]. و نیز [بر اساس تعریف کرامیه از ایمان]، کفر برای کسی به اثبات می‌رسد که خداوند به ایمانش شهادت می‌دهد، چنانکه در حق کسی که وادار به راندن کلمه کفر [بر زبان] می‌شد می‌فرماید: ﴿مگر آنکه مجبور ساخته شد ولی دلش به ایمان استوار باشد﴾ [النحل: ۱۰۶].^{۴۷}

^{۴۶} امام ابوالیسر بزدوی و امام ابوالحسن بزدوی تصدیق به قلب را رکن اصلی ایمان و اقرار را رکن زائد بر آن می‌دانند که احتمال سقوط و رخصت را حین اکراه و جبر داشته می‌تواند (کنز الوصول إلى معرفة الأصول: ص ۹۵، و أصول الدین: ص ۱۵۱).

^{۴۷} بعضی از فرقه‌های اسلامی چنان ماهیت ایمان و کفر نزد شان خلط شده است که سخنان بس عجیب و غریب، و خلاف قرآن و خلاف عقل، گفته اند. طور مثال، محمد بن عبدالوهاب نجدی، بنیان‌گذار فرقه وهابیت، در «کتاب التوحید» خود می‌نویسد: «دو ضد [یعنی، ایمان و کفر] در قلب جمع می‌شوند» (ص ۲۷۰). درحالی‌که این سخن خلاف قرآن مجید است، چون پروردگار متعال می‌فرماید: ﴿خداوند برای هیچ کسی دو دل در وجودش نهمانده است﴾ [الأحزاب: ۴]. مفسران این آیت را اشاره به عدم اجتماع ایمان و کفر، و عدم اجتماع محبت مؤمنان و محبت کافران هم‌زمان در دل یک شخص تفسیر کرده اند.

او در جای دیگر می‌گوید: «سخن ایشان اینکه کافرانی که کفر شان را می‌دانند، نسبت به مؤمنان بر راه راست‌تر قرار دارند» (ص ۲۱۰). با وجودی‌که او ظاهراً این جمله را بحیث نقل قول نوشته، اما این جمله را در جمع موارد نتیجه‌گیری در اخیر فصل گنجانیده است تا مهر تأیید بر آن بگذارد، درحالی‌که در اصل متن همان فصل هیچ نقل قولی که دلالت بر این سخن داشته باشد وجود ندارد.

ابن عبدالوهاب همچنان می‌گوید: «ابوجهل و کسانی که همراهی او بودند مراد پیامبر ﷺ را هنگامی‌که به مردم فرمود «بگویند لا اله الا الله» خوب می‌دانستند. خداوند کسانی را که [حتی] از ابوجهل کمتر درباره اصل اسلام می‌دانند زشت گرداند» (ص ۱۸۵). این سخن را بگونه کنایه درباره مسلمانان معاصرش می‌گوید که به زعم ابن عبدالوهاب مشرک شده بودند. بنابراین، به زعم او آن‌ها در کفر بدتر از ابوجهل اند.

او همچنان می‌گوید: «سخن پیامبر ﷺ که فرمود: «هر که بگوید لا اله الا الله و از هرآنچه غیر از الله پرستش می‌گردند منکر شود، مال و خون او حرام می‌گردد.» و این مهم‌ترین [حدیثی] است که معنی لا اله الا الله را

همچنان، بطلان سخن جهم بن صفوان - که ایمان را تنها معرفت خوانده است - ثابت می‌گردد. زیرا ایمان تصدیق کردن است ولی معرفت [مفهومی] غیر از تصدیق است. همچنان، ضد تصدیق تکذیب است، ولی ضد معرفت ناشناختن و جهالت می‌باشد. افزون بر آن، هر کسی که درباره چیزی دچار جهل باشد لزوماً آن را تکذیب نمی‌کند، و نیز هر کسی که درباره چیزی معرفت [و شناخت] داشته باشد لزوماً آن را تصدیق نمی‌کند، زیرا اهل کتاب رسالت حضرت محمد ﷺ را می‌شناختند ولی از آن منکر بودند چنانکه پروردگار متعال می‌فرماید: ﴿کسانی که به ایشان کتاب داده ایم او (محمد) را طوری می‌شناسند که فرزندان خود را می‌شناسند﴾ [البقره: ۱۴۶ و الأنعام: ۲۰]. از سوی دیگر، ما انبیاء و ملائک را یک به یک مشخصاً نمی‌شناسیم ولی موجودیت ایشان را تصدیق می‌کنیم. پس ثابت می‌گردد که معرفت در مغایرت با تصدیق قرار دارد. والله الموفق.

ایمان شخص مقلد

از سخنان ما تا اینجا ثابت گردید که ایمان همانا تصدیق کردن است و از معرفت جدا می‌باشد. بر اساس آن، این هم ثابت می‌گردد که ایمان شخص مقلد، بنابر موجودیت حقیقی تصدیق در او، همانند ایمان شخص مُستدل^{۴۸} درست می‌باشد.

اما اهل قبله در این مسئله دچار اختلاف شدند. عموم معتزله گفته اند که: شخص مقلد مؤمن نیست، و ابوهاشم [معتزلی] پنداشته که کافر است. آن‌ها می‌گویند: ما زمانی به ایمان یک شخص حکم می‌کنیم که او هر مسئله‌ای از مسائل اعتقادی را با دلیل عقلی بفهمد، تا بتواند در مجادله با مخاصم شبهتِ وارده را دفع کند.

ابوالحسن اشعری می‌گوید: شرط صحت ایمان اینست که شخص هر مسئله [اعتقادی] را با دلائل عقلی بداند، ولیکن شرط نیست که او بتواند آن را به زبان تعبیر [و بیان] کند یا با

روشن می‌سازد: پس تنها تلفظ آن خون و مال یک شخص را محفوظ نمی‌سازد، و نه هم فهمیدن معنای آن و تلفظ آن، و نه اقرار کردن به آن، و نه اینکه کسی جز خدای یگانه‌ای که شریکی ندارد خوانده نشود؛ بلکه مال و خود او حرام نمی‌گردد تا آنکه بر علاوه این‌ها هر آنچه را که بجز الله پرستیده می‌شود انکار ورزد. (کتاب التوحید، ص ۱۴۰). درحالی‌که عقیده اهل سنت و جماعت این است که بر زبان راندن کلمه لا اله الا الله و اقرار کردن به آن خون و مال شخص را حرام می‌سازد.

^{۴۸} شخصی که عقائدش بر اساس دلائل استوار است، و محققانه ایمان آورده است.

مخاصم مجادله کند. همین سخن عموم متکلمین است.^{۴۹} ابوالحسن رُسْتَغَنی^{۵۰} و ابوعبدالله حلیمی^{۵۱} گفته اند: شرط نیست که مؤمن هر مسئله را با دلیل عقلی بداند، بلکه اگر اعتقاد

^{۴۹} ولیکن امام اشعری و دیگر متکلمین کسی را که ایمانش بر دلیل استوار نباشد، یعنی بدون دلیل ایمان آورده باشد، کافر یا مشرک نمی دانند. بلکه آن‌ها سرنوشت چنین شخص را به مشیت الهی می سپارند.

^{۵۰} امام ابوالحسن رُسْتَغَنی یا رُسْتَغَنی (متوفای ۳۵۰ هـ) از جمله شاگردان ابومنصور ماتریدی است. آراء و نظریات او که گاهی در توافق با امام ماتریدی و گاهی از اجتهاد مستقل او برخاسته، در کتاب‌های اصول الفقه حنفی نقل شده اند. از او کتاب‌های «جُمَل من أصول الدین» در عقائد و کلام، و «الزوائد والفوائد» در مسائل اخلاق، ادب، فقه و اصول الفقه بجا مانده است. بخشی از کتاب «الزوائد والفوائد» را احمد بن موسی کُشی (شاگرد نجم الدین نسفی) در کتاب «مجموع الحوادث والنوازل والواقعات» درج ساخته است. بگونه نمونه سخنان زیر از امام رستغنی در باب ایمان نقل شده:

«از او پرسیدند: ایمان برای بنده بواسطه عقل حصول می شود یا بواسطه خبر؟ گفت: بواسطه عقل. سپس از او پرسیدند: آیا به باور تو عقل برتر از ایمان است؟ گفت: بنده به نماز نزدیک نمی شود جز اینکه طهارت داشته باشد، و این دلیل شده نمی تواند که طهارت افضل از نماز باشد...»

از او پرسیدند: آیا ایمان عطایی است یا کسبی؟ گفت: ما بگونه مطلق نمی گوئیم که عطایی باشد یا کسبی، بلکه می گوئیم که آنچه از خدای تعالی به بنده است — که عبارت از هدایت می باشد — این عطاء از جانب اوست، زیرا [پیش از آن] چیزی از بنده به خداوند پیشی نداشته تا بخاطر آن بنده مستحق این نعمت گردد. و آنچه از خود بنده می باشد کسب و جهد اوست. دلیل بر آن اینست که: شکی وجود ندارد بنده با ایمان آوردن مستحق ثواب می گردد، درحالی که اگر ایمان مطلقاً عطایی می بود بنده مستحق ثواب نمی گشت چون انسان بخاطر فعل کسی دیگری سزاوار ثواب نمی شود. بلکه [سخن درست این است که] ایمان از جهت هدایت عطایی است، و توفیق خدای تعالی از جهت بنده کسبی است که عبارت از اعتقاد ورزیدن به قلب و اقرار کردن به زبان است. و بنده بر این کار قدرت [و اختیار] دارد و این کسب کسب حقیقی است [که به اختیار خود بنده صورت می گیرد]...»

از او پرسیدند: ایمان مخلوق است یا غیرمخلوق؟ [امام رستغنی] گفت: اختلاف از آنجا برمی خیزد که اسم ایمان به چه [مفهوم] بکار رود: ... اگر منظور فعل بنده و حرکات و اقوال او باشد [چون گفتن کلمه شهادت بر زبان]، پس این مخلوق است. ایمان همان است که از بنده پیدا گردد که عبارت از اقرار کردن و تصدیق کردن است. در اینصورت، ایمان نباید بحیث نام برای هدایت و توفیق الهی بکار رود... بنابراین، ما می گوئیم که ایمان اسمی برای اقرار و تصدیق است [که مخلوق اند]، و این دو از هدایت و توفیق الهی [که غیرمخلوق اند] متفاوت اند با آنکه ایمان بدون هدایت و توفیق الهی متحقق نمی گردد...»

بار دیگر از وی درباره همین مسئله [که آیا ایمان مخلوق است یا غیرمخلوق] پرسیدند... او گفت [به فارسی]: ایمان گروه [یعنی، گرویدن] بنده است به خدای تعالی به توفیق وی، و گروه فعل بنده است، و بنده با همه افعالش آفریده است. و توفیق و هدایت حق عزوجل که داد بنده را به گروه، آن صفت حق است، و حق عزوجل با صفات خویش نآفریده است. (مجموع الحوادث والنوازل والواقعات: ص ۷۱۶-۷۱۷)

^{۵۱} ابوعبدالله الحسین بن الحسن حلیمی بخاری (متوفای ۴۰۳ هـ) فقیه شافعی در بخارا بود. او در جرجان تولد شده بود و در بخارا زیست داشت. او را از جمله بزرگان اهل حدیث در ماوراءالنهر دانسته اند.

خود را بر سخن رسول الله ﷺ بنا سازد، چون به دلالت معجزه او را شناخته است و به این باور رسیده که پیامبر صادق و راستگوست، همین قدر برای صحت ایمانش کفایت می‌کند.

عموم فقهای اهل قبله به این نظر بوده اند که شناخت دلیل شرطی برای صحت ایمان نیست ولی نافع [و سودمند] است. شخصی که دیگری را یا دیگران را در هر آنچه که اعتقاد به آن فرض است راستگو بداند («مَنْ صَدَّقَ غَيْرَهُ فِي جَمِيعِ مَا يَفْتَرِضُ/عَقْدَاهُ») و آن [سخن‌شان] را با قلب خویش بپذیرد، او حقیقتاً مؤمن است با آنکه دلیل آن را نداند. این نظر ابوحنیفه، سفیان ثوری، مالک [بن انس]، اوزاعی، شافعی، احمد بن حنبل، همه اهل ظواهر، متکلمینی چون عبدالله بن سعید قطان [کلابی]، حارث بن اسد محاسبی،^{۵۲} و عبدالعزیز بن یحیی مکی،^{۵۳} و نیز نظر ظاهر در مذهب شیخ ابومنصور [ماتریدی] رحمه الله علیهم اجمعین می‌باشد.

شبهت معتزله در این مسئله از آنجا برخاسته که آن‌ها ایمان را داخل شدن شخص در امان تعریف کرده اند، چنانکه گویند: «أَمَنَهُ فَأَمِنَ». پس همان کس در امان پنداشته می‌شود که به آنچه اعتقاد دارد آن را با دلیل عقلی بداند تا از وقوع شبهت در امان بماند. کسی که اعتقاد خود را با دلیل عقلی نداند از فریب خوردن و مورد تلبیس قرار گرفتن در امان نیست. تصدیقی که از دلیل تهی باشد ایمان نیست.

اشعری گفته است: شرط صحت ایمان دانستن دلیل در قلب است؛ با همین قدر، شخص در امان می‌ماند، و نیاز نیست که او توانایی این را داشته باشد تا دلیل را به زبان تعبیر کند.

ولی ابوالحسن رُستفَغنی می‌گوید: شرط صحت ایمان آنست که شخص اعتقاد خویش را بر چیزی بنا سازد که به جملگی بحیث دلیل درست باشد. [طور مثال] اگر اعتقاد خود را بر سخن پیامبر بنا سازد – پس ازینکه با حکم معجزه این را دانسته است که او پیامبر است [و پیامبر هر آنچه می‌گوید راست می‌گوید] – ایمانش درست است، ولی بدون آن درست نیست. این از برای آنست که تصدیق لابد [جزوی] از علم و معرفت است، درحالی‌که در مقلد

^{۵۲} ابو عبدالله حارث ابن اسد محاسبی (متوفای ۲۴۳ هـ) از بزرگان صوفیه و نیز از علمای پیشقدم در عصرش بود. او همراه با عبدالله بن سعید کلابی و ابوالعباس قلانسی به نقد آرای معتزله برخاست. هر سه را از جمله گروه کلابیه می‌دانند. کلابیه فرقه متقدم بر اشعریه بود، و ابوالحسن اشعری پس از جدا شدن از معتزله، به کلابیه پیوست. برای معلومات بیش تر به «کلابی» مراجعه کنید.

^{۵۳} عبدالعزیز بن یحیی کنانی مکی (متوفای ۲۴۰ هـ) از شاگردان امام شافعی بود. در منابع، از مناظره او با بشر مریمی درباره قرآن ذکر شده است.

[محض] علم وجود ندارد. زیرا علم حادث باید که یا علم ضروری [و بدیهی] باشد یا علم استدلالی؛ چون علم به خداوند علم بدیهی نیست، و مقلد از علم استدلالی برخوردار نمی‌باشد، پس علمی برای او ثابت نمی‌گردد، و بدون علم تصدیق متحقق نمی‌گردد.

امام ابوحنیفه رحمه الله و پیروان او در این مسئله گفتند: هر آنکه ایمان بیاورد، به آنچه که به مؤمنان وعده داده شده نائل می‌گردد. حجت و دلیل ایشان اینست که: ایمان عبارت از تصدیق است؛ اگر کسی خبری بیاورد و دیگری آن را تصدیق کند [یعنی، خبرش را راست بدارد]، هیچ کسی را بازداشته نمی‌توانیم که [درباره شخص دومی] بگوید: «آمن به» (او به خبردهنده ایمان آورد) یا «آمن له» (او وی را تصدیق کرد)، چنانکه پروردگار متعال از فرزندان یعقوب علیه السلام خبر می‌دهد که گفتند: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾ «و تو [سخن] ما را راست دارنده نیستی، اگرچه ما راستگو استیم» [یوسف: ۱۷]، یعنی «بِمُصَدِّقٍ لَّنَا» (ما را تصدیق کننده). بنابراین، هرگاه شخص مقلد آنچه را که از خداوند و صفاتش به او خبر می‌دهند تصدیق کند مؤمن می‌گردد.^{۵۴}

به جواب معتزله که گفتند «ایمان داخل شدن شخص در امان است»، ما می‌گوییم: بلی در صورتی که به [پذیرفتن] خبر ربط نداشته باشد و با [حروف جر] «با» و «لام» همراه نباشد، مثلاً گفته شود «أَمَّنْ فَلَانًا» (فلانی امان یافت). ولیکن اگر گفته شود «أَخْبَرَ فَلَانٌ بِكَذَا، فَأَمَّنْ بِهِ أَوْ أَمَّنْ لَهُ» (فلانی را چنین خبر دادند، پس وی به آن ایمان آورد یا درباره آن ایمان آورد)، اینجا مراد تنها تصدیق کردن است. پس درباره مؤمن این سخن متحقق می‌شود که گفته شود: «أَمَّنَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ» (او به خدا و رسولش ایمان آورد). درحالی که اگر مراد داخل شدن شخص در امان باشد، پس آن به خدا و رسولش تعلق ندارد، و بایست گفته شود: «أَمَّنَ نَفْسَهُ» (نفس او امان یافت). پس دانسته شد که مراد از «ایمان» تصدیق کردن است، نه داخل شدن نفس در امان. افزون بر آن، چرا می‌گوئید که [دانستن] استدلال شخص را داخل امان می‌سازد؟

^{۵۴} یکی دیگر از مسائلی که میان امام ابوحنیفه (در یکطرف) و ابوالحسن اشعری و معتزله (در طرف دیگر) وجود دارد اینست که آیا شخص ملزم است تا به تفصیل ایمان داشته باشد یا اینکه ایمان به کلیات کفایت می‌کند. امام ابوحنیفه گفته است: «اگر کسی به محمد ﷺ ایمان بیاورد و در فکرش خطور نکند که او عرب بود یا اعجمی، او حقیقتاً مؤمن است. همینطور اگر به حرمت خوک اعتقاد داشته باشد ولی نداند که خوک چیست، اسلام او کامل است» (أصول الدین: ص ۱۵۴). در تأیید این سخن امام ابوحنیفه، ابوالیسر بزدوی می‌گوید که ایمان به پیامبران واجب است، ولیکن واجب نیست که شخص هر پیامبر را بشناسد و بداند که کی از کدام قوم بود، از کدام سرزمین بود، یا چه نام داشتند (أصول الدین: ص ۱۵۴).

زیرا پیدایش شبهت برای شخص مستدل [و استدلال‌ورزنده] نیز ممکن بوده می‌تواند، پس شخص مستدل نیز نفسش در امان نیست و شاید [بر اساس تعریف شما] مؤمن نباشد!

فصل [توضیح و رفع ابهام]

بدان که این اختلاف نظر دربارهٔ اینکه آیا ایمان شخص مقلد درست است یا خیر، تنها در حق کسی صدق می‌کند که در بلندی‌های کوه بزرگ شده باشد، با مردم هرگز اختلاطی نداشته، دعوت به او نرسیده باشد، و به نظم و ادارهٔ آسمان‌ها و زمین تفکر و تأمل نکرده باشد. هرگاه کسی به چنین شخص خبری بیاورد که اعتقاد ورزیدن به آن بر وی فرض باشد، و او بدون تفکر و تأمل آن خبر را تصدیق کند [پرسش بالا در حقیقت مطرح می‌شود].

اما کسی که در میان مسلمانان بزرگ شده باشد، از مردم دهات و شهرها، از خرد و هشیاری برخوردار باشد، در دل شب و در روز تابان به پادشاهی آسمان‌ها و زمین تفکر کرده باشد، و در هنگام باد تند و رعد و برق ترسناک و ماه تابان خداوند را به پاکی یاد کند، همین نوعی از استدلال است، و چنین شخص مقلد خوانده نمی‌شود.^{۵۵}

نفی شکاکیت در ایمان^{۵۶}

چون حقیقت و ماهیت ایمان را شناختیم، [به ادامه] می‌گوئیم که: اگر ذات [یک شخص] با ایمان متصف باشد، آن شخص بالقطع و به‌یقین مؤمن است، و مؤمن حقیقی خوانده می‌شود. پس درست نیست که [استثناء کرده شود و] گفته شود «من إن شاء الله مؤمن استم»، همانگونه که درست نیست کسی بگوید «من إن شاء الله زنده استم» یا «من إن شاء الله مرد استم».

زیرا استثناء در حالتی کرده می‌شود که در ثبوت یک چیز در دم حاضر یا در معدومی که هستی‌اش ممنوع باشد شک وجود داشته باشد، نه در چیزی که [هستی‌اش] فی‌الحال قطعاً ثابت باشد. بنابراین، بنده‌ای که به ذات خودش حقیقتاً مؤمن باشد، او در علم خدای تعالی نیز مؤمن است، زیرا خداوند متعال هر چیز را به همان گونه‌ای که فی‌الحال هست می‌داند با آنکه اگر بداند که آن چیز [در آینده] از حالت فعلی‌اش تغییر خوردنی است، همانگونه که او تعالی شخص زنده را بحیث زنده می‌داند با آنکه می‌داند که آن شخص پس ازین می‌میرد. بر این

^{۵۵} این توضیحات را امام نسفی در «تبصرة الأدلة» (ج ۱، ص ۴۳) ارائه داشته و امام صابونی آن را اینجا نقل کرده است.

^{۵۶} اصل عنوان «نفی استثناء در ایمان» است که با کمی تعدیل ترجمه گردید.

اساس، کسی که فی الحال مؤمن باشد، او با خداوند متعال دوست است با آنکه اگر او تعالی بداند آن شخص ازین حالت [در آینده] تغییر کردنی است. و هرکه در دم حاضر کافر باشد، او با خداوند متعال دشمن است با آنکه اگر حالتش [در آینده] تغییر کردنی باشد. همینگونه است تا آنگاه که مومن کافر گردد، دوست دشمن گردد و سعید شقی گردد، یا بر عکس این‌ها.^{۵۷}

این است [عقیده درست] نزد ما [حنفی‌ها].^{۵۸}

به باور [ابوالحسن] اشعری و بعضی از خوارج: اعتبار نزد خداوند در مؤمن بودن و ولی بودن در دم حاضر نیست، بلکه معتبر حالت [در حین] مرگ است، طوری که اگر بنده به

^{۵۷} امام رستغنی در توضیح بیش تر این مسئله می گوید:

«استثناء در آنده از اقوال و احوال مختلفه جواز دارد که وجود آن‌ها در یک لحظه و سپس عدم آن‌ها در لحظه دیگر قابل تصور باشد، مثلاً گفته شود که «نماز جمعه را می خوانم إن شاء الله»، زیرا احتمال وجود و عدم [در این کار] می رود. ولیکن ایمان چیزی است که تحقق و حصول آن واقع شده، پس جواز ندارد که استثناء را در آن داخل سازیم. زیرا استثناء تعطیل و رفع را در سخن وضع می کند، آیا نمی بینیم که اگر شخصی [به خانمش] بگوید «تو إن شاء الله طلاق استی»، طلاقش باطل می گردد؟!». ^{۵۸}

اگر مراد [از استثناء کردن] اوقات آینده باشد، این نیز نادرست است... زیرا چنان می ماند که شخصی بگوید: «من در این ساعت مؤمن استم جز اینکه نمی دانم بر ایمان باقی می مانم یا خیر». این نادرست است. زیرا چنین کدخدایی [همین لفظ فارسی کدخدایی در متن عربی بکار برده شده] به خداوند متعلق است نه به بنده؛ بنده مأمور به مراعات کردن شرط بندگی است نه مراعات کردن ربوبیت. از جهت بندگی، او مأمور است که ایمان خود را از شک و شکاکیت پاکیزه نگهدارد. درحالی که حرمان [و خذلان] در آینده و در ختم زندگی بنده در قضاء و مشیت خداوند است. حال آنکه استثناء مقرون به فعل بنده می تواند باشد نه به فعل پروردگار جل جلاله، پس استثناء در متیقن [که در قضاء الهی تقدیر گردیده] مستحیل است.

به او (رستغنی) گفتند که: از ابن مسعود رضی الله عنه روایت شده که او در ایمان استثناء کرده است، و گفته شده اولین کسی که استثناء در ایمان کرده ابن مسعود رضی الله عنه بوده است. [امام رستغنی] جواب داد: ما هیچ یک از صحابی را دلیل نمی آوریم که هرگاه چیزی بگونه انفرادی گفته باشد، دیگر اصحاب سخن وی را نپذیرفته باشند. احتمال دارد ابن مسعود سخنی به این معنی گفته باشد که: او عملی را انجام نمی دهد که خلاف ایمان باشد إن شاء الله... از معاذ بن جبل رضی الله عنه از استثناء در ایمان پرسیدند، گفت: «خدا تعالی در کتابش از سه طبقه از مردم یاد می کند: در یکجا می گوید: ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾ [الأنفال: ۴ و ۷۴]، در جای دیگر می گوید: ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا﴾ [النساء: ۱۵۱]، و در جای دیگر می گوید: ﴿مُذَبِّذِينَ بَيْنَ ذَلِكَ لَا إِلَى هُوَ لَا إِلَى هُوَ لَا﴾ [النساء: ۱۴۳]. پس هرکه در ایمان استثناء بکند، از جمله مذذبیین [و متردد شدگان] می گردد». بنابراین، استثناء گفتن در چیزی که متحقق است سخن لغو می باشد. «مجموع الحوادث والنوازل والواقعات: ص ۷۱۴-۷۱۵»

^{۵۸} مصحح متن عربی می افزاید که برعلاوه امام ابوحنیفه و اکثریت حنفی ها، بخشی از اشعری ها نیز با ابوحنیفه موافق بودند، منجمله قاضی ابوبکر باقلانی و ابواسحاق اسفرائینی.

حالت مؤمن بمیرد، روشن می‌شود که او اصلاً مؤمن به خدای تعالی و دوست اوست ولو که پنجاه سال بت پرستش کند. و هر که - عیاذ بالله - به حالت کافر بمیرد، روشن می‌شود که او از زمان تولد [تا حالا] کافر است ولو که [در دم حاضر] به وحدانیت خدای تعالی اقرار کند و پنجاه سال خداوند را پرستش کند. آن‌ها می‌گویند: در هنگامی که ابلیس معلم فریشتگان بود او کافر بود.^{۵۹} آن‌ها به این سخن پروردگار متعال استدلال می‌ورزند که فرمود: ﴿و او (ابلیس) از جمله کافران بود﴾ [البقره: ۳۴ و ص: ۷۴]، یعنی: در علم خدای تعالی [کافر بود]. این مسئله را مسئله موافات می‌نامند.

سخن درست از آن ماست، زیرا اتصاف یک شخص به مؤمن بودن وابسته به قیام صفت ایمان در وی در دم حاضر است، و مؤمن بودن او فی الحال دوام صفت ایمان را مشروط نمی‌سازد. ولیکن هرگاه صفت ایمان به صفت کفر مبدل شود، نام مؤمن نیز به نام کافر تبدیل می‌شود. این در علم خدای تعالی و علم بندگان تفاوتی ندارد، چون همانگونه که ما زنده را زنده می‌دانیم پروردگار متعال نیز او را زنده می‌داند ولو که حالت او از زندگانی به مرگ [در آینده] تغییر خوردنی است. دوستی و دشمنی و سعادت و شقاوت نیز بر همین اصل اند، زیرا آن‌ها بر ایمان و کفر ترتیب یافته اند چنانکه قبلاً بیان کردیم. والله تعالی الموفق.

نفی زیادت و نقصان از حقیقت ایمان

از آنچه [تا اینجا] بیان کردیم، ثابت شد که ایمان به معنی حقیقی لغت تصدیق کردن است، و به آن اقرار کردن نیز پیوند داده می‌شود تا احکام دنیا بر آن ترتیب یابند. پس ایمان در حقیقت تصدیق کردن خداوند متعال در آنچه که از ازل تا ابد به ما خبر داده است می‌باشد؛ بنابراین زیادت و نقصان [و فزونی و کاستی] در آن متصور بوده نمی‌تواند، برخلاف آنچه که از یاران شافعی نقل شده است.^{۶۰} این بخاطر آنست که هر کسی که خداوند متعال را از برای خبر

^{۵۹} به اساس روایت کمال الدین اندکانی فرغانی (متوفای پس از ۷۷۷ هـ)، امام نجم الدین نسفی (متوفای ۵۳۷ هـ) در یکی از آثارش، از امام ابوبکر محمد بن محمد بن نصر قلاتسی (۴۱۸-۴۸۵ هـ) یکی از علمای حنفی در سمرقند و نسف خبر می‌دهد که از او به فارسی پرسیدند: «ابلیس پیش از آنکه ملعون شد، به نزد خدای تعالی مؤمن بود یا کافر؟ فکتب (پس بنوشت): فرشته بودی، معلم فرشتگان، و مؤمن بود، و به نزد خدای تعالی مؤمن بود تا وقت بی‌فرمانی، و نسزد «شاید» گفتن، و به علم خدای تعالی شاید گفتن که مؤمن بود» (صدق الکلام فی علم الکلام، صفحه ۱۹۶).

^{۶۰} اکثریت اشعری‌ها موافق با زیادت و نقصان در ایمان نیستند، بلکه کسانی چون جوینی و غزالی با امام ابوحنیفه در این مسئله هم‌نظر بودند که ایمان زیادی و کمی ندارد (بنگرید به: «الإرشاد»: ص ۳۹۹ و «الاقتصاد

دادنش از ازل تا ابد به جملگی تصدیق کند، او به خداوند ایمان آورده است، و در اخبار خدای تعالی زیادت و نقصان متصور نیست چون آنچه لایتناهی باشد افزونی نمی‌یابد، پس تصدیق کردن آن نیز افزونی و کاستی ندارد.

اینکه آن‌ها به آیت مبارکه ﴿زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾ «ایمان شان را می‌افزاید» [الأنفال: ۲ و التوبة: ۱۲۴] استدلال می‌ورزند درست نیست، زیرا مُحتمل اینست که مراد این آیت زیادت از حیث تفصیل [و جزئیات] در هر حکمی که در عصر نبی کریم ﷺ [روزانه] به تازگی وحی می‌شد باشد، زیرا هیچ روزی نبود که در آن حکمی و فرضی به تازگی وحی نمی‌شد، چنانکه آیتی نازل می‌شد و از آن حکمی ظاهر می‌گشت که پیش از آن وجود نداشت. پس چون [به هر حکم تازه‌ای] از روی تفصیل ایمان می‌آوردند، تفصیل ایمان شان افزایش می‌یافت.^{۶۱} این کار تنها در عصر نبی کریم ﷺ اتفاق می‌افتاد، و [پس ازینکه وحی قرآن تکمیل شد] در زمان ما متحقق نیست. این تأویل را ابوحنیفه رحمه الله ارائه کرده، و عین این تأویل از ابن عباس رضی الله عنه نیز روایت شده است.^{۶۲}

فی الاعتقاد: (ص ۲۲۵-۲۲۷). آنانی که امروز ایمان را با زیادت و نقصان تعریف می‌کنند بیش‌تر اهل حدیث، خوارج، حشویه، وهابی‌ها و سلفی‌ها اند چون آن‌ها عمل را مشمول ایمان می‌دانند.

^{۶۱} آیات مربوطه ازین قرار اند: ﴿هرگاه آیات او برای شان خوانده شود، ایمان شان را می‌افزاید﴾ [الأنفال: ۲]؛ ﴿و چون سوره‌ای نزول یابد بعضی از ایشان [به یکدیگر] می‌گویند: «این سوره به ایمان کدام یکی از شما افزوده است؟» پس به ایمان کسانی افزوده است که ایمان آورده اند و ایشان خوشحال می‌شوند﴾ [التوبة: ۱۲۴]. امام ماتریدی در تفسیر «ایمان شان را می‌افزاید» می‌نویسد که چون هر روز آیات تازه به اصحاب وحی می‌گشت و در آن‌ها دلایل و حجت‌های تازه به ایشان ارائه می‌شد، این بر ثبات و دوام شان به ایمان می‌افزود. تفسیر دیگر آن اینست که چون احکام و فرائض تازه به ایشان وحی می‌گشت، و اصحاب این‌ها را تصدیق می‌کردند، پس به تصدیق کردن‌های شان می‌افزود (تأویلات القرآن، ج ۶، ص ۴۷۷-۴۷۹).

امام ابن‌نصر زاهد دروازجکی بخاری می‌نویسد که «اگر به حق صحابه رانی، روا بود که گویی بغزودشان ایمان، یعنی به آنچه آمده بود ایمان داشتند و به آنچه [هر روز با وحی تازه برای شان] می‌آمد از آیات دیگر قبول می‌کردند و ایشان را ایمان می‌افزود بدان آیت. و اگر به حق مؤمنان [پس از صحابه] رانی، «بیفزایدشان یقین»، و یقین را ایمان گفت که یقین معنی سبب ایمان است، و آن را که یقین وی قوی بود ایمان وی استوار بود.» (لطائف التفسیر، ج ۲، ص ۱۰۹۰).

^{۶۲} در تفسیر آیت ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ﴾ «هم اوست که در دل‌های مؤمنان آرامش فرو فرستاد، تا به ایمان خویش ایمان بیفزایند.» [الفتح: ۴]، عبدالله ابن عباس (رض) گفته است: «به یقین خویش یقین بیفزایند.» و نیز از ابن عباس (رض) روایت شده که در تفسیر این آیت گفته است:

«خدای تعالی پیامبر خویش را با [کلمه] شهادت لا إله إلا الله فرو فرستاد، پس آن‌ها (مردم) او را در این [سخن] تصدیق کردند. خداوند برای شان نماز را افزود، پس آن‌ها (مؤمنان) آن را تصدیق کردند. سپس خداوند

همچنان، احتمال دارد که مراد از زیادت [در ایمان] تجدید امثال آن باشد، زیرا بقای ایمان تنها از طریق تجدید گشتن امثال آن [در هر لحظه به لحظه] متصور بوده می‌تواند. ایمان عَرَض است، و عرض [به تنهایی خود] از بیش‌تر از یک لحظه زمانی بقا ندارد، ولیکن با تجدید امثال آن [در هر لحظه زمانی] بقا می‌یابد.

افزون برآن، احتمال دارد که مراد از زیادت ایمان ثمره ایمان و اشراق نور و روشنی آن بر قلب مؤمن باشد. و این می‌تواند تفاوت داشته باشد مانند فزونی در ثمره درخت یا فزونی در نور و تابش آفتاب [که از یک فصل تا فصل دیگر یا از یک سرزمین و اقلیم تا سرزمین و اقلیم دیگر تفاوت دارند]، با آنکه همه آن‌ها در نفس شان باهم برابر اند.

در نهایت، فرموده پروردگار متعال ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾ «امروز برای شما دین شما را کامل نمودم، و نعمت خود را بر شما تمام کردم» [المائدة: ۳] دلالت بر تصور افزونی در نفس ایمان ندارد، بلکه دلالت بر اكمال دین دارد که آن مشتمل بر احکام شریعت است، و [این احکام] زیادی و کمی داشته می‌توانند. درحالی‌که ایمان عبارت از تصدیق کردن است، و احتمال زیادی و کمی ندارد.^{۶۳}

والله الموفق للتمام.

برای شان زکات را افزود، آن‌ها آن را تصدیق کردند. سپس خداوند برای شان روزه را افزود، پس آن‌ها آن را تصدیق کردند. سپس خداوند برای شان حج را افزود، پس آن‌ها آن را تصدیق کردند. به اینگونه خداوند برای شان دین شان را کامل گردانید و فرمود: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾ [المائدة: ۳]. (التیسیر فی التفسیر: ج ۱۳، ص ۴۵۱)

^{۶۳} چون اصل اختلاف در این مسئله اینست که اهل حدیث «عمل» را جزو ایمان دانسته اند، پس ناگزیر زیادت و نقصان را نیز برای ایمان پذیرفته اند. پس اصل دلائل حنفی‌ها در نفی زیادت و نقصان از ایمان، برمی‌گردد به اینکه عمل جزو ایمان نیست، و این دلائل قبلاً در فصل «حقیقت و ماهیت ایمان» بیان گردیده اند. برای مطالعه این دلائل، خوانندگان به آن فصل مراجعه کنند.

ایمان و اسلام هر دو یکی اند^{۶۴}

پیش ازین بیان کردیم که ایمان به معنی حقیقی لغت تصدیق کردن است، و حاصل آن اینست که ایمان عبارت از تصدیق کردن خداوند متعال از برای آنچه که از زبان انبیاء و پیامبرانش به ما خبر داده است می‌باشد. درحالی که اسلام در لغت عبارت از گردن نهادن و تسلیم شدن است. پس نظر به ظاهر این دو لفظ، حکم آن‌ها متفاوت به نظر می‌رسد، چنانکه حشویه^{۶۵} و اهل ظواهر چنین گفته اند.^{۶۶}

شبهت آن‌ها از آنجا برخاسته که پروردگار متعال می‌فرماید: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَأَمْنَا ۖ قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ «بادیه‌نشینان گفتند «ایمان آوردیم»، [به ایشان] بگو: ایمان نیاورده اید بلکه بگویید گردن نهادیم» [الأحزاب: ۱۴]. [آنها همچنان می‌گویند که] پیامبر گرامی ﷺ [زمانی که به سوال‌های جبرئیل پاسخ می‌داد] جوابی را که به سوالش درباره‌ی ایمان داد از جوابی که به سوالش درباره‌ی اسلام داد متفاوت بود.^{۶۷} پس این‌ها دلالت بر این دارند که ایمان غیر از اسلام است.

^{۶۴} بحث در این فصل در نقد مباحث عرفا و متصوفین مبنی بر تفاوت جایگاه مؤمن و مسلمان نیست، بلکه در نقد دیدگاه آن‌عه از گروه‌های تکفیری از اهل حدیث است که با تفکیک ورزیدن میان ایمان و اسلام، گنهکاران را خارج از ایمان ولی داخل ملت اسلامی خواندند. این تفکیک ورزیدن شان میان ایمان و اسلام پیامدهای عمیقی در بحث تکفیر و جواز کشتن مردم داشت، که بخشی ازین آرای شان در عصر حاضر از جانب وهابی‌ها و سلفی‌ها حمل می‌گردد. افزون بر آن‌ها، معتزله و نیز شیعه میان ایمان و اسلام تفکیک قائل بودند.

^{۶۵} ابن تیمیه، در موافقت با گروه‌های حشویه از اهل سنت، میان ایمان و اسلام تفکیک قائل است. سپس مرتکبین گناه کبیره و تارک فرایض را از ایمان خارج می‌داند ولی از ملت اسلام خارج نمی‌داند. به همین ترتیب، زمانی که بعضی از گروه‌های اسلامی را تکفیر می‌کند، تعدادی از آن‌ها را خارج از ایمان ولی داخل اسلام می‌شمارد. سپس ابن قیم الجوزیه اصطلاحات «کفر اکبر» و «کفر اصغر» را بالترتیب برای خروج از ایمان و خروج از اسلام رقم زد. برای معلومات بیشتر به پاورقی ۲ در فصل ۶.۱ (مرتکبین گناه کبیره) مراجعه کنید. تفکیک میان ایمان و اسلام راه را در فروع فقهی بعضی از مذاهب برای تجویز «کشتن» بحيث حدود جزا هموار کرد. بعضی از فتوای کشتن و کشتاری را که ابن تیمیه داده است بر بنیاد همین اصل تفکیک میان ایمان و اسلام است. چند نمونه‌ای از فتاوی کشتار ابن تیمیه در مقاله «تکفیر علمای اهل سنت و فتوای کشتن از جانب ابن تیمیه» (جویا: ۱۴۰۱) با ترجمه فارسی ارائه شده اند.

^{۶۶} افزون بر آن‌ها، معتزله و نیز شیعه میان ایمان و اسلام تفکیک قائل استند.

^{۶۷} این حدیث را امام صابونی در فصل «اندر بیان اینکه اصل این علم از مهمات دین است» (در بخش ۱ این کتاب) بیان کرده است. بخشی از آن حدیث چنین است که:

ولیکن عموم اهل سنت به این باور استند که ایمان و اسلام — از حیث حقیقت و معنی — یکی اند، طوری که حقیقت اسلام بدون ایمان متصور بوده نمی‌تواند، و نیز معنی ایمان بدون اسلام متحقق نمی‌گردد. دلیل آن اینست که اسلام عبارتی برای انقیاد و تواضع [یعنی، گردن نهادن و فروتن شدن] است، و این بدون تصدیق کردن خداوند متعال از برای الوهیت‌اش و ربوبیت‌اش متصور بوده نمی‌تواند. همچنان، ایمان عبارتی برای تصدیق کردن خدای تعالی از برای خبری که از زبان پیامبرش داده است می‌باشد، و این با قبول کردن اوامر و نواهی او متحقق می‌گردد. پس متصور نیست که انسانی مؤمن به خدای تعالی باشد ولی مسلمان نباشد.

تعداد زیادی از آیات قرآن مجید دلالت به یکسان بودن اسلام و ایمان دارند. از آنجمله، پروردگار متعال از سخن فرشتگان خبر می‌دهد که گفتند: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ ﴿فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ نَبِيٍّ مِّنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ «پس آنانی که در آن [روستا] از مؤمنان بودند بیرون آوردیم. اما نیافتیم در آنجا جز یک خانه از مسلمانان» [الذاریات: ۳۶-۳۷]، و نیز از موسی علیه السلام خبر می‌دهد که گفت: ﴿يَنْقُومُ إِن كُنْتُمْ ءَامِنْتُمْ بِاللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا إِن كُنْتُمْ مُسْلِمِينَ﴾ «ای قوم من، اگر شما [واقعاً] به خدا ایمان دارید، پس بر وی توکل کنید اگر مسلمان استید» [یونس: ۸۴]. در آیت دیگری، او تعالی می‌فرماید: ﴿إِن تُسْمِعْ إِلَّا مَن يُؤْمِنُ بِثَآلِثَتِنَا فَهُمْ مُسْلِمُونَ﴾ «شنونده نمی‌توانی مگر کسانی را که به آیات ما ایمان آورده اند، پس ایشان اند مسلمانان». [النمل: ۸۱]. همچنان، [درباره مؤمن] می‌فرماید: ﴿فَإِن ءَامَنُوا بِمِثْلِ مَا ءَامَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ أَهْتَدُوا﴾ «اگر ایشان ایمان بیاورند همانگونه که شما ایمان آورده اید، پس رهیاب استند» [البقره: ۱۳۷]، و «همین را در باب مسلمان نیز بیان می‌کند: ﴿فَإِن أَسْلَمُوا فَقَدْ أَهْتَدُوا﴾» «پس اگر تسلیم شوند، رهیاب استند» [آل عمران: ۲۰]. و چندین آیت دیگری نیز استند که دلالت بر یکسان بودن ایمان و اسلام دارند.^{۶۸}

«جبرئیل علیه السلام پرسید: «ای پیامبر خدا، ایمان چیست؟» [رسول الله ﷺ] گفت: «گرائیدن به خداوند، فرشتگانش، کتاب‌هایش، پیامبرانش، روز آخرت، و به اینکه تقدیر خیر و شر از جانب خدای تعالی است.» گفت: «راست گفتی!» ... سپس گفت: «ای پیامبر خدا، اسلام چیست؟» [در جوابش] فرمود: «گواهی دادن بر اینکه نیست هیچ معبودی جز الله، و نماز برپا داشتن، و زکات دادن، و روزه گرفتن رمضان، و حج کردن بیت [الحرام] برای کسی که توانمندی آن را داشته باشد.»

^{۶۸} همچنان، زمانی که خداوند متعال از ابراهیم علیه السلام در قرآن مجید یادآوری می‌کند، او را مُسلم به معنای مؤمن می‌خواند: ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [آل عمران: ۶۷].

استدلال این است که اگر این دو غیر از یکدیگر می‌بودند، باید می‌توانستیم یکی را بدون دیگری تصور بکنیم؛ پس [از آن‌ها می‌پرسیم] حکم آن کسی که اسلام بیاورد ولی ایمان نیاورد چیست؟ یا حکم کسی که ایمان بیاورد ولی در دنیا و آخرت تسلیم [خداوند] نگردد چیست؟ اگر حکمی را برای یکی آن دو ثابت کنند که آن را برای دومی‌اش ثابت نسازند سخن شان به بطلان کشانیده می‌شود، زیرا بنابر اجماع برای هر کدام آن حکم جداگانه‌ای وجود داشته نمی‌تواند. همچنان، مردم در زمان رسول الله ﷺ به سه دسته بودند: مؤمن، کافر و منافق. دسته چهارمی‌ای وجود نداشت! پس مسلمان در کدام یک از این‌ها بود؟ درست نیست که گفته شود: از جمله کافران. اگر مسلم را از جمله مؤمنان بخوانند، مذهب خود را ترک می‌کنند. و اگر او را از جمله منافقان بگویند، پس اسلام نزد شان به نفاق مبدل می‌شود.

در رابطه به دلیل آوردن شان از آیت قرآن، می‌گوئیم: خداوند از اسلام شان [در آن آیت] خبر نمی‌دهد بلکه به ایشان امر می‌کند تا بگویند: ﴿أَسْلَمْنَا﴾ [الأحزاب: ۱۴]، یعنی تسلیم شدیم [و گردن نهادیم] در ظاهر ولی انکار می‌ورزیم به قلب‌های ما. پس مراد اظهار اسلام [و تسلیمی] از نفس‌های شان است نه حقیقت اسلام [در قلب‌های شان]؛ اگر مراد از این آیت حقیقت اسلام می‌بود، می‌بایست که آنچه آورده اند مورد خشنودی و پذیرش خدای تعالی قرار می‌داشت زیرا او تعالی فرموده است: ﴿وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ «و اسلام را بحیث دین برای شما پسندیدم» [المائدة: ۳]. درحالی‌که تفسیر این آیت بنابر اجماع چنین نیست.

در پاسخ به تمسک جستن شان به آن حدیث، می‌گوئیم که: در بعضی از روایات آمده است که [جبرئیل علیه السلام] درباره «شرائع اسلام» می‌پرسد [نه درباره خود اسلام] که رسول الله ﷺ به آنگونه جواب داده است. این روایت را ابو عبدالله بن ابوحفص کبیر^{۶۹} ذکر کرده

^{۶۹} امام ابو عبدالله بن ابوحفص بخاری، مشهور به ابوحفص صغیر، پسر امام ابوحفص کبیر بخاری (متوفای ۲۱۷ هـ) بود. پدرش ابوحفص کبیر شاگرد امام محمد شیبانی و پیشوای مذهب حنفی در بخارا بود. از جمله شاگردان ابوحفص صغیر، مشهورترین آن ابومحمد عبدالله کلاباذی بخاری - مشهور به استاد حارثی یا استاذ سُبْدْمُونی - است. از جمله آثار ابوحفص صغیر، «کتاب الإیمان» و «الرد علی أهل الأهواء» بیشتر شهرت داشتند، اما متأسفانه نسخه‌های این کتاب‌ها امروز به دسترس نیستند. یکی از وقایع مشهور درباره ابوحفص صغیر، تش میان او و امام محمد بن اسماعیل بخاری (مؤلف «الجامع الصحیح» مشهور به صحیح بخاری) است که به اخراج امام بخاری از شهر بخارا انجامید. شمس الاثمه سرخسی که در سلسله شاگردی ابوحفص صغیر قرار داشت، این ماجرا را با چهار سلسله روایتش اینگونه حکایت می‌کند:

«اگر دو طفلی از یک بهیمه شیر بنوشند، این شیرخوارگی نیست. این به منزلت خوردن طعامی از یک کاسه است. ولیکن محمد بن اسماعیل، نویسنده الأخبار، رحمه الله تعالی، می‌گفت: اینچنین حُرمت شیرخوارگی ثابت می‌گردد. او به بخارا در زمان امام ابوحفص وارد شد، و بر این فتوا داد. شیخ [ابوحفص] به او گفت:

است که او از پدرش، از محمد بن الحسن [شیبانی]، از ابوحنیفه، از علقمه، از یحیی بن یعمر، از [عبدالله] ابن عمر روایت می‌کند که جبرئیل علیه السلام از شرائع اسلام می‌پرسد.^{۷۰} پس این روایت می‌تواند تفسیری برای آن روایت مطلقه [که بیش‌تر مشهور گشته است] باشد.^{۷۱}

[در رابطه به اینکه چرا در روایت مشهورتر این حدیث، رسول الله ﷺ در پاسخ به سوال جبرئیل که پرسید «اسلام چیست؟»، بجای تعریف کردن خود اسلام، «شرائع اسلام» را بیان کرد]، دلیل این بوده می‌تواند که به هرگونه‌ای که اگر نبی کریم ﷺ به [پرسش جبرئیل] درباره اسلام جواب می‌داد، منافقان در آن [تعریف اسلام] شامل می‌شدند [چون آن‌ها ظاهراً شرط شهادت گفتن را برآورده می‌ساختند] درحالی که آن‌ها سزاوار مؤدگانی‌ای که به مسلمانان داده شده است نبودند. [بنابراین، پیامبر بزرگوار تعریفی از شرائع اسلام داد تا مسلمانان حقیقی

چنین نکن که تو در آن جایگاه [فقه و اجتهاد] نیستی (لَا تَفْعَلْ فَلَسْتَ هُنَاكَ)، اما او ابا ورزید و نصیحت او را نپذیرفت و در این مسئله فتوا داد که اگر دو طفلی از یک گوسپند شیر بنوشند، حرمت [میان ایشان] ثابت می‌گردد. پس [مردم] باهم جمع شدند و او را به سبب این فتوایش از بخارا بیرون کردند. این از برای آنست که حرمت [نکاح] تنها به سبب کرامت ثابت می‌گردد، و این کرامت تنها مختص به شیر آدمی است و شیر چهارپایان را شامل نمی‌شود. (المبسوط، ج ۵، ص ۱۳۹-۱۴۰)

^{۷۰} همین روایت را امام ابوحنیفه در «الفقه الأیسط» (به روایت ابوالمطیع بلخی) نیز تذکر داده است. روایت دیگر این حدیث که در صحیح بخاری، صحیح مسلم و سنن ابن ماجه نقل شده اند و در آغاز این کتاب (فصل: اندر بیان اینکه اصل این علم از مهمات دین است) تذکر رفته بود، کمی متفاوت است. روایتی را که امام ابوحنیفه و ابوحفص صغیر روایت کرده اند ازین قرار است:

«[جبرئیل] پرسید: یا رسول الله، ایمان چیست؟ [نبی ﷺ] گفت: شهادت دادن بر اینکه نیست هیچ معبودی جز الله و محمد بنده و پیامبرش است، و گرائیدن به فرشتگانش، کتاب‌هایش، پیامبرانش، روز آخرت، و به اینکه تقدیر خیر و شر از جانب خدای تعالی است». گفت: «راست گفتی!» و ما ازین سخنش تعجب نمودیم زیرا [ظاهراً] به بادیه‌نشینان بی‌علم می‌ماند. سپس گفت: «ای پیامبر خدا، شرائع اسلام چیست؟» [در جوابش] فرمود: «نماز برپا داشتن، و زکات دادن، و روزه گرفتن رمضان، حج کردن بیت [الحرام] برای کسی که توانمندی آن را داشته باشد، و غسل کردن از جنابت». گفت: «راست گفتی!» (الفقه الأیسط: ص ۵۱)

^{۷۱} امام ابوالمعین نسفی از دو سند دیگر این روایت نیز یاد می‌کند. یکی آن، باز هم توسط ابوحفص صغیر روایت شده اما وی آن را از طریق عبدالله بن رجاء بن عمرو بصری، از مسعودی، از علقمه روایت می‌کند. سند دومی را به ابوالعباس جعفر بن محمد مستغفری نسبت می‌دهد که او نیز عین روایت را با اسناد متصل خویش از ابوحنیفه و علقمه روایت می‌کند (تبصرة الأدلة، ج ۲، ص ۸۲۰-۸۲۱). ابوالعباس مستغفری (متوفای ۴۳۲ هـ) از جمله محدثین مشهور حنفی در بخارا بود که صاحب آثار و تألیفات زیادی است. کتاب‌های «دلائل النبوة» و «فضائل القرآن» او در عصر حاضر به چاپ رسیده اند.

از منافقین تفکیک کردند.] پس فهمیده می‌شود که مراد رسول الله ﷺ شرائع اسلام بوده است [نه تعریف خود اسلام].^{۷۲}

و خداوند یاری‌دهنده است.

^{۷۲} امام نسفی همچنان می‌گوید که اینگونه سخن گفتن در زبان عرب معمول بود، طوری که لفظ «مضاف الیه» را بجای «مضاف» بکار می‌بردند، چنانکه در قرآن مجید فرموده شده: ﴿وَسُئِلَ الْقُرَيْهَ﴾ [یوسف: ۸۲]، درحالی که منظور «اهل قریه» است، نه خود قریه. بنابراین، در حدیث بالا لفظ «شرائع» بگونه اضممار در دلالت وجود داشته می‌تواند، و محتمل است که مراد از اسلام «شرائع اسلام» باشد. خصوصاً اینکه در این پرسش و پاسخ با جبرئیل، پیامبر گرامی تعریف اسلام را در جواب سوال قبلی جبرئیل که از ایمان پرسیده بود داد، و در بار دوم خواست تا «شرائع اسلام» را تعریف کند. همچنان، محتمل است که لفظ اسلام بگونه مجاز برای «شرائع اسلام» بکار رفته باشد، زیرا در قرآن مجید در یکجا از ایمان یادآوری شده ولی بنابر اجماع مفسرین مراد «شرائع» یعنی نماز است نه خود ایمان: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ﴾ «خداوند هرگز ایمان [یعنی، نمازهای] شما را ضایع نمی‌گرداند» [البقره: ۱۴۳] (تبصرة الأدلة، ج ۲، ص ۸۲۱-۸۲۲).

[۶.۵] مسائلی که ایمان به آن‌ها بر اساس نقل واجب شده

در خلال سخنان ما در این کتاب روشن ساختیم که قضیه‌های عقلی به سه قسم اند: واجب، ممتنع و جائز. واجب، ذات باری تعالی و صفات وی استند. مثال ممتنع، شریک آوردن، نسبت دادن فرزند، و مماثلت برقرار ساختن برای الله متعال است، یا نسبت دادن کذب، ظلم و سفاهت به او تعالی است - که خداوند ازین‌ها برتر و بزرگتر است! ولیکن جائز آنست که تقدیر وجود و عدمش از لحاظ عقلی برابر باشد، و آن را ممکن نیز می‌نامند.

[در باب ممکنات عقلی یا جائزات عقلی، روش عقلانی اینست که با وارد گشتن دلایل سمعی و نقلی در این مسائل، توقف کرده شود و این‌ها پذیرفته شوند. پس هرگاه دلیل قطعی [از منقولات و نصوص دینی]^{۷۳} روی مسئله‌ای در دست باشد، و عقل و خرد نیز به وجود و هستی آن حکم کند، اعتقاد ورزیدن به آن واجب می‌گردد، و لازم است تا خداوند متعال را از بابت خبر دادنش [از این امور] تصدیق کنیم. این مسائل اعتقادی از قبیل ذیل اند:

[۱.] سوال و جواب، و عذاب در قبر،

[۲.] زنده شدن پس از مرگ،

[۳.] حشر [و برانگیختن] اجساد،

^{۷۳} دلیل سمعی قطعی یا یقینی عبارت از «خبر متواتر» است که دربرگیرنده قرآن مجید و احادیث متواتر می‌باشد. اما بعضاً «احادیث مشهور» نیز دلالت‌کننده بر علم قطعی و یقینی پذیرفته می‌شوند. مسائل اعتقادی را که امام صابونی در این فصل یاد می‌کند، بعضاً بر اساس احادیث مشهور به اثبات رسیده اند، و بعضاً بر «احادیث آحاد» استوار اند ولی اگر مجموع احادیث آحاد وارده روی یک مسئله در نظر گرفته شوند به حد اشتهار یا تواتر بالمعنی بالا می‌روند. احادیث مشهور عبارت از آن‌عهده احادیثی اند که در نسل اول راویان (یعنی اصحاب) در حد «آحاد» بودند ولی بعداً در نسل دوم راویان (یعنی تابعین) به حد تواتر بالا رفتند. «حدیث آحاد» یا «خبر واحد» علم یقینی و قطعی را به‌بار نمی‌آورند و موجب اعتقاد ورزیدن نمی‌گردند، بلکه بر اساس اصول الفقه حنفی اگر خبر آحاد با دلیل عقلی و دیگر اخبار متواتر در تناقض باشد، باید رد گردند و پذیرفته نشوند. بر این اساس، تعداد زیادی از احادیث آحادی که درباره بعضی احوالات و اتفاقات در سرای محشر و روز آخرت نقل گردیده اند ولی با عقل و با قرآن مجید در تناقض اند، از سوی حنفی‌ها رد می‌گردند. بعضی ازین احادیث بر اساس اصول اهل حدیث دارای سند صحیح هم استند و در صحیحین نیز شامل اند، ولی از جانب حنفی‌ها پذیرفته نمی‌شوند. ولیکن این هشت موردی را که امام صابونی در اینجا نام می‌برد، و نیز مسائلی چون معراج و معجزات نبی کریم ﷺ - که در بخش ۴ این کتاب بیان گردید - و مابقی مسائلی که در «فقه اکبر»، «عقیده الطحاویة» و «عقائد نسفی» متذکر گشته اند، مورد پذیرش و اجماع حنفی‌ها قرار دارند. برای توضیحات و تشریحات بیشتر درباره احادیث متواتر و آحاد به پاورقی ۶۳ در فصل ۳.۳ رجوع کنید.

[۴.] خواندن کتاب اعمال،

[۵.] ترازوی اعمال،

[۶.] صراط،

[۷.] شفاعت، و

[۸.] بهشت و دوزخ، و آنچه پروردگار متعال در آن‌ها برای دوستانش و دشمنانش وعده

داده است.^{۷۴}

سوال و جواب پس از مرگ و عذاب در قبر نزد ما - برخلاف معتزله - ثابت

است.^{۷۵} سوال و عذاب قبر ممکن است با اعاده [و برگشت] روح بسوی جسد صورت گیرد.^{۷۶} باری، نبی کریم ﷺ بعد از دفن کردن مَیِّت فرمود: «برای برادران مغفرت طلب کنید، چون او الآن مورد پرسیان قرار دارد».^{۷۷}

برانگیختن اجساد و [دوباره] زنده شدن در روز رستاخیز حق و ثابت است. ازین

مسئله، دهریان مکمل انکار ورزیده اند، و بعضی از فلاسفه پنداشته اند که حشر تنها متوجه ارواح است نه اجساد.

[به باور ما] حشر جسد با اعاده کردن هیئت اولی در جسم پس از تغییر یافتنش، و

برگشتاندن روح در آن ممکن است. چنانکه خداوند متعال می‌فرماید: ﴿وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ﴾ «و بی‌گمان خدا کسانی را که در قبرهایند بر می‌انگیزد» [الحج: ۷]، و همچنان به جواب کسی که [از اعاده اجسام] پرسید چنین فرمود: ﴿مَنْ يُحْيِ الْعِظْمَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾ «قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ» «چه کسی می‌تواند استخوان‌ها را درحالی‌که پوسیده اند زنده سازد؟ بگو: آن‌ها را همان کسی زنده می‌سازد که در اول بار آن‌ها را آفریده است» [یس: ۷۸-۷۹].

خواندن کتاب در روز رستاخیز حق است، چنانکه پروردگار متعال می‌فرماید:

﴿وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مِنْشُورًا﴾ «و روز قیامت کتابی را برای او بیرون می‌آوریم

^{۷۴} تا اینجا از متن «الکفایة» ترجمه گردید. ازین به بعد، از روی متن «البدایة من الکفایة» ترجمه می‌کنیم.

^{۷۵} «عذاب قبر برای کفار و بعضی از مؤمنان [گنهکار] حق است» (أصول الدین: ص ۱۶۷).

^{۷۶} «روح درد [عذاب در قبر] را حس می‌کند چون روح با جسد متصل است با آنکه [در قبر] روح خارج از جسد هم باشد» (بحر الکلام: ۲۵۰).

^{۷۷} سنن ابوداود (۳۲۲۱) و المستدرک حاکم نیشاپوری (۱۳۹۰).

که آن را گشوده می‌یابد» [الإسراء: ۱۳]. کتاب مؤمنان به دست راست شان و کتاب کافران به دست چپ شان و از پشت سر شان داده می‌شود، چنانکه در قرآن تذکر رفته است [بنگرید به: الإسراء: ۷۱، الحاقه: ۱۹-۲۶، الإنشقاق: ۷-۱۰].

میزان [یا ترازوی اعمال] حق است، زیرا خدای تعالی می‌فرماید: ﴿وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ﴾ «وزن کردن در آن روز حق است» [الأعراف: ۸]. و آن عبارت از چیزی است که اندازه اعمال [و کردار] بواسطه آن شناخته می‌شود، و عقل از شناختن کیفیت آن کوتاه‌دست است. ترازوی کردار نباید با ترازوهای دنیوی قیاس شود، پس تسلیم شدن به آن سالم‌تر است.

صراط حق است، و آن عبارت از پل باریکی است که از بالای جهنم می‌گذرد، و از سر آن مردمان گذر می‌کنند. اهل بهشت از آن می‌گذرند درحالی‌که اهل دوزخ از آن به آتش دوزخ می‌لغزند.

بهشت و دوزخ آفریده شده اند و امروز موجود اند «والجنة والنار مخلوقتان اليوم»؛ این باور ماست، برخلاف معتزله. خداوند متعال درباره بهشت می‌گوید: ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ «آماده کرده شده برای پرهیزگاران» [آل عمران: ۱۳۳]، و درباره دوزخ می‌گوید: ﴿أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ «آماده کرده شده برای کافران» [البقره: ۲۴ و آل عمران: ۱۳۱].

همچنان، نزد ما [اهل سنت] و برخلاف جهمیه، بهشت و دوزخ فنا شدنی نیستند و همراه با باشندگان شان ابدی [و جاویدان] می‌باشند،^{۷۸} چون پروردگار متعال می‌فرماید: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾ «در آنجا جاودانه بسر می‌برند» [النساء: ۱۲۲ و ۱۶۹].

به همین ترتیب، آنچه که خدای تعالی از نعمات [و آسودگی‌های] اهل بهشت (چون حور، کاخ‌ها، جوی‌بارها، درخت‌ها، خوراک و نوشیدنی‌ها) و از عذاب [و دشواری‌های] اهل دوزخ (چون درخت زقوم، آب گرم ناگوار، طوق‌های آهنین، بندهای گران، و زنجیرها) خبر داده است حق و ثابت اند، برخلاف سخن باطنیه و فلاسفه که آن‌ها هریک ازین‌ها را خلاف

^{۷۸} برخلاف اجماع اهل سنت، ابن تیمیه دوزخ را فناپذیر خوانده است (علاءالدین بخاری: «مُلْجَمَةُ الْمَجْسَمَةِ»). همچنان، ابن قیم الجوزیه در کتاب‌های «حادی الأرواح»، «الصواعق المرسلة» و «شفاء العلیل»، عقیده ابدی بودن دوزخ را نقد می‌کند و آن را فناپذیر می‌داند. عین عقیده او را شاگردش ابن ابی العز در «شرح العقيدة الطحاوية» (ص ۴۲۷-۴۲۰) تذکر داده است.

ظاهرشان تأویل می‌کنند. این کار شان عدول ورزیدن از ظاهر نصوص بدون دلیل و غیر ضروری است که الحاد محض است.^{۷۹}

رؤیت یا دیدار خداوند در روز رستاخیز برای مؤمنان بواسطه چشم - بدون کیفیت داشتن، بدون در جهت بودن، بدون روبه‌رو گشتن، و بدون بهم پیوستن شعاع - حق و ثابت است، برخلاف معتزله، چنانکه قبلاً [در فصل ۳.۹] تذکر داده ایم.

ایزد متعال این نعمت را در روز بازپسین به ما ارزانی بدارد، و نیز شادکامی‌های پیوسته‌ای را [که به رستگاران وعده داده است]، و ما را از عذاب دوزخ سوزان دور نگهدارد، و در این جهان ما را بر راه راست ثابت‌قدم بدارد.

حقا که او بخشنده و بزرگوار و مهربان است.

^{۷۹} امام سعدالدین تفتازانی در «شرح العقائد النسفیة» می‌نویسد:

«نصوص کتاب و سنت بر ظواهر آن‌ها حمل می‌شوند مگر اینکه دلیل قطعی آن‌ها را از ظاهر شان بگرداند، مانند آیاتی که ظاهر آن‌ها مُشعر بر جسمانیت و مانند آن بوده باشد. و نباید گفت که این‌ها از نصوص نیستند، بلکه از آیات متشابه‌اند. زیرا ما می‌گوئیم که مراد از نص در اینجا، آن چیزی نیست که مقابل ظاهر است و یا مُفسّر و مُحکم است، بلکه اقسام نظم را بنابر آنچه متعارف است دربر می‌گیرد.

پس عدول از آن‌ها، یعنی از ظواهر، به معانی‌ای که اهل باطن آن‌ها را ادعا می‌کنند - و آنان ملاحظه یا باطنیه‌اند - و ادعا می‌کنند که نصوص به معانی ظاهری آن‌ها نیستند بلکه آن‌ها را معانی باطنی هست، و آن را جز امام نمی‌شناسد [باطل است]. و قصد شان به این گفتار، نفی شریعت به‌طور کلی است و الحاد است، یعنی میل و عدول از اسلام است و پیوند و اتصاف به کفر دارد، زیرا به نوعی تکذیب پیامبر ﷺ است در [اخبار] آنچه که آمدنش را به ضرورت می‌دانست.

و اما آنچه بعضی از محققین بر این رفته‌اند که این نصوص محمول به ظواهر شان استند، ولی با این هم در آن‌ها اشاراتی خفی‌اند که بر ارباب سلوک [در عرفان و تصوف] منکشف می‌شوند، طوری که مطابقت میان آن‌ها و ظواهر مورد نظر ممکن است، این از کمال ایمان و محض معرفت است.» (شرح العقائد النسفیة: ص

[سخنان پایانی مؤلف]

ما به فضل و کرم او تعالی [دیده] امید بسته‌ایم، و [آرزو داریم] تا آنچه را که از زبان پیامبرانش و انبیایش وعده داده است به ما ارزانی کند، و از پیمانی که به دشمنانش سپرده ما را دور بدارد. در ثبات ورزیدن بر این اعتقاد ما را یاری رساند، تا در زیستن و مردن و بازبرانگیختن، بر آن استوار بمانیم. ما را با جمعِ انبیاء، راستکاران، شهداء و نیکوکاران در دار اسلام گرد آورد.

بی‌گمان او خداوندگار بخشندگی و صاحبِ جلال و بخشاینده‌گی است؛ منت و جود و فضل و کرم از آن اوست. و سپاس به پروردگار جهانیان، و درود فراوان بر محمد پیشوای اولین و آخرین، و بر خانوادهٔ پاک و پاکیزه‌اش. سلام باد بر ایشان سلامتی بی‌شمار.

ضمائم

ضمیمه ۱: براهین هستی آفریدگار در میزان نقد معاصر

نویسنده: دکتر عمر جويا

چکیده:

در این مقاله، سه برهان و دلیل متکلمین و حکمای اسلامی در اثبات هستی آفریدگار متعال ارائه می‌گردد، و نقدهایی از فیلسوفان و دانشمندان معاصر غربی - منجمله ایمانویل کانت، داوید هیوم، برتراند راسل و استیفن هاوکنگ - به بررسی گرفته می‌شوند. این نقدها را می‌توان به سه دسته تقسیم‌بندی کرد. بعضی ازین نقدها بر براهینی که از جانب حکما و متکلمین اسلامی مطرح شده اند صدق نمی‌کنند، و بعضی ازین نقدها خود در نهایت ضعف و تناقض قرار دارند. برای بعضی دیگر از نقدها که قابل تأمل اند که بیش‌تر از جانب کانت مطرح شده اند، پاسخ‌هایی در این مقاله از کلام و حکمت اسلامی ارائه می‌گردند. بسا نقدهایی را که کانت در قرن ۱۸م مطرح ساخت، پیشاپیش مورد تأمل حکما و متکلمین اسلامی قرار داشتند و پاسخ‌ها و دلائلی ارائه کرده بودند. در این مقاله نشان داده می‌شود که توهم اینکه گویا نقد کانت مُهر نهایی را بر دلائل خداآوری زده باشد نادرست است. برخلاف، سه برهانی که بگونه نمونه از ابن سینا، ابوحامد غزالی و ابوالمعین نسفی در این مقاله نقل می‌گردد، دلائل متین و استواری اند که نه تنها از نقدهای کانت موفقانه بدرمی‌آیند، بلکه کانت‌شناسان و متفکرین معاصر غربی پاسخ‌های قناعت‌بخشی به این براهین دال بر اثبات هستی آفریدگار نخواهند داشت.

۱. مقدمه

دلائل اثبات هستی آفریدگار متعال از لحاظ نوعیت مقدمات بکار رفته در استدلال به دو گونه استند. گونه اول بر مقدمات بدیهی/ ضروری/ حضوری (*a priori*) استوار می‌باشد؛ طوری که این مقدمات بر مشاهدات ما از جهان وابسته نبوده بلکه صحت این مقدمات بر اساس «مقدمات کلی عقلی» بنا یافته اند. و گونه دوم بر اساس مقدمات پسینی یا حصولی (*a posteriori*) استوار است، طوری که صحت این مقدمات بر اساس «شواهد تجربی» ما از جهان به اثبات

می‌رسد.^۱ در مسئله اثبات هستی آفریدگار، دلایل نوع اول معمولاً بر دلایل هستی‌شناسی یا آنتولوژی (Ontology) بنا می‌باشند،^۲ درحالی‌که دلایل نوع دوم از نوع علم کاسمولوژی (Cosmology) یا کیهان‌شناسی در فلسفه متافزیک تلقی می‌شوند.

دلایلی که از جانب متکلمین اسلامی (اشعری، ماتریدی و معتزلی) و حکماء یا فلاسفه اسلامی در اثبات آفریدگار متعال ارائه شده اند یا از جنس دلایل هستی‌شناسی اند که تنها بر مقدمات بدیهی استوار اند، یا از جنس دلایل کاسمولوژی اند که عمدتاً بر مقدمات حصولی یا تجربی استوار اند، یا هم از هر دو نوع مقدمات کار گرفته اند، یعنی هم از جنس دلایل هستی‌شناسی و هم از جنس دلایل کاسمولوژی بوده می‌توانند.^۳

^۱ با آنکه فلاسفه معاصر غربی چون داوید هیوم (David Hume) و ایمانوئل کانت (Immanuel Kant) در قرن ۱۸ میلادی – که یکی از مکتب «تجربه‌گرایی» برخاسته بود و دیگری از «مکتب خردگرایی» – به این تفکیک‌بندی مقدمات توجه خاصی مبذول داشتند، اما این تفکیک‌بندی محصول فلسفه غربی معاصر نیست، بلکه ارسطو (قرن ۳ ق.م) این‌ها را شناسایی و مطرح ساخته بود و فلاسفه مشاء و حکمای اسلامی نیز به تفکیک این دو مقدمات توجه داشتند.

بگونه مثال ابونصر فارابی (در قرن ۴ هـ یا ۱۰م) در کتاب «فصول المنتزعه»، مقدمات ضروری را با مثال‌هایی چون «همه یک چیز از پاره همان چیز بزرگ‌تر است» یا «مقادیری که با یک مقدار برابر است جملگی با هم برابرند» واضح می‌سازد. او اینگونه مقدمات ضروری را اساس «عقل نظری» می‌خواند و سپس می‌گوید: «این مقدمات کلی ضروری همان است که دانش ما از آن آغاز شده است، تا به همه هستی‌های نظری برسد که در پدیدآوردن و ساخت آن‌ها [تجربه] آدمی بی‌تأثیر است» (فصول المنتزعه: ص ۳۸). سپس نوع دیگری از این مقدمات را به «عقل عملی» مربوط می‌داند، و می‌گوید که «عقل عملی همان نیرویی است که به سبب آن، از آزمایش‌های بسیار امور حسی و از طولانی‌مدت دیدن هستی‌های محسوس، برای آدمی مقدماتی فراهم می‌شود.... این عقل تا آزمایش انجام ندهد و تجربه به دست نیاورده، به گونه عقل بالقوه است» (فصول المنتزعه: ص ۴۳).

^۲ هستی‌شناسی آن بخشی از علم فلسفه است که وجود، هستی و حقیقت را به مطالعه می‌گیرد، و به پرسش‌هایی چون وجود یا هستی به چی معنی است؟، هستی‌های مختلف اشیاء چیست؟، ماهیت جوهر و عرض چگونه است؟، و غیره.

^۳ فخرالدین رازی (متوفای ۶۰۶ هـ) در کتاب «الأربعین فی أصول الدین» دلایل ارائه شده برای اثبات آفریدگار متعال را بگونه دیگری طبقه‌بندی می‌کند. او دلایل را از لحاظ اینکه آیا بر اساس هستی جهان استدلال می‌ورزند یا صفات جهان، یا از لحاظ اینکه آیا بر «امکان» این‌ها استدلال می‌ورزند یا حدوث این‌ها، به چهار دسته تقسیم‌بندی می‌کند (ج ۱، ص ۱۰۳-۱۲۹):

- ۱) استدلال بر اساس امکان هستی جهان. برای اثبات ذات واجب الوجود؛
- ۲) استدلال بر اساس تخصیص یافتن جهان به صفات و ماهیت‌های فعلی برای اثبات آفریدگار؛
- ۳) استدلال بر اساس حدوث جواهر و اجسام برای اثبات آفریدگار؛

در این مقاله، سه دلیل و برهان را برای اثبات هستی آفریدگار متعال بگونه نمونه ارائه می‌کنم، و مقدمات و ساختار استدلال آن‌ها را بگونه مختصر توضیح می‌دهم. دلیل اول از آن شیخ‌الرئیس ابوعلی ابن سینا (متوفای ۴۲۸ هـ) است که بیش‌تر از نوع هستی‌شناسی یا آنتولوژی شناخته می‌شود. دلیل دوم از آن امام ابوالمعین نسفی ماتریدی (متوفای ۵۰۸ هـ) است که از جنس دلایل کاسمولوژی پنداشته می‌شود. و دلیل سوم از آن حجة الإسلام ابوحامد غزالی اشعری (متوفای ۵۰۵ هـ) است که این نیز بر دلیل کاسمولوژی استوار است و علمای معاصر غربی آن را «استدلال کاسمولوژیک کلام اسلامی» (Kalam Cosmological Argument) نامیده‌اند. اینکه این دلایل را بنام این شخصیت‌ها نامیده‌ام لزوماً به این معنی نیست که این‌ها طراحان اولیه هر یک از این دلایل بودند، بلکه دلایلی را که طور مثال غزالی و نسفی ارائه کرده‌اند توسط متکلمین پیشین‌شان (اعم از اشعری‌ها، ماتریدی‌ها و معتزلی‌ها) کم و بیش شرح و بسط داده شده بودند، و پایه‌ها و اساسات این دلایل حتی به ارسطو برمی‌گردد، ولی غزالی و نسفی این دلایل را به پختگی رسانیده و بگونه دقیق و منسجم ارائه کرده‌اند.

۲. «برهان صدیقین» ابن سینا مبنی بر هستی‌شناسی موجودات

ترتیب، مقدمات و ثبوت برهان ابن سینا را در اثبات هستی آفریدگار واجب الوجود، بر اساس خوانش‌ام از کتاب‌های «نجات» و «اشارات و تنبیهات» او، بگونه فشرده در ذیل ارائه می‌کنم. برای هر بند این دلیل، شماره صفحات کتاب‌های مربوطه را نیز می‌نویسم چون ممکن نیست که تفصیل هر مقدمه و جزئیات ثبوت هر نتیجه در اینجا شرح داده شود.

ابن سینا می‌گوید:

(۱) هر موجود از دو حالت بیرون نیست: یا هستی‌اش از ذات خودش واجب است، یا هستی‌اش از غیر ذاتش واجب است. برای نمونه، عدد چهار، بالذات واجب الوجود نیست، اما با فرض وجود دو با دو، واجب می‌شود. همچنان، هستی آتش از خودی خودش برنمی‌آید، بلکه با برخورد قوه فاعله و منفعله، یعنی عامل سوانده و سوزنده، واجب می‌گردد (نجات: ص ۱۱۰، اشارات: ص ۲۵۹).

(۴) استدلال بر اساس حدوث صفات در انسان و نشانه‌های دال بر قدرت الهی در نظم جهان برای اثبات آفریدگار.

- (۲) هر چیزی که هستی‌اش از غیر ذاتش واجب گشته باشد «ممکن الوجود» است. وجوب هستی ممکن الوجود تابع اضافه و نسبتی است که غیر از ذات همان چیز است (نجات: ۱۱۲، اشارات ۲۵۹).
- (۳) هر ممکن الوجود خودبخود موجود نمی‌گردد، زیرا وجودش از ذات خودش برنمی‌آید. در واقع، وجودش از عدم‌اش اولی‌تر نیست. اگر یکی از این دو (وجود یا عدمش) اولویت پیدا می‌کند، بخاطر وجود چیز دیگری می‌باشد. پس هستی هر ممکن الوجود از چیزی غیر از خودش است (اشارات: ۲۶۰).
- (۴) هستی ممکن الوجود چون از ذات خودش برنخاسته، به سبب «علتی» می‌باشد. چون ممکن الوجود هستی‌اش را از علتی دیگر گرفته است «معلول» می‌باشد (نجات: ۱۱۴).
- (۵) یک پدیده ممکن الوجود نمی‌تواند علت‌های بی‌پایان داشته باشد که همه آن‌ها ذاتاً ممکن باشند، زیرا: یا همه آن علت‌ها باهم وجود دارند یا ندارند:
- ۵.۱) اگر فرض کنیم همه علت‌ها باهم وجود داشته باشند ولی این سلسله علل، هیچ علت واجب الوجودی نداشته باشد، این مجموعه از دو حالت بیرون نیست: اینکه این مجموعه - چه متناهی و چه نامتناهی - واجب الوجود بالذات است، یا اینکه این مجموعه ممکن الوجود است (نجات: ۱۴۶).
- الف.) اگر این مجموعه واجب الوجود بالذات باشد با اینکه همه افرادش ممکن الوجود استند، این محال است، زیرا یک حقیقت واجب (مجموعه) با حقیقت‌های ممکن (افراد مجموعه) قوام یافته نمی‌تواند (نجات: ۱۴۶). یعنی، این مجموعه برای قیام خویش نیازمند همه افراد مجموعه خویش است، و چنین مجموعه واجب الوجود بالذات بوده نمی‌تواند (اشارات: ۲۶۱).
- ب.) اگر این مجموعه ممکن الوجود باشد، بازهم بالنوبه نیازمند علتی است که به آن وجود داده باشد (نجات: ۱۴۶). ادامه این دلیل در بند ۶ بیان می‌گردد.
- ۵.۲) اگر علت‌های لایتناهی یکی پی دیگری بوجود آمده باشند، این محال است. زیرا نمی‌توان افراد این مجموعه را - که ممکن الوجود اند - معلول یکدیگر دانست چون هر فرد این مجموعه هم باید علت باشد و هم معلول باشد (نجات: ۱۵۰). در اینصورت، علت و معلول یکی می‌گردند، و مجموعه با هر فردی از

مجموعه‌اش یک چیز می‌گردد، طوری که این مجموعه هم علتِ خویش باشد و هم معلولِ خویش، که این باطل است (اشارات: ۲۶۲).

(۶) پس ناگزیر که این علت بیرون از مجموعهٔ افراد ممکن الوجود باشد، زیرا اگر داخل این مجموعه باشد به این معنی است که یکی از افراد این مجموعه را واجب فرض کنیم. اما این فرد واجب نمی‌تواند جزو مجموعه‌ای باشد که همه افراد آن ممکن فرض شده بودند (نجات: ۱۴۷).

(۷) این علت باید واجب الوجود باشد، وگرنه بالنوبه نیازمند علت دیگری خواهد بود. پس پدیده‌های ممکن الوجود سرانجام به یک علت واجب الوجود منتهی می‌شوند (نجات: ۱۴۷) که همانا خداوند متعال است.

(۸) بی‌تردید می‌پذیریم که عملاً واقعی‌تی هست و وجودی هست، که یا واجب است یا ممکن (نجات: ۱۴۶).

(۸.۱) اگر هستی را ممکن فرض کنیم، بنابر آنچه از بندهای ۱ تا ۷ این استدلال نشان داده شد دلیل بر وجود واجب الوجود می‌باشد. پس در واقعیت، ذات واجب الوجود یعنی خداوند موجود است.

(۸.۲) اگر هستی را واجب فرض کنیم؛ می‌بینیم که هستی متشکل از موجودات کثیر است، ولی امکان ندارد واجب الوجود دارای نوعی از کثرت باشد، زیرا ممکن نیست دو چیز کاملاً جدا از هم، هر یک - با آنکه واجب الوجود اند - بوسیله دیگری نیز واجب شده باشد، یعنی ممکن نیست که یک چیز هم واجب الوجود بالذات باشد و هم واجب الوجود بالغیر باشد (نجات: ۱۱۶-۱۱۷)، بلکه واجب الوجود بالذات واحد و یکتا است (نجات: ۱۳۰).

(۹) از بند ۸.۲ ثابت شد که هستی کثیرالموجودات را که شاهد استیم واجب الوجود نیست، پس ثابت می‌شود که هستی واقعی ممکن الوجود است. و از بندهای ۱ الی ۷ به اثبات رسید که این هستی ممکن الوجود دلالت بر هستی واجب الوجود دارد. حالا می‌گوئیم که وجود دو واجب الوجود محال است، یعنی جز یک حقیقت، حقیقت دیگری با وجوب وجود قابل وصف نیست اگر چه از یک جنس یا یک نوع نیز باشند (نجات: ۱۳۱). همچنان، اگر یک ذات واجب الوجود مجتمعی از دو یا چند چیز می‌بود، لازم می‌گردید که وجوب هستی‌اش نیز از اجتماع آن‌ها می‌بود که این خلاف فرض واجب الوجود بودن ماست. پس، واجب الوجود یکی است، به

هیچ وجه بر کثرت حمل نمی‌گردد، و نه در معنی و نه در کمیت قسمت‌پذیر نیست (اشارت: ۲۷۰-۲۷۱).

۱۰) پس برهان اثبات واجب الوجود با دلایل بالا اقامه گردید؛ وقتی ممکنات، وجود پیدا کرده اند و دارای بقا هستند، ناچار وجود و بقای آن‌ها نیازمند علتی بوده اند و استند، و موجودیت این علت - که همانا وجود واجب الوجود است - امری ضروری است (نجات: ۱۵۲ و ۱۶۱). بنابراین، هستی واجب الوجود، یعنی خداوند تبارک و تعالی، عقلاً ضروری و بدیهی است!

پس از بیان کردن و تفصیل دادن این استدلال در کتاب «اشارات و تنبیهات»، ابن سینا این را «برهان صدیقین» یا برهان راست‌دارندگان می‌نامد و چنین می‌گوید:

«بیندیش و تأمل کن که چگونه در اثبات مبدأ اول و وحدانیت‌اش، و در پاکی‌اش از عیب‌ها، بیان ما به تأمل چیز دیگری جز خود وجود نیاز نداشت! و چگونه بیان ما در این به ملاحظه مخلوق و فعل او محتاج نشد، اگر چه آن هم بر وجود او دلیل است. ولیکن این روش محکم‌تر و شریف‌تر است، یعنی ملاحظه کردن حال هستی از آن روی که هستی است، بر وجود واجب تعالی گواهی می‌دهد، چنانکه هستی او بر سایر هستی‌ها که بعد از او قرار گرفته اند گواهی می‌دهد. و این آیت در کتاب الهی [که فرموده شده] ﴿سُرِّيهِمْ عَائِلَتِنَا فِي آلْءَافَاقٍ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ «هرآینه بنماییم شان نشانه‌های خویش در آفاق [جهان] و در تن‌های ایشان، تا پدید آید شان که وی حق است» [فصلت: ۵۳] به همین نکته اشاره دارد. می‌گویم: این حکم مخصوص جماعتی است. سپس می‌فرماید: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ «آیا بسنده نیست مر ایشان را که پروردگار تو بر هر چیزی شاهد [صدق] است؟!» [فصلت: ۵۳]. می‌گویم: این حکم آن صدیقین یا راست‌دارندگان است که از او گواهی می‌خواهند نه آنکه بر او گواهی بجویند. (اشارات: ۲۷۹-۲۸۰)

در واقع، ابن سینا دلیل فوق را به این خاطر برهان صدیقین می‌نامد، چون در آن استدلال از علت به معلول می‌شود - که آن را «برهان لم» یا «برهان چرایی» می‌گویند^۴ - نه

^۴ برهان عبارت از استدلال قیاسی‌ای است که از مقدمات یقینی تألیف شده است و نتیجه‌اش نیز یقینی می‌باشد. حکما برهان را به دو دسته تقسیم‌بندی کرده اند: «برهان لم» یا «برهان چرایی» که استدلال در آن از علت به معلول می‌شود، چنانکه گفته شود «این چوب با آتش سوده شده است، و هرآنچه با آتش سوده شده باشد سوخته است، پس این چوب سوخته است»، درحالی‌که در «برهان إن» یا «برهان هستی» استدلال از معلول به

اینکه از معلول به علت استدلال گردد. از آنجایی که ممکن است یک معلول از علت‌های گوناگون پدید آید، در استدلال کردن از معلول پیدا به علت ناشناخته ممکن است اشتباه و خطا صورت گیرد، درحالی‌که رسیدن از علت پیدا به معلول ناشناخته جز رسیدن به حقیقت صورت دیگری مُحتمل نیست. به همین جهت، برهانی که در آن اشتباه و غلطی رخ نمی‌دهد، برهان لم یا چرایی است.

۳. استدلال بر اساسِ حادث بودن جهان از ابوالمعین نسفی

امام ابوالمعین نسفی ماتریدی در کتاب «تبصرة الأدلة» بر اساس اصلِ حوادث، تغییرات و دگرگونی‌ها در جهان، استدلال می‌ورزد که چون جهان حادث است، پس ناگزیر آفریننده‌ای داشته است (ج ۱، ص ۴۴-۸۰). همین دلیلش را نورالدین صابونی بخاری (متوفای ۵۸۰ هـ) در کتاب «الکفایة فی الهدایة» و نیز دیگر متکلمین ماتریدی در کتاب‌های شان بازگو کرده اند. استدلال ازین قرار است:

(۱) هر هستی‌ای که در جهان دیده می‌شود از اعیان و أعراض بیرون نیست. اعیان برای هستی و پائیدن خود به محلی نیاز ندارند، درحالی‌که اعراض به خودی خود پاییده نمی‌توانند، و تنها در اعیان (جوهر و جسم) قیام دارند. پس اعراض عبارت از صفات قائم به جوهر و جسم اند، یعنی معانی‌ای اند که زائد بر ذات اعیان می‌باشند، مانند حرکت، حرارت، قوه، رنگ‌ها، اراده، خیالات، وغیره.

علت می‌شود، چنانکه گفته شود: «این چوب سوخته شده است، و هرآنچه سوخته شده باشد با آتش سوده شده است، پس این چوب با آتش سوده شده» (بنگرید به: رسالة «مختصر در بیان منطق» از ابن سهلان ساوجی).

ابن سینا در باب این دو نوع برهان می‌نویسد: «مثلاً اگر کسی گوید که «به فلان جایگاه آتش است»، و ورا گویی که «چرا گفتی؟»، وی تو را جواب دهد و گوید «زیرا که آنجا دود است»، جواب «چرا گفتی» داد و درست کرد که آنجا آتش است. ولیکن درست نکرد و پیدا نکرد که چرا آتش آنجا حاصل است و چه سبب بوده است. پس بودن دود حد‌اوسط است، ولیکن علت هستی است که دانستی که هست، و علت چرای هستی نیست که ندانی که این آتش که آنجاست چرا است؟ پس اگر کسی دعوی کند که «فلان چیز آنجا بخواهد سوختن»، و تو گویی «چرا گفتی؟»، وی گوید «زیرا که آنجا آتش است و هر کجا آتش بود چیز را بسوزد»، اینجا هم چرایی گفتار گفته است و هم چرایی هستی. پس این را «برهان لم» خوانند و پیشین را «برهان إن».

(رسالة منطق از «دانشنامه علانی»، صفحات ۱۴۹-۱۵۲)

(۲) جوهرها و اجسام ممکن نیستند که از اعراض تهی باشند، زیرا هیچ جسمی در جهان نیست که تغییر و دگرگونی نداشته باشد یا از حرکت و حرارت متأثر نباشد. این تغییر و دگرگونی در اجسام نتیجه حدوث در اعراض این اجسام اند.

(۲.۱) تغییر و دگرگونی در اجسام را بعضاً با حس و مشاهده می‌دانیم، و تغییر و دگرگونی بعضی دیگر را با دلیل می‌فهمیم. طور مثال، هرگاه جسمی ساکن به تحرک درآید، این حدوث یا پدید آمدن حرکت را با حس و مشاهده می‌دانیم، درحالی‌که چرخش زمین را به دور خویش به دلیل می‌فهمیم. بنابراین، شواهد و دلائل تجربی نشان می‌دهند که هیچ جسمی در جهان ثابت نیست، بلکه مدام در تغییر و تحول است.

(۲.۲) تغییر و دگرگونی در یک جسم به معنی حدوث اعراض در آن جسم است، نه اینکه نتیجه نهفته بودن و ظاهر گشتن عرض باشند. زیرا اگر نهفتگی و ظهور اعراض ممکن می‌بود، اجتماع حرکت و سکون در یک مکان و در یک زمان و در یک ذات نیز باید ممکن می‌بود، و در نتیجه یک جسم در عین حالت هم ساکن و هم متحرک می‌بود. درحالی‌که انتقال حرکت و قیام حرکت همراه با سکون محال است. پس تغییر و دگرگونی در یک جسم نتیجه حدوث در اعراض استند.

(۳) چون ثابت گشت که اجسام از اعراض تهی بوده نمی‌توانند و اعراض نیز همیشه در معرض حوادث قرار دارند، این نیز ثابت می‌شود که اجسام حادث اند و قدیم نیستند. این مقدمه در دو مرحله به اثبات می‌رسد:

(۳.۱) ممکن نیست که اجسام بر حوادث در زمان سبقت و پیشی داشته باشند، زیرا اگر سبقت می‌داشتند از اعراض تهی می‌گشتند که این خلاف دلیل ما در بند ۲ است و محال می‌باشد. اگر جسمی نتواند که از اعراض و حوادث پیشی داشته باشد، چاره‌ای جز این نیست که این جسم نیز حادث باشد.

(۳.۲) چون از بند ۲ ثابت گردید که اعراض حادث اند، ممکن نیست که سلسله حدوث اعراض یکی پیش از دیگری تا لایتناهی به ازل برسد، زیرا چنین حالت عقلاً محال است، به دو دلیل:

(الف.) فرض کنیم عرضی را ببینیم که موجود باشد و بگوئیم که این عرض وجود دارد بخاطری که پیش از آن عرضی بوده است، و سپس آن عرض به

خاطری وجود داشت که پیش از آن عرض دیگری بوده است، و به همین ترتیب تا لایتناهی، درحالی که آن یک که در لایتناهی است ثبوت آن متحقق نگردیده است. پس ثبوت این عرض فعلی با این استدلال متحقق نمی‌گردد، درحالی که این عرض در حقیقت موجود است.

ب. سلسله لایتناهی از حوادث ازلی به تصاعد حسابی ای می‌ماند که آغازی ندارد، درحالی که اگر تصاعد نقطه آغاز نداشته باشد تا از آن تصاعد آغاز گردد، وجود چنین تصاعد هرگز متحقق نمی‌گردد. ولی هرگاه آغازی داشته باشد، می‌تواند ادامه پیدا کند و برای همیشه افزایش بیابد. مثلاً اگر کسی به شخصی بگوید «لقمه‌ای نخوری تا آنگاه که پیش از آن لقمه‌ای نخورده باشی»، ممکن نیست که آن شخص به خوردن آغاز کند، زیرا اگر شرط برای خوردن یک لقمه این باشد که پیش از آن لقمه‌ای خورده باشد، او تا ابد بدون خوردن باقی می‌ماند. درحالی که اگر برایش گفته شود «لقمه‌ای نخوری تا آنگاه که پس از آن لقمه دیگری بخوری»، او می‌تواند به خوردن آغاز کند و برای همیشه خورده برود. پس استدلال کردن از امروز بسوی گذشته ازلی مغالطه منطقی است.

۴) هرگاه اجزای یک کل حادث باشند، خود کل نیز حادث است. بنابراین، جهان که متشکل از اجسام است نیز حادث است و قدیم نیست.

۵) چون ثابت شد که جهان حادث است، این نیز ثابت می‌گردد که عدم و نیستی از جهان سبقت و پیشی داشته است. پس آنچه که عدم بر او سبقت داشته باشد جائز الوجود و جائز العدم است.

۶) برای جائز الوجود که هستی و نیستی‌اش عقلاً ممکن است، لازم می‌گردد تا ترجیح‌دهنده‌ای و برتری‌دهنده‌ای وجود داشته باشد تا هستی‌اش را بر نیستی ترجیح ببخشد یا برتری بدهد، و گرنه او برای همیشه در نیستی باقی می‌ماند و همانگونه که معدوم بود می‌ماند.

۷) این ترجیح‌دهنده و برتری‌دهنده لزوماً باید غیر از جهان باشد. زیرا پدید آمدن جهان از دو احتمال بیرون نیست: یا به سبب خودآفرینش باشد یا به سبب آفرینش از جانب غیر از وی. احتمال نخستین به دو دلیل ذیل ممکن نیست، پس تنها احتمال دومی باقی می‌ماند و آن اینکه پدیدآورنده جهان غیر از خود جهان است.

(۷.۱) محال است که پدید آمدن جهان به سبب خودآفرینش باشد، زیرا جهان پیش از هستی‌اش «نیست» بود و چیزی که نیست باشد فعلی داشته نمی‌تواند. پس متصور نیست که هستی‌اش نتیجه خودآفرینش باشد.

(۷.۲) همچنان، پدیدآمده توانایی ندارد که تغییر و دگرگونی را از خود، پس از هستی‌اش، دفع سازد؛ و آنچه که پس از هستی‌اش دگرگونی را از خود دفع ساخته نتواند، محال است که پیش از هستی‌اش بتواند خود را بیافریند. پس ثابت می‌گردد که پدید آمدن جهان به سبب آفرینش از جانب غیر از وی است.

(۸) باید که این برتری‌دهنده یا پدیدآورنده ذاتاً هستی‌اش واجب باشد، یعنی واجب الوجود بالذات باشد. زیرا اگر او جائز الوجود باشد، او نیز نیاز به برتری‌دهنده‌ای خواهد داشت، و این دیگری نیز به همین‌گونه خواهد بود، و این تسلسل تا لایتناهی کشانیده می‌شود، الا اینکه این سلسله به ذاتی بانجامد که هستی‌اش از ذات خودش واجب باشد.

(۹) پس همان ذاتی که هستی‌اش ذاتاً واجب است، هم او الله جلّ جلاله است. چون ثابت شد که او ذاتاً واجب است، این نیز ثابت می‌گردد که او قدیم است. و چون قدیم بودن او ثابت گشت، عدم او مستحیل است، زیرا قیام و پابندگی ذاتش موجب هستی‌ازلی و ابدی او می‌باشد.

۴. استدلال «علت و معلول» از جانب غزالی

امام ابو حامد غزالی اشعری در کتاب «الاقتصاد فی الاعتقاد» استدلال ذیل را برای اثبات حادث بودن جهان ارائه می‌کند:

«در برهان هستی خداوند متعال می‌گوئیم:

[مقدمه صغری:] پدیدار گشتن هر پدیده‌ای در جهان علتی دارد؛

[مقدمه کبری:] جهان پدیده («حادث») است؛

[نتیجه:] بنابراین جهان علتی دارد.

منظور ما از جهان، هر موجودی بغیر از خدای تعالی است، و منظور ما از «هر موجودی بغیر از خدای تعالی» اجسام و اعراض آن است.....

[در قضیه بالا] ما دو اصل را بیان کردیم. مخاصم ما شاید آن‌ها را انکار کند. ما برایش می‌گوئیم: «در کدام یک ازین دو اصل نزاع دارید؟» شاید بگوید که: «من بر سخن تان که گفتید هر پدیده‌ای در جهان علتی دارد اعتراض دارم؛ این را از کجا دانستید؟» ما برایش می‌گوئیم: «این اصلی است که اقرار بدان واجب است، زیرا [این اصل] از ضروریات عقلی [و امور بدیهی] است.» هرکه به این سخن در نرسد، ازین رو درنرسیده که شاید منظور ما را از لفظ حادث [یا پدیده] و از لفظ علت نفهمیده باشد. زیرا اگر این‌ها را می‌دانست، عقل او ضرورتاً تصدیق می‌کرد که هر حادثی را علتی است. پس منظور ما از لفظ حادث [یا پدیده] اینست که آنچه نیست («معدوم») بوده باشد و سپس هست گردد.

سپس از وی می‌پرسیم: «آیا هستی یک چیز پیش از آنکه هست گردد ممکن بوده است یا محال بوده است؟» این نادرست است که محال باشد، زیرا آنچه محال باشد هرگز بمیان نمی‌آید؛ و اگر ممکن باشد، پس منظور ما از ممکن آنست که جائز باشد به میان آید و جائز باشد به میان نیاید. همچنان، هستی [این پدیده] واجب نبوده چون هستی آن از ذات آن واجب نمی‌گردد؛ اگر هستی آن از ذات آن واجب می‌گردید، بایست [از نخست] واجب می‌بود و نه ممکن. بلکه هستی‌اش فاقد آنست که هستی‌اش را بر نیستی مرجح سازد، یعنی آن را از عدم به وجود [یا از نیستی به هستی] درآورد. بنابراین، اگر عدم آن استمرار یابد، این از آن لحاظ است که هیچ چیزی نیست که هستی‌اش را بر عدم مرجح سازد. پس تا زمانی که چنین مرجح پیدا نشود، به هستی در نمی‌آید. و منظور ما از «علت» همین مرجح است.

خلاصه، معدومی که به عدم خویش مستمر است، عدمش به وجود مبدل نمی‌گردد تا آنگاه که امری از امور وجود آن را بر استمرار عدمش ترجیح ببخشد. اگر معنی این لفظ در ذهن حاصل گردد، عقل لزوماً آن را تصدیق می‌کند. این بود بیان [و اثبات] این اصل، و این کار با روشن شدن معانی «حادث» و «علت» متحقق می‌گردد، و نیازی برای اقامه دلیل ندارد.

اگر گفته شود: «کسی که اصل دوم تان را — که گفتید جهان حادث است — انکار ورزد، چگونه رد می‌کنید؟» ما می‌گوئیم: «این اصل از امور بدیهی نیست، بلکه آن را با برهانی متشکل از دو اصل دیگر به اثبات می‌رسانیم. [پیش از آن، باید روشن سازیم که: هرگاه ما بگوئیم که جهان حادث است، مراد ما از «جهان» تنها اجسام و جواهر اند. سپس [در دو اصل برهان] می‌گوئیم:

[مقدمه صغری:] هیچ جسمی خالی از حوادث [یا پدیده‌ها] نیست؛

[مقدمه کبری:] و هر آنچه خالی از حوادث نباشد خود حادث است؛

[نتیجه:] بنابراین، ازین لازم می‌گردد که هر جسمی حادث است.

درباره کدام یک ازین‌ها نزاع وجود دارد؟

اگر گویند: «چرا گفتید که هر جسمی یا هر متحیزی خالی از حوادث نیست؟» ما می‌گوئیم: «بدین خاطر که هیچ چیزی خالی از حرکت و سکون نیست، و این دو حادث‌اند.... هیچ خردمندی در ثبوت اعراض چون درد، بیماری، گرسنگی، تشنگی و دیگر احوال، و در حدوث [و پدیدار گشتن این‌ها] شک نمی‌ورزد. به همین ترتیب، اگر به اجسام این جهان نگریسته شود، در دگرگونی احوال آن‌ها و نیز اینکه این دگرگونی‌ها حادث‌اند کسی شکی نمی‌ورزد....»

اگر بگویند: «[اثبات] اصل دوم تان هنوز باقی مانده است، و آن اینکه گفتید «آنچه از حوادث خالی نباشد حادث است»، دلیل تان بر آن چیست؟» ما می‌گوئیم: اگر جهان قدیم می‌بود درحالی‌که از از حوادث تهی نمی‌بود، به این معنی می‌بود که حوادث آغازی نمی‌داشتند.... و این محال است چون به محال می‌انجامد، و آنچه به محال بینجامد محال است....»

و حالا شما وجود آفریدگار را دانستید، زیرا از قیاسی که بیان کردیم دانسته شد، و آن اینکه:

[مقدمه صغری: جهان حادث است؛

[مقدمه کبری: هر حادثی را علتی است؛

[نتیجه: بنابراین جهان علتی دارد.

پس این دعوا با این منهج [و براهینی که ارائه داشتیم] به اثبات رسید. ولیکن [تا اینجا] تنها وجود «علت» برای ما روشن شد، درحالی‌که آیا این علت قدیم است یا حادث و صفات او [چیستند] هنوز روشن نشده است....

حالا استدلال می‌ورزیم که علتی را که برای هستی جهان به اثبات رساندیم قدیم است. زیرا اگر این علت حادث می‌بود، به علت دیگری نیاز داشت، و آن یک به علتی دیگر. و چنین تسلسلی [از علت‌ها و حادثه‌ها، یا انگیزه‌ها و پدیده‌ها] یا تا لایتناهی ادامه می‌یافت – که محال است، یا تا به علتی منتهی می‌گشت که قدیم می‌بود، و ناگزیر که [این تسلسل] به او متوقف می‌گردید. پس آن قدیمی را که نشان دادیم، همان آفریدگار جهان است. لابد که اعتراف به او ضروری است.» (الاقتصاد فی الاعتقاد، ص ۲۴-۳۵)

این برهان بنابر صلابت آن، و نیز اینکه برخلاف برهان ابن سینا برای فهم و درک آسان‌تر است مورد توجه دانشمندان غربی قرار گرفته است. یکی از دانشمندان عیسوی بنام

ویلیام کریگ (William Craig)، این برهان را بنام «استدلال کاسمولوژیک کلام اسلامی» (Kalam Cosmological Argument) در کتابی که در سال ۱۹۹۰م با همین نام به نشر رساند دوباره احیاء و به شهرت رساند. از آن زمان به بعد، استدلال کاسمولوژیک کلام اسلامی (اککا) در محراق توجه فیلسوفان و دانشمندان غربی قرار گرفته است، که در نقد و نیز در دفاع از این برهان به ده‌ها کتاب و مقاله نوشته شده است.

در بخش بعدی این مقاله، بر بعضی از نقدهایی که بر دلایل هستی‌آفریدگار از جانب فیلسوفان مطرح غربی از قرن ۱۸م بدینسو ارائه گردیده اند مروری می‌داشته باشم و پاسخ‌هایی را که متکلمین و حکمای اسلامی پیش از پیش به بعضی از این نقدها داده بودند و نیز پاسخ‌هایی را که دانشمندان غربی معاصر در تائید نظریه خلقت داده اند بیان می‌کنم.

۵. بررسی نقدهای دانشمندان غربی

عمده‌ترین نقدهایی که در اروپا در عصر روشنگری بر مسئله آفرینش جهان و هستی‌آفریدگار مطرح شد، از جانب داوید هیوم (David Hume) و ایمانوئل کانت (Immanuel Kant) بود، و در دهه‌های اخیر نیز کسانی چون برتراند راسل (Bertrand Russell) و استیفن هاوکینگ (Stephen Hawking) اعتراضاتی داشته اند.

داوید هیوم و ایمانوئل کانت نقدهای خود را بر نظریات ارسطو، توماس اکیناس (Thomas Aquinas) عالم عیسوی قرن ۱۳م، رُنی دیکارت (René Descartes) دانشمند و فیلسوف قرن ۱۷م، و گوتفرید لایب‌نیتس (Gottfried Leibniz) ریاضی‌دان و فیلسوف قرن ۱۷م مطرح ساخته بودند. با آنکه توماس اکیناس با آثار فیلسوفان و متکلمین اسلامی آشنا بود و بعضی از استدلال‌های ابن سینا و غزالی را بگونه کم و بیش ناقص در کتاب‌های خود نقل کرده بود، ولی بسیار نکاتی را که متکلمین اسلامی به پاسخ به بعضی انتقادات مطرح ساخته بودند و باریکی‌هایی را که فلاسفه مشاء برای استحکام بخشیدن استدلال‌های اولیه ارسطو طرح کرده بودند، در نوشته‌های توماس اکیناس به درستی بازتاب نیافته بودند.

در این مقاله، تنها به آن بخشی از اعتراضات هیوم و کانت می‌پردازم که بر سه برهانی که در این مقاله از متکلمین و حکمای اسلامی نقل کردم به گونه‌ای مرتبط باشد. بخش‌های

دیگری از انتقادات شان که تنها متوجه توماس اکیناس و لایبنیتس – بنابر ضعف‌هایی که در استدلال‌های شان وجود داشت – می‌باشد، در این مقاله از آن‌ها صرف نظر می‌کنم.^۵

۵.۱: نقد هیوم بر مسئله علیت (Causation)

یکی از انتقادات مشهور بر علیت توسط داوید هیوم، پیشکسوت مکتب تجربه‌گرایی (empiricism) در فلسفه، ابراز گردیده است. او نه تنها بر قضیه اینکه «هر پدیده حادث علتی دارد» اعتراض نموده، بلکه بر مفهوم علیت نیز مُعترض بوده است. هیوم می‌گوید که پنداشتن یک پدیده بدون هرگونه علت عقلاً ممکن است، و این سخن خود را با مثال دادن خیالات ذهنی‌اش چنین توجیه می‌کند:

«من اینجا استدلالی را ارائه می‌کنم که به اثبات می‌رساند چنین قضیه [که می‌گوید: هر پدیده حادث علتی دارد] نه تنها از لحاظ شواهد تجربی بلکه از لحاظ نظری نیز یقینی نیست. ما هیچگاهی وجوب علت را برای هر هستی جدید، یا برای هر تغییری در هستی، به اثبات رسانده نمی‌توانیم، بدون اینکه ناممکن بودن این مسئله را که هیچ چیزی بدون یک اصل تولید بمیان آمده نمی‌تواند به اثبات برسانیم. تا آنگاه که ناممکن بودن این قضیه دومی به اثبات رسانیده نشود، ما هرگز نمی‌توانیم قضیه اولی را [مبنی بر وجوب علت برای هر هستی جدید] به اثبات برسانیم.

حالا که این قضیه دومی قابل اثبات نیست، ما می‌توانیم این [استدلال زیر] را بپذیریم که: همانگونه که هر فکر از همدیگر جدا است، و فکر علت و [فکر] معلول نیز از همدیگر جدا هستند، برای ما آسان است که یک موجودی را [در ذهن خود] بپنداریم که در لحظه فعلی موجود نیست ولی در لحظه بعدی موجود خواهد بود، بدون اینکه آن را به مفکوره علت یا اصل تولید ربط بدهیم. بر این اساس، تفکیک [و جدایی] مفکوره علت از مفکوره آغاز هستی، در تخیلات ذهنی ما کاملاً ممکن است. در نتیجه، تفکیک واقعی این اشیاء نیز ممکن است و هیچ تناقض و نابخردی را ببار نمی‌آورد، و بنابراین [این سخن] نمی‌تواند با

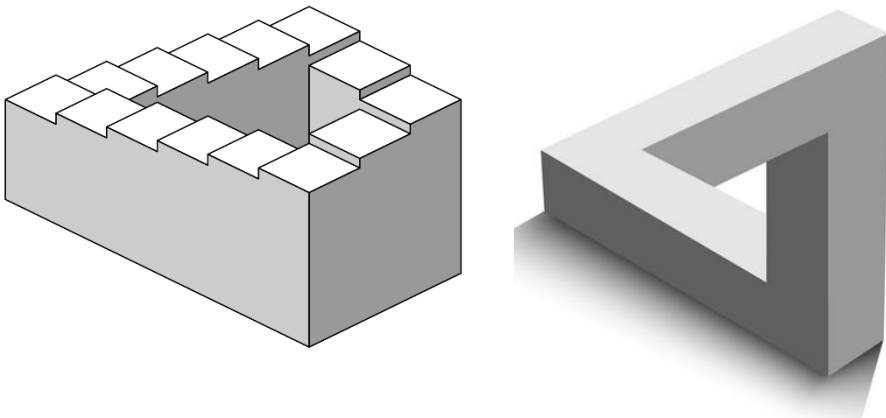
^۵ تعدادی ازین نقدها را ویلیام کریگ در کتابش (Craig, 1990)، فراز خان در مقاله‌ای بنام «استدلال کاسمولوژیک کلام اسلامی»، و نیز دانشمند آلمانی رایخن‌باخ (Reichenbach, 2022) در مقاله‌ای در دایرةالمعارف فلسفی ستانفورد (Stanford Encyclopedia of Philosophy) یادآوری و نقل کرده اند.

استدلال‌های مبنی بر مفکوره‌های محض [یعنی، مفکوره‌های علت و معلول] رد گردد. تا زمانی که چنین نشود [یعنی نتوانیم این سخن را رد کنیم]، این ناممکن است که وجوب علت به اثبات رسانیده شود.» (Hume: 1740, p.56)

این استدلال هیوم در نهایت ضعیف و مغالطه قرار دارد، و از چندین لحاظ نادرست است:

(۱) برای علم فزیک و ساینس امروزی غیرقابل پذیرش است که پدیده‌ای بدون علت بوجود بیاید. حتی زمانی که خدانا باوران معاصر تجربیات فزیک کوانتم را مثال می‌آورند که گویا دانشمندان توانستند ذرات زیراتمی ماده را از ذرات فوتون نور ایجاد کنند، در واقعیت یک سلسله علت‌ها در این تجربه‌ها دخیل می‌باشند، مانند درجه دمای بیش از حد پائین، انرژی الکترومقناطیس فوق العاده، تصادم ذرات نور با همدیگر، و غیره که بدون فراهم بودن این شرایط و فعلیت یابیدن این علت‌ها هرگز اتفاقی رخ نمی‌دهد (در بخش ۵.۴ در این مقاله، روی تجربیات فزیک کوانتم و اثبات نظریه علیت بیش‌تر بحث می‌کنم). پس ساینس، پدیدار گشتن هیچ پدیده‌ای را بدون علت نمی‌پذیرد.

شکل ۱: مثلث ناممکن پرنروز و زینه‌های ناممکن



(۲) اگر قرار باشد که ما هر آنچیزی را که بتوانیم در تخیل و توهم خویش به تصور بکشیم، آن را جائز بخوانیم یا استدلال منطقی خود را بر آن استوار بسازیم، پس من می‌توانم که همین لحظه بسیار پدیده‌هایی را که ناممکن اند در تخیل خویش تجسم کنم، مانند مثلث ناممکن پرنروز یا زینه‌های ناممکن (که در شکل بالا نشان داده شده اند)؛ اینکه آن مثلث و آن زینه‌ها در تخیل ما درآمده می‌توانند، دلیل بوده نمی‌تواند

که آن‌ها بالفعل ممکن باشند. بنابراین، اینکه ما می‌توانیم پدیدار گشتن پدیده‌ای را بدون علت به تخیل بکشیم، این دلیلی برای امکان عقلی و امکان بالفعل آن نیست.

۳) مغالطه دیگر در استدلال هیوم برمی‌گردد به خلط کردن میان «تصور» و «تصدیق». در علم منطق، تصور عبارت از پدیدار گشتن یک چیز در ذهن است، ولی تصدیق عبارت از حکم کردن بر نسبت یک چیز با چیز دیگر است. بنابراین، زمانی که هیوم از تجسم یک چیز در ذهن خود خبر می‌دهد، این تصور محض است. ولی او سپس آن را بحیث تصدیق بکار برده و آن را دلیلی برای رد کردن موجودیت علت در هستی اشیاء پیشکش می‌کند - که این مغالطه است. در یک صورت استدلال هیوم موجه بوده می‌تواند که او وصف به‌هستی درآمدن آن چیز را - که در ذهنش حاصل گشته - نیز بیان کند، و بگوید که او چگونه دلیل هستی آن شیء را در ذهن تصور کرده که با مقدمات عقلی در تناقض نباشد؟!

۴) همچنان، استدلال هیوم به این هدف بود تا او «امکان» بوجود آمدن یک چیز را بدون علت به اثبات رساند. حال آنکه متکلمین اسلامی زمانی که از «امکان» حرف می‌زنند، یکی از شرایط ایشان این است که این امکان با مقدمات عقلی در تناقض نباشد (فراز خان: ۲۰۲۰). درحالی‌که آنچه هیوم به تخیل کشانیده، عقلاً متناقض است و بحیث حجت پذیرفته نمی‌شود.

بحث دیگری که با مسئله علیت (Causation) مرتبط است، پیامدهای تیوری فزیک کوانتم است که تقدیر قطعی علت را چنانکه در فزیک سنتی معمول است نفی می‌سازد و آن را بنام عدم قطعیت کوانتم (quantum indeterminacy) می‌نامند. عدم قطعیت کوانتم به این معنی است که در یک سیستم فزیک کوانتم، رابطه علت و معلول بگونه قطعی وجود ندارد، طوری که نمی‌توان بگونه یقینی و قطعی حکم کرد که هر علت لزوماً معلول منتظره را ایجاد می‌کند، بلکه در رابطه علت و معلول کوانتم تا حدی «نامعلومی» وجود دارد. بر این اساس، بجای اینکه از قطعیت علت و معلول سخن زده شود، از «احتمال» در سلسله علت و معلول کوانتم سخن زده می‌شود. در واقع، بر اساس فزیک کوانتم، رابطه میان علت و معلول از حد علیت (Causation) به حد هم‌بستگی (Correlation) تقلیل می‌یابد یا سست می‌گردد، آنگونه که در علم اقتصاد و اقتصادسنجی، روان‌شناسی رفتاری، و سایر علوم اجتماعی روابط میان پدیده‌ها همینگونه اند.

در این رابطه باید گفت که عدم قطعیت کوانتم، بجای اینکه براهین متکلمین اسلامی را نقد کند، برعکس به‌حیث ثبوت و حجت برای براهین متکلمین اسلامی تمام می‌شود.

متکلمین ماتریدی و اشعری از همان آوان نخست گفته بودند که انسان فاعلِ عمل خویش است^۶ و عمل‌اش منجر به آثار و پیامدهایی می‌گردد، ولیکن این آثار و پیامدهای معلول فعلِ انسان بواسطهٔ خداوند متعال آفریده می‌شوند و ایجاد می‌گردند. یعنی، با آنکه آثار و پیامدهای فعل انسان معلول فعل انسان اند (و فعل انسان علت پنداشته می‌شود)، ولیکن این علت بالذات توانایی تولید معلول را ندارد، بلکه اثرِ علت در معلول یا بر معلول بواسطهٔ آفرینش و تکوین خداوند ایجاد می‌گردد. این مسئله در بخش ۵.۳ کتاب/ترجمهٔ حاضر (ره‌نمون بسنده در اصول الدین) توضیح داده شده است. بنابراین، به باور متکلمین ماتریدی و اشعری، زمانی که شخص مؤمن فعلی را انجام می‌دهد معتقد به این می‌باشد که ایجاد اثر و پیامد فعلش (یعنی، ایجاد معلول) از جانب خداوند صورت می‌گیرد، و چون بنده از علم و ارادهٔ خداوند آگاهی ندارد، هرگز با قطعیت و یقین حکم کرده نمی‌تواند که او به همان آثار و پیامدهای فعل‌اش نائل می‌گردد. بنابراین، در اینجا نوعی از «احتمال» و «عدم قطعیت» وجود دارد، عیناً همان نامعلومی و عدم قطعیت (quantum indeterminacy) که فزیک کوانتم از آن سخن می‌زند.

اما این سخن متکلمین اسلامی و نظریهٔ عدم قطعیت کوانتم، با ادعای داوید هیوم تفاوت به‌سزا دارد. هیوم ادعا دارد که معلولی را می‌توان بدون علت پنداشت، حال آنکه متکلمین اسلامی می‌گویند که هر معلول علتی دارد، چه این علت را فعل انسان بپنداریم چه اراده و تکوین الهی. به عین ترتیب، زمانی که تجربه‌های فزیک کوانتم موفقانه انجام می‌شوند و ذرات زیراتمی جدید از تصادم فوتون‌های نور بمیان می‌آیند، دانشمندان کوانتم نمی‌گویند که این ذرات زیراتمی جدید بدون کدام علتی بمیان آمده باشند؛ آن‌ها تنها پیش از انجام داده تجربه‌ها می‌گویند که ما به قطعیت حکم کرده نمی‌توانیم که در هر تصادم فوتون‌های نور، صد درصد ذرات زیراتمی جدید ایجاد گردند (بنگرید به جزئیات این بحث در بخش ۵.۴ این مقاله). این همانند آنست که، طور مثال، مدیر سیاست پولی در یک بانک مرکزی نرخ سود را ۵ درصد بلند می‌برد، و سپس بگوید که با ۹۰ درصد اطمینان (یا با ۱۰ درصد احتمال خطا) تورم پولی تا سه ماه آینده ۳.۵ درصد کاهش می‌یابد؛ و پس از سه ماه زمانی که تورم پولی عملاً کاهش بیابد، بانک مرکزی این موفقیت را از آن خود دانسته در اعلامیه‌ای می‌گوید که با بکار بردن سیاست پولی مناسب، توانست نرخ تورم را پائین بیاورد. نظریهٔ عدم قطعیت کوانتم نیز همین‌گونه است. اما اگر کسی، در مثال بالا، ادعا کند که تغییر در نرخ تورم در آن کشور بدون هیچ علتی – چه از جنس عوامل اقتصادی و چه از جنس عوامل سیاسی یا حتی اجتماعی –

^۶ با آنکه ماتریدی‌ها انسان را حقیقتاً فاعل می‌دانند، ولی اشعری‌ها انسان را بگونهٔ مجاز فاعل می‌دانند.

بوده است، آنگونه که داوید هیوم معلول بدون علت را عملاً ممکن دانسته بود، بطلان و فساد این سخن نیازی به تفصیل و اثبات ندارد.

۵.۲: نقد کانت بر دلایل هستی‌شناسی و کاسمولوژیک

ایمانویل کانت در کتاب «نقد عقل محض» (Critique of Pure Reason) بر دلایل هستی‌شناسی یا آنتولوژیک و نیز بر دلایل کاسمولوژیک برای اثبات واجب الوجود نقدهایی نوشته است. چنانکه قبلاً یادآوری گردید، کانت این نقدهای خود را بر اساس استدلالی که لایبنیتس در اثبات ذات واجب الوجود ارائه کرده بود (و استدلال او با برهان ابن سینا نسبتاً نزدیکی دارد) نوشته است.

ترتیب مباحث در کتاب «نقد عقل محض» طولانی و مغلق است. آنچه به مبحث هستی ذات واجب الوجود ارتباط می‌گیرد، در نخست کانت هم استدلال‌های ثابت‌کننده هستی واجب الوجود را و هم استدلال‌های نفی‌کننده هستی واجب الوجود را ارائه می‌کند. این مباحث‌اش در فصل ۲ از کتاب ۲ از بخش ۲ (دیالکتیک استعلایی: Transcendental dialectic) در کتابش آمده‌اند.^۷ برای هردو نوع استدلال‌های ضد یکدیگر که کانت آن‌ها را انتی‌نومی antinomy می‌نامد، ثبوت هر یک از آن‌ها را پیشکش می‌کند و نیز ضعف‌های آن‌ها را به بحث می‌گیرد. هدف اصلی کانت از اینگونه «دیالکتیک» در این فصل کتابش اینست تا نشان دهد که روی عین مسئله، می‌توان دو استدلال عقلی مخالف یکدیگر را – که هر کدام بر مقدمات عقلی درست بنا باشند – مطرح ساخت ولی در نهایت هردو استدلال مخالف و متناقض یکدیگر می‌باشند. کانت سپس نتیجه‌گیری می‌کند که «عقل محض» نباید در اموری که از درک آن ناتوان است بکار برده شود، چون به خطاهای دیالکتیک می‌انجامد.

سپس در فصل بعدی‌اش بنام «The ideal of pure reason» (فصل ۳ از کتاب ۲ از بخش ۲)، کانت مشخصاً بر مفهوم واجب الوجود و بر دلایل خداپاوران نقدهای خود را می‌نویسد. او در این فصل، بر هر سه نوع دلیل – یعنی: دلیل هستی‌شناسی یا آنتولوژیک، دلیل کاسمولوژیک، و دلیل مبنی بر نظم و هماهنگی در خلقت (که آن را دلیل فزیک-الهیاتی می‌نامد) – نقدهای خود را ارائه می‌کند. با کمال شگفتی و غیرموقعه، کانت بیش‌تر منتقد دو دلیل اولی است، و دلیل سومی مبنی بر نشانه‌های قدرت و نظم در جهان را «واضح‌ترین و مناسب‌ترین دلیل برای عقل معمول انسان» می‌داند و می‌گوید که «باید با این دلیل با احترام

^۷ این مباحث از صفحه ۴۷۰ الی ۵۰۳ در کتابش ادامه دارند.

برخورد شود» (نقد عقل محض: ص ۵۷۹). در قرآن مجید نیز، همین نوع دلیل بارها به مخاطبین بیان گردیده است.

در این مقاله، به سه نقد مهم کانت بر دلایل آنتولوژیک و کاسمولوژیک بگونه کوتاه و اجمالی می‌پردازم. این سه نقد، کلیات نقدهای کانت را بر اثبات هستی آفریدگار دربر می‌گیرند. این نقدها همچنان بیش‌تر مورد توجه قرار گرفته اند و بیش‌تر مورد مراجعه، تذکر و زبان‌زد نویسندگان بوده اند.

انتقاد نخست کانت معطوف بر مفهوم ممکن الوجود است، و او می‌گوید که استدلال کاسمولوژیک برای اثبات حادث بودن جهان بر اساس ممکن الوجود خواندن جهان عقلاً متناقض است. کانت می‌نویسد:

«از لحاظ معنای این نوع، ممکن الوجود چیزی است که متضاد مغایر (contradictory opposite) آن نیز ممکن [الوجود] باشد. اما بر اساس ممکنات تجربی، نمی‌توانیم چنین ممکن را استنباط کنیم. هرگاه چیزی تغییر یابد [و دگرگون گردد]، متضاد آن در لحظه زمانی دیگر فعلیت می‌یابد، و ممکن می‌گردد، درحالی‌که این متضاد [پس از تغییر و دگرگونی حالت اولی] کاملاً مغایر [و مخالف] حالت اولی نیست. این بدین معنی است که در همان لحظه زمانی که حالت اولی در آن وجود داشت، متضاد آن می‌توانست بجای آن وجود داشته باشد [چون نظر به تعریف، احتمال هستی یک ممکن الوجود باید با احتمال هستی متضاد آن برابر باشد]، اما چنین استنباط پس از تغییر [و دگرگونی در حالت اولی] ممکن نیست. [طور مثال، فرض کنید که] جسمی در حرکت باشد (=الف) و سپس به حالت سکون درآید (غیر الف). از آنجایی که حالت متضاد پس از حالت الف بوقوع پیوست، نمی‌توان نتیجه‌گیری کرد که متضاد مغایر الف ممکن باشد و اینکه الف حادث باشد.... حرکت در یک لحظه و سکون در لحظه دیگر متضاد مغایر [برای جسم] نیستند. بنابراین، پیاپی بودن حالت‌های متضاد، یعنی تغییرات (alterations)، به هیچ صورت «امکان» را - بر اساس مفاهیم ادراک ناب - به اثبات نمی‌رساند، و در نتیجه هستی واجب الوجود را - بر اساس مفاهیم ادراک ناب - ثابت ساخته نمی‌تواند.» (نقد عقل محض: ص ۴۹۴)

در پاسخ به این نقد کانت باید اذعان داشت که متکلمین اسلامی با توجه به همین‌گونه باریکی‌ها در مباحث هستی‌شناسی، میان جوهر و عرض تفکیک قائل بودند و معتقد بودند که هر تغییر و دگرگونی در اجسام نتیجه حدوث یا پدیدار گشتن اعراض در آن اجسام می‌باشد.

اگر این دو اصل در نظر گرفته شود، نقد کانت دیگر موجه نخواهد بود. اصل مهم در استدلال کانت اینست که تغییر و دگرگونی در خود جسم بوقوع می‌پیوندد. هرگاه جسم متحرک به حالت سکون دربیاید، این به زعم کانت به معنی تغییر در جسم می‌باشد. ازینجا کانت استدلال می‌کند که بوقوع پیوستن چنین تغییرات در یک جسم، امکان متضاد مغایر آن جسم را منتفی می‌سازد، درحالی‌که اگر ما آن جسم را ممکن الوجود خوانده باشیم، می‌بایست که متضاد مغایر آن نیز ممکن الوجود باقی بماند، درحالی‌که - پس از بوقوع پیوستن تغییر در جسم - دگر چنین نیست. ازینجا کانت نتیجه‌گیری می‌کند که اثبات حادث بودن جهان بر اساس ممکن الوجود خواندن اجسام عقلاً متناقض است.

ولی اصلی را که کانت در نظر گرفته، به باور متکلمین اسلامی نادرست است. کانت می‌پندارد که هرگاه جسم در حرکت باشد و به سکون درآید، یا برعکس اگر ساکن باشد به حرکت درآید، این به معنی تغییر در آن جسم است. حال آنکه به باور ما، سکون عبارت از باشندگی یک جسم در یک مکان در دو لحظه زمانی است، و حرکت عبارت از باشندگی یک جسم در دو مکان در دو لحظه زمانی است (تبصرة الأدلة: ص ۶۶). پس حرکت به ذات خود تغییری را در جسم وارد نمی‌کند که «متضاد مغایر» آن جسم - به گفته کانت - تغییر بخورد، بلکه متضاد مغایر آن جسم چه در حالت سکون آن جسم و چه در حالت حرکت آن جسم یکی باقی می‌ماند.

این به سبب آنست که ما حرکت و سکون را معانی‌ای و رای یک جسم می‌دانیم که در جسم پدیدار می‌گردند، و این معانی و رای جسم را «عرض» می‌نامیم. پس تغییری را که کانت از آن یاد می‌کند، تغییر در جسم نه بلکه تغییر در نتیجه حدوث اعراض است. اگر کسی در مقابل ما استدلال ورزد که بجای عطف توجه به جسم، عین استدلال کانت را درباره «عرض» در نظر بگیرید، طوری‌که تغییرات پیاپی در عرض به این معنی خواهد بود که امکان متضاد مغایر آن عرض نیز تغییر بخورد؛ ما بازهم روشن می‌سازیم که ما این را نمی‌پذیریم که عین یک عرض تغییر می‌خورد، بلکه ما به این باور استیم که - مثلاً در موضوع حرکت و سکون - عرض سکون از بین رفته و عرض حرکت پدید می‌آید. پس عرض پذیرنده تغییر نیست که متضاد مغایر آن تغییر بخورد، بلکه اعراض همواره در اجسام حادث می‌گردند و ایجاد می‌شوند. اثبات این مسئله را امام ابوالمعین نسفی در «تبصرة الأدلة» داده است که می‌شود به آنجا مراجعه گردد.^۸

^۸ امام صابونی بخشی از آن دلایل را در «الکفایة من الهدایة» یادآوری کرده است. بنگرید به مباحث نهایی در فصل «تعریف: اصطلاحات: جهان، جسم، جوهر و عرض» در بخش ۳ در این ترجمه.

بنابراین، نقد کانت الزامی را بر متکلمین اسلامی و بر برهانی که ایشان در اثبات ذات واجب الوجود ارائه کرده اند ثابت نمی‌سازد، چون کانت این نقد خود را بر اصلی بنا نهاده که تنها نزد دانشمندان اروپایی چون توماس اکیناس و لایب‌نیتس معتبر بود ولی نزد متکلمین ماتریدی و اشعری نادرست است.

انتقاد دیگر کانت بر دلیل کاسمولوژیک برای اثبات حادث بودن جهان و اثبات واجب الوجود است. کانت استدلال می‌ورزد که «علتی» که برای حدوث جهان در نظر گرفته شده است، بر اساس قوانین تجربی جهان استنباط گردیده، حال آنکه این «علت» از خارج از جهان محسوسات وارد می‌شود (یعنی از وجود آفریدگار بر جهان وارد می‌شود)، و عقل و خرد هیچ صلاحیتی ندارد که درباره چیزهایی که خارج از عالم محسوسات است حکم کند. کانت می‌نویسد:

«در استدلال کاسمولوژیک، یک سلسله فرضیه‌های دیالکتیک نهفته است، که نقد استعلایی (transcendental criticism) به آسانی می‌تواند آن‌ها را دریابد و ویران سازد.... طور مثال، اصل استعلایی مبنی بر استنباط ممکن الوجود از علت؛ درحالی‌که این علت تنها در جهان محسوسات مفهوم دارد، و بیرون از جهان مفهومی ندارد. زیرا ممکن الوجود - که یک مفاد نظری محض است - نمی‌تواند قضیه‌ای تألیفی^۹ را به اثبات رساند، همانند مفاد علت. و اصل علیت هیچ مفهومی و هیچ نشانه کاربردی بجز در این جهان ندارد، اما [در دلیل کاسمولوژیک] صرف بخاطر اینکه به ماورای جهان محسوسات رفته بتوانیم [یعنی بر ماورای جهان محسوسات استدلال کرده بتوانیم] مورد کاربرد قرار گرفته است.» (نقد عقل محض: ص ۵۷۲)

خوانندگان شاید شگفت‌زده شوند اگر بگویم که ابن سینا در کتاب «اشارات و تنبیهات»، بخش الهیات کتاب خود را - یعنی نمط چهارم کتاب اشارات را - با مقدمه‌ای آغاز کرده (و ابن سینا این مقدمه‌ها را «تنبیهات» می‌خواند) که دقیقاً به همین گونه نقد پیشاپیش پاسخ داده است. او می‌نویسد:

^۹ قضیه تألیفی (synthetic proposition) عبارت از قضیه منطقی‌ای است که درستی آن از روی اجزای خود آن قضیه قابل اثبات نباشد، یا به عبارت دیگر صحت قضیه را نمی‌توان بر اساس تحلیل محتوای آن به بررسی گرفت. برخلاف، قضیه تحلیلی (analytic proposition) آن است که درستی آن با تحلیل محتوای آن ثابت گردد؛ مثلاً اگر گفته شود «فرد مجرد، عروسی نشده است»، این قضیه درست است زیرا مجرد خود به معنی عروسی نشده می‌باشد.

«بدان گاهی بر او هام مردم چیره می شود که: موجود فقط همان محسوس است؛ و آنچه گوهر آن را حس در نیابد، پس فرض وجودش محال باشد؛ و همانا آنچه خود به خود به مکان یا وضع معینی اختصاص نداشته باشد، مانند جسم یا به سبب چیزی که در جسم است مانند احوال جسم، بهره ای از وجود ندارد. تو می توانی در خوشتن محسوس تأمل کنی، و نادرست بودن سخن این جماعت را دریابی؛ چه تو و هر کسی که شایسته خطاب است، می دانید که گاهی بر این محسوسات یک نام گفته می شود، نه آن که فقط در لفظ مشترک باشد بلکه در معنی نیز با هم متحد اند؛ مانند نام انسان که شما بی تردید قبول دارید که گفتن انسان بر زید و عمرو به یک معنای موجود است.

و این معنای موجود هم ازین دو قسم بیرون نیست: یا به قسمی است که حس او را درمی یابد، یا چنین نیست. [۱] پس اگر از دریافت حس به دور باشد، پس با این بررسی کردن در محسوسات، موجود نام محسوس بیرون آید؛ و این از همه شگفت تر است. [۲] و اگر آن معنای موجود محسوس باشد، پس به ناچار دارای وضع، مکان، مقدار و کیفیت معینی خواهد بود که نمی شود آن را به حس یا به خیال آورد مگر با این اوصاف. زیرا هر محسوس و هر متخیلی به ناچار به حالی ازین احوال مذکور اختصاص دارد. و هر موجودی که چنین باشد، با آن حال مناسب نیست که ما فرض کردیم. پس لازم می آید که معنای انسان بر افراد بسیار که در آن احوال مختلف اند حمل نشود. پس انسان از جهت اینکه یک حقیقت است، بلکه از جهت حقیقت اصلی که افراد کثیر در آن اختلاف ندارند، نام محسوس بلکه معقول خالص است....

هرگاه هر موجودی به قسمی بود که در وهم و حس درمی آمد، می بایستی که حس و وهم هم به حس و وهم درمی آمدند [و به این دو قوه درک می شدند]؛ و همچنین لازم می آمد که عقل هم که داور به حق است به حس و وهم درمی آمد [و به آن ها درک می شد]. و بعد ازین اصول پس هیچ چیز از عشق و شرم و ترس و خشم و دلیری و ترسویی، به حس و وهم در نمی آیند و درک نمی شوند؛ و حال آنکه همه آن ها از اموری هستند که به محسوس وابسته اند! پس وقتی حال محسوس چنین باشد، گمان تو درباره مجردات و موجوداتی که از محسوسات و علایق برکنارند چه خواهد بود؟! (اشارت و تنبیهات: ص ۲۴۷-۲۵۱).

ابن سینا در واقعیت با تفکیک بندی موجودات به محسوسات و غیر محسوسات، از جهت اینکه عقل ما محسوسات را درمی یابد و غیر محسوسات را در نمی یابد، موافق نیست. بلکه در بالا توضیح داد که چگونه موجوداتی که ما آن ها را از جمله محسوسات تلقی می کنیم، در ادراک عقلی ما با موجودات نام محسوس همسان اند.

بر اساس این سخنان ابن سینا، می‌توانیم مثالی بدهیم که بطلان استدلال ایمانویل کانت را ثابت می‌سازد. و آن اینکه: می‌دانیم هر فعلی که از انسان سر می‌زند، از خود علتی دارد، و آن علت «اراده» خود انسان است. اما بر اساس فلسفه خود کانت، اراده پدیده‌ای است که آن را از روی قضیه تألیفی دانسته نمی‌توانیم، و ماهیت اراده تنها بر اساس مقدمات بدیهی (a priori) برای عقل قابل دریافت است، نه بر اساس مقدمات حصولی (a posteriori) که بر روی شواهد تجربی در این جهان استوار می‌باشند. پس اگر کانت استدلال می‌ورزد که چون علتی را که برای حدوث جهان بکار برده ایم برای عقل ما قابل دریافت نیست و نباید از آن در استدلال ما کار بگیریم، کانت (یا کانت‌شناسان) برای ما این را توضیح بدهند که آیا درست خواهد بود که ما از وجود اراده انسان نیز انکار ورزیم چون عقل ما کیفیت اراده انسان را بر اساس مقدمات بدیهی دریافته نمی‌تواند؟

از نگاه ابن سینا، و نیز متکلمین اسلامی، موجودات حسی از حیث اینکه هم به عقل و هم به تخیل انسان درآمده می‌توانند، از لحاظ عرفی قابل دریافت برای عقل خوانده می‌شوند و موجودات غیرحسی ازین امر مستثنی قرار داده می‌شوند، حال آنکه در حقیقت هر دو دسته از موجودات «معقول» عقل انسان اند. تفاوت میان این دو دسته از موجودات این است که چون هستی موجودات حسی از روی شواهد تجربی و بر اساس مقدمات حصولی برای انسان ثابت گردیده، این‌ها به تخیل انسان درآمده می‌توانند درحالی‌که آنچه که هستی آن تنها بر اساس مقدمات بدیهی قابل اثبات باشد (مانند موجودات غیرحسی چون فرشتگان) به تخیل انسان درآمده نمی‌توانند ولی «معقول» انسان باقی می‌مانند. بنابراین، «علت» را که ایمانویل کانت بیرون از جهان و نیز بیرون از معقولات انسان می‌خواند، در واقع معقول انسان است. به همین ترتیب، ذات واجب الوجود با آنکه هرگز در تخیل و هم و گمان انسان در نمی‌آید ولی معقول انسان می‌باشد. ابن سینا درین رابطه می‌نویسد:

«تو می‌دانی که طبیعت وجود... و نیز طبیعت اقسام وجود... تعقل شان ممتنع نیست. و عدم تعقل تنها از آن رو سرچشمه می‌گیرد که وجود، با ماده یا عوارض مادی همراه می‌شود؛ زیرا وجود با ماده و عوارض مادی محسوس و متخیل می‌گردد. و ما توضیح دادیم که حقیقت وجود هرگاه ازین موانع [یعنی، ماده و عوارض آن] مجرد شود، وجود و ماهیت معقولی خواهد بود. در نتیجه، هر حقیقتی که ذاتاً از ماده و عوارض آن مجرد باشد، ذاتاً معقول خواهد بود... زیرا معقول عبارت است از هر چیزی که ماهیت مجردش برای چیز دیگر، حاصل شده باشد.» (نجات: ص ۱۷۵)

نقد دیگر کانت - و مهم‌ترین نقدش - هم دلایل کاسمولوژیک و هم دلایل هستی‌شناسی یا آنتولوژیک را نشانه می‌گیرد. او استدلال می‌ورزد که چون دلایل کاسمولوژیک بر مفاد آنتولوژیک استوار اند، و این مفاد آنتولوژیک بالنوبه دچار ضعف اند، پس استدلال کاسمولوژیک در کل خطاست. کانت اینگونه نقد خود را طرح می‌کند:

«دلیل کاسمولوژیک... که لایب‌نیتس آن را استدلال بر اساس حادث بودن جهان نامیده است... ازین قرار است: «اگر چیزی موجود باشد، پس ذاتی واجب الوجود نیز باید موجود باشد. حالا حد اقل من خودم موجود هستم، پس واجب الوجود نیز موجود است». مقدمه صغری حاوی یک تجربه است، و مقدمه کبری حاوی استنباط وجود یک چیزی واجب از یک تجربه عام است. این دلیل از یک تجربه آغاز می‌گردد، پس تنها بگونه بدیهی (*a priori*) یا آنتولوژیک به اثبات نمی‌رسد، و چون موضوع هرگونه تجربه ممکن «جهان» است، به این خاطر آن را دلیل کاسمولوژیک می‌نامند....

این دلیل همچنان استنباط می‌ورزد که: واجب الوجود تنها به یک نحو متعین شده می‌تواند... و آن اینکه [وجود] او باید از ذات خودش کاملاً متعین باشد [یعنی، قائم بالذات باشد]. اما تنها یک نوعیت ذات ممکن است که [وجود] یک چیز را بگونه بدیهی متعین سازد، و آن عبارت از پُر هستی‌ترین موجود (*ens realissimum: the most real being*) است. پس مفهوم پُر هستی‌ترین موجود یگانه مفهومی است که بواسطه آن واجب الوجود متصور شده می‌تواند....

اما روشن است که پیش‌فرض این بوده که مفهوم پُر هستی‌ترین موجود کاملاً مکفی مفهوم واجب الوجود است، یعنی مفهوم دومی از مفهوم اولی استنباط گردیده می‌تواند؛ و این قضیه‌ای است که دلیل هستی‌شناسی (*ontological proof*) آن را پیشکش کرده است. و این قضیه در دلیل کاسمولوژیک به پیش‌فرض گرفته شده است....

اگر قضیه درست باشد که «هر واجب الوجود همچنان پُر هستی‌ترین موجود (*ens realissimum*) است» (که این هسته و اساس دلیل کاسمولوژیک است)، پس

همانند هر قضیه ایجابی دیگر باید بتوانیم آن را به موجب جزئی منعکس سازیم^{۱۰} و بگوئیم که: «بعضی از پُرهستی‌ترین موجودات همچنان واجب‌الوجود اند». اما حالا، یک پُرهستی‌ترین موجود از پُرهستی‌ترین موجود دیگر تفاوتی ندارد. پس آنچه بر بعضی از موجودات در این مفهوم صدق کند، باید بر همه صدق کند. در نتیجه، من همچنان می‌توانم که این قضیه را بگونه مطلق بسازم و بگویم: «هر پُرهستی‌ترین موجود، واجب‌الوجود است».

حالا چون این قضیه تنها بگونه بدیهی (*a priori*) از روی اجزای آن به اثبات می‌رسد، مفهوم «پُرهستی‌ترین موجود» باید مفهوم وجوب هستی این موجود را نیز در خود حمل کند – مسئله‌ای که حجت هستی‌شناسی یا آنتولوژیک آن را به اثبات می‌رساند ولی حجت کاسمولوژیک نمی‌خواهد آن را بداند، با وجود آنکه این مسئله اساس استنباط‌های آن را تشکیل می‌دهد هرچند بگونه پوشیده و پنهان. (نقد عقل محض: ص ۵۷۰-۵۷۲)

سخن غایی کانت در این نقدش این است که می‌گوید: از استدلال کاسمولوژیک تنها مفهوم «پُرهستی‌ترین موجود» را می‌توان استنتاج کرد، حال آنکه خداپاوران استنباط مفهوم «واجب‌الوجود» را از مفهوم قبلی به پیش‌فرض می‌گیرند، و این خطا از دلیل آنتولوژیک برمی‌آید که دلیل کاسمولوژیک بر آن استوار است.

اما پیش از آنکه به این نقد پرداخته شود، باید از کانت‌شناسان پرسیده شود که ایمانویل کانت در کجا ثبوت این قضیه را – که حادث بودن جهان دلالت بر وجود «پُرهستی‌ترین موجود» دارد – ارائه کرده است؟ اثبات این قضیه در کتاب «نقد عقل محض» نیامده است. تا زمانی که اثبات این مسئله را کانت‌شناسان ارائه نکنند، این نقد کانت هیچ الزامی را ثابت نمی‌سازد.

حتی مفهوم خود «پُرهستی‌ترین موجود» نزد کانت‌شناسان به گونه‌های متفاوت تعبیر و تفسیر گردیده است. مصححین کتاب «نقد عقل محض» می‌گویند که پُرهستی‌ترین موجود عبارت از فردی برتر است که همه حقیقت‌ها و کمالیت‌ها را در خود داشته باشد، و زمینه هستی را برای همه ممکناتی که در دیگر موجودات وجود دارند فراهم ساخته باشد (ص ۱۷).

^{۱۰} در علم منطق، این عملیه را انعکاس قضیه کلی در قضیه جزوی گویند. بنگرید به: «مختصر در بیان منطق» از ابن سهلان ساوجی (ص ۲۲ و ۲۳) و «کبری در منطق» از سید شریف جرجانی (ص ۵۷). هردو اثر در «سه رساله در منطق» به کوشش عمر جويا نشر شده اند.

این اصطلاح یا مفاد که از جانب خود ایمانویل کانت معرفی گردیده است، تنها یکبار ایمانویل کانت آن را در کتاب «نقد عقل محض» تعریف می‌کند. او این چنین می‌نویسد: «مفهوم پُرهستی‌ترین موجود (*ens realissimum*) عبارت از مفهوم یک موجود انفرادی است، طوری که از میان همه دلالت‌های ممکن متضاد هم، تنها یک دلالت - یعنی همان دلالتی که تنها برای هستی مربوط است - در تعین آن شامل باشد. پس این یک معنی استعلایی است که زمینه تعین را - که همه چیزهای موجود به آن وابسته اند - فراهم ساخته است» (نقد عقل محض: ص ۵۵۶).

نکات بالا را به این خاطر مطرح ساختم چون خود کانت‌شناسان این نقد کانت را «مُبهم» (*obscure*) خوانده اند (Wood: 1978, p. 125)، و اکثر کانت‌شناسان این استدلال کانت را توضیح نداده اند. با آنکه نیمه اول متنی را که در بالا نقل کردم تا حدی واضح است، ولی معلوم نیست که کانت از چه لحاظ می‌گوید که استدلال کاسمولوژیک تنها به اثبات «پُرهستی‌ترین موجود» می‌انجامد؛ و چنانکه یادآوری کردم، ثبوت این مسئله در کتاب «نقد عقل محض» نیامده است. همچنان، نیمه دوم متن بالا، دچار دو مشکل است. مشکل اول اینست که کانت از اصل انعکاس قضیه کلی بر قضیه جزئی کار می‌گیرد، حال آنکه این اصل نزد فلاسفه غربی معاصر معتبر نیست بلکه مردود دانسته می‌شود (Proops: 2014). مشکل دوم اینست که استدلال کانت در نیمه دوم آن واضح و منسجم نیست، و این مسئله کانت‌شناسان را واداشته تا بگویند که کانت در ثبوت این نقد خود کوتاه آمده و بعضی هم تلاش ورزیده اند تا استدلال کانت را تصحیح کرده بگونه منسجم‌تر ارائه کنند (بگونه مثال Proops: 2014 این کار را کرده است).

با وصف این مشکلات فوق در استدلال کانت و ابهامی که در نقد او وجود دارد، باز هم کسانی را که به این نقد کانت تمسک می‌جویند بدون اینکه آن را فهمیده باشند، به این پرسش فرا می‌خوانیم: ظاهراً کانت می‌گوید که استدلال کاسمولوژیکی را که لایب‌نیتس ارائه داشته نادرست است، چون در این استدلال به یکی از قضایای هستی‌شناسی یا آنتولوژیک رجوع می‌شود، حال آنکه این دلیل آنتولوژیک خود اشتباه است. کانت اشتباه یا تناقض این دلیل آنتولوژیک را در این می‌داند که «وجوب» ذات خداوند از چنین استدلال ثابت نمی‌گردد و تنها آنچه که ثابت می‌شود اینست که ذاتی وجود دارد که حقیقت و کمالیت همه موجودات در او نهفته است، و این را «پُرهستی‌ترین موجود» می‌نامد. سپس کانت استدلال می‌ورزد که بر اساس دلیل آنتولوژیک نمی‌توان ادعا کرد که این پُرهستی‌ترین موجود همچنان واجب الوجود باشد.

حالا من می‌گوئیم: کانت تنها بر اساس استدلال ناقص لایب‌نیتس و شاید هم رُنی دیکارت این ادعا را مطرح ساخته، درحالی‌که برهان آنتولوژیکی را که ابن سینا ارائه داشته مورد الزامیت نقد کانت قرار نمی‌گیرد. برهان ابن سینا را که در بخش ۲ این مقاله ارائه داشتم، ابن سینا آن را بازهم به شکل متفاوت‌تری نیز ارائه کرده است، و من با الهام از استدلال کانت، و نیز با استفاده از اصول و مفاهیم خود ایمانوئل کانت، استدلال ابن سینا را بگونه ذیل ارائه می‌کنم:

۱. وجود هر موجود دارای صفت وجوب است.

از نگاه اصطلاحات ایمانوئل کانت، این یک قضیه تحلیلی بدیهی (analytic a priori) است، یعنی ثبوت آن از روی تحلیل محتوای آن خودبخود حاصل می‌گردد، زیرا «موجود» آنست که وجود داشته باشد، و آنچه به وجود پیوسته است پس وجود آن بر عدمش واجب گردیده است، در غیر آن این چیز هرگز موجود نمی‌گردید. بنابراین، بر اساس روش ایمانوئل کانت، چنین قضیه تحلیلی بدیهی باید پذیرفته شود.

کانت نیز می‌گوید: «هر آنچه بالفعل باشد واجب است، چه واجب مطلق، چه واجب فرضی» (نقد عقل محض: ص ۳۲۲).

ابن سینا این قضیه را در کتاب نجات (ص ۱۱۴) بیان می‌کند و به اثبات می‌رساند.

۲. وجود هر موجود، یا واجب بالذات است یا واجب بالغیر.

دلال‌ت وجود هر موجود یا در ذات خودش است، یا در چیزی غیر از آن. مثلاً عدد چهار واجب بالغیر است چون از اقامه دو با دو موجود می‌گردد.

۳. محال است که دو موجود واجب الوجود بالذات باشند.

ثبوت این قضیه بر اصل «تعیّن» استوار است، و ایمانوئل کانت نیز این را تأیید می‌کند: «آنچه که بیرون از مفکوره‌های ما وجود دارد، متعیّن کامل (thoroughly determined) است. این قضیه، اصلی برای مفهوم پُرهستی‌ترین موجود (ens realissimum) است» (نقد عقل محض: ص ۳۲۲).

چون دانسته شد که واجب الوجود متعیّن است، پس ذات متعیّن بیش‌تر از دو بوده نمی‌تواند چنانکه ابن سینا می‌گوید: «واجب الوجود متعیّن است. اگر تعیّن او برای آن باشد که واجب الوجود است، پس واجب الوجودی جز او نیست. و اگر سبب

تعیّن به این جهت نبوده بلکه امر دیگری باشد، پس او معلول است» (اشارات و تنبیهات: ص ۲۶۸). و آنچه معلول باشد، نیازمند علت است، و آنچه نیازمند علت باشد، بالذات واجب بوده نمی‌تواند. دلیل دیگری که دو واجب بالذات وجود داشته نمی‌توانند این است که هرگاه دو چیز واجب الوجود باشند، آن‌ها در هستی شریک می‌گردند و - در اصطلاح علم منطق - دارای یک حد نوع می‌گردند، و ناگزیر که آن‌ها را به جنس و فصل (به اصطلاح منطق) تعریف کنیم. در اینصورت، اختلاف آن‌ها از همدیگر به دلیل علتی خواهد بود، و هر آنچه که تعین آن به علتی وابسته باشد بالذات واجب نمی‌باشد (اشارات: ص ۲۷۰). ابن سینا این قضیه را به شیوه دیگری نیز در کتاب نجات (ص ۱۱۷-۱۱۸) ثابت می‌سازد.

۴. جهان بنابر کثرت اجزایش واجب الوجود بالذات نیست، پس واجب الوجود بالغیر است.

ثبوت این مسئله را ابن سینا در اشارات و تنبیهات (ص ۲۷۰-۲۷۱) و کتاب نجات (ص ۱۳۰) ارائه کرده است.

۵. آن «غیر» که وجود جهان از آن واجب گشته، پُرهستی‌ترین موجود (ens realissimum) است. بنابراین، پُرهستی‌ترین موجود همچنان واجب الوجود بالذات است.

چنانکه دیده شد، من در بالا برهان ابن سینا را به شکل دیگری ارائه کردم که محکوم به نقد ایمانویل کانت نمی‌گردد، و این را ثابت ساختم که آن «پُرهستی‌ترین موجود» - که کانت در اثبات آن هیچ مشکلی نداشت - واجب الوجود است. همچنان، این برهان بالا تنها حاوی قضایای بدیهی (a priori) یا استدلال هستی‌شناسی/آنتولوژیک است که بازهم محکوم به نقد کانت بر دلائل کاسمولوژیک نمی‌شود.

۵.۳: گذشته نامتناهی جهان

برتراند راسل (Bertrand Russell) در یکی از سخنرانی‌های خود در دانشگاه بوستون در سال ۱۹۱۴ بر ایمانویل کانت انتقاد کرده می‌گوید:

«زمانی کانت می‌گوید که یک سلسله نامتناهی هرگز در اثر افزونی‌های پیاپی تکمیل نمی‌گردد، یگانه حقی که او از لحاظ نظری داشته می‌تواند اینست که بگوید سلسله نامتناهی در «زمان معین» تکمیل شده نمی‌تواند. آنچه را که او دارد

به اثبات می‌رساند اینست که اگر جهان آغازی نمی‌داشت، می‌بایست که برای زمان نامتناهی موجود می‌بود [که به باور کانت چنین نیست]. اما چنین نتیجه‌گیری [از طرف کانت] خیلی ضعیف است، و به هیچ وجه مقصد او را برآورده نمی‌سازد..... اما درخور توجه است که چگونه کانت در یک مسئله ابتدایی دچار غلطی شده است» (Russell: 1914, p.156-7).

کانت در واقعیت با پذیرفتن گذشته لایتناهی برای جهان مشکل داشت، و در چندین جا در کتاب «نقد عقل محض» استدلال می‌کند که سلسله لایتناهی را برای گذشته جهان نمی‌توان پذیرفت (ص ۵۲۶-۵۲۷) بلکه همین قدر می‌توان گفت که «گذشته» یک سلسله‌ای با درازای نامعین است. او در واقعیت، میان تصاعد نامتناهی (infinitum) و تصاعد نامعین یا بی‌اندازه (indefinitum) تفاوت قائل است، طوری که تصاعد نخستین را تنها در حد نظری و عقلی ممکن می‌داند چنانکه در علم ریاضی مفهوم پیدا کرده است، و دومی را تصاعد تجربی می‌داند که در جهان هستی و تجربی فعلیت دارد (ص ۵۲۱-۵۲۲). بر این اساس، زمانی که کانت به گذشته می‌نگرد، او آن را یک تصاعد تجربی درمی‌یابد چون گذشته بالفعل واقع گردیده، و بر این اساس گذشته را نامتناهی نمی‌خواند؛ ولی زمانی که به آینده می‌نگرد (و آینده تا هنوز تنها بالقوه وجود دارد)، بر اساس تصاعد نظری یا عقلی آن را نامتناهی می‌خواند (ص ۴۶۱).

پس برتراند راسل، چون استدلال کانت را درست نفهمیده است، در قضاوتش مبنی بر اینکه جهان گذشته نامتناهی دارد دچار خطا و اشتباه شده است. اما راسل در این پندارش تنها نیست، بلکه اکثریت خداناباوران معاصر جهان را ازلی و قدیم می‌پندارند و در مفهوم گذشته نامتناهی هیچ مشکلی نمی‌بینند. با آنکه ارسطو و نیز فلاسفه مشاء جهان را ازلی دانسته بودند، ولی حد اقل آن‌ها جهان را معلول عنایت ذات واجب الوجود می‌دانستند که از علت ذات قدیم او، جهان در ازل حادث گردیده است. اما استدلال کسانی که از هستی ذات قدیم واجب الوجود منکر اند، و هستی جهان را از نفس خودش قدیم می‌دانند، در اوج ضعف و تناقض قرار دارد.

به هر حال، چون ادعای قدیم بودن جهان همواره زبانزد خداناباوران امروزی قرار دارد، و نیز اینکه استدلال کاسمولوژیک غزالی و نیز برهان ابن سینا بر اصل متناقض بودن سلسله نامتناهی استوار اند، لازم است تا در اثبات این اصل چند ثبوتی ارائه گردد. بحیث ثبوت نخست، استدلال ابوالمعین نسفی را ذکر می‌کنم. در واقع، تفکیکی را که کانت میان نامتناهی

آینده (مبنی بر تصاعد نظری) و نامتناهی گذشته (مبنی بر تصاعد تجربی) ارائه کرده، قبلاً به نحو دیگری از جانب امام نسفی ارائه گردیده بود. او در «تبصرة الأدلة» چنین توضیح می‌دهد:

«اگر گفته شود: اثبات حدوث اعراض و اینکه جواهر از اعراض تهی بوده نمی‌توانند، دلیلی بر حادث بودن جوهر شده نمی‌تواند. زیرا هرگاه عرضی حادث گردد، پیش از آن عرض دیگری [در جوهر یا جسم] وجود می‌داشته باشد، و این تا نامتناهی همین‌طور می‌باشد. این همانند سخن شما [مسلمانان] درباره جهان آخرت است که می‌گوئید: اجسام [در آخرت] برای همیشه باقی می‌مانند با آنکه اجسام از اعراضی که [به گونه انفرادی] بقا ندارند خالی نیست....

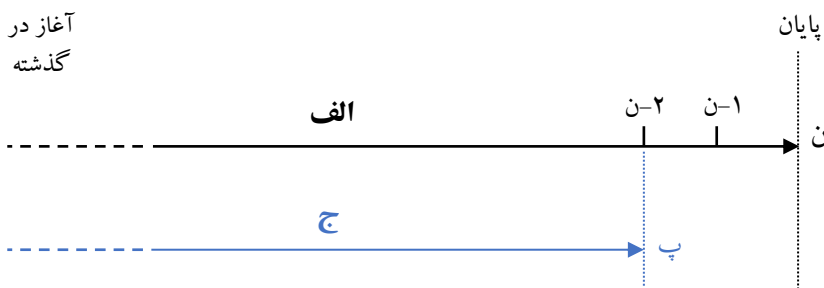
ما می‌گوئیم: ... به اثبات رسانیدن مستحیل از طریق ثابت ساختن آنچه که مستحیل نیست خطای فاحش است. اینکه گفته شود هیچ عرضی نیست مگر اینکه پیش از آن عرضی بوده [و این سلسله تا نامتناهی پیش می‌رود]، بطلان آن را از روی شواهد حسی [و تجربی] می‌دانیم. [طور مثال] عرضی را ببینیم که موجود باشد و بگوئیم که این عرض وجود دارد بخاطری که پیش از آن عرضی بوده است، و سپس آن عرض به این خاطر وجود داشت چون پیش از آن عرض دیگری بود، و به همین ترتیب تا لایتناهی، درحالی که آن یک که در لایتناهی است ثبوت آن متحقق نگردیده است. پس ثبوت این عرض [فعلی با این استدلال] متحقق نگردید، درحالی که این عرض در حقیقت موجود است. پس ثابت می‌شود که وجود این عرض به آنچه که برایش متحقق نیست تعلق ندارد. برخلاف، اگر گفته شود «هیچ عرضی نیست مگر اینکه پس از وی عرض دیگری خواهد بود»، اینگونه ثبوت کردن عرض ممتنع نیست [بلکه قابل تحقق است]، زیرا [در این استدلال] وجود آن وجود دیگری را مقتضی می‌کند، و آن دومی وجود سومی را، و به همین ترتیب تا به بی‌نهایت.

مثال اولی به تصاعد حسابی‌ای می‌ماند که هرگاه آغازی نداشته باشد که از آن تصاعد آغاز گردد، البته هیچ چیزی از آن بمیان نمی‌آید. ولی هرگاه آغازی داشته باشد، می‌تواند ادامه پیدا کند و برای همیشه افزایش بیابد. یا مثلاً اگر کسی به شخصی بگوید «لقمه‌ای نخوری تا آنگاه که پیش از آن لقمه‌ای نخورده باشی»، ممکن نیست که آن شخص به نان خوردن آغاز کند، زیرا اگر شرط برای خوردن یک لقمه این باشد که پیش از آن لقمه‌ای خورده باشد، او تا ابد بدون خوردن باقی می‌ماند. درحالی که اگر برایش گفته شود «لقمه‌ای نخوری تا آنگاه که پس از آن لقمه دیگری بخوری»، او می‌تواند به خوردن آغاز کند و برای همیشه خورده برود. پس آن [دو استدلال درباره ازل بودن حوادث اعراض، و برعکس ابدی بودن حوادث اعراض] نیز همین‌طور است.» (تبصرة الأدلة: ج ۱، ص ۷۰-۷۱)

ثبوت دیگری را فخرالدین رازی (متوفای ۶۰۶ هـ) در کتاب «الأربعین فی أصول الدین» (ج ۱، ص ۱۲۰-۱۲۱) ارائه کرده است، که سعدالدین تفتازانی (متوفای ۷۹۳ هـ یا ۱۳۹۰ م) آن را «برهان تطبیق» نامیده در «شرح عقائد نسفی» (ص ۷۴-۷۵) نقل می‌کند. این برهان ازین قرار است: یک سلسله علت و معلول را فرض کنید که در گذشته آغاز گردیده و با معلول نهایی «ن» (چنانکه در شکل ۲ نشان داده شده است) پایان می‌پذیرد. این سلسله را «الف» می‌نامیم. سپس ازین سلسله، یک سلسله دیگر را بنام «ج» انتخاب می‌کنیم که به علت «ن-۲» پایان می‌پذیرد، یعنی سلسله ج از سلسله الف به دو واحد کوتاه‌تر است. نقطه پایانی سلسله ج را «پ» می‌نامیم.

حالا این دو سلسله الف و ج را از نقطه پایانی‌شان باهم برابر می‌سازیم، طوری‌که نقطه ن در سلسله الف با نقطه پ در سلسله ج مطابقت می‌یابد، و نقطه دومی (ن-۱) در سلسله الف با نقطه دومی در سلسله ج، و به همین ترتیب سائر نقاط شان باهم مطابقت می‌یابند. حالا اگر کسی استدلال ورزد که چون آغاز هر دو سلسله در گذشته لایتنهای بوده، پس هر دو سلسله باهم برابر اند، این استدلال به تناقض می‌انجامد زیرا چنان می‌ماند که گفته شود کل با جزء برابر است درحالی‌که این سخن عقلاً محال می‌باشد. ولی اگر گفته شود که نقطه آغازین سلسله ج از نقطه آغازین سلسله الف کوتاه‌تر خواهد بود (زیرا از پایان سلسله ج به دو واحد از الف کوتاه‌تر است)، درینصورت سلسله ج از آغاز محدود می‌گردد، یعنی نقطه آغازین پیدا می‌کند. پس سلسله‌ای که از هر دو طرف محدود باشد و اندازه معین داشته باشد، هرگز تصاعد نامتناهی بوده نمی‌تواند. اگر ج سلسله متناهی گردد، الف نیز سلسله متناهی می‌گردد چون آنچه که از سلسله متناهی با اندازه معین بزرگتر باشد (چنانکه الف به دو واحد از ج درازتر است) نیز متناهی می‌باشد. بدینگونه تناقض سلسله نامتناهی به اثبات می‌رسد.

شکل ۲: نمایش‌دهی برهان تطبیق



تفتازانی که چهار قرن پیش از کانت می‌زیست، تفکیکی را که کانت میان تصاعد نظری و تصاعد تجربی مطرح کرده بود و مسئله‌ای که بسیاری‌ها - بشمول برتراند راسل - در آن به خطا رفته اند، روشن می‌سازد و می‌گوید که این برهان بر هستی‌های بالفعل (بر اساس علم تجربی) تطبیق می‌گردد نه بر آنچه که در وهم بگنجد، و نیز تصریح می‌بخشد که این برهان تطبیق با مثال آوردن از تصاعد ریاضی که تنها در سطح نظری ثابت می‌گردد نباید رد کرده شود (شرح عقائد نسفی: ص ۴۸).

تفکیک میان تصاعد نظری و تصاعد تجربی را که تفتازانی و کانت پیشنهاد کرده بودند مورد تأیید ریاضی‌دانان نیز بوده است. داوید هیلبرت (David Hilbert)، یکی از ریاضی‌دانان مشهور قرن ۲۰م که در چندین تیوری‌های ریاضی و فزیک، شریک و رقیب آلبرت انشتاین (Albert Einstein) محسوب می‌گردد، می‌گوید که لایتناهی نه تنها که از لحاظ منطقی متناقض است، بلکه حتی در ریاضی نیز بر واقعیت‌های زمانی قابل تطبیق نیست. او می‌نویسد: «نتیجه اصلی ما اینست که لایتناهی در هیچ جایی در هستی حقیقی پیدا نمی‌شود؛ نه در طبیعت آن را می‌یابیم و نه اساس درستی را برای فکر عقلانی فراهم می‌سازد..... تنها نقشی که برای لایتناهی باقی می‌ماند، نقش یک ایده یا مفهوم است» (Hilbert: 1925, p. 201).

هیلبرت برای نشان دادن تناقض در تطبیق لایتناهی در امور تجربی و جهان واقعی، مثالی از هتل بلندمزیلی را می‌دهد که تعداد منازلش نهایت ندارد و بر این اساس تعداد اتاق‌های این هتل نیز نامتناهی است. هیلبرت می‌گوید که فرض کنید که هتل کاملاً از مهمان‌ها پر باشد و هیچ اتاقی فارغ نداشته باشد، ولی مهمان جدیدی می‌آید تا به هتل اقامت بگزیند. هتل‌دار مهمان اتاق ۱ را به اتاق ۲، مهمان اتاق ۲ را به اتاق ۳، و به همین ترتیب مهمان هر اتاق را به اتاق پهلویش تا لایتناهی انتقال می‌دهد، تا اتاق اول برای مهمان تازه‌ای که فرارسیده فارغ گردد. سپس فرض کنید که تعداد نامتناهی‌ای از مهمان‌های جدید فرامی‌رسند و به درب هتل صف انتظار می‌بندند تا هتل‌دار برای همه شان اتاق بدهد، زیرا ادعای هتل‌دار اینست که این هتل تعداد نامتناهی اتاق‌ها دارد. هتل‌دار برای خالی ساختن تعداد نامتناهی از اتاق‌ها، بر اساس تیوری ریاضی با خود می‌سنجد که در سلسله لایتناهی اعداد، به تعداد لایتناهی از شماره‌های طاق و به تعداد لایتناهی از شماره‌های جفت وجود دارد، پس با فارغ ساختن اتاق‌های با شماره‌های طاق می‌تواند که همه این مهمان‌های تازه‌رسیده را - که تعداد شان به لایتناهی می‌رسد - در هتل جا بدهد. بر این اساس، هتل‌دار مهمان اتاق ۱ را به اتاق ۲، مهمان اتاق ۲ را به اتاق ۴، مهمان اتاق ۳ را به اتاق ۶، و به همین ترتیب مهمان هر اتاق را به اتاق شماره دوچند آن انتقال می‌دهد. در نتیجه، همه اتاق‌های به شماره‌های طاق تا

لایتنهای فارغ می گردند، و بدینگونه مهمان‌های تازه‌رسیده – که تعداد شان تا لایتنهای می‌رسد – در هتل اقامت گزیده می‌توانند.

این مثال – که بنام هتل هلبرت (Hilbert's Hotel) شهرت دارد – به خوبی نشان می‌دهد که اگر اصل لایتنهای بر امور جهان واقعی تطبیق گردد به تناقضات می‌انجامد. زیرا نظر به تیوری ریاضی، با آنکه تعداد لایتنهای از مهمان‌های جدید در هتل هلبرت اقامت گزیدند، بازهم تعداد مهمان‌ها در کل از تعداد قبلی‌اش – که لایتنهای بود – بیش‌تر نشده است! و جالب‌تر از آن اینکه، هتل‌دار این عملیه را باربار به دفعات نامتناهی انجام داده می‌تواند. همچنان، اگر به تعداد نامتناهی از مهمان‌ها از هتل بیرون شوند، بازهم تعداد مهمان‌های این هتل از نامتناهی کم نمی‌گردد!

۵.۴: خودآفرینش جهان

برتراند راسل در بحثی با فریدریک کاپلستون (Frederick Coplestone) – که در سال ۱۹۴۸ در یکی از برنامه‌های رادیویی بی‌بی‌سی ضبط و نشر گردید^{۱۱} – گفت:

«من هیچ دلیلی نمی‌بینم که [علتی برای هستی جهان] وجود داشته باشد. همه مفهوم علت را ما بر اساس مشاهده ما از اشیاء انفرادی استنباط کرده ایم؛ من قطعاً دلیلی را نمی‌بینم که [جهان در] کل علتی داشته باشد.... من می‌گویم که جهان همین‌گونه وجود دارد، صرف همین!» (Russell and Coplestone: 1948)^{۱۲}

همچنان، استیفن هاوکنگ (Stephen Hawking)، دانشمند مشهور فزیک نظری، در کتابش بنام «طرح بزرگ» نوشته است:

«از آنجایی که قانونی همچون جاذبه وجود دارد، جهان می‌تواند و خواهد توانست که خود را از هیچ بیافریند... آفرینش خودبخودی دلیل این امر است که چرا چیزی وجود دارد، بجای اینکه چیزی وجود نمی‌داشت، چرا جهان وجود دارد، و چرا ما وجود داریم. ضرور نیست که برای روشن کردن این سپهر نیلگون

^{۱۱} ضبط کامل این بحث که حدود یک ساعت می‌باشد از پیوند زیر در یوتیوب شنیده شده می‌تواند:

<https://www.youtube.com/watch?v=wMsBD1L5IIQ>

^{۱۲} راسل همچنان می‌گوید که انسان نباید دلیل بودن یا دلیل هستی جهان را جستجو کند، امری که خلاف طبیعت «علم» است.

و برای به‌گردش انداختن این چرخ جهان، خدا را فرا بخوانیم» (Hawking: 2010, p.180)

بخشی از نقدهای خود را بر ادعای نفی علیت، در بخش ۵.۱ این مقاله در نقد سخنان داوید هیوم نوشتم. همچنان، ادعای ازلی بودن جهان را در بخش ۵.۳ به بررسی گرفتیم. حالا در این بخش، روی ادعای خودآفرینش جهان تمرکز می‌ورزم.

موضوع خودآفرینش جهان فاسدترین سخنی است که بعضی از خدااناباوران غربی گفته اند. حتی داوید هیوم، با آنکه از آفرینش جهان توسط آفریدگار انکار ورزیده بود، اعتراف می‌کند که کسانی که بخاطر رد کردن علت برای جهان، ادعا کردند که «اگر چیزی علتی می‌داشت، پس او خودش را می‌آفرید، این بدین معنی است که او پیش از وجودش وجود داشته است؛ امری که ناممکن است.... و این تناقض آشکار می‌باشد» (Hume: 1740, p.57). جان لاک (John Locke)، یکی از فیلسوفان غربی در قرن ۱۷م، نیز گفته بود: «انسان از روی یقین شهودی این را می‌داند که معلوم هیچ چیزی حقیقی را آفریده نمی‌تواند همانگونه که معلوم نمی‌تواند مساوی با دو زاویه قائمه باشد» (Locke: 1690, p.528).

بطلان نظریه خودآفرینش جهان را امام ابوالثناء لامشی ماتریدی (متکلم در قرن ۶ هجری) اینگونه به اثبات می‌رساند:

«چون ثابت گشت که جهان پدیدآمده است، این نیز ثابت می‌گردد که آفریننده‌ای بوده باشد که آن را پدید آورده باشد، زیرا پدیدآمده را ناگزیر باید پدیدآورنده‌ای باشد. همچنان، این پدیدآورنده لزوماً باید غیر از [خود] پدیدآمده باشد. زیرا پدید آمدن جهان از دو حالت بیرون نیست: یا به سبب خودآفرینش باشد یا به سبب آفرینش از جانب غیر از وی.

این محال است که پدید آمدنش به سبب خودآفرینش باشد، زیرا جهان پیش از هستی‌اش نیست بوده است و چیزی که نیست باشد فعلی داشته نمی‌تواند. پس متصور نیست که هستی‌اش نتیجه خودآفرینش باشد. به این خاطر که: پدیدآمده توانایی ندارد که تغییر [و دگرگونی] را از خود، پس از هستی‌اش، دفع سازد؛ و آنچه که پس از هستی‌اش دگرگونی را از خود دفع ساخته نتواند، محال است که پیش از هستی‌اش بتواند خود را بیافریند. پس ثابت می‌گردد که پدید آمدن جهان به سبب آفرینش از جانب غیر از وی است.» (التمهید لقواعد التوحید، صفحه ۴۹)

بر این اساس، ادعای استیفن هاوکنگ در اوج تناقض قرار دارد. زمانی که می‌گوید «قانونی همچون جاذبه وجود دارد»، به این معنی است که بخشی از جهان وجود داشته تا جاذبه

یا گرانس بر اساس آن به بار آمده است. پس بر اساس سخن هاوکنگ، چیزی پیش از جهان وجود داشته، نه اینکه هیچ چیزی نبوده باشد. افزون بر آنکه، زمانی که می گوید «جهان می تواند خود را از هیچ بیافریند»، این نیز بر اساس برهانی که در بالا از لامشی نقل کردم فاسد است، زیرا هاوکنگ فعل آفرینش را به فاعلی نسبت می دهد که پیش از فعل وجود نداشته است!

در این اواخر بعضی ها جهت تائید نظریه خود آفرینش جهان، تجربه های موفقیت آمیز فیزیک ذرات مبنی بر تیوری کوانتم را دلیل می آورند که دانشمندان در مرکز پژوهش های هستوی اروپا (CERN) در سال ۲۰۱۷ توانستند دو ذره فوتون جدید را از تصادم فوتون ها (ذرات نور) به میان آورند،^{۱۳} و در سال ۲۰۲۰ توانستند ذرات زیراتمی ماده جدیدی را از تصادم ذرات فوتون به میان آورند.^{۱۴} این تجربه ها تحت انرژی های الکترومقناطیسی فوق العاده و در درجه های دمای ۲۷۱- سانتی گراد (تحت صفر) که حتی از فضای بیرون زمین نیز سردتر است صورت می گیرند. آنچه این تجربه ها به اثبات می رسانند اینست که بعضی از انواع ذرات زیراتمی ماده را می توان از نور، در شرایط خاص انرژی، از نو خلق کرد.^{۱۵} اما وبسایت های غیرعلمی این تجربه را بگونه وارونه گزارش دادند، که گویا این ماده ها را از هیچ مطلق بمیان آورده باشند! اسفبارتر اینکه، خداناباوران این تجربه ها را طوری تعبیر کردند که گویا یک چیز می تواند بدون علت بمیان آید. درحالی که این ذرات زیراتمی جدید از هیچ نه، بلکه از تصادم دو ذرات نور بمیان آمده اند (یعنی، نور نور زائیده است)؛ و این ها بدون علت نه، بلکه در نتیجه ده ها علت – همچون شرایط مناسب دما (سردی)، تولید انرژی الکترومقناطیسی بلند، فشار بیش از حد پائین، ایجاد خلای کوانتم، دستگاه های تصادم دهنده ذرات اتمی، و در نهایت موجودیت ده ها انسان دانشمند پشت کامپیوترها و سیستم های نظارتی و کنترل حین هر تجربه تصادم هستوی^{۱۶} – ایجاد گردیده اند.

برعکس ادعای خداناباوران، این تجربه های موفقیت آمیز مرکز پژوهش های اروپا این را به اثبات می رسانند که هیچ چیزی از هیچ بوجود آمده نمی تواند! بلکه بخاطر آفریدن فوتون و ذرات زیراتمی ماده نیاز به یک سلسله اعراضی چون درجه دمای پائین تا حد ۲۷۱- درجه

^{۱۳} بنگرید به گزارش این مرکز: [https://atlas.cern/updates/press-statement/atlas-sees-](https://atlas.cern/updates/press-statement/atlas-sees-first-direct-evidence-light-light-scattering-high-energy)

[first-direct-evidence-light-light-scattering-high-energy](https://atlas.cern/updates/press-statement/atlas-sees-first-direct-evidence-light-light-scattering-high-energy)

^{۱۴} بنگرید به گزارش این مرکز: [https://home.cern/news/news/physics/rare-phenomenon-](https://home.cern/news/news/physics/rare-phenomenon-observed-atlas-features-lhc-high-energy-photon-collider)

[observed-atlas-features-lhc-high-energy-photon-collider](https://home.cern/news/news/physics/rare-phenomenon-observed-atlas-features-lhc-high-energy-photon-collider)

^{۱۵} شرح بیش تر این پروسه را به زبان زاده تر اینجا مطالعه کنید:

<https://newscenter.lbl.gov/2020/09/23/lhc-creates-matter-from-light>

^{۱۶} <https://home.cern/science/accelerators/large-hadron-collider>

زیر صفر و انرژی الکترومقناطیسی بلند نیاز است، و این اعراض دما (حرارت/سردی) و انرژی قائم بالذات نیستند، بلکه قائم به اجسام اند، طوری که اگر مرکز پژوهش‌های هستوی اروپا تونل مقناطیسی ۲۷ کیلومتری را بنام «دستگاه تصادم‌دهنده بزرگ هادرون» (Large Hadron Collider) نمی‌ساخت و در آن گاز هلیوم را بخاطر سرد ساختن و ایجاد خلاء داخل این تونل مقناطیس نسازد، هرگز اعراض دما (حرارت/سردی) و انرژی که مطلوب اند به وجود نمی‌آمدند، و به مجردی که این تونل مقناطیس از بین برود، این اعراض دما و انرژی الکترومقناطیس نیز از بین خواهند رفت. بنابراین، اگر ادعا شود که جهان خود را از هیچ آفریده است، ما می‌گوییم که حتماً اعراضی چون انرژی و دما و غیره پیش از آن وجود داشتند، و اگر این اعراض وجود داشتند حتماً اجسامی که این اعراض بدان‌ها پاینده باشند نیز وجود داشتند. پس پیش ازین جهان، جهانی بوده است، و این سلسله علت و معلول نمی‌تواند تا نامتناهی ادامه داشته باشد زیرا چنانکه در بخش ۵.۳ این مقاله ثابت گردید چنین حالت به تناقض می‌انجامد. پس حتماً علتی خارج ازین مجموعه جهان علت نخستین بوده، و آن اراده و قدرت و تکوین ذات واجب الوجود قدیم است.

۶. نتیجه‌گیری

دانش ساینس معاصر مرزهایی را در سه صد سال اخیر شگافته است که هزار سال پیش هرگز قابل تصور نبود. پیش‌رفت‌هایی که در رشته‌های فیزیک، ریاضی، طب، ستاره‌شناسی و غیره رخ داده اند، از یک سو انسان معاصر را به حد آگاهی بلندتری رسانده است که انسان هزار سال پیش از آن محروم بود. اما از سوی دیگر، این پیشرفت‌های علوم معاصر نبوغ کاذبی به انسان معاصر بخشیده اند که وی می‌پندارد انسان هزار سال پیش همانگونه که در علم فیزیک دچار خطا بود، در اصول فکر (علم منطق)، الهیات، حکمت و علم اخلاق نیز دچار خطا بوده است. این خودبینی کاذب انسان معاصر باعث شده که دلایل و براهین علم کلام و الهیات و حکمت را نادیده گرفته، به پندار باطلی دربماند که گویا دلایل و براهین علم کلام و حکمت اسلامی توان رویارویی با عقل معاصر را ندارد.

اما حقیقت، خلاف چنین پندار است. انسان معاصر بعضاً در اساسی‌ترین اصول فکر دچار خطا می‌گردد، چنانکه استیفن هاوکنینگ ادعا کرد که جهان خودش را خودبخود آفرید. یا چون این انسان معاصر حیران وادی‌های تازه کشف شده علم و دانش شده، فکر گذشتگان را بعضاً دست کم می‌گیرد و حتی بعضاً از توان درک فکر گذشتگان بدر نمی‌آید، و نتیجه آن

می‌شود که کسی چون برتراند راسل بگوید که جهان همین‌گونه وجود داشته و وجود دارد، بدون اینکه علت بودنش را جستجو کند.

توهم دیگری که وجود دارد اینست که چون فکر خداباوری برخاسته از دین عیسویت و فلاسفه قرون وسطای اروپا و دوره روشن‌گری نتوانست با نقد کسانی چون داوید هیوم و ایمانوئل کانت رویارویی کند، پس گویا فکر خداباوری در کل ضعیف و سست است. درحالی‌که در این مقاله نشان داده شد که چنین استنباط و کلی‌گرایی خطا و نادرست است. بسا نقدهایی را که ایمانوئل کانت در قرن ۱۸م مطرح ساخت، پیشاپیش مورد تأمل حکما و متکلمین اسلامی قرار داشتند و آن‌ها از چنین باریکی‌هایی آگاه بودند و پاسخ‌ها و دلائلی ارائه کرده بودند. اینکه دلائل و براهین ایشان بگونه درست به جهان اروپا توسط متفکرینی چون توماس اکیناس و لایبنیتس انتقال نیافت، مسئله‌ای دیگر است. در این مقاله نشان داده شد که توهم اینکه گویا نقد کانت مَهر نهایی را بر دلائل خداباوری زده باشد نادرست است. برخلاف، سه برهانی را که بگونه نمونه از ابن سینا، غزالی و نسفی نقل کردم، دلائل متین و استواری اند که نه تنها از نقدهای کانت موفقانه بدرمی‌آیند، بلکه کانت‌شناسان و متفکرین معاصر غربی پاسخ‌های قناعت‌بخشی به این براهین دال بر اثبات هستی آفریدگار نخواهند داشت.

ضمیمه ۲: فقه اکبر

(به روایت حماد بن ابوحنیفه)^۱

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

امام اعظم ابوحنیفه رضی الله عنه گفت:

اصل توحید و آنچه اعتقاد ورزیدن به آن درست می‌باشد:

[۱.] واجب است تا گفته شود که: ایمان آوردم به خداوند، به فرشتگان وی، به کتاب‌های وی، به پیامبران وی، به زنده شدن پس از مرگ، به اینکه تقدیر خیر و شر از جانب خدای تعالی است، و به اینکه حساب و میزان و بهشت و دوزخ همه حق اند.

[۲.] خدای تعالی یکی‌ست؛ نه به مفهوم عدد،^۲ بلکه به این مفهوم که او را شریکی نیست. نه زاده است، و نه [هم] زاده شده است. و او را هیچ همتائی نیست.

[۳.] او به هیچ چیزی از آفریدگانش همانند نیست، و هیچ یک از آفریدگانش [نیز] به او همانند نیست.

[۴.] او با اسماء و صفات ذاتی و فعلی‌اش، برای همیشه بود و برای همیشه می‌باشد.

[۵.] صفات ذاتی‌اش حیات، قدرت، علم، کلام، شنوایی، بینایی و اراده استند. و صفات فعلی‌اش آفرینش، روزی دادن، پیدا کردن، از نو پدید آوردن، صنع و دیگر صفات فعلی استند.

^۱ این ترجمه توسط محمد عمر جويا از روی دو متن تصحیح شده الفقه الأكبر تهیه گردیده است: یکی، تصحیح علامه محمد زاهد کوثری که در سال ۱۳۷۱ هـ ق چاپ گردیده بود. و دیگری، تصحیح ابوشعبه سنبادی که با عنوان «الفقه الأكبر ویلیه وصیه ابی حنیفه لأصحابه» بگونه مجازی نشر گردیده است. بعضی تفاوت‌هایی میان نسخه‌ها وجود دارد. در این ترجمه، تنها آنچه که در همه نسخه‌ها متفق بوده نقل و ترجمه شده است.

^۲ زیرا در برابر عدد یک، اعداد دو و سه و دیگر اعداد قرار دارند. درحالی که یگانگی خداوند چنین نیست.

[۶.] او با اسماء و صفاتش برای همیشه بود و برای همیشه می‌باشد، [چنانکه] هیچ صفتی و هیچ اسمی برایش حادث نگردیده است.

[۷.] او برای همیشه از علم خود دانا بوده است و علم صفتیست ازلی، از قدرت خود توانا بوده است و قدرت صفتیست ازلی، از کلام خود گوینده بوده است و کلام صفتیست ازلی، از آفرینش خود آفریننده بوده است و آفرینش صفتیست ازلی، از قدرت خود توانا بوده است و قدرت صفتیست ازلی.

[۸.] او برای همیشه از فعل خود فاعل بوده است و فعل صفتیست ازلی. فاعل همانا خدای تعالی است و فعل صفتیست ازلی. و مفعول مخلوق است،^۳ ولی فعل او تعالی مخلوق نیست.

[۹.] صفات وی از ازل بوده اند، بدون اینکه حادث گردیده باشند و بدون اینکه خلق شده باشند. کسی که بگوید صفات وی مخلوق اند یا حادث اند، یا در آن درنگ یا شک ورزد، به خدای تعالی کافر می‌شود.

[۱۰.] قرآن کلام خدای تعالی است، که در مُصحف‌ها نوشته شده، در دل‌ها نگهداشته شده، بر زبان‌ها خوانده شده، و بر پیامبر ﷺ فرستاده شده است.

[۱۱.] تلفظ ما از قرآن مخلوق است، نوشتن ما از قرآن مخلوق، و [نیز] قرائت ما از قرآن مخلوق است، ولی قرآن [خود] مخلوق نیست.

[۱۲.] آنچه خدای تعالی در قرآن از موسی و دیگر انبیاء علیهم الصلوٰة والسلام و از فرعون و ابلیس یادآوری کرده، همه کلام خدای تعالی است که از آن‌ها به ما خبر داده است. کلام خداوند متعال غیرمخلوق است، درحالی‌که کلام موسی و سایر آفریدگان مخلوق است. پس [قصه‌ها و گفتارهای موسی و دیگران در] قرآن کلام خدای تعالی است، و نه کلام ایشان.

[۱۳.] موسی علیه السلام کلام خدای تعالی را شنید، چنانکه او تعالی فرمود: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ «و خداوند با موسی سخن زد» [النساء: ۱۶۴]. و خداوند پیش از آنکه با موسی علیه السلام سخن بزند متکلم بوده است.

^۳ یعنی، آنچه که در نتیجه فعل خداوند بوجود آمده مخلوق و حادث است، درحالی‌که فعل خداوند صفت او تعالی می‌باشد که ازلی است. پس فعل و مفعول از هم جدا اند.

[۱۴]. خدای تعالی از ازل، پیش از آنکه چیزی را بیافریند، آفریننده بوده است. پس زمانی که خداوند با موسی سخن زد، با کلامی سخن گفت که صفت ازلی‌اش بود.

[۱۵]. همه صفات وی از ازل خلاف صفات مخلوقات بوده اند: او می‌داند نه چون دانستن ما، او توانایی دارد نه مانند توانایی ما، او می‌بیند نه چون دیدن ما، او سخن می‌گوید نه چون سخن گفتن ما، و او می‌شنود نه چون شنیدن ما.

[۱۶]. ما بواسطه آلات و حروف سخن می‌زنیم، درحالی که خدای تعالی بدون آلت و حرف سخن می‌گوید. حروف مخلوق اند، درحالی که کلام خدای تعالی غیرمخلوق است.

[۱۷]. او چیزی است نه چون دیگر چیزها.^۴ معنی [این سخن که] «او چیزی است» اثبات [هستی] او تعالی می‌باشد نه اینکه به او جسم، جوهر یا عرض به اثبات رسد.

[۱۸]. خداوند را حد [و اندازه] نیست. او را ضد و همتا نیست. او را مثل [و مانند] نیست.

[۱۹]. او را ید، وجه و نفس است چنانکه او تعالی این‌ها را در قرآن ذکر کرده است.^۵ پس آنچه خداوند متعال در قرآن از وجه، ید و نفس یاد کرده، این‌ها برای او صفات بلا کیف اند. نباید [مطلقاً] گفته شود که ید [تنها] قدرت یا نعمت اوست، زیرا [اینگونه تأویل مطلقانه] صفتی را [که مراد و منظور خداوند است] ابطال می‌سازد. و این گفتار قدریه و معتزله است. ولیکن ید صفت بلا کیف اوست.^۶

^۴ این در ارتباط به کاربرد نام «شیء» به الله متعال است که در قرآن مجید بکار رفته است، چنانکه او تعالی می‌فرماید: ﴿قُلْ أَيْ شَيْءٌ أَكْبَرُ شَهَادَةً ۖ قُلِ اللَّهُ ۚ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾ «بگو: چه چیز از همه در گواهی بزرگتر است؟ بگو: خداوند در بین من و شما گواه است» [الأنعام: ۱۹].

^۵ امام ابوحنیفه در «فقه ابسط» همچنان می‌نویسد: «خداوند با صفات آفریدگان وصف نمی‌شود.... [اینکه فرمود] ﴿دست خدا بالای دست ایشان است﴾ [الفتح: ۴۸] مانند دستان آفریدگان نیست، و نیز عضو اندام نیست، و او تعالی خالق دست‌هاست.» (الفقه الأبسط، ص ۷۵)

^۶ زمانی که «بلا کیف» گفته می‌شود، مراد این است که معانی حقیقی الفاظ برای این صفات به اثبات رسانیده نشوند [«إشارات المرام من عبارات الإمام» کمال الدین بیاضی‌زاده: ص ۱۵۵]. در غیر آن، اثبات معنی حقیقی این الفاظ خود به مفهوم کیفیت دادن است. ملا علی قاری هروی نیز در شرح این سخن امام ابوحنیفه می‌نویسد:

«در رابطه به سخنی که اندر باب فرموده او تعالی می‌گویند: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ۴۸]، «این ید حقیقی است اما ما کیفیت آن را نمی‌دانیم»، این سخن از اقوال سلف نیست. زیرا کلمه ید بگونه حقیقی به

- [۲۰]. خشم و رضا، دو صفتی از صفات بلا کیف خدای تعالی استند.
- [۲۱]. خدای تعالی اشیاء را از هیچ چیز آفرید، و او از ازل - پیش از آنکه این اشیاء به میان آیند - در مورد آن‌ها می دانست.
- [۲۲]. اوست که همه اشیاء را تقدیر کرد، و [علم] همه اشیاء در قضای او استند. نه در دنیا و نه در آخرت، هیچ چیزی بدون اراده، علم، قضاء و قَدَر وی نیستند.
- [۲۳]. همه اشیاء در لوح محفوظ نوشته شده اند، به گونه‌ای که وصفِ آن‌ها نوشته شده است، نه اینکه حکم صادر شده باشد.
- [۲۴]. قضاء، قَدَر و اراده صفات ازلی و بلا کیف او استند.
- [۲۵]. خدای تعالی معدوم را در حالت نیستی‌اش بحیث معدوم می‌شناسد، و این را [نیز] می‌داند زمانی که پیدا گردد چگونه می‌باشد. خدای تعالی موجود را در حالت هستی‌اش بحیث موجود میدانند، و این را [نیز] میدانند که فنا گشتن‌اش چگونه می‌باشد.
- [۲۶]. خدای تعالی شخص ایستاده را، در حالت ایستاده بودنش، بحیث ایستاده می‌شناسد؛ و زمانی که نشسته باشد، او را بحیث نشسته در حالت نشسته بودن می‌شناسد، بدون اینکه علم خدای تعالی تغییر کند یا چیزی در علمش حادث گردد. بلکه تغییر و دگرگونی تنها نزد مخلوقات رخ می‌دهد.
- [۲۷]. خدای تعالی خلق را تهی از کفر و ایمان آفرید، سپس آن‌ها را با امر و نهی مورد خطاب قرار داد.
- [۲۸]. هر کسی که کفر می‌ورزد، با فعل خودش کفر می‌ورزد، ولی انکار و جحدش به سبب خذلان [و تنها وا گذاشتن‌اش از جانب] خدای تعالی می‌باشد.
- [۲۹]. هر کسی که ایمان می‌آورد، با فعل خودش ایمان می‌آورد، ولی اقرار و تصدیق کردن‌اش به سبب توفیق خدای تعالی است.
- [۳۰]. خداوند فرزندان آدم را از پشت او بیرون آورد، و به آن‌ها عقل بخشید. سپس ایشان را مورد خطاب قرار داد؛ آن‌ها را به ایمان فرمان داد و از کفر بازداشت. پس آن‌ها به ربوبیت او اقرار کردند، که این از روی ایمان شان بود. پس آن‌ها بر همان فطرت [و سرشت]

زاده می‌شوند. ولی کسی که پس از آن کفر می‌ورزد، [سرشت خویش را] تغییر می‌دهد و بدل می‌سازد. و کسی که ایمان می‌آورد و تصدیق می‌کند، بر سرشت خود استوار می‌ماند و دوام می‌دهد.

[۳۱]. خداوند هیچ یک از آفریدگان خود را نه بر کفر و نه هم بر ایمان وادار نداشته است، و نیز ایشان را مؤمن یا کافر نیافریده است. ولیکن ایشان را بحیث افراد [صاحب اختیار] آفریده، و ایمان و کفر فعل خود بندگان است.

[۳۲]. خدای تعالی کفر ورزنده را در حال کفر او بحیث کافر می‌شناسد، و چون پس از آن ایمان بیاورد، او را بحیث مؤمن در حال ایمان داشتن‌اش می‌شناسد، و وی را دوست می‌دارد بدون آنکه در علم و صفات او تعالی تغییری رونما گردد.

[۳۳]. همه افعال بندگان، چه از حرکت و چه از سکون، توسط خود شان به حقیقت کسب می‌شوند، و خدای تعالی آفریننده افعال ایشان است. همه کردار بندگان با اراده، علم، قضا و قَدَر او تعالی صورت می‌گیرند.

[۳۴]. همه طاعات که واجب گردیده اند به امر خدای تعالی، به محبت او، به رضا [و خشنودی] او، به علم او، به مشیت [و اراده] او، و به قضاء و تقدیر او تعالی می‌باشند.

[۳۵]. همه گناهان به علم او تعالی، به قضاء و تقدیر او، و به مشیت [و اراده] او تعالی صورت می‌گیرند، اما نه به محبت، نه به رضا [و خشنودی] و نه به امر او.

[۳۶]. پیامبران علیهم الصلاة والسلام، همه آنها از گناهان صغیره و کبیره، و از کفر و زشتی‌ها منزّه استند، و [لیکن] شاید از ایشان زلت و خطا رخ داده باشد.

[۳۷]. محمد علیه الصلاة والسلام حبیب او، بنده او، رسول او، نبی او، دوست خاص او، و برگزیده اوست. او هرگز بتی نپرستیده و هرگز [لحظه‌ای] به خدای تعالی شرک نیاورده، حتی به اندازه چشم بهم زدن. و او هرگز مرتکب گناه صغیره و کبیره نشده است.

[۳۸]. بهترین مردم پس از رسول الله ﷺ ابوبکر صدیق است، سپس عمر بن خطاب فاروق، سپس عثمان بن عفان ذوالنورین، و سپس علی بن ابی طالب مرتضی (رضوان الله اجمعین). ایشان پرستندگان [واقعی] خدای تعالی، استوار بر حق، و ماندگان با حق بودند. ما همه ایشان را به دوستی می‌گیریم.

[۳۹]. ما هر یک از اصحاب پیامبر خدا را به نیکویی یاد می‌کنیم.

[۴۰]. ما مسلمانی را بخاطر گناهی از گناهان کافر نمی‌خوانیم، حتی اگر گناهی کبیره هم باشد، تا آنگاه که آن گناه را حلال پندارد. و نیز نام ایمان را از او زائل نمی‌سازیم، و او را حقیقتاً مؤمن می‌نامیم.

[۴۱]. امکان دارد که یک شخص مؤمنی فاسق باشد اما کافر نباشد.

[۴۲]. مسح بر موزه‌ها سنت است.^۷

[۴۳]. نماز تراویح در شب‌های ماه رمضان سنت است.

[۴۴]. نماز خواندن در پشت هر فرد نیکوکار و بدکار از مؤمنان جائز است.

[۴۵]. ما نمی‌گوئیم که مؤمن با ارتکاب گناه زیانکار نمی‌شود، و نمی‌گوئیم که او [با گناه کردن] هرگز به دوزخ نمی‌رود.

[۴۶]. ما نمی‌گوئیم که [مؤمن] فاسق جاودان در دوزخ می‌ماند اگر از دنیا با ایمان رفته باشد.

[۴۷]. ما نمی‌گوئیم که کردار نیک ما [حتماً] مورد قبول [و پذیرش خداوند] قرار می‌گیرند و گناهان ما [حتماً] بخشیده می‌شوند آنگونه که مُرجئه می‌گویند. بلکه می‌گوئیم: هر کسی که کار نیکی را با همه شرایط آن انجام دهد، و [عمل‌اش] از هر عیب فاسدکننده و معنی باطل‌کننده پاک باشد، و آن را با کفر و ارتداد باطل نساخته باشد، و تا زمانی که از این دنیا با ایمان برود، پس خدای تعالی اعمال نیک او را ضایع نمی‌سازد، بلکه عمل‌اش را از وی می‌پذیرد و از برای آن ثوابش می‌دهد.

[۴۸]. برای گناهان کمتر از شرک و کفر، که انجام دهنده آن توبه نکرده باشد ولی در حالت ایمان بمیرد، پس [عاقبت] او به اراده خدای تعالی است: اگر بخواهد او را در دوزخ عذاب می‌کند، و اگر بخواهد وی را می‌آمرزد و هرگز با آتش [دوزخ] عذابش نمی‌کند.

[۴۹]. ریا اگر در عملی وجود داشته باشد، اجر [و پاداش] عمل را باطل می‌سازد، و عجب نیز همین‌گونه است.

[۵۰]. نشانه‌های [عاجزکننده] برای انبیاء ثابت اند، و کرامات برای اولیاء حق اند.

^۷ مسح بر موزه به این دلیل ذکر گردیده چون این امر بر اساس احادیث متواتر ثابت شده است. بنابراین، این تذکر کنایه برای این است که ما احادیث متواتر را می‌پذیریم.

[۵۱]. و اما آن [کارهای خارق العاده] که از دشمنان خدای تعالی چون ابلیس، فرعون و دجال سر می‌زنند، آنگونه که در اخبار [و احادیث] روایت شده اند که چنین کارهایی از آنها سر زده اند یا سر می‌زنند، معجزه و کرامت نامیده نمی‌شوند. بلکه این [کارهای خارق العاده] را برآوردن نیازمندی‌های شان می‌نامیم، زیرا خدای تعالی نیازمندی‌های دشمنان خود را برآورده می‌سازد تا برای شان مایه استدراج باشد [یعنی، آهسته آهسته بغلطنند] و سبب عذاب [برای شان] باشد، و تا با آن فریفته شوند و به طغیان و کفر خویش بیفزایند. این همه جائز و ممکن اند.

[۵۲]. خدای تعالی پیش از آنکه بیافریند، خالق [و آفریدگار] بود، و پیش از آنکه روزی دهد، روزی‌دهنده بود.

[۵۳]. خدای تعالی در روز آخرت دیده می‌شود؛ مؤمنان او را در بهشت با دیده‌های شان خواهند دید، بدون تشبیه، بدون کیفیت و بدون اینکه بین او و ایشان مسافتی باشد.

[۵۴]. ایمان عبارت از اقرار به زبان و تصدیق به قلب است.

[۵۵]. ایمان اهل آسمان و اهل زمین، از جهت آنچه به آن ایمان آورده اند، کم یا زیاد نمی‌گردد، اما از جهت [درجه] یقین و تصدیق کمی و زیادی را می‌پذیرد.

[۵۶]. مؤمنان از لحاظ ایمان و توحید با هم برابر اند، اما در کردار [از یکدیگر] برتری دارند.

[۵۷]. اسلام همانا تسلیم شدن و گردن نهادن به اوامر خدای تعالی است.

[۵۸]. ایمان و اسلام [تنها] از لحاظ لغوی فرق دارند، ولیکن ایمان بدون اسلام و اسلام بدون ایمان بوده نمی‌تواند، و این دو به مثابه ظاهر و باطن [یک شی] می‌باشند.

[۵۹]. دین نامی است که برای ایمان، اسلام و همه شریعت بکار می‌رود.

[۶۰]. ما خدای تعالی را به حق همان معرفتی که او خود را در کتابش با همه صفات خویش وصف کرده می‌شناسیم.

[۶۱]. هیچ کسی نمی‌تواند خداوند را آنگونه که شایسته [و سزاوار] حق عبادتش باشد عبادت کند، ولیکن بنابر امرش همانگونه که در کتاب و سنت پیامبرش امر نموده پرستش می‌کند.

[۶۲.] همه مؤمنان در [برابر امر خدای تعالی برای طلب و بدست آوردن] معرفت، یقین، توکل، محبت، خشنودی، خوف و رجا،^۸ و ایمان باهم برابر اند. به غیر از ایمان، در متباقی آنها [در درجات] متفاوت اند.

[۶۳.] خدای تعالی بر بندگان خود بافضل و عادل است. ممکن است که او بنده‌ای را - از روی فضل خویش - ثواب بیشتر از آنچه مستوجب می‌گردد عطا کند.

[۶۴.] او می‌تواند [گنهکاران را] بخاطر گناهان شان از روی عدل خویش عذاب کند، و می‌تواند ایشان را از روی فضل خویش ببخشد.

[۶۵.] شفاعت انبیاء علیهم الصلاة والسلام حق است. و شفاعت پیامبر ما ﷺ برای مؤمنان گنهکار و نیز برای آنانی که مرتکب گناه کبیره باشند و مستوجب عذاب شده باشند حق و ثابت است.

[۶۶.] وزن کردن اعمال با میزان [یا ترازو] در روز قیامت حق است.

[۶۷.] حوضِ نبی علیه الصلاة والسلام حق است.

[۶۸.] قصاص بین دشمنان از طریق بخشیدن حسنات [یکی به آن دیگری] در روز قیامت حق است. و اگر [یکی از] آنها را حسناتی نباشد، پس بخشیدن گناهان [شخص متقابل به آن دیگری] حق و جائز است.

[۶۹.] بهشت و دوزخ آفریده شده اند و امروز موجود اند، و هیچ گاهی فانی [و نابود] نمی‌شوند.

[۷۰.] عقوبت و پاداش همیشگی خدای تعالی فناپذیر نیستند.

[۷۱.] خدای تعالی کسی را که بخواهد از فضل خود رهیاب می‌سازد. و اگر کسی را بخواهد از عدل خود گمراه می‌سازد. گمراه ساختن به معنی خذلان [و واگذاشتن] است، طوری که بنده را توفیق نمی‌دهد تا رضای او را بدست آورد. این کار از عدل اوست.

[۷۲.] عذاب کردن کسی که در خذلان [و بی‌یآوری] واگذاشته شده باشد به دلیل گناهان او می‌باشد [نه بنابر ظلم و ستمی].

^۸ خوف و رجا: بیم و امیدواری.

[۷۳]. جائز نیست که گفته شود: شیطان ایمان بنده مؤمن را به زور و جبر سلب می‌کند. بلکه ما می‌گوییم: زمانی که بنده ایمان خود را ترک کند، آنگاه شیطان ایمانش را از وی می‌رباید.

[۷۴]. سوال [و پرسش] منکر و نکیر در قبر حق است.

[۷۵]. برگشت روح بسوی جسد در قبر حق است.

[۷۶]. تنگ شدن یا فشار دادن قبر و عذاب آن حق است که برای همه کافران و بعضی از مؤمنان بزه‌کار رخ می‌دهد.

[۷۷]. هر آنچه را که علما از صفات خدای تعالی به فارسی ذکر کرده اند، گفتن آن جائز است، بجز «ید» به فارسی.^۹ و جواز دارد که [به فارسی] گفته شود «به روی خدای تعالی» بدون تشبیه و بدون کیفیت بخشیدن.

[۷۸]. قرب خدای تعالی و دوری از او به معنی درازی یا کوتاهی مسافت [بین بنده و خداوند] نیست. بلکه [تاویل آن‌ها] به معنی کرامت و خواری است. بنده فرمانبردار قریب خداوند است بلا کیف، و بنده گنه‌کار دور از خدا است بلا کیف. نزدیکی، و دوری، و روی آوردن [خداوند] بر بنده رازگوینده واقع شده می‌تواند.

[۷۹]. نزدیک بودن با او در بهشت^{۱۰} و ایستادگی به پیش او تعالی بدون کیفیت اند.

^۹ کمال الدین بیاضی‌زاده رومی (متوفای ۱۰۴۴ هـ) در شرح این مسئله می‌نویسد:

«اطلاق ید به فارسی ازین رو جواز ندارد که به اثبات عضو [اندام] می‌انجامد، زیرا [مردم فارسی‌زبان در عصر امام ابوحنیفه] آن را بگونه استعاره بکار نمی‌بردند، بر خلاف اطلاق وجه به فارسی زیرا کاربرد آن بگونه استعاره به معنای وجود [و هستی] می‌باشد، خصوصاً اینکه در قول قید گردد که بلا تشبیه.» (اشارات المرام من عبارات الإمام، صفحه ۱۶۰)

امام ابوالمعین نسفی (متوفای ۵۰۸ هـ) می‌گوید:

«جواز دارد که گفته شود خدای تعالی را «ید» است به عربی و نه به فارسی. ید از جمله صفات ازلی بلاکیف و بلا تشبیه خداوند است، مانند شنوایی، بینایی، دانایی، توانایی، حیات، اراده و کلام. خدای تعالی شنواست بدون عضو اندام، بیناست بدون چشم، داناست بدون آلت [و وسیله]، مُرید [یعنی صاحب اراده] است بدون قلب، و متکلم است بدون زبان و دو لب. به همین ترتیب، ید از جمله صفات ازلی، بدون کیفیت و تشبیه و اندام، است. پس ما به «ید» و آنچه خداوند تعالی از آن مراد دارد اقرار می‌ورزیم.» (بحر الکلام، صفحه ۱۰۵)

^{۱۰} امام ابوحنیفه در «الفقه الأیسط» (به روایت ابومطیع بلخی) می‌گوید:

«[ابومطیع بلخی گفت که] گفتیم: چه می‌گویی اگر کسی بگوید که خدای تعالی کجاست؟ [ابوحنیفه] گفت: به او گفته شود که خدای تعالی بود و مکانی پیش از آنکه مخلوقی را خلق کند وجود داشت، و خدای تعالی

[۸۰] قرآن بر رسول الله ﷺ نازل شده است، و در مُصحف‌ها نوشته شده است.

[۸۱] همه آیات قرآن، از روی معنی کلام، در فضیلت و بزرگی با هم برابر اند، جز اینکه در بعضی آیات، هم فضیلت ذکر و هم فضیلت مذکور یکجا شده اند مانند آیت الکرسی. زیرا آنچه که در آیت الکرسی مذکور است، جلال خدای تعالی و عظمت وی و صفات وی استند. پس در آن دو فضیلت گرد هم آمده: فضیلت ذکر و فضیلت مذکور.

[۸۲] ولی بعضی آیات [تنها] دارای فضیلت ذکر استند، مانند [آیاتی که در آن] قصه های کافران [آمده اند]، درحالی که هیچ فضیلتی از برای مذکور در آن آیات وجود ندارد، چون مذکور کافران اند.

[۸۳] بدین ترتیب، همه اسما و صفات در بزرگی و فضل برابر اند، و تفاوتی میان آنها نیست.

[۸۴] قاسم، طاهر و ابراهیم، پسران پیامبر ﷺ بودند. و فاطمه، رقیه، زینب و أم کلثوم همه دختران پیامبر ﷺ بودند. خداوند از آنها خشنود باد.

[۸۵] اگر بر انسان چیزی از باریکی‌های علم توحید پوشیده بماند، پس آنچه را که او [به زعم خود] درست‌تر به نزد خداوند می‌پندارد اعتقاد ورزد تا آنگاه که عالمی را دریابد و از وی آن [مسئله پوشیده] را بپرسد. [ولیکن] او نباید در طلب [علم توحید] تأخیر ورزد، زیرا شک ورزیدن [در توحید] قابل عفو نیست، و هرکه شک ورزد [هنوز] کافر است.

[۸۶] خبر معراج [پیامبر ﷺ] حق است، و هرکه آن را رد کند بدعت‌آور گمراه است.

بود و «کجا» وجود نداشت [آنگاه که] چیزی را نیافریده بود و اوست آفریننده هر چیز. (الفقه الأیسط، ص ۷۵-۷۶)

همچنان، امام ابوحنیفه در وصیت خویش به ابویوسف می‌نویسد:

«اقرار می‌کنیم بدین که خدای تعالی بر عرش استواء یافت بدون آنکه بدان نیازی داشته باشد یا بر آن استقرار یابد. او حافظ عرش و غیر از عرش است بدون اینکه [به آنها] احتیاج داشته باشد. اگر محتاج می‌بود، او مانند آفریدگان بر آفرینش و نگهداری و تدبیر جهان توانا نمی‌بود. و اگر احتیاج به نشستن و قرار یافتن می‌داشت، پس پیش از آنکه عرش را بیافریند خدای تعالی کجا بود؟ خداوند ازین بزرگ‌تر و برتر است.» (وصیة بروایة ابویوسف، ص ۸۳)

[۸۷] بیرون آمدن دجال، یأجوج و مأجوج، برآمدن آفتاب از مغرب، پائین شدن عیسی علیه السلام از آسمان، و همه نشانه های روز قیامت که در احادیث صحیح آمده اند، حق و به وقوع پیوستنی استند.

﴿وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ «و خداوند هر که را بخواهد به راه راست هدایت می کند» [البقره: ۲۱۳ و النور: ۴۶].

ضمیمه ۳: عقیده الطحاویه^۱

سپاس خدای را که پروردگار جهانیان است. علامه حجة الاسلام ابوجعفر وراق طحاوی، در مصر، رَحِمَهُ اللهُ، گفت:

این بیان عقیده اهل سنت و جماعت است، بر مذهب فقهای ملت؛ [هر یک] ابوحنیفه نعمان بن ثابت کوفی، ابویوسف یعقوب بن ابراهیم انصاری، و ابوعبدالله محمد بن حسن شیبانی، و خداوند از ایشان خشنود باد؛ و آنچه ایشان از اصول الدین اعتقاد داشتند و با آن به پروردگار جهانیان گرویده بودند.

ما درباره توحید خداوند، با باورمندی به توفیق الهی، می گوئیم:

- [۱]. خداوند یکتاست، [انباذ و] شریکی ندارد.
- [۲]. هیچ چیزی مانند او نیست.
- [۳]. هیچ چیزی او را عاجز [و درمانده] نمی کند.
- [۴]. هیچ معبودی جز او نیست.
- [۵]. او قدیم است بدون ابتدا، جاویدان است بدون انتها.
- [۶]. هیچگاهی فنا نمی گردد، و هیچگاهی به پایان نمی رسد.
- [۷]. بدون اراده او چیزی بوده نمی تواند.
- [۸]. هیچ اندیشه ای او را پنداشته نمی تواند، و هیچ فهمی او را درک کرده نمی تواند.
- [۹]. به هیچ یک از مخلوقات همانند نیست.
- [۱۰]. زنده است و هرگز نمی میرد، بخود پاینده است و هرگز نمی خُسبد.
- [۱۱]. آفریننده است، بدون اینکه [به آفرینش] نیازی داشته باشد؛ روزی دهنده است، بدون اینکه او را زحمتی باشد.

^۱ این ترجمه توسط محمد عمر جويا، بر اساس متن العقيدة الطحاوية که توسط دار ابن حزم در بيروت در سال ۱۴۱۶ هـ به نشر رسیده تهیه گردیده است.

- [۱۲]. می‌میراند، بدون ترس؛ باز دوباره زنده می‌گرداند، بدون دشواری.
- [۱۳]. او از قدیم، پیش از آفرینش، با صفات خود بوده است.
- [۱۴]. به هستی درآوردن مخلوقات چیزی بر صفاتش نیفزود که پیش از آن وجود نداشت.
- [۱۵]. همینگونه که او از ازل با صفاتش بوده است، پس همانگونه برای همیشه خواهد بود.
- [۱۶]. نه چنانست که بعد از آفریدن خلق «آفریدگار» نامیده شود، و نیز نه چنانست که پس از پدید آوردن مخلوقات «پدیدآورنده» نامیده شود.
- [۱۷]. او [از همیش] پروردگار بود حتی زمانی که چیزی برای پروریدن نبود، و او آفریدگار بود حتی زمانی که چیزی هنوز آفریده هم نشده بود.
- [۱۸]. او زنده‌کننده مرده است پس از آنکه [برای بار نخست] وی را زنده می‌گرداند، و پیش از زنده گردانیدن شان نیز سزاوار این نام است. پس همین گونه او پیش از آفریدن آن‌ها مستحق نام آفریدگار بود.
- [۱۹]. این از برای آنست که او بر همه چیز تواناست، و همه چیز نزد او نیازمند است، و همه کارها برای او آسان است، و او نیازمند هیچ چیزی نیست. ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ «هیچ چیز [شبیه و] همانند او نیست، و اوست شنوای بینا» [الشوری: ۱۱].
- [۲۰]. او خلق را با علم خود آفرید.
- [۲۱]. و اندازه‌های شان را تقدیر کرد.
- [۲۲]. برای ایشان اجل [و مرگ] مُقدر کرد.
- [۲۳]. هیچ چیزی از آن‌ها بر وی پنهان نبود، پیش از آنکه آن‌ها را بیافریند. و می‌دانست همه آنچه را انجام خواهند داد، پیش از آنکه آن‌ها را بیافریند.
- [۲۴]. آن‌ها را به طاعت [و فرمان‌برداری] امر کرد، و از گناه نهی نمود.
- [۲۵]. همه کارها به تقدیر و اراده او انجام می‌شوند، و اراده او [همیشه] نافذ است.
- [۲۶]. مردم اراده نمی‌کنند جز آنچه را او خواسته باشد. آنچه را او برای ایشان اراده می‌کند می‌شود، و آنچه را اراده نمی‌کند نمی‌شود.

[۲۷]. هر که را خواهد هدایت می‌کند، و او را نگهبان و پناهنده می‌گردد؛ از روی فضل خویش. و هر که را خواهد گمراه می‌سازد، و او را در خذلان [و بی‌یاوری] وامی‌رہاند و مبتلا می‌سازد؛ از عدل خویش.

[۲۸]. همه مردمان به اراده او روبه‌رو استند، بین فضل و عدل او.

[۲۹]. او برتر است از آنکه دشمنانی و همتایانی داشته باشد.

[۳۰]. هیچ کسی قضاء [و اراده] او را برگشتانده نمی‌تواند، یا حکم او را پس انداخته نمی‌تواند، یا بر امر او چیره شده نمی‌تواند.

[۳۱]. ما به همه این‌ها ایمان داریم، و باور داریم که بی‌گمان همه چیزها از جانب خداوند است.

[۳۲]. [و باور داریم که] محمد بنده برگزیده اوست، و نبی پسندیده اوست، و پیامبر مورد خشنودی اوست.

[۳۳]. و اینکه او خاتم پیامبران است، و امام پرهیزگاران، و سردار پیغمبران، و حبیب پروردگار عالمیان است.

[۳۴]. هرگونه دعوای پیامبری بعد از او گمراهی است و فریب.

[۳۵]. و اوست که به کافه جن و آدمی، به حق و هدایت، و با نور و روشنایی فرستاده شده است.

[۳۶]. بی‌گمان قرآن کلام خداوند است. از او سخنی بلا کیف نمایان شد. او این را بر پیامبر خود بگونه وحی فرستاد. مؤمنان وی را تصدیق کردند که این [وحی] حق است، و باور دارند که این حقیقتاً کلام خدای تعالی است.

[۳۷]. قرآن مانند سخن مخلوقات نیست.

[۳۸]. هر که قرآن را بشنود و بگوید که کلام بشر است، کافر می‌شود. خدای تعالی او را می‌ترساند و اخطار می‌دهد، و به آتش دوزخ او را وعده می‌دهد چنانکه فرموده است: ﴿سَأُصْلِيهِ سَقَرَ﴾ «به‌زودی او را به دوزخ می‌افکنیم» [المدرثر: ۲۶]. این وعده دوزخ به کسی است که می‌گوید ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ﴾ «این چیزی جز کلام بشر نیست» [المدرثر: ۲۵]. ما می‌دانیم و باور داریم که این گفتار خالق بشر است، و به گفتار بشر نمی‌ماند.

[۳۹]. هر کسی که خداوند را به معانی [و خصوصیات] بشر وصف کند کافر می‌شود. پس هر آنکس که به این [حقیقت] پی ببرد، از گفتن سخنانی که کافران به زبان می‌آورند اجتناب می‌ورزد، و می‌داند که او تعالی، در صفاتش، همانند بشر نیست.

[۴۰]. دیدار کردن بهشتیان خدای تعالی را حق است، بدون اینکه [دید ایشان بر او تعالی] احاطه داشته باشد یا کیفیت دیدارشان معلوم باشد. چنان‌که کتاب پروردگار ما بیان می‌کند: ﴿وَجُوهٌ يُّوْمِنِدُ تَائِصِرَةٌ﴾ ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ «در آن روز، بسا روها که شاداب و تروتازه اند. بسوی پروردگار خود نظاره کنان اند.» [القیامه: ۲۲-۲۳]. تفسیر این آیت را آنگونه که منظور خداوند بوده او تعالی خودش می‌داند.

[۴۱]. هر آنچه در این مورد (رؤیت الهی) در احادیث صحیح از پیامبر ﷺ آمده، [حقیقت] همان‌گونه است که او بیان داشته، و معنای آن همان است که او منظور داشته است. ما با رأی خود به تأویل آن نمی‌پردازیم، و نیز با هوای خود گمانه‌زنی نمی‌کنیم.

[۴۲]. هیچ کسی در دین خود به سلامت نمی‌باشد تا آنکه به خدای عزوجل و به پیامبر او ﷺ کاملاً گردن نهد، و [حکم] آنچه را که علم آن بر وی واضح نیست به شخصی واگذار کند که بر آن عالم است.

[۴۳]. قدم انسان در اسلام تا آنوقت ثابت نمی‌باشد تا آنکه بر تسلیم شدن و گردن نهادن بنا باشد.

[۴۴]. شخصی که خواهان [فراگرفتن] علمی باشد که از توانایی دانستن او بالاتر است، و فهم [و عقل] او به تسلیم شدن قانع نگشته باشد، [درخواست یافت که] این مراسم وی را از توحید پاک، معرفت روشن و ایمان درست در حجاب قرار می‌دهد. پس او بین کفر و ایمان، بین تصدیق و تکذیب، و بین اقرار و انکار متردد [و سرگردان] می‌ماند. همیشه با وسوسه رو به رو بوده و شک ورزنده می‌باشد؛ نه مؤمن تصدیق کننده خواهد بود و نه هم منکر تکذیب کننده.

[۴۵]. ایمان به دیدار خداوند در بهشت در آن حالتی درست گفته نمی‌شود که شخص آنگونه که به گمان‌اش درست آید آن را بپذیرد، یا نظر به فهم خود آن را تأویل کند. زیرا تأویل دیدار خداوند یا تأویل هر آنچه که به ربوبیت او تعالی برمی‌گردد، همان است که شخص از تأویل کردن آن خودداری ورزد و [به هر آنچه منظور خداوند بوده است] تسلیم شود. این است دین مسلمانان.

[۴۶]. هرآنکه خویشتن را از نفی [صفات خدای تعالی] و تشبیه [ذات او به اوصاف مخلوقات] باز ندارد، [از راه راست] لغزیده است و به تنزیه [و پاکی] خداوند درنرسیده است.

[۴۷]. زیرا پروردگار ما، جل جلاله، موصوف به صفات وحدانیت است و ستوده به ستایش یگانگی، و هیچ یک از آفریدگان در هیچ معنی‌ای [و هیچ صفتی] بسان او نیستند.

[۴۸]. او برتر است از آنکه حد و نهایتی داشته باشد، یا اینکه [ذات او] ارکانی داشته باشد، یا اعضاء [و اندامی] داشته باشد، یا ابزار [جسمانی] داشته باشد. و نیز جهات شش‌گانه او را احاطه نمی‌کند آنگونه که دیگر مخلوقات را احاطه می‌کند.

[۴۹]. معراج حق است، و [همچنان] زمانی که پیامبر ﷺ از مسجد حرام به مسجد اقصی برده شد. او با جسم خودش، در حالی که بیدار بود، به طرف آسمان بلند کرده شد، و به هر مقامی که خداوند خواسته بود برده شد. خدای تعالی او را گرمی داشت به هرگونه‌ای که خواسته بود، و به او وحی کرد آنچه را که وحی کرده بود، ﴿مَا كَذَّبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾ [دل] او [آنچه را دید هرگز دروغ نگفت] [النجم: ۱۱]. خداوند بر او درود فرستاد، و در دنیا و آخرت به او سلامتی بخشید.

[۵۰]. حوض، که خدای تعالی پیامبر را با آن گرمی داشته است، تا [در روز قیامت] تشنگی امتش را فرونشاند، حق است.

[۵۱]. شفاعت – که [برای مسلمانان] در نظر گرفته شده است – حق است، چنانکه در احادیث آمده است.

[۵۲]. میثاق یا پیمان استواری را که خداوند از آدم و فرزندان او گرفت حق است.

[۵۳]. خدای تعالی از ازل می‌دانست که [دقیقاً] چه تعدادی به بهشت در می‌آیند و چه تعدادی به دوزخ در می‌آیند؛ همه را یکجا [می‌دانست]. نه در این رقم زیادتى رخ می‌دهد و نه هم کمى.

[۵۴]. و همچنین است افعال بندگان؛ که خدای تعالی [از ازل] می‌دانست که چه کرداری انجام خواهند داد.

[۵۵]. [دست یافتن] هرکس به همان کاری آسان گردانیده می‌شود که برای آن آفریده شده است.

[۵۶]. «الأعمال بالخواتیم»^۲ یعنی اعمال انسان خاتمۀ او را رقم می‌زنند.

[۵۷]. نیکبخت در قضای خدای تعالی نیکبخت است، و بدبخت در قضای خدای تعالی بدبخت است.

[۵۸]. اصل تقدیر سر خدای تعالی است در خلقت او. به هیچ یک از فرشتگان مقرب و پیامبران فرستاده شده علم آن داده نشده است.

[۵۹]. تعمق و کاوش در آن سبب درماندگی، نردبان نومیدی و درجه سرکشی است. بنابراین از تفحص و تفکر بسیار در آن و از راه دادن وسوسه به دل برحذر باید بود، زیرا خدای تعالی علم قدر را از آدمیان دور داشته است، و آنها را از فراگرفتن آن باز داشته است، چنانکه خداوند متعال در کتاب خود می‌فرماید: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ [او تعالی] از آنچه می‌کند پرسیده نمی‌شود، ولی ایشان [اند که] بازخواست می‌شوند [الأنبیاء: ۲۳]. پس هرآنکه می‌پرسد که «چرا خداوند چنین کرد؟» برخلاف حکم قرآن عمل کرد، و آنکس که برخلاف حکم قرآن برود، از جمله کافران است.

[۶۰]. پس این [مقدار که گفته آمد] جمله آنست که دوستان خدای تعالی با قلب های منور باید بدانند، و این درجه کسانی است که از علمی استوار برخوردار اند.

[۶۱]. و اما علم دو نوع است: علمی که به خلق قابل دسترس است، و علمی که از خلق پوشیده است. انکار کردن از علم قابل دسترس کفر است، و دعوا کردن از علم پوشیده [نیز] کفر است. ایمان جز به پذیرفتن علم قابل دسترس و ترک علم پوشیده استوار نمی‌شود.

[۶۲]. ما به لوح و قلم و به همه آنچه در آن نوشته شده است ایمان داریم.

[۶۳]. اگر چنان شود که همه آفریدگان گرد هم آیند تا چیزی را که خداوند بودن آن را نوشته است از بین ببرند، بر آن قادر نمی‌گردند. و اگر گرد هم آیند تا چیزی را که خدای تعالی بودن آنرا ننوشته است به میان آورند، [نیز] قادر نمی‌شوند. قلم بر نوشتن همه آنچه تا روز قیامت رخ می‌دهد خشک گردید.^۳

[۶۴]. چیزی که برای بنده نوشته نشده باشد، هیچگاهی آن را بدست نمی‌آورد. و چیزی که برای او نوشته شده باشد، هیچگاهی آن را از دست نمی‌دهد.

^۲ این در چندین حدیث در صحیح بخاری، سنن ترمذی و سنن احمد آمده است.

^۳ یعنی کوچکترین چیزی هم از نوشته شدن در لوح باز نمانده است.

[۶۵]. بر بنده لازم است تا بداند خدای تعالی هرآنچه را که در خلقت او رخ دادنی است پیش از پیش می‌داند، و او همه آن‌ها را با تقدیری استوار و پابرجا مقدر نموده است. هیچ یک از مخلوقاتش در آسمان‌ها و زمین نمی‌تواند [آنچه را که خداوند مقدر ساخته] نقض سازد، یا به عقب اندازد، یا آن را زائل سازد، یا آن را تغییر دهد، یا آن را کم و زیاد سازد.

[۶۶]. این از جمله عقد ایمان و اصول معرفت است، و اعتراف به توحید خدای تعالی و ربوبیت اوست. چنانکه او تعالی در کتاب خود می‌فرماید: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا﴾ «و هر چیز را آفرید، و آن را دقیقاً اندازه‌گیری کرد» [الفرقان: ۲]. و همچنان می‌فرماید: ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا﴾ «و حکم خداوندی تقدیری است که مقرر شده است» [الأحزاب: ۳۸].

[۶۷]. پس وای بر آن شخص که با خدای تعالی درباره تقدیر او جدل کند، و با قلب بیمار خود در آن به کاویدن بپردازد. [در واقع،] او از روی گمان خود مبادرت به تفحص درباره غیب می‌نماید، درحالی‌که آن سری است از وی پوشیده. و او سرانجام به گنهکاری تبدیل می‌شود که جز دروغگویی چاره‌ای ندارد.

[۶۸]. عرش و کرسی حق اند.

[۶۹]. او تعالی از عرش و هرآنچه زیر آن است بی‌نیاز است.

[۷۰]. او به همه چیزها و هرآنچه بالای عرش است، احاطه دارد. و آنچه را آفریده است از احاطه کردن او تعالی عاجز اند.

[۷۱]. ما با ایمان، تصدیق و تسلیمی کامل می‌گوئیم که خداوند ابراهیم علیه السلام را دوست برگزیده خود گرفت و با موسی علیه السلام مستقیماً حرف زد.

[۷۲]. ما به فرشتگان، انبیاء و کتاب‌های فرستاده شده به پیامبران ایمان داریم، و گواهی می‌دهیم که همه آن‌ها بر [طریقه] حق آشکار بودند.

[۷۳]. ما اهل قبله خود را مسلمان و مؤمن می‌نامیم تا آنگاه که آنچه را پیامبر ﷺ آورده قبول داشته باشند، و هرآنچه را که او به ما گفته و در مورد آن خبر داده تصدیق کنند.

[۷۴]. ما درباره [ذات] خداوند ژرف‌اندیشی نمی‌کنیم، و درباره دین خداوند به ستیزه نمی‌پردازیم.

[۷۵]. ما درباره قرآن جدل نمی‌ورزیم، و گواهی می‌دهیم که آن کلام پروردگار جهانیان است، و روح الامین با آن یکجا پائین آمد، و آنرا به سردار پیامبران محمد ﷺ آموخت.

[۷۶] قرآن کلام خدای تعالی است، و کلام هیچ یک از آفریدگان با آن برابر نیست. و نمی گوئیم که [قرآن] خلق شده است.

[۷۷] ما بر خلاف جماعتِ مسلمین عمل نمی کنیم.

[۷۸] ما هیچ یک از اهل قبله خود را بخاطر گناهی که انجام داده است کافر نمی شماریم، تا آنوقت که آن گناه را حلال بنامد.

[۷۹] و نمی گوئیم که گناه به شخصی که ایمان داشته باشد زیان ندارد.

[۸۰] آرزو داریم که خداوند نیکویی کنندگان را از جمله مؤمنین ببخشد و ایشان را به رحمت خود به بهشت داخل سازد. اما نمی توانیم بر این کاملاً اطمینان داشته باشیم، و نمی توانیم گواهی دهیم که [حتماً] به جنت داخل شدنی هستند. ما برای اهل گناه [از جمله مؤمنین] آموزش می طلبیم، و با آنکه برای آن‌ها ترس داریم، در مورد ایشان نا امید نیستیم.

[۸۱] اطمینان و نومیدی، هردو، شخص را از ملت اسلام بیرون می سازد، ولی راه حق برای اهل قبله بین این دو است.

[۸۲] بنده از ایمان بیرون نمی رود تا آنکه از چیزی که وی را به ایمان داخل ساخته منکر نگردد.

[۸۳] ایمان عبارت از اقرار کردن به زبان و تصدیق داشتن به دل است.

[۸۴] همه آنچه که خداوند در قرآن فرستاده است، و هرآنچه که از پیامبر ﷺ در شریعت و در بیان [قرآن و اسلام] ثابت گردیده است به جملگی حق اند.

[۸۵] ایمان همه یکی است، و مؤمنان در اصل ایمان با هم برابر اند. و اما برتری در بین ایشان به نسبت ترس و پرهیزگاری، جنگ با خواهشات [نفسانی]، و ملازمت بر آنچه که بیش تر مورد خشنودی خداوند است می باشد.

[۸۶] مؤمنان همه دوستان خدای رحمن اند، و بهترین ایشان نزد خداوند فرمان بردارترین ایشان است و کسانی که قرآن را بهترین پیروی کنندگان اند.

[۸۷] ایمان همانا گرویدن به خداوند، به فرشتگان وی، به کتابهای وی، به پیامبران وی، به روز آخرت، و به اینکه تقدیر خیر و شر و تقدیر شیرینی ها و تلخی ها از جانب خدای تعالی است.

[۸۸]. ما به همه این‌ها ایمان آورده ایم، و میان هیچ یک از پیامبران او فرق نمی‌گذاریم، و تمامی آنچه که آن‌ها آورده اند قبول داریم.

[۸۹]. مرتکبین گناه کبیره از امت محمد ﷺ به دوزخ درمی‌آیند، اما در آنجا برای همیشه نمی‌مانند به شرطی که در حالتی بمیرند که به وحدانیت خداوند ایمان داشته باشند — آنکه اگر توبه هم نکرده باشند — و با خداوند بحیث کسانی روبرو گردند که او را می‌شناسند و به او ایمان داشته اند.

[بخشیدن] آن‌ها به خواست و حکم او تعالی می‌باشد. اگر خداوند بخواهد، آن‌ها را از روی فضل خود می‌بخشد و عفو می‌کند، چنانکه در کتاب خود می‌فرماید: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾ [و جز این [شرک، هر گناهی را] برای هر کسی که بخواهد می‌آمرزد] [النساء: ۴۸]. و اگر بخواهد، آن‌ها را از روی عدل خود در آتش دوزخ عذاب می‌کند، و سپس به رحمت خود و از روی شفاعت اهل طاعت آن‌ها را از آنجا بیرون می‌کند و به بهشت روانه می‌سازد.

[۹۰]. این از برای آنست که خدای تعالی کارساز اهل معرفت است، و آن‌ها را در دو جهان به سرنوشتی دچار نمی‌سازد که منکرین به آن دچار خواهند شد، آنانی که از هدایت او نومید شده اند و یاری خداوند را نصیب نشده اند.

[۹۱]. بار خدایا! تویی کارساز اسلام و اهل آن، ما را تا روزی که با تو رو به رو می‌شویم بر اسلام استوار بدار!

[۹۲]. ما نماز خواندن را پشت هر فردی از اهل قبله، چه نیکوکار باشد چه بدکار، درست می‌دانیم، و چون بمیرند بر ایشان نماز جنازه را ادا می‌کنیم.

[۹۳]. ما هیچ کدام از آن‌ها را بهشتی یا دوزخی نمی‌گوئیم، و بر هیچ یک از ایشان گواهی بر کفر، شرک یا نفاق نمی‌دهیم، تا زمانی که ایشان این‌ها را [به وضاحت] از خویشان نمایان سازند. و رازهای شان را به خدای تعالی وای‌گذاریم.

[۹۴]. ما نمی‌پذیریم که کسی از امت محمد ﷺ کشته شود، الا اینکه کشتن آن [در شریعت] واجب شده باشد.

[۹۵]. ما قبول نداریم که در مقابل امامان خویش یا صاحبان امور خویش به قیام برخیزیم، حتی اگر دادگر هم نباشند، و نه هم به ایشان دعای بد می‌کنیم، و نه هم از فرمانبرداری ایشان سر باز می‌زنیم. ما باور داریم که فرمانبرداری از ایشان جزو فرمانبرداری از خدای عزوجل

است، که لازمیست. [اما] تا آنگاه که ایشان ما را به گناه [و ظلم و خیانت] امر نکنند. برای هدایت راستین شان دعا می‌کنیم و [بخاطر کارهای ناشایسته شان] برای شان آمرزش می‌خواهیم.

[۹۶]. ما پیرو سنت و جماعت استیم، و از پراکندگی، مخالفت ورزیدن و فرقه‌گرایی اجتناب می‌ورزیم.

[۹۷]. ما مردم عادل و امانتکار را دوست داریم، و با مردم ستمکار و خیانت پیشه بغض [و دشمنی] داریم.

[۹۸]. در صورتی که درباره چیزی دانش درست نداشته باشیم، می‌گوئیم که «اللّٰهُ اَعْلَم» (خداوند بهتر می‌داند).

[۹۹]. ما توافق داریم که مسح کردن بر موزه [بخاطر وضو]، چه در سفر یا غیر از آن، درست است، چنانکه در حدیث آمده است.

[۱۰۰]. حج و جهاد به قیادت اولی الامر [یعنی صاحب امور] مسلمانان، چه نیکوکار باشد یا بدکار، تا فرا رسیدن روز آخرت [بر مسلمانان] جاریست. هیچ چیزی [حکم] آن‌ها را باطل یا نقض نمی‌سازد.

[۱۰۱]. ما به [فرشتگان] کرام الکاتبین ایمان داریم. زیرا خداوند آن‌ها را بر ما نگهبان گماشته است.

[۱۰۲]. ما به مَلِکِ الْمَوْتِ [یا فرشته مرگ] ایمان داریم، آنکه برای قبض روح جهانیان گماشته شده است.

[۱۰۳]. ما به عذاب قبر برای کسی که مستحق آن باشد باور داریم، و همچنان به سوال [و جواب] منکر و نکیر در قبر، که از پروردگار شخص، دین وی و پیامبر وی می‌پرسند، ایمان داریم؛ چنانکه در احادیث پیامبر خدا ﷺ و [در روایات] اصحاب کرام آمده است.

[۱۰۴]. قبر، یا باغی است از باغ‌های بهشت، یا گودالی است از چاه‌های دوزخ.

[۱۰۵]. ما به زنده شدن پس از مرگ، به جزای اعمال در روز قیامت، به نمودار شدن [افعال و کردار]، به شمار و حساب، به خواندن کتاب، به ثواب و عقاب [در آخرت]، به [پل] صراط و به میزان [یا ترازوی کردار] ایمان داریم.

[۱۰۶]. بهشت و دوزخ آفریده خداوند اند که هیچگاهی فنا نمی‌شوند و به پایان نمی‌رسند.

[۱۰۷]. خدای تعالی بهشت و دوزخ را پیش از دیگر مخلوقات آفرید، و سپس اهل آن دو را خلق کرد. هرکه را خواهد به بهشت می‌برد از فضل خویش، و هرکه را خواهد به دوزخ می‌برد از عدل خویش.

[۱۰۸]. هرکی مطابق به آنچه که برایش فرصت داده شده عمل می‌کند، و بسوی همانجا باز می‌گردد که برای آن آفریده شده است.

[۱۰۹]. خیر و شر بر بندگان مقدر شده اند.

[۱۱۰]. استطاعت، [توانمندی‌ای] که بواسطه آن فعل انجام می‌گردد، از لحاظ توفیق به مخلوق نسبت داده نمی‌شود، و [در این مفهوم] استطاعت با فعل یکجاست. اما استطاعت به مفهوم داشتن صحت و توانایی لازم، برخوردار بودن از جایگاهی [که بتوان به آن عمل دست یافت]، و سلامتی آلات و اسباب، پیش از فعل [در وجود بنده] موجود می‌باشد، و همین نوع استطاعت مورد خطاب قرار گرفت زمانی که خدای تعالی فرمود: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ «خداوند هیچ کسی را [به کاری] مکلف نمی‌سازد مگر به اندازه توان او» [البقره: ۲۸۶].

[۱۱۱]. افعال بندگان از جانب خداوند خلق می‌گردند و توسط بندگان کسب می‌شوند.

[۱۱۲]. خدای تعالی ایشان را مکلف نمی‌سازد مگر به اندازه توان آن‌ها، و ایشان تنها توان آن کاری را دارند که خداوند آن‌ها را برای آن مکلف ساخته است. و همین معنای «لا حول ولا قوة إلا بالله» (نیست ما را توانایی و نیست ما را قدرتی جز خداوند) می‌باشد. همچنان می‌گوئیم که: کسی را چاره‌ای و توانایی‌ای نیست که بتواند از سرکشی خداوند فرار کند، جز به کمک وی؛ و نه هم کسی را توانایی است که، بدون توفیق خداوند، طاعت او را بجا آرد و بر آن استوارکار باشد.

[۱۱۳]. همه [کارها] به خواست او تعالی، و به علم او، و به قضا و قدر او [یعنی به اراده و تقدیر کردن او] صورت می‌گیرند.

[۱۱۴]. مشیت [یا خواست] او بر همه خواست‌ها غالب است، و قضای او بر همه حيله‌ها [و چاره‌سنجی‌ها] غالب است.

[۱۱۵]. او آنچه را خواهد انجام می‌دهد، و او هیچگاهی ستمگر نیست.

[۱۱۶]. او پاک است از هرگونه بدی و تباهی، و منزّه است از هرگونه عیب و زشتی، ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ «[او تعالی] از آنچه می‌کند پرسیده نمی‌شود، ولی ایشان [اند که] بازخواست می‌شوند» [الأنبیاء: ۲۳].

[۱۱۷]. در دعا و صدقات زندگان، برای مردگان منفعت است.

[۱۱۸]. خدای تعالی دعاها را اجابت می‌کند و نیازمندی‌ها را برآورده می‌سازد.

[۱۱۹]. او بر همه چیز تملک^۴ دارد، و [قطعاً] هیچ چیزی نیست که بر او تعالی تملک داشته باشد.

[۱۲۰]. هیچ چیزی از خدای تعالی، حتی برای یک چشم بهم زدن نیز بی‌نیاز بوده نمی‌تواند. و هرکسی بپندارد که از خدای تعالی برای [یک لحظه‌ای چون] چشم بهم زدن بی‌نیاز بوده می‌تواند، پس کفر ورزیده و از جمله کسانی می‌گردد که بسوی تباهی رفته اند.

[۱۲۱]. خداوند خشمگین و خشنود می‌شود، اما نه چون سایر مخلوقات.

[۱۲۲]. ما اصحاب پیامبر خدا ﷺ را دوست داریم، اما در دوستی خود به هیچ یک از آنها افراط نمی‌ورزیم، و نیز از هیچ یک از آنها بیزار نمی‌جوئیم. [بلکه] ما با کسانی که با اصحاب دشمنی دارند یا کسانی که از ایشان به نیکویی یاد نمی‌کنند، کین و نفرت داریم. ما از اصحاب تنها با نیکویی یاد می‌کنیم. دوستی آنها [بخشی از] دین و ایمان و نیکوکاری است، و کینه به آنها [ابتدای] کفر و نفاق و گمراهی است.

[۱۲۳]. ما تصدیق می‌داریم که خلافت پس از پیامبر خدا ﷺ نخست به ابوبکر صدیق رضی الله عنه تعلق گرفت، و این برتری و پیشی او را بر همه امت ثابت می‌سازد؛ سپس به عمر بن خطاب رضی الله عنه، سپس به عثمان رضی الله عنه، و سپس به علی بن ابی طالب رضی الله عنه تعلق گرفت. آن‌ها خلفای راشدین و پیشوایان هدایت یافته بودند.

[۱۲۴]. ما گواهی می‌دهیم که ده تنی را که پیامبر خدا ﷺ نام برده مرثه بهشت داد، به بهشت رونده استند، چنانکه پیامبر خدا ﷺ - که سخن او حق است - گواهی داده است. و آن ده تن عبارت اند از: ابوبکر، عمر، عثمان، علی، طلحه، زبیر، سعد، سعید، عبدالرحمن بن عوف، و ابوعبیده بن جراح که به امین امت مشهور بود، رضی الله عنهم اجمعین.

^۴ تملک: تصرف، توانایی و حاکمیت.

[۱۲۵]. هرکسی که از اصحاب کرام و ازواج مطهره و اولادگان پیامبر ﷺ - که همه ایشان از هرگونه زشتی‌ها پاک بودند - به نیکویی یاد کند، از نفاق برکنار است.

[۱۲۶]. علمای سلف - هم از پیشینیان و هم کسانی که پس از آنها آمدند - بشمول اهل خیر و اهل حدیث، و نیز اهل فقه و اهل نظر^۵ باید به نیکویی یاد گردند. و هرکه از آنها به بدی یاد کند، از راه [راست] لغزیده است.

[۱۲۷]. ما هیچ یک از اولیاء را بر کسی از انبیاء علیهم السلام برتری نمی‌دهیم، بلکه می‌گوئیم که یک تن از انبیاء از جمله اولیاء برتر است.

[۱۲۸]. آنچه از کرامات اولیاء به ما رسیده است ایمان داریم، و آنچه بواسطه روایات ثقه [اندر باب کرامات اولیاء] به ما رسیده صحیح اند.

[۱۲۹]. ما به علایم قیامت ایمان داریم؛ منجمله به خروج دجال، پائین آمدن عیسی پسر مریم علیه السلام از آسمان، برآمدن آفتاب از جانب مغرب، و خروج جانوری [یعنی دابة الأرض] از جایگاهی در زمین.

[۱۳۰]. ما گفتار کاهنان و فال‌بین‌ها را قبول نداریم.

[۱۳۱]. ما دعوای کسانی را که برخلاف کتاب و سنت و اجماع امت حرف می‌زنند نمی‌پذیریم.

[۱۳۲]. ما باور داریم که با جماعت [مسلمین] یکجا بودن راه درست و صواب است، و فرقه‌گرایی منحرف شدن از راه راست و [رفتن بسوی] عذاب است.

[۱۳۳]. دین خداوند در زمین و آسمان یکی است، و آن دین اسلام است. خدای تعالی می‌فرماید: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ «حقا که دین در نزد خداوند اسلام است» [آل عمران: ۱۹]، و همچنان می‌فرماید: ﴿وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ «و اسلام را برای شما [بحیث] دین برگزیدم» [المائدة: ۳].

[۱۳۴]. اسلام میان غلو ورزیدن و کوتاهی کردن^۶، میان تشبیه و تعطیل [در صفات الهی] میان جبر و اختیار، و میان اطمینان و نومیدی [از رحمت الهی] قرار دارد.

^۵ نظر در لغت به معنی تفکر، تفحص و بحث کردن است. در اصطلاح، اهل نظر به اهل رأی و متکلمین اطلاق می‌شود چون آنها بر اساس نص و عقل، به استدلال می‌پردازند.

^۶ یعنی، افراط و تفریط.

پس اینست دین ما و اعتقاد [و باور] ما، هم ظاهری و هم باطنی. و ما خود را — در پیشگاه خداوند — وای می‌رهانیم از کسی که خلاف آنچه شرح و بیان کردیم باشد.

از خداوند می‌خواهیم که ما را بر ایمان استوار بدارد، و با آن [عمر و زندگانی] ما را پایان ببخشد، و ما را از خواهشات گوناگون و نظریات متفرقه و مذاهب مردود همچون مُشَبَّه، مُعْتَزَله، جَهْمیه، جبریه، قدریه و سایر فرقه‌هایی که برخلاف سنت و جماعت می‌روند و با گمراهی یکجا شده‌اند در پناه خود نگه دارد. ما از آن‌ها بیزاری می‌جوئیم، و ایشان به نظر ما به گمراهی و تباهی روان‌اند.

عصمت و توفیق از آن خداوند است.

ضمیمه ۴: عقائد نسفی^۱

«أصول الدين على اعتقاد المهتدين»

امام نجم الدين ابوحفص عمر نسفی

اهل حق گفته اند:

[۱]. حقیقت چیزها ثابت است، و علم به آن — برخلاف [سخن] سوفسطائیان^۲ — تحقق پذیر است.

[۲]. اسباب علم برای مردم به سه گونه است: حواس پنجگانه،^۳ اخبار راست، و عقل.

^۱ این ترجمه توسط محمد عمر جويا، بر اساس سه نسخه/ متن عقائد نسفی آماده گردیده است:

(۱) نسخه اساس: متن عربی رساله که در کتاب دایرة المعارفی امام نجم الدين نسفی بنام «مطلع النجوم و مجمع العلوم» گنجانیده شده است. در این اثر، رساله عقائد نسفی با عنوان «أصول الدين على اعتقاد المهتدين» نوشته شده است. نسخه خطی مطلع النجوم در سال ۷۶۴ هـ در سمرقند کتابت شده، و فعلاً در انستیتوت ابوریحان البیرونی (جزو اکادمی علوم ازبکستان) در شهر تاشکند با شماره ۱۴۶۲ نگهداری می شود.

(۲) فا: متن فارسی رساله که توسط شاگرد امام نجم الدين نسفی، امام برهان الدين مرغینانی، روایت شده است و آن را خواجه محمد پارسا (متوفای ۷۹۵ هـ) کتابت کرده است. همچنان، در مقدمه این رساله، برهان الدين مرغینانی توضیح می دهد که امام نجم الدين نسفی این رساله را به درخواست سلطان سنجر سلجوقی در سال ۵۳۵ هـ نوشته است. این نسخه فعلاً در کتابخانه مجلس شورای اسلامی ایران نگهداری می شود. متن کامل این رساله فارسی را محمد عمر جويا تصحیح نموده و با عنوان «[بیان اعتقاد اهل سنت و جماعت](#)» در وبسایت بینات ([Bayyinat.org](#)) به نشر رسیده است.

چون رساله فارسی عقائد نسفی به زبان فارسی کهن نوشته شده است و برای خوانندگان معاصر کمی نامأنوس جلوه می کند، در اینجا تصمیم گرفتیم تا ترجمه معاصر این اثر را بر اساس متن عربی که در شماره (۱) تذکر دادم تهیه کنیم و نیز آن را با متن فارسی این رساله (۲) مطابقت دهیم.

(۳) ش: متن عربی رساله که سعدالدین تفتازانی آن را در «شرح العقائد النسفیة» نقل کرده است. من از چاپی که دار احیاء التراث العربی (بیروت) در سال ۲۰۱۴ م با تصحیح علی کمال به نشر رسانده است استفاده کرده ام. تفاوت هایی که در این نسخه در مقایسه با (۱) وجود دارد، با نشانی «ش» تذکر داده می شوند.

^۲ برای تعریف سوفسطائیان، به پاورقی شماره ۱۹ در صفحه ۵۳ حاضر مراجعه کنید.

^۳ ش: حواس سالم.

[۳.] حواس عبارت اند از: ^۱شنوایی، بینایی، بویایی، ذائقه و لامسه. بوسیله هر یک ازین‌ها می‌توان بر آنچه که از برای آن آفریده شده اند آگاه شد.

[۴.] خبر راست به دو نوع است. نخستین آن خبر متواتر است؛ و آن خبری است که از زبان [تعداد انبوهی از] مردم ثابت شده باشد طوری که توطئه [دسته جمعی] ایشان از حیث دروغگویی در آن [عقلاً] قابل تصور نباشد. این نوع خبر «علم ضروری» [و یقینی] را به بار می‌آورد، مانند علم درباره پادشاهان گذشته در زمانه‌های پیشین، و یا علم درباره سرزمین‌های دور.

[۵.] نوع دوم، خبری [از جانب] پیامبر است که با معجزه تأیید گردیده باشد، و این «علم استدلالی» را به بار می‌آورد. علمی که بوسیله این نوع خبر ثابت می‌شود همانند علم ضروری است، ازین لحاظ که بر یقین استوار است و ثابت می‌باشد.

[۶.] عقل نیز سبب علم می‌باشد. آنچه که بگونه بدیهی ثابت گشته باشد ^۲ «علم ضروری» نامیده می‌شود، مانند علم بر اینکه هر چیز از جزو خویش بزرگ‌تر است. و اما آنچه که با استدلال ثابت گردیده باشد «علم اکتسابی» نامیده می‌شود.

[۷.] نزد اهل حق، الهام از جمله اسباب معرفت به کنه اشیاء نیست.

[۸.] جهان با همه اجزای آن از نو پدید آمده است، چون از اعیان و اعراض تشکیل شده است. اعیان [موجوداتی اند که] به ذات خود قائم اند؛ آن‌ها یا مرکب اند، یا جزئی غیر قابل تجزیه – یعنی جوهر – اند. ^۳ و اما عَرَض آنست که به خودی خود نپاید، و در اجسام و جواهر پدید آید، مانند رنگ‌ها، اکوان، ^۴ مزه‌ها و بوی‌ها.

[۹.] پدیدآورنده جهان خدای تعالی است؛ [آن خدای] یگانه، قدیم، زنده، توانا، دانا، شنوا، بینا، خواسته‌ور و اراده‌کننده. ^۵

^۱ ش: حواس پنج گونه اند.

^۲ یعنی، آنچه که بر «مقدمات بدیهی» یا «مقدمات کلی عقلی» استوار باشد.

^۳ ش: آن‌ها یا مرکب اند، که عبارت از جسم است، یا غیرمرکب اند مانند جوهر که جزئی غیرقابل تجزیه است.

^۴ برای تعریف اکوان، به پاورقی شماره ۱۲ در بخش ۳.۱ این کتاب مراجعه کنید.

^۵ فا: + «و حکیم».

[۱۰]. خداوند عَرَض نیست، جسم نیست، جوهر نیست، دارای صورت نیست، حد ندارد، کمیت ندارد، [ذات او] دارای پاره‌ها و مرکب از اجزا نیست، او متناهی نیست، و موصوف به ماهیت و کیفیت نیست.

[۱۱]. او در مکان جاگیرنده نیست،^۱ و زمان بر او جاری شونده نیست.^۲

[۱۲]. هیچ چیزی به او همانند نیست.

[۱۳]. هیچ چیز از علم و قدرت او بیرون نیست.

[۱۴]. او راست صفات ازلی، که قائم به ذات او می‌باشند. این صفات نه خود ذات او استند و نه غیر ذات او.

[۱۵]. صفاتش عبارت اند از: علم، قدرت، حیات، توانایی، شنوایی، بینایی، اراده، خواست، فعل، آفرینش، روزی دادن، و کلام.

[۱۶]. او متکلم به کلامی است که وی را صفت ازلی است. کلام او از جنس حرف و آواز نیست، بلکه صفتی ست نفی‌کننده خاموشی و گنگی.

[۱۷]. خدای تعالی با کلام خود سخن می‌گوید؛ امر می‌کند، نهی می‌کند، و خبر می‌دهد.^۳

[۱۸]. قرآن کلام خداوند است و غیر مخلوق. قرآن نوشته شده در مُصحف‌های ما، یادگرفته شده در دل‌های ما، خوانده شده بر زبان‌های ما، و شنوده شده به گوش‌های ماست، بدون اینکه در این‌ها حلول بیابد.

[۱۹]. تکوین صفت ازلی خداوند است، و آن عبارت از آفرینش جهان و هر جزوی از اجزای آن – حین موجود بودن آن – است.^۴ نزد ما، تکوین یا آفرینش عینِ مَکُون یا آفریده نیست.

^۱ فا: «وی متمکن در مکان نی، و با مکان نی، و بر مکان نی. و وی بُود و مکان نی، و مکان آفرید و وی را به مکان حاجت نی.»

^۲ فا: «تغییر بر وی روا نی، و زمان را به وی تعلق نی. و وی بُود و زمان نی، و زمان آفرید و وی را به زمان حاجت نی.»

^۳ فا: + «و وعیدکننده و وعیدکننده».

^۴ ش: همانگونه که خداوند بودن آن را دانسته است و اراده کرده است.

- [۲۰]. اراده صفت ازلی خداوند است، که قائم به ذات او تعالی می‌باشد.^۱
- [۲۱]. دیدار خدای تعالی از لحاظ عقل جائز و از لحاظ نقل واجب است. دلیل سمعی وارده [از قرآن و حدیث] دیدار خدای تعالی را در روز آخرت برای مؤمنان ثابت می‌سازد.^۲
- [۲۲]. پس خداوند دیده می‌شود اما نه در مکان، نه در جهت، نه بگونه‌ی رو به رو گشتن، نه در اثر بهم پیوستنِ شعاع، یا نه اینکه مسافتی میان بنده و خدای تعالی وجود داشته باشد.^۳
- [۲۳]. خدای تعالی آفریننده‌ی افعال بندگان است؛ چه از کفر باشد یا ایمان، چه از طاعت باشد یا عصیان.
- [۲۴]. همه افعال بندگان به اراده، خواست، حکم، قضا و تقدیر او تعالی صورت می‌گیرند.^۴
- [۲۵]. بندگان را افعال اختیاری است، که از برای آن پاداش داده می‌شوند و عذاب می‌گردند.
- [۲۶]. کردار نیکوی بندگان به رضا [و خشنودی] او تعالی می‌باشند، و کردار زشت آن‌ها به خشنودی او نمی‌باشند.
- [۲۷]. استطاعت با فعل [همزمان] است،^۵ و آن عبارت از توانمندی‌ای است که بواسطه آن فعل انجام می‌گردد. این واژه برای سلامتیِ اسباب، آلات و اندام نیز بکار می‌رود.
- [۲۸]. درستی مکلفیت [به کردار نیک] بنابر همین استطاعت [یعنی، سلامتیِ آلات] است. و بنده برای کاری مکلف نیست که از توان او بیرون باشد.
- [۲۹]. آنچه از درد پس از وارد شدن ضربه در وجود انسان پدید می‌آید، یا شکست در پیاله‌ای که در اثر شکستادن انسان رخ می‌دهد، و دیگر آثار مشابه، همه توسط خداوند متعال آفریده می‌شوند، و بنده در خلقت آن‌ها آفرینشی ندارد.

^۱ فا : + «ارادت و مشیت هر دو یکی است.»

^۲ فا : + «و ایشان در بهشت باشند.»

^۳ فا : + «بینند مر خدای را عزوجل بی چون و بی چگونه.»

^۴ فا : + «و به تدبیر وی.»

^۵ فا : «استطاعت فعل، با فعل بُود. پیش از وی نی، و سپس از وی نی.»

[۳۰]. شخص مقتول با اجل [و مرگ] خویش می‌میرد، و [انسان را] تنها یک اجل است.^۱

[۳۱]. حرام [نیز] روزی است. هرکس روزی خودش را بدست می‌آورد، چه حلال باشد چه حرام. و ممکن نیست که انسان روزی خودش را نخورد یا کسی دیگر روزی‌اش را بخورد.

[۳۲]. خدای عزوجل گمراه کند آن را که خواهد و هدایت نماید آن را که خواهد.

[۳۳]. کاری که از برای صلاح بندگان بهترین باشد [رعایت کردن آن] بر خداوند متعال لازم نیست.

[۳۴]. عذاب قبر برای کافران و بعضی مومنان گنهکار، آسودگی اهل طاعت در قبر، و پرسش نکیر و منکر بر اساس دلائل سمعی ثابت گشته اند.

[۳۵]. زنده شدن پس از مرگ حق است، نامه [اعمال] خواندن حق است،^۲ وزن [کردار نیک و بد] حق است، کتاب حق است، سوال [پروردگار از کرده‌های بندگان] حق است،^۳ حوض حق است، و [پل] صراط حق است.

[۳۶]. بهشت حق است، و دوزخ حق است. بهشت و دوزخ آفریده شده اند و هردو امروز موجود اند. بهشت و دوزخ جاودان می‌مانند، نه خود آن‌ها و نه اهل آن‌ها فنا می‌گردند.

[۳۷]. گناه کبیره بنده مومن را از ایمان بیرون نمی‌سازد و او را به کفر داخل نمی‌سازد.

[۳۸]. خدای تعالی شرک را نمی‌بخشد، و به غیر از شرک هر گناه کبیره و صغیره را برای کسی که بخواهد می‌آمرزد.

[۳۹]. عذاب کردن بدخاطر گناه خورد و بخشودن گناه بزرگ تا زمانی که [بنده] آن را حلال نشمارد جواز دارد، زیرا حلال دانستن حرام [از جمله] کفر است.

^۱ ش : + «و مرگ که قائم در مرده است توسط خداوند آفریده می‌شود، و بنده هیچ تداخلی در خلقت یا کسب آن ندارد.»

^۲ «نامه [اعمال] خواندن حق است» تنها در نسخه اساس و در نسخه فارسی تذکر رفته، و در ش نیست.

^۳ پروردگار متعال می‌فرماید: «قَوِّرَبَكَ لَنَسْئَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ» «عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ» «و قسم به پروردگارت که البته از همه ایشان سوال کنیم. از آنچه می‌کردند.» [الحجر: ۹۲-۹۳].

[۴۰]. شفاعت پیغمبران و برگزیدگان در حق مرتکبین گناه کبیره بر اساس اخبار ثابت است.

[۴۱]. مؤمنانی که دچار گناه کبیره می‌باشند جاودان در دوزخ نمی‌مانند.^۱

[۴۲]. ایمان عبارت از تصدیق دل است بدانچه از خدای تعالی آمده است،^۲ و اقرار به آن.

[۴۳]. اعمال همانا طاعات است، که به ذات خود ازدیاد می‌یابند، ولی ایمان زیاد و کم نمی‌گردد.^۳

[۴۴]. ایمان و اسلام هر دو یکی است.^۴

[۴۵]. هرگاه از بنده تصدیق و اقرار درست شد، برایش روا است که بگوید «من حقا مؤمنم» و نشاید که بگوید «من مؤمنم إن شاء الله».^۵

[۴۶]. سعید [یا نیک‌بخت] ممکن است شقی [و بدبخت] گردد، و بدبخت ممکن است نیک‌بخت گردد. این تغییر در نیک‌بختی و بدبختی [بنده] رخ می‌دهد، نه در نیک‌بخت گردانیدن و بدبخت گردانیدن [از جانب خداوند]، زیرا این دو از صفات خداوند استند، و بر خداوند و در صفات او هرگز تغییر [و دگرگونی] رخ نمی‌دهد.^۶

[۴۷]. در فروفرستادن پیامبران حکمتی است. خدای تعالی پیامبران را از میان مردم برای مردم، مژده‌دهنده و بیم‌دهنده و روشن‌کننده چیزهایی که از امور دنیا و دین [دانستن آنها برای مردم] نیاز است، فروفرستاد. و ایشان را با معجزاتی که ناقض روند عادی [طبیعت] بودند یاری بخشید.

^۱ ش : + با آنکه اگر بدون توبه کردن نیز بمیرند.

^۲ ش : ایمان عبارت از تصدیق کردن آنچه است که از خدای تعالی به نبی علیه الصلاة والسلام آمده است.

^۳ در ش نیست.

^۴ فا : «ایمان و اسلام هر دو یکی است؛ هرکه مؤمن بود مسلمان بود، و هرکه مسلمان بود مؤمن بود. و این نبود که کسی مؤمن بود مسلمان نی، یا مسلمان بود مؤمن نی.»

^۵ فا : + «چه این تعلیق بود، و تعلیق تحقیق را باطل کند. [آیا] نبینی اگر [کسی] گوید «زن وی طلاق إن شاء الله» یا «بنده وی آزاد إن شاء الله»، آن طلاق نه افتد و آن آزادی نی؟!»

^۶ این بحث را در فصل «نفی شکاکیت در ایمان» در بخش ۶.۴ این کتاب دنبال کنید.

[۴۷]. نخستین پیامبران آدم علیه السلام و واپسین آن‌ها محمد مصطفی ﷺ بودند.

[۴۸]. تعداد پیامبران در بعضی احادیث بیان گردیده است، اما درست‌تر اینست که تعداد شان را به یک عدد خاص محدود نسازیم، چون خداوند متعال می‌فرماید: ﴿مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ﴾ «از انبیاء کسانی اند که قصه ایشان با تو گفتیم، از ایشان کسانی اند که قصه ایشان با تو نگفتیم» [غافر: ۷۸]. و با ذکر کردن عددی نمی‌توان از این ایمن بود که کسی را که در جمله ایشان نباشد در میان آن‌ها شامل سازیم و یا کسی را که از ایشان نباشد در بین آن‌ها شامل کنیم.^۱

[۴۹]. همه انبیاء پیام آورندگان و ابلاغ کنندگان از جانب خدای تعالی و پنددهندگان راستگو بودند.

[۵۰]. برترین پیامبران محمد مصطفی ﷺ است.

[۵۱]. فرشتگان بندگان خدای تعالی استند که به فرمان او عمل می‌کنند، و به مرد و زن صفت شده نمی‌توانند.

[۵۲]. خدای تعالی را کتاب‌هایی است که به پیامبران فرستاده است. و در آن‌ها امر و نهی، و وعد و وعید^۲ خود را بیان کرده است.

[۵۳]. معراج محمد رسول الله ﷺ در بیداری، با بردن شخص وی به آسمان، تا آنجا که خواست، حق است.

[۵۴]. کرامات اولیاء حق است. خداوند متعال کرامت را برای ولی [و دوست خویش] به گونه‌ای که ناقض روند عادی [طبیعت] باشد پدید می‌آورد، مانند پیمودن مسافت دور در مدت‌زمان کوتاه، پدید آوردن نان و نوشابه و پوشاک در موقع نیازمندی، راه رفتن بر روی آب، رفتن در هوا، سخن گفتن جماد و گنگ، دفع بلای روی آورده و رستن از چنگ دشمنان،^۳ و مانند این‌ها.

^۱ فا: + «و چون مطلق گویی که «به همه انبیاء و رسل گرویدم»، همه در آن اند و خطر زیادت و نقصان نبود.»

^۲ وعد و وعید: نوید و بیم. وعده پاداش و وعده عذاب.

^۳ «دفع بلای روی آورده و رستن از چنگ دشمنان» در نسخه اساس و نسخه فارسی هردو تذکر رفته اند، اما در ش نیست.

[۵۵]. کرامت [در واقع] معجزه‌ای برای پیامبر است که برای فردی از امت‌اش کرامت دست داده است. زیرا ازین معلوم می‌شود که او ولی خداوند است، چون او هیچگاهی ولی بوده نمی‌تواند اگر در دیانت خود راستکار نباشد، و دیانت‌اش همانا اقرار کردن به رسالت پیامبر است.

[۵۶]. بهترین آدمیان پس از انبیاء^۱ ابوبکر صدیق، سپس عمر فاروق، سپس عثمان ذوالنورین، و سپس علی مرتضی رضی الله عنهم استند. خلافت ایشان نیز به همین ترتیب بوده است.

[۵۷]. خلافت برای مدت سی سال بود، و پس از آن پادشاهی و امارت بوده است.

[۵۸]. مسلمانان ناگزیر باید امامی [یا پادشاهی] داشته باشند تا به تنفیذ احکام، اقامه حدود [دین]، نگهداشت مرز [کشور]، تجهیز لشکر، اخذ [و توزیع] صدقات، سرکوب مهاجمین و دزدان و راهزنان، برپای داشتن نمازهای آدینه و عید، حل و فصل منازعاتی که میان مردم رخ می‌دهد، پذیرفتن شهادت برای حقوق [مردم]، برگزاری ازدواج آنانی که سرپرستی ندارند، توزیع غنیمت‌ها و غیره کارها بپردازد.

[۵۹]. امام می‌باید که آشکار باشد و نه پنهان، و نه اینکه مردم در انتظار آمدنش [در آینده] باشند. همچنان، او باید از قوم قریش باشد، و روا نیست از قوم دیگری باشد. ولی این مشخص نشده است که او از بنی‌هاشم یا از اولادگان علی رضی الله عنه باشد.

[۶۰]. شرط نیست که امام [یا پادشاه] شخص معصوم باشد و نه اینکه برترین اهل زمانه خود باشد. بلکه شرط اینست که شایستگی مطلق و کامل ولایت [و دولت‌داری] را داشته باشد، و سیاستمداری باشد که توانایی تنفیذ احکام را داشته باشد و از مرزهای سرزمین اسلام حفاظت کند، و حق مظلوم را از ظالم بتواند بستاند.

[۶۱]. امام با [دچار گشتن به] فسق^۲ معزول نمی‌گردد.

[۶۲]. نماز خواندن پشت هر نیکوکار و بدکردار روا است، و بر [جنازه] هر نیکوکار و بدکار نماز خوانده می‌شود.

^۱ ش : پس از نبی ما.

^۲ ش : فسق و ظلم.

- [۶۳]. یادآوری از صحابه تنها با نیکویی باید شود.^۱ ما به بهشتی بودن ده صحابی که پیامبر ﷺ ایشان را به بهشت مزدگانی داد گواهی می‌دهیم.^۲
- [۶۴]. ما مسح بر موزه را در حَضَر^۳ و در سفر روا می‌دانیم.^۴
- [۶۵]. ما نبیذ جَرَه^۵ را حرام نمی‌پنداریم.^۶
- [۶۶]. هیچ ولی اصلاً به درجه انبیاء نمی‌رسد. و بنده هیچگاهی به مقامی نمی‌رسد که امر و نهی از گردن او ساقط شود.

^۱ فا : + «و کسی از ایشان عیبی نگوید».

^۲ فا : «و گواهی دهد مر آن ده یار را که مصطفی علیه السلام مر ایشان را گواهی داد به بهشت و جزای بسیار: ابوبکر صدیق را، و عمر فاروق را، و عثمان عفان را، و علی بن ابی طالب را، و طلحه را، و زبیر را، و عبدالرحمن بن عوف را، و سعد بن ابی وقاص را، و سعید بن زید را، و ابوعبیده بن جراح را، رضی الله عنهم.»
^۳ حضر: حضور داشتن در خانه یا شهر.

^۴ مسح بر موزه به این دلیل ذکر گردیده چون این امر بر اساس احادیث متواتر ثابت شده است. بنابراین، این تذکر کنایه برای این است که ما احادیث متواتر را می‌پذیریم.

^۵ در نسخهٔ اساس «نبیذ الجر» و در نسخهٔ فارسی «نبیذ جره» ذکر گردیده، ولیکن در نسخهٔ ش «نبیذ التمر» یعنی نبیذ خرما ذکر گردیده است. جره به معنی کوزه و سبوی است.

^۶ سعدالدین تفتازانی در شرح آن می‌نویسد: «آن عبارت از تخمیر کردن خرما یا کشمش در آب است، و آن را در ظرف سفالی نگهدارند تا آنکه در آن مزهٔ تیز پدید آید چنانکه در آب‌جو است. به نظر می‌رسد که در آغاز اسلام از نبیذ نهی شده بود، چون جره [یا سبوی] برای نگهداری شراب بکار می‌رفت. اما سپس منسوخ گشت. پس عدم تحریم نبیذ به قاعدهٔ اهل سنت و جماعت تبدیل گشت خلاف اهل تشیع. این [حکم] برخلاف آن [نبیذی] است که که قوی و مسکر [یعنی نشه‌آور] شده باشد. زیرا حرام بودن آن، چه به مقدار کم یا چه به مقدار زیاد آن، سخنی است که اکثریت اهل سنت و جماعت آن را پذیرفته اند.»

[۶۷]. نصوص به ظاهر آن‌ها حمل می‌شود.^۱ برگرداندن آن‌ها به معانی‌ای که باطنیه^۲ ادعا دارند الحاد و کفر است. و رد کردن نصوص کفر است.

[۶۸]. حلال دانستن گناه کفر است، و سبک داشتن [حکم] آن کفر است.^۳

[۶۹]. استهزا بر شریعت کفر است.

[۷۰]. نومید بودن از خداوند کفر است. و [خود را] ایمن دانستن از خداوند کفر است.^۴

[۷۱]. تصدیق کردن کاهن بدانچه از غیب خبر دهد کفر است.

[۷۲]. معدوم، شیء نیست.^۵

[۷۳]. در دعای زندگان برای مردگان و صدقه دادن شان برای آن‌ها، مردگان را نفع است.

[۷۴]. خدای تعالی اجابت کننده دعاها را بندگان است و برآورنده حاجات است.

^۱ سعدالدین تفتازانی در شرح آن می‌نویسد:

«نصوص کتاب و سنت بر ظواهر آن‌ها حمل می‌شود مگر اینکه دلیل قطعی آن‌ها را از ظاهر شان برگرداند، مانند آیاتی که ظاهر آن‌ها مُشعر بر جسمانیت و مانند آن بوده باشد. و نباید گفت که این‌ها از نصوص نیستند، بلکه از آیات متشابه اند. زیرا ما می‌گوئیم که مراد از نص در اینجا، آن چیزی نیست که مقابل ظاهر است و یا مُفسَّر و مُحکَم است، بلکه اقسام نظم را بنابر آنچه متعارف است دربر می‌گیرد. پس عدول از آن‌ها، یعنی از ظواهر، به معانی‌ای که اهل باطن آن‌ها را ادعا می‌کنند – و آنان ملاحظه یا باطنیه اند – و ادعا می‌کنند که نصوص به معانی ظاهری آن‌ها نیستند بلکه آن‌ها را معانی باطنی هست، و آن را جز امام نمی‌شناسد [باطل است]. و قصد شان به این گفتار، نفی شریعت به‌طور کلی است و الحاد است، یعنی میل و عدول از اسلام است و پیوند و اتصاف به کفر دارد، زیرا به نوعی تکذیب پیامبر ﷺ است در [اخبار] آنچه که آمدنش را به ضرورت می‌دانست.

و اما آنچه بعضی از محققان بر این رفته اند که این نصوص محمول به ظواهر شان هستند، و با این همه در آن‌ها اشاراتی خفی است که بر ارباب سلوک [در عرفان و تصوف] منکشف می‌شود، طوری که مطابقت میان آن‌ها و ظواهر مورد نظر ممکن است، این از کمال ایمان و محض معرفت است.» (شرح العقائد النسفیة: ص ۱۵۴-۱۵۳)

^۲ باطنیه: اسماعیلیه.

^۳ فا: حلال داشتن گناه کفر است.

^۴ ش: نومید بودن از رحمت خداوند کفر است. و [خود را] ایمن دانستن از عذاب خداوند کفر است.

^۵ شرح بیش‌تر این مسئله را در «فصل اند باب معدوم» در بخش ۵.۶ در این کتاب بنگرید.

[۷۵]. آنچه پیامبر ﷺ از نشانه‌های قیامت - منجمله بیرون آمدن دجال، دابة الارض و یأجوج و مأجوج، پائین شدن عیسی علیه السلام از آسمان، و برآمدن آفتاب از مغرب - خبر داده است، همه حق اند.

[۷۶]. مجتهد شاید درست باشد، و شاید خطا کند.

[۷۷]. پیامبران آدمیان برتر از پیامبران فرشتگان اند، و پیامبران فرشتگان برتر از عوام آدمیان [مؤمن] اند، و عوام آدمیان [مؤمن] برتر از عوام فرشتگان اند. و خداوند بهتر می‌داند.

ضمیمه ۵: مذهب اعتدال و تفکیک آن از مذاهب غلو و رزنده^۱

امام ابوالیسر محمد بَزْدَوِی (متوفای ۴۹۳ هـ)

.... مذهبی که ما بر آن استیم [راه] وسط در میان مذاهب است. عقلاً [و خردمندان] همیشه اوسط چیزها را برمی‌گزینند... و در همه خصلت‌ها حد اعتدال را اختیار می‌کنند... چنانکه عمر [بن خطاب] به ابوموسی اشعری - که خداوند از هر دوی آن‌ها خشنود باد - در امور سیاست فرمان داد: «قوی باش بدون درشتی، و نرم باش بدون سُستی» (کن قویاً من غیر عَنف، وَلَیْساً من غیر ضعف)....

ما به این خاطر می‌گوئیم که مذهب ما اوسط مذاهب است چون ما در نفی صفات غلو نمی‌ورزیم، آنگونه که جهمیّه، معتزله و قَدَرِیّه غلو ورزیده اند تا حدی که صفات علم، قدرت، ایجاد و تکوین را به جملگی نفی کردند. و نیز در اثبات صفات غلو نمی‌ورزیم، آنگونه که حنابله، کرامیه و مجسمه در اثبات جسم، جوارح، نزول، انتقال، و نشسته بودن بر عرش غلو ورزیدند. بلکه ما می‌گوئیم که الله متعال متصف به علم، قدرت، شنوایی، بینایی، آفرینش و همه صفات [کمال] است، و او با جمله صفاتش قدیم است. همچنان، او جسم نیست، جوارح [و اعضای اندام] ندارد، انتقال [و آمدوشد کردن] ندارد، و تغییر [و دگرگونی] ندارد.

پس مذهب ما مذهب میانه است. به همین سبب، زمانی که ما [سخنان] مذهب حنابله و کرامیه را باطل می‌خوانیم، آن‌ها ما را به قَدَرِیّه و اعتزال نسبت می‌دهند، و زمانی که ما [سخنان] قدریه و اعتزال را باطل می‌خوانیم، آن‌ها ما را به حنابله و کرامیه نسبت می‌دهند.

ما به این باور استیم که ما در افعال [و کردار] ما صاحب‌اختیار استیم، و افعال ما بگونه حقیقی افعال ما گفته می‌شوند، یعنی فعل از ما ولی آفرینش آن از جانب خدای تعالی است.

^۱ در این ضمیمه، بخش‌هایی از دو فصل پایانی کتاب «أصول الدین» از امام ابولیسر بَزْدَوِی ترجمه گردیده است. این فصل‌ها عبارت‌اند از «إطلاق أهل السنة والجماعة» و «بيان المذاهب ونحل أهل القبلة». این ترجمه حاوی متن کامل این دو فصل اخیر کتاب نیست، بلکه تحمیناً یک‌سوم حصه کل متن این دو فصل ترجمه شده است. اما دقت صورت گرفته تا جملاتی که از این دو فصل ترجمه می‌گردند بگونه کامل ترجمه گردند، و معنای از یک جمله فرو گذاشته نشود و تغییری در معنی یک جمله رونما نگردد. در جاهایی که الفاظ یا جملاتی ترجمه نشده‌اند، با علامت چهار نقطه (....) نشانی شده‌اند.

درحالی که نزد معتزله، فعل و آفرینش هردو از جانب بنده اند، و نزد جبریه هردو از جانب خدای تعالی اند.

ما به این باور استیم که مرتکبین گناه کبیره [از مسلمانان] برای همیشه در آتش دوزخ نمی‌مانند و منفعت ایمان توسط گناه کبیره باطل نمی‌گردد. همچنان، زیان گناه کبیره توسط منفعت [ایمان] باطل نمی‌گردد طوری که شخص مؤمن بخاطر گناه کبیره مؤاخذه نگردد. مذهب ما میان آن دو گروه‌های [خوارج و مرجئه] اند؛ به همین سبب هریک ازین‌ها ما را به آن دیگری نسبت می‌دهند.

ما می‌گوئیم که دوستی همه اصحاب بر ما واجب است و بغض [و کین] را با بعضی اصحاب جائز نمی‌دانیم. ما در دوستی هیچ یکی غلو نمی‌ورزیم، آنگونه که شیعه در دوستی علی (رضی الله عنه) تا حدی غلو ورزیدند که با ابوبکر و عمر و عثمان بغض گرفتند، و آنگونه که خوارج در دوستی ابوبکر و عمر غلو ورزیدند تا حدی که با علی بغض گرفتند. پس خوارج ما را به اهل تشیع، و اهل تشیع ما را به خوارج نسبت می‌دهند... پس [این همه] دلالت دارد که مذهب ما مذهب وسط است....

مذهب اهل سنت و جماعت همانا مذهب فقهاء [حنفی]، قراء^۲، متصوفین، و اصحاب حدیث^۳ است. این مذهب صحابه و تابعین و سنت نبی ﷺ است. ابوالحسن اشعری و پیروان وی می‌گویند که آن‌ها از اهل سنت و جماعت اند. اکثریت اصحاب شافعی بر مذهب اشعری اند. بین ما و ایشان جز در چند مسئله معدود که آن‌ها در آن به خطا رفته اند، دیگر اختلافی نیست....

آنچه ابوالحسن اشعری با عموم اهل سنت اختلاف دارد اینست که: اهل سنت و جماعت می‌گویند که خداوند متعال دارای افعال چون آفرینش، روزی دادن، و رحمت کردن است، و خدای تعالی با جمله افعالش قدیم است. افعال او تعالی حادث و مُحدث نیستند... ولیکن ابوالحسن اشعری از فعل خدای تعالی انکار ورزیده است، و می‌گوید که فعل و مفعول [برای خداوند] یکی اند. او در این مسئله با قدریه و جهمیه موافقت ورزید، و اکثریت اصحاب او نیز بر همین [رأی] اند. این خطای محض است. همچنان، اهل سنت و جماعت می‌گویند

^۲ منظور از «قراء» نه تنها قاریان، بلکه راویان قرآن مجید و نیز مفسرین اند.

^۳ نام «اصحاب حدیث» در کتاب‌های متقدم حنفی نه تنها به مفهوم خاص آن، یعنی به محدثین، بلکه به مفهوم عام آن یعنی به مذاهب شافعی، مالکی و حنبلی اطلاق می‌گردید. پس در متن بالا، منظور امام بزدوی از «اصحاب حدیث» مالکی‌ها، شافعی‌ها و محدثین اند.

که گناهان و کفر به رضا [و خشنودی] و محبت خدای تعالی نیستند، و [تنها] به مشیت [و اراده] او تعالی می‌باشند. ولیکن ابوالحسن [اشعری] گفته است: کفر و معصیت [و قبائح در کل] مورد خشنودی و دوستی خداوند متعال اند. این نیز خطای محض است.... ابوالحسن [اشعری] می‌گوید: هر مجتهد در [اجتهاداتش در] فروعات صوابکار است (کُلُّ مجتهد مُصِيب في الفروع)،^۴ درحالی‌که عموم اهل سنت و جماعت می‌گویند که: مجتهد شاید خطا کند و شاید درست باشد (يُخطئ ويصيب).^۵

اهل حدیث در دو مسئله با عموم اهل سنت و جماعت اختلاف دارند؛ آن‌ها نمی‌گویند که لفظی را که خواننده قرآن تلفظ می‌کند مخلوق است و نمی‌گویند که حروف قرآن [در مُصحف‌ها] مخلوق است، و این خطای شان است....

و اما صوفیه، اکثرشان از اهل سنت و جماعت استند، و در میان شان کسانی اند که صاحب کرامت اند، جز اینکه مذاهبی در بطن شان ظهور کرده که در گمراهی و بدعت اند.... در میان متصوفین، پرهیزگاران نیکوکار و صاحب کرامت وجود دارند که همیشه بر طهارت اند و سنت نبی کریم ﷺ را در خورد و نوش، پوشاک، سخن گفتن، خواب کردن، و عبادت کردن متابعت می‌ورزند، جز اینکه سنت او را در تبلیغ وحی^۶ ترک کردند و آن را به علماء واگذار کردند. انسان باید از طعن در حق متصوفین خودداری ورزد، و زبان خود را از بدگویی‌شان بازبدارد، زیرا در میان شان برگزیدگان امت وجود دارند....

^۴ این تنها موقف اشعریه نیست، بلکه اهل حدیث در مجموع به این نظر پابند اند. طور مثال، ابن تیمیه استدلال می‌ورزد که مجتهد را نمی‌توان مخطی یا خطاورزیده نامید، و بنابراین مجتهد مصیب است (مجموع الفتاوی، ج ۲۰، ص ۱۹-۳۲).

^۵ شاگرد امام ابوالیسر بزدوی، امام نجم الدین نسفی در شرح این مسئله می‌نویسد: «اهل حق (حنفی‌ها) می‌گویند: مجتهد شاید خطا کند و شاید درست باشد، و نزد خداوند حق تنها یکی است [و متعدد نیست]. اما آنچه بر مجتهد لازم است خود اجتهاد [و نحوه بکار بستن دلیل در اجتهاد] است نه دریافتن آنچه که حق است. این سخن امام ابومنصور [ماتریدی] است. امام ابوالحسن رستغفنی و پیروان وی گفته اند: مجتهد در اجتهادش صوابکار است، ولی در دریافتن آنچه که اجتهادش به آن حکم می‌کند شاید خطا کند اگر [حکم در آن مسئله] نزد خداوند خلاف آن باشد. تفسیر آن اینست که مجتهد از بابت خطایش گنهکار پنداشته نمی‌شود، و بخاطر اجتهادش معذور بوده و ثواب دریافت می‌کند. ولیکن اکثر معتزله و اشعریه می‌گویند که: هر مجتهد در مسائل شرعی صوابکار است، زیرا نزد خداوند حق تنها یک حکم معین نیست که مجتهد برای پیدا کردن آن مکلف باشد [بلکه حق می‌تواند متعدد باشد]» (تحصیل أصول الفقه، ص ۱۹۴).

^۶ یعنی، تبلیغ احکام شریعت و احکام فقهی.

اینکه نبی کریم ﷺ فرموده است: «امت من به هفتاد و سه فرقه پراکنده می‌شود، همه آنها به دوزخ اند جز یکی»، دلالت بر کثرت دارد نه اینکه [منظور از آن] عدد محصور باشد، چنانکه پروردگار متعال می‌فرماید: ﴿إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾ «اگر تو هفتاد بار برای شان طلب آمرزش کنی، هرگز خداوند ایشان را نمی‌آمرزد» [التوبه: ۸۰]، همین را از حسن بصری رحمه الله علیه روایت کرده اند و خردمندان این آیت را همینگونه می‌دانند [که منظور از هفتاد بار لزوماً همین رقم مشخص نیست، بلکه دلالت بر تعدد و کثرت دارد]. بنابراین، اختلاف دیدگاه [در میان اهل قبله] چنان زیاد است که شاید به هفتاد هزار هم بالغ گردد، زیرا بدعت در هر زمانه [و در هر دوره] ازدیاد می‌یابد.

اصول [اختلاف در] مذاهب از هفت [نوع غلو] فراتر نمی‌رود:

[۱] غلو در نسبت دادن افعال به خدای تعالی: چنانکه جبریه به آن میل کردند، و کارهای ناشایست و زشت را [که از انسان سر می‌زنند] به او تعالی نسبت دادند.

[۲] غلو در نسبت دادن افعال به بندگان: قدریه و معتزله به آن گرائیدند، و بندگان را شریک‌های خداوند در آفرینش [افعال] دانسته اند.

[۳] غلو در نفی صفات از خداوند متعال: قدریه، معتزله و جهمیه به آن روی آوردند تا حدی که [صفات] آفریدگار را به تعطیل گرفتند و او را نفی کردند.

[۴] غلو در اثبات صفات خداوند متعال: کرامیه، مقاتلیه^۷ و هشامیه^۸ به آن سردچار گشتند؛ آنها سرانجام به انکار آفریدگار رسیدند زیرا بندگان را شریک‌های خداوند سبحانه و تعالی [در اوصاف جسمانیت] پنداشتند. اقرار کردن شان و شناخت شان از آفریدگار به آن می‌ماند که [طور مثال] اگر از ایشان بپرسی: آیا جواری را می‌شناسید؟ می‌گویند که: بلی. اگر از صفات آن بپرسی، می‌گویند: «دراز است، سرخ‌رنگ است، در خزان کاشته می‌شود، در داخل زمین نمو می‌کند، و پیش از پختن و پس از پختن خورده می‌شود». پس می‌دانیم که آنها جواری را نمی‌شناسند، آنچه را می‌شناسند [و وصف

^۷ منظور کسانی اند که با مقاتل بن سلیمان بلخی (متوفای ۱۵۰ هـ) موافق اند. برای شرح بیش‌تر به پاورقی ۹۵ در فصل ۳.۶ «اندر نفی تشبیه» مراجعه کنید.

^۸ هشامیه به فرقه مشبهه از اهل تشیع خطاب می‌گردد. برای تفصیل بیش‌تر به پاورقی ۴۵ در فصل ۳.۳ «تنزیه و تقدیس خداوند» مراجعه کنید.

دارند [زردک است. به همین ترتیب، شناخت آن‌ها از خدای تعالی همانند شناخت شان در جهالت [و نادانی] از جواری است.

[۵] غلو در بزرگ‌نمایی گناهان: خوارج به این امر روی آوردند تا حدی که شخصی را که دچار به گناه می‌گردد کافر می‌دانند، و قدریه و معتزله و عموم شیعه کسانی را که مرتکب گناه کبیره می‌گردند خارج از ایمان می‌دانند. پس آن‌ها به انکار از کتاب الله و اجماع مسلمانان برخاستند، زیرا پروردگار متعال می‌فرماید: ﴿خداوند هرگز این را نمی‌آمزد که به او شریک آورده شود، و جز این [هر گناهی را] برای هر که بخواهد می‌آمزد﴾ [النساء: ۴۸]، و نیز می‌فرماید: ﴿ای مؤمنان، بسوی خدا توبه کنید، توبه استوار﴾ [التحریم: ۸]. و امت بر این اجماع داشته اند که گنهکاران را مؤمن بنامند.

[۶] غلو در دوستی علی مرتضی (رضی الله عنه): معتزله و شیعه چنین کردند تا حدی که او را بر همه اصحاب فضیلت بخشیدند.

[۷] غلو در سبک‌بینی گناهان تا حدی که گفتند گناه در حالت ایمان زیان ندارد. مرجئه به این گرائیدند، و [در نتیجه] از کتاب خدای تعالی و سنت پیامبر و اجماع امت انکار ورزیدند، زیرا پروردگار متعال می‌فرماید: ﴿بسوی خدا توبه کنید، توبه استوار، تا باشد که پروردگار شما از شما گناهان شما را بزداید، و شما را به بوستان‌هایی جای دهد که از زیر [درختان] آن‌ها جوی‌بارها جریان دارد. روزی که خداوند پیامبر و کسانی را که با او ایمان آورده اند رسوا نمی‌کند، نور ایشان در پیشروی شان و به جانب راست ایشان می‌تابد، می‌گویند: «پروردگارا، نور ما را برای ما کامل گردان، و ما را بیامرز، واقعاً که تو بر همه چیز توانایی»﴾ [التحریم: ۸]. آیات و احادیث در این مسئله بی‌شمار است.

درحالی‌که اهل سنت نه در نفی صفات و نه در اثبات آن غلو نمی‌ورزند، بلکه حد اعتدال را برگزیده اند چنانکه ما قبلاً روشن ساختیم. همینگونه، نه در نفی افعال از بندگان و نه در نسبت دادن افعال به بندگان غلو نمی‌ورزند، بلکه حد اعتدال را برگزیده اند چنانکه ما قبلاً روشن ساختیم. همینگونه، نه در بزرگ‌نمایی گناهان کبیره و صغیره و نه در سبک‌بینی آن‌ها غلو نمی‌ورزند، بلکه حد اعتدال را برگزیده اند چنانکه ما قبلاً روشن ساختیم. خردمندان موافقت دارند که بهترین کارها حد اعتدال در آن‌هاست (خیر الامور أوسطها).

علم اصول الدین [یا علم کلام] علم دشوار و پیچیده‌ایست، و در آن کتاب‌های زیادی نوشته شده اند که در معانی آن تحقیق ورزیده اند و در مبانی آن دقت نموده اند.... اما [بعضی

از] اهل دیار ما بر این علم مُعترض اند و در میان شان علم فقه غلبه بیش تر دارد. آن ها کسانی را که در این علم خوض می کنند انکار می ورزند و او را رها می کنند. به این سبب، علم اصول الدین در سرزمین ما قلیل است. غرض آن ها - رحمهم الله - [از نکوهش علم کلام] تقویه اهل سنت و جماعت است تا اهل بدعت را در این سرزمین [به مردم] نشان ندهند، زیرا [فهم و درک] دلائل اهل سنت و جماعت بر افراد کندذهن دشوار است و [از همین سبب] در بدعت درمی افتند. اگر به این علم [کلام] زیاد پردازند، بر مردم ملول آور می شود و آن را فرو می گذارند. من ازین علم [اندوخته های] زیادی دارم، و هر کس به انتهای این علم رسیده نمی تواند....

والحمد لله رب العالمین، والسلام والصلاة علی رسوله محمد، وآله الطیبین. اللَّهُمَّ اغفر وارحم، وتجاوز عَمَّا تَعْلَمُ، فَإِنَّكَ أَنْتَ الْأَعَزُّ الْأَكْرَمُ.

ضمیمه ۶: آثار حنفی‌ها در عقائد و اصول الدين (کلام ماتریدی)

رساله‌های عقیدتی بنیان‌گذار	کتاب‌های بنیان‌گذار	رساله‌ها و کتاب‌های مختصر	کتاب‌های جامع
۱. الفقه الأكبر روایت‌کننده: حماد بن ابوحنیفه (متوفای ۱۷۶ هـ) شرح: • «شرح الفقه الأكبر»، اثر علاء‌الدین ابوعبدالله محمد بخاری (۸۴۱ هـ) • «القول الفصل»، اثر محی‌الدین محمد بهاء‌الدین زاده رومی (۹۵۶ هـ)	<i>الف. مبنی بر معقولات و علم کلام</i> ۱. کتاب التوحید نویسنده: ابو منصور ماتریدی (متوفای ۳۳۳ هـ) شرح: • «تبصرة الأدلة»، اثر ابوالمعین نسفی (۵۰۸ هـ) ۲. أصول الدين	۱. العقيدة الطحاوية نویسنده: ابوجعفر طحاوی مصری (متوفای ۳۲۱ هـ) شرح: • «المنتقد شرح المعتقد»، اثر اسماعیل بن ابراهیم شیبانی دمشقی (۵۷۳ هـ یا ۶۲۹ هـ) • «النور اللامع والبرهان الساطع»، اثر ابن عبدالله ناصری (۶۵۲ هـ)	۱. التمهيد لقواعد التوحيد نویسنده: ابوالمعین میمون نسفی (متوفای ۵۰۸ هـ) <i>[مبنی بر معقولات]</i> اختصار: • «العقائد النسفية / عقائد نسفی»، اثر ابوحفص عمر نسفی (۵۳۷ هـ) ۲. بحر الکلام <i>[مبنی بر منقولات]</i>

نویسنده: ابوالمعین میمون بن محمد نسفی (۵۰۸ هـ) ۳. الهدایة فی أصول الاعتقاد (لباب الکلام) نویسنده: علاءالدین ابن عبدالحمید اسمندی سمرقندی (۵۵۲ هـ) ۴. الکفایة فی الهدایة نویسنده: نورالدین احمد صابونی بخاری (۵۸۰ هـ) اختصار: • «البدایة من الکفایة»، اثر نورالدین صابونی بخاری	• شرح ابو حفص عمر بن اسحاق غزنوی • شرح هبة الله ابن احمد ترکستانی (۷۳۳ هـ) • شرح اکمل الدین بابر تی (۷۸۶ هـ) • شرح عبدالغنی میدانی دمشقی (۱۲۹۸ هـ) ۲. رسالة فی التوحید منسوب به: ابومنصور ماتریدی (۳۳۳ هـ) ۳. جُمْل من أصول الدين نویسنده: ابوسلمة سمرقندی (آخر قرن ۴ هـ) شرح:	نویسنده: أبو الیسر محمد بَزْدَوِی (۴۹۳ هـ). ۳. تبصرة الأدلة نویسنده: ابوالمعین میمون بن محمد نسفی (۵۰۸ هـ) اختصار: • «التمهید لقواعد التوحید»، اثر ابوالمعین نسفی (۵۰۸ هـ) • «الکفایة فی الهدایة»، اثر نورالدین صابونی بخاری (۵۸۰ هـ) ب. مبنی بر منقولات و روایات ۴. سواد اعظم [ع، ف]	• «مِنَح الرِّوَض الأَزْهَر»، اثر ملا علی قاری هروی (۱۰۱۴ هـ) • «إشارات المرام من عبارات الإمام»، شرح رساله‌های امام ابوحنیفه توسط کمال الدین احمد بیاضی زاده رومی (۱۰۹۷ هـ) ۲. الفقه الأَبْسط روایت کنند: ابومطیع الحکم بلخی (۱۹۹ هـ) شرح: • شرحی منسوب به عطاء بن علی جوزجانی، یا ابو اللیث سمرقندی (۳۷۳ هـ) ۳. وصية الإمام أبو حنيفة

۵. المُعتمد في المعتقد [فا] نويسنده: شهاب الدين فضل الله تورانپشتی یا تورپشتی (۶۶۱ هـ) ۶. الهادي في أصول الدين نويسنده: عمر بن محمد خبازي خجندی (۶۹۱ هـ) ۷. الصحائف الإلهية نويسنده: شمس الدين محمد بن اشرف سمرقندی (۷۰۲ هـ) شروح: • «المعارف في شرح الصحائف»، شمس الدين سمرقندی	• شرح ابوالحسن محمد بن يحيى بشاغري (قرن ۵ هـ) ۴. كتاب التعرف لمذهب التصوف فصل های آغازین کتاب حاوی اصول الدين و عقائد اند. نويسنده: ابوبکر بن ابی اسحاق کلاباذي بخاري (۳۸۰ هـ) شروح: • «شرح التعرف» [فا]، اثر ابو ابراهيم اسماعيل بن محمد مستملی بخاري (۴۳۴ هـ) ۵. كتاب الاعتقاد [مبنی بر روایات از ابوحنيفه] نويسنده: ابوالعلاء صاعد بن محمد استوایی نیشاپوری (قرن ۴۳۲ هـ)	حكيم ابوالقاسم سمرقندی (۳۴۲ هـ) ۵. تلخيص الأدلة نويسنده: ابراهيم صفار بخاري (۵۳۴ هـ) ۴. العالم والمتعلم روایت کننده: ابومقاتل سمرقندی (۲۰۸ هـ) تائيدکنندگان انتساب کتاب عالم و متعلم به امام ابوحنيفه: • فخرالاسلام ابواليسر بزدوی (۴۸۲ هـ) در «کنز الوصول إلى معرفة الأصول»؛ • ابواليسر بزدوی (۴۹۳ هـ) در «أصول الدين»، او حتی	روایت کننده: قاضی ابویوسف یعقوب (۱۸۲ هـ) شروح: • شرح اکمل الدين بابر تي (۷۸۶ هـ)

۸. الاعتماد في الاعتقاد نویسنده: ابوالبركات عبدالله نسفی (۷۱۰ هـ) اختصار: • «العمدة في عقيدة أهل السنة والجماعة»، ابوالبركات عبدالله نسفی ۹. التسديد في شرح التمهيد نویسنده: حسام الدين حسين بن على سغناقی (۷۱۴ هـ) اختصار: • «التمهيد لقواعد التوحيد»، ابوالمعین میمون نسفی	۶. التمهيد لقواعد التوحيد نویسنده: ابوالثناء محمود لامشی (نیمه اول قرن ۶ هـ) ۷. العقائد النسفية / عقائد نسفی (أصول الدين على اعتقاد المهتدين) [ع] (بيان اعتقاد اهل سنت و جماعت) [فا] نویسنده: نجم الدين ابو حفص عمر نسفی (۵۳۷ هـ) شرح: • «شرح العقائد النسفية»، اثر سعدالدين تفتازانى هروی (۷۹۲ هـ)		جملاتی را از کتاب عالم و متعلم دقیقاً نقل قول می کند: • ابوالمعین نسفی (۵۰۸ هـ) در «تبصرة الأدلة»؛ • ابراهيم صفار بخاری (۵۳۴ هـ) در «تلخیص الأدلة»؛ • ابو حفص عمر نسفی (۵۳۷ هـ)؛ • نورالدين صابونی بخاری (۵۸۰ هـ) در «الكفاية في الهداية». ۵. رسالة أبي حنيفة إلى عثمان البتي روایت کننده: قاضی ابویوسف یعقوب (۱۸۲ هـ)

۱۰. تعديل العلوم صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود محبوبي بخاري (۷۴۷ هـ) ۱۱. السيف المشهور في شرح عقيدة أبي منصور نويسنده: تاج الدين سبكي شافعي (۷۷۱ هـ) ۱۲. صدق الكلام في علم الكلام نويسنده: كمال الدين محمد اندكاني فرغاني (۷۷۷ هـ) ۱۳. شرح العقائد النسفية نويسنده: سعد الدين تفتازاني هروي (۷۹۲ هـ)	• حاشية رمضان افندي بر شرح تفتازاني، اثر رمضان بن محمد حنفي (۹۷۹ هـ) • «النبراس»، شرح بر شرح تفتازاني، اثر عبدالعزيز فرهاري ملتاني (۱۲۳۹ هـ) • «حكمة البالغة الجنية»، اثر شهاب الدين مرجاني (۱۳۰۶ هـ) ۸. منظومة بدء الأمالي نويسنده/ سراينده: سراج الدين علي أوشي فرغاني (۵۶۹ هـ) شروح: • «هداية من الاعتقاد»، اثر زين الدين محمد بن ابي بكر رازي (۶۶۶ هـ)		

حواشی و شروح: • حاشیه رمضان افندی بر شرح تفتازانی، اثر رمضان بن محمد حنفی (۹۷۹ هـ) • «النبراس»، شرح بر شرح تفتازانی، اثر عبدالعزیز فرهاری ملتانی (۱۲۳۹ هـ) ۱۴. غایة المرام في شرح بحر الكلام نویسنده: حسن بن ابوبکر مقدسی (۸۳۶ هـ) اختصار: • «بحر الكلام»، ابوالمعین میمون نسفی	• «ضوء المعالي»، اثر ملا علی قاری هروی (۱۰۱۴ هـ) ۹. البداية من الكفاية نویسنده: نورالدین احمد صابونی بخاری (۵۸۰ هـ) شروح: • «الكفاية في الهداية»، اثر نورالدین صابونی بخاری ۱۰. الْمُعْتَمَد مِنَ الْمُعْتَقَد نویسنده: علاءالدین ابوبکر کاسانی (۵۸۷ هـ) ۱۱. أصول الدين نویسنده: جمال الدین احمد غزنوی (۵۹۳ هـ)		

۱۵. إشارات المرام من عبارات الإمام نويسنده: كمال الدين احمد بياضى زاده رومى (۱۰۹۷ هـ) اختصار: • «الأصول المنيفة للإمام أبي حنيفة»، كمال الدين بياضى زاده	۱۲. العمدة في عقيدة أهل السنة والجماعة نويسنده: ابوالبركات عبدالله نسفى (۷۱۰ هـ) شروح: • «الاعتماد في الاعتقاد»، ابوالبركات عبدالله نسفى • «الإتقاد في شرح عمدة الإعتقاد»، احمد بن اوغوز دانشمند آق شهورى (۸۰۰ هـ) ۱۳. رسالة في الاعتقاد نويسنده: علاء الدين ابو عبدالله محمد بخارى (۸۴۱ هـ)		

	۱۴. الأصول المنيفة للإمام أبي حنيفة نویسنده: کمال الدین احمد بیاضی زاده رومی (۱۰۹۷ هـ) شرح: • «إشارات المرام من عبارات الإمام»، کمال الدین احمد بیاضی زاده رومی		

ضمیمه ۷: نگاهی کوتاه بر عقائد تجسیم ابن تیمیه

تقی الدین احمد بن عبدالحلیم حرانی دمشقی، مشهور به ابن تیمیه (۶۶۱ - ۷۲۸ هـ) در آثار خود خداوند را با اوصافی صفت کرده است که به باور حنفی‌ها، شافعی‌ها، مالکی‌ها و تعدادی از حنبلی‌ها چون ابن جوزی^۱ (۵۱۰ - ۵۹۷ هـ) شامل عقیده تجسیم و تشبیه می‌گردند. ابن تیمیه حتی در زمان حیات خود، از جانب علمای اهل سنت و جماعت متهم به عقیده تجسیم گشته بود. طور مثال، قاضی شهاب الدین ابوالعباس احمد بن یحیی کلابی شافعی، مشهور به ابن جهبل (۶۷۰ - ۷۳۳ هـ)، رساله «الرد علی من قال بالجهة» و فخرالدین محمد ابن معلم قرشی شافعی (۶۶۰ - ۷۲۵ هـ) کتاب «نجم المهتدي ورجم المعتدي» را در نقد عقائد تجسیم ابن تیمیه نوشتند. چند سال بعدتر، شیخ الاسلام تقی الدین سبکی شافعی (۶۸۳ - ۷۵۶ هـ) رساله «السیف الصقيل في الرد علی ابن زفیل» را در رد قصیده النونية، سروده ابن قیم الجوزیه (۶۹۱ - ۷۵۱ هـ) شاگرد ممتاز ابن تیمیه نوشت. چند دهه پسان‌تر، تقی الدین ابوبکر حصنی شافعی (۷۵۲ - ۸۲۹ هـ) کتاب «دفع شبه من شبه وتمرد ونسب ذلك إلى الإمام أحمد» را در رد ادعای ابن تیمیه مبنی بر نسبت دادن عقائد تجسیم به امام احمد بن حنبل نوشت. در نهایت، امام علاءالدین محمد بخاری حنفی (۷۷۹ - ۸۴۱ هـ) رساله «ملجمة المجسمة» را در رد عقائد تجسیم و تشبیه ابن تیمیه نوشت.

در این مقاله کوتاه، بعضی از سخنان و گفتارهای ابن تیمیه دال بر تجسیم و تشبیه را بگونه نمونه نقل می‌کنم.

^۱ در منابع علمای حنبلی، از امام احمد بن حنبل (متوفای ۲۴۱ هـ) دو نوع روایت ضد و نقیض در باب صفات الهی گزارش شده است. ابن تیمیه عقائد تجسیم و شبه‌تجسیم را از امام احمد بن حنبل گزارش داده است، درحالی‌که ابن جوزی عقائدی را از ابن حنبل گزارش داده که در مطابقت کامل با اهل سنت و جماعت، منجمله اشعری‌ها و حنفی‌ها، قرار دارد. ابن جوزی کتاب «دفع شبهة التشبيه بأکف التنزيه» را در نقد ابویعلی حنبلی (متوفای ۴۵۸ هـ) و آن‌عه از علمای حنبلی که عقائد تجسیم و تشبیه را بنام امام احمد بن حنبل روایت کرده بودند نوشته است.

الف. تجسیم یا جسم بودن خداوند

ابن تیمیه در کتاب «بیان تلبیس الجهمیة فی تأسیس بدعهم الکلامیة» (که دربرگیرنده محتوای کتاب دیگرش بنام «التأسیس فی رد أساس التقدیس» یا «نقض أساس التقدیس» است) عقائد اشعری‌ها و حنفی‌ها را مبنی بر نفی جسم، نفی مکان، نفی حیز و جهت، و نفی حد برای ذات خداوند متعال، و تأویل استوا بودن ذات خداوند بر عرش رد می‌کند. با آنکه هردو کتابش بر رد «تأسیس التقدیس» امام فخرالدین رازی نوشته است، اما بر سائر علمای اهل سنت و جماعت که خداوند را از مکان، تجسیم، حد و جهت منزّه می‌دانستند و استوا بودن او بر عرش را به تأویل می‌گرفتند، می‌تازد و آن‌ها را به عقیده «جهمیه» – فرقه‌ای که صفات الهی را نفی می‌نمودند – و به عقیده «معتزله» متهم می‌سازد.

ابن تیمیه استدلال می‌ورزد که نه اثبات جسم و نه نفی جسم برای خداوند متعال در قرآن و سنت به اثبات نرسیده است. او بر اشعری‌ها و ماتریدی‌ها ازین بابت می‌تازد که چرا به جواب عقائد مجسمه و مشبهه گفتند که «خداوند جسم نیست»، زیرا چنین سخن به نفی صفت الهی (یعنی، به زعم ابن تیمیه، به نفی صفت تجسیم خداوند) می‌انجامد. او در چندین کتاب خویش، منجمله «شرح حدیث النزول»، «منهاج السنة النبویة» و «مجموع الفتاوی»، گفته است که:

«وأما الشرع فمعلوم أنه لم ينقل عن أحد من الأنبياء ولا الصحابة ولا التابعين ولا سلف الأمة أن الله جسم أو أن الله ليس بجسم، بل النفي والإثبات بدعة في الشرع» (شرح حدیث النزول: صفحه ۲۵۸).

ترجمه: «و در شرع معلوم است که از هیچ یک از انبیاء، صحابه، تابعین و سلف امت نقل نشده است که خداوند جسم است یا خداوند جسم نیست، بلکه نفی و اثبات [جسم برای خداوند] بدعت در شرع است.»

در کتاب «درء تعارض العقل والنقل» یک قدم پیشتر می‌رود و به صراحت می‌گوید که خداوند در قرآن مجید هرگز تجسیم را برای خویش نفی نکرده است:

«وكذلك اسمه الصمد ليس في قول الصحابة «إنه الذي لا جوف له» ما يدل على أنه ليس بموصوف بالصفات: بل هو على إثبات الصفات أدل منه على نفيها... وكذلك قوله ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ [الشوري: ۱۱]، وقوله ﴿هل تعلم له سمياً﴾ [مریم: ۶۵]، ونحو ذلك، فإنه لا يدل على نفي الصفات بوجه من الوجوه، بل ولا على نفي ما

بسمیه أهل الاصطلاح جسماً بوجه من الوجه» («در تعارض العقل والنقل»، جلد ۱، صفحه ۱۱۵)

ترجمه: «همینگونه نام الصمد در سخن صحابه اینگونه نیست که [گویا] «او آنست که تهی گاه ندارد» چنانکه دلالت ورزد که او موصوف به صفات نباشد، بلکه [نام الصمد] بر اثبات صفات بیشتر دلالت می کند تا بر نفی صفات... و همین گونه آیات «او را هیچ چیزی همانند نیست» [الشوری: ۱۱] و «آیا برای او هم نامی سراغ داری؟» [مریم: ۶۵] و مانند این ها بر نفی صفات - در هیچ وجهی از وجوه - دلالت نمی کنند، و حتی بر نفی آنچه که اهل اصطلاح «جسم» نامیده اند - در هیچ وجهی از وجوه - دلالت نمی کنند.»

در کتاب «التأسيس في رد أساس التقديس» (که بنام «نقض أساس التقديس» نیز یاد می گردد) همین سخنان را تکرار کرده است. در عصر حاضر، تنها جلد اول این کتاب به نشر رسیده است، و جلدهای متباقی این کتاب نشر نشده اند. علامه زاهد کوثری که این کتاب را دیده بود، سخن ابن تیمیه را ازین کتابش چنین نقل می کند:

«فمن المعلوم أن الكتاب والسنة والأجماع لمن تنطق بأن الأجسام كلها محدثة، وأن الله ليس بجسم، ولا قال ذلك إمام من إئمة المسلمين. فليس في تركي لهذا القول خروج عن الفطرة ولا عن الشريعة» (التأسيس في رد أساس التقديس، به نقل از کوثری در «فتن المجسمة وصنوف مخازيهم»: ص ۲۹۲).

ترجمه: «این معلوم است که قرآن، سنت و اجماع نمی گویند که همه اجسام مخلوق اند، و نمی گویند که خداوند جسم نیست. هیچ یک از امامان مسلمین [چنین سخنی را] نگفته اند. پس اگر من این سخن را ترک کنم، مرا از فطرت و شریعت بیرون نمی سازد.»

ابن تیمیه همچنان در این کتاب گفته است:

«قلتم ليس هو بجسم ولا جوهر ولا متحيز، ولا جهة له ولا يشار إليه بحس، ولا يتميز منه شيء من شيء. وعبرتم عن ذلك بأنه تعالى ليس بمنقسم ولا مركب، وأنه لا حد له ولا غاية. تريدون بذلك أن يتمنع عليه أن يكون له حد وقدر أو يكون له قدر لا يتناهى. فكيف ساغ لكم هذا النفي بلا كتاب ولا سنة؟!» (التأسيس في رد أساس التقديس، به نقل از کوثری در «فتن المجسمة وصنوف مخازيهم»: ص ۲۹۳).

ترجمه: «شما می گوید که خداوند جسم نیست، جوهر نیست، متحیز [به مکان] نیست، جهت ندارد، بسوی او اشاره [حسی] کرده نمی توانیم، و چیزی از ذات

او را از ذاتش جدا پنداشته نمی‌توانیم. شما از این‌ها تعبیر می‌کنید که گویا خداوند قابل تقسیم نیست، [از اجزا] مرکب نیست، و اینکه او حد و نهایت ندارد. شما با این سخنان می‌خواهید [مردم را] منع کنید از گفتن اینکه او حد دارد و قدر (مقدار) دارد، یا اینکه او دارای مقداری لایتناهی است. این سخنان از کجا به شما رسیده در حالی که در کتاب و سنت [دلیلی بر این‌ها] نیست.»

در «منهاج السنة النبویة»، منظورش را از جسم بودن خداوند اینگونه شرح می‌دهد:

«وقد يراد بالجسم ما يشار إليه أو ما يُرى أو ما تقوم به الصفات، والله تعالى يُرى في الآخرة وتقوم به الصفات ويشير إليه الناس عند الدعاء بأيديهم وقلوبهم ووجوههم وأعينهم، فن أراد بقوله: ليس بجسم هذا المعنى قيل له: هذا المعنى الذي قصدت نفيه بهذا اللفظ معنى ثابت بصحيح المنقول وصريح المعقول، وأنت لم تقم دليلاً على نفيه.» (منهاج السنة النبویة، جلد ۲، صفحات ۱۳۴ و ۱۳۵)

ترجمه: «اگر منظور از [لفظ] جسم، مرکب بودن آن باشد چنانکه آن را اجزای مختلف باشد، یا قابل تجزیه و جدا شدن باشد، یا مرکب از ماده و صورت باشد، یا مرکب از اجزای یگانه باشد که بنام جوهر یاد می‌گردند، خدای تعالی از همه این‌ها منزّه است.

اگر منظور از [لفظ] جسم آن باشد که بتوان بسوی او اشاره کرد، یا او را دید، یا توسط آن صفات [چون بینایی و شنوایی و لامسه] قیام یابند، [در واقع] خدای تعالی در روز آخرت دیده می‌شود، و صفات به او قائم اند، و مردم حین دعا کردن بسوی او با دست و قلب و روی و چشم اشاره می‌کنند. پس اگر کسی می‌گوید که «او جسم نیست» در حالی که منظورش همین معانی باشند [که اینک ذکر کردیم]، برایش گفته شود که: این معانی را که می‌خواهید با چنین سخن تان نفی کنید، در واقع در منقولات صحیح و معقولات صریح ثابت اند؛ چرا دلیل بر نفی این‌ها می‌آورید؟»

ابن تیمیه حتی حس لامسه را برای خداوند سبحانه و تعالی در «الرسالة الأكملية في ما يجب لله من صفات الكمال» به اثبات می‌رساند:

«والله سبحانه منزّه عن الأكل بخلاف اللمس، فإنه بمنزلة الرؤية. وأكثر أهل الحديث يصفونه باللمس، وكذلك كثير من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم، ولا يصفونه بالدوق.... وقال جمهور أهل الحديث والسنة: نصفه أيضاً بإدراك اللمس، لأن ذلك كمال، لا نقص فيه، وقد دلت عليه النصوص. بخلاف إدراك الذوق، فإنه مستلزم

للأكل، وذلك مستلزم للنقص» («الرسالة الأكملية في ما يجب لله من صفات الكمال»، صفحات ۶۸ و ۶۹)

ترجمه: «خداوند سبحانه از خورد و نوش منزّه است، برخلاف [حس] لامسه، زیرا حس لامسه به منزلت رؤیت [و بینایی] است. و اکثر اهل حدیث او را با حس لامسه توصیف نموده اند، و همینگونه پیروانی از مالک و شافعی و احمد [بن حنبل] و دیگران [به همین عقیده بودند]، ولی این ها او را با ذائقه داشتن [برای خورد و نوش] وصف نکرده اند.... و جمهور اهل حدیث و سنت گویند: ما او را با قوه حسی لامسه («بإدراك اللمس») توصیف می کنیم، زیرا این کمال است نه نقص. و بر این امر از نصوص [قرآن و حدیث] دلیل وجود دارد، برخلاف قوه ذائقه که مستلزم خوردن می باشد و خوردن مستلزم نقص است.»

ب. اثبات مکان، حد، جهت و حرکت برای خداوند

ابن تیمیه به وضاحت «حد»، «جهت» و «مکان» را برای ذات خداوند متعال ثابت می سازد، و نفی این کیفیت ها و ماهیت ها را برای خداوند نفی صفات الهی تعبیر می کند.

در «منهاج السنة النبویة» می نویسد:

«وجمهور الخلق على أن الله فوق العالم. وإن كان أحدهم لا يلفظ الجهة فهم يعتقدون بقولوبهم و يقولون بالسننهم ربهم فوق.» («منهاج السنة النبویة»، ج ۲، ص ۶۴۲)

ترجمه: «جمهور مردم به این [باور] اند که خداوند در بالای جهان است. و هیچ یک از ایشان نبوده که زمانی که لفظ «جهت» را [برای خداوند] بکار می بردند به قلب های خویش بدین باور نبوده باشند و بر زبان نگفته باشند که پروردگار شان در بالا است.»

در «درء تعارض العقل والنقل»، سخنان ابوسعید عثمان دارمی سجستانی^۲ (متوفای ۲۸۰ هـ) را که یکی از مجسمه ها بود بگونه تأیید نقل می کند و می نویسد:

«وقد اتفقت الکافة من المسلمین والکافرین أن الله في السماء وحْدوه بذلك إلا المریسي الضال وأصحابه حتی الصبیان الذین لم یبلغوا الحنث قد عرفوا ذلك إذا أحزن الصبی

^۲ ابو سعید دارمی را نباید با عبدالله دارمی سمرقندی (متوفای ۲۵۵ هـ) که از جمله محدثین مشهور و صاحب «سنن الدارمی» است به اشتباه گرفت.

شيء يرفع يده إلى ربه ويدعوه في السماء دون ما سواها وكل أحد بالله وبمكانه أعلم من الجهمية» («درء تعارض العقل والنقل»، ج ۲، صفحات ۵۹ و ۶۰)
ترجمه: «کافه‌ای از مسلمانان و کافران اتفاق نظر دارند که خداوند در آسمان است و وی را بدان «حد» دانسته اند، جز [بشر] مریسی گمراه و اصحاب او. حتی کودکانی که هنوز به بلوغ نرسیده اند او را چنین می‌شناسند. اگر کودکی از برای چیز می‌محزون گردد، دست خود را بسوی پروردگارش بلند می‌کند و او را در آسمان‌ها می‌خواند، فراتر از دیگران. هر یک از مردم، خداوند و مکانش را بهتر از جهمیه می‌شناسند.»

این «اصحاب» یا یاران بشر مریسی^۳ که ابوسعید دارمی و ابن تیمیه در بالا نام بردند همانا امام حسن بن زیاد لؤلؤیی (متوفای ۲۰۴ هـ) - یکی از شاگردان معروف امام ابوحنیفه - و امام ابو عبدالله محمد بن شجاع ثلجی (۱۸۱ - ۲۶۶ هـ) شاگرد حسن بن زیاد استند که ابوسعید دارمی چندین بار این دو تن را یکجا با بشر مریسی در کتاب «نقض علی المریسی الجهمی العنید» نام می‌برد، و هر سه را یار و هم‌عقیده یکدیگر معرفی می‌کند. ابن تیمیه که به وفرت ازین کتاب ابوسعید دارمی در آثار خود نقل قول می‌کند، با پیروی از ابوسعید دارمی همین اصطلاح «مریسی و اصحاب او» را در کتاب‌های خود نیز فراوان بکار برده است. ابوسعید دارمی امام حسن بن زیاد و محمد بن شجاع ثلجی را جهمی و زندیق خوانده، فتوای کفر و کشتن آن‌ها را صادر کرده است.^۴ در پاسخ به او، محمد بن شجاع ثلجی رساله «الرد علی المشبهة» را نوشت.

ابن تیمیه همچنان بخاطر اثبات «حد» برای ذات خداوند متعال، فتوای کفری را که ابوسعید دارمی دربارهٔ کسانی که خداوند را منزله از «حد داشتن» می‌دانستند بگونهٔ موافقانه نقل می‌کند و می‌نویسد:

^۳ بشر بن غیاث مریسی بغدادی (متوفای ۲۱۸ هـ) یکی از شاگردان قاضی ابویوسف - شاگرد امام اعظم ابوحنیفه - بود که بعدها به عقیدهٔ معتزله گرائید. علمای حنفی نه تنها که او را از خود طرد کردند بلکه او و دیگر حنفی‌هایی که معتزلی شده بودند چون ابو عبدالله نجار (مؤسس فرقهٔ نجاریه در فارس و عراق در قرن سوم هجری) را در آثار و کتاب‌های شان سخت به نقد گرفتند. امام ابومنصور ماتریدی در «کتاب التوحید» و امام ابوالمعین نسفی در «تبصرة الأدلة» بر این دسته از معتزلی‌ها سخت انتقاد کرده اند و آن‌ها را خارج از عقیده و اصول الدین حنفی خوانده اند.

^۴ بنگرید به: «نقض علی المریسی الجهمی العنید»، صفحات ۴۳۲-۴۳۴، و ۵۷۸.

«فهذا كله وما أشبهه شواهد ودلائل على الحد، ومن لم يعترف به فقد كفر بتنزيل الله ووجد آيات الله.» (در تعارض العقل والنقل، جلد ۲، صفحه ۵۸)
ترجمه: «پس همه آنچه [تا اینجا نقل کردیم] و مانند این‌ها، شواهد و دلائل بر حد داشتن خداوند می‌باشند. و هر آنکه به این اعتراف نکند، پس به آنچه که خداوند [از قرآن] فروفرستاده است کفر ورزیده و آیات خداوند را انکار نموده است.»

در «بیان تلبیس الجهمیة» به وضاحت می‌گوید که مافوق بودن خداوند بر جهان به معنی حقیقی آن است نه به معنی مجازی آن:

«والباريء سبحانه وتعالى فوق العالم فوقيه حقيقية ليست فوقية الرتبة.» (بیان تلبیس الجهمیة، ج ۱، ص ۳۹۰)
ترجمه: «باری سبحانه وتعالی در بالای جهان است، و این فوقیت حقیقی است نه فوقیت رتبه.»

ابن تیمیه حتی حرکت کردن را برای ذات خداوند ثابت می‌داند:

«وأئمة السنة والحديث على إثبات النوعين وهو الذي ذكره عنهم من نقل مذهبهم كحرب الكرمانی وعثمان بن سعید الدارمی وغيرهما بل صرح هؤلاء بلفظ الحركة وأن ذلك هو مذهب أئمة السنة والحديث من المتقدمين والمتأخرين.» (در تعارض العقل والنقل، ج ۲، صفحه ۷).... «لأن الحي القيوم يفعل ما يشاء ويتحرك إذا شاء ويهبط ويرتفع إذا شاء ويقبض ويبسط ويقوم ويجلس إذا شاء، لأن أماراة ما بين الحي والميت المتحرك، كل حي متحرك لا محالة، وكل ميت غير متحرك لا محالة.» (در تعارض العقل والنقل، ج ۲، ص ۵۱).

ترجمه: «ائمه سنت و حدیث بر اثبات [صفات تحرک] بر دو دسته اند. کسی که از مذهب ایشان چون حرب کرمانی و عثمان بن سعید دارمی و دیگران نقل می‌کنند لفظ حرکت را صریحاً ذکر می‌کنند. و همین مذهب ائمه سنت و حدیث از متقدمین و متأخرین است. [عثمان بن سعید الدارمی گفته است:] ذات حیّ قیوم هرچه خواهد انجام می‌دهد، پائین می‌رود و بالا می‌رود هرگاه که خواهد، قبض و بسط می‌کند،^۵ ایستاده می‌شود و می‌نشیند هرگاه که خواهد.

^۵ شاید منظور دارمی و ابن تیمیه از قبض و بسط کردن این باشد که خداوند خورد می‌نشیند و فراخ می‌نشیند، سبحانه عما یصفون.

زیرا امر [ممیزه] میان زنده و مرده تحرک است: هر زنده‌ای متحرک است لامحال، و هر مرده‌ای غیرمتحرک است لامحال.

او همچنان پائین آمدن خداوند را از عرش به آسمان اول به پائین آمدن یک انسان «تشبیه» کرده است. امام ابن حجر عسقلانی در کتاب «الدرر الكامنة» (ج ۱، صفحه ۱۸۰)، عبدالحی کتانی در «فهرس الفهارس» (ج ۱، صفحه ۲۷۷)، و ابن بطوطه در سفرنامه «الرحلة» (ج ۱، صفحه ۱۱۰) نقل می‌کنند که روزی ابن تیمیه از سر منبر پائین آمد و گفت: «پائین آمدن خداوند [از عرش به آسمان اول] همینگونه است که من پائین آمدم».

ج. اثبات آواز حادث برای خداوند

با آنکه ابن تیمیه کلام نفسی خداوند را کلام قدیم می‌داند، اما کلام خداوند را دارای صوت و آواز می‌داند که این صوت و آواز حادث و مخلوق اند:

«وحيثُذِكُ فكلّامه قديم مع أنه يتكلم بمشيئته وقدرته وإن قيل إنه ينادي ويتكلم بصوت ولا يلزم من ذلك قدم صوت معين.» («رسالة في صفة الكلام»، صفحه ۵۱)
ترجمه: «کلام خداوند قدیم است، زیرا او با مشیت و قدرت خویش کلام می‌کند. و گفته اند که [کلام خداوند] آواز دارد و او با صوت به کلام می‌پردازد، و ازین [امر] قدیم بودن این صوت لازم نمی‌گردد.»

«قول من يقول إنه لم يزل متكلمًا إذا شاء بكلام يقوم به وهو متكلم بصوت يسمع وإن نوع الكلام قديم وإن لم يجعل نفس الصوت المعين قديمًا وهذا هو المأثور عن أئمة الحديث والسنة وبالجملة أهل السنة والجماعة أهل الحديث.» («منهاج السنة النبوية»، جلد ۲، صفحه ۳۶۲)

ترجمه: «سخنی است که گفته اند: او از ازل متکلم به کلامی بود که به او قائم است، و او متکلم به صوتی است که شنیده می‌شود. نوع کلام قدیم است، با آنکه [قدامت کلام] نفس صوت را قدیم نمی‌سازد. و این همان [عقیده‌ای] است که از امامان حدیث و سنت و از همه اهل سنت و جماعت اهل حدیث مأثور است.»

«وجمهور المسلمين يقولون: إن القرآن العربي كلام الله، وقد تكلم الله به بحرف وصوت، فقالوا: إن الحروف والأصوات قديمة الأعيان.» (مجموع الفتاوى، جلد ۵، صفحه ۵۵۶)

ترجمه: «جمهور مسلمانان گفته اند که: قرآن عربی کلام خداوند است، و خداوند آن را با حرف و صوت [به جبرئیل] تکلم نموده است. پس گفتند که: حروف و اصوات اعیان قدیم اند.»

د. جائز دانستن حدث به صفات و ذات الهی

ابن تیمیه بدین باور بود که تغییر و دگرگونی در ذات و صفات او رخ می دهد. یعنی، زمانی که حادثه‌ای در جهان واقع شود، این واقعه در علم خداوند تغییری را ایجاد می کند، یا زمانی که خداوند چیز تازه‌ای می آفریند یا از یک مکان به مکان دیگر حرکت می کند (سبحانه و تقدس)، این دو امر در ذات او تغییری وارد می کنند:

«فإن قلتُم لنا: فقد قلتُم بقیام الحوادث بالرب، قلنا لكم: نعم وهذا قولنا الذي دل علیه الشرع العقل» («منهاج السنة النبویة»، جلد ۲، صفحه ۳۸۰)
«اگر شما بما بگوئید که: آیا سخن از قیام حوادث به پروردگار می زنید؟ برای شان می گوئیم: بلی و بر این سخن ما شرع و عقل دلالت دارند.»

«فقد یراد به الأعراض والنقائص واللّه منزه عن ذلك، ولكن یقوم به ما شاء ویقدر علیه من کلامه وأفعاله ونحو ذلك مما دل علیه الکتاب والسنة.» («منهاج السنة»، جلد ۲، صفحه ۳۸۱)

«اگر مراد از لفظ حوادث اعراض و نقایص باشد، پس خداوند ازین ها منزه است. و اگر [مراد از حوادث] به وقوع پیوستن آنچه که اراده و مقدر کرده است در ذات او باشد از کلام او و افعال او و مانند این ها، دلیل آن در کتاب و سنت آمده است.»

نتیجه گیری:

بر اساس آنچه که در این یادداشت از کتاب های متعدد ابن تیمیه نقل گردید، برمی آید که سخنان او اکثراً در موافقت با عقائد کرامیه و مجسمه است، و حتی در چند جا در موافقت با عقائد مشبهه تمام می شود.

ضمیمه ۸: چکیدهٔ اختلاف مذاهب اهل سنت در اصول الدین

دکتور محمد عمر جويا

تعريف و اطلاق نام‌ها :

هر يك از نام‌های ماتريديه، معتزله، اهل حديث و سلفيت در دوره‌های مختلف تعريف‌های مختلف داشتند، و امروز نيز هر يك از اين نام‌ها با تعريف‌های متفاوت بكار برده می‌شوند. در جدول ذيل، اين نام‌ها بر اساس تعريف‌های ذيل بكار رفته اند:

ماتريديه: مترادف با مذهب حنفی بكار برده شده است، و تنها منحصر به علمای سمرقند و امام ابو منصور ماتريدي (متوفای ۳۳۳ هـ) اطلاق نمی‌شود، بلکه شامل علمای ماوراءالنهر، عراق و مصر نيز می‌شود. وليکن در اين جدول، ديوبندی‌های معاصر از اين تعريف مستثني پنداشته شده اند.

معتزله: در اين جدول، برای آرای متکلمینی چون عمرو بن عبید (۱۴۴ هـ)، ابواسحاق نظام (۲۳۱ هـ)، ابوالهذیل علاف (۲۳۵ هـ)، ابوالحسن خیاط (حدود ۳۰۰ هـ)، ابوالقاسم کعبی بلخی (۳۱۹ هـ)، و ابوهاشم جبائی (۳۲۱ هـ) بكار رفته که آرای شان در اين کتاب (رهنمون بسنده در اصول الدین) نقل شده اند. اشعريه: برای آرای امام ابوالحسن اشعری (۳۲۴ هـ) و نيز موقف اکثریت متکلمین اشعريه بكار رفته است. با آنکه قاضی ابوبکر باقلانی (۴۰۳ هـ)، ابوالعالی جوینی (۴۷۸ هـ) و ابوحامد غزالی (۵۰۵ هـ) بعضاً آرای متفاوت‌تر داشتند و حتی در چند مسئله با امام ابوحنیفه موافقت ورزیده اند، ولی در اینجا همان آرای اشعريه در نظر گرفته می‌شود که موقف اکثریت متکلمین اشعری را تشکیل می‌دهند.

اهل حديث: در اين جدول، لفظ «اهل حديث» برای متباقي اهل سنت بكار رفته است که اشعری، ماتريدي و معتزلی نبودند، و نيز خارج از گروه‌های خوارج، مجسمه، مشبهه و کراميه بودند. سلفی‌ها و وهابی‌ها در اين تعريف شامل نیستند. پس آنچه باقی می‌ماند بخشی از حنبلی‌هایی که از عقیده تجسیم مبرا بودند، بعضی از شافعی‌ها و مالکی‌هایی که اشعری نبودند، بعضی از حنفی‌هایی که پیرو رؤس سلف بودند، و بعضی از محدثین و اهل ظواهر که شامل افراطگرایان «حشویه» نمی‌شوند، در اين تعريف شامل اند.

سلفیت-وهابیت: در این جدول، برای آرای ابن تیمیه (۷۲۸ هـ)، ابن قیم الجوزیه (۷۵۱ هـ)، محمد بن عبدالوهاب (۱۲۰۶ هـ) و پیروان شان بکار می‌رود.

رهنمود خوانش این جدول:

این جدول بر اساس محتوای این کتاب (رهنمون بسنده در اصول الدین) تهیه شده است؛ نه تنها بر اساس متن خود کتاب «الکفایة فی الهدایة» از نورالدین صابونی بلکه بر اساس تعلیقاتی که مترجم (عمر جويا) در پاورقی‌های این کتاب از آثار اشعریه، سلفی‌ها و اهل حدیث افزوده است و نیز ضمائم که در اخیر این کتاب گنجانیده است. بخاطر طولانی نساختن این جدول، منابع و مراجع در این جدول ذکر نگردیده اند و بجای آن شمارهٔ صفحات همین کتاب نوشته شده تا خوانندگان به همان صفحات مراجعه کنند و منبع و مرجع را بنگرند یا تفصیل بیش‌تر بحث را مطالعه کنند. جاهایی که در این جدول خالی یا سفید گذاشته شده اند، بنابر یکی از دلائل ذیل اند: یا اختلاف روی مسئلهٔ مورد نظر در بطن همان مکتب/ مذهب چنان زیاد است که نمی‌توان سخنی را بحیث اجماع آن مذهب روی آن مسئله نقل کرد، یا موقف آن مکتب/ مذهب روی آن مسئله واضح نیست یا بحثی از آن‌ها گزارش نشده، یا هم نویسندهٔ این سطور (عمر جويا) مطالعهٔ همه‌جانبه و دقیق از منابع و آثار آن مذهب روی همان مسئله ندارد و ترجیح می‌دهد که چیزی را بدون تدقیق و اطمینان کامل ننویسد.

	حنفی / ماتریدی	اشعریه	معتزله	اهل حدیث	سلفیت-وهابیت
۱	عقل: رابطهٔ عقل با شرع چیست؟ آیا عقل حسن و قبح اشیاء را می‌تواند دریابد؟ آیا وجوب و حرمت چیزی بواسطهٔ عقل ثابت شده می‌تواند؟				
	عقل وسیلهٔ شناخت شرع است، و شرع بدون عقل به معرفت نمی‌انجامد. عقل همانند سمع/شرع، یکی از حجت‌های خداوند بر مردم است.	عقل وسیلهٔ شناخت شرع است، و شرع بدون عقل به معرفت نمی‌انجامد. عقل همانند سمع/شرع، یکی از حجت‌های خداوند بر مردم است.	عقل مقدم بر شرع است. عقل همانند سمع/شرع، یکی از حجت‌های خداوند بر مردم است.	شرع مقدم بر عقل است.	به باور ابن تیمیه، «عقل صریح» با نقل صحیح تعارض داشته نمی‌تواند، اما عقل صریح در میان مردم به ندرت وجود دارد. بنابراین، چون دلائل عقلی بعضاً در تعارض با نقل قرار دارند، پس شرع بر عقل مقدم است.

عقل می‌تواند حسن و قبیح اشیاء را بشناسد. عقل همچنان می‌تواند وجوب و حرمت بعضی از افعال و کارها را دریابد، ولیکن عقل تنها مُعرف و شناساننده وجوب و حرمت است، و به تنهایی خودش هدایت‌کننده و واجب‌گرداننده نیست. واجب‌گرداننده حقیقی و هدایت‌کننده تنها خداوند متعال است، ولیکن بواسطه عقل. عقل، الوهیتِ آفریدگار را بدون وحی می‌شناسد. به باور امام ابوحنیفه و ابومنصور ماتریدی، ایمان بر هر شخص عاقل واجب است، ولی به باور علمای بخارا ایمان به خداوند تا رسیدن دعوت دین واجب نمی‌گردد ولی اجتناب از کفر و شرک بر هر شخص عاقل واجب است. (صفحه: ۵۲ و ۲۴۷-۲۵۳)	عقل می‌تواند حسن و قبیح بعضی از اشیاء را دریابد، ولی هیچ چیزی بواسطه عقل واجب یا حرام نمی‌گردد. وجوب و حرمت اشیاء تنها بواسطه شرع به اثبات می‌رسند. عقل، الوهیتِ آفریدگار را بدون سمع و وحی شناخته نمی‌تواند. ایمان به خداوند تنها پس از رسیدن وحی واجب می‌گردد. (صفحه: ۲۴۷-۲۵۳)	عقل می‌تواند حسن و قبیح اشیاء را بشناسد، و نیز بر وجوب و حرمت آن‌ها حکم کند. عقل به تنهایی خودش می‌تواند احکامی را که مقتضی صلاح مردم اند به اثبات رساند. ایمان به آفریدگار بواسطه عقل، بدون رسیدن سمع و وحی واجب می‌گردد. (صفحه: ۲۴۷-۲۵۳)	چون عقلا در میان خود اختلاف دارند، و نیز دلایل عقلی میان هم متناقض اند، پس عقل حجت الهی بر مردم نیست. یگانه حجت الهی شرع است. به باور ابن تیمیه و ابن قیم الجوزیه: عقل می‌تواند قبیح و حسن بعضی از اشیاء را بشناسد. شناختِ الوهیتِ آفریدگار و ایمان آوردن به او بواسطه عقل ممکن نیست، بلکه بواسطه فطرت انسانی ممکن است. بنابراین، ارائه دلایل عقلی برای اثبات آفریدگار کار بیهوده است. (بنگرید به: کتاب «درء تعارض العقل والنقل» از ابن تیمیه) اما نزد اکثریت وهابی‌ها، عقل در دین و شرع حجت نیست.

۲	ایمان چیست؟ آیا مرتکب گناه کبیره مؤمن است؟ انسان در کدام حالت کافر می‌گردد؟
اکثریت حنفی‌ها و اشعری‌ها می‌گویند که ایمان عبارت از تصدیق به قلب و اقرار به زبان است، طوری که تصدیق رکن اصلی و اقرار رکن زائد بر آن است. اما محققین از میان حنفی‌ها و اشعری‌ها (اعم از ابوحنیفه، ابومنصور ماتریدی و ابوالحسن اشعری) می‌گویند که ایمان تصدیق به قلب است، ولیکن اقرار بر زبان شرط اجرای احکام در دنیا می‌باشد. مرتکب گناه کبیره مؤمن است، و از بابت اینکه مخالفت امر الهی را کرده عاصی و گنهکار نامیده می‌شود. ارتکاب گناه، تا آنگاه که با حلال شمردن گناه و خوار داشتن امر پروردگار همراه نباشد، به معنی تکذیب خدای تعالی و رد کردن امر پروردگار نیست. هیچ کسی از ایمان خارج نمی‌گردد تا آنکه از چیزی که وی را به ایمان داخل ساخته منکر نگردد. اگر مرتکب گناه کبیره بدون توبه کردن بمیرد، به مشیت خداوند متعال ارتباط می‌گیرد؛ اگر بخواهد او را به فضل و کرمش می‌بخشد و اگر بخواهد او را به اندازهٔ جنایتش عذاب می‌کند، ولی برای ابد در دوزخ نمی‌ماند.	مرتکب گناه کبیره نه مؤمن است و نه کافر، بلکه فاسق نامیده می‌شود. مرتکب گناه کبیره از ایمان خارج می‌گردد ولی در کفر داخل نمی‌گردد. جایگاه او میان کفر و ایمان است. اگر مرتکب گناه کبیره بدون توبه کردن بمیرد، برای همیشه در دوزخ می‌ماند. بخشش و مغفرت برای گنهکاران محال است و جواز ندارد. (صفحه: ۲۲۴، ۲۳۲) ایمان عبارت از تصدیق به قلب، اقرار به زبان، و عمل بر جوارح است. با این هم، ترکِ طاعت و ترکِ عمل و طاعت باعث زائل گشتنِ ایمان نمی‌گردد، یعنی ایمان بدون طاعت باز هم درست است. مرتکب گناه کبیره از ایمان خارج نمی‌گردد، ولی می‌توان او را «فاسق» نامید. هرکه کلمهٔ شهادت را بر زبان براند او را مسلمان می‌نامیم. مرتکب گناه کبیره مسلمانِ فاسق است، اما از مؤمن خواندن مسلمان فاسق اجتناب می‌ورزیم، زیرا ایمان و اسلام از لحاظ معنی متفاوت اند. ایمان عبارت از تصدیق به قلب، اقرار به زبان، و عمل بر جوارح است. ترکِ طاعت و ترکِ فرائض انسان را در بعضی حالات به «کفر اصغر» و در بعضی حالات به «کفر اکبر» می‌کشاند. مرتکب گناه کبیره دچار «کفر اصغر» می‌گردد، ولی صاحب کفر اصغر برای همیشه در دوزخ نمی‌ماند. بنابراین، مرتکب گناه کبیره مؤمن نیست ولی در دایرهٔ اسلام باقی می‌ماند، زیرا کفر اصغر انسان را از ایمان خارج می‌سازد اما از ملت اسلام بیرون نمی‌کند. درحالی که کفر اکبر انسان را از ایمان و اسلام بیرون می‌سازد.

ایمان و اسلام هردو یکی اند، و تفکیکی میان مؤمن و مسلمان از لحاظ احکام شرعی نیست. اگر کسی کلمه شهادت را بر زبان براند مؤمن و مسلمان است، حتی اگر شخص گنهکار و فاسق هم باشد. همه حنفی‌ها و بعضی از اشعری‌ها می‌گویند که ایمان زیادت و نقصان را نمی‌پذیرد چون اصل آن تصدیق کردن است و تصدیق زیاد و کم ندارد. تنها تفصیل ایمان و ثمره ایمان می‌تواند از یک شخص تا شخص دیگر کم و زیاد باشد. (صفحه: ۲۲۶، ۲۵۴-۲۵۵، ۲۶۵-۲۷۱)		ایمان بر اساس درجه طاعات، زیادت و نقصان داشته می‌تواند. (صفحه: ۲۵۳-۲۵۴، ۲۶۵-۲۶۸)	ایمان بر اساس درجه طاعات، زیادت و نقصان داشته می‌تواند. به باور ابن عبدالوهاب، تنها بر زبان راندن کلمه شهادت برای تصدیق مسلمانی یک شخص کفایت نمی‌کند و خون و مال او را محفوظ نمی‌سازد تا آنکه شخص از چیزهایی که بزعم ابن عبدالوهاب شرک تلقی می‌گردند بیزاری بجوید. (صفحه: ۲۲۳، ۲۵۸-۲۵۹، ۲۶۵-۲۶۸)
عفو و بخشش الهی در حق مرتکبین گناه کبیره از مسلمانان، و در حق کفار و مشرکین جواز دارد؟			
چون پروردگار متعال وعده آمرزش و مغفرت را برای همه مؤمنان و برای همه گناهان - به استثنای شرک - داده است، پس عفو و آمرزش او در حق مرتکبین گناه کبیره جائز است. خداوند اگر	چون پروردگار متعال وعده آمرزش و مغفرت را برای همه مؤمنان و برای همه گناهان - به استثنای شرک - داده است، پس عفو و آمرزش او در حق مرتکبین گناه کبیره جائز است.	همانگونه که عفو و مغفرت «شرک» جائز نیست، عفو و مغفرت گناهان کبیره نیز جائز نیست. زیرا آیات و اخبار زیادی به عذاب کردن ابدی مرتکبین کبائر دلالت دارند. مرتکب گناه کبیره از ایمان	چون پروردگار متعال وعده آمرزش و مغفرت را برای همه مؤمنان و برای همه گناهان - به استثنای شرک - داده است، پس عفو و آمرزش او در حق مرتکبین گناه کبیره جائز است. خداوند اگر بخواهد،
مرتکب گناه کبیره دچار «کفر اصغر» می‌شود، و اگر بدون توبه کردن بمیرند برای مدتی در دوزخ عذاب می‌گردد. پس چون عذاب برای گناه کبیره موقتی است، عذاب برای کفر و شرک نیز ابدی نیست، بلکه پس از			

بخواهد، گنهکار را به فضل و کرمش می‌بخشد. جواز ندارد که خداوند متعال کفر کافر را ببخشد و او را جاودان به بهشت افکند و نه هم مؤمنان را جاودان به دوزخ افکند، زیرا ستم کردن در حق نیکوکار و نوازش در حق بدکردار ظلم و سفاهت (فرومایگی و کم‌خردی) پنداشته می‌شود. درحالی‌که نسبت دادن ظلم و سفاهت برای خداوند متعال محال است، چون «حکمت الهی» را نقض می‌سازند. (صفحه: ۲۲۵، ۲۲۸، ۲۳۲، ۲۳۷)	خداوند اگر بخواهد، گنهکار را به فضل و کرمش می‌بخشد. بخشش کفر و شرک عقلاً جائز است، ولی در عمل خداوند چنین نخواهد کرد چون در کتابش به ما خبر داده است که کفر و شرک را نخواهد آمرزید. جواز دارد که خدای تعالی مؤمنان را برای همیشه به دوزخ افکند و کافران را برای همیشه به بهشت افکند، اما دلائل سمعی می‌گویند که خداوند چنین نمی‌کند. چون او تعالی در مُلک و پادشاهی خویش تصرف دارد، پس این کار برایش ظلم تلقی شده نمی‌تواند، زیرا ظلم تصرف کردن در مُلک دیگران است. (صفحه: ۲۲۵، ۲۲۸، ۲۳۲، ۲۳۶)	خارج می‌گردد، بنابراین او سزاوار جاودانگی در دوزخ است. جواز ندارد که خداوند مرتکب گناه صغیره را عذاب کند. پس چون مؤمن هرگز عذاب نمی‌گردد، ترک کردن عذاب عفو و مغفرت پنداشته نمی‌شود. بنابراین، عفو و بخشش از جانب خداوند متعال هرگز متحقق نمی‌گردد. پس شفاعت کردن و دعا کردن برای عفو گنهکاران فایده‌ای ندارد. (صفحه: ۲۳۲، ۲۴۴)	گنهکار را به فضل و کرمش می‌بخشد.	یک مدت زمان بسیار زیاد به پایان می‌رسد. پس دوزخ ابدی نیست بلکه فناپذیر است. (صفحه: ۲۷۵)

۴	آیا اجتناب از تکفیر، خود انسان را دچار کفر می سازد؟
هیچ کسی از ایمان خارج نمی گردد تا آنکه از چیزی که وی را به ایمان داخل ساخته منکر نگردد. (عقیده الطحاویه) ما هیچ یک از اهل قبله را بهشتی یا دوزخی نمی گوئیم، و بر هیچ یک از ایشان گواهی بر کفر، شرک یا نفاق نمی دهیم، تا زمانی که ایشان اینها را به وضاحت از خویشان نمایان سازند. و رازهای شان را به خدای تعالی و امانی گذاریم. (عقیده الطحاویه) (صفحه: ۳۳۸، ۳۳۹)	هیچ کسی از ایمان خارج نمی گردد تا آنکه از چیزی که وی را به ایمان داخل ساخته منکر نگردد. (عقیده الطحاویه) ما هیچ یک از اهل قبله را بهشتی یا دوزخی نمی گوئیم، و بر هیچ یک از ایشان گواهی بر کفر، شرک یا نفاق نمی دهیم، تا زمانی که ایشان اینها را به وضاحت از خویشان نمایان سازند. و رازهای شان را به خدای تعالی و امانی گذاریم. (عقیده الطحاویه) کسی که از تکفیر کردن فرقه های گمراه از اهل قبله اجتناب بورزد یا شک بورزد، خودش کافر می گردد. ابن تیمیه می گوید: هرکه در کفر گروه های گمراه از اهل قبله شک بورزد، بعد از اینکه عقائد شان را شناخته است و بعد از اینکه دین اسلام را شناخته است، او خودش کافر می گردد. ابن عبد الوهاب نیز می گوید: اگر کسی از تکفیر کردن کسانی از مسلمانان که دچار شرک گشته اند اجتناب بورزد، یا در کفر آنها شک بورزد، یا مذهب آنها را تأیید نکند، خود کافر گشته است. (صفحه: ۲۲۵)

۵	آیا خداوند متعال جسم است؟ الفاظ متشابهی که در قرآن مجید برای خداوند متعال بکار رفته اند و ظاهر آن‌ها تشبیه را به توهم می‌کشاند چگونه فهمیده شوند؟
خداوند جسم نیست، صورت ندارد، و از اعضاء، اجزاء و ارکان مرکب نیست. او از همهٔ کیفیت‌های جسمانی پاک و منزّه و برتر است، و در هیچ معنی مشارکت و مماثلت با مخلوقات ندارد. «او برتر است از آنکه ... ارکانی داشته باشد، یا اعضاء [و اندامی] داشته باشد، یا ابزار [جسمانی] داشته باشد.» (عقیده الطحاویه) «هیچ اندیشه‌ای او را پنداشته نمی‌تواند، و هیچ فهمی او را درک کرده نمی‌تواند.» (عقیده الطحاویه) کاربرد نام «جسم» برای خداوند متعال قطعاً جائز نیست، نه بگونهٔ اسمی و نه بگونهٔ مجازی. اگر کسی این نام را به معنی حقیقی آن بکار نبرد و منظورش تنها اثبات وجود و هستی خداوند باشد، این کار از لحاظ شرعی، لغوی و عقلی جواز ندارد. زیرا نام «جسم» از قبیل نام‌های «الشیء» (چیز) و «النفس» (خویشتن) که در شرع ثبوت بر این‌ها آمده است (الأنعام: ۱۹، والمائدة: ۱۱۶) نیست. نام‌های الشیء و النفس آنگونه نیستند که عقل را در حق خدای تعالی به فریب اندازند، زیرا این‌ها عبارات مجرد از کیفیت و کوائف برای وجود و هستی اند، درحالی‌که در اطلاق نام جسم گمان از مفهوم ترکیب بودن از اجزاء در ذهن انسان ایجاد می‌شود. از حیث لغوی، اطلاق مجازی یک لفظ تنها در صورتی درست است که مناسبتی میان محل حقیقت و محل مجاز وجود داشته باشد، درحالی‌که میان خداوند متعال و اجسام و مخلوقات در هیچ وجهی از وجوه، مناسبت و مشابهتی موجود نیست. الفاظ متشابهی که در کتاب و سنت منقول ذکر گردیده اند (مانند ید، وجه، عین، وغیره)، همهٔ این‌ها مُحتمل بر معانیِ وِرای ظاهر آن هستند. اگر این آیات را به ظاهر آن‌ها حمل کنیم، چنانکه مجسمه و مشبیه می‌کنند، تناقض را بین شرع و عقل بمیان می‌آوریم، درحالی‌که عقل از اسبابِ معرفت است و از جملهٔ حجت‌های خداوند بر بندگان است. همچنان، تناقض میان آیات متشابه و آیات مُحکم به میان	خداوند جسم نیست. اطلاق هیچ نامی به خداوند متعال که در قرآن و سنت ثبوت آن نیامده باشد، جائز نیست. ید و وجه از جملهٔ صفات بلاکیف و بلا تشبیه خداوند اند، مانند شنوایی، بینایی، دانایی، توانایی، حیات، اراده و کلام. خدای تعالی شنواست بدون عضو اندام، بیناست بدون چشم، و متکلم است بدون زبان و دو لب. پس ما به «ید» و آنچه خداوند تعالی از آن مراد دارد اقرار می‌ورزیم. ما تأویل الفاظ متشابه را به خداوند تقویض می‌کنیم، با درک اینکه او تعالی از تشبیه و حدوث منزّه و برتر است. او جسم است نه مانند دیگر اجسام. قرآن، سنت و اجماع نمی‌گویند که همه اجسام مخلوق اند، و نمی‌گویند که خداوند جسم نیست. پس جسم خواندنِ خداوند هیچ تناقضی با شریعت الهی و فطرت انسانی ندارد. منظور از لفظ جسم اینست که می‌توان بسوی او اشاره کرد، یا او را دید، یا توسط آن صفات قیام یابند. پس خدای تعالی در روز آخرت دیده می‌شود، و صفات به او قائم اند، و مردم حین دعا کردن بسوی او با دست و قلب و روی و چشم اشاره می‌کنند. این معانی در منقولات صحیح و معقولات صریح ثابت اند.

خواهد آمد. بنابراین، ما الفاظ متشابه را در موافقت با آیات مُحکم چون ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ «هیچ چیزی همانندِ او نیست» [الشوری: ۱۱] و در موافقت با حجج عقلی حمل کنیم.	ما معانی حقیقی الفاظ متشابه را - که همانا جارحه و عضو و اندام اند - به اثبات نمی‌رسانیم.	خداوند حس لامسه دارد زیرا لامسه به منزلتِ رؤیت و بینایی است، و این صفتِ کمال است نه نقص. ولیکن قوه ذائقه را برای او ثابت نمی‌سازیم چون ذائقه مستلزم خوردن است و این نقص را ببار می‌آورد.
(صفحه: ۷۰، ۸۴-۸۵، ۹۹)	(صفحه: ۹۷-۹۸، ۳۲۱-۳۲۲)	(صفحه: ۸۴، ۳۷۲-۳۷۵)
۶ آیا خداوند عزوجل در مکان و در جهت قرار دارد؟		
پروردگار متعال ازینکه مکانی داشته باشد، و جهت و کرانه‌ای داشته باشد، منزّه و برتر است.	خداوند متعال در همه جاست ولیکن از روی علم، نه اینکه ذات او در همه جا باشد.	خداوند فوق جهان است. این فوقیت حقیقی است، نه فوقیت رتبه.
خداوند عزوجل بر عرش استواء یافت. استواء در زبان مردم عرب، معانی متعدد دارد، و نباید به معنای استقرار یافتن تأویل گردد چون در تناقض با دلائل عقلی قرار می‌گیرد. بلکه استواء بر عرش به این معنی بوده می‌تواند که خداوند متعال بر عرش مستولی شد، یا بر عرش پادشاه است. در حقیقت، پروردگار بر همه مخلوقات مستولی است و تسلط دارد، و اینکه عرش را با ذکر کردن مختص گردانید به این خاطر است که عرش بزرگ‌ترین، گرمی‌ترین و بلندترین مخلوقات است.	(صفحه: ۸۸)	عرش حق است. ایمان داشتن به استواء بر عرش واجب است. ما به کیفیت بخشیدن به آن یا کیفیت جستن از مراد آن اشتغال نمی‌ورزیم، و این را نمی‌گوئیم که استواء به معنی استقرار یافتن باشد. بلکه کیفیت‌دهی به آن بدعت است.
	خداوند متعال به همه چیزها و هرآنچه بالای عرش است	خداوند در آسمان، در بالای جهان است.
		دست دعا بلند کردن بسوی آسمان به این معنی است که خداوند در آسمان مکان دارد.
		خداوند از عرش به آسمان اول دنیا پائین می‌آید. این پائین

	بلند کردن دست دعا بسوی آسمان همانند روی آوردن بسوی کعبه حین ادا کردن نماز است، در حالی که خداوند از حلول کردن در خانهٔ کعبه یا متمکن بودن در خانهٔ کعبه منزّه و برتر است. پروردگار متعال از انتقال کردن، آموشد کردن، و پائین آمدن منزّه و پاک است. (صفحه: ۸۵، ۸۷-۹۴)		احاطه دارد. و آنچه را آفریده است از احاطه کردن او تعالی عاجز اند (عقیده الطحاویه). (صفحه: ۱۰۰، ۳۳۷)	آمدنش به معنی انتقال و حرکت کردن است، زیرا امر ممیزه میان زنده و مرده تحرک است: هر زنده‌ای متحرک است و هر مرده‌ای غیر متحرک است. پس خداوند با تحرک وصف می‌گردد. (صفحه: ۳۷۵-۳۷۸)
۷	آیا در ذات خداوند متعال تغییر و دگرگونی رخ می‌دهند؟ آیا ذات او محل حوادث است؟			
	ذات لایزال قدیم منزّه از حوادث است. در ذات خداوند متعال هرگز تغییر و دگرگونی رخ نمی‌دهد، زیرا آنچه که محل حوادث باشد قدیم و ازلی بوده نمی‌تواند. در ذات و صفات او تعالی، هرگز معنی تازه‌ای پدید نمی‌آید یا چیزی از صفات او زائل نمی‌گردد. خدای تعالی شخص ایستاده را، در حالت ایستاده بودنش، بحیث ایستاده می‌شناسد؛ و زمانی که نشسته باشد، او را بحیث نشسته در حالت نشسته بودن می‌شناسد، بدون اینکه علم خدای تعالی تغییر کند یا چیزی در علمش حادث گردد. بلکه تغییر و دگرگونی تنها نزد مخلوقات رخ می‌دهند. (فقه اکبر) (صفحه: ۱۱۳، ۱۴۴)			ذات خداوند محل حوادث است. قیام حوادث به پروردگار از لحاظ شرع و عقل ثابت است. اگر مراد از حوادث، عارضه و نقص باشد، پس خداوند ازین‌ها منزّه است. ولیکن اگر مراد از حوادث، به وقوع پیوستن آنچه که اراده و مقدر کرده است در ذات او باشد، از کلام و

				افعال او، پس دلیل آن در کتاب و سنت آمده است. (صفحه: ۳۷۹)
۸	صفات الهی قدیم اند یا حادث؟ آیا صفات معانی و رای ذات اند؟			
	پروردگار متعال موصوف به صفات کمال است، و منزّه از کاستی و زوال است. صفت معانی و رای ذات اند، اما غیر از ذات نیستند. همه صفات قدیم اند، و قائم به ذات اند. صفات او اعراض نیستند که پدید آیند و حادث گردند، و سپس زوال یابند، بلکه ازلی و ابدی اند. آفرینش، روزی دادن، رحمت کردن، آمرزیدن، و غیره صفات فعلی خداوند اند که ازلی و غیر حادث اند. بر این اساس، آفرینش (تکوین) عین آفریده (مکون) نیست.	صفات پروردگار متعال به دو دسته اند: صفات ذاتی و صفات فعلی. صفات ذاتی قدیم اند و قائم به ذات خدای تعالی می باشند. در حالیکه صفات فعلی (مانند آفرینش، روزی دادن، زنده کردن، میراندن، و غیره) حادث اند و قائم به ذات خدای تعالی نیستند. فعل و مفعول برای خداوند یکی اند، یعنی آفرینش عین آفریده است. بنابراین، صفت آفرینش (تکوین) حادث است و ازلی نیست.	صفات پروردگار متعال معانی ای و رای ذات نیستند، بلکه صفات عین ذات اند. بنابراین، او تعالی داناست بدون دانایی، تواناست بدون توانایی، بیناست بدون بینایی، و همین گونه در سایر صفاتش بجز کلام و اراده. زیرا اگر گفته شود که او تعالی از علم خویش داناست یا از قدرت خویش تواناست، این به اثبات صفات غیر از ذات می انجامد، و اثبات صفات غیر از ذات به اثبات صفات قدیم در پهلوی ذات قدیم می انجامد و کثرت در	

		الوهیت را بیار می آورد که ناقصِ توحید است. کلام و اراده معانی ورای ذات او استند، ولیکن این ها صفات حادث اند بدون اینکه به ذات او تعالی قائم باشند. (صفحه: ۱۰۳)	(صفحه: ۱۴۲)	(صفحه: ۱۰۳، ۱۴۲-۱۴۵)	
	کلام الهی و قرآن مجید				۹
کلام خداوند قدیم است، زیرا او با مشیت و قدرت خویش کلام می کند. پروردگار متعال آواز دارد و او با صوت به کلام می پردازد، و این صوت حادث است. پس نوع کلام قدیم است، درحالی که قدامتِ کلام دلالت بر این ندارد که صوت/آواز قدیم باشد. او متکلم به صوتی است که شنیده می شود.	قرآن غیر مخلوق است، و ما نمی گوئیم که لفظی را که خواننده قرآن تلفظ می کند مخلوق است و نمی گوئیم که حروفی که در مُصحف های قرآن نوشته شده اند مخلوق اند. (صفحه: ۱۳۱، ۳۵۹)	خداوند متکلم به کلامی است که قائم به غیر اوست. یعنی، او آفریننده کلام است نه اینکه از صفتِ خود گوینده کلام باشد. بنابراین، کلامش حادث و مخلوق است. بعضی از معتزله می گویند که خداوند کلام را از جنس حرف و صوت در محل قرائت خلق کرد، و بعضی دیگرشان می گویند که آن را از جنس حروف در لوح محفوظ خلق	پروردگار متعال متکلم به کلامی است که قدیم و قائم به ذات اوست. کلام او از جنس حرف و صوت نیست، و عربی و سوری و عبری نیست. عربی و سوری و عبری «دلالات» بر کلام الهی اند. قرآن کلام خدای تعالی است که غیر مخلوق است. قرآن در مُصحف ها نوشته می شود، در حافظه انسان حفظ می شود، بر زبان قرائت می شود، و به گوش شنیده می شود، ولیکن در هیچ یک ازین ها حلول ندارد. تلفظ و قرائت ما از قرآن مخلوق است، نوشتن ما از قرآن مخلوق است، ولی قرآن خود مخلوق نیست. زیرا قرآن مشتمل بر لفظ حادث و معنی قدیم است، و معنی قرآن همانا کلام قائم بالذات است.		

	کلام پروردگار متعال از جنس صوت و آواز نیست که قابل شنیدن توسط انسان باشد، بلکه کلام او تعالی معنی‌ای است که قائم به ذات اوست و شامل امر و نهی کردن و خبر دادن می‌شود. موسی (علیه السلام) آوازی شنید که دلالت بر کلام خداوند داشت، همانگونه که لفظ قرآن دلالات بر کلام خداوند اند. اینکه موسی بحیث کلیم الله متمایز شد به این خاطر بود که بدون واسطهٔ ملک و کتاب، آن آواز دلالت‌دارنده بر کلام خدا را شنید. (صفحه: ۱۲۵، ۱۳۱، ۱۳۳-۱۳۴، ۱۳۹-۱۴۰)	کرد. با احداث کلام، او متکلم گشت درحالی که پیش از آن متکلم گفته نمی‌شد. بنابراین، کلام او قائم و وابسته به حرف و صوت یا وابسته به لوح محفوظ است. کلام خداوند متعال شنیده می‌شود، چون کلامی را که او خلق کرد از جنس حرف و صوت است. (صفحه: ۱۲۵)		(صفحه: ۳۷۸)
۱۰	رؤیت و دیدار الهی: آیا پروردگار متعال در بهشت برای مؤمنان قابل دید است؟ دیدار خدای تعالی از لحاظ عقل جائز و از لحاظ نقل واجب است. مؤمنان در روز آخرت خداوند متعال را می‌بینند، اما کیفیت این دیدار شان شبیه دیدار دیگر موجودات در این جهان نیست؛ این دیدن در جهتی از مکان صورت نمی‌گیرد، بگونهٔ رو به رو گشتن نیست، در اثر بهم پیوستن نور و شعاع نیست، و چنان نیست که مسافتی میان بنده و خدای تعالی وجود داشته باشد. در حدیث مشهوری که رسول الله ﷺ برای مثال دادن دیدار پروردگار در بهشت، از دیدار مهتاب در این دنیا یاد می‌کند، آن مثال از بابِ	پروردگار متعال - نه در این دنیا و نه در آخرت - قابل رؤیت برای آدمیان نیست. اخبار وارده که دلالت بر دیدار خداوند در بهشت دارند مُحتمل بر تأویل اند.	دیدار کردن بهشتیان خدای تعالی را حق است، بدون اینکه دید ایشان بر او تعالی احاطه داشته باشد یا کیفیت دیدارشان معلوم باشد.	خداوند هر روز جمعه در بهشت بحیث موجود نورانی در آسمان ظهور می‌کند و بهشتیان نظاره‌گر او خواهند بود همانگونه که ما در این دنیا مهتاب را نظاره‌گر استیم. مسافت میان هر بنده و پروردگار متناسب به اندازهٔ طاعات و حسنات او

			یقینی بودن و معلوم بودن رؤیت الهی داده شده است نه اینکه کیفیت دیدار الهی را با کیفیت دیدار مهتاب شباهت بخشیده باشد. (صفحه: ۱۴۷-۱۴۹)	خواهد بود؛ کسانی که حسنات بیش‌تر دارند او تعالی را نزدیک‌تر تماشا خواهند کرد.
۱۱	نسبت حسن و قبح (خوبی‌ها و زشتی‌ها) به اراده، امر، رضا و قضای خداوند چگونه است؟			
	ما میان اراده (خواست) و رضا (خشنودی) فرق قائل هستیم. هر آنچه که پدید می‌آید و رخ می‌دهد، به اراده، مشیت، قضاء و قَدَر خداوند متعال است، چه فعل باشد یا شی، چه خیر باشد یا شر، چه گناه باشد یا طاعت، چه خوب باشد یا بد. ولیکن آنچه قبیح و زشت است به رضا و خشنودی او نیست، و تنها آنچه حسن و نیکو است به رضا و خشنودی اوست. بر این اساس، تنها آنچه که مورد رضا و خشنودی اوست از جانب او به بندگان « امر » شده است. هر	رضای الهی به منزلت اراده الهی استند که همه موجودات - اعم از حسن و خوبی‌ها و اعم از قبح و زشتی‌ها - را دربر می‌گیرد. خداوند هر آنچه را که اراده کرده است بوجود بیاید، دوست داشته و خشنود بوده که همینگونه بوجود آمده است. پس ما نمی‌گوئیم که کفر و گناهان به رضای الهی نیستند. در واقع، هیچ چیزی در اصل آفرینش، زشت و قبیح مطلق نیست. بلکه در تعامل با بندگان زشت و قبیح می‌گردند. (صفحه: ۲۰۴، ۲۱۷)	آنچه که با رضایت و خشنودی خداوند نباشد، پدید آمدنش نیز به اراده خداوند نیست. حسن و خوبی‌ها متعلق به اراده خداوند استند، ولی قبح و زشتی‌ها به اراده خداوند تعلق ندارند. پس فرقی میان اراده و رضا وجود ندارد. هرگاه اراده به فعل خداوند نسبت داده شود، معنی آن نفی کردن جبر و اضطراب از خداوند است، و هرگاه به افعال بندگان نسبت داده شود، معنی آن امر کردن خداوند به آن افعال است.	اکثریت اهل حدیث، در این مسئله موافق با اشعریه استند.

		بر این اساس، کفر و گناهان به اراده، قضاء و قدر الهی نیستند. (صفحه: ۱۵۷، ۲۰۳، ۲۱۵)		آنچه را که خداوند با علم خویش می‌داند که پدید خواهد آمد، آن را اراده می‌کند که پدید بیاید، چه به آن در شرع امر کرده باشد چه امر نکرده باشد. بنابراین، قبیح، زشتی‌ها، گناهان و کفر به اراده، قضاء و تقدیر او تعالی استند، ولیکن به امر و رضا و خشنودی او تعالی نیستند. (صفحه: ۱۵۷، ۲۰۳-۲۰۵)
۱۲	آیا انسان در افعال خود صاحب اختیار است؟ افعالِ بندگان توسط خداوند آفریده می‌شوند یا انسان خودش آفرینندهٔ افعال خود است؟			
		بندگان صاحب اختیار و صاحب توانمندی اند. بنده بواسطهٔ استطاعتی که قبلاً از آن برخوردار است، فعل را انجام می‌دهد. یعنی، خداوند استطاعت را پیش از پیش به بنده بخشیده است، نه اینکه آنرا همزمان با فعل در وجود بنده بیافریند آنگونه که	بندگان صاحب اختیار و صاحب توانمندی اند. این توانمندی به دو نوع است: یکی، سلامتی اسباب و آلات است که خداوند قبلاً آن را برای بنده می‌بخشد تا استطاعت را بعداً پذیرفته بتواند و فعل بگونه درست از بنده ادا گردد. دوم خود استطاعت است که خداوند	بندگان صاحب اختیار و صاحب توانمندی اند. این توانمندی به دو نوع است: یکی، سلامتی اسباب و آلات است که خداوند قبلاً آن را برای بنده می‌بخشد تا استطاعت را بعداً پذیرفته بتواند و فعل بگونه درست از بنده ادا گردد. دوم خود استطاعت است که خداوند آن را در وجود بنده، همزمان با فعل،

	زمانی که بنده قصد، اراده و نیت فعل را می کند، می آفریند. استطاعت، توانمندی «حقیقی» است که فعل بالآخر آن انجام می یابد. فعلی را که بنده با اختیار خویش کسب می کند یا انجام می دهد، آن بگونه «حقیقی» فعل بنده است، هرچند آفریننده فعل خداوند متعال می باشد. فعل بنده کسب فعل است، یعنی ادا کردن فعل می باشد، درحالی که فعل خداوند ایجاد کردن و آفرینش فعل است. مکلفیت شرعی بر اساس سلامتی اسباب و آلات که پیش از فعل به بنده داده شده تا بتواند قصد، نیت و اراده فعل را بکند، ثابت می گردد. (صفحه: ۱۸۶-۱۸۷، ۱۹۴-۱۹۶)	آن را در وجود بنده، هم زمان با فعل، زمانی که بنده قصد، اراده و نیت فعل را می کند، می آفریند. استطاعت، علت فعل پنداشته نمی شود بلکه شرطی برای ادای فعل است. بنابراین، بنده فاعل حقیقی فعل نیست بلکه تنها مجازاً فاعل نامیده می شود، زیرا فاعل حقیقی خداوند متعال است که فعل را می آفریند. همانگونه که تکوین و مکنون (آفرینش و آفریده) عین چیز اند، به همین ترتیب آفرینش خداوند و فعل بنده نیز یکی اند. پس فعل بنده همانا فعل خداوند است. کسب بنده فعل حقیقی نیست. (صفحه: ۱۸۶، ۱۹۴-۱۹۶)	ماتریدی ها و اشعری ها می گویند. استطاعت پیش از فعل در وجود بنده موجود است تا مکلفیت شرعی بر بنده ثابت گردد. افعال اختیاری بندگان توسط خود بندگان آفریده می شوند، و هیچ تعلقی با آفرینش و قدرت الهی ندارند. زیرا فاعل نامیدن بنده زمانی درست است که بنده خالق آن فعل باشد. (صفحه: ۱۹۱)	
۱۳	اگر انسان صاحب اختیار است، پس هدایت و ضلالت از جانب خداوند چه مفهومی دارند؟			

		هدایتِ خداوند به معنی بیان کردنِ راه درست به بندگان است، و گمراهی به معنی گمراه نامیدنِ بنده یا حکم کردن بر ضلالتِ وی - آنگاه که بنده ضلالت را در خود خلق می‌کند - می‌باشد. (صفحه: ۲۲۰)	پروردگار متعال هرکه را بخواهد هدایت می‌کند و هرکه را بخواهد گمراه می‌کند. هدایت کردن به معنی آفریدن هدایت و رهنمایی در وجود بنده - زمانی که او راه درست را اختیار می‌کند - است. و ضلالت به این معنی است که خداوند گمراهی را در وجود بنده - حین اینکه بنده راه باطل را اختیار می‌کند - می‌آفریند. (صفحه: ۲۲۰)	
۱۴	اثر و پیامدِ یک فعل چگونه ایجاد و آفریده می‌شود؟			
		اثر و پیامدِ یک فعل، نتیجهٔ آفرینش فاعل (انسان) است، نه اینکه خدای تعالی آن را بیافریند. پس پیدایش درد پس از ضربه زدن بواسطهٔ ضربه زنده (یعنی انسان) آفریده می‌شود. اما چون خداوند متعال خالقِ طبیعت و قوانین	آثاری که پس از افعال بندگان بر حسب روند طبیعت پدید می‌آیند یا رخ می‌دهند، مانند پیدایش درد پس از ضربه زدن، یا شفا یافتن پس از خوردن دارو و دوا، بواسطهٔ خداوند متعال ایجاد می‌گردند و آفریده می‌شوند، درحالی که از روی عرف و حکم به بنده نسبت داده می‌شوند. خداوند متعال روند عادی طبیعت را با آفریدن اثر و پیامد، پس از اینکه بنده سبب و علت آن را بکار می‌بندد، جاری می‌سازد. پس زمانی که بنده سبب را بکار می‌بندد به این قصد که اثر متوقعه پدیدار گردد، این	

		آن است، پس این آثار به فعلِ خداوند متعال نسبت داده می‌شوند. (صفحه: ۱۹۸)	اثر به او نسبت داده می‌شود؛ او بر اساس «عرف» مسؤول آن کار پنداشته می‌شود، و بر اساس «شرع» ثواب و عقاب را نصیب می‌شود. (صفحه: ۱۹۸ و ۱۹۹)	
۱۵	آیا بر خداوند واجب است تا به صلاحِ بندگان عمل کند؟ اگر چنین باشد، پس دعا کردن برای حصول آسانی‌ها و دفع دشواری‌ها چه حکمی دارند؟			
		رعایت کردنِ کاری که به صلاحِ بندگان باشد بر خداوند واجب است. بنابراین، دعا کردن به درگاه پروردگار تا مشکلات را از او دفع سازد و مرحمت بیش‌تر بر او روا دارد، بی‌فایده است زیرا خداوند بهترین کاری که به صلاح بنده بوده برایش عطا کرده است. (صفحه: ۲۱۱)	بر خداوند متعال واجب نیست کاری را که به صلاحِ بندگان باشد رعایت کند. در غیر آن، دعا کردن برای آسانی‌ها و آسودگی‌ها، و دعا کردن برای دفع دشواری‌ها، بیماری‌ها و مشکلات بیهوده می‌بودند. درحالی‌که پروردگار متعال در کتابش مؤمنان را به دعا کردن سفارش کرده و امت بر این کار اجماع دارند. (صفحه: ۲۱۱-۲۱۲)	
۱۶.	آیا پیامبران و انبیاء معصوم اند؟			

انبیاء پیش از دریافت وحی، از کفر و شرک معصوم اند، و پس از دریافت وحی هم از گناهان کبیره و هم گناهان صغیره معصوم اند. ولیکن، زلت و لغزش از آن‌ها در نتیجه فراموشی و بگونه غیر عمدی جائز و محتمل است. زلت و لغزش چنان نیست که گویا پیامبران از حق بسوی باطل، یا از طاعت بسوی گناه، یا از ذکر بسوی غفلت لغزیده باشند، بلکه به معنی بقای بعضی از اوصاف بشری در وجود شان است طوری که از نیکوترین عمل بسوی عمل نیکو لغزیده اند. این تعریف در حق همه انبیاء به استثنای آدم علیه السلام صدق می کند چون او به عملی که از آن نهی شده بود مرتکب گشت. (صفحه: ۱۷۴-۱۷۵)	انبیاء پیش از دریافت وحی، از کفر و شرک معصوم اند، و پس از دریافت وحی از گناهان کبیره معصوم اند. پیامبران بنابر اوصاف بشری دچار خطا و گناه صغیره گردیده می توانند. (صفحه: ۱۷۴)	انبیاء پیش از دریافت وحی، هم از کفر و شرک و هم از گناهان کبیره معصوم اند، و پس از دریافت وحی نیز از همه گناهان معصوم باقی می مانند. از آنجایی که ارتکاب گناه کبیره انسان را از ایمان خارج می سازد، محال است که انبیاء پیش از رسالت مرتکب گناه گردیده باشند چون وحی تنها به کسی نازل می شود که از ایمان خارج نگردیده باشد.	بعضی از اهل حدیث در این مسئله با اشعریه، و بعضی با حنفی ها موافق اند.	ابن عبدالوهاب انبیاء را نه تنها از گناهان، بلکه از کفر و شرک نیز معصوم نمی داند. او باور دارد که آدم و حوا یک بار دچار شرک شدند. ابن عبدالوهاب نسبت دادن شرک را بگونه اسمی در حق همه انبیاء جائز می داند. (صفحه: ۱۷۵)

۱۷	طلب شفاعت کردن و توسل جستن به پیامبران، برگزیدگان و بندگان نیکوکار.
چون شفاعت انبیاء و پیامبران، و نیز بندگان برگزیده و نیکوکار در روز آخرت بر اساس نص و بر اساس اجماع ملت ثابت است، طلب شفاعت ازین‌ها چه در زمان حیات شان و پس از وفات شان جائز است. جواز توسل جستن به آن‌ها نیز بر اساس نص ثابت گشته است. زیارت کردن قبور جائز است. ما به ظن اینکه شاید زیارت‌کنندهٔ قبر از اهل قبر طلب دعا و استعانت بکند، حکم شرک و کفر را بر او صادر نمی‌کنیم همانگونه که بر بیماری که نزد طبیب یا پزشک برای درمان و تداوی رجوع می‌کند حکم شرک را به ظن اینکه او شاید طبیب را شفا‌دهنده بپندارد و شفا را حقیقتاً از او طلب بکند صادر نمی‌کنیم، چون تنها خداوند از سینه‌ها آگاه است. در دعای زندگان برای مردگان و صدقه دادن شان برای آن‌ها، مردگان را نفع است (عقیده الطحاویه، و عقائد نسفی).	از آنجایی که عفو و بخشش الهی در حق مرتکبین گناه کبیره ممتنع است، شفاعت نیز در حق ایشان فایده‌ای ندارد. پس طلب شفاعت از آن‌ها و توسل جستن به آن‌ها جواز ندارند. (صفحه: ۲۴۵) در توافق و اجماع با حنفی‌ها و اشعری‌ها. همه وهابی‌ها و بعضی از سلفی‌های معاصر می‌گویند که شفاعت انبیاء و پیامبران در روز آخرت حق است، ولیکن طلب کردن شفاعت از آن‌ها در این دنیا شرک آوردن به خداوند است. طلب کردن دعا از افراد نیکوکار تنها زمانی که در قید حیات باشند جواز دارد، ولیکن طلب دعا پس از وفات شان، کفر و شرک است. توسل جستن به انبیاء و بندگان نیکوکار و مقرب خداوند شرک و کفر است. از آنجایی که اکثریت مسلمانان حین زیارت قبور طلب دعا می‌کنند، پس زیارت کردن قبور جائز نیست، و می‌توان دعاکننده بر قبر را مشرک و بت‌پرست خواند. بنابراین، همه کسانی از

				مسلمانان که دعا کردن بر قبر را جائز می‌دانند مشرک و بت‌پرست استند.
۱۸	آیا مجتهد در اجتهادش در مسائل شرعی و فروع دین، دچار خطا و اشتباه شده می‌تواند؟			
	مجتهد شاید خطا کند و شاید درست باشد، و نزد خداوند حق تنها یکی است و متعدد نیست. بعضی از حنفی‌ها می‌گویند که آنچه بر مجتهد لازم است خود اجتهاد و نحوه بکار بستن دلیل در اجتهاد است نه دریافتن آنچه که حق است. بعضی دیگر می‌گویند که مجتهد مکلف به دریافتن آنچه که حق است می‌باشد. اما همه اتفاق دارند که مجتهد از بابت خطایش گنه‌کار پنداشته نمی‌شود و معذور است، و بخاطر اجتهادش ثواب دریافت می‌کند.	هر مجتهد در مسائل شرعی صوابکار است، زیرا نزد خداوند حق تنها یک حکم معین نیست که مجتهد برای پیدا کردن آن مکلف باشد، بلکه حق می‌تواند متعدد باشد. (صفحه: ۳۵۹)		ابن تیمیه در این مسئله، سخنی شبیه سخن معتزله و اشعریه گفته است. او می‌گوید: مجتهد را نمی‌توان مخطی یا خطاورزیده نامید، و بنابراین مجتهد همیشه صوابکار گفته می‌شود. (صفحه: ۳۵۹)

			(صفحه: ۳۵۹)	

فهرست راهنما و منابع

مراجع و مأخذ

- ابوحنيفة، نعمان بن ثابت: «رسالة أبي حنيفة إلى عثمان البتي». در: «العالم والمتعلم ويليهِ رسالة أبي حنيفة ألى عثمان البتي»، تصحيح محمد زاهد كوثرى. ١٣٦٨ هـ.
- ابوحنيفة و ابومقاتل سمرقندى: «العالم والمتعلم». در: «العالم والمتعلم ويليهِ رسالة أبي حنيفة ألى عثمان البتي»، تصحيح محمد زاهد كوثرى. ١٣٦٨ هـ.
- ابوحنيفة، نعمان بن ثابت: «الفقه الأكبر» به روايت حماد بن ابوحنيفة، در «الفقه الأكبر ويليهِ وصية أبي حنيفة لأصحابه»، تصحيح ابوشعبه سنبادى. نشر مجازى.
- ابوحنيفة، نعمان بن ثابت: «الفقه الأيسر» يا الفقه الأكبر به روايت ابومطيع حكم بلخى، در «الفقه الأكبر ويليهِ وصية أبي حنيفة لأصحابه»، تصحيح ابوشعبه سنبادى. نشر مجازى.
- ابوحنيفة، نعمان بن ثابت: «وصية أبي حنيفة» به روايت ابو يوسف، در «الفقه الأكبر ويليهِ وصية أبي حنيفة لأصحابه»، تصحيح ابوشعبه سنبادى. نشر مجازى.
- ابن اثير، ابوالحسن جزرى: «كتاب الكامل في التاريخ». تصحيح عمر عبدالسلام تدمري. دار الكتب العربي. بيروت: ١٩٩٧ م.
- ابن بطوطه: «الرحلة: تحفة النظار في غرائب الامصار وعجائب الأسفار». تصحيح علي المنتصر الكتاني. مؤسسة الرسالة. بيروت ١٤٠٥ هـ.
- ابن تيمية: «بيان تلبس الجهمية في بدعهم الكلامية». تصحيح يحيى بن محمد الهندي. مجمع الملك فهد: ١٤٦٢ هـ.
- ابن تيمية: «درء تعارض العقل والنقل». تصحيح محمد رشاد سالم. جامعة الإمام محمد بن سعود: ١٤١١ هـ.
- ابن تيمية: «الرسالة الأكملية في ما يجب لله من صفات الكمال». تصحيح احمد حمدي إمام. المطبعة المدني، القاهرة: ١٤٠٣ هـ.
- «الرسالة في صفة الكلام». رسائل سلفية ٣. تصحيح طارق السعود. دار الهجرة: بيروت.
- ابن تيمية: «شرح حديث النزول». تصحيح محمد بن عبدالرحمن الخميس. دارالعاصمة: ١٤١٤ هـ.
- ابن تيمية: «شرح العمدة». تحقيق محمد اجمل الاصلاحى. دار عالم الفوائد. مكة المكرمة: ١٤٣٦ هـ.
- ابن تيمية: «مجموع الفتاوى». به تصحيح عبدالرحمن بن محمد بن قاسم. وزارة الشؤون الإسلامية والدعوة والإرشاد السعودية، ١٤٢٥ هـ.

- ابن تيمية: «منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية». تصحيح محمد رشاد سالم. جامعة الإمام محمد بن سعود: ١٤٠٦ هـ.
- ابن جوزي، ابوالفرج عبدالرحمن: «دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه». تصحيح محمد زاهد كوثرى. المكتبة الأزهرية للتراث. من تراث الكوثرى ١٢. قاهره.
- ابن جهيل، احمد بن يحيى كلابي: «الرد على من قال بجهة». در: «طبقات الشافعية الكبرى» (جلد ٩، صفحات ٣٥-٩١) اثر تاج الدين سبكي، تصحيح محمود الطناحي و عبدالفتاح الحلو، هجر للطباعة والنشر، ١٤١٣ هـ.ق.
- ابن خالويه: «المختصر في شواذ القراءات». مكتبة المتنبى. قاهره.
- ابن خلدون: «المقدمة». ترجمه محمد پروين گنابادى. شركت انتشارات علمى و فرهنگى. تهران: ١٣٩١.
- ابن سهلان، زين الدين عمر ساوجى: «مختصر در بيان منطق». در: «سه رساله در منطق» (گردآورنده: عمر جوياء). مركزى مجازى مطالعات و احياى آثار اسلامى بينات. ١٤٠١.
- ابن سينا، ابو على: «الاشارات والتنبهات» (ترجمه و شرح إشارات و تنبيهات: جلد اول). ترجمه حسن ملكشاهى. انتشارات سروش. تهران: ١٣٩٢.
- ابن سينا، ابوعلى: «النجاة» (ترجمه و شرح الهيات نجات). ترجمه سيد يحيى يثربى. بوستان كتاب. تهران: ١٣٨٥.
- ابن سينا، ابوعلى: «رساله منطق» در: دانشنامه علانى (ابن سينا). تصحيح محمد معين. انجمن آثار و مفاخر فرهنگى. همدان ١٣٨٣.
- ابن ابى العز: «شرح العقيدة الطحاوية». المكتبة الإسلامى. بيروت: ١٩٨٨ م.
- ابن عبد الوهاب: «كتاب الوحيد، الذى هو حق الله على العبد». تصحيح دغش بن شبيب العجمى. نشرات وزارت اوقاف و شئون اسلامى دولت قطر. مكتبة أهل الأثر للنشر والتوزيع. الكويت: ١٤٣٥ هـ.
- ابن عبد الوهاب: «القواعد الأربعة». در: «مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب»، تصحيح عبدالعزيز بن زيد الرومى، محمد بلتاجى، و سيد حجاب. جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. ١٩٧٦ م.
- ابن عبد الوهاب: «نواقض الإسلام». در: «مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب»، تصحيح عبدالعزيز بن زيد الرومى، محمد بلتاجى، و سيد حجاب. جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. ١٩٧٦ م.
- ابن قفطى: «تاريخ الحكماء». تصحيح ژوليوس ليرت. ١٩٠٣ م.

ابن قيم الجوزيه: «مدارج السالكين». تصحيح محمد معتصم بالله بغدادى. دار الكتب العربى. بيروت: ١٩٩٦م.

ابن قيم الجوزيه: «كتاب الاجتماع الجيوش الإسلامية». تصحيح عواد عبد الله المعتق. الرياض: ١٩٨٨م.
ابن معلم، ابو عبدالله محمد: «نجم المهتدي ورجم المعتدي». تصحيح بلال محمد حاتم السقا. دار التقوى. دمشق: ٢٠١٩م.

اسفرائينى، ابو المظفر شاهپور: «التبصير فى الدين و تمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين». تصحيح كمال يوسف الحوت. عالم الكتب. بيروت: ١٩٨٣.

اندكاني، كمال الدين فرغانى: «صدق الكلام في علم الكلام». تصحيح عاشور حافظ. مكتبة الغانم. اردن: ٢٠٢٣م.

بخارى، محمد علاء الدين بن محمد: «مُلجمة المُجسمة». تصحيح سعيد عبد اللطيف فودة. دار الذخائر. بيروت: ٢٠١٣م.

بزدوى، ابوالحسن على بن محمد (فخر الاسلام ابوالعسر): «كنز الوصول إلى معرفة الأصول». تصحيح سائد بكداش. دار السراج. مدينة المنورة: ٢٠١٦م.

بزدوى، محمد بن محمد (صدر الاسلام ابواليسر): «أصول الدين». به تصحيح هانس بيتر لنس. المكتبة الازهرية للتراث. قاهرة: ٢٠٠٣م.

بشاغرى، ابوالحسين محمد بن يحيى: «شرح جمل من أصول الدين». در: جمل من أصول الدين لأبى سلمة السمرقندى و يليه شرحه. تصحيح الهام قاسمى. دار الكتب العلمية. بيروت: ٢٠١٥م.

بياضى زاده، احمد بن حسن بسنوى رومى: «إشارات المرام من عبارات الإمام أبى حنيفة النعمان»، تصحيح احمد فريد المزيدي، دار الكتب علمية، بيروت: ٢٠٠٧م.

پورجوادى، نصرالله: «دو مجدد: پژو و هش هاىى درباره محمد غزالى و فخر رازى». مركز نشر دانشگاهى. تهران: ١٣٨١.

تفتازانى، سعد الدين مسعود بن عمر. «شرح عقائد نسفى». تصحيح على كمال. دار إحياء التراث العربى. بيروت: ٢٠١٤م.

تفتازانى، سعد الدين مسعود بن عمر. «شرح المقاصد في علم الكلام». تصحيح عبدالرحمن عميرة. عالم الكتب. بيروت: ١٩٩٨.

تهانوى، محمد على: «كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم». تصحيح على دحروج. سلسلة موسوعات المصطلحات العربية والإسلامية. مكتبة لبنان ناشرون. بيروت: ١٩٩٦.

- جويا، محمد عمر: «تکفير علمای اهل سنت و فتواهای کشتن از جانب ابن تیمیه». بینات: مرکز مجازی مطالعات و احیای آثار اسلامی. ۱۴۰۱ هـ ش. http://bayyinat.org/?page_id=1402
- جرجانی، میر سید شریف: «الکبری فی المنطق». در: «سه رساله در منطق» (گردآورنده: عمر جويا). مرکزی مجازی مطالعات و احیای آثار اسلامی بینات. ۱۴۰۱.
- جرجانی، میر سید شریف: «الصغری فی المنطق». در: «سه رساله در منطق» (گردآورنده: عمر جويا). مرکزی مجازی مطالعات و احیای آثار اسلامی بینات. ۱۴۰۱.
- جوزجانی، قاضی منهاج سراج: «طبقات ناصری». تصحیح عبدالحی حبیبی. بنیاد فرهنگی جهانداران غوری. کابل: ۱۳۹۱.
- جوینی، ابو المعالی. «الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد». تصحیح محمد یوسف موسی. مکتبه الخانجی: ۱۳۶۹ هـ.
- حداد، جبریل فؤاد. «نگاه دوباره بر حدیث عقل زنان». مقاله انگلیسی. ۲۰۰۶. نشانی وبسایت مقاله: https://www.livingislam.org/k/wiha_e.html
- حصنی، تقی الدین ابوبکر: «دفع شبه من شبه وتمرد ونسب ذلك إلى الإمام أحمد». تصحیح محمد زاهد کوثری. المکتبه الأزهريه للتراث. من تراث الکوثری ۳۳. قاهره: ۲۰۱۰م.
- حموی، یاقوت. «معجم الأدباء». دار الغرب الإسلامی. بیروت: ۱۹۹۳م.
- دارمی، ابوسعید عثمان سجستانی: «نقض علی المریسی الجهمی العنید». تصحیح رشید بن حسن الألمعی. مکتبه الرشد. الرياض: ۱۹۹۸م.
- دانش پژوه، محمد تقی: «گوشه‌ای از تاریخ منطق در ایران: رد غیلانی بر شک رشید و طواط در قیاس خلف». نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز: شماره ۵۸، سال ۱۳۴۰.
- دبوسی، ابو زید عبیدالله. «تقویم أصول الفقه و تحديد أدلة الشرع». تصحیح عبدالرحیم یعقوب. مکتبه الرشد. الرياض: ۱۴۲۹.
- دروازجکی، ابونصر زاهد: «لطائف التفسیر». تصحیح سعیده کمائی فرد. میراث مکتوب. تهران: ۱۳۹۸.
- دهخدا، علی اکبر. «لغت‌نامه دهخدا».
- ذهبی، شمس الدین: «میزان الاعتدال فی نقد الرجال». تصحیح علی محمد البجاوی. دار المعرفة. بیروت: ۱۹۶۳م.
- ذهبی، شمس الدین: «سیر أعلام النبلاء». مؤسسة الرسالة. ۲۰۰۱م.
- رازی، فخرالدین: «مناظرات فخرالدین الرازی فی بلاد ما وراء النهر». تصحیح فتح الله خلیف. دار المشرق. بیروت: ۱۹۸۴م.

- رازى، فخرالدين: «الأربعين في أصول الدين». تصحيح احمد حجازى سقا. مكتبة الكليات الازهرية. قاهره: ١٩٦٥م.
- رازى، نجم الدين: «منارات السائرين و مقامات الطائرين». ترجمه محمودرضا افتخارزاده. انتشارات جامى. تهران: ١٣٩٠ هـ.ش.
- سبكى، تقى الدين على: «السيف الصقيل في الرد على ابن زفيل». تصحيح محمد زاهد كوثرى. المكتبة الازهرية للتراث. من تراث الكوثرى ٣٠. قاهره.
- سبكى، تاج الدين عبدالوهاب: «السيف المشهور في شرح عقيدة أبى منصور». تصحيح مصطفى صائم يبرم. استانبول: ٢٠٠٠م.
- سبكى، تاج الدين عبدالوهاب: «طبقات الشافعية الكبرى». تصحيح محمود الطناحي و عبدالفتاح الحلو. هجر للطباعة والنشر. ١٤١٣ هـ.ق.
- سمرقندى، ناصرالدين ابوالقاسم حسنى: «فتح الغلق في التوحيد». تصحيح اوزكان شمشك و يوسف اريكانر. ژورنال الهيات تصور. ديسامبر ٢٠٢٠م.
- سرخسى، شمس الأئمه ابوبكر: «كتاب الأصول». تصحيح ابو الوفاء الأفغانى. إحياء المعارف العثمانية. حيدر آباد: ١٣٧٢ هـ.ق.
- سرخسى، شمس الأئمه ابوبكر: «المبسوط». مطبعة السعادة ودار المعرفة. بيروت. ١٩٨٩م.
- سمرقندى، ابو الليث: «شرح الفقه الأكبر» (همچنان منسوب به عطاء بن على جوزجانى). در «الرسائل السبعة في العقائد»، به اهتمام ابوعبدالله بن احمد المقديسى، دار البصائر، قاهره: ٢٠٠٩م.
- سمرقندى، أبو الليث: «تفسير بحر العلوم». <https://www.altafsir.com>
- سمرقندى، علاء الدين ابوبكر: «ميزان الأصول في نتائج العقول». تصحيح عبدالملك سعدى. دار النور المبين. عمان: ٢٠١٧م.
- سمرقندى، علاء الدين محمد بن عبد الحميد اسمندى: «لباب الكلام». تصحيح محمد سعيد اوزرالى. مركز البحوث الإسلامية. استانبول: ٢٠٠٥م.
- شاه ولى الله دهلوى: «فتح الرحمن بترجمة القرآن». تصحيح مسعود انصارى. گروه علمى فرهنگى موحدين: ١٣٩٤ هـ.ش.
- شاه اسماعيل دهلوى: «يك روزه». فاروقى كتب خانه. ملتان.
- شبستري، محمد مجتهد: «نقد تفكر سنتى در كلام اسلامى». ماهنامه كيان: سال ١٣٧١ شماره ١٠.
- شمس تبريزى: «مقالات شمس تبريزى». تصحيح محمد على موحّد. انتشارات خوارزمى. ١٣٩١.

- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم: «ملل و نحل». ترجمه و تحریر نواز مصطفی خالقداد هاشمی عباسی، تحت عنوان «توضیح الملل». تصحیح محمد رضا جلالی نائینی. انتشارات اقبال. تهران: ۱۳۶۲.
- صابونی، نورالدین احمد بن محمود: «الکفایة فی الهدایة فی أصول الدین». تصحیح محمد آروتش. مرکز بحوث الإسلامی فی استانبول. دار ابن حزم. بیروت: ۲۰۱۴م.
- صابونی، نورالدین احمد بن محمود. «البداية من الکفایة». تصحیح فراز خان. متن عربی و ترجمه انگلیسی. دانشگاه زیتونه. برکلی، ایالات متحده امریکا: ۲۰۲۰م.
- صابونی، نورالدین احمد بن محمود. «المنتقى من عصمة الأنبياء». تصحیح محمد بولوط. دار ابن حزم. بیروت: ۲۰۱۴.
- صفار، ابراهیم: «تلخیص الأدلة لقواعد التوحيد». تصحیح انجیلیکا برودرسن. المعهد الألماني للأبحاث الشرقية. بیروت: ۱۴۳۲ هـ.
- عسقلانی، ابن حجر: «الدرر الكامنة فی أعيان المائة الثامنة». دایرة المعارف العثمانية. حیدرآباد: ۱۹۷۲م.
- غزالی، ابوحامد. «الاقتصاد في الاعتقاد». تصحیح ابراهیم آکاه چوبوقچی و حسین آتای. جامعة انقره: ۱۹۶۲م.
- غزالی، ابوحامد. «مقاصد الفلاسفة». ترجمه محمد خزانی. انتشارات امیر کبیر. تهران: ۱۳۳۸.
- غزالی، ابوحامد. «تهافت الفلاسفة». متن عربی و انگلیسی. ترجمه مایکل مرمورا. سلسله ترجمه‌های اسلامی الحکمة. ایالات متحده امریکا: ۲۰۰۰م.
- فارابی، ابونصر محمد: «فصول المنتزعة». ترجمه حسن ملکشاهی. سروش (انتشارات صداوسیما). تهران: ۱۳۸۲.
- فروزانفر، بدیع الزمان: «رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال الدین محمد». تهران: ۱۳۱۵.
- فرهاری، عبدالعزیز ملتانی: «النبراس، شرح شرح العقائد النسفية». تصحیح اوقان قدیر یلماز. مكتبة ياسين استانبول: ۲۰۱۲م.
- قدوری، ابوالحسن احمد: «المختصر». تصحیح سائد بکدش. دار السراج. المدينة المنورة: ۲۰۱۴م.
- قرشی، عبدالقادر بن ابوالوفاء: «جواهر المضیة فی طبقات الحنفیة». تصحیح عبدالفتاح الحلو. دار هجر. قاهره: ۱۹۹۳م.
- کاتب چلبی: «كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون». تصحیح محمد شرف الدین یالتقیایا. مؤسسة التاريخ العربي. استانبول: ۱۹۴۱م.

کاتب چلبی: «سلم الوصول ألی طبقات الفحول». تصحیح محمود عبد القادر الأرناؤوط. مکتبه إرسیکا. استانبول: ۲۰۱۰م.

کاسانی، علاء‌الدین ابوبکر: «المعتمد من المعتقد». تصحیح محمد عثمان دوغان. تصور: ژورنال مطالعات الهیات. شماره ۷. سال ۲۰۲۱م.

کاشفی، ملا حسین واعظ: «جواهر التفسیر». تصحیح جواد عباسی. میراث مکتوب. تهران: ۱۳۷۹.
کتانی، عبدالحی: «فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم». تصحیح احسان عباس. دار الغرب الإسلامي. بیروت: ۱۹۸۲م.

کشی، احمد بن موسی: «مجموع الحوادث والنوازل والواقعات». رساله دکتورای عبدالملک تایچی بایف. دانشگاه انقره. ۲۰۲۱م.

کوثری، محمد زاهد: «احقاق الحق بإبطال الباطل في مغیث الخلق». من تراث الکوثری (۱۰). المکتبه الأزهريه للتراث.

کوثری، محمد زاهد: «فتن المجسمة وصنوف مخازيهم». در: «مقالات الکوثری» (صفحات ۲۸۸-۲۹۵)، المکتبه التوفيقية، قاهره.

گنګوهی، رشید احمد: «فتاوی رشیدیه». چاپ شده تحت نام «فتاوی رشیدیه: مبوب به طرز جدید». دار الشاعه. کراچی.

لامشی، ابو الثناء محمود بن زید. «التمهید لقواعد التوحید». تصحیح عبدالمجید ترکی. دار الغرب الاسلامی. بیروت: ۱۹۹۵.

لامشی، ابو الثناء محمود بن زید. «کتاب فی أصول الفقه». تصحیح عبدالمجید ترکی. دار الغرب الاسلامی. بیروت: ۱۹۹۵.

ماتریدی، ابومنصور. «تأویلات القرآن». تصحیح احمد وانلی اوغلی و محمد معصوم وانلی اوغلی. دار المیزان. استانبول: ۲۰۰۷م.

ماتریدی، ابومنصور. «کتاب التوحید». تصحیح بکر طوبال اوغلی و محمد آروشی. دار صادر. بیروت: ۲۰۱۰م.

محبوبی، صدرالشریعه عیدالله بن مسعود بخاری: «تعديل العلوم». تصحیح اکرم محمد اسماعیل ابوعواد. دار النور المبين للنشر والتوزيع. عمان، اردن: ۲۰۲۲م.

مرغینانی، برهان الدین علی: «الهدایة فی شرح بداية المبتدی». تصحیح طلال یوسف. دار احیاء التراث العربی. بیروت.

- مستملی، ابوابراهيم اسماعيل: «شرح التعرف لمذهب التصوف». تصحيح محمد روشن. انتشارات اساطير. تهران: ١٣٦٣.
- ملا علی قاری: «منح الروض الأزهر، شرح الفقه الأكبر». تصحيح وهبي سليمان غاوجی. دار البشائر الإسلامية، بيروت: ١٩٩٨ م.
- ملا علی قاری: «مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح». دار الفكر. بيروت: ٢٠٠٢ م.
- نسفی، ابو المعین میمون بن محمد. «تبصرة الأدلة فی أصول الدين». تصحيح كلود سلامة. المعهد العلمی الفرنسي للدراسات العربیة. دمشق: ١٩٩٠ م.
- نسفی، ابو المعین میمون بن محمد. «بحر الکلام». به تصحيح محمد صالح فرفور. مكتبة دار الفرفور. دمشق: ٢٠٠٠ م.
- نسفی، ابو حفص عمر (نجم الدين): «عقائد نسفی». در: شرح العقائد النسفیة، از سعد الدين التفتازانی. تصحيح احمد حجازی السقا. مكتبة الكليات الأزهریة. قاهرة: ١٩٨٨.
- نسفی، ابوحفص عمر (نجم الدين). «تفسير نسفی». تصحيح عزيز الله جوينی. انتشارات سروش. تهران: ١٣٩٠ هـ.ش.
- نسفی، ابوحفص عمر (نجم الدين): «التيسير في التفسير». تصحيح ماهر اديب حبوش. دار الباب. استانبول: ٢٠١٩ م.
- نسفی، ابوحفص عمر (نجم الدين): «تحصيل أصول الفقه». تصحيح بهاء الدين قرهقوش. ژورنال تحقيق علوم اسلامی. ديسامبر ٢٠٢١ م.
- نسفی، ابو البركات عبدالله بن محمود. «مدارك التنزيل وحقائق التأويل». <https://www.altafsir.com>
- نسفی، ابو البركات عبدالله بن محمود. «شرح المنتخب الحسامي». تحقيق سالم أوغوت.
- نسفی، ابو البركات عبدالله بن محمود. «الاعتماد في الاعتقاد». تصحيح عبدالله محمد اسماعيل. المكتبة الأزهریة للتراث. قاهرة: ٢٠١١ م.
- Craig, William Lane (1990). "The Kalam Cosmological Argument." Wipf and Stock. Oregon, United States.
- Griffel, Frank (2021). "The formation of post-classical philosophy in Islam." Oxford University Press. New York, NY.
- Hawking, S. and L. Mlodinow (2012). "The Grand Design." Bantam Books. New York, NY.

- Hilbert, David (1925: 1984). "On the infinite." In: P. Benacerraf and H. Putnam (eds.) *Philosophy of Mathematics*. Cambridge University Press: 1984.
- Hume, David (1740: 2007). *A Treatise of Human Nature: Volume 1*. Eds. David Fate Norton and Mary J. Norton. Oxford University Press: 2000. Oxford, UK.
- Kant, Immanuel (1781: 1998). *Critique of Pure Reason*. Translated by Paul Guyer and Allen Wood. Cambridge University Press: 1998. Cambridge, UK.
- Khan, Faraz A. (2020). "The Kalam Cosmological Argument." In: Faraz Khan (translator), *An Introduction to Islamic Theology: Al-Sabuni's Al-Bidayah*. Zaytuna College. Berkeley, CA.
- Locke, John (1690: 1995). *An Essay Concerning Human Understanding*. Prometheus Books. Amherst, NY.
- Proops, Ian (2014). "Kant on the Cosmological Argument." *Philosophers' Imprint* 14 (12).
- Russell, Bertrand (1914). *Our Knowledge of the External World: As a field for scientific method in philosophy*. The Open Court Publishing Company. Chicago, IL.
- Russell, B. and F. Copleston, 1948, "Debate on the Existence of God", Reprinted in: John Hick (ed.), 1964, *The Existence of God*, New York: Macmillan, pp. 167-90.
- Reichenbach, Bruce (2022). *Cosmological Argument*. Stanford Encyclopedia of Philosophy. <https://plato.stanford.edu>
- Wood, Allen (1978). *Kant's Rational Theology*. Cornell University Press. Ithaca, NY.

فهرست راهنما: اعلام نام‌های افراد، گروه‌ها، کتاب‌ها و اصطلاحات^۱

نام افراد و نام گروه‌ها: بدون علامت‌گذاری

نام کتاب‌ها: با علامت (*)

اصطلاحات کلامی: با علامت (+)

ابن عباس: ۱۸۱، ۱۷۱، ۱۴۹، ۹۹، ۸۷، ۴۱، ۲۳۹، ۲۶۶

ابن عبدالوهاب: ۲۵۸، ۲۲۵، ۱۷۵

ابن عربی، محی الدین: ۲۲۵

ابن غیلان بلخی: ۳۳، ۲۱

ابن فورک اصفهانی: ۱۳۹

ابن قدوه، مجدالدین: ۳۰، ۲۷

ابن قیم الجوزیه: ۲۶۸، ۲۲۳، ۲۳، ۱۴

۳۷۱، ۲۷۵

ابن کثیر: ۱۷۵

ابن کرام: ۸۲

ابن مازة، عبدالعزیز البرهان: ۲۳

ابن مبارک: ۹۸

ابن مسعود: ۲۶۴، ۲۴۰، ۲۳۹، ۱۷۱

ابن معلم قرطبی: ۳۷۱

ابوالحسن صالحی: ۲۵۵، ۲۵۴

ابوالهذیل معتزلی: ۱۳۶، ۱۱۱، ۱۰۹، ۱۰۷

۱۵۵، ۱۵۳، ۱۴۲

ابوبکر صدیق: ۱۶۹، ۱۴۷، ۱۲۹، ۵۵

۳۵۸، ۱۸۱، ۱۸۰، ۱۷۹، ۱۷۲، ۱۷۰

ابوثوبان مرجئی: ۲۵۴

ابوحفص صغیر بخاری: ۲۷۰، ۱۵

ابوحفص کبیر بخاری: ۲۷۰

ابوحنیفه: ۱۱۲، ۹۹، ۱۹، ۱۴، ۱۲، ۸، ۷

۱۹۰، ۱۸۲، ۱۷۳، ۱۶۶، ۱۲۲، ۱۱۹

۲۴۶، ۲۲۹، ۲۲۵، ۲۲۴، ۲۰۵، ۱۹۱

ا، آ، ا،

اباضیه: ۱۶۵

ابراهیم خلیل الله: ۱۷۴، ۷۴، ۴۷، ۴۱

۲۵۲، ۲۳۰، ۲۲۱

ابراهیم صفار بخاری: ۹۸، ۴۷، ۱۹، ۱۷

۲۴۹، ۱۶۰، ۱۱۹، ۱۰۱، ۹۹

ابن ابی العز: ۲۷۵، ۲۲۳

ابن اثیر جزیری: ۳۰، ۲۷

ابن الاعرابی: ۱۵۹

ابن بطوطه: ۳۷۸

ابن تیمیه: ۹۹، ۹۱، ۸۲، ۶۸، ۲۵، ۱۴

۲۲۳، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۶۸، ۳۵۹، ۲۷۵

۳۷۹، ۳۷۸، ۳۷۴، ۳۷۱

ابن جهیل کلابی: ۳۷۱

ابن جوزی: ۳۷۱

ابن خالویه: ۲۴۰

ابن خلدون: ۱۷، ۸

ابن راوندی: ۲۵۴، ۱۹۰، ۱۴۴، ۱۴۲، ۸۲

ابن رشد: ۶۸

ابن سریق: ۱۹۰

ابن سهلان ساوجی: ۳۰۵، ۲۸۷

ابن سینا: ۲۸۳، ۱۷۸، ۱۰۴، ۶۹، ۶۸، ۲۱

۳۰۹، ۳۰۳، ۳۰۱، ۲۸۷

^۱ به استثنای نام محمد مصطفی ﷺ و به استثنای مُسندهای حدیث.

- اشعریه : ١٦، ٥٠، ٥١، ١٠٤، ١١٣، ١١٦،
 ١٢٢، ١٣٧، ١٤٠، ١٤٢، ١٥٩، ١٦٠،
 ١٦٣، ١٦٥، ١٧٥، ١٨٥، ١٨٦، ١٨٧،
 ١٨٨، ١٨٩، ١٩٢، ١٩٤، ٢٠٠، ٢٠٤،
 ٢٠٨، ٢١٧، ٢٢٥، ٢٢٨، ٢٣٦، ٢٤٤،
 ٢٤٧، ٢٥١، ٢٥٤، ٢٦٥، ٣٥٨، ٣٥٩،
 ٣٧٢
 اصحاب هیکال : ٧١
 اصطرخی، ابواسحاق : ٩٠
 * اصول الدین (بزدوی) : ٩، ١٦، ٨٥، ٨٧،
 ١٨٢، ١٩٠، ١٩٢، ٢٤٩،
 ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٣، ٢٥٨، ٢٦٢، ٢٧٤،
 ٣٥٧
 * أصول الدین علی اعتقاد المهتدين : ٣٤٥
 + اصول الفقه : ٥٠، ٩٦، ١٦٦
 + اطراد وانعکاس : ٥٠، ١٥٠
 + اعراض : ٦١
 + اعیان : ٦١
 + آفات و بلا : ٢١٥، ٢١٧
 افلاطون : ٥٣
 افلاکیها : ٧١، ٧٨
 + اکوان : ٦٤
 + اکوان اربعه : ٦٥
 آل برهان : ٢٣
 * الأجناس : ١٤
 * الأریعین فی أصول الدین : ٢٨٢، ٣١١
 * الإرشاد : ١٢٢، ٢٦٥
 * الإشارات والتنبیها : (بنگرید به : إشارات
 و تنبیها)
 * الأصول (سرخسی) : ١٦٦، ١٦٧، ٢٥٠،
 ٢٥١
 * الاعتماد فی الاعتقاد : ١٦، ٢٠، ١٤٢، ٢١٠
 * الاقتصاد فی الاعتقاد : ١٥١، ٢٦٦، ٢٩٠،
 ٢٩٢
 * البداية من الكفاية : ٣٤، ٣٥، ٥٢، ٦٤،
 ٦٦، ٧٠، ٧١، ٧٧، ٧٩، ٨٩، ١١٠، ١٣٩،
 ١٤٠، ١٤٢، ١٦٣، ٢٤٩، ٢٧٤،
 ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٥، ٢٦١، ٢٦٢، ٢٦٤،
 ٢٦٦، ٢٧١، ٢٧٢، ٣٢٧، ٣٣١، ٣٧٦
 ابوذر غفاری : ٤٦
 ابوموسی اشعری : ١٨١
 ابوهاشم جیائی : ٥٠، ١٠٩، ١٥٣، ١٥٥،
 ٢٤٢، ٢٥٩
 ابوهیریه : ٤١، ٤٦، ١٠١، ١٨٠
 ابویعلی حنبلی : ٣٧١
 ابویوسف : ١٦٦، ١٦٧، ٢٤٨، ٢٥٤، ٣٢٨،
 ٣٣١، ٣٧٦
 + اپستمولوجی : ٤٩
 آتش پرست : ٧٥
 + اتوم گرایی : ١٨٨، ٦٢
 اثریه : ٩٨
 * احقاق الحق بإبطال الباطل في مغیث
 الخلق : ١٧٩
 احمد بن حنبل : ٢٢٥، ٢٦١، ٣٧١
 ادربیسی، محمد : ٩٠
 آدم : ٧٨، ١٠٠، ١٧٥، ٢٣٤
 ارسطو : ٥٣، ٦١، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٩٣، ٣٠٩
 آروتنشی، محمد : ٣٦، ٢٥٤
 استاد حارثی سیدمونی کلایادی : ٢٧٠
 + استدلال کاسمولوژیک کلام اسلامی : ٢٨٣،
 ٢٩٣
 اسدی، سدیدالدین محمد : ٢٠
 اسروشنی، محمد بن محمود : ٢٩
 اسفرائینی، ابواسحاق : ١٤٠، ٢٦٤
 اسفرائینی، ابوالمظفر شاهفور : ١٧، ٢٠٩
 اسماعیلیه : ٥٥
 * إشارات المرام من عبارات الإمام : ٣٤،
 ١١٩، ٣٢١، ٣٢٧
 * اشارات و تنبیها : ٢١، ١٠٤، ١٧٨،
 ٢٨٣، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٨
 اشعری، ابوالحسن : ١٢، ٥٠، ١١٢، ١١٥،
 ١٣٩، ١٤٢، ١٤٥، ١٦٠، ١٩٠، ١٩٢،
 ٢٠٦، ٢٤٢، ٢٤٤، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٥٩،
 ٢٦١، ٢٦٢، ٣٥٨

- البيروني، ابوريحان : ٥٤
 * التأسيس في رد أساس التقديس : ٣٧٢، ٣٧٣
 * التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين : ١٧، ٢٠٩
 * التعرف لمذهب أهل التصوف : ١٧، ٨٤
 * التمهيد لقواعد التوحيد (لامشي) : ٣٤، ٣١٤، ٧٥، ٦٨
 * التمهيد لقواعد التوحيد (نسفي) : ٣٣
 * التيسير في التفسير : ٨٧، ١٣٧، ١٤٩
 * الدرر الكامنة : ٣٧٨
 * الرحلة (سفرنامه ابن بطوطه) : ٣٧٨
 * الرد على أهل الأهواء (ابوحفص صغير) : ١٥، ٢٧٠
 * الرد على أهل البدع والأهواء (مكحول نسفي) : ١٥
 * الرد على من قال بالجهة : ٣٧١
 * الرد على الكرامية : ١٥
 * الرد على المشبهة : ١٤، ٣٧٦
 * الرسالة الأكملية : ٣٧٤
 * الزوائد والفوائد : ٢٦٠
 * السر المكتوم في مخاطبات النجوم : ٢٥
 * السواد الأعظم : ١٦
 * السيف الصقيل في الرد على ابن زفيل : ٣٧١
 * السيف المشهور في شرح عقيدة أبي منصور : ١٦
 * + الشاهد والغائب : ١٠٨، ١٢٦
 * الطريقة الرضوية : ٢٨
 * الطريقة في علم الخلاف : ٢٨
 * * العالم والمتعلم : ٨، ٩، ١٤، ١٩، ٩٩، ٢٣٠، ٢٤٦، ٢٥٥
 * العقيدة الطحاوية : ١٨، ٢٢٥، ٢٧٣، ٣٣١
 * * الفرق بين الفرق : ١٧
 * * الفرق والتمييز : ١٥
 * * الفقه الأيسر : ١٤، ٢٧١، ٣٢١، ٣٢٨
- * الفقه الأكبر : ٨، ١٤، ١٩، ٨٤، ٢٢٤، ٢٧٣، ٣١٩
 * القواعد الأربعة : ٢٢٦
 * الكافي : ٢٤٨
 * * الكامل في التاريخ : ٢٧
 * * الكفاية في الهداية : ٣٤، ٣٥، ١٤٢، ١٤٨، ١٥٠، ١٥٩، ١٦٣، ١٨١، ١٨٢، ١٨٧
 * ١٩٨، ٢٠٢، ٢٠٩، ٢٧٤، ٢٨٧، ٣٠٠
 * * المباحث والشكوك على كتاب الإشارات والتنبيهات : ٢١
 * * المبسوط (سرخسي) : ٢٤٨، ٢٧١
 * * المحيط البرهاني في الفقه النعماني : ٢٣، ٢٩
 * * المحيط الرضوي : ٢٨
 * * المختصر في شواذ القراءات : ٢٤٠
 * * المسائل العشر العياضية : ١٥
 * * المعارف في شرح الصحائف : ١٤٧
 * * المعتمد من المعتقد : ١٨
 * * المقدمه (ابن خلدون) : ٨، ١٧
 * * المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى : ١١٦
 * * الملل والنحل : ١٧، ٥٥، ٦٥، ٧٥، ٧٨، ١١٩، ١٤٧
 * * المناظرات : ٢٢، ٢٦، ٣٠، ٣١
 * * المنتقى : ٢٤٨
 * * المنتقى من عصمة الأنبياء : ٢٠، ١٧٥
 * * النبراس شرح شرح العقائد النسفية : ٦١
 * * النجاة : (بنكريد به: نجات)
 * * النوادر : ٢٤٨
 * * الهداية شرح بداية المبتدي : ٢٩، ٥٨، ١٦٥
 * * الهداية في أصول الاعتقاد : ٣٤
 * أم معبد : ١٧٠
 * + اماره : ٨٣
 * + آنتولوژی : ٢٨٢
 * اندكاني، كمال الدين فرغاني : ٢٤٤، ٢٦٥
 * انس بن مالك : ١٠١، ١٧١

- انشتاین، آلبرت : ٣١٢
انوری ابیوردی : ٢٣
انوشیروان، خسرو : ١٧٣
اهل تأویل : ٩٩, ٩٨, ١٨
اهل تفویض : ٩٨, ٩٧, ١٨
اهل حدیث : ٩٨, ٨٢, ٥٥, ١٦, ١٥, ٩, ٨
١٨٩, ٢١٧, ٢٢٤, ٢٥٣, ٢٦٦, ٢٦٨
٣٥٩, ٣٥٨
اهل سنت : ٩٩, ٩٧, ٨٣, ٦٢, ٥٨, ٥٠, ١٠٠, ١٠٥, ١١٩, ١٢٠, ١٣٣, ١٤٢
١٧٤, ١٧٥, ١٨٢, ١٨٦, ١٨٧, ١٨٨
١٩٢, ٢٠٦, ٢١٣, ٢١٤, ٢٢٠, ٢٢٥
٣٦١, ٣٥٨, ٢٦٩
اهل ظواهر : ٢٦٨, ٢٦١
اهل قبله : ١٨٥, ٤٩
اهل ملل : ٧٤
اهل نحل : ٧٤
اهورامزدا : ٧٥
اوزاعی : ٢٦١, ٢٥٣, ٩٨
ایل ارسلان : ٢٣
- + برهان لم : ٢٨٦
برهمی : ١٦٣, ٥٤
بزدوی، ابوالحسن (فخرالاسلام) : ٩٦, ١٩
٩٨, ١٦٦, ٢١٥, ٢٣٣, ٢٥٠, ٢٥٨
بزدوی، ابوالیسر (صدرالاسلام) : ١٦, ٨
٥٠, ٨٥, ٩٨, ١٤٢, ١٨٢, ١٩٠, ١٩٢
٢٤٩, ٢٥٠, ٢٥٣, ٢٥٨, ٢٦٢, ٣٥٧
بزدوی، عبدالکریم : ١٢
بشاغری، ابوالحسن : ٢٠, ١٥
بشر بن معتمر : ١٤٢, ١٤٤, ٢١١
بغدادی، عبدالقاهر : ١٧
بلخی، ابوزید : ٩٠
بلخی، ابومطیع : ١٢, ١٤, ١٠١, ٢٧١, ٣٢٧
بلخی، ابومعشر : ٢٥
بلقیس : ١٧٧, ٢٣٤
بنومازه : ٢٣
بهاءالدین سام غوری : ٢٥
بهاءالدین ولد : ٢٨, ٣٠
بهرام یکم : ٧١
بودایی : ١٦٣, ٥٤
بیاضی‌زاده، کمال الدین : ٣٤, ١١٩, ٣٢١
٣٢٧
* بیان تلخیص الجهمیه : ٢٦, ٩١, ٣٧٢
٣٧٧
* بیان وهم المعتزله : ١٢
* بیضاوی، قاضی : ٦١

ب

- باطنیه : ٥٥, ١٠٣, ١٠٤, ١٠٥, ١٢٢, ١٧٩
٢٤٧, ٢٧٥, ٢٧٦, ٣٥٤
باقلانی، قاضی ابوبکر : ١٣٩, ١٨٦, ٢٦٤
بجلی، حسین بن فضل : ١٣٧, ١٨٢, ٢٥٥
* بحر العلوم (تفسیر سمرقندی) : ١٩, ٨٧
١٠٠
* بحر الکلام : ٣٣, ٩٢, ١٨٦, ٢٧٤, ٣٢٧
بخاری، علاءالدین : ٩٨, ٢٧٥, ٣٧١
بخاری، محمد بن اسماعیل : ٨٣, ٢٧٠
* بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع : ١٨
+ برهان : ٢٨٦
+ برهان إن : ٢٨٦
+ برهان تطبیق : ٣١١, ٣١٢
+ برهان صدیقین : ٢٨٦

پ

- پزدوی : (رجوع کنید به : بزدوی)
* پندنامه : ١٢

ت

- * تاریخ الحکماء : ٢٣
* تأسیس التقدیس : ٣٧٢

ج

- + تأويل : ٩٩
* تأويلات القرآن : ١٢، ٩٣، ١٠١، ١٤٠، ١٧١، ١٧٥، ٢٦٦
* تبصرة الأدلة : ٦، ١٥، ١٦، ٣٣، ٤٩، ٥٠، ٥٨، ٦٣، ٦٧، ٦٩، ٧١، ٧٦، ٨٤، ٩٧، ١٠٦، ١١٠، ١٢١، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٦، ١٤٠، ١٤٦، ١٥٣، ١٥٩، ١٦١، ١٩٠، ١٩٩، ٢٠٤، ٢١٥، ٢٤٢، ٢٥٥، ٢٦٣، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٨٧، ٣٠٠، ٣١٠، ٣٧٦
* تحصيل أصول الفقه : ٩٧، ٢٣٣، ٣٥٩
* تحقيق ما للهند : ٥٤
ترکان خاتون : ٢٥
ترکان غز : ٢٣
ترمذی، محمد بن علی : ٩٨
تصوف : ٢٧٦، ٣٥٤، ٣٥٩
* تعديل العلوم : ٦
* تعريفات جرجاني : ٨٣
تعليميه : ٥٥
تفتازاني، سعد الدين : ٦، ٩، ١٦، ٣٣، ٣٤، ٥١، ٦٢، ٩٨، ١٨٦، ٢٧٦، ٣١١، ٣١٢، ٣٤٥، ٣٥٣، ٣٥٤
* تفسير زاهدی : (رجوع کنید به: لطائف التفسير)
* تفسير مقاتل : ١١٩
* تفسير نسفی (فارسی) : ١٠١
تکفیری : ٢٢٣، ٢٦٨
* تلخیص الأدلة : ١٨، ١٩، ٤٧، ٩٩، ١٠١، ١١٩، ١٦٠، ٢٤٩
تورپشتی/توان پشتی، فضل الله : ٩٨
توماس اکیناس : ٢٩٣

ح

- حاتم طائی : ١٧٣
حاکم شهید : ٢٤٨، ٢٤٩
+ حد و رسم : ٥٠
حداد، جبریل فؤاد : ٥٨
* حدوث العالم : ٢١

ث

- ثلجی، محمد بن شجاع : ١٤، ١٢٦، ٣٧٦
ثمامه بن الاشرس : ١٩٨
ثنويه : ٦٥، ٧١، ٧٤، ٢٠٣

خواجه: ١٤٧، ٧، ١٦٥، ١٧٤، ١٧٦، ١٨٠،
٢٢٣، ٢٢٩، ٢٤٧، ٢٥٣، ٢٦٦،
٣٥٨
خوارزم شاهیان: ٢٢، ٢٣، ٢٦، ٢٩
خیاط، ابوالحسن: ١٤٢، ١٥٣، ١٥٧

+ حدیث آحاد: ٩٦، ١٧٢، ١٧٣، ٢٢٦،
٢٧٣
+ حدیث متواتر: ٥٢، ٩٦، ٢٧٣
+ حدیث مشهور: ٤٦، ٢٧٣
حذیفه بن الیمان: ١٧١
حسن بصری: ٣٦٠
حسن بن زیاد لؤلؤی: ١٤، ١٢٦، ٣٧٦
حسن صباح: ٥٥
حشویه: ٨٢، ٨٣، ١٧٤، ٢٥٤، ٢٦٦، ٢٦٨
حصنی، تقی الدین ابوبکر: ٣٧١
حفص بن فرد: ١٨٧
حکمای یونان: ٦١
+ حکمت: ٧٦، ١٥٩، ١٦٠، ١٦٣، ١٨٥،
١٩٦، ٢٣٧
حکیم ترمذی، محمد بن علی: ٩٨
حلوانی، عبدالعزیز (شمس الائمہ): ١٧،
٢٥٠

دارمی، ابوسعید سجستانی: ١٤، ١٢٦،
٣٧٥، ٣٧٦، ٣٧٧
دارمی، عبدالله سمرقندی: ١٤، ٣٧٥
دانش پڑوه، محمد تقی: ٢١
داود (پیامبر): ١٧٤
داود ظاهری: ٢٥٤
دبوسی، قاضی ابوزید: ٢٣٣
* درء تعارض العقل والنقل: ٣٧٢، ٣٧٣،
٣٧٥، ٣٧٧
دروازجکی، ابونصر زاهد بخاری: ٨٧، ٢٦٦
* دفع شُبّه من شُبّه وَتَمَرَّد وَتَسَبَّ ذلك إلى
الإمام أحمد: ٣٧١
* دفع شبهة التشبيه بألف التنزيه: ٣٧١
* دلائل النبوة: ٢٧١
دهریان: ٢٧٤
دهریه: ٦٥، ٦٨، ٧١، ١٢٢، ١٩٣، ٢٠٩
دیکارت: ٥٣، ٢٩٣
دیوبندیه: ٢٤٣، ٢٤٤

حلیمی، ابوعبدالله: ٢٦٠
حماد بن ابوحنیفه: ١٤، ٣١٩
حماد بن ابی سلیمان: ٨، ٢٢٥
حماد بن سلمه: ٢٥٤
حنابلہ: ٨٢، ١٣١، ١٣٧، ٣٥٧
حنبلی ها: ٣٥٨، ٣٧١
حنفیہ: ١٦
حنفی ها: ١٦، ٢٢٨، ٣٥٨، ٣٧١، ٣٧٢
حوا: ١٧٥
+ حوادث طبیعی: ٢١٧

ذ

ذهبی، شمس الدین: ٢٥٤

خ

خالد بن ولید: ١٧٧
+ خبر واحد: (بنگرید به: حدیث آحاد)
خدیجہ: ١٧٠
خزیمہ بن ثابت: ١٨١
خضر: ١٨٧
خواجه محمد پارسا: ٣٤٥

ر

رازی، فخرالدین: ٢٢، ٢٤، ٢٦، ٣١، ٣٣،
١١٦، ١٧٥، ٢٨٢، ٣٧٢

- رازى، محمد بن مقاتل : ١٢
 رازى، نجم الدين : ١٦٧
 راسل، برتراند : ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٣
 رافضيان : ١٤٧، ٥٥
 + رب الارباب : ٧٨
 * رد اصول الخمسة : ١٢
 * رد أوائل الأدلة للكعبى : ١٢
 * رد كتاب الإمامة : ١٢
 * رسالة أبى حنيفة إلى عثمان البتي : ١٤، ٢٢٤
 * رسالة في صفة الكلام : ٣٧٨
 * رسالته منطق (دانشنامه علائى) : ٢٨٧
 رستغفى، ابوالحسن : ١٢، ٢٠، ٢٢٦، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٥٩
 رشيد الدين : (بنگرید به: وطواط)
- سبكي، تقى الدين : ٣٧١
 ستاره‌پرستان : ٧١، ٧٨
 سرخسى، ابوبكر (شمس الأئمه) : ٢٣، ٩٦، ١٦٦، ١٦٧، ٢٣٣، ٢٤٨، ٢٥٠، ٢٧٠
 سرخسى، رضى الدين : ٢٨
 سعد بن ابى وقاص : ١٨١
 سعدى شیرازى : ٥١
 سعيد بن جبیر : ٤١، ٢٤٠
 سفيان ثورى : ٩٨، ٢٦١
 سلجوقيان : ٢٣
 + سلف : ٥٦، ٩٨، ٩٩، ١٤٢، ١٥٢، ١٥٨
 سلفى‌ها : ٢٢٣، ٢٢٥، ٢٥٣، ٢٦٦، ٢٦٨
 * سلم الوصول إلى طبقات الفحول : ٢٠
 سليمان (پيامبر) : ١٧٤، ١٧٧، ٢٣٤
 سمرقندى، ابوالقاسم حسنى : ١٩، ٩٨، ١٠٠

ز

- زابر اشابى، ابوعاصم : ٥٠
 زابر اشائيه : ٥٠
 زبير بن عوام (صحابه) : ١٨١، ١٨٢
 زردشت : ٧١، ٧٥
 زردشتى : ٥٤، ٦٥، ٧٤، ٧٦، ٢٠٣
 زمخشري، جار الله : ٢١
 زنداقه : ٢١٩
 زنگى، نورالدين : ١٨
 زيد بن على : ١٤٧، ٥٥
 زيديه : ١٤٧
- سمرقندى، ابوالليث : ١٩، ٨٧، ٩٨، ١٠٠
 سمرقندى، ابوبكر ابن اليمان : ١٤
 سمرقندى، ابوسلمه : ١٧٩
 سمرقندى، ابومقاتل : ١٢، ١٤، ٢٢٩، ٢٥٥
 سمرقندى، حكيم ابوالقاسم : ١٦
 سمرقندى، شمس الدين : ١٤٧
 سمرقندى، علاء الدين : ٩٩، ٢٣٣
 سمرقندى، علاء اسمندى : ٧، ٣٤
 سُمنيه : ٥٤
 سنجر سلجوقى : ٢٣، ٣٤٥
 * سه رساله در منطق : ٣٠٥
 * سواد اعظم : ١٦
 سوفسطاى : ١٣٥، ١٨٦
 * سير أعلام النبلاء : ٢٥٤

س

ش

- ساريه بن زعيم : ١٧٧
 سامانى، امير اسماعيل : ١٦
 سامانى، امير نوح : ١٦
 سبذمونى، أستاذ حارثى كلاباذى : ٢٧٠
 سبكي، تاج الدين : ١٦
- شافعى، محمد بن ادريس : ٢٧، ٩٧، ١٨٠، ٢٥١، ٢٥٣، ٢٦١، ٢٦٥، ٣٥٨
 شافعى‌ها : ٣٥٨، ٣٧١
 شاه اسماعيل دهلوى : ٢٤٣، ٢٤٤

شاه ولی الله دهلوی : ۱۰۱، ۲۴۳
 شبستری، محمد مجتهد : ۱۰، ۱۱
 * شرح التعرف : ۸۵

* شرح العقائد النسفية : ۶، ۱۰، ۱۶، ۳۳،
 ۳۴، ۶۲، ۱۸۶، ۲۷۶، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۴۵
 * شرح العقيدة الطحاوية (ابن أبي العز) :
 ۲۲۳، ۲۷۵

* شرح المقاصد في علم الكلام : ۶، ۵۱
 * شرح جمل من أصول الدين : ۱۵
 * شرح حديث النزول : ۳۷۲
 * شرح المنتخب الحسامي : ۱۰۱
 * شرح عمدة الفقه : ۲۲۶
 + شک گرای : ۵۳

شمس تبریزی : ۲۵

شهاب هریوه : ۲۵

شهرستانی، عبدالکريم : ۱۷، ۵۵، ۶۵، ۷۵،

۷۸، ۱۱۹، ۱۴۷، ۲۵۴

شیبانی، محمد : ۱۲، ۹۷، ۹۸، ۱۶۶، ۱۶۷،
 ۲۴۶، ۲۴۸، ۲۷۱، ۳۳۱

شیعه : ۵۵، ۸۲، ۱۴۷، ۱۷۹، ۱۸۰، ۲۴۷،

۲۶۸، ۳۵۸، ۳۶۰، ۳۶۱

ص

صابونی، نورالدین احمد : ۱۹، ۳۱، ۳۳، ۵۸،

۹۸، ۱۷۵، ۲۰۹، ۲۴۹، ۳۰۰

صدرالسعيد احمد بن عبدالعزيز : ۲۳

صدرالشهيد عمر بن عبدالعزيز : ۲۳

* صدق الكلام في علم الكلام : ۲۴۴، ۲۶۵

* صغری در منطق : ۸۰

صلاح علائی : ۱۷۹

صوفیه : (بنگرید به: تصوف)

ض

ضحاک بن مزاحم هلالی بلخی : ۴۱

ضرار بن عمر : ۱۸۷

ضراریه : ۱۸۶، ۱۸۷

ضبیاءالدین علی : ۲۴

ط

* طبقات الشافعية الكبرى : ۱۶

* طبقات ناصری : ۲۴

طبیعت گرایان : ۷۱، ۷۸

طحاوی، ابوجعفر : ۱۲، ۱۸، ۳۳۱

+ طرد و عکس : ۵۰

طلحه : ۱۸۱، ۱۸۲

ع

* عالم و متعلم : ۸، ۹، ۱۴، ۱۹، ۹۹، ۲۳۰،

۲۴۶، ۲۵۵

عایشه : ۱۴۹، ۱۸۲

عبدالرحمن بن عوف : ۱۸۱

عبدالعزیز بن یحیی : ۲۶۱

عبدالله ابن عمر : ۲۷۱

عبدالله بن رواحه : ۱۷۰

عبدالله بن سلام : ۱۷۰

عبدالله بن عباس : (بنگرید به: ابن عباس)

عبدالله بن عمر : ۴۶، ۱۷۱، ۲۳۹

عبدالله بن مبارک : (بنگرید به: ابن مبارک)

عبدالله بن مسعود : (بنگرید به: ابن

مسعود)

عثمان بن عفان : ۱۳۴، ۱۷۲، ۱۸۱، ۱۸۲،

۳۵۸

عثمان بقی : ۲۲۴

+ عدل : ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۸۵

+ عرض : ۶۱

+ عرفان : ۲۷۶، ۳۵۴ (همچنان بنگرید به:

تصوف)

عسقلانی، ابن حجر : ۱۸۰، ۳۷۸

ف

- * عصمة الأنبياء : ٢٠
 عطاء بن أبي رباح : ٢٢٤
 * عقائد نسفي : ٣٤، ٢٧٣، ٣٤٥
 + عقل : ٥٢، ٥٥، ٥٦، ٩٧، ١٢١،
 ٢٤٧، ٢٥٢
 * عقيدة الطحاوية : ١٨، ٢٢٥، ٢٧٣، ٣٣١
 عكرمه : ٨٧، ٢٢٩
 علاء الملك ترمذی : ٢٥
 علاء‌الدين تڪش : ٢٢، ٢٤
 علاء‌الدين محمد خوارزم‌شاه : ٢٢، ٢٥، ٣٠
 علقمه : ٢٧١
 علقمه بن مرثد : ٨، ٢٢٤
 على مرتضى : ٥٥، ١٤٧، ١٧٠، ١٧٢، ١٧٣،
 ١٧٩، ١٨٠، ١٨١، ١٨٢، ٢٣٩، ٣٥٨،
 ٣٦١
 على بن طباطبائي علوی : ١٦٨
 عمار بن ياسر : ١٧٢، ١٨١، ١٨٢
 عمر بن خطاب : ٥٥، ١٢٩، ١٤٧، ١٥٣،
 ١٧٢، ١٧٧، ١٨٠، ١٨١، ٣٥٨
 عمرو بن عبید : ٤٥، ٥٤
 عياضی، ابو احمد : ١٢
 عياضی، ابوبکر : ١٥
 عياضی، ابونصر : ١٢، ١٥
 عيسى (پيامبر) : ٧٧، ٧٨، ١٩٥، ٢٤٧
 عيسويان : (رجوع كنيد: نصارى)
 عيسى ابن أبان : ٢٤٦
 + عين : ٦١
 * عيون الرسائل في فنون المسائل : ٢١

ق

- قاضي‌خان، اوزجندی : ٢٨
 + قبح : ٧٦، ١٥٧، ١٩٦، ١٩٧، ٢٠٣، ٢٠٤،
 ٢٠٦، ٢١٧، ٢١٨، ٢٤٧
 قتاده : ٨٧
 قدریه : ٧، ٨٨، ١٨٧، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٤،
 ٢٠٦، ٢٥٤، ٣٢١، ٣٤٤، ٣٥٧، ٣٦٠،
 ٣٦١
 قدوری، ابوالحسن احمد : ٥٨، ١٦٥
 قراختايان : ٢٣، ٢٩

غ

- غزالي، ابوحامد : ٢١، ٣١، ٦٢، ٦٩، ١١٦،
 ١٥١، ٢٦٥، ٢٨٣، ٢٩٠، ٢٩٢، ٣٠٩
 غلات شيعه : ٨٢، ٨٣
 غوريان : ٢٢، ٢٦، ٣٠
 غياث الدين غوري : ٢٤، ٢٧

- قرامطه : ٥٥
 قرطبی، ابو عبدالله : ١٧٥
 * قصیده النونیه : ٣٧١
 قلانسی، ابوالعباس : ١٩٠، ١٩٨، ٢٥٤، ٢٦١
 قلانسی، ابوبکر محمد : ٢٦٥
 قونوی، صدرالدین : ٢٢٥

ک

- کرمانی، ابوالفضل : ٢٠
 کسائی : ١٥٩
 * کشف اصطلاحات الفنون : ٦٥، ٥٠
 * کشف الظنون : ٣٤
 کشی، احمد بن موسی : ١٧٧، ٢٦٠
 کعبی، ابوالقاسم بلخی : ٨٢، ١٠٨، ١٣٥، ١٥٣، ١٥٧، ١٨٨، ٢١٤، ٢١٥، ٢١٩
 کلاباذی، استاد حارثی سبذمونی : ١٧، ٨٤
 کلابی، عبدالله قطان (ابن کلاب) : ١٩٠، ٢٥٤، ٢٦١
 کلابی، ابن جهیل : ٣٧١
 کلابیه : ١٩٠، ٢٥٤، ٢٦١
 + کلام لفظی : ١٢٦، ١٢٩، ١٣٦
 + کلام نفسی : ١٢٦، ١٢٩، ١٣٦
 * کنز الوصول إلى معرفة الأصول : ١٩
 ١٦٦، ٢١٥، ٢٥٠، ٢٥٨
 کوثری، محمد زاهد : ١٧٩، ٢٢٤، ٣١٩، ٣٧٣

گ

- گبر : ٧٥
 گنگوهی، رشید احمد : ٢٤٣
 گورخان : ٢٣

ل

- لامشی، ابوالثناء : ٣٤، ٦٨، ٧٥، ٩٨، ٣١٤
 لایب نیٹس : ٢٩٣، ٢٩٨
 * لباب الکلام : ٧، ٣٤
 * لطائف التفسیر (تفسیر زاهدی) : ٨٧، ٢٦٦
 * لغتنامه دهخدا : ٥٥
 * لوامع البینات : ١١٦
 کرامطه : ٥٥
 قرطبی، ابو عبدالله : ١٧٥
 * قصیده النونیه : ٣٧١
 قلانسی، ابوالعباس : ١٩٠، ١٩٨، ٢٥٤، ٢٦١
 قلانسی، ابوبکر محمد : ٢٦٥
 قونوی، صدرالدین : ٢٢٥
 کاپلستون، فریدریک : ٣١٣
 کاتب چلبی : ٢٠، ٣٤
 کاسانی، علاءالدین : ١٨
 + کاسمولوژی : ٢٨٢
 کاشفی، مولانا حسین واعظ : ٧٤
 کانت، ایمانوئل : ٢٨٢، ٢٩٣، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠١، ٣٠٨، ٣٠٩
 * کبری در منطق : ٣٠٥
 * کتاب اجتماع الجیوش الإسلامیه : ١٤
 * کتاب الایمان : ٢٧٠
 * کتاب التوحید (ماتریدی) : ٥، ١٢، ٥٦، ١٤٠، ١٤٢، ١٤٥، ٢١٦، ٢١٩، ٢٧٦
 * کتاب التوحید (ابن عبد الوهاب) : ١٧٥، ٢٥٨
 * کتاب الجدل : ١٢
 * کتاب الفرق والتمیز : ١٥
 * کتاب الکامل فی التاریخ : ٢٧
 * کتاب المقالات : ١٢، ١٠٨
 کتانی، عبدالحی : ٣٧٨
 کرامیه : ٢٧، ٣٣، ٨٢، ٨٣، ٨٤، ٨٧، ٩٠، ١٠٣، ١٠٤، ١١٠، ١١٦، ١٢٨، ١٤٣، ١٤٤، ١٥٣، ١٥٤، ١٥٦، ١٥٧، ١٥٨، ١٧٩، ١٨٧، ٢٥٤، ٢٥٨، ٣٥٧، ٣٦٠
 ٣٧٩
 کرخی، ابوالحسین : ١٢، ٢٣٣، ٢٤٤، ٢٤٩
 کردری، عبدالغفور : ٢٠
 کردری، محمد بن عبدالستار : ٢٠

م

* مدارج السالكين : ٢٢٣
 * مدارك التنزيل وحقائق التأويل : ١٩
 مرجئة الفقهاء : ٢٢٥
 مرجئه : ٨, ٢٢٤, ٢٥٤, ٣٢٤, ٣٥٨, ٣٦١
 مرغيناني، برهان الدين : ٢٩, ٥٨, ١٦٥, ٣٤٥
 * مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح : ١٧
 مروزي، ابوعصمه : ٩٨
 مريسي، بشر : ٢٥٤, ٢٦١, ٣٧٦
 مريم : ٧٧, ١٤٨, ١٧٧
 مزدا : ٧٥
 مزدپروستی : ٧٥
 مزدك : ٦٥, ٧١
 مزدكيه : ٥٥
 مستغفري، ابوالعباس بخاري : ٢٧١
 مستملي، ابوابراهيم اسماعيل بخاري : ٨٤
 مسعودي، شرف الدين : ٢١, ٢٨, ٣٣
 مسيحيان : (رجوع كنيد به: نصاري)
 مسيلمه : ١٦٩, ١٧٢
 مشايخ بخارا : ٢٥٠
 مشايخ بلخ : ٩٨
 مشايخ سمرقند : ٢٥٠
 مشايخ عراق : ١٨, ٩٨, ٢٣٣, ٢٤٩
 مشايخ ماوراءالنهر : ٩٨, ٢٣٣
 مشبهه : ٥٥, ٨٢, ٨٣, ٨٧, ٨٨, ٩٠, ٩٦
 ١٠٣, ١٠٤, ١١٩, ١٢١, ٢٤٧, ٣٤٤
 ٣٦٠, ٣٧٢, ٣٧٩
 * مطلع النجوم ومجمع العلوم : ٣٤٥
 معاذ بن جبل : ٢٦٤
 * معاني الأخبار : ١٧
 معاويه : ١٧٩, ١٨٢
 معتزله : ٧, ٨, ١٥, ٤٩, ٥٨, ٦١, ٦٣, ٦٥, ٨١, ٨٧, ٨٩, ١٠٣, ١٠٤, ١١٠, ١١٣, ١١٦, ١١٩, ١٢٢, ١٢٥, ١٢٦, ١٢٨, ١٣١, ١٣٥, ١٣٧, ١٤٢, ١٤٧, ١٥٣, ١٥٤, ١٥٧, ١٥٩, ١٦٣, ١٧٦, ١٨٠, ١٨٥, ١٨٧, ١٨٨, ١٨٩, ١٩٣, ١٩٨

ماتريدي، ابومنصور : ٥, ٨, ١٢, ١٨, ٢٠, ٥١, ٥٦, ٩٣, ٩٨, ١٠١, ١٤٠, ١٤٢, ١٤٥, ١٤٨, ١٦٣, ١٧١, ١٧٤, ١٧٥, ١٨٥, ١٩٠, ٢٠٥, ٢٠٦, ٢١٦, ٢١٩, ٢٢٧, ٢٣٣, ٢٥٠, ٢٥٥, ٢٦٠, ٢٦١, ٢٦٦, ٣٥٩, ٣٧٦
 ماتريديه : ١٦, ١٧, ٥١, ٦٤, ١٠٥, ١١٠, ١١٣, ١١٥, ١١٦, ١٢٨, ١٣٧, ١٤٢, ١٥٧, ١٦٠, ١٧٥, ١٨٦, ١٩٢, ١٩٤, ٢٠٠, ٢٠٤, ٢٠٥, ٢٠٦, ٢٠٨, ٢١٧, ٢٢٥, ٢٣٧, ٢٤٢, ٢٤٨, ٣٧٢
 * مآخذ الشرائع : ١٢
 مالك بن انس : ٩٨, ١٠٠, ٢٥٣, ٢٦١
 مالكيها : ٣٥٨, ٣٧١
 مانويه : ٦٥, ٧١
 ماني : ٧١
 + متشابه : ٩٩
 + مجاز مرسل : ٥٨
 مجاهد (مفسر، تابعي) : ٨٧, ٢٤٠
 مجسمه : ٧, ١٥, ٨٢, ٨٣, ٨٧, ٨٨, ٩٠, ٩٦, ٣٥٧, ٣٧٢, ٣٧٩
 * مجموع الحوادث والنوازل والوقائع :
 ١٧٧, ٢٢٧, ٢٦٠, ٢٦٤
 * مجموع الفتاوى (ابن تيميه) : ٢٢٥, ٢٢٦, ٣٥٩, ٣٧٢, ٣٧٨
 مجوس : ٦٥, ٧٤, ٧٥
 محاسبي، حارث : ١٩٠, ٢٥٤, ٢٦١
 محبوبی، عبيدالله (صدرالشريعه) : ٦, ٢٩
 محمد باقر : ٥٥, ١٤٧
 محمد بن اسحاق بن خزيمه : ١٨٢
 محمد بن مسلمه : ١٨١
 محمود بن احمد بن مازه : ٢٣, ٢٩
 * مختصر القدوري : ٥٨, ١٦٥
 * مختصر الكرخي : ٢٤٩
 * مختصر در بيان منطق : ٢٨٧, ٣٠٥

ن

- ناصرالدين ملكشاه : ٢٢، ٢٤
 ناطقى، ابوالعباس طبرى : ١٤
 نافع بن الأزرق : ٢٢٤
 * نجات (ابن سينا) : ١٠٤، ٢٨٣، ٣٠٣، ٣٠٨، ٣٠٧
 نجار، حسين : ٨٧، ١٥٣، ١٥٧، ٣٧٦
 نجاريه : ١٥، ٨٧، ٨٩، ١٤٧، ١٥٣، ١٥٥، ١٨٦
 * نجم المهتدي ورجم المعتدي : ٣٧١
 نسفى، ابوالمعين : ٦، ١٦، ٣٣، ٤٩، ٥٠، ٥٨، ٦٧، ٦٩، ٧٦، ٨٣، ٩٢، ٩٧، ٩٨، ١٠٦، ١١٠، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٦، ١٤٠، ١٤٦، ١٥٣، ١٥٩، ١٨٦، ١٩٠، ١٩٩، ٢٠٣، ٢١٥، ٢٣٣، ٢٤٢، ٢٦٣، ٢٧١، ٢٨٣، ٢٨٧، ٣١٠، ٣٢٧، ٣٧٦
 نسفى، ابوالبركات (حافظ الدين) : ١٦، ١٩، ٢٠، ٩٨، ١٠١، ١٤٢، ٢٠٩
 نسفى، ابوحفص (نجم الدين) : ٨٧، ٩٦، ٩٨، ١٠١، ١٣٧، ١٤٩، ١٦٧، ١٧١، ٢٣٣، ٢٤٠، ٢٥٦، ٢٦٠، ٢٦٥، ٣٤٥، ٣٥٩
 نسفى، ابومطيع مكحول : ١٥
 نصارى : ٧١، ٧٤، ٧٧، ٢٢٥
 نصير بن يحيى بلخى : ١٢، ٩٧
 نظام، ابواسحاق : ٤٩، ١٠٨، ١٥٣، ١٥٧، ١٩٨
 نظاميه : ٤٩
 نعيم بن حماد : ٨٣
 * نقد عقل محض : ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠١، ٣٠٥، ٣٠٧، ٣٠٩
 * نقض أساس التقديس : ٣٧٢، ٣٧٣
 * نقض على المريسي الجهمي العنيد : ١٤، ٣٧٦، ١٢٦
 * نواقض الإسلام : ٢٢٥
 نوح (پيامبر) : ١٣٨، ٢٣٠، ٢٠٤، ٢٠٦، ٢٠٩، ٢١١، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٥، ٢١٧، ٢٢٠، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٨، ٢٥٤، ٢٥٩، ٢٦١، ٢٦٢، ٢٦٨، ٢٧٤، ٢٧٥، ٣٢١، ٣٤٤، ٣٥٧، ٣٥٩، ٣٦٠، ٣٦١، ٣٧٢، ٣٧٦
 * معجم الأدباء : ٢٤
 معزالدين محمد غورى : ٢٦
 معطله : ١١٩
 + مغالطة ابيستمولوژيك : ١٠
 مغان : ٧٤، ٧٥
 مقاتل بن سليمان بلخى : ١١٩، ٣٦٠
 مقاتليه : ٣٦٠
 * مقاصد الفلاسفه : ٦٢
 * مقالات شمس تبريزى : ٢٥
 مقنعيه : ٢٠٩
 * مكارم الاخلاق : ٢٨
 ملا على قارى : ١٧، ٣٢١
 * ملجمة المجسمة : ٩٨، ٢٧٥، ٣٧١
 * منارات السائرين و مقامات الطائرين : ١٦٨، ١٦٩
 منجمه : ٧٨، ٧١
 * منح الروض الأزهر شرح الفقه الأكبر : ١٧، ٣٢٢
 + منطق : ٥٠
 * منهاج السنة النبوية : ٣٧٢، ٣٧٤، ٣٧٥
 ٣٧٨، ٣٧٩
 موسى (پيامبر) : ١٢٧، ١٣٩، ١٤٠، ١٤١، ١٤٧، ١٧٤، ١٨٧، ٢٦٩
 مولانا جلال الدين محمد بلخى : ٢٨، ٣٠، ٦٤
 * ميزان الأصول في نتائج العقول : ٩٩، ٢٣٣، ٢٣٤
 ميشل دو مونتئين : ٥٣

نووی، يحيى بن شرف : ١٨٠
نیشاپوری، رضی‌الدین : ٢٨, ٣٣

و

+ واجب الوجود لذاته : ٦٩
واصل بن عطاء : ١٤٧
وراق، ابوعیسی : ٨٢
* وصية برواية أبويوسف : ٣٢٨
وطواط، رشيد الدين : ٢٠, ٢١, ٢٠٩
وليد بن مغيرة : ١٦٨
وهابي‌ها : ١٧٥, ٢٢٣, ٢٢٥, ٢٥٣, ٢٥٨,
٢٦٦, ٢٦٨
ويليام كريگ : ٢٩٣

ی

ياقوت حموی : ٢٤
يحيى (پيامبر) : ١٢٧
يحيى بن يعمر : ٢٧١
يعقوب (پيامبر) : ٢٢٧, ٢٦٢
* يك روزه : ٢٤٣
يهود : ٧٤, ٨٢, ٢٢٥
يوسف (پيامبر) : ١٧٤, ٢٢٧, ٢٥٥

ه

هارون (پيامبر) : ١٢٧, ١٣٨
هاوكنگ، استيفن : ٢٩٣, ٣١٣
هايدگر، مارتن : ١٠
هذلي، ابوذؤيب : ٢١٦
+ هستی‌شناسی : ٢٨٢
هشام بن حكم : ٨٢
هشام بن سالم : ٨٢
هشام بن عمرو : ٥٠
هشاميه : ٨٢, ٣٦٠
هلبرت، داويد : ٣١٢
هند بن ابی‌هاله : ١٧٠
هندويزم : ٥٤
+ هوتل هلبرت : ٣١٣
+ هيولى : ٦١, ٦٢, ٦٨, ٢٠٩
هيوم، داويد : ٢٨٢, ٢٩٣, ٢٩٤, ٢٩٥,
٢٩٦, ٢٩٧, ٣١٤

فهرست مفصل کتاب

فهرست فشرده	۵
پیشگفتار مترجم	۱
فصل های مقدماتی	۳
فصل ۱: نظر اجمالی بر علم کلام	۵
الف. هدف و روش علم کلام	۵
ب. علت پیدایش و تدوین این علم	۷
ج. پاسخ به مذمت اهل حدیث	۸
د. پاسخ به بعضی نقدهای معاصر	۱۰
فصل ۲: کلام ماتریدی یا کلام حنفی؟	۱۱
الف. ابومنصور ماتریدی	۱۲
ب. نگاه تاریخی بر تدوین کلام حنفی	۱۴
ج. کلام ماتریدی همانا کلام حنفی است	۱۶
فصل ۳: زندگی نامه مختصر امام صابونی	۱۹
فصل ۴: مناظره نورالدین صابونی و فخرالدین رازی	۲۲
الف. سفرها و زندگی سیاسی رازی	۲۲
ب. کتاب مناظرات رازی	۲۶
ج. مناظره رازی و صابونی	۳۱
فصل ۵: الکفایه و البدایه	۳۳
فصل ۶: شیوه و روش ترجمه	۳۵
رهنمون بنده در اصول الدين	۳۷
[مقدمه امام صابونی]	۳۹
[بخش ۱: معرفی اصول الدین یا علم کلام]	۴۱
سخن اندر تقریر [و اهمیت] این علم	۴۱
فصل [اندر نحوه کلام خدا با بنده]	۴۳
[پاسخ به آنانی که علم کلام را نکوهش می کنند]	۴۳
[اندر بیان اینکه اصل این علم از مهمات دین است]	۴۶
[بخش ۲: معرفت شناسی از دیدگاه کلام اسلامی]	۴۹

- حد و تعریف علم ۴۹
- اندر مدارک علم [یا سرچشمه‌های دانش] ۵۲
- [بخش ۳: هستی و صفات پروردگار متعال] ۶۱
- [۳/۱] حادث بودن جهان و اثبات آفریدگار متعال ۶۱
- [تعریف اصطلاحات: جهان، جسم، جوهر و عرض] ۶۱
- [مقدمات: جهان حادث است] ۶۵
- فصل [اثبات آفریدگار واجب الوجود] ۶۸
- [آفریدگار جوهر، جسم یا عرض نیست] ۷۰
- [۳/۲] یگانگی آفریدگار ۷۱
- [دلائل عقلی بر یگانگی آفریننده] ۷۱
- [۱. مجوس یا زردشتیان] ۷۴
- [۲. نصاری] ۷۷
- [۳. طبیعت‌گرایان و ستاره‌پرستان] ۷۸
- معنی واحد و احد ۷۹
- [۳/۳] تنزیه و تقدیس خداوند ۸۲
- تنزیه از جسم بودن و صورت داشتن ۸۲
- تنزیه از متمکن بودن و جهت داشتن ۸۷
- فصل [اندر شیوه تعامل با احادیث و آیات متشابه] ۹۶
- [۳/۴] اندر باب صفات ۱۰۳
- [آرای گروه‌های متفاوت درباره صفات] ۱۰۳
- [دلائل ماتریدی‌ها درین باب] ۱۰۵
- [اندر نقد دلائل معتزله بر نفی صفات] ۱۰۶
- [صفات، غیر ذات نیستند که منافی توحید گردند] ۱۱۰
- فصل [اندر نقد عقیده اشعریه] ۱۱۳
- [معرفت ما از صفات الهی] ۱۱۳
- فصل [کاربرد بعضی اصطلاحات] ۱۱۴
- [۳/۵] اسم و مسمی ۱۱۶
- [۳/۶] اندر نفی تشبیه ۱۱۹
- فصل [تعریف مماثلت] ۱۲۱
- [۳/۷] ازلی بودن کلام الهی ۱۲۵
- [توضیح اختلاف روی این مسئله] ۱۲۵
- [دلائل بر بطلان آرای معتزله و حنابله] ۱۲۷
- فصل [در تفکیک میان کلام ازلی، و لفظ و قرائت حادث] ۱۳۳

۱۳۶	[تناقض معتزله در تعامل شان با آیات قرآن مجید]
۱۳۹	فصل [آیا کلام خداوند شنیده می‌شود؟]
۱۴۲	[۳/۸] تکوین و مُکَوَّن، یا آفرینش و آفریده (ب)
۱۴۷	[۳/۹] اندر جواز دیدار خدای تعالی (ب)
۱۵۲	فصل [دیدن خداوند در خواب]
۱۵۳	[۳/۱۰] اراده الهی
۱۵۳	[توضیح اختلاف در این مسئله]
۱۵۴	[دلائل و حجت اهل حق]
۱۵۷	فصل [تفاوت میان رضا و اراده]
۱۵۹	[۳/۱۱] خداوند حکیم است
۱۶۳	[بخش ۴: نبوت و فرمان‌روایی] (ب)
۱۶۳	[۴/۱] در اثبات پیامبران
۱۶۶	فصل [در اثبات نبوت محمد صل الله علیه وسلم]
۱۷۴	[۴/۲] ویژگی‌های نبوت
۱۷۷	[۴/۳] کرامات اولیاء
۱۷۹	[۴/۴] فرمان‌روایی و مسائل مربوطه
۱۸۰	فصل: در امامت خلفای راشدین رضی الله عنهم
۱۸۵	[بخش ۵: اختیار بندگان و تقدیر الهی] (ب)
۱۸۵	[۵/۱] نسبت دادن عدل و ظلم به خداوند
۱۸۶	[۵/۲] استطاعت یا توانمندی بر افعال اختیاری
۱۸۶	[تعریف استطاعت]
۱۸۷	[استطاعت با فعل هم‌زمان پدید می‌آید]
۱۸۹	آیا توانمندی برای دو عمل متضاد یکسان است؟
۱۹۱	[بحث مکلفیت به ایمان و اوامر الهی] (ک)
۱۹۲	[۵/۳] آفرینش افعال
۱۹۲	[خلق افعال و اختیار بندگان]
۱۹۴	[تفاوت میان فعل، کسب و آفرینش]
۱۹۶	[حکمت در آفرینش قبح و زشتی‌ها] (ک)
۱۹۸	[۵/۴] اندر نفی زایش افعال
۲۰۰	[۵/۵] مکلفیت فراتر از طاقت
۲۰۳	[۵/۶] اراده خداوند در برگیرنده همه افعال است
۲۰۳	[نسبت اراده با علم و امر الهی]
۲۰۶	[آیا کفر به اراده الهی نسبت داده می‌شود؟]

فصل [اندر باب معدوم]	۲۰۸
[۵/۷] رعایت صلاح بندگان بر خداوند واجب نیست	۲۱۱
[۵/۸] رزق و روزی	۲۱۳
[۵/۹] اجل و مرگ	۲۱۴
[۵/۱۰] قضاء و قَدَر (ک)	۲۱۵
[۵/۱۱] هدایت و گمراهی	۲۲۰
[بخش ۶: ایمان و گناهان]	۲۲۳
[۶/۱] مرتکبین گناه کبیره	۲۲۳
[توضیح اختلاف در این مسئله]	۲۲۳
[دلائل اهل سنت برای جواز آمرزش گناهکاران]	۲۲۸
[آیا عفو گناهکاران به معنی خُلف وعده است؟]	۲۳۲
فصل [عفو کفر و شرک عقلاً جائز نیست]	۲۳۶
فصل [تعریف گناهان صغیره و کبیره]	۲۳۸
[۶/۲: آیا خداوند بر ظلم و دروغ گویی توانایی دارد؟]	۲۴۲
[۶/۳] شفاعت	۲۴۵
[۶/۴] ایمان و اسلام	۲۴۷
[ایمان بر اساس عقل و خرد واجب می‌گردد یا سمع وحی؟]	۲۴۷
حقیقت و ماهیت ایمان	۲۵۳
ایمان شخص مقلد	۲۵۹
نفی شکاکیت در ایمان	۲۶۳
نفی زیادت و نقصان از حقیقت ایمان	۲۶۵
ایمان و اسلام هر دو یکی اند	۲۶۸
[۶/۵] مسائلی که ایمان به آن‌ها بر اساس نقل واجب شده	۲۷۳
[سخنان پایانی مؤلف]	۲۷۷
ضمائم	۲۷۹
ضمیمه ۱: براهین هستی آفریدگار در میزان نقد معاصر	۲۸۱
۱. مقدمه	۲۸۱
۲. «برهان صدیقین» ابن سینا مبنی بر هستی‌شناسی موجودات	۲۸۳
۳. استدلال بر اساس حادث بودن جهان از ابوالمعین نسفی	۲۸۷
۴. استدلال «علت و معلول» از جانب غزالی	۲۹۰
۵. بررسی نقدهای دانشمندان غربی	۲۹۳

۵/۱: نقد هیوم بر مسئله علیت (Causation)	۲۹۴
۵/۲: نقد کانت بر دلایل هستی‌شناسی و کاسمولوژیک	۲۹۸
۵/۳: گذشته نامتناهی جهان	۳۰۸
۵/۴: خودآفرینش جهان	۳۱۳
۶. نتیجه‌گیری	۳۱۶
ضمیمه ۲: فقه اکبر	۳۱۹
ضمیمه ۳: عقیده الطحویه	۳۳۱
ضمیمه ۴: عقائد نسفی	۳۴۵
ضمیمه ۵: مذهب اعتدال و تفکیک آن از مذاهب غلوورزنده	۳۵۷
ضمیمه ۶: آثار حنفی‌ها در عقائد و اصول الدین (کلام ماتریدی)	۳۶۳
ضمیمه ۷: نگاهی کوتاه بر عقائد تجسیم ابن تیمیه	۳۷۱
الف. تجسیم یا جسم بودن خداوند	۳۷۲
ب. اثبات مکان، حد، جهت و حرکت برای خداوند	۳۷۵
ج. اثبات آواز حادث برای خداوند	۳۷۸
د. جائز دانستن حدث به صفات و ذات الهی	۳۷۹
ضمیمه ۸: چکیده اختلاف مذاهب اهل سنت در اصول الدین	۳۸۱
فهرست راهنما و منابع	۴۰۳
مراجع و مآخذ	۴۰۵
فهرست راهنما: اعلام نام‌های افراد، گروه‌ها، کتاب‌ها و اصطلاحات	۴۱۵

