

گزیده های از

کتاب التوحید

امام الهدی ابو منصور محمد ماتریدی

(متوفای ۳۳۳ هـ)

ترجمه 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 علمی و 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.



گزیده‌هایی از کتاب التوحید

مؤلف: امام ابو منصور محمد ماتریدی (متوفای ۳۳۳ هـ)

مترجم: محمد عمر جويا

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

سال نشر: ۱۴۰۴ هـ ش / ۲۰۲۵ م



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرستِ موضوعات

۱..... پیشگفتار مترجم

۳..... فصل‌های مقدماتی

۵..... الف. معرفی مختصر ابومنصور ماتریدی

۷..... ب. تدوین و تثبیت کلام حنفی ماتریدی

۱۱..... ج. پیرامون کتاب التوحید ماتریدی

۱۳..... د. نسخه خطی و تصحیح‌های کتاب التوحید

۱۴..... هـ. روش در این ترجمه منتخب

۱۷..... کتاب التوحید

۱۹..... [مقدمه امام ماتریدی]

۱۹..... [شناخت دین بر اساس دلیل]

۲۰..... [اصول شناخت دین]

۲۱..... [بخش ۱: معرفت‌شناسی]

۲۱..... [۱:۱: سمع و خبر]

۲۲..... [۱:۲: عقل و خرد]

۲۳..... [۱:۳: دلیل وجوب وحی]

۲۴..... [۱:۴: الهام، از اسباب معتبر علم نیست]

۲۵..... [۱:۵: اسباب علم سه‌اند]

۲۵..... [۱:۵:۱: محسوسات]

۲۶..... [۱:۵:۲: اخبار یا سمعیات]

۲۷..... [خبر متواتر و خبر آحاد]

- ۳۰.....[۱۵۳: استدلال عقلی]
- ۳۲.....[۱۶: نیازمندی به استدلال عقلی]
- ۳۲.....[۱۶۱: ترک کردن استدلال شایسته نیست]
- ۳۳.....[۱۶۲: ترک استدلال مانع بروز ثمره عقل می‌گردد]
- ۳۴.....[۱۶۳: آیا خداوند چیزی خطاب می‌کند که بنده از فهم آن عاجز باشد؟]
- ۳۵.....[۱۶۴: دانستن امر خداوند نیازمند عقل است]
- ۳۵.....[۱۷: بازشناختن عقل از هوای نفس]

بخش ۲: اثبات حکمت و نفی دوگانگرایی [۳۸.....]

- ۳۸.....[۲۱: جهان را ناگزیر تدبیرکننده‌ای است]
- ۳۹.....[۲۲: علل شبهات بشر]
- ۴۳.....[۲۳: ناتوانی دوگانه‌گرایان در شناخت حکمت]
- ۴۶.....[۲۴: اثبات حکمت، دوگانه‌گرایی را باطل می‌سازد]
- ۴۷.....[۲۵: تفکیک مطلق شر و خیر نادرست است]
- ۴۸.....[۲۶: آفرینش شر از مقتضیات حکمت است]
- ۴۹.....[۲۷: تناقض معتزله در مناظره‌شان با ثنویه]
- ۵۱.....[۲۸: جواهر متضاد مایه عبرت برای اهل معرفت است]
- ۵۳.....[۲۹: حکمت در ثواب و عقاب]
- ۵۵.....[۲۱۰: پیامبران هرگز به کاری قبیح امر نکرده اند]

بخش ۳: تشریح پروردگار از جہانمیت و تشابه [۵۷.....]

- ۵۷.....[۳۱: هرچه تحت اشکال و اضداد قرار گیرد یکتا بوده نمی‌تواند]
- ۵۸.....[۳۲: اثبات اسماء و صفات منجر به تشابه نمی‌گردد]
- ۵۹.....[۳۳: اطلاق لفظ جسم برای خداوند جائز نیست]
- ۶۱.....[۳۴: نام شی تنها برای اثبات هستی دلالت می‌ورزد]
- ۶۲.....[۳۵: سه دیدگاه در نسبت دادن مکان به خداوند]
- ۶۳.....[۳۶: خداوند متعال از مکان و تمکن منزّه است]
- ۶۴.....[۳۷: استواء به معنای استقرار یافتن و متمکن گشتن نیست]

۳۰۸: اندر باب نیایش بسوی آسمان، قرب الهی و آمدن حق] ۷۰

۳۰۹: رؤیت یا دیدار خداوند در آخرت] ۷۳

فهرست راهنما و منابع ۷۷

مراجع و مآخذ ۷۹

فهرست راهنما: اعلام نام‌های افراد، گروه‌ها و کتاب‌ها ۸۱

پیشگفتار مترجم

بنام آفریدگار، پروردگارِ آمرزگار.

ستایش خدایی راست که انسان را با وحی و عقل بنواخت، و شرع را رهنما و عقل را حجتی قرار داد، و درود و سلام باد بر پیامبر برگزیده‌اش محمد مصطفی و خاندان و یاران پاکیزه‌اش.

ترجمه حاضر را که در واقع ترجمه منتخب از سه بخش «کتاب التوحید» امام‌الهدی ابومنصور ماتریدی است حدود شش ماه قبل تهیه نموده بودم. در نظر داشتم تا این ترجمه منتخب را همراه با ترجمه کامل دو اثر دیگر - «التمهید لقواعد التوحید» از امام ابوالمعین نسفی و «الأنوار الإلهية» از شمس الدین سمرقندی - در یک مجموعه به نشر برسانم، تا از یکسو مجموعه کاملی برای آموزش کلام ماتریدی باشد و از سوی دیگر بعضی از ابهامات سخنان امام ماتریدی در این سه بخش بواسطه توضیحات امام نسفی در «التمهید لقواعد التوحید» برای خوانندگان روشن گردند. اما از آنجایی که ترجمه این دو اثر دیگر بنابر نیازمندی برای تعلیقات و توضیحات حاشیوی بیش‌تر - بخصوص بر مباحث منطقی در رساله «الأنوار الإلهية» شمس الدین سمرقندی - به درازا کشید، و دوستان بی‌صبرانه منتظر ترجمه کتاب التوحید بودند، مناسب دانستم که این ترجمه منتخب فعلاً به نشر برسد.

اگرچه تعلیقات کوتاهی در بعضی جاها برای وضاحت بعضی از سخنان امام ماتریدی ارائه کرده‌ام، ولی قطعاً کافی نیستند و بسا از نکاتی وجود دارند که بدون تبصره و وضاحت باقی مانده اند. دوستانی که با اصول کلام ماتریدی آشنایی ندارند، می‌توانند از کتاب «رهنمون بسنده در اصول الدین» اثر امام نورالدین صابونی بخاری - که این جانب ترجمه کرده و دو سال قبل به نشر رسید - در پهلوی خوانش این کتاب استفاده کنند.

چنانچه در فصل مقدماتی (ج. پیرامون کتاب التوحید ماتریدی) توضیح داده‌ام، کتاب التوحید از چند لایه دچار دشواری‌هایی می‌باشد، و این دشواری‌ها ترجمه و برگردان کتاب را کار پُرچالش ساخته‌اند. پس هیچ ترجمه‌ای نمی‌تواند حق ترجمه این کتاب سترگ را به شایستگی و سزاواری‌اش برآورده سازد، و هیچ ترجمه این کتاب نمی‌تواند از برداشت ذهنی مترجم و از تصرف مترجم جهت رفع ابهام‌زدایی از بعضی جملات امام ماتریدی مهذب و پاکیزه بماند. اگرچه سعی و تلاش نهایی من همین بوده که هر لفظ و واژه زائد بر متن و هر عبارت توضیحی را که برای تکمیل و تفسیر سخن امام ماتریدی بکار بسته‌ام، در میان براکت‌ها یا قوس‌های [] بگنجانم تا خوانندگان اصل متن را از ایزادات مترجم تفکیک بورزند.

در پایان، از درگاه خداوند متعال از بابت هرگونه کوتاهی‌های معنوی و باطنی‌ام حین عمل ترجمه و از بابت هر سهو و خطایی که ناشی از قصور فهم و علم رخ داده باشد تمنای عفو و بخشش دارم.

دکتور محمد عمر جويا

۱۹ جوزا/ خرداد، ۱۴۰۴ هـ ش

فصل های مقدماتی

فصل‌های مقدماتی

الف. معرفی مختصر ابومنصور ماتریدی

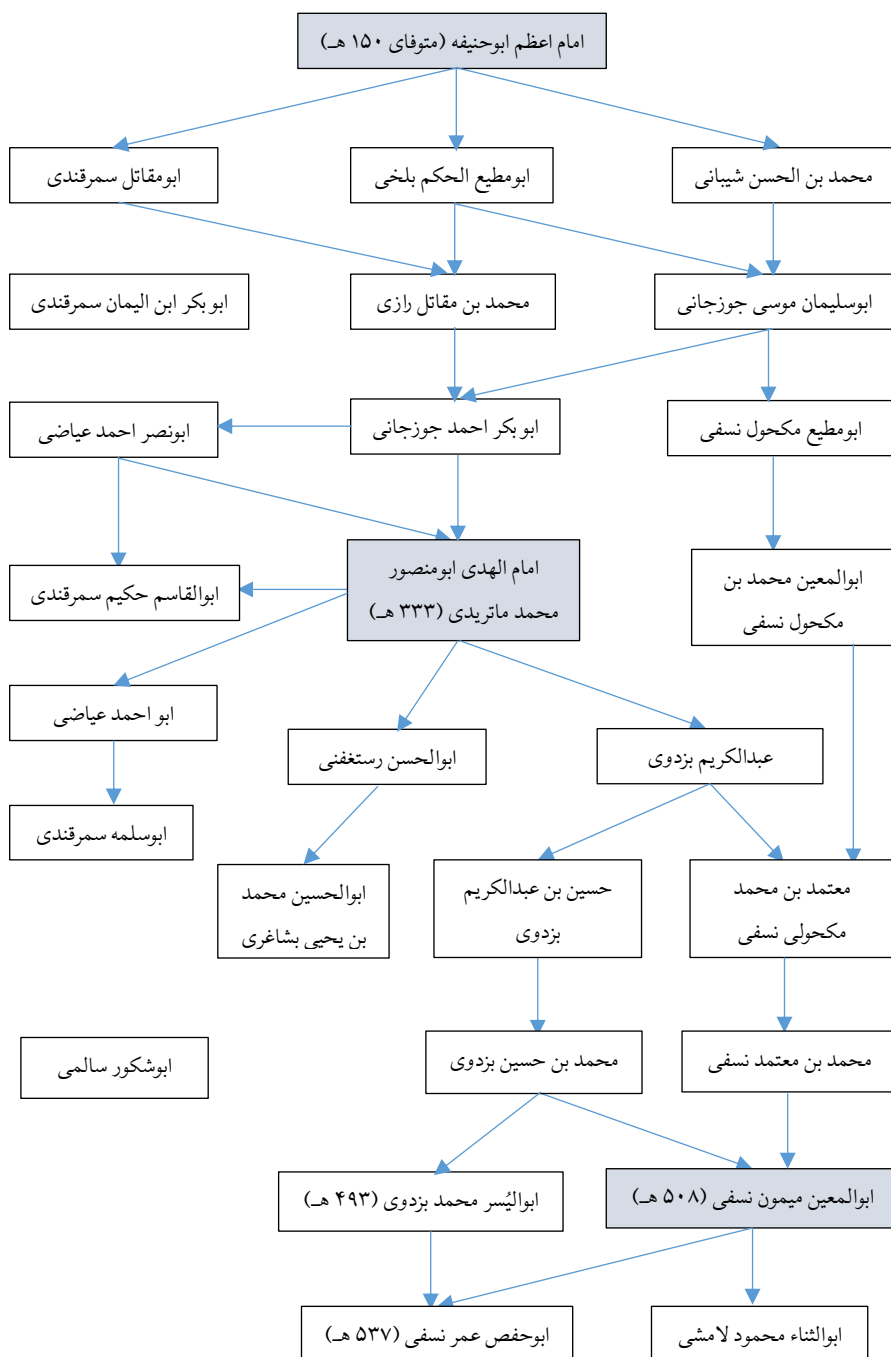
امام الهدی ابومنصور محمد بن محمد ماتریدی از جمله متکلمین و مجتهدین بزرگ مذهب حنفی به شمار می‌رود. او در یکی از محله‌های سمرقند بنام مائرتیت یا مائرتید تخمیناً در دهه ۲۵۰ هـ زاده شد. سلسله شاگردی او به سه نسل به امام اعظم ابوحنیفه نعمان بن ثابت کوفی (متوفای ۱۵۰ هـ) می‌رسد، چنانکه در شکل ۱ در صفحه بعدی نشان داده شده است.

ابومنصور ماتریدی نزد ابوبکر احمد بن اسحاق جوزجانی و ابونصر احمد عیاضی به تعلیم و تحصیل پرداخت. ابوبکر جوزجانی شاگرد امام ابوسلیمان جوزجانی - از شاگردان معروف امام محمد شیبانی - بود. ابوبکر جوزجانی همچنان نزد محمد بن مقاتل رازی درس خوانده بود که او بالنوبه شاگرد دو تن از شاگردان امام ابوحنیفه، هر یک ابومطیع بلخی (روایت‌کننده رساله «الفقه الأبسط» از امام ابوحنیفه) و ابومقاتل سمرقندی (روایت‌کننده کتاب «العالم والمتعلم» از ابوحنیفه)، بود. بعضی از منابع متأخر از نصیر بن یحیی بلخی (متوفای ۲۶۸ هـ) نیز بحیث یکی از استادان ابومنصور ماتریدی یاد کرده اند، اما از آنجایی که او هیچگاهی در سمرقند حضور نداشت و در اکثر منابع اولیه او را در جمله استادان ماتریدی ذکر نکرده اند، نمی‌توان به یقین سلسله شاگردی ماتریدی را به نصیر بن یحیی بلخی تأیید کرد.

سال وفات امام ابومنصور ماتریدی را ۳۳۳ هـ گزارش داده اند. از این لحاظ، او معاصر با امام ابوجعفر طحاوی (۲۳۹ - ۳۲۱ هـ) در مصر بود؛ کسی که عقیده روایت‌شده از امام ابوحنیفه را در رساله «الاعتقاد» مشهور به «العقیده الطحاویة» گزارش داده است که این رساله امروز به یکی از رسائل مشهور در عقیده اهل سنت مبدل شده است. نکته قابل عطف اینست که آنچه را که طحاوی در رساله‌اش و آنچه را که ماتریدی در آثارش - از سلسله‌های متفاوت شاگردی شان - از امام ابوحنیفه روایت کرده اند، کاملاً در موافقت باهم قرار دارند. همچنان، امام ابومنصور ماتریدی و امام ابوالحسن اشعری (۲۶۰ - ۳۲۴ هـ) در یک دوره می‌زیستند، و هر دو هم‌زمان در مقابل معتزله به مبارزه فکری برخاستند، بدون اینکه از کارهای علمی و مبارزه فکری یکدیگر آگاهی داشته باشند.

ابومنصور ماتریدی صاحب تألیفات متعدد بود. در علم کلام، کتاب‌هایی چون کتاب التوحید، کتاب المقالات، رد اصول الخمسة، رد أوائل الأدلة للکعبی، رد کتاب الإمامة و چندین کتاب دیگر گزارش شده اند. در اصول الفقه، کتاب‌های «مآخذ الشرائع» و «کتاب الجدل» را نوشته است. به نظر می‌رسد که ابوالقاسم بلخی معتزلی، مشهور به کعبی (متوفای ۳۱۹ هـ)، در پاسخ به کتاب الجدل امام ماتریدی

شکل ۱: سلسله متکلمین حنفی ماوراءالنهر الی قرن پنجم هجری



نقدی نوشته باشد بنام «التهذیب فی الجدل»، و سپس امام ماتریدی پاسخ و نقد دیگری بر این کتاب کعبی بنام «رد تهذیب الجدل» نوشته باشد. اگر این گمان مبنی بر نقد و رد میان کعبی و ماتریدی درست باشد، پس معلوم می‌شود که نقد امام ماتریدی از جانب متکلمین معتزلی در همان زمان جدی گرفته شده بود.

در تفسیر، «تأویلات أهل السنة» (یا که «تأویلات القرآن» نیز نامیده می‌شود) از آن امام ابومنصور ماتریدی است، «اثری بی‌نظیر که هیچ تصنیفی پیشین در این فن (تفسیر) به آن نزدیک آمده نمی‌تواند» (قرشی: «جواهر المصنیه فی طبقات الحنفیه»، 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.

ازین میان این آثار ابومنصور ماتریدی، امروز تنها کتاب التوحید، تأویلات أهل السنة و رساله پندنامه باقی مانده اند، و هر سه در عصر حاضر به چاپ رسیده اند. اگرچه رساله‌ای نیز بنام «رساله التوحید» به امام ماتریدی منسوب است و امروز به چاپ رسیده، ولیکن درست‌تر شاید همین باشد که این رساله به قلم خود امام ماتریدی نبوده، بلکه ممکن است کسی دیگری این رساله را از روی محتوای کتاب التوحید به رشته تحریر درآورده باشد.

از جمله شاگردان امام ماتریدی می‌توان از ابوالحسن رُسْتَعْنِی یا رُسْتَعْفَنِی (متوفای ۳۵۰ هـ)، ابو احمد عیاضی، و عبدالکریم یَزْدَوِی یا یَزْدَوِی (متوفای ۳۹۰ هـ) نام برد. از امام ابوالحسن رستغنی کتاب «الزوائد والفوائد» بجا مانده که برعلاوه مباحث کلامی، حاوی مسائلی در تفسیر، فقه، اخلاق و معرفت نیز است.

ب. تدوین و تثبیت کلام حنفی ماتریدی

تدوین علم کلام در مذهب حنفی با آثار و اندیشه‌های امام ابوحنیفه آغاز شد. آرای کلامی و عقیدتی ابوحنیفه در رساله‌های الفقه الأكبر (به روایت حماد بن ابوحنیفه)، الفقه الأبسط (به روایت ابومطیع بلخی)، الوصیه (به روایت ابویوسف)، نامه ابوحنیفه به عثمان بَنی (رساله اُبی حنیفه إلى عثمان البتی) و کتاب «العالم والمتعلم» (به روایت امام ابومقاتل سمرقندی) گزارش یافته اند. نامه امام ابوحنیفه به عثمان بَنی شاید نخستین اثر کلامی باشد که در آن برای اثبات یک امر عقیدتی (عقیده اهل سنت مبنی بر عدم تکفیر مرتکبین گناه کبیره) به «استدلال عقلی» - بر اساس منقولات و معقولات - تمسک ورزیده شده است. کتاب «العالم والمتعلم» نیز می‌تواند بحیث نخستین کتاب در کلام حنفی در نظر گرفته شود که در آن از استدلال عقلی و حجت‌آوری از معقولات و منقولات کار گرفته شده است. در این کتاب، ابومقاتل سمرقندی صورت بحث و مکالمه خود را با امام ابوحنیفه گزارش

می‌دهد، بگونه‌ای که او سولاتی را از امام ابوحنیفه در موضوعات مختلف عقیدتی و کلامی پرسیده و جواب‌هایی را که امام ابوحنیفه به او ارائه می‌کند در این کتاب گزارش داده است.

پس از زمان امام ابوحنیفه تا دورهٔ ابومنصور ماتریدی، از چندین تن از علمای حنفی آگاهی داریم که در کلام حنفی رساله‌هایی نوشته‌اند. نخست، ابوعبدالله محمد بن شجاع ثلجی (۱۸۱ هـ - 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 المشبهه» در نقد عقیدهٔ تجسیم و تشبیه نوشت. در همین عصر، ابوبکر محمد بن الیمان سمرقندی (متوفای ۲۶۸ هـ) نیز کتابی بنام «الرد علی الکرامیه» در نقد عقائد تجسیم‌آمیز گروه کرامیه نوشت.

همچنان، در منابع آمده است که ابونصر احمد عیاضی، استاد ابومنصور ماتریدی، رساله‌ای در باب صفات الهی و در نقد عقائد معتزله و نجاریه^۱ نوشته بود. ابونصر 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 بر نمی‌گزید اگر به [درستی] آن باور نمی‌داشت» (ابوالحسین بشاغری، «شرح جمل من أصول الدین»: ص ۲۱۸). همچنان پسرش، ابوبکر عیاضی (متوفای ۳۶۱ هـ) رساله‌ای را در اصول اختلافی میان حنفی‌ها و معتزلی‌ها نوشت که بنام «المسائل العشر العیاضیه» یعنی مسائل دهگانهٔ عیاضی معروف است.

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 حوزهٔ ماوراءالنهر و خراسان بر کلام معتزلی و نیز مذهب مجسمه‌فائق آمد. امام ماتریدی در کتاب التوحید از عقیدهٔ سنتی مذهب حنفی که از امام ابوحنیفه روایت شده بود، با رویکرد استدلالی دفاع می‌کند، و در این استدلال هم به معقولات و هم به منقولات تمسک می‌ورزد. از همین لحاظ، آنچه را که امام ابوجعفر طحاوی - که معاصر ابومنصور ماتریدی در سرزمین مصر بود - در رسالهٔ «العقیده الطحاویه» از اصول اعتقادی امام ابوحنیفه گزارش می‌دهد و آنچه را که ابومنصور ماتریدی در آثارش از امام ابوحنیفه روایت می‌کند، کاملاً در مطابقت با یکدیگر قرار دارند.

^۱ نجاریه از جمله حنفی‌های فارس و عراق در قرن سوم هجری بودند که در اکثر مسائل عقیدتی با معتزله موافقت ورزیده بودند.

سپس حدود یکی و نیم قرن بعد از امام ماتریدی، امام ابوالمعین نسفی (متوفای ۵۰۸ هـ) با نوشتن کتاب سترگ تبصرة الأدلة، کلام ماتریدی یا کلام حنفی را به حد کمال آن رساند. امام نسفی مسائل کلام ماتریدی را تنظیم بیش‌تر بخشید، مباحث را در این مکتب کلامی ساختارمند ساخت، و به شرح و بسط دلائل و آرای امام ماتریدی و امام ابوحنیفه پرداخت. در واقع، تبصرة الأدلة برای فهم بعضی از ابهامات و حل دشواری‌های «کتاب التوحید» کتاب کلیدی بشمار می‌رود. از این لحاظ، تبصرة الأدلة تأثیری عمیقی بر متکلمین بعدی ماتریدیه داشته است. تبصرة الأدلة تنها در کلام ماتریدی تأثیرگذار نبود، بلکه بحیث یکی از کتاب‌های بزرگ در کلام اهل سنت - در پهلوی کتاب‌های مهم کلام اشعری - بشمار می‌رود.

همچنان، ابوالمعین نسفی در معرفی کردن امام ابومنصور ماتریدی بحیث یکی از ائمه کلام اهل سنت در پهلوی امام ابوالحسن اشعری نقش اساسی را بازی کرده است. بخشی از معلومات ما درباره آثار و آرای امام ماتریدی و نیز متکلمین متقدم حنفی، از کتاب تبصرة الأدلة (ج ۱، ص ۳۵۵-۳۶۱) می‌آید. شخصیت دیگری که در معرفی کردن امام ابومنصور ماتریدی بحیث یکی از ائمه کلام اهل سنت و بخصوص حنفی نقش داشته، امام ابوالیسر پزدوی یا بزدوی (متوفای ۴۹۳ هـ) است. او در کتاب «أصول الدین»، امام ابومنصور ماتریدی را یکی از امامان اهل سنت در علم کلام می‌داند. دور از واقعیت نخواهد بود اگر بگوئیم که اگر ابوالمعین نسفی و ابوالیسر پزدوی نمی‌بودند، شاید امروز امام ابومنصور ماتریدی بحیث یکی از ائمه کلام اهل سنت به شهرت نمی‌رسید.

در نتیجه تلاش‌های علمی ابوالمعین نسفی بود که حدود یک قرن بعد از او، فخرالدین رازی در تفسیر «مفاتیح الغیب» مشهور به «التفسیر الکبیر» زمانی که از موقف اهل سنت در بعضی از مسائل عقیدتی یاد می‌کند، رأی امام ابومنصور ماتریدی را در پهلوی رأی امام ابوالحسن اشعری گزارش می‌دهد. باری می‌گوید: «اُخْتَبَتِ الْمُعْتَزِلَةُ عَلَى... لَنَا مَذْهَبَانِ، الْأَوَّلُ: قَوْلُ أَبِي مَنْصُورٍ الْمَاطَرِيْدِيِّ وَأَثْمَةٍ مَا وَرَاءَ النَّهْرِ... الثَّانِي: قَوْلُ أَبِي الْحَسَنِ الْأَشْعَرِيِّ...» (التفسیر الکبیر، ج ۲۴، ص ۵۹۳). باری می‌گوید: «فَقَالَ الْأَشْعَرِيُّ وَأَتْبَاعُهُ... وَقَالَ الْمَاطَرِيْدِيُّ...» (التفسیر الکبیر، ج ۶، ص ۵۲۶). باری می‌گوید: «اُخْتَلَفَ أَهْلُ السُّنَّةِ... فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ الْأَشْعَرِيُّ... وَقَالَ أَبُو مَنْصُورٍ الْمَاطَرِيْدِيُّ...» (التفسیر الکبیر، ج ۲۴، ص ۴۹۲). اگرچه در زمان فخرالدین رازی نام ماتریدیه هنوز معمول نبود، ولی رازی متکلمین ماتریدی را بنام «ائمه ماوراءالنهر» و «فقهای ماوراءالنهر» در آثارش خطاب نموده است.

اگرچه نام ماتریدیه، نخستین بار در قرن ۷ و ۸ هجری بکار رفته ولی بیش‌تر از قرن ۱۰ هجری به بعد بود که کاربرد نام ماتریدیه معمول گشت و شهرت پیدا نمود. پیش از آن، نام «حنفیه» یا «اصحاب ابوحنیفه» - هم در میان خود حنفی‌ها و هم در میان اشعری‌ها و اهل حدیث - معمول بود. حافظ الدین ابوالبرکات نسفی (متوفای ۷۱۰ هـ) برای بار نخست نام «ماتریدیه» 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 متکلم اشعری بود - در «شرح العقائد النسفية» هرگز نام ماتریدیه 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 ماتریدیه 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 شاهفور اسفراینی (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 مهم‌ترین دلیل شاید این بوده باشد که چون متکلمین ماتریدی خود را حنفی می‌نامیدند، دیگران نیز آن‌ها را به مذهب امام ابوحنیفه - که بیش‌تر بحیث مذهب فقهی نگریسته می‌شد - نسبت می‌دادند. ازین لحاظ، مؤلفین کتاب‌های فرقه‌شناسی «حنفیه» را بیش‌تر یک مذهب فقهی تلقی کرده از شامل ساختن شان بحیث فرقه جداگانه کلامی مانند اشعریه در کتاب‌های شان پرهیز کردند، همانگونه که از مذاهب فقهی مالکی و شافعی نیز ذکر نمی‌کنند.

پس هیچ فرقی میان کلام ماتریدی و کلام حنفی، یا میان مکتب ماتریدی و مذهب حنفی وجود ندارد، بلکه کلام ماتریدی همانا کلام حنفی است. در مسائل عمده عقیدتی، میان امام ابومنصور ماتریدی (یا متکلمین سمرقند در مجموع) و متباقی مجتهدین حنفی چون امام ابوجعفر طحاوی در مصر یا شمس الائمه حلوانی در بخارا به استثنای چند مسئله بسیار کوچک و آن هم در جزئیات - هیچ اختلاف نظر جدی وجود ندارد. بگونه مثال، امام ابوشکور سالمی در قرن ۴ هجری که از جمله علمای بخارا بود و حتی یکبار هم نام ابومنصور ماتریدی را در کتاب «التمهید لبیان التوحید» ذکر نمی‌کند، و یا امام ابراهیم صفار بخاری صاحب کتاب «تلخیص الأدلة» که تنها یکبار از ابومنصور ماتریدی نام می‌برد، هیچ اختلاف نظر در مسائل عقیدتی و اصول کلامی با ابومنصور ماتریدی ندارند، بلکه اگر از اختلافاتی هم یاد کرده باشند، مانند وجوب ایمان بنابر عقل (چنانکه فخرالاسلام بزدوی

و شمس الاثمه سرخسی بر این مسئله بحث و نقد دارند)^۲، اینکه آیا تصدیق و اقرار ارکان مساوی در ایمان اند (چنانکه اکثریت حنفی‌ها بر این رأی رفته‌اند) یا اینکه تصدیق رکن اصلی ایمان و اقرار رکن زائد بر آن است (چنانکه ماتریدی، نسفی، بزدوی و سرخسی این را اختیار نموده‌اند)، و غیره، منشأ این‌ها از اختلاف در خود روایات رسیده از امام ابوحنیفه برمی‌گردد.

ج. پیرامون کتاب التوحید ماتریدی

کتاب التوحید امام ماتریدی یکی از دشوارترین کتاب‌های موجود در علم کلام است. نخستین دشواری این کتاب عمدتاً به ابهام‌آمیز بودن متن کتاب در بعضی از مباحث برمی‌گردد. این ابهام در دو لایه رونما گردیده است. نخست، امام ماتریدی در بعضی مواقع مسئله‌ای را بگونه بسیار کوتاه بیان می‌کند، بدون اینکه سخن را بسط و تفصیل دهد تا اصل استدلال واضح گردد. این باعث می‌گردد خوانندگانی که با نحوه استدلال امام ماتریدی آشنا نباشند، در فهم استدلال دچار سوء برداشت گردند. دوم، در بعضی جاها ضمایر و عباراتی بکار رفته که سخن می‌تواند به دو گونه یا بیش‌تر از آن فهم گردد. این باعث می‌شود خوانندگانی که با اصول فکری امام ماتریدی آشنایی نداشته باشند اصل مراد و مقصود را دریابند.

برای فهم بعضی ازین مباحث ابهام‌آمیز در کتاب التوحید، سه منبع می‌تواند کمک کند. نخست، چنانکه در بخش قبلی توضیح داده شد، کتاب «تبصرة الأدلة» از امام ابوالمعین نسفی برای فهم بعضی از مباحث کتاب التوحید کتاب کلیدی است. تبصرة الأدلة یگانه منبعی است که از دیگر آثار امام ماتریدی به‌ویژه از «کتاب المقالات» - که امروز در دسترس نیست - آراء و افکار امام ماتریدی را نقل کرده است. همچنان، به نظر می‌رسد که ابوالمعین نسفی به بعضی از رساله‌های استادان امام ماتریدی و نیز به کتاب‌های شاگردان امام ماتریدی دسترسی داشته است. منبع دومی که در رفع ابهامات کتاب التوحید کمک می‌کند، حاشیه‌های مندرج در نسخه خطی کتاب التوحید است. اگرچه این توضیحات حاشیوی در آغاز کتاب بیش‌تر است، و در مباحث بعدی آن کمتر دیده می‌شود، ولی در روشن‌سازی معنای بعضی از عبارات و یا اینکه بعضی از ضمایر بکار رفته به کدام شخص یا موضوع اشاره دارند کمک می‌کند. احتمال دارد که نویسنده حواشی این نسخه، خودش شاگرد امام ابوالمعین نسفی بوده یا با یکی از شاگردان نسفی آشنایی داشته، چون در یکی از حاشیه‌های کتاب از ابوالمعین نسفی نقل قول می‌کند. ممکن است که کاتب نسخه خودش نویسنده این حواشی باشد، یا هم او این حواشی را از نسخه دیگری که در دسترس داشته نقل کرده است.

^۲ بر تفصیل بیش‌تر این بحث، به پاورقی‌های ارائه شده در کتاب «رهنمون بسنده در اصول الدین» اثر امام صابونی (صفحات ۲۵۰-۲۵۱) مراجعه کنید.

منبع سوم، تفسیر «تأویلات أهل السنة» است که امام ماتریدی در این تفسیر به مباحث کلامی نیز جاهایی که لازم است پرداخته است. چندین مباحث کتاب التوحید در تأویلات أهل السنة نیز نقل شده اند، ولی با عبارات تفصیلی بیش‌تر که در روشن‌سازی مراد و مقصود مبحث کمک می‌رسانند.

دشواری دیگر کتاب التوحید از آنجا نشأت می‌گیرد که مباحث در این کتاب نسبتاً پراکنده و بعضاً مکرر هستند. برداشت من مترجم اینست که فصل‌های این کتاب در مواقع مختلف زمانی نوشته شده یا املاء گردیده اند، و ترتیب فصول این کتاب را که فعلاً مشاهده می‌کنیم با ترتیب زمانی آن‌ها تفاوت دارد. زیرا در چند جایی از کتاب، امام ماتریدی اشاره‌های کوتاهی به یک مسئله می‌کند بدون اینکه بسط و تفصیل بدهد، ولی همان مسئله با تفصیل و بسط بیش‌تر در یکی از فصول بعدی کتاب آمده است. یا مثلاً در یکی دو جا گفته شده «چنانکه قبلاً بیان نمودیم»، درحالی‌که آن مسئله پیش از آن بیان نگردیده، بلکه در فصل‌های بعدی کتاب بیان شده است. افزون بر آن، بعضی از بخش‌های کتاب دارای مقدمه‌هایی اند که به نظر می‌رسد در مقاطع مختلف زمانی به رشته تحریر درآمده باشند. مثلاً آنچه که در چاپ فعلی کتاب (به تصحیح دمنه‌وری) در باب سوم کتاب (مقالات فی الإلهیات) آمده، دارای مقدمه‌ای است که گویا این خود آغاز یک کتاب مستقل بوده باشد. این مقدمه با حمد و ثنای الهی آغاز می‌شود و سپس با مباحث مقدماتی در وجه اختلاف بشر در مسئله آفرینش جهان ادامه می‌یابد.

همچنان، باورم بر این است که غالباً امام ماتریدی کتاب التوحید را - یا اکثر فصول این کتاب را - در جلسه‌های تدریس خود به شاگردانش یا به یکی از شاگردانش املاء نموده باشد، که این امر در میان علمای حنفی ماوراءالنهر بخصوص در میان متقدمین معمول بوده است. ازین لحاظ، می‌توان حدس زد که چرا بسا از مباحث بگونه تکراری در فصل‌های مختلف کتاب التوحید بازگو می‌شوند؛ در بعضی از فصل‌ها مسئله‌ای بگونه کوتاه و مختصر اشاره می‌شود ولی در جاهای دیگر نسبتاً مفصل بیان می‌گردد. این تنها زمانی متصور بوده می‌تواند که امام ماتریدی محتوای این کتاب را بگونه شفاهی در جلسات تدریس خود املاء کرده باشد، و ازین‌رو تکرار بعضی از مسائل در حلقات تدریس معمولاً سودمند است. ولی یک نویسنده اگر مباحث را در قالب یک کتاب به تحریر درآورد، به این اندازه به تکرار مباحث نمی‌پردازد.

بنابر همین دلایل فوق‌الذکر بوده که امام ابوالیسر بزدوی می‌نویسد: «در کتاب التوحید که امام ابو منصور ماتریدی آن را نگاشته، دشواری‌های کوتاه و درازا بودن [مباحث] وجود دارد، و در ترتیب آن نوعی از سختی است. اگر چنین نمی‌بود، همان کتاب برای ما کفایت می‌کرد» (أصول الدین: ص ۵۹). اینکه دکتر احمد دمنه‌وری، مصحح کتاب التوحید، این توصیف ابوالیسر بزدوی را

نپذیرفته و در نقد آن شش صفحه توجیهات نوشته (کتاب التوحید: ص ۹۱-۹۶)، تلاش بی‌جا و غیرضروری است.

د. نسخه خطی و تصحیح‌های کتاب التوحید

از کتاب التوحید امام ماتریدی، فعلاً یک نسخه خطی شناسایی شده است که در کتابخانه دانشگاه کامبریج در انگلستان نگهداری می‌شود. تاریخ نگارش این نسخه خطی معلوم نیست، ولی در سال ۱۱۵۰ هـ در تملک شخصی در سرزمین شام درآمد است. این نسخه حاوی بعضی از توضیحات کوتاه در حواشی برگه‌ها نیز می‌باشد، و معلوم نیست که آن حواشی از جانب کاتب همین نسخه است یا اینکه کاتب این حواشی را از روی نسخه‌ای که در دسترس داشته نقل کرده است. در یکی از این پاورقی‌های حاشیوی، توضیحی از زبان امام ابوالمعین نسفی نقل گردیده. پس این احتمال را نمی‌توان نادیده گرفت که نویسنده این حواشی در این نسخه یکی از شاگردان ابوالمعین نسفی بوده باشد یا هم از شاگردان او روایت می‌کرده است.

ویژگی دیگر این نسخه خطی اینست که غالباً کاتب این نسخه متن کتاب را برای بار دوم به مقابله و تصحیح گرفته است. به نظر می‌رسد پس از اینکه کاتب متن کتاب را از روی نسخه‌ای که در دسترس داشته نسخه‌برداری می‌کند، به نسخه دیگری دسترسی پیدا کرده و متن را دوباره با نسخه دومی به مقابله گرفته است. تصحیحات و ایزاداتی را که از روی نسخه دومی در متن داشته در حاشیه نسخه درج ساخته یا علامه‌گذاری کرده است. پس علی‌رغم اینکه متن کتاب التوحید تنها از یک نسخه خطی امروز به ما رسیده است، ولی توجه و دقت کاتب این نسخه اعتماد نسبی به صحت متن کتاب به ما می‌بخشد.

نخستین تصحیح و چاپ کتاب التوحید در سال ۱۹۷۰ میلادی به کوشش دکتور فتح الله خلیف صورت گرفت. سپس در سال ۲۰۰۳، دکتور طوبال‌اوغلی و دکتور آروشی تصحیح دوم این کتاب را به نشر رساندند. در این دو تصحیح، هر سه مصحح در بسا جاها به تصحیح‌های قیاسی فراوان مبادرت ورزیده اند، که در بعضی جاها حتی مُراد و معنای جمله کاملاً تغییر می‌خورد. همچنان، در هردوی این چاپ‌ها، مصححین در چند جا کلمات را نتوانسته بخوانند و در چندین موارد تصحیحاتی را که کاتب در نسخه خطی داشته نتوانسته اند که درست در نظر بگیرند.

تصحیح سوم این اثر به کوشش دکتر احمد دمنه‌وری صورت گرفته است و در سال ۲۰۲۳ میلادی به چاپ رسید. در این ترجمه، بر همین تصحیح کتاب اعتماد ورزیده ام. ارزش کار دکتر دمنه‌وری در مقایسه با دو تصحیح اولی در اینست که او از تصحیح قیاسی الفاظ تا حد الامکان اجتناب ورزیده و کوشش نموده تا متن را مطابق به نسخه گزارش دهد ولو که از لحاظ لغوی و

زبانی دچار سکتگی‌هایی هم گردد. ثانیاً، دمنه‌وری به تصحیحاتی که کاتب در اصل نسخه - بعد از مقابله با نسخه دومی که در دسترس داشته - وارد کرده، دقت و توجه خاصی مبذول داشته است.

هـ روش در این ترجمه منتخب

چنانچه در بخش «ج» توضیح دادم، یکی از دشواری‌های کتاب التوحید ازین بابت است که مباحث و فصول این کتاب بعضاً پراکنده و مکرر استند، و دلائل آن را آنجا توضیح دادم. ازین لحاظ، ترتیب‌دهی بعضی از فصول کتاب شاید به روان گشتن مباحث تا حدی کمک کند. با درنظرداشت این مسئله، من سه مبحث را در این ترجمه منتخب برگزیده‌ام: (۱) بحث معرفت‌شناسی یا مدارک علوم، (۲) بحث حکمت و نفی دوگانه‌گرایی، و (۳) بحث تنزیه خداوند متعال از جسمانیت و تشابه.

بخش اول، در آغاز کتاب پس از مقدمه امام ماتریدی آمده است. افزون بر این فصول، من یکی از فصل‌هایی را که در نیمه کتاب می‌باشد ولی چون به بحث معرفت‌شناسی ارتباط می‌گیرد، یعنی فصل ۱،۷ را، در این بخش انتقال داده ترجمه نموده‌ام. همچنان، خود دکتر دمنه‌وری فصل ۱،۶،۱ را که در نیمه کتاب التوحید بوده به همین بخش انتقال داده است. در بخش دوم، فصل‌هایی را که به اثبات حکمت، رد نظریه ثنویت، مسائل حسن و قبح، و آفرینش شر ربط می‌گیرند، از لابلاهای کتاب شناسایی نموده‌ام و در این بخش دوم بگونه منسجم ترجمه کرده‌ام. در بخش سوم نیز فصل‌هایی را که در تنزیه الهی و در نقد آرای تجسیم و تشبیه آمده‌اند، برگزیده‌ام در این بخش گنجانیده‌ام. برای هر یک از فصل‌ها در این سه بخش کتاب، شماره صفحات مربوطه در اصل چاپ عربی را در پاورقی گزارش داده‌ام تا خوانندگان بتوانند موقعیت هر فصل را در متن اصلی بیابند.

نکته قابل توجه اینست که در اصل متن کتاب التوحید، تنها بعضی از فصل‌های عمده کتاب فصل‌بندی گردیده‌اند و تعداد کمی ازین فصل‌ها دارای عنوان‌اند، و متباقی فاقد عنوان‌اند. دکتر دمنه‌وری جهت شناسایی بهتر مباحث، به فصل‌بندی بیش‌تر و به عنوان‌گذاری هر مسئله و هر فصل پرداخته است. در این ترجمه، من لزوماً عین عناوین را که دکتر دمنه‌وری بکار برده شاید استفاده نکرده باشم، بلکه در بعضی موارد عناوین دیگری را که به باورم تبارزدهنده بهتر موضوع همان فصل مربوطه بوده بکار برده‌ام.

الفاظ و عبارات اضافی را که در ترجمه برای رفع ابهام و روشن‌سازی معنای جملات و برای درج ساختن بعضی از تفصیل ضروری بکار برده‌ام ولی زائد بر اصل متن کتاب‌اند، در داخل براکت‌ها یا قوس‌های [] گنجانیده‌ام.

در بعضی جاها، هرگاه برداشتم این بوده که ترجمه فارسی نتوانسته ابعاد وسیع‌تر معنا را که در عبارات عربی نهفته اند منعکس سازد، و یا حس کرده ام که نقل کردن عبارات عربی نیز برای آن موضوع مهم باشد، اصلِ متنِ عربی را در میان پاراترها یا قوس‌های () نقل کرده ام.

بعضی از حواشی این نسخه را که لازم دیده ام نیز ترجمه کرده ام و در پاورقی‌های هر صفحه گنجانیده ام. این پاورقی‌ها را با نوشتن «حاشیۀ نسخه» مشخص ساخته ام. ولیکن همه حواشی مندرج در نسخه اصلی را ترجمه نکرده ام، بلکه تنها آن عده از حواشی که لازم و سودمند پنداشته ام در ترجمه گنجانیده ام.

گزیده های از

کتاب التوحید

[مقدمه امام ماتریدی]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

رب تمم بالخیر

سپاس مر خدای را که هر ستایشی که به دیگران [بگونه مجاز] شود به او حقیقتاً راجع می‌باشد. ستایشی که نعمت و بخشش او را بسنده، و رضا و خشنودی او را یابنده باشد.^۱ از بارگاه او طلب درود داریم بر آن که رسالت با او پایان یافت و بر جمله پیامبران، و نیز بر همه اولیای وی. از لغزش‌ها به او پناه می‌جوئیم، و آرزو می‌بریم تا ما را در سخن و کردار مورد نوازش قرار دهد.

[شناخت دین بر اساس دلیل]

شیخ ابومنصور رحمه الله گفت:

درمی‌یابیم که مردمان از مذاهب و آیین‌های گوناگون، با وصف اختلاف شان در ادیان، بر روی یک نکته با هم موافقت دارند: اینکه دین خودشان حق است و دین دیگران باطل، 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،^۲ شخص از مواجه شدن با [مُقلد] همانندش که [در کیش و آیین] متضاد با وی^۳ باشد آسوده نمی‌گردد، چون شمار [مراجع تقلید] زیاد است. جز برای کسی که سخنی [موافق] با حجت عقلی رسیده باشد، تا بوسیله آن راستی [و درستی] ادعایش

^۱ در حاشیه نسخه: «این در حقیقت دعا از بارگاه خدای تعالی است، تا ستایش ناقص [بندگان] را برای [سپاس] نعمت و بخشش کافی و بسنده شمرد، و از روی فضل خویش آن را به خشنودی خود برساند، نه اینکه ستایش او تعالی [از جانب بندگان] چنین باشد.»

^۲ حاشیه نسخه: «کتاب را با باطل خواندن تقلید آغاز نمود، زیرا حشویه با نهی کردن آموختن این کتاب دچار غلوورزی شدند، و گفتند که تقلید [از سلف] کفایت می‌کند، درحالی‌که این کتاب برای [شناسایی] راه‌های حق و راه‌های باطل است.»

^۳ حاشیه نسخه: «ابوالمعین [نسفی] گفت: منظور از «ضده» با رفع دال، شخص مخالف در مذهب مخاصم است، بگونه مجاز.»

معلوم گردد - برهانی که افراد مُنصف را برای دریافت حق رهنمایی کند. پس کسی که چیزی را بحیث مرجع خود در دین برگزیده باشد که تحقیق آن را به بار آورد مُحَقِّق است.

بر هر یک از افراد لازم است تا حقیقت آنچه را که در دست دارند^۴ بشناسند. درست همانند کسی که آن را [در نخست] برگزید و مردم را با دلیل صداقت خویش و شهادت راستین به آن محصور ساخت.^۵ زیرا حجج^۶ آن‌ها به چیزی منتهی می‌گردد که عقل شان را برای گردن نهادن به آن وادار می‌سازد - اگر بر آن دست بیابند. و این برای کسی که من [در بالا] از آن یاد کردم^۷ هویداست. این هم جائز نیست که همانند متضادش در دین پدیدار گردد،^۸ زیرا در آنصورت حجت‌ها به تناقض کشانیده می‌شوند پس ازینکه چیرگی [یکی از] حجج ثابت گردید و اسباب شک و شبهه در غیر آن^۹ آشکار شد.

وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَظِيمِ.

[اصول شناخت دین]

بنابراین، ناگزیر باید که مردم را دینی باشد که اجتماع بر آن لازم گردد و اصلی باشد که پناه جستن به دین را لازم گرداند. پس اصولی که بواسطه آن‌ها دین شناخته می‌شود^{۱۰} دو اصل اند: یکی، سمع، و دیگری عقل.

^۴ یعنی، حقیقت دین و آیین خود را.

^۵ حاشیه نسخه: «یعنی، نبی علیه السلام».

^۶ یعنی، دین.

^۷ حاشیه نسخه: «یعنی، برای کسی که سخن موافق [با حجت عقلی] رسیده باشد».

^۸ یعنی، نمی‌توان فرد دیگری را از دین و آئین متضاد برحق خواند زیرا او راهی که حقانیت آن بواسطه حجت عقلی ثابت گردیده را نفی می‌کند.

^۹ یعنی، در حجت‌های مغایر آن.

^{۱۰} حاشیه نسخه: «یعنی، بواسطه آن بتوان دانست که بودن دین واجب است و بدون آن چاره‌ای نیست، نه اینکه مراد دانستن چیرگی دین باشد».

[بخش ۱: معرفت‌شناسی]

[۱،۱: سمع و خبر]

اندر باب سمع^۱ [باید گفت که]: هیچ بشری را چاره‌ای نیست مگر اینکه به آیینی^۲ تمسک بورزد تا به آن اعتماد نموده دیگران را به آن فرا بخواند، و تا آنکه اهل شکاکیت و تجاهل‌ورزی با او بیوندند. این فضلی است برای کسی که به وجود اشیاء و تحقیق آن^۳ مُعترف باشد.

بر بنای همین [سمع و خبر] بوده که سیاست پادشاهان در جهان جاری گشته است؛ از آنجایی که هر یک از ایشان امور خویش را بر بنای آن استوار داشتند،^۴ و بواسطه آن دل‌های رعیت را به الفت نگه داشتند.^۵ عملکرد کسانی که ادعای رسالت و حکمت داشتند نیز همینگونه بوده است. همچنان، آنانی که به تدبیر صنعت‌های گوناگون می‌پردازند [بواسطه سمع و خبر عمل می‌کنند].

از خداوند یاری و رستگاری می‌جوییم.

^۱ سمع: نقل و خبر. یعنی، علمی که از طریق منقولات و اخبار به انسان فراهم می‌گردد.

^۲ در متن عربی لفظ «مذهب» بکار رفته است، اما چون امام ماتریدی مذهب را به مفهوم عام «راه و روش» بکار برده و نه به مفهوم خاص مذهب دینی، مناسب‌تر دانستم که لفظ آیین در ترجمه فارسی استعمال گردد.

^۳ تحقیق در اینجا به دو معنی بوده می‌تواند: اثبات وجود اشیاء، یا امکان دانستن حقیقت اشیاء.

^۴ یعنی، بواسطه فرمان‌ها و دساتیر، امور حکومتداری را مدیریت می‌کنند.

^۵ یعنی، بواسطه سخنرانی‌ها، خطابه‌ها، اخبارنامه‌ها و جارچی‌ها — که همه ابزار سمع و خبر اند — توانسته اند تا حمایت مردم را با خود نگهدارند.

[۱،۲: عقل و خرد]

در باب عقل [می‌گوئیم که]: اگر جهان آفرینش^۱ محض برای فناء [و نابود شدن] باشد، این حکمت گفته نمی‌شود. از آنجایی که خارج گشتن فعل هر ذی‌عقل از طریق حکمت^۲ قبیح است، ممکن نیست که آفرینش – که عقل بخشی از آن است – بر غیر حکمت بنا یافته باشد یا به عبث پدید آمده باشد. چون این ثابت شد، دلالت بر این دارد که پدید آمدن جهان آفرینش برای بقاء [و پایداری] بوده نه برای فناء [و نابودی].

سپس [بدان که] جهان در اصل آن بر طبیعت‌های مختلف و وجوه متضاد بنا گشته است، به‌ویژه از دیدگاه آنچه که از حیث عقل منظور است. و آن اینست که [جهان] میان مجتمع‌ها جمع کرده^۳ و میان چیزهایی که باید فرق کرده شود تفریق نموده است، که آن را حکما «جهان صغیر» نامیده اند. پس این [جهان صغیر] بر آرزوهای گوناگون («أهواء مختلفة») و خوی‌های پراکنده («طبائع مُتَشَتِّتَة») [بنا یافته است]، و شهوت‌هایی که در آن نهاده شدند غالب استند هرچند [بعضی ازین شهوات گاهی] ترک می‌گردند و [گاهی] پایدار می‌مانند، تا باشد که [مردم] برای دستیابی به منفعت‌ها – و انواع عزت و شرف و بزرگی و پادشاهی – به پیکار و ستیزه‌جویی بپردازند. سپس بغض و دشمنی، و پس از آن کشت و خون به دنبال آمدند. در این کارها نابودی و فساد است. پس اگر امر [و مقصود از آفرینش] جهان برای همین [حالت] بوده باشد، در آنصورت حکمت به ابطال کشانیده می‌شود.^۴ همچنان، بقای آدمیان و جمله حیوانات تنها با غذا مُحتمل است، که قوام بدن [و جسم]

^۱ در اصل متن عربی، امام ماتریدی لفظ «عالم» را بکار برده است که آن را «جهان آفرینش» ترجمه کردم. اما واضح است که منظور امام ماتریدی تنها دنیای فعلی نیست بلکه جهان آخرت (بهشت و دوزخ) را نیز دربر می‌گیرد. او تلویحاً اشاره می‌کند که عقل نه تنها در این دنیا، بلکه در آخرت نیز با انسان موجود خواهد بود چنانکه در نصوص دینی به آن اشاره شده است. پس عقل جزوی از جهان آفرینش – هم در این دنیا و هم در آخرت – محسوب می‌شود، و از آنجایی که جهان آخرت ابدی است پس عقل نیز بقا دارد.

^۲ حاشیه نسخه: «دلیل عقلی دربرگیرنده دو دلیل است: یک دلیل مأخوذ از حکمت است، و دیگری مأخوذ از شهادت مخلوقات است.»

^۳ حاشیه نسخه: «کالعالم فی الشاهد مع العالم فی الغائب» (مانند [استدلال] جهان پیدا با جهان ناپیدا، یعنی جهان شهادت و جهان غائب).

^۴ یعنی اگر مقصود نهایی و هدف غایی از آفرینش جهان ایجاد همینگونه کشمکش‌ها و پراکندگی‌ها می‌بود، این حالت ناقض اصل حکمت می‌بود. بلکه مقصود غایی از آفرینش جهان – علی‌رغم کشمکش‌ها و

شان را برای مدت معینی فراهم می‌سازد. پس اگر مراد از آفرینش آن‌ها فنا گشتنِ شان می‌بود، پدید آمدنِ چیزی که بقای شان را فراهم می‌سازد بوقوع نمی‌پیوست.

چون این ثابت گشت، ناگزیر باید اصلی وجود داشته باشد که میان آن‌ها توافق [و سازگاری] ایجاد کند، و تضاد و پراکندگی را از آن‌ها برطرف سازد — چیزهایی که باعث نابودی و فنا می‌گردند. پس لازم می‌گردد که همان اصلی طلب کرده شود که بر آن [مردم] جمع می‌گردند و بر حسبِ توانمندی‌های شان بر آن آگاهی دارند.^۱

[۱،۳: دلیل وجوب وحی]

در این مسئله، آنچه سزاوارتر است^۲ اینست که: چون هر تماشاگر و بیننده‌ای [در این جهان] از روی نیازمندی و ضرورت این را دانست که ایشان را [ذات] تدبیرکننده‌ای هست که بر احوال شان و بر آنچه که بقای شان وابسته است دانا است، و او آن‌ها را با حاجت‌ها آفرید و هرگز آن‌ها را در جهل [و نادانی] و غلبه‌ی خواهشات فرو نمی‌گذارد [و فراموش شان نمی‌کند]، درحالی که یکی از حاجت‌های شان شناختن امرار معاش و بقای شان می‌باشد بدون اینکه کسی آن‌ها را بر این کار استوار بدارد و آگاه سازد.

پس ناگزیر که او را دلیل و برهانی باشد تا آن‌ها ویژگی‌های او را بواسطه‌ی کسی که برای امامت ایشان برگزیده می‌شود — و آن‌ها به او در کارشان نیازمندتر اند — بدانند. این همان [مسئله‌ای] است^۳ که ما از صدق کسی که سخن وی به همان سخنی منتهی می‌گردد که مورد دلالت [ذات] دانا بر امور جهان قرار دارد یاد کردیم.^۴ او همان ذاتی است که [پیامبر] را پناهگاه و تکیه‌گاه ایشان [در شناخت و معرفت این مسائل] ساخت. ولا قوة إلا بالله.

نابسامانی‌هایی که در دنیا مشاهده می‌گردد — هدف والایر یا اهداف والایر دیگری استند و از همین سبب جهان آفرینش بخاطر همین ارزش‌های والایر باقی و پایدار می‌ماند.

^۱ این اصل همانا عقل است، چون بواسطه‌ی عقل می‌توان حکمت این همه طبیعت‌های متضاد را فهمید و اصل انسجام‌بخشنده و سازگاری‌دهنده‌ای را که میان آن‌ها وجود دارد دریافت.

^۲ حاشیه‌ی نسخه: «یعنی سزاوارتر برای شناخت اصلی که [مردم] بر آن جمع می‌گردند که عبارت از دین است، تا آفریدگار دانای باحکمت را بشناسند.»

^۳ حاشیه‌ی نسخه: «در اثبات رسالت و پیامبری.»

^۴ این مسئله را امام ماتریدی در مقدمه‌اش (شناخت دین بر اساس دلیل) ذکر کرده است.

[۱،۴: الهام، از اسبابِ مُعتبر علم نیست]

ابومنصور رحمه الله گفت: اسبابی که بواسطهٔ آن‌ها مصالح [زندگی مردم]، حقیقت، و نیکویی‌ها دانسته می‌شوند و از اضرار آن‌ها تفکیک می‌گردند، مورد اختلاف [متفکرین] قرار دارند.

بعضی از آن‌ها می‌گویند که: هر آنچه که در قلب پدید می‌آید نیک است، و لازم است تا به آن تمسک ورزیده شود. بعضی دیگر می‌گویند که: بشر از احاطه بر اسباب [علم] عاجز است، ولیکن به آنچه که به وی الهام می‌شود تمسک بورزد، زیرا الهام از سوی ذاتی است که تدبیر جهان نزد اوست.

شیخ رحمه الله گفت: بعید است که این دو از جملهٔ اسباب معرفت باشند، زیرا وجوه تضاد و تناقض [در حقیقت] پدیدار می‌گردند چون هر یک از ادیان [ادعای دریافت الهام را دارند و] خود را در آن مُحق می‌شمارند، درحالی که مُحال است سببی که حق باشد چنین بکند.^۱ این از آن روست که باطل را بصورت حق تصور می‌کنند. پس محال است بر آنچه که دروغ آن چنان نمایان است اعتماد ورزیده شود؛ چنانکه شخصی باورمند به برگزیدن اعتقاد برحق می‌باشد، و زمانی که از [مذهب] مخالف آن به وی ذکر گردد از روی الهام می‌پندارد که آن باطل است، درحالی که هیچ کدام شان دلیل متفاوت‌تری از دلیل مخاصم خود در مناظره ندارد.^۲ پس این [الهام] چیزی است که اختلاف و تضاد را برطرف نمی‌سازد، و [دو دریافت‌کننده الهام] یکدیگر را نفی می‌کنند.

به همین ترتیب، قرعه انداختن برای کاری که فرد عاقل از [تصمیم گرفتن برای] آن عاجز باشد باطل است،^۳ و جبر [در چنین کارها] حکم رضا را گرفته نمی‌تواند هرچند [نتیجهٔ قرعه]

^۱ یعنی، وجوه تناقض و تضاد را بیار آورد.

^۲ یعنی، هر کدام به الهام خود مراجعه می‌کند و از روی روی الهام خود اعتقاد طرفِ مقابل را باطل می‌خواند.

^۳ در مذهب حنفی، قرعه تنها در کارهایی جائز است که آن کارها بدون قرعه نیز جائز باشند (بنگرید به «المبسوط» از شمس الانهم سرخسی، جلد ۷، صفحه ۷۶). بنابراین، انجام دادن کاری که شخص از آن عاجز باشد به معنی جبر و اکراه پنداشته می‌شود. به همین سبب، امام ماتریدی می‌گوید که در چنین کارهایی که شخص توانایی انجام دادن آن‌ها را ندارد، قرعه انداختن به معنی جبر است و این باطل می‌باشد.

می‌تواند مختلف برآید. همچنان، قیافه‌شناسی [باطل است].^۱ درست نیست که این دو (قرعه و قیافه‌شناسی) اسباب درست [برای کسب علم و معرفت] پنداشته شوند. ولا قوة إلا بالله.

[۱,۵: اسباب علم سه اند]

شیخ ابومنصور رحمه الله گفت: راه‌هایی که منجر به [دریافت] علم به حقیقت چیزها می‌گردد عبارت اند از: محسوسات، اخبار، و استدلال.

[۱,۵,۱: محسوسات]

محسوسات،^۲ آن است که بواسطه حواس [پنجگانه] درک می‌شوند. این اصلی است که علم را ببار می‌آورد و ضدی در نادانی ندارد؛^۳ هرکه از روی نادانی این [اصل] را نفی کند، او همانند شنونده‌ای انکارکننده ستیزه‌گر است. حتی طبیعت حیوانات چنین رتبه‌ای را نمی‌پذیرد، زیرا آن‌ها چیزهایی را که باعث بقا و هلاک شان می‌گردند و چیزهایی را که لذت‌دهنده و درددهنده اند می‌دانند، اما این شخص از [داشتن این علم] انکار می‌ورزد.

[عقلا را] اجماع بر اینست که با چنین شخصی نباید مناظره کرد، زیرا انکار و تائید از سوی او ثابت نیست. مناظره در باب ماهیت یک چیز یا هم در باب هستی^۴ آن می‌باشد. درحالی‌که او در

^۱ «قائف کسی است که آثار و شباهت‌ها را [در قیافه] می‌داند، و در فارسی آن را «پی شناس» گویند. او کسی است که شباهت فرزند را با پدر می‌داند، و خبر می‌دهد که این پسر از فلان یا فلان است. نزد ما قیافه‌شناسی حکمی ندارد [و باطل است]، درحالی‌که نزد شافعی رحمه الله به قول قیافه‌شناس حکم کرده می‌شود.» (طلبة الطلبة، از نجم الدین ابوحفص عمر نسفی، صفحه ۲۷۸)

^۲ در متن عربی لفظ «عیان» بکار رفته است. عیان یا اعیان، که جمع «عین» اند، در اصطلاح کلامی و فلسفی به موجودات خارجی اطلاق می‌شوند. این لفظ گاهی اجسام و اعراض هردو را شامل می‌شود، و گاهی تنها به مفهوم اجسام (که مرکب از جوهر اند) بکار می‌رود. امام ماتریدی این لفظ را — به مفهوم جامع‌تر آن — به همه «پدیده‌های حسی» که از طریق حواس پنجگانه برای انسان قابل درک اند و «پدیده‌های تجربی» که علم بر آن از طریق «عقل تجربی» به انسان دست می‌دهد بکار برده است. در این ترجمه، جهت آسانی، لفظ «محسوسات» را بحیث معادل عیان بکار می‌برم.

^۳ جز نزد کسی که معیوب باشد و حواسش غیرسالم یا دچار نقص باشد.

^۴ حاشیه نسخه: «ماهیت عبارت از وجود یک چیز در ذهن است، و هستی عبارت از وجود آن در خارج است.»

دفاع [و انکار] از هردوی آن‌ها قرار گرفته است. به او شوخی‌کنان باید گفته شود: آیا می‌دانی که تو انکار می‌ورزی؟ اگر بگویند که نخیر، پس او انکار خود را نفی نمود. و اگر بگویند که هان، پس تأیید می‌کند که [از حقیقت یک چیز] انکار می‌ورزد. پس آنچه را که او دفع می‌کند در مقابل خودش دفع‌کننده قرار می‌گیرد. یا هم، منتظر بود تا درد شدید - همچون بریده شدن بدن - دچارش گردد تا پافشاری تکبر و رزانه خود را رها کند، زیرا ما می‌دانیم که او این پدیده‌ها را درک می‌کند چون علم ضروری است، ولیکن او [با انکار کردن از این نوع علم] به ستیزه برخاسته است. [...]

[۱,۵,۲: اخبار یا سمعیات]

شیخ رحمه الله گفت:

اخبار دو نوع اند [متواتر و آحاد، که کمی پسان‌تر توضیح داده می‌شوند].

[اندر نکوهش کسی که از اخبار انکار می‌ورزد]

هر کسی که از اخبار [بحیث سبب علم] انکار ورزد، همانند گروه اول است [که از محسوسات بحیث سبب علم انکار می‌ورزد]. زیرا او از انکار خودش انکار می‌ورزد، چون انکارش [برایش] خبر است.^۱ پس با مجرد انکار ورزیدن از انکارش، منکر خوانده می‌شود. همچنان، [هر که از اخبار انکار ورزد] چنان است که در باب نام و نسب و ماهیت خودش در جهل باشد،^۲ و در باب نام جوهرش و نام هر موجود دیگر در جهل باشد،^۳ پس جهل او محسوس [و آشکار] است، و اگر چیزی را بنگرد و بخواهد که از آن خبر دهد عاجز می‌باشد.

^۱ این به استدلالی که امام ماتریدی در بالا در مقابل منکر محسوسات ارائه کرد اشاره دارد، آنجا که گفت: «به او باید گفته شود: آیا می‌دانی که تو انکار می‌ورزی؟ اگر بگویند که نخیر، پس او انکار خود را نفی نمود. و اگر بگویند که هان، پس تأیید می‌کند که [از حقیقت یک چیز] انکار می‌ورزد.»

^۲ زیرا علم به نام و نسب، و شناخت خویش و قوم، از طریق اخبار (خبردهی از جانب والدین) به یک شخص دست می‌دهد.

^۳ چون انسان بر اساس اخبار (از نسل‌های قبلی‌اش) دانست که جنس/نوع خودش «انسان» نام‌گذاری شده است.

پس او چگونه درباره چیزی که از نزدش غائب بوده^۱ علم حاصل می‌کند؟! یا چگونه چیزهایی را که زندگانی و خوراک او به آن‌ها وابسته اند می‌داند؟! همه این نوع علوم از طریق خبر [به انسان] دست می‌دهند. افزون بر آن، در انکار ورزیدن از اخبار، ناسپاسی از بزرگترین نعمت پروردگار است؛ اصلی که او بخاطر آن ستوده شد^۲ و بر دیگر حیوانات فضیلت پیدا کرد، که عبارت از نطق [و بیان] و تمییز بواسطه سمع [و شنیدن] است. این نهایت ستیزه‌جویی است.

ابومنصور رحمه الله گفت: از طریق این دو [سبب علم]^۳ برای درک خوبی‌ها و زشتی‌ها — که اذهان بر این‌ها احاطه [مستقیم] ندارد — تنها بوسیله کاربرد زبان و مکالمه می‌توان رسید....

[اخبار پیامبران سزاوارتر اند که پذیرفته شوند]

از آنجایی که پذیرش اخبار بنابر ضرورت عقلی لازم می‌گردد، اخبار پیامبران نیز لازم اند تا پذیرفته شوند. زیرا هیچ خبری راست‌تر از خبر پیامبران نیست، چون نشانه‌هایی که صدق [و راستی] شان را ثابت می‌سازند با آن‌ها وجود داشته اند. همچنان، هیچ خبری را — با صدق روشن‌تر از اخبار پیامبران صلوات الله علیهم — دریافته نمی‌توانیم که قلب با آن اطمینان داشته باشد، چنانکه ما معرفت این مسئله را از روی ضرورت عقلی روشن ساختیم که هرکه [از محسوسات، اخبار و استدلال]^۴ انکار ورزد ستیزه‌گر است.

[خبر متواتر و خبر آحاد]

اخباری که از پیامبران به ما رسیده اند از طریق زبان‌هایی بما رسیده اند که احتمال خطا و دروغ در آن‌ها می‌رود، زیرا دلیل صدق و برهان معصومیت برای آن‌ها^۵ وجود ندارد. پس درست‌تر اینست که

^۱ مانند علم درباره وقایع تاریخی (که از طریق کتاب‌ها بما رسیده اند)، یا علم درباره رویدادهایی که در سرزمین‌های دور اتفاق می‌افتند (که از طریق گزارشات و اخبار بما می‌رسند).

^۲ چنانکه او تعالی می‌فرماید: ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ﴾ ﴿عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ [الرحمن: ۳-۴].

^۳ یعنی، اخبار و محسوسات.

^۴ توضیح بیشتر در میان دو قوس از حاشیه نسخه است.

^۵ اشاره به «زبان‌ها» دارد، که کنایه از راویان یا روایت‌کنندگان حدیث پیامبر است.

[برای پذیرش هر حدیث] به مثل آن نظر افکنده شود؛ اگر هم‌مثل آن را در یابیم، پس دروغ هرگز در آن وجود داشته نمی‌تواند.^۱

بنابراین، اگر برای کسی هم‌مثل آن [خبر] برسد، او ملزم به پذیرفتن صدق آن می‌گردد چون برهان برای عصمت آن [از دروغ بودن] روشن شده است. این صفت خبر متواتر است.^۲ هرچند اگر [بگونه جداگانه] برای هر یک از آن‌ها دلیلی برای معصوم بودن آن‌ها وجود نداشته باشد، ولی اگر خبر به چنین حد [تواتر] بلند رود، صدق آن نمایان می‌گردد و عصمت هم‌مثل آن از دروغ بودن ثابت می‌گردد. با این وصف، ممکن است که در هر یک از این [خبرها]، خلاف آن اشارتاً وجود داشته باشد.^۳

همین استدلال در باب [اجماع استوار بر] اجتهاد^۴ نیز صدق می‌کند، زیرا احتمال خطا در هر اجتهاد انفرادی نیز وجود دارد، و [مجتهدین] بر آن اتفاق نمی‌ورزیدند اگر [برای فهم رأی درست] توفیق داده نمی‌شدند، پس این حق بودن آن را آشکار می‌سازد. زیرا در موجودیت سلیقه‌های مختلف و برداشت‌های گوناگون اهل رأی، آرای مجتهدین - بدون لطف آن ذات توانای ستوده - [به سوی

^۱ یعنی، هرگاه عین حدیث را کسی دیگر نیز از پیامبر روایت کرده باشد که در لفظ و معنی کاملاً هم‌مثل آن روایت نخستین باشد، در این صورت موجودیت دو روایت هم‌مثل دلالت بر صدق حدیث/خبر دارد.

^۲ بحث امام اماتریدی در اینجا بحث نظری است تا یقینی بودن علم را از خبر متواتر به اثبات رساند. در اصول الفقه حنفی، خبر متواتر به آن حدیثی گفته می‌شود که آن را از پیامبر گروه انبوهی از افراد به گروه انبوه دیگری در نسل بعدی، و آن‌ها نیز بالنوبه آن را به گروه دیگری در نسل بعدی روایت کرده باشند، و این شرط در همه نسل‌های راویان موجود باشد. اینکه «گروه انبوه» به چه تعداد از افراد اطلاق می‌شود، معمولاً هرگاه تعداد راویان در هر نسل از ۱۰ تن بیشتر باشد به معنی تواتر پذیرفته می‌شود. ولی هرگاه حدیث را کمتر از ۱۰ تن روایت کرده باشند، حدیث آحاد یا خبر واحد نامیده می‌شود.

^۳ برداشت مترجم اینست که لفظ «خلاف» به مسئله‌ای که در صدر/آغاز جمله قبلی بیان گردید اشاره دارد. یعنی، دلالت عصمت و صداقت می‌تواند بگونه جداگانه در هر یک از خبرها (ولو که اخبار هم‌مثل متواتر آن نیز وجود داشته باشند) اشارتاً نهفته باشد. یعنی، بدون اینکه ما از قاعده موجودیت تواتر استفاده کنیم (که آیا یک خبر یا حدیث، بگونه تواتر توسط بیشتر از ده راوی روایت گشته یا خیر)، می‌توان دلالت صداقت را در متن و محتوای خبر بر اساس موافقت با دلائل عقلی، موافقت با قرآن، و غیره به بررسی گرفت. والله اعلم.

^۴ حاشیه نسخه: «اینجا لفظ اجتهاد بکار رفته، و توضیح داده شده که اجماع بر اجتهاد منعقد می‌شود، و این موجب درستی چنین علم است.»

حق] نمی‌گرائید. او تعالی به هرگونه‌ای که بخواهد [رای] حق را و عصمت خلق خود را آشکار می‌سازد. ولا قوة إلا بالله.

نوع دیگر خبر^۱ به آن حدی بالغ نمی‌گردد که موجب علم [یقینی] گردد و شهادت داده شود که نسبت آن به نبی رحمت حق است. پس وجوب یا ترک عمل کردن به آن باید بر اساس اجتهاد سنجیده شود؛ [۱] اینکه احوال راویان بررسی گردند، [۲] آنچه از آن نمایان است حق باشد، و [۳] آنچه در آن احاطه شده [عقلاً] جائز باشد.^۲

سپس همان وجهی که غالب است^۳ - هرچند احتمال خطا در آن می‌رود - بکار بسته شود، همانگونه که در علم تجربی - که بالاترین روش [دستیابی به] علم است - هرگاه حواس دچار ضعف گردند یا محسوس دور باشد یا چیزی لطیف باشد، همینگونه عمل می‌کنیم.^۴

^۱ یعنی، خبر آحاد یا خبر واحد.

^۲ این شرایط به جزئیات در کتاب‌های اصول الفقه حنفی توضیح داده شده‌اند. شرایط پذیرش خبر آحاد را امام نجم الدین نسفی مختصراً بگونه ذیل شرح می‌دهد: «خبر واحد [یا حدیث آحاد] آنست که آن را یک شخص از یک شخص دیگر روایت کرده باشد. به تعریف فقهاء، خبر واحد آنست که در حد اشتها درنیامده باشد، حتی اگر توسط دو یا سه یا ده تن از افراد روایت شده باشد.... از جمله شرایط 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 شده‌اند. [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 در باب حادثه‌ای از عموم بلوی [یعنی مسائلی که به اکثریت مردم تعلق می‌گیرند] نباشد، مانند [احادیث آحادی که دلالت دارند بر] وضو کردن بعد 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].... خبر واحد تنها موجب عمل می‌گردد نه موجب علم قطعی (خبر الواحد یوجب العلم دون العلم قطعاً)، بلکه علم با رأی غالب و ظن اکثر را بیار می‌آورد [زیرا در خبر آحاد احتمال سهو، خطا و کذب می‌رود]. بعضی از اصحاب ظواهر می‌گویند که: خبر واحد موجب علم و عمل - هر دو - می‌گردد» (ابوحفص نسفی: «تحصیل أصول الفقه»).

^۳ حاشیه نسخه: «یعنی، وجه عمل کردن به آن، یا وجه ترک کردن آن».

^۴ یعنی، بر اساس گمان یا ظن غالب عمل می‌کنیم.

عمل کردن [به خبر آحاد] یا ترک کردن آن به این ارتباط ندارد که کدام یک در احاطه [توانایی] قرار دارد و نه به اینکه [قلب] بسوی کدام یک میل می‌کند، زیرا این کار به معنی نادیده گرفتن حق خبر است. بلکه لازم است تا با هردو روش اجتهاد صورت گیرد.^۱

ولا قوة إلا بالله.

[۱، ۵، ۳: استدلال عقلی]

اصلی که علم استدلالی («علم‌النظر») را لازم می‌گرداند بنابر چندین وجه است:

[۱] نخست اینکه [حصول] علم از حس و خبر نیازمند استدلال عقلی می‌باشد. [بطور مثال، حصول علم بر] آنچه که از حواس دور باشد یا آنچه که لطیف باشد،^۲ یا اینکه آیا خبری که محتمل بر خطاست رد کرده شود یا نه [نیازمند استدلال عقلی اند].

[۲] برای شناسایی نشانه‌های پیامبران، و تفکیک آن‌ها از نیرنگ‌های جادوگران و دیگران.

[۳] برای شناختن نشانه‌های [هستی در جهان]، که تفکر ورزیدن در آن‌ها مایه توانمندی بشر است، و [برای تفکر در] احوال گوناگونی که بر بشر عائد می‌گردد.

[۴] برای اینکه حق را با نور خویش نمایان سازد و باطل را با ظلمت خویش؛ خدای تعالی با آن^۳ دلیل می‌آورد — آنچه که با دلیل معجزه ثابت گشته است. از آن او، قرآن است که انس و جن از آوردن همانند آن عاجز گشتند. در آن استدلال می‌ورزد و می‌فرماید که: ﴿سَرُّبِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ﴾ [فصلت: ۵۳] تا پایان سوره، ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ [الغاشیه: ۱۷]، ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [البقره: ۱۶۴] تا پایان آیت، ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاریات: ۲۱]، و دیگر آیاتی که به استدلال عقلی می‌پردازند، به عبرت [و پند] فرا می‌خوانند، و به تفکر و تدبیر امر می‌کنند. او تعالی خبر می‌دهد که این [استدلال عقلی] ایشان را بر حق آگاه می‌سازد و راه را به ایشان روشن می‌سازد. ولا قوة إلا بالله.

^۱ حاشیه نسخه: «یعنی، با بررسی در احوال راویان، و عرضه کردن [خبر آحاد] بر آنچه که بر اساس دلائل قطعی [از قرآن و عقل] ثابت است.»

^۲ یعنی، اشیای ظریف و کوچکی که درک آن‌ها برای حواس پنجگانه دشوار است.

^۳ برداشت مترجم اینست که ضمیر «آن» به «استدلال عقلی» اشاره دارد.

[۵] اینکه مُنکر استدلال عقلی بخاطر دفاع خود چاره دیگری جز استدلال ندارد. این دلالت بر لزوم استدلال دارد تا بواسطه آن [شخص] به دفاع برخیزد.

[۶] اینکه ناگزیریم حکمتی را که در آفرینش وجود دارد بشناسیم، زیرا جائز نیست که کاری اینچنین بیهوده باشد، و دلالتی را که در آن وجود دارد - اینکه کی آن را آفریده، یا بودنش از [وجود] خودش برخاسته، یا اینکه حادث است یا قدیم - [می‌باید شناخت]. برای دانستن این‌ها، راهی جز استدلال عقلی وجود ندارد.

[۷] اینکه بشر برای تدبیر [امور] مخلوقات و محنت بردن در آن اختصاص یافته است. جستن بهترین کاری که به صلاح ایشان باشد و نیز برگزیدن خوبی‌ها و پرهیز از زیان‌ها کار عقل است. معرفت این‌ها از راه دیگری جز بکارگیری عقل و استدلال فراهم نمی‌گردد.

[۸] اینکه هر کس حین دشواری‌ها و پیدا شدن شبهت‌ها، [برای چاره‌اندیشی] به پناهگاه عقل و تأمل روی می‌آورد. پس این دلالت بر [علم بر] حقائق و رسیدن به آن دارد. همانگونه که برای [تشخیص‌دهی] رنگ به بینایی پناه برده می‌شود، یا برای [تشخیص‌دهی] آواز به شنوایی، یا برای لمس کردن اشیاء به حس پناه برده می‌شود. [تمسک ورزیدن به] عقل نیز همینگونه است. ولا قوة إلا بالله.

[۹] اینکه دانستن خوبی‌ها و زشتی‌ها از میان اشیاء و دانستن نیکویی‌ها و بدی‌ها از میان افعال، نهایت علم می‌باشد که بواسطه عقل - بعد از وقوع حواس بر آن‌ها و ورود اخبار درباره آن‌ها - فراهم می‌گردد. کشف کردن بعضی ازین‌ها جز از طریق تأمل و استدلال امکان‌پذیر نیست. به همین ترتیب، [شناختن] مکاسب منفعت‌آور و ضرر‌آور [بواسطه استدلال عقلی میسر می‌گردد].

[۱۰] اینکه بشریت بر طبیعت و عقل استوار است. در این حال، آنچه را که عقل نیکو می‌داند همان چیزی نیست که طبیعت به آن رغبت دارد، و آنچه را که عقل زشت می‌داند همان چیزی نیست که طبیعت از آن نفرت دارد، یا اینکه میان آن‌ها گاهی مخالفت و گاهی موافقت می‌باشد. بنابراین، ناگزیر در هر امری به استدلال عقلی و تأمل نیاز است تا حقیقتاً دانسته شود که در کدام یک ازین فن و نوع - که یاد کردیم - قرار دارد. ولا قوة إلا بالله.

[۱,۶]: نیازمندی به استدلال عقلی]

[۱,۶,۱]: ترک کردن استدلال شایسته نیست]^۱

گروهی گفتند: «ترک کردن استدلال [و مناظره] سالم‌تر است، زیرا مناظره‌کننده با پیروز گشتن بر حق ایمن نمی‌گردد، چون [با این کار] بابِ حجت [و نقد] را بر خود می‌گشاید. درحالی‌که اگر شخص [از استدلال و مناظره] پرهیز ورزد، از ورشکسته شدن [بواسطه نقدِ مقابل] امان می‌یابد. اگر شخص به استدلال نپردازد، گمان یا [فکر] باطل به راه او خلل وارد نمی‌کند؛ این مقتضای حجت الهی است. زیرا در تفکر و پژوهش، شخص مضطر [و مجبور] می‌گردد تا بپندارد که آنچه به وی آشکار گردیده حق است. در واقع، مُشْتَبِه گردیدن [و پوشیده شدن] اندیشه رحمانی در یک مسئله و در بیم‌دهی، [هدف] اندیشه شیطانی است. درحالی‌که با ترک کردن استدلال و پژوهش «ترك النظر والبحث»، شخص ازین [خطر] ایمن می‌باشد زیرا برای او [پندار مُشْتَبِه شده‌ای] دست نمی‌دهد که نیازمند تمییز بخشیدن باشد و در ذهن او چیزی خطور نمی‌کند که او را به تلاش وا دارد.» ولا قوة إلا بالله.

آن کسی که استدلال و پژوهش را لازمی می‌داند می‌گوید که در ترک [و فرو گذاشت] آن حتماً زیان است. زیرا استدلال عقلی از آن رو لازم نمی‌گردد که پیامدِ استدلال قبلی‌اش باشد، بلکه پیامدِ آنست که بواسطه آن استدلال و پژوهش واقع می‌گردد [و شکل می‌گیرد]، که آن عبارت از عقل است. چون بواسطه عقل است که خوبی‌ها و بدی‌ها شناخته می‌شوند، برتریِ شخص بر سائر جانوران هویدا می‌گردد، و پادشاه تدبیر کار مردم را درمی‌یابد.

از یک سو، آنچه که در ذهن و فکر او پدید می‌آید، در پی لذتی که از زندگی می‌گیرد ضایع و نابود می‌شود، و آرزوی بقا و [ترس از] رنجِ بزرگِ اسبابِ فنا در او پیاده می‌گردند. هرگاه این‌ها بر او عارض گردند، ناچار که به پژوهش [و جستجو] بپردازد تا آنچه که مناسب حالش است و لذت‌بخش‌ترین و گواراترین چیزها را برایش فراهم می‌سازد شناسایی کند. در این حال، عقل او ازین ابا می‌ورزد که جاننش را بخاطر آزمایش کردن چیزها به مخاطره اندازد، بلکه بدون تکلف

^۱ این فصل در وسط کتاب التوحید نقل شده است، ولی مصحح متن عربی (احمد دمنه‌وری) آن را در آغاز کتاب آورده است.

می‌خواهد بر چیزهایی که به او زیان‌بار اند آگاه گردد تا از آن‌ها پرهیز ورزد و چیزهایی که نافع اند را بدست آورد. [عقل به دو شیوه به این کار مبادرت می‌ورزد:] [۱] یا به جستجوی کسی می‌پردازد که می‌داند خبر [و گزارش‌دهی] او ثقّه و قابل اعتماد است و از خیانت [و دروغ‌گویی] او ایمن می‌باشد، تا در همه این‌ها از رأی او استفاده کند. [۲] یا خودش بخاطر دانستنِ کوچکترین عاقبت هر کار به آزمایش می‌پردازد تا او را از هلاکت نگهدارد. در هر دو راهکار، به پژوهش نیاز است.

از سوی دیگر، جهل [و نادانی] او نسبت به آنچه که شهوات [و خواهشات] بر آن بنا یافته، آنچه که پناه [و امنیت] به نفس یا تن او فراهم داشته، و آنچه که او را از اصابت دشواری‌ها و بیماری‌ها بر حذر می‌دارد، وی را به آن می‌کشاند که دربارهٔ حالتِ نفس [یا تن] اش به نگرش [عقلی] بپردازد؛ اینکه حالتش [چرا] چنین شده است، یا آیا همیشه چنین بوده است، یا از کدام لحاظ چنین شده است. بنابراین، شخص ازینکه نگرش [عقلی] بر احوالِ نفسِ خویش را ترک کند باید امتناع ورزد، تا بتواند مبادی آن را بشناسد. این علم [بر احوالِ خویشتن] را یا از خودش حاصل کند، یا بواسطهٔ کسی حاصل کند که دارای تدبیر است. زیرا ناچار باید آنچه که صلاح و فساد او از آن برمی‌خیزد بشناسد، و آنچه که برایش مایهٔ نعمات و مایهٔ دفع [ناگواری‌ها] است بشناسد. در هر یکی ازین [حالات]، نیاز به استدلال و حجت‌آوری است.

وبالله التوفیق.

[۱، ۶، ۲]: ترکِ استدلالِ مانعِ بروزِ ثمرهٔ عقل می‌گردد]

با یقین معلوم است که آنچه شخص را به ترک [و فروگذاشت] استدلالِ عقلی انگیزه می‌دهد همانا آرزوی شیطان است، زیرا عمل او بازداشتنِ ثمرهٔ عقل است و ترس او از امانت‌داری عقل می‌باشد، تا فرصتی بیابد و به آرزوی خود برسد.

دلیل آن اینست که بکار بردن عقل با تفکر کردن دربارهٔ چیزها بخاطر اینست تا آنچه را که از آغاز و فرجام چیزها از وی پوشیده است بشناسد، و سپس آنچه را که بر پدید آمدن آن‌ها و بر پدیدآوردن آن‌ها دلالت دارد بشناسد، تا خود را از شهوات [و خواهشات] نگهدارد و بداند که این‌ها فریب شیطان اند.

همچنان، از آنجایی که روا نیست هیچ یک از اعضای اندام بخاطر منفعتی که در آن‌ها نهاده شده مُهمَل رها گردد، یا اینکه از کاری که انجام می‌دهد بازایستانده شود، بلکه لازم است تا از

کارهای زیان‌بار دور نگهداشته شده و برای کارهای منفعت‌آور گماشته شود، پس عقل و استدلال عقلی — که بواسطه آن منافع و زیان‌ها شناخته می‌شود — سزاوارتر است تا مهمل رها نگردد. هنگامی که به انسان خردمند اندیشه‌ای دست می‌دهد، از سه حالت بیرون نیست: [۱] یا اینکه عقلش را به [دریافت] دانشی می‌رساند که با آن بر پیدایش خویش و بر اینکه او را پدیدآورنده‌ای هست که وی را بخاطر نیکویی پاداش می‌دهد و بخاطر بدی سزا می‌دهد آگاه می‌گردد. پس او از ناخشنود کردن وی اجتناب می‌ورزد و آنچه که وی را خشنود می‌سازد می‌پذیرد. پس او به نیکبختی و شرف هردو جهان دست می‌یابد. [۲] یا اینکه او را به نفی [و انکار کردن از] آنچه ما یاد کردیم می‌کشاند، پس او به انواع لذات شادمان می‌باشد [به پندار این] که از عذاب ایمن است. [۳] یا اینکه او را بر دشواری‌ها و پیچیدگی‌های باب علم آگاه می‌سازد و بر حقیقت آنچه که برای آن دعوت شده علم پیدا می‌کند. پس قلب او به آرامش می‌رسد و آن ترسی که وی را به لرزش می‌اندازد از وی زائل می‌گردد. و هرگاه اندیشه‌ای او را به هراس آورد، می‌داند که اگر مُنصف باشد [و به راستی و اعتدال روی آورده باشد]، در استدلال عقلی‌اش از هر لحاظ در منفعت است. ولا قوة إلا بالله.

[۱،۶،۳: آیا خداوند چیزی خطاب می‌کند که بنده از فهم آن عاجز باشد؟]

اگر گفته شود: اگر روا باشد که خدای تعالی بنده را برای [دانستن] آنچه که عقلش از فهم آن عاجز است امر کند، چرا روا نباشد که او را بواسطه آنچه که وی آنرا نفهمد مخاطب قرار ندهد؟ [در پاسخ] باید گفت که: میان این دو سخن فرقی نیست، و روا نیست که آنچه تو از آن یادآوری کردی به خداوند اطلاق گردد، زیرا هیچ چیزی نیست که خداوند به آن امر کرده باشد — طوری که یا عقل او را برانگیزاند یا او را بواسطه سمع مورد خطاب قرار دهد — جز اینکه خدای تعالی برای فهم آن راهی را [گشوده] مانده است. آن کسی که فهم وی از حمل کردن آن قاصر باشد، پس او از امر خارج است. ولیکن راه‌های اصول^۱ متفاوت است، و با استدلال و تفکر ورزیدن علم دریافت می‌شود. این نیز همانگونه است. ولا قوة إلا بالله.

^۱ شاید منظور از «اصول»، راه‌های رسیدن باشد.

[۱،۶،۴: دانستن امر خداوند نیازمند عقل است]

اگر گفته شود: غلامی به خواجه‌اش می‌گوید که «من نمی‌دانستم که کار من موجب خشم تو می‌شود، وگرنه چنان نمی‌کردم. اگر این را می‌دانستم، از کردار خود بیزاری می‌جستم.» آیا عذری مقبول‌تر ازین بوده می‌تواند؟ پس چرا چنین عذری در حکمت الهی قابل قبول نیست؟

[در پاسخ] باید گفت که: این تنها میان ما و شما پسندیده است، زیرا آنچه که بواسطه آن امر، از دلیل باز می‌شناخته می‌شود [در این داستان غلام و خواجه‌اش] بعید و نامعلوم است. ولیکن خداوند سبحانه و تعالی برای هر امر به بنده مأمور دلیلی قرار داده [و آن دلیل را آشکارا بیان کرده] است. خداوند ذهن بنده را بواسطه اندیشه نیرومند ساخته، و او را با عبرت‌های گوناگون بیداری بخشیده است. بنابراین، [نافرمانی بنده] به دلیل ترک کردن عقل می‌باشد، و این فعل خود بنده است. از همین سبب، او عذر آورنده محجوج^۱ است، زیرا با این عملکرد خویش [از عقل و عبرت] روگشтанده است. ولا قوة إلا بالله.

ابومنصور رحمه الله گفت: اصل در این [مسئله] اینست که علم درباره خداوند و درباره امر او تعالی جز بواسطه عقل [به بنده] فراهم نمی‌گردد. در واقع، دلالت احوال نفس [و صلاح زندگانی] او بواسطه عقل نمایان می‌گردد، و ما این را نشان دادیم که ناگزیر باید به عقل تمسک جست و از فکر کار گرفت تا احوال، منافع و گزندهای گوناگون برایش معلوم گردند. زیرا ندانستن این‌ها منجر به تباهی او می‌گردد، و دانش بر این‌ها مایه صلاح اوست. با صلاح بخشیدن این‌ها بواسطه عقل — چون بنگرد که احوال مذکور پس از آن چنین نمی‌پایند — بنده ناگزیر به شناخت آن و به معرفت کسی که آن را برپا داشته می‌رسد. ولا قوة إلا بالله.

[۱،۷: بازشناختن عقل از هوای نفس]^۲

اصل اینست که خدای تعالی بشر را بر طبیعتی آفرید که بسوی لذت‌های موجود [دنیوی] میل می‌ورزد و آدمی را بسوی این لذت‌ها می‌کشانند. این لذت‌ها در چشمش نیکو جلوه می‌کنند چون در آن‌ها شهواتی نهفته اند که طبع انسانی میل بسوی آن‌ها دارد، و از چیزهایی گریز می‌کند که در

^۱ محجوج: کسی که بواسطه حجت و دلیل مغلوب شده باشد.

^۲ این فصل از روی صفحات ۵۷۲-۵۷۵ در متن عربی ترجمه شده است.

آن‌ها درد و رنج نهفته باشند. پس طبع آدمی [در واقع] یکی از دشمنان عقل وی در شناختِ حُسن و قُبْح اشیاء است.

آنچه را که عقل حَسَن [و نیکو] شناسایی کند و آنچه را که قبیح [و زشت] شناسایی کند، این [شناسایی‌اش] از یک حالت تا حالت دیگر [آدمی] زوال نمی‌یابد و تغییر نمی‌کند. درحالی‌که شناسایی طبیعت انسان از حُسن و قُبْح اشیاء همواره در دگرگونی است و از یک حالت تا حالت دیگر تغییر می‌کند؛ اگر آدمی به ریاضت بپردازد، می‌تواند از چیزی که دوست دارد دوری کند و به چیزی که از آن متنفر است روی بیاورد. احتمال دارد که نزد طبع چیزهایی مقبول باشند که نزد پرندگان و چهارپایان پسندیده اند و چیزهایی نزدش مورد تنفر قرار داشته باشند که در آن‌ها منفعت‌های بشر نهفته اند. سپس زمانی که اهل بصیرت خوبی‌ها را در این‌ها شناسایی نمودند، طبع انسان بسوی این‌ها میلان نمود درحالی‌که قبلاً از آن وحشت داشت، و طبع از چیزهایی نفرت پیدا کرد که قبلاً نزد وی پسندیده بود. به این ترتیب، طبع از قتل و کشتار مردم متنفر است، ولی گاهی این کار برایش آسان می‌گردد.

آنچه را که عقل نیکو یا زشت شناسایی کند، همیشه چنین می‌ماند و این شناسایی‌اش با بدیهت احوال بیش‌تر شده می‌رود. به این سبب، خداوند متعال عقل را - و نه میل طبع را - حجت [بر آدمیان] گردانید. او تعالی قلم خویش را بر اهل عقل جاری ساخت، هرچند آن‌ها با مردمان دیگری که عقل سلیم ندارند از حیث برخورداری از طبع شریک هستند. خداوند اهل عقل را ملزم گردانید تا آنچه را که عقل حَسَن [و نیکو] به ایشان نشان می‌دهد پیروی کنند ولو که طبع شان از آن متنفر باشد، و از چیزی که نزد عقل قبیح [و زشت] است دوری ورزند ولو که در جوهر طبع قابل قبول باشد. زیرا عقل دارنده خویش را به حقیقت اشیاء رهنمایی می‌کند، درحالی‌که طبع - یعنی جوهر طبع - حقیقت را روشن نمی‌سازد.

جوهر طبع به ما بصیرت نمی‌بخشد و مُثُل آنچه که حاضر نباشد نیست، درحالی‌که بواسطه عقل حاضر و غائب [برای انسان] ادراک می‌گردند. بواسطه عقل، آنچه که غائب است به طبع حاضر کرده می‌شود بگونه‌ای که همانند چیزهای پیدا - که مایه کراهیت یا لذت [برای انسان] اند - برایش قابل ادراک گردد. بواسطه عقل محنت بر آدمی آسان می‌گردد و گرانی چیزهایی که مورد کراهیت طبع قرار دارند سبک می‌گردد.

این همانند زبان و واژه‌هاست؛ اگرچه واژه‌ها به گوش مردم از حیث نیکویی و زشتی مختلف می‌نماید، ولی از حیث حقیقت‌های [معانی] تغیر ندارند. بلکه یک واژه از یک زبان تا زبان دیگر تغیر می‌خورد، و شاید در یک زبان شیرین‌تر از زبان دیگر باشد ولی حُسنِ معنایش یا حقیقت [معنایش] بنابر اختلاف عبارات [از یک زبان تا زبان دیگر نزد عقل] تغیر ندارد. بنابراین، حُسنِ اشیاء بواسطه طبع خلقت و بواسطه حُسن عبارات دانسته نمی‌شود، بلکه بواسطه عقل دانسته می‌شود؛ عقلی که خوبی را زشتی نمی‌انگارد، و اصلی است که می‌باید همه امور بر اساس آن ارزیابی گردند. عقل همانند علم حاصله از بینایی است که تغیر ندارد [طوری که چشم ما سیاه را همیشه سیاه و سفید را همیشه سفید می‌بیند و در هر بار نگریستن یک چیز عین ادراک برای چشم ما حاصل می‌گردد]. همچنان، بینایی با جهل نقض نمی‌گردد و برای هر امر پوشیده اصل است. عقل نیز همین گونه است؛ آنچه را که عقل درمی‌یابد برای هر امر مطبوع اصل است.

ولی از آنجایی که طبع با تحسین امر معقول و تقبیح [امر غیرمعقول] مخالفت می‌ورزد، بسیاری از مردمان از درک کردن قضاوت عقلی و [بازشناختن آن از] طبع ناتوان هستند. ازین سبب، مُحکم نزد آن‌ها متشابه می‌نماید و متشابه نزد شان مُحکم می‌نماید. چنین خطا زمانی رخ می‌دهد که یک چیز از راه [و وسیله] نادرست آن جستجو گردد.

از خداوند متعال می‌طلبیم که ازینکه باطل را به صورت حق و حق را به صورت باطل ببینیم ما را در عصمت خود نگهدارد. بی‌گمان هم او توانا و مدبر و قدیر است.

[بخش ۲: اثبات حکمت و نفی دوگانه‌گرایی]

[۲،۱: جهان را ناگزیر تدبیرکننده‌ای است]^۱

فقیه، ابومنصور [ماتریدی] رحمه الله، گفت:

من بر وجه اختلاف بشر در جهان تأمل ورزیدم، پس از آنکه نشانه‌های حادث بودن جهان و دلائل مبنی بر تدبیر ذات دیگری در این جهان [برایم] آشکار گشت. اینکه هیچ چیزی از جوهر جهان و ارکان وی نیست مگر اینکه در جوهر خویش گواه بر اینست که تدبیر یافته و سرشته شده است. اینکه جهان نیازمند ذاتی‌ست که دانا بر حالت‌های [گوناگون] آن و توانا برای برآورده ساختن حاجت‌های آن است. او حکیمی است که هر چیز را در جای [شایسته] آن می‌نهد، در غیر آن، آنچه به تناقض [و ناسازگاری] بینجامد پراکنده [و گسسته] می‌گردد. اینکه [جهان] در جوهر خویش رجوع به تعدد تدبیرکنندگان را حمل نمی‌تواند، زیرا در آنصورت اختلاف در آن متمکن می‌گشت، طوری که هر یک [از تدبیرکنندگان] می‌خواست تا قدرت خویش را نمایان سازد، پادشاهی‌اش غالب گردد و هرکرا که با وی در منازعه باشد مغلوب سازد. در چنین حالتی، تباهی و آشفتگی («التفانی والفساد») پدیدار می‌گشت، مگر اینکه یکی از آن‌ها توانایی برتری می‌داشت یا به پیروزی‌ای دست می‌یافت که دیگران همه به وی گردن می‌نهادند. در آنصورت، هرکه به وی گردن می‌نهاد، خوار و ذلیل می‌بود.

بنابراین، هر جوهری از جوهرهای جهان بر مشیئت [و اراده] کسی دیگر روان است، طوری که قدرت وی بر آن جاریست. همین معنی، دلیل است بر اینکه جهان را تدبیرکننده‌ای است، که وی دانا و حکیم است. از اوست که جهان پایدگی دارد، به تمام رسیده است، و از عدم به هستی درآمده است. شگفتی آغاز یافتن هستی جهان برای کسی که کیفیت پیدایش چیزها را می‌داند، دور از شگفتی در دوام و پایدگی جهان — چنانکه فعلاً ادامه دارد — نیست، بلکه آشکارتر است. ولیکن حاجت و نیازمندی جهان برای ذاتی [آفریننده و تدبیرکننده] بزرگ‌تر است، چون [جهان] از تدبیر خودش عاجز بوده و دلائل محول بودن [تدبیر امور]ش به ذات دیگری آشکارتر می‌باشد. در هر یک [از موجودات]، برهان به هستی درآمدنِ شان از عدم هویداست، زیرا اگر هر صاحب عقل و بینش آغاز

^۱ فصل‌های ۲،۱ الی ۲،۳ از صفحه ۳۶۰ الی ۳۶۹ در متن عربی به تصحیح احمد دمنه‌وری آمده اند.

[هستی] خویش را یا دگرگونی احوال‌اش را از صغارت و لطافت [تا الحال] به یاد آورد، ولی هرگاه برای جملگی این‌ها هیچ ابتدایی وجود نداشته باشد هستی‌اش به باطل کشانیده می‌شود. [...]

[۲،۲: علل شبهات بشر]

سپس من بر شبهاتی که مردم مطرح کرده اند نگریستم؛ چون روشن ساختیم که رفع نمودن شبهت آن کسی که خواستار اصلاح خویشتن است واجب می‌باشد. [شبهت مردم] از سه وجه است:

نخست، تقلید کردن از کسی که نفس‌اش با او الفت دارد و بسویش تمایل می‌ورزد، باعث می‌گردد که [شخص] تفکر در دلائل را ترک کند و آرزوهای نفس را بپذیرد، [بخاطر اینکه] یا او را ثقه می‌پندارد، یا به صحبت با او رغبت دارد و می‌خواهد از طریق وی به خواهشات نفس برسد، یا می‌پندارد که آرای وی او را به رشد [و هدایت] می‌رساند، یا مورد انعام [و نوازش] او قرار دارد، یا هم دچار اسباب شقاوت می‌باشد [و می‌پندارد که تقلید از وی] پناهگاهی از خواهشات نفس و عادات ناپسند برایش می‌باشد.

دوم، نگرش شان بر هستی به گونه‌ای است که تحت ادراک حواس قرار دارد. از آنجایی که دریافتند که دگرگونی [موجودات] از یک حالت به حالت دیگر بواسطه مواد و غذا بوده، و تولد بعضی از بعض دیگرشان صورت می‌گیرد، پنداشتند که هست گردیدن اشیاء از [جنس] غیر شی و [پدید گشتن] فروع از غیر اصل مُحال است،^۱ زیرا چنین چیزی را [با چشم] ننگریسته اند. برای آن‌ها، چیزهای پیدا («الشاهد») دلالت بر چیزهای ناپیدا («الغائب») دارند.^۲

^۱ یعنی پنداشتند که محال است اشیای جسمانی (ماده) از عدم و نیستی هست گردیده باشند، زیرا جسم/ماده تنها از جسم/ماده دیگر می‌تواند پدید آید.

^۲ استدلال شاهد بر غائب، یا استدلال پیدا بر ناپیدا را — که در استدلال‌های کلامی گاه گاه بکار می‌رود — امام ابوالمعین نسفی اینگونه توضیح می‌دهد: «طریقه استدلال شاهد بر غائب به دو گونه است: یکی آنست که هرگاه ما چیزی را مشاهده کنیم، آن را بر وجود غائب [یا ناپیدا] از حواس ما دلیل می‌گیریم، مانند دلالت دود در آسمان [که آن را از راه دور مشاهده می‌کنیم] بر وجود آتش [که از چشم ما بنابر دوری مسافت غائب است]، یا دلالت ساختمان بر وجود معمار. دوم آنست که هرگاه ما بدانیم که نسبت یک چیز با چیز دیگر بگونه‌ای است که میان شان انفکاک بوده نمی‌تواند و بدانیم که حکمی که از آن دو جاری می‌گردد مستحیل است به چیز دیگری نسبت داده شود، و سپس اگر وجود [هم‌مثل] یکی از آن‌ها در غائب نزد ما بنابر دلیل به اثبات رسد، می‌دانیم که آن چیز دیگر [که نسبت غیر قابل انفکاک با آن دارد] نیز لزوماً ثابت است.... مثلاً هرگاه ما جسم متحرک یا سیاه را مشاهده کنیم، می‌دانیم که آن بخاطری متحرک است که حرکت در آن قیام دارد و بخاطری سیاه است که سیاهی در آن قیام دارد، سپس اگر با دلیل بدانیم که در

این دسته از مردم به چندین گروه متفرق شده اند:

[۱] بعضی از مردم می‌گویند: جهان از ازل همینگونه بوده است، ولیکن این‌ها در میان خویش به اختلاف پرداختند.

[۱،۱] از ایشان کسانی اند که جهان را چنین پنداشته اند بدون اینکه برای جهان آفریننده‌ای را بپذیرند.

[۱،۱،۱] کیش طبیعت‌گرایان بر همین [رأی] استوار است. آن‌ها می‌گویند که تفاوت و اختلاف [در جهان] به سبب اختلاف طبائع [چهارگانه]^۱ و برتری آن‌ها [یکی بر دیگری] می‌باشد. گروهی این [طبائع چهارگانه] را هیولی نامیده اند. تفاوت در آنچه را که ذکر کردم همانند رزانه^۲ است که به سبب تفاوت در مزاج [جسمی که روی آن زده می‌شود] و تعادل در آن، [یکی از] رنگ‌های مختلف را بار می‌آورد. به همین منوال، [طبیعت‌گرایان] جوهر انسان را از تعادل طبائع [چهارگانه] و جانوران را از پریشانی این طبائع دانسته اند، و به همین ترتیب هر یک از چیزها را [پدید آمده از آمیزش طبائع چهارگانه در درجه‌های مختلف تعادل میان شان پنداشته اند].

غائب نیز متحرک و سیاه موجود است، می‌دانیم که در آن حرکت و سیاهی قائم است، زیرا قیام حرکت در جسم علت برای اتصاف آن بحیث متحرک بودن است و همچنان قیام حرکت نمی‌تواند از اتصاف محل به متحرک بودن قابل انفکاک باشد.... پس اطراد و انعکاس این دو چیز شرط برای علت عقلی است.... بر اساس این [استدلال شاهد بر غائب است که] می‌دانیم خداوند متعال جسم نیست، زیرا اگر موجودی قائم بالذات در جهان پیدا جسم باشد، به مرکب بودن نسبت دارد و این نسبت میان شان قابل انفکاک نیست. همچنان، می‌دانیم که نسبت دادن جسمانیت به چیز دیگری غیر از ترکب مستحیل است. بنابراین، می‌دانیم که وجود یکی از آن‌ها – که عبارت از جسم بودن در غائب [یا جهان ناپیدا] است – ایجاب می‌کند که آن دیگرش [که عبارت از مرکب بودن است] نیز وجود داشته باشد [پس محال است که خداوند متعال جسم باشد]. این اصلی است که هیچ عاقل و منصفی که از ستیزه‌جویی بدور باشد نمی‌تواند از آن انکار ورزد» («تبصرة الأدلة»، ج ۱، ص ۲۱۷-۲۱۸).

^۱ یعنی: گرمی، سردی، نمناکی، و خشکی.

^۲ رزانه یا جوهر رنگ‌ریز، که به عربی صباغ نامیده می‌شود، عبارت از ماده‌ی رنگی است که با برقرار ساختن واکنش کیمیای روی جسمی که زده شود رنگ خاصی را ایجاد می‌کند. در گذشته‌ها، از این مواد برای رنگ‌ریزی پارچه‌ها و البسه کار می‌گرفتند.

[۱،۲] از ایشان کسانی اند که اصل جهان را طبائع چهارگانه نمی‌دانند ولیکن برای هر جوهر [در جهان] اصل [جداگانه‌ای] را مقرر داشته اند و سپس طبائع را در [شکل دهی] آن اصل دخیل می‌دانند.^۱

[۱،۲] از ایشان کسانی اند که جهان را ازلی و دارای آفریننده دانسته اند. آن‌ها می‌گویند: او ذات یگانه و علت هستی جهان است. پس قدیم بودن جهان به سبب وجود [قدیم] آفریدگار واجب می‌گردد. آن‌ها آفریدگار را انتظام‌دهنده [امور] اشیاء می‌دانند، و می‌پندارند که جهان تنها با [موجودیت] تدبیرکننده دانا بوده می‌تواند. زیرا طبیعت نمی‌تواند اشیاء را مقدر گرداند^۲ و آن‌ها را سروسامان ببخشد. ازین جهت، آن‌ها به وجود آفریدگار اقرار ورزیدند. [و می‌گویند:] از آنجایی که آفریدگار در ازل بود، واجب می‌گردد که جهان نیز در ازل بوده باشد، زیرا اشیاء همیشه با علت‌های شان مقرون [و همبسته] می‌باشند. همچنان، جهان موهبت و نعمت ذات آفریدگار است، و چون او تعالی از ذات خودش قادر [و توانا] است، پس جود و کرم وی نیز از ذات اوست. پس آنچه از ذات او باشد، آن نیز [از ازل] واجب بوده و قدرت وی آن را [در ازل] پدید آورده است.^۳

[۲] بعضی از مردم می‌گویند: این جهان از اصلی پدید آمده که در آن آفرینش دخیل بوده است. ولیکن آن‌ها نیز در میان خویش به اختلاف پرداختند:

[۲،۱] از ایشان کسانی اند که اصل جهان را طینت [و سرشت] قرار داده اند که آفریدگار از آن جهان را پدید آورد.

[۲،۱،۱] گروهی آفریدگار را ذات یگانه دانسته اند.

[۲،۱،۲] گروهی دیگر آفریننده را [شامل] ستارگان و خورشید و مهتاب خوانده اند، زیرا [به پندار ایشان] این‌ها همیشه در گردش بودند، و به سبب گردش شان زمین پیدا گردید. آن‌ها گردش را آغاز [هستی] قلمداد کردند و هستی یک چیز را محول به چیزی کردند که آغاز نداشته است.^۴

^۱ غالباً این تعریف آرای دهریان است.

^۲ یعنی، اندازه اشیاء را که برای پیدایش و نیز بقای شان لازمی است برابر گرداند.

^۳ این تعریف آرای فلاسفه مشاء است، که تا آن دوره ابویوسف کندی (متوفای ۲۵۶ هـ) و ابونصر فارابی (متوفای ۳۳۹ هـ و معاصر امام ماتریدی) را شامل می‌شد.

^۴ این تعریف آرای ستاره‌پرستان یا افلاکی‌ها است که بنام منجمه نیز یاد می‌گردند.

[۲،۱،۳] گروهی دیگر از آن‌ها، طینت [یا سرشت] را محل اعراض دانستند که از آن جهان زائیده شد. ایشان آن را هیولی می‌نامند، و آن را طوری وصف می‌کنند که اهل توحید ذات آفریدگار را وصف می‌کنند. ولی سپس آن را باطل ساختند [و از خدا خواندن آن انصراف ورزیدند] چون آن را پذیرنده اعراض و از یک حالت به حالت دیگر در دگرگونی می‌دانند.^۱

[۲،۱،۴] از ایشان کسانی اند که اصل جهان را دوتا - یعنی، نور و ظلمت - قرار داده اند؛ خیر و نفع را از «نور» و شر و ضرر را از «ظلمت» می‌دانند.

از جمله آن‌ها کسانی اند که می‌گویند: این [نور و ظلمت] ضد یکدیگر بودند و سپس باهم امتزاج نمودند.^۲

درحالی‌که نزد کسانی که به هیولی و طینت باورمند اند، این دو [در آغاز] یکی بودند و سپس از هم جدا شدند. پس آنچه اصل بود، برای شر و خیر نیز اصل گشت، و بعد از جدا گشتن شان هر کدام به عمل خود پرداخت. نزد همه این‌ها، هستی جهان از روی طبیعت می‌باشد، نه از روی فعل.

سوم، [شبهت] از لحاظ معنا است. آن‌ها می‌گویند: ما جهان را مشتمل بر نفع و ضرر، و خیر و شر دریافتیم. درحالی‌که از لحاظ عرف، فاعل خیر محمود [و ستوده] و آنکه به دیگران نفع رساند رحیم و حکیم است، و فاعل شر مذموم [و نکوهیده] و آنکه به دیگران زیان رساند سنگدل و بی‌خرد است. بنابراین، جائز نیست از خدای حکیم و رحیم فعل شر صادر شود یا به کسی ضرر برسد، چنانکه مثل آن در شخص پیدا («الشاهد») است.^۳ به خداوند، سفاقت و قساوت [یا بی‌خردی و سنگدلی] راه ندارد. این برای کسی [مجاز] است که [نیاز به] نفع گرفتن داشته باشد و زیان را از خود دفع کند، ولیکن خداوند متعال نه از چیزی نفع می‌گیرد و نه چیزی به او زیان می‌رساند. آن‌ها

^۱ این شبهات زیاد به آرای بودائیان و بعضی از ادیان خداناباور هندوئیسم چون فلسفه یوگا دارد.

^۲ این باور آئین مانوی از جمله ثنویه یا دوگانه‌گرایان است. مانی در باورهای زردشتی‌ها تغییراتی را وارد، و ازین جهت دین شان را کلاً به دوگانه پرستی کشانید.

^۳ معنای سخن آن‌ها اینست که: همانگونه که صدور فعل از شخص پیدا (شاهد) بی‌خردی تلقی می‌شود، همین استدلال بر ناپیدا (غائب) نیز صدق می‌کند، به این معنی که: اگر فعل شر از خداوند صادر گردد، آن بی‌خردی می‌باشد درحالی‌که نسبت بی‌خردی به خداوند محال است. (این استدلال ثنویه می‌باشد).

استدلال می‌ورزند که: شخص پیدا زمانی حکیم گفته می‌شود («الحکیم فی الشاهد») که نفع با فعل وی جاری گردد نه ضرر، و اگر کسی به دیگری ضرر رساند و نه نفع، او حکیم نیست.^۱

آن‌ها می‌گویند: [موجودیت افعال خیر و شر در جهان] بخاطر اختلاف در «اصل» است که جهان از آن پدید آمده، تا هر موجود در جهان به اصل خویش - خیر یا شر - رجوع داشته باشد. یا [می‌گویند که] جهان یکی بود و در آن دو جوهر وجود داشت که از هم متفرق گشتند. پس برای هر یک، مثل آن [در جهان] وجود دارد، یا اعراضی که در آن عارض می‌گردند اختلاف را ببار می‌آورند. این سخنی است که به آن دهریان - که منکر آفریدگار اند و هردو را به اثبات می‌رسانند - رجوع کردند.

ثنویه [یا دوگانه‌گرایان] جوهر خیر را «نور» و شر را «ظلمت» می‌نامند. درحالی که مجوس [یا زردشتیان] خیر را «الله» و شر را «شیطان» می‌نامند.^۲

۲،۳: ناتوانیِ دوگانه‌گرایان در شناخت حکمت

فقیه، ابومنصور [ماتریدی] رحمه الله، گفت:

اگر این فرقه‌ها در دلائلی که ذکر شد تفکر بورزند، عقول [و افهام] خود را از واقف گشتن بر حکمت بشری قاصر خواهند یافت، چه رسد به اینکه بر حکمت ربوبیت احاطه‌ای داشته باشند. از آن‌جمله اینکه:

- آنچه آن‌ها [از حیث دوگانه‌گرایی در فهم پدیده‌های جهان] اختیار کرده اند آن‌ها را از ادعای شناخت حقیقت حکمت و بی‌خردی باز می‌دارد، زیرا آئین آن‌ها چنان است که از جوهر شر تنها شر و از جوهر خیر تنها خیر را می‌نگرند.
- آنچه را که آن‌ها بی‌خردی یا هم حکمت می‌نامند، خودشان نمی‌دانند که آیا آن فعل شر است یا فعل خیر، زیرا هر انسان به باور آن‌ها آغشته و آمیخته با هردو امر [خیر و شر] است. پس هر انسان [چیزی را] بگونه‌ای می‌بیند که خلاف نگرش آن دیگر تمام می‌شود، یعنی یکی حکمت را بی‌خردی و بی‌خردی را حکمت می‌بیند. سپس نمی‌توان سخن وی را با یقین «خیر» حکم کرد، زیرا آن سخن از دیدگاه جوهر ظلمت سراپا دروغ است، و از

^۱ این آرای معتزله در جهان اسلام است که از ثنویه و زردشتی‌ها الهام گرفته اند.

^۲ زردشتی‌ها نام‌های «یزدان» و «اهریمن» را به فارسی بکار می‌بردند.

دیدگاه جوهر نور سراپا راستی است. پس برایش دانسته نیست که با کدام یک از این دو جوهر سخن می‌گوید. ولا قوة إلا بالله.

- اگر یکی از آن دو [جوهر] توانایی بر ضرر نداشته باشد و دیگرش توانایی بر نفع نداشته باشد، جایگاه امید و بیم کلاً از بین می‌رود، و [در نتیجه] منفعت از شناخت حکمت و بی‌خردی نیز از بین می‌رود.

- هرگاه هر یک از این دو جوهر بر اساس طبع [خاص خودش] عمل کند، مُحال است که علم به حکمت واقع گردد، یا محال است بی‌خردی بالطبع واقع گردد. زیرا حکمت عبارت از نهادن هر چیز در جایگاه [شایسته‌اش] است، و سفاهت [یا بی‌خردی] عبارت از نهادن یک چیز در جایگاه نامناسبش است. محال است که [یک چیز] بالطبع موصوف به آن وصف گردد، زیرا [حکمت و سفاهت] اختیار کرده می‌شوند [نه اینکه این‌ها در طبع و نهاد یک چیز حضور داشته باشند].

- به باور آن‌ها، نور نمی‌داند که بی‌خردی چیست، فلذا از آن دوری می‌ورزد. همچنان، ظلمت نمی‌داند که حکمت چیست، زیرا جهل در باب ماهیت و جایگاه [مناسب] یک چیز همانا شر است. پس جوهر نور نزد آن‌ها چنان است که در آن علم و جهل جمع شده اند. همچنان، قدرت و عجز [هم‌زمان در نور جمع شده اند] زیرا نور این توانایی را ندارد که بی‌خردی را از خود دفع کند و نمی‌تواند ظلمت را از ضرر رساندن به خود مانع شود. بنابراین، نزد آن‌ها، جوهر خیر با شر آغشته و آمیخته می‌باشد، و در جوهر ظلمت هیچ خیری وجود ندارد. حاصل سخنان شان این می‌شود که شر بر خیر غلبه دارد، زیرا آن یک که خیر است شر و بی‌خردی را نمی‌شناسد. پس چگونه شناخته شود که چیزی که از جوهر خیر - بعد از غلبه شر - تولید گردیده خیر است یا شر؟!

- اینکه هر چیزی که دارای طبع باشد مقهور [و مغلوب] است، زیرا او نمی‌تواند چیزی را که طبع آن ایجاب می‌کند از خود دور سازد و خلاف آن را عملی گرداند. در چنین حالت، موجود غالب یک چیز را بالطبع شر و بالطبع خیر می‌گرداند. سپس اگر هر یک از این‌ها به دومی‌اش برگردانیده شود، در آن هر دوی این‌ها بمیان خواهد آمد. مثلاً گرم کردن [یک چیزی خنک] یا سرد کردن [یک چیزی گرم] چنان است که همانگونه گردانیده می‌شود. این دلیل است برای یگانگی [آفریدگار توانا].

- اگر گفته شود که هر یک از نور و ظلمت آفریننده و توانا می‌باشد، جز این نیست که هر یک از آن‌ها: یا می‌داند که چگونه آن دیگری را از عملش مانع شود یا نه، و آیا بر آن

توانایی دارد یا خیر. اگر نمی‌داند و توانایی ندارد، جهل و عجز در نور جمع می‌گردند، و این سبب [و دلیل] دوگانه‌گرایی را باطل می‌سازد. اگر می‌داند و توانایی هم دارد، ولی او را مانع نمی‌شود، در اینصورت موصوف به شر می‌گردد.

• برای نور، جز این نیست که یا با ظلمت دشمنی بورزد یا تعامل با ظلمت را دوست بدارد. اگر با ظلمت دشمنی نورزد و سر دوستی گیرد، این خود شر است، چون ترک کردن عداوت با دشمن و [بجای آن] مهر ورزیدن با وی شر می‌باشد. و اگر با ظلمت دشمنی و بغض بورزد، پس عداوت و بغض با شر [خودش] شر است. اگر چنین استدلال در باب شخص پیدا («فی‌الشاهد») صورت گیرد،^۱ بخاطر آمیخته بودن با آفات است.^۲ همانند این [استدلال] بر هرگونه انکار از حکمت در آفرینش این دو نوع (خیر و شر) صدق می‌کند. ولا قوة إلا بالله...]

[بدان که] الله سبحانه، از ذاتش، قادر [و توانا] است، و هیچ چیزی او را عاجز [و درمانده] ساخته نمی‌تواند. او غنی [و بی‌نیاز] است، و به هیچ چیزی حاجت ندارد. او از ذاتش داناست، و جائر نیست که در باب چیزی در جهل [و نادانی] باشد. او از ذاتش حکیم است، و جائر نیست که در کاری دچار خطا شود. محال است که در آفرینش او تفاوتی وجود داشته باشد که در [جهان] شهادت تناقض ایجاد کند و در تضاد با تدبیر او قرار گیرد. پس لازم است تا چیزی که عقل ما حکمت آن را درک نتواند پذیرفته شود، چون ثابت است که او [تعالی] آن را ایجاد و پیدا کرده است، و این دانسته شود که در آن حکمت بلیغ وجود دارد هرچند برای کسی که نمی‌داند قابل فهم نیست. همانگونه که هر یک از حواس ما چیزی را درک می‌تواند که برای آن ساخته شده است، و اگر یک چیز در حیطه ادراک یک حس نباشد، شاید حس دیگر بر آن احاطه داشته باشد، عقل نیز همینگونه است. زیرا عقل محدود آفریده شده است و نمی‌تواند از حدی که برایش مقرر گردیده فراتر برود. [بعضاً] یک چیزی که سراپا قبیح [و زشت] است حسن [و نیکو] می‌نماید و فساد آن همچون صلاح

^۱ در حاشیه نسخه: «یعنی، اگر فعل شر از شخص پیدا [یعنی، انسان] بی‌خردی باشد، از سوی ناپیدا [یعنی، خداوند] چنین نیست، زیرا کسب شر [از سوی انسان] فاقد و خالی از عاقبت حمیده [یعنی حکمت] می‌باشد.»

^۲ یعنی اگر طرف مقابل استدلال ورزد که دشمنی و بغض لزوماً شر نیست، زیرا برای انسان‌ها ایجاب می‌کند که با شر و بدی‌ها بغض بورزند، ما در پاسخ می‌گوییم که در وجود انسان‌ها — نظر به گفتار شما — نور با آفات ظلمت آمیخته است. پس آن بغض و عداوت، از ظلمت وجودشان برمی‌خیزد. درحالی‌که جوهر نور، نور محض است، و نباید که بغض و عداوت در جوهر نور موجود باشد.

نمایان می‌گردد. ازین ثابت می‌شود که شاید [علتی] او را فرامی‌گیرد [و بر او تأثیر می‌گذارد] که وی را از درک کردنِ کنه حکمت و سفاقت مانع می‌گردد.

۲،۴: اثبات حکمت، دوگانه‌گرایی را باطل می‌سازد^۱

اصل اینست که ظلم و بی‌خردی قبیح [و زشت] استند، و عدل و حکمت - به جملگی - حَسَن [و نیکو] استند. لیکن یک چیز [یا یک فعل] می‌تواند که در یک حالت حکمت باشد، در حالت دیگر سفاقت [و بی‌خردی] باشد، در حالت دیگر ظلم باشد، و در حالت دیگر عدل باشد، مانند آنچه من از نوشیدن دارو یاد کردم،^۲ یا از خوردن خوراکه‌ها و نوشابه‌ها، یا از تلف کردن خوراکه‌ها که برای [رفع] حاجات استند، یا از نگهداری کردن جواهر [بحیث اشیای تزئیناتی] درحالی‌که [وسیله‌ای برای مکافات و مزددهی استند، و همانند این‌ها. از سوی دیگر، چون حُسن حکمت و عدل و نیز قُبُح بی‌خردی و ظلم ثابت شده است، لازم می‌گردد که خدای تعالی را در هر فعل خلقت او با حکمت و عدل یا با فضل و احسان وصف کنیم، چون ثابت است که او بخشنده صاحب کرم و غنی داناست. همچنان، وصف کردن او تعالی با ظلم و بی‌خردی باطل می‌گردد، زیرا سبب این‌ها جهل و نیازمندی استند [و خداوند متعال از این‌ها منزّه است].

بنابراین، از آنجایی که ثابت شد که یک چیز [یا یک فعل] می‌تواند به ظلم و به عدل، یا به بی‌خردی و به حکمت تقسیم گردد، و اینکه ممکن است این وجه از شخصی نظاره‌گر تأمل‌ورزنده پوشیده باشد، یا [این شخص] بخواهد از طریق حس بر این وجه [حکمت در آن] آگاهی پیدا کند، درحالی‌که هردو وجه [حکمت و بی‌خردی بگونه بالقوه] مُحتمل اند، ممکن نیست که از طریق حس بر آن آگاه گردد [که کدام وجه فعلیت پیدا کرده و کدام وجه زائل گردیده است]. پس شخص تأمل‌ورزنده این را درمی‌یابد که چون اشاره به حکمت، بی‌خردی، عدل و ظلم [در یک چیز یا فعل هم‌زمان] وجود دارند حکم کردن او [بگونه مطلقانه بر یکی ازین وجوه] باطل می‌گردد. بنابراین، جهل [و نادانی] بشر در شناخت حقیقت یک چیز [یا فعل] از حیث این دو وجه، این را لازم می‌گرداند که همه اسبابی را که باعث تغییر احوال محسوسات بر حواس [انسانی] می‌گردد درست بشناسد.

^۱ این فصل از صفحه ۵۶۳ الی ۵۶۴ در متن عربی آمده است.

^۲ شاید منظور امام ماتریدی این باشد که مثلاً داروی سرفه برای بیماری سرفه حسن و نیکو است، ولیکن عین داروی سرفه برای بیمار اشکم‌دردی قبیح و زشت است. یا شاید منظور این باشد که صرف کردن دارو تا به اندازه نیازمندی حسن است، ولی اسراف در مصرف کردن دارو قبیح است.

چون این [امر] ثابت شد، سخن ثنویه مبنی بر دوگانه‌گرایی نیز باطل می‌گردد زیرا آن‌ها وجوه حکمت را در آفرینش چیزهای ضررآور و نفع‌آور نمی‌توانند بدانند [چون آن‌ها آفرینش ضررآور را از جانب ظلمت و آفرینش نفع‌آور را از جانب نور می‌دانند]، درحالی‌که [یک چیز یا یک فعل] می‌تواند در یک حالت ضررآور و در حالت دیگر نفع‌آور باشد.

همچنان، سخن کسانی از معتزله که می‌گویند «هر فعلی که در آن نفع نباشد، حکمت نیست» نیز باطل می‌گردد. زیرا [یک چیز یا یک فعل] لزوماً ضررآور نیست اگر نفعی برای یک شخص داشته باشد، چه از طریق دلالت ورزیدن [بر تدبیر ذات یگانه]، چه از طریق پند [و اندرز]، چه بحیث یادآورنده نعمت، چه بحیث ترساننده عقوبت، و چه بحیث شناساننده اینکه خلق و امر در آفرینش از آن کیست، و دیگر مواردی که بی‌شمار اند. ولا قوة إلا بالله.

سپس، اصلی که فعل شخص پیدا («الفعل فی الشاهد») را موصوف به سفاهت [و بی‌خردی] می‌گردانند، یکی ازین دو امر است: [۱] یا بخاطر انجام دادن این فعل، بر ملکیتی بدون اجازه مالکش تعدی صورت گیرد، [۲] یا کاری باشد که در آن نهی مستقر گردد و به مخالفت امر کسی که امر و نهی از اوست بینجامد. درحالی‌که هردوی این‌ها از خدای عزوجل منتفی استند. پس ثابت می‌شود که خداوند ازینکه به این اوصاف الحاق گردد بزرگتر و برتر است. ولا قوة إلا بالله.

[۲:۵: تفکیک مطلق شر و خیر نادرست است]^۱

آنگونه که [در جهان] مشاهده می‌شود، هیچ جوهر ضررآوری نیست مگر اینکه در آن نفع [نسبی] وجود دارد، هرچند انسان از احاطه بر کنه آن عاجز است. از آنجمله، آتش است که در سوزانیدن آن برای تهیه خوراک نفع است. آب، که حیات هر جانور به آن وابسته است. همینگونه، هیچ زهر و داروی تلیخی نیست که برای بیماری سختی درمان نداشته باشد.

پس نظاره‌گر [جهان] درمی‌یابد که سخن گفتن از شر [مطلق] و خیر [مطلق] خطا و نادرست است، بلکه در هر جوهر ضرر [نسبی] و نفع [نسبی] وجود دارد. و این بزرگترین نشانه توحید [و یگانگی خداوند متعال] است، از دو نگاه:

نخست، قدرت تام بر جهانی که در آن ضرر و نفع [هردو] وجود دارد، تا مایه امید و بیم باشد. اگر چنین نمی‌بود، امر بواسطه آن به اتمام نمی‌رسید، زیرا در آن ترهیب و ترغیبی وجود نمی‌داشت. درحالی‌که کسی که نزدش هردو امر است غالب می‌گردد.

^۱ این فصل در صفحه ۳۵۵ در متن عربی آمده است.

دوم، تا عبرت تکمیل می‌یافت، و امر و نهی درست می‌گردید، تا مجال تفکر و اندیشه در هردو امر پیدا می‌شد. در هردو، پند و عبرت است. ولا قوة إلا بالله.

[۲،۶]: آفرینش شر از مقتضیات حکمت است^۱

آفرینش [اشیاء و افعال] ضرر‌آور و نفع‌آور از حیث حکمت لازم گردیده اند. آفرینش جوهری که محتمل بر درد و لذت است، و پیدایش رنج‌ها و آسودگی‌ها به این خاطر بوده تا [مردم] چیزهای مورد رغبت نفس‌های شان را و چیزهای مورد ترس شان را بدانند، تا باشد که حین قرار گرفتن در امتحان [و آزمایش]، به امثال آن میل کنند یا از امثال آن حذر کنند. همچنان، [آفرینش و پیدایش آن‌ها به این خاطر بوده] تا مردم نفع را از ضرر بازشناسند. اگر چنین نباشد، آفرینش ایشان هیچ معنایی نمی‌داشت. پس خداوند متعال [مردم] را از اختلاف این دو آفرید [تا نفع را کسب و ضرر را دفع کنند].

سپس از روی لطف خویش، هر جوهر را محتمل بر نفع و ضرر آفرید، تا یکی جوابگوی دیگری باشد؛ طوری که منفعت هر جوهر در مقابل ضرر آن دیگرش قرار گیرد، تا باشد که بینندگان بدانند که تدبیرکننده همه این‌ها یک ذات است، و اگر این [نظام] از کسان مختلف می‌بود، آفرینش از هم می‌گسست. زیرا از جوهر خیر جز خیر نمی‌آید و از جوهر شر جز شر نمی‌آید؛ اگر آفرینش هر یک از این‌ها همانند بعضی از آفرینش آن دیگرش می‌بود، و تباهی یکی همانند آن دیگرش می‌بود، دانسته می‌شد که سازش و هم‌بستگی میان منافع شان دلیل [و عامل] فساد شان می‌بود.

اگر ما همه چیزها را از یک ذات ندانیم، [سخن ما به تناقض می‌انجامد]. ممکن نیست که ما از بیشتر از یک اصل [الوهیت] سخن بگوئیم، زیرا نمی‌توانیم اثر هر یک از آن‌ها را بر افراد یا اشیاء تشخیص دهیم تا دلالت [بر اصل بودن هر یک از خدایگان] بکند، و نمی‌توانیم بدانیم که [یک فرد یا یک چیز مشخص] بر کدام یک [از اصول الوهیت] دلالت می‌ورزد.^۲ در چنین وضعیت، شناختن اصل و دانش حال خودش بر یک فرد واجب نمی‌بود [زیرا این معرفت و علم برایش ممکن نبود]، و علم همه افراد بنابر ندانستن اصل — که همه انواع علم و فروعات آن از وی می‌آید — نادرست می‌بود.

آنچه به یکی از دو جوهر [خیر و شر] نفع داشته باشد می‌باید که به دیگرش ضرر داشته باشد. پس ضرر و نفع باهم روبرو می‌گردند. ولی [در چنین حالت] نفع خشتی می‌گردد، زیرا برای

^۱ این فصل از صفحه ۴۵۹ الی ۴۶۲ در متن عربی آمده است.

^۲ یعنی، نمی‌توانیم بدانیم که یک چیز یا یک فرد از کدام یک از اصول الوهیت تأثیر پذیرفته است.

هر نفع مانعی وجود خواهد داشت. درحالی‌که در هستی جهان و برای هرچه در آن است نفعی وجود دارد. این دلیل راستین است بر اینکه تدبیرکننده همه این‌ها [از نفع و ضرر] ذات یگانه است، [کسی که] با لطف خویش کلیت ضررآور را ازینکه [بگونه مطلق] ضرر بیار آورد بازداشته است، تا نفعی را که او اراده نموده برای کسی که اراده نفع را دارد قابل پذیرش گرداند. به عین ترتیب، همین قصه در باب کسی که اراده ضرر را دارد نیز صدق می‌کند. ولا قوة إلا بالله. [...]

چنانکه در جهان پیدا معلوم است، آنکه علم بر هردو امر [خیر و شر] داشته باشد، تمام‌تر [و کامل‌تر] است. بلکه هیچ کسی توانایی ندارد که خویشتن را از ضرر بر حذر دارد اگر ضرر را نشناسد. بنابراین، آفرینش هردو امر [نفع و ضرر] بنابر حکمت واجب‌تر و تمام‌تر است ازینکه اگر [کسی] یکی آن را آفریده باشد.^۱ همچنان، این خود دلیل است بر فاعل غنی [و بی‌نیاز] و بر قدرت و علم وی، که هر چیز را همانگونه که هست شایسته گردانیده است. ولا قوة إلا بالله.

[۲،۷: تناقض معتزله در مناظره شان با ثنویه]^۲

سخن معتزله در این مسئله خطا [و نادرست] است. زیرا مذهب شان بر اینست که در آفرینش خداوند متعال شر وجود ندارد، و تنها بگونه مجاز شر نامیده می‌شود.

ولیکن شیوه مناظره شان با ثنویه [و زردشتیان] بگونه‌ایست که آن‌ها بخاطر زائل ساختن آنچه که آن‌ها شر می‌پندارند، آن را شر ثابت می‌کنند.^۳ سپس ثنویه را طوری به تسلیم وا می‌دارند و به پذیرفتن آفریدگار یگانه ملزم می‌سازند که [استدلال می‌ورزند] هردو وجه [خیر و شر] از جانب کسی غیر از الله متعال نیست و آن‌ها را به آفریدگار [یگانه] باید نسبت داد. ولی بعداً معتزله آن [نسبت‌دهی] را نفی می‌کنند، و این [کار شان] محال و فاسد است. زیرا آن‌ها نخست معرفت و یگانگی او را از بابت آفرینش خیر و شر ثابت می‌سازند، ولی سپس برای نفی کردن یکی از آن‌ها بگونه حقیقی [از خداوند]، خودشان به سخن ثنویه رجوع می‌کنند [و می‌گویند]: آن کسی که آفرینش شر بگونه حقیقی از وی باشد همان کسی نیست که آفرینش خیر از وی می‌باشد. پس شبهت در توحید [بر ایشان] لازم می‌گردد.

^۱ چون به باور ثنویه، نور هیچ علمی بر عملکرد ظلمت — که عبارت از شر و ضرر است — ندارد، و به عین ترتیب، ظلمت بر عملکرد خیر از جانب نور علم ندارد. این نقص علم دلالت بر نقصان ذات شان دارد.

^۲ این فصل از صفحه ۴۶۴ الی ۴۶۷ در متن عربی آمده است.

^۳ یعنی، معتزله در مقابل ثنویه استدلال می‌ورزند که شر پنداشتن شما بعضی موجودات را، خودش شر است.

دلیل این سخن شان اینست که آن‌ها انکار می‌ورزند از اینکه افعال [و کردار] بندگان از گناهان، عصیان و شرور آفرینش خداوند باشند، و در مقابل می‌گویند که آفرینش شرور از جانب جواهر صورت می‌گیرند. ولی این جواهر را شریر و بزه‌کار نمی‌نامند، و این‌ها را بخاطر فاسدسازی و تباه گردانیدن دیگر اشیاء مُفسد نمی‌خوانند. به همین ترتیب، آفرینش افعال شر و فساد را نیز شر نمی‌گویند. یکی از جواب‌های شان اینست که: جوهری که شر نامیده می‌شود، تنها بگونه مجاز شر خوانده می‌شود نه بگونه حقیقی، و جواهر در حقیقت شر نیستند.

درحالی که ما می‌گوئیم که خدای عزوجل آفریننده جواهر شر و خیر است، و نیز آفریننده افعال بندگان از شر و خیر است. نزد ما جائز نیست که چیزی در پادشاهی او وجود داشته باشد که او آن را نیافریده باشد، یعنی جائز نیست که در پادشاهی‌اش شریکی باشد و در آفرینش مخلوقاتش برابری کند. خداوند بزرگ‌تر و برتر از آن است.

ما می‌گوئیم: آفرینش آفریده عین همان آفریده نیست («أَن خَلَقَ الْخَلْقَ لَيْسَ هُوَ ذَلِكَ الْخَلْقُ»)، و [آفرینش] فعل آفریدگان نیز همین‌گونه است.^۱ بنابراین، ما فعل [آفرینش] او تعالی را بحیث شر و خیر وصف نمی‌کنیم، و نیز فعل او را شر و خیر نمی‌نامیم.^۲ زیرا خداوند متعال موصوف به فعل خویش است، و گفته نمی‌توانیم که او نیکوکار («حَسْبُكَ») یا بدکار («شَرِيرٌ») باشد [بلکه او آفریننده خیر و شر است]. آنچه فعل او باشد حقیقی است و به آن مُسما می‌باشد. وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ.

در باب حکمت در آفرینش جواهر ضررآور، مناظر زشت، و درد در حواس [انسان]، مردم به چیزی غائب از حواس شان اعتقاد ورزیده اند، چه به نفی و چه به اثبات آن. از ایشان کسانی اند که [این را] پذیرفتند، و نیز کسانی اند که اعتنا نکردند و به شهوات پرداختند. اگر قابلیت درک محسوسات در حواس آفریده نمی‌شد، مردم قُبُح [و زشتی] را از حُسْن [و نیکویی]، و دردآورنده را از نفع‌آورنده بازشناخته نمی‌توانستند. زیرا اگر [محسوسات] را درک کرده نمی‌توانستند، پس درک کردن قبیح [و زشت] از حَسَن [و نیکو] یا درک کردن ضررآور از نفع‌آور نیز برای عقل‌های شان ممکن نمی‌بود. بنابراین، خداوند این [محسوسات] را آفرید تا مردم آنچه را که برای حواس شان قابل درک است بحیث مثال برای آنچه که قابل درک نیست بگیرند، تا باشد که هر [پدیده] اعتقادورزیده شده را که از بینایی شان غائب [و پوشیده] است بر اساس آنچه که برای شان نمایان است قابل شناخت گردد. وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ.

^۱ یعنی: آفرینش افعال بندگان عین افعال بندگان نیست، بلکه آفرینش از آن خداوند و فعل (از حیث اختیار و کسب) از آن بنده است.

^۲ زیرا آفرینش شر، عین شر نیست. یا آفرینش شر، خودش شر نیست.

تناقض دیگر ثنویه اینست که علی‌رغم اختلاف شان، آن‌ها توافق دارند هر سخنی که می‌گویند بواسطه جوهر نور می‌گویند، و بواسطه آن [هر سخن را] قبول می‌کنند. پس اگر سخن راست بگویند، همه اختلاف شان از جوهر نور است، و اگر سخن دروغ بگویند بازهم دروغ شان از جوهر نور است. اگر بعضی شان سخن راست گویند و بعضی دیگر سخن دروغ گویند، بازهم ثابت می‌گردد که آن یک که از جوهر ظلمت است، او نیز برتری نور را می‌پذیرد چون آن را بجای ظلمت برمی‌گزیند.^۱ درحالی‌که پذیرفتن برتری چیزی که برتر است نزد عقل «خیر» دانسته می‌شود. بنابراین، اینکه [ثنویه] می‌گویند که از شر جز شر نمی‌آید و از خیر جز خیر نمی‌آید، اصلاً باطل می‌گردد. ولا قوة إلا بالله.

۲،۸: جواهر متضاد مایه عبرت برای اهل معرفت است^۲

[در فصل‌های گذشته] ما بیان کردیم که:

[۱] وجه حکمت در آفرینش جواهر متفاوت است؛

[۲] اینکه فعل خدای تعالی نمی‌تواند شر وصف گردد؛

[۳] اینکه اگر او تعالی قُبَح را قبیح [و زشت] و حُسَن را حَسَن [و نیکو] پدید آورده است، همین [اثبات] معنای حکمت است، زیرا حکمت عبارت از نهادن یک چیز در جای مناسب [و شایسته‌اش] می‌باشد؛

[۴] اینکه خدای تعالی متخلق به حاجات نفس نیست، بلکه متخلق از ذات خودش است؛

[۵] اینکه او آفریدگار است برای مخلوقی که عقل [و خرد] را در آن‌ها نهاد، و آن‌ها را با نعمت‌ها و مشقت‌ها، با آزمایش کردن شان در نهادن هر چیز در جای مناسبش، و با [آزمایش کردن شان] در شکرگزاری برای نعمت‌هایی که به ایشان ارزانی نموده اهل معرفت گردانید.

خداوند متعال جمیع مخلوقات را با جواهر مختلف آفرید و این اختلاف در جواهرشان را مایه دلیل، عبرت، آزمایش و ابتلا برای اهل معرفت قرار داد، زیرا بعضی ازین جواهر باهم در نبرد اند و بعضی دیگر باهم سازگار اند. [خداوند متعال شر را آفرید] تا مردم با چگونگی ترسیدن و حذر داشتن از آنچه مایه بیم [و وحشت] است آشنایی پیدا کنند، شیوه‌های مبادرت ورزیدن به این‌ها را

^۱ زیرا همین‌که کسی اعتراف ورزد که سخن راست و سخن دروغ وجود دارند، اعتراف کردن به همین حقیقت، خود کار نور است.

^۲ این فصل از صفحه ۴۷۴ الی ۴۷۶ در متن عربی آمده است.

جهت رسیدن به پیامدهایی که نزد عقل پسندیده استند («العواقب المحمودة في العقول») بشناسند، و نیز چیزهای دیگر را — علی‌رغم کراهیت در آن‌ها — بخاطر اجر [و فایده] بشناسند. تا در نتیجه، با مشاهده کردن جواهر مختلف و احوال گوناگون در جهان محسوسات اصل ترغیب و ترهیب را برای وعد و وعید بشناسند. زیرا این راه معرفت و شناخت است که بسوی درکِ نهایات [حقیقت] می‌رساند. ولا قوة إلا بالله.

اگر جائز می‌بود که [هستی] یک چیز را از معدوم انکار ورزید [آنگونه که ثنویه انکار ورزیده اند]^۱ چون برای وهم قابل تصور نیست، آنگونه که شخص معیوب^۲ از چیزهای قابل ادراک انکار ورزد زیرا نمی‌تواند آن‌ها را درک کند، این نیز جائز می‌گردید که از هر چیز غائب که در دسترس حواس نباشد^۳ نیز انکار ورزید [درحالی‌که این کار خلاف عقل است]. این تناقض زردشتیان و دیگران شان را نشان می‌دهد، زیرا همه شان از پیشینیان خود پیروی می‌کنند.^۴

تصور کردن [یک چیز] در وهم، برابر است با واقع گشتن حواس بر آن. اگر این بالاتر برده شود، پس می‌توان خود حالت وقوع حواس را نیز در وهم تصور کرد یا می‌توان مثل آن را در وهم تقدیر [و تصور] کرد.^۵ ولیکن خدای تعالی نه از طریق حواس قابل شناخت است و نه برای او مثال [و ماندی در جهان محسوسات وجود دارد] که بتوان او را تقدیر و تصور کرد.

ثبوت [سخن بالا] اینست که: تصور در وهم همانا علم حسی است، یا در علم حسی دلیل بر لزوم علم بر چیزهای غیرحسی که [برای ما] قابل شناخت استند وجود دارد. از آنجایی که هر موجود صاحب حس ماهیت و کیفیت حس را نمی‌داند، پس لزوماً حواس از آن [قدرت و حکم]

^۱ امام ماتریدی در جای دیگر کتابش می‌گوید: «کسانی که به دوگانه‌گرایی ظلمت و نور روی آوردند، جهان را قدیم پنداشتند. درحالی‌که آن‌ها سزاوارتر بودند که از آن ابا ورزند، زیرا بنابر سخن شان ظلمت و نور مقابل هم بودند و سپس به امتزاج پرداختند، و جهان از امتزاج آن‌ها می‌باشد. درحالی‌که معلوم است که امتزاج صورت گرفتن خود حادث است، و تباین [و تقابل ظلمت و نور] پیش از امتزاج بوده است، و آن دو بنام جهان یاد نمی‌شدند.» (صفحه ۳۸۹ در متن عربی)

^۲ شخصی که یکی از حواسش دچار نقص و ناسلامتی باشد.

^۳ چنانکه حکمت در آفرینش شر نیز از دسترس حواس انسان بیرون است.

^۴ شاید اشاره به معتزله داشته باشد که در این مسئله از دوگانه‌گرایی زردشتی‌ها پیروی کردند.

^۵ یعنی، تصور کردن یک چیز مانند آنست که ما آن را بواسطه حواس خود ادراک کنیم. حالا اگر بلندتر ازین فکر کنیم، تصور کردن «وقوع ادراک حسی» خودش نیز می‌تواند در ذهن تصور گردد. به عبارت دیگر، امام ماتریدی به تصور کردن خود تصور اشاره دارد.

کسی است که حقائق آن را می‌شناسد و آن را بگونه‌ای پدید می‌آورد که اهل حواس همانگونه ادراک می‌ورزند. این کسی که حواس را پدید آورده، ممکن نیست که خودش قابل ادراک بواسطه حواس باشد، زیرا هر موجود صاحب حواس در باب احوال خودش جاهل است و توانایی بدوش کشیدن آنچه که از نزدش فاسد می‌گردد را ندارد. بنابراین، واجب است که آن یک که ورای این حواس است همانا ذات دانای باحکمت باشد. آنچه که محسوس را برمی‌تابد او را برتافته نمی‌تواند، زیرا اگر جائز می‌بود که او را برمی‌تافت، ممکن نبود که او خودش محسوس می‌ماند و بواسطه امثال ما حمل می‌گردید. وبالله العصمة والنجاة.

[۲،۹: حکمت در ثواب و عقاب]^۱

ابومنصور رحمه الله گفت: دلایل امر و نهی نزد ما عبارت اند از:

[۱] معرفت امرکننده و نهی‌کننده: از آنجایی که خداوند متعال انسان را از میان جانوران برای شناخت این مسئله مخصوص گردانید، سزاوار نیست که [ثواب و عقاب] مُهمَل و کنار گذاشته شود، همانگونه که سزاوار نیست چیزی که در آن نفع باشد مُهمَل گذاشته شود. همچنان، نزد عقل [شناخت] نیکویی هر کار نیکو و [شناخت] زشتی هر کار زشت وجود دارد («ما فی العقل حُسن کل حَسَن و قبح کل قبیح»)، و سپس هر کار زشت بالفعل زشت گردانیده شده و هر کار نیکو بالفعل نیکو گردانیده شده است («فی الفعل یقبح فعل القبیح و یحسُن فعل الحسن»). بنابراین، امر و نهی [بالفعل]^۲ بنابر آنچه که امر و نهی بواسطه آن [شناخته شده] بود^۳ لازم گردید («فلزم الأمر والنهی لما کان ما به الأمر والنهی»).

[۲] خداوند متعال خلق را طوری آفرید تا بر یگانگی و حکمت وی دلالت بورزند. پس جائز نیست که خلق از معرفت آن در خلاء قرار داده شود، و خلقت وی به عبث بگراید. زیرا اگر سختی‌ها محو گردند، حکمت خلقت نیز زائل می‌گردد و حاصل [آفرینش] فنا گشتن می‌شود.^۴ هرکی چیزی را برای نقض شدن بنا گذارد، او عابث بوده و حکیم نیست.

^۱ این فصل از صفحه ۳۳۹ الی ۳۴۱ در متن عربی می‌باشد.

^۲ منظور از «امر و نهی بالفعل» همانا ثواب و عقاب اخروی است.

^۳ یعنی، عقلی که شناخت امر و نهی بواسطه آن ثابت گردانیده شد.

^۴ زیرا اگر سختی‌ها و ابتلا و آزمایش در جهان آفریده نمی‌شدند، ثواب و عقاب نیز وجود نمی‌داشت، و بعد ازین جهان جهان دیگری نمی‌بود. پس زندگی در این جهان به هدف فنا گشتن می‌بود، که این خلاف حکمت واقع می‌گردد.

[۳] وعد و وعید^۱ برای [برپا داشتن] ترغیب و ترهیب استند. اگر [نظام] وعد و وعید نمی‌بود، نفع فرمان‌برداری و ضرر گناه‌ورزی از بین می‌رفتند، و عمل و کردار مردم برای شان فایده [و زیان] بیار نمی‌آورد. پس اگر نفع برای شخص فرمان‌بردار و ضرر برای گنهکار وجود نمی‌داشت، معنای امر و نهی باطل می‌گردید و فایده‌ای برای [مفهوم] آمر و ناهی نمی‌ماند. بنابراین، وعد و وعید از روی حکمت لازم گردید. همچنان، در امر و نهی مجاهدت با نفس و کشاندن آن به چیزی است که برای طبع ناپسند است. آنچه برایش ناپسند باشد، نفس از آن متنفر می‌باشد. شخص مبتلا [و گرفتار] نمی‌تواند بر نفس غلبه ورزد، آن را بسوی آنچه که می‌خواهد بکشد و آن را به راه بیاورد، مگر با حاضر شدن [نظام] وعد و وعید. چون این را ببیند، ترک کردن لذت‌ها و بدوش کشیدن رنج‌های بزرگ برایش آسان‌تر می‌گردد.

[۴] انسان با خلق و خویی آفریده شده که اگر امید نفع یا بیم ضرر در عاقبت [و سرانجام] یک فعل نرود، آن فعل برایش قبیح [و زشت] می‌نماید. پس ناگزیر برای اعمال خودش نیز اینچنین است، و این حقیقت وعد و وعید می‌باشد. اگر چنین نمی‌بود، عاقبت [و سرانجام] دشمن و دوست یکسان می‌بود. درحالی‌که تفاوت میان این‌ها از حیث اختیار و ایثار ایجاب می‌کند که عواقب برای دشمن و دوست نیز متفاوت باشد. وبالله التوفیق.

همچنان، سزاوار بود که ثواب دارای فضل [و برتری] می‌بود؛ زیرا از آنجایی که خداوند متعال با پیشی ورزیدن در [اعطای] نعمت به ما مستحق چنان شکری بی‌انتهاست که ما وسع آن را نداریم، پس ثواب را با مضاعف [و چندین برابر] قرار دادن فضلی از جانب خود ساخت، چنانکه فرمود: «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلُهَا» «هر آنکه کار شایسته‌ای انجام دهد، مزد آن را ده چند در می‌یابد، و هر آنکه عمل بدی را مرتکب گردد مجازات نمی‌شود مگر به مثل آن» [الأنعام: ۱۶۰]. پس برای گناه، تنها همان قدر جزا که بر اساس حکمت واجب می‌گردد قرار داد، درحالی‌که ثواب را از روی فضل چندبرابر ساخت، زیرا این اصل است. ولا قوة إلا بالله.

همین است آنچه که عقل ما در باب امر و نهی دریافته می‌تواند. همچنان، آنچه که پیامبران در این مسئله از جانب خداوند آورده اند دلیل کافی [و بسنده] است. بنابراین، لازم است تا حکمت در امر و نهی را پذیریم و تعظیم کنیم، هرچند عقل ما از آگاه گشتن بر آن قاصر می‌باشد. ولیکن نباید [قصور عقل ما در فهم حکمت ما را و ابدارد که] استعمال عقل را در کل ترک کنیم همانگونه که سائر اعضای بدن نباید ترک گردند، زیرا تعطیل [و بی‌کاره رها کردن] هیچ یک از جوارح بخاطر

^۱ وعد به معنای مژده ثواب، و وعید به معنای بیم عذاب استند.

منافع شان شایسته نیست. پس عقل نیز همانند سائر جوارح است [و نباید تعطیل یا ترک گردد]. آنچه را که من در باب [حکمت و نفع] سائر اعضای بدن یادآوری کردم، در باب عقل نیز صدق می‌کند. ولا قوة إلا بالله.

[۲،۱۰: پیامبران هرگز به کاری قبیح امر نکرده اند]^۱

آنچه را که عقل حَسَن و قبیح می‌خواند دو نوع است:

یکی، آنست که [ماهیت حکم آن از آغاز تا انجام کار] متغیر نگردد، مانند شکرانگی از نعمت دهنده و قبیح پنداشتن انکار [از نعمت و بخشش].

دوم، آنست که عقل آن را بخاطر «عاقبت»، «آغاز» یا «حال» حسن [و نیکو] بداند. مثلاً عقل شکنجه کردن را بگونه انتقام [و جزا] برای کسی که به فساد و ظلم دست می‌یازد نیکو می‌داند. پس جائز است که در شرع، به مثل آن [فعل] فرموده شود. ذبائح [و قربانی کردن] نیز به همین گونه است؛ دلیلی که در آن اباحت آمده اینست که هر جانور می‌میرد، و ذبح نیز به طرف همان [مفهوم] می‌رود و بر آن آسان می‌سازد. پس از جمله اشیای مُباح است.

ثانیاً، عدل در جملگی حسن [و نیکو] است و ظلم در جملگی قبیح [و زشت] است، ولیکن در این میان اشیایی اند که قبح [و زشتی] آن در نتیجه نهی آشکار می‌گردد و حُسن [و نیکویی] آن در نتیجه امر آشکار می‌گردد، و این همانند دگرگونی احوال انسان و انتقال یافتنش [از یک حالت به حالت دیگر] است. ذبح حیوان نیز به همین گونه است؛ چون از جانب پیامبران بما رسیده و پیامبران جز به عدل نمی‌فرمایند.

زردشتیان نیز پذیرفته اند که نور می‌تواند به ظلمت زیان برساند چون در این کار مصلحت دیده می‌شود. [...]

وراق^۲ می‌گوید: «ستم بر کسی که آزار نمی‌رساند نزد عقل مذموم [و نکوهیده] است، ولو که او آنچه را که برای خود می‌پسندد به دیگران هم نپسندد. درحالی که ذبائح بیرون از این [امر] است،

^۱ این فصل از صفحه ۵۴۳ الی ۵۴۶ در متن عربی آمده است.

^۲ ابوعیسی وراق (متوفای ۲۴۷ هـ) از جمله متفکرین معتزلی در قرن سوم هجری بود که بعدها به الحاد و انکار از نبوت پیامبران گرائید. نخستین گزارش از الحاد ابوعیسی وراق از جانب شاگرد خودش ابن راوندی معتزلی ارائه گردید، و او خودش تا زمانی که پایند به کلام معتزلی و باورمند به اسلام بود پاسخ‌هایی به اعتراضات ابوعیسی وراق در باب نبوت پیامبران و حقانیت قرآن مجید داده بود. امام ماتریدی از ماجرا و

بخاطری که توهم آن از علل آن جدا می‌باشد. پس اگر بر حُسنِ عواقب و سلامتی همراه با منافع تأمل ورزیده شود، فضیلت راحتی آشکار می‌شود. در مسئله ذبائح نیز همین‌گونه است.^۱

ما می‌گوئیم وبالله التوفیق: اشیاء دو نوع اند:

یکی آنکه برای خودش حسن [و نیکو] باشد، و برای ضد و خلافاتش قبیح باشد.

دوم آنست که بنابر حاجت [و نیازمندی]، آن شی و خلافاتش حسن تلقی می‌گردند، و یا زمانی که دلیل بر ستودگی عاقبت [آن فعل] - یا مذموم بودن آن - بدست آید. پس لازم است که حکم [بر حُسن و قبح یک چیز] تنها زمانی کرده شود که احوال ستودگی و مذمومیت آن شناخته شود. این امر به خود شخص برمی‌گردد، بخاطری که ناگزیر است بر عقل خویش اعتماد ورزد، درحالی که موجودیت اختلاف [در یک مسئله] سبب تناقض می‌گردد. یا اینکه شخص به [امر] مخصوص عقل رجوع کند، و آن عبارت از قول پیامبر در مسئله است.

بنابراین، ممکن نیست که ذبائح [و قربانی‌ها] در نفس شان قبیح باشند، زیرا [کشتن] در موضع انتقام [در پاسخ به حمله و تهاجم] جائز می‌گردد و عقل آنرا پسندیده می‌داند، زیرا هرگاه برای دفع کردن اذیت و رنج و پیامدهای ناگوار فکر کرده شود، قبح و زشتی در نفس آن باطل می‌گردد. ازین لحاظ، محنت و رنج در آن - از طریق اجازه دادن و ترک کردن [تحریم آن] - جواز پیدا می‌کند.

جدال ابن رواندی با ابوعیسی وراق یاد می‌کند، و بعضی از نقدهای ابن راوندی را بر ابوعیسی وراق در «کتاب التوحید» نقل کرده است تا اختلاف خود معتزلی‌ها را نیز نشان بدهد. در منابع آمده است که ابن راوندی پس از نقدهای تندی که بر استادش ابوعیسی وراق از بابت ملحد گشتنش داشت، خودش نیز پس از مدتی به الحاد می‌گراید، و کتاب «فضیحة المعتزلة» (رسوایی معتزله) را در نقد کتاب «فضیلة المعتزلة» (برتری معتزله) تألیف جاحظ بصری می‌نویسد که در آن بر متکلمین معتزلی طعن و رد می‌بندد. ابن راوندی همچنان مدعی شد که کتاب «الزمر» از تألیفات او بوده و استادش ابوعیسی وراق آن را بنام خود تکثیر نموده بود. در کتاب زمرد، وراق یا ابن راوندی بر مسئله نبوت، معجزه‌های پیامبران، و قرآن مجید ایرادات اهانته‌باری داشته‌اند. داستان الحاد ابوعیسی وراق و ابن راوندی را ابوالحسین خیاط (متوفای ۳۲۱ هـ) - یکی از متکلمین معروف معتزلی - نیز گزارش داده است. خیاط بخش‌هایی از کتاب «الزمر» وراق یا ابن راوندی را در کتابش موسوم به «الانتصار والرد علی ابن الراوندي الملحد» (که امروز به چاپ رسیده است) نقل کرده و سپس نقد کرده است.

^۱ به گمان اغلب که وراق این سخنان را در کتابی موسوم به «النوح علی البهائم» گفته باشد. وراق این کتاب را در نکوهش ذبح، قربانی کردن و خوردن گوشت جانوران نوشته بود.

[بخش ۳: تنزیه پروردگار از جسمانیت و تشابه]

[۳،۱: هرچه تحت اشکال و اضداد قرار گیرد یکتا بوده نمی‌تواند]^۱

چون وحدانیت و الوهیت خدای تعالی ثابت گردید، و اینکه وحدانیت از حیث یگانگی عدد نیست زیرا عدد یک دارای نصف و اجزاء می‌باشد، این نیز لازم می‌گردد تا او تعالی از شباهت و ضد داشتن برتر دانسته شود، زیرا اثباتِ ضد به نفیِ الوهیت می‌انجامد درحالی‌که اثبات تشابه به نفیِ وحدانیت می‌انجامد.

به این خاطر که مخلوقات همه تحت نام اشکال و اضداد شامل می‌باشند، و اشکال و اضداد نشانه‌هایی اند که پذیرنده فنا و عدم اند و یگانگی را از مخلوقات متنفی می‌سازند. درحالی‌که خداوند متعال یگانه‌ای است که شبیه [و مانند] ندارد، و قائمی است که ضد و همتا ندارد. این تأویل سخن پروردگار است که فرمود: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ «هیچ چیزی همانند او نیست» [الشوری: ۱۱].

اصل در این [مسئله] اینست که: هر آنچه که مانند داشته باشد تحت عدد قرار می‌گیرد، که کمترین آن عدد دو است. و هر آنچه که ضد داشته باشد، تحت فنا قرار دارد، چون ضد آن [سرانجام] او را به تباهی می‌کشاند. هر آنچه که سوای او تعالی است، دارای ضد است که بواسطه آن فنا می‌گردد، و دارای شکل است که بواسطه آن تعدیل [و برابر] می‌گردد و جُفت پیدا می‌کند.

بنابراین، تأویل ﴿وَاحِدٌ﴾ [البقره: ۱۶۳] اینست که او در عظمت، کبریا، قدرت و پادشاهی یگانه است، و از اشباه و اضداد منفرد و یکتاست. از این جهت، اینکه او تعالی جسم و عَرَض گفته شود سخن باطل است، چون این دو به شبه اشیاء می‌انجامد. چون این ثابت گردید، پس پنداشتن هر آنچه که از مخلوقات به او مضاف گردد باطل است، و وصف کردنش با صفات [مخلوقات] نیز باطل می‌باشد، هرچند اگر این صفات زمانی که به مخلوقات نسبت داده می‌شوند بحیث وصف [و ستایش] فهمیده شوند.

وبالله التوفیق.

^۱ این عنوان از روی صفحات ۲۲۷ و ۲۲۸ در متن عربی ترجمه گردیده است.

[۳،۲: اثبات اسماء و صفات منجر به تشابه نمی‌گردد]^۱

شیخ ابومنصور رحمه الله گفت:

در اثبات اسماء و صفات [برای خداوند متعال] تشابه بمیان نمی‌آید، چون حقائق آنچه که در مخلوقات موجود است از وی نفی می‌گردد، مانند هستی^۲ و ثبات^۳.

ذات خداوند تنها بواسطه اسماء - که شایسته ربوبیت اند - قابل تعریف است، چون برای شناخت غائب [و ناپیدا] جز از طریق دلالت شاهد [و پیدا] راه دیگری وجود ندارد. هرگاه بخواهیم که [چیزی را] با علو و جلال وصف کنیم، همین [اطلاق الفاظ علو و جلال] طریقه معرفت [و شناخت ما] از چیزهای پیداست، و همین گونه درباره آن‌ها سخن می‌گوئیم. درحالی که اگر چیزی که شاهد [و پیدا] نباشد، ما توان شناخت آن را از طریق تسمیه [و نام‌گذاری] نداریم، و نیز نمی‌توانیم که بسوی آنچه که از طریق حواس برای ما قابل درک نباشد و از جنس اعیان نباشد اشاره کنیم. چون توان ما همین قدر احتمال دارد، پس ما این [نام‌هایی را که برای چیزهای پیدا بکار می‌بریم و

^۱ این عنوان از روی صفحه ۲۲۹ در متن عربی ترجمه گردیده است.

^۲ در متن عربی، لفظ «الهستية» (مُعرب واژه فارسی «هستی») بکار رفته است. اینکه امام ماتریدی از این واژه چه مُراد دارد، امام ابوالمعین نسفی توضیح می‌دهد که: «شیخ ابومنصور ماتریدی در کتاب المقالات گفته است: لازم است که او تعالی از جمیع معانی غیر وی برتر دانسته شود و از آنچه که برایش در عالم حوادث مثال بار آورد پاک دانسته شود. همین وجه اطلاق «ماهیت» [برای خداوند متعال] است نزد کسی که «لا غیر» می‌گوید و منظورش نفی کردن هستی غیر وی از او تعالی است، چون نزد برخی‌ها ماهیت به مفهوم هستی‌ای است که خلاف هستی غیر وی باشد. چون مسئله اینچنین است، پس کسی که ماهیت را [برای خداوند متعال] بکار می‌برد، منظورش اثبات تجانس [و هم‌جنس بودن] نیست بلکه منظورش نفی آن است. البته شیخ [ابومنصور] رحمه الله لفظ «هستی» را [برای خداوند متعال] بکار برده است، و آن واژه فارسی برای لفظ «وجود» است که بین فعل پدیدآورنده و ثبوت ذات آن مشترکاً بکار می‌رود. فراتر از متکلمین، فلاسفه لفظ «إِیْسَیَّة» (انیت) را استعمال می‌کنند، درحالی که این واژه اصلی در زبان عربی فصیح ندارد (نسفی: «تبصرة الأدلة»، ج ۱، ص ۱۶۲).

^۳ یعنی، اثبات هستی و ثبات برای خداوند متعال همراه با نفی کردن آن معنایی صورت می‌گیرد که برای مخلوقات ثابت است. به عبارت دیگر، هستی و ثبات برای خداوند متعال به عین معنا و مفهومی نیستند که در باب مخلوقات ثابت اند، زیرا هستی مخلوقات شبیه هم‌دیگر اند و قائم بالذات نیستند، و ثبات آن‌ها همیشگی و جاودانه نیست. درحالی که اگر هستی و ثبات برای خداوند متعال اطلاق گردند، به معنای متفاوت‌تر ازین معانی اطلاق خواهند شد، و آن عبارت از معنایی است که دلالت بر وجود قائم بالذات و پاینده بخود دارد.

می‌شناسیم برای ذات ناپیدا نیز [بکار می‌بریم، ولی تشبیه را می‌خواهیم از آن ساقط سازیم. پس اینکه می‌گوئیم «خداوند عالم»، این همانند علماء نیست. این رَؤس در هر یک از اسماء و اوصافی که برای خداوند بکار می‌بریم صدق می‌کند. والله الموفق.

[۳،۳: اطلاق لفظ جسم برای خداوند جائز نیست]^۱

شیخ ابومنصور رحمه الله گفت:

جسم بر دو وجه [از جانب مجسمه و مشبیه] بکار رفته است.

نخست، [لفظ جسم] از حیث ماهیت جسم پیدا («مائیة الجسم فی الشاهد») [بکار می‌رود]، و آن اسمی است برای آنچه که دارای جهات [شش‌گانه] باشد، یا اسمی است به معنای آنچه که نهایت [و حد] داشته باشد، یا اسمی است برای آنچه که دارای ابعاد سه‌گانه باشد. بنابراین، جائز نیست که جسم به خداوند سبحانه و تعالی نسبت داده شود، چون این‌ها دلالت‌های خلقت و گمانه‌های حدث استند. جسم به معنای اجزاء و حدود است، و این‌ها نشانه‌های حدث می‌باشند. ما بیان نمودیم که ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ «هیچ چیزی همانند او نیست» [الشوری: ۱۱]، درحالی‌که در چنین [اطلاق کردن] جسم به خداوند]، او همانند سائر اشیاء می‌گردد.

اگر [لفظ جسم] تنها بگونه اسمی بکار رود، بدون اینکه معانی فوق الذکر [برای خداوند] به اثبات رسند، باز هم این اسم از جایگاه معروف [و ستودگی] خارج می‌گردد، و بر اساس استدلال عقلی کاربرد آن [برای خداوند متعال] باطل می‌گردد. همچنان، بر اساس سمع [و نقل] از جانب خداوند متعال و از جانب کسی که تقلید ورزیدن او اجازه داده شده، جسم در جمله اسمای او تعالی نیامده است. پس اینگونه [اطلاق جسم بگونه اسمی برای خداوند متعال] نیز درست نیست.

اگر [لفظ جسم] بر اساس نحت^۲ بدون دلیل حسی یا سمعی یا عقلی [برای خداوند] اطلاق گردد، پس این گنجایش باید برای اطلاق الفاظی چون «جسد» و «شخص» هم [برای خداوند متعال]

^۱ این عنوان از روی صفحات ۲۳۵ الی ۲۳۹ در متن عربی ترجمه گردیده است.

^۲ در حاشیه نسخه درج شده که: «نحت، یعنی: جزاف. این از اصطلاحات متکلمین است». جزاف، مُعَرَّبِ جَزَاف است، که در لغت به معنای گزافه‌گویی یا آنچه از روی حدس و گمان و تخمین گفته شود می‌باشد. در اصطلاح حکما و متکلمین، جزاف به فعلی اطلاق می‌شود که مبدأ و منشأ آن تخیل بدون فکر و استدلال باشد، یا اینکه اراده شخص از انجام دادن آن فعل تنها استشعار باشد و نه استحقاق و اختصاص به آن.

وجود داشته باشد، درحالی که همه این‌ها در سمع [و نقل] مستنکر^۱ استند، و کاربرد هر آنچه که مخلوقات به آن مسما استند خطا می‌باشد.

دوم، اگر [لفظ] جسم از حیث ماهیت [جسم] بکار نرود، بلکه تنها بخاطر اثبات [وجود یک چیز] بکار رود، این می‌توانست جائز باشد اگر هیچ مُراد دیگری [در اطلاق این لفظ] نمی‌بود. ولیکن هیچ کسی [نه از سلف صالح و نه از دانشمندان و خردمندان] جسم را در جمله اسمای اثبات قرار نداده است، زیرا [لفظ جسم را] برای اثباتِ اعراض و صفات بکار نمی‌رود. بر این اساس، کاربرد جسم [برای خداوند متعال] باطل است.

اگر کسی بر ما اعتراض ورزد که چرا نام‌های «فاعل»، «عالم» و مانند این‌ها را [برای خداوند متعال] بکار می‌برید [درحالی که اطلاق لفظ جسم را بگونه اسمی اجازه نمی‌دهید]، در جواب آن دو دلیل وجود دارد. یکی اینکه اگر ما معنای این‌ها را نمی‌دانستیم، تسمیه خداوند با این نام‌ها جائز می‌بود چون در سمع [و نقل] ثابت گردیده است، درحالی که این جواز برای لفظ جسم ثابت نگردیده است. دوم اینکه معنای فاعل و عالم – آنگونه که در موجودات پیدا برای ما معقول [و قابل درک] است – از دلالت‌های حدث نیست، و هیچ دلالت حدث در آنچه که معنای آن قابل شناخت است وجود ندارد. پس می‌توان خداوند متعال را با آن وصف کرد، با الزام بر اینکه شبهت مخلوقات از او نفی گردد. وبالله التوفیق. [...]

درحالی که اطلاق نام جسم بر موجودات پیدا احتمال تجزیه و تقسیم، و دربرگرفتن عَرَض، فعل، حرکت و سکون را دارد، و جسم نامی است که برای چیزهایی که دارای اجزاء باشند و درازی، پهنا و تألیف [و ترکیب] داشته باشند بکار می‌رود. هرگاه نام تألیف یافته را [برای چیزی] بکار ببریم، ظاهر لفظ آن بر فعل تألیف [و ترکیب از اجزاء و پاره‌ها] دلالت دارد. هرگاه چنین باشد، نمی‌توانیم آن چیز را از ازل موجود بذاته وصف کنیم.^۲ در باب طویل، جسد، رنگ، طعم و سائر نام‌ها همین سخن صدق می‌کند، چون ظاهر این‌ها همینگونه دلالت دارند. بنابراین، اگر ایجاب این [معانی] در حقیقت [برای خداوند] جائز نباشد، و دلیلی هم برای [اطلاق] لفظ وجود نداشته باشد [کاربرد این نام‌ها جائز نیست]. لفظ جسم همینگونه است. والله الموفق.

^۱ مستنکر: ناشناخته، ناپسندیده و ناروا.

^۲ زیرا موجود تألیف یافته قائم به ذات خودش نه، بلکه قائم به غیر است. یعنی، پایداری اش از ذات خودش بر نمی‌آید بلکه از چیزهایی که آن را تألیف کرده اند برمی‌آید.

۳، ۴: نام شی تنها برای اثبات هستی دلالت می‌ورزد^۱

کاربرد شیء [برای خداوند متعال] بنابر دو دلیل درست است:

نخست، بنابر دلیل سمعی که فرموده شد: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ «هیچ چیزی همانند او نیست» [الشوری: ۱۱]. اگر او شیء نمی‌بود، شیئیت اشیاء را از وی نفی نمی‌کرد و نام شی را بکار نمی‌برد. زیرا شی در حقیقت خلاف آنچه است که نتوان او را شی نامید. به همین ترتیب، فرموده شد: ﴿قُلْ أَئِیُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً ۖ قُلِ اللَّهُ ۖ شَهِيدٌ﴾ «بگو: چه چیز از همه در گواهی بزرگتر است؟ بگو: خداوند، او گواه است» [الأنعام: ۱۹]. پس اگر نام شی بر او اطلاق گردیده نمی‌توانست، سخنی با چنین نسبت دادن به او تضمین نمی‌گردید.

دوم، بنابر دلیل عقلی، شی (چیز) در عُرف [زبان] نامی است برای اثبات، نه برای امری دیگر. زیرا اگر «لا شیء» (هیچ چیز) گفته شود و مُراد کوچک شمردن نباشد، پس مُراد نفی کردن است. بنابراین، این اسمی برای اثبات [وجود] و نفی تعطیل [یعنی نفی هیچ بودن] است. گروهی [از مردم] این را نمی‌دانند که معنای شی اثبات [وجود] و خروج از تعطیل [و خروج از هیچ بودن] است، و از کاربرد این [لفظ] پرهیز می‌کنند چون در دل خویش اعتقاد دارند که معنای ناپسند دارد، و [بجای آن] «هستی» را بکار می‌برند، زیرا هستی معنای واضح‌تر برای اثبات دارد، درحالی‌که هردو لفظ (شی و هستی) نزد دانشمندان این زبان یکی اند.

همچنان، [عبارت] «لا شیء» (هیچ چیز) برای نفی کردن حقیقت یا هم برای کوچک شمردن یک موجود استعمال می‌شود. پس ثابت می‌شود که «شیء» (چیز) برای اثبات یک ذات و تعظیم آن بکار می‌رود، و الله متعال در اطلاق این سزاوارتر است.

درحالی‌که [عبارت] «لا جسم» هیچ یک از آن دو معنا [یعنی نفی کردن حقیقت و کوچک شمردن] را لازم نمی‌گرداند. به همین ترتیب، لفظ «جسم» بر تثبیت وجود یا تعظیم آن دلالت نمی‌کند. پس جسم و شیء الفاظ مختلف اند....

اگر برای موجودات پیدا «شیء» بکار رود، ازین سخن ماهیت ذات [و چستی وجود شان] فهمیده نمی‌شود، و نیز زمانی‌که اگر «عالم» و «قادر» گفته شود [باز هم ماهیت ذات فهمیده نمی‌شود]. از لفظ نخست (شیء) تنها وجود و هستی فهمیده می‌شود، و از دومی (عالم و قادر) صفت موصوف فهمیده می‌شود، ولی با این هم ماهیت ذات را افاده نمی‌کند. درحالی‌که اگر شخصی لفظ «جسم» را

^۱ این عنوان از روی صفحات ۲۴۰ الی ۲۴۲ در متن عربی ترجمه گردیده است.

بکار ببرد، او از ماهیت [و چیستی] سخن می‌گوید که عبارت از چیزی دارای ابعاد و جهات است، نهایت دارد و اعراض را می‌پذیرد....

جواب دیگر [در فرق میان الفاظ شی و جسم] اینست که شی اسم نیست. زیرا اسم خاصیت را افاده می‌کند، یعنی هرگاه اسم ذکر گردد، [شنونده] ماهیت آن چیز را درک می‌کند. مثلاً اگر پرسیده شود که «جسم چیست؟»، در جواب گفته می‌شود که: جسم چیزی است که ابعاد سه‌گانه دارد. یا اگر پرسیده شود که «انسان چیست؟»، حد و تعریف او — از حیث اینکه زنده ناطق است که می‌میرد — گفته می‌شود. به همین ترتیب، هر جوهر تعریفی دارد که با اسمی دارای خاصیت یاد می‌گردد. ولیکن «عالم» و «قادر» خاصیت را بیان نمی‌کند که [با شنیدن این‌ها] ماهیت ذات فهمیده شود.... بنابراین، اطلاق این‌ها [برای خداوند متعال] جائز است، چون در این‌ها تشبیه از حیث ماهیت ذات نهفته نیست.

[۳،۵: سه دیدگاه در نسبت دادن مکان به خداوند]^۱

ابومنصور رضی الله عنه گفت:

اهل اسلام در رابطه به مکان [برای خداوند متعال] اختلاف دارند.

[۱] گروهی پنداشتند که خداوند متعال با مستوی بودن بر عرش وصف می‌شود، و عرش نزد ایشان تختی است که فرشتگان آن را حمل می‌کنند. آن‌ها به این آیات پیچیدند که می‌فرماید: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾ «در آن روز هشت [فرشته] عرش پروردگار ترا بر بالای خود حمل می‌کنند» [الحاقه: ۱۷]، ﴿وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ﴾ «و فرشتگان را می‌بینی که بر گرد عرش حلقه زده اند» [الزمر: ۷۵]، و ﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ﴾ «آنانی که عرش را حمل می‌کنند و پیرامون آن هستند» [غافر: ۷].

آن‌ها دلیل آوردند که خداوند متعال فرمود ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ «خدای رحمن که به عرش استواء نمود» [طه: ۵]، اینکه مردم در دعاها دستان خویش را بسوی آسمان بلند می‌کنند، و اینکه افعال خیر مردم به آسمان بالا می‌روند. آن‌ها می‌گویند که خداوند [در اول] چنین نبود و پس از آن اینگونه [بر عرش مستقر] گردید، زیرا می‌فرماید: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ «سپس به عرش استواء نمود» [الأعراف: ۵۴].

^۱ این عنوان از روی صفحات ۲۸۵ و ۲۸۶ در متن عربی ترجمه گردیده است.

[۲] گروه دیگر می‌گویند که خداوند در همه جا است، چون فرموده شد: ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَايَهُمْ﴾ «هیچ راز گفتن سه تن نیست مگر اینکه او چهارم شان است» [المجادله: ۷]، ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ «ما به وی از رگ جان وی نزدیک‌تریم» [ق: ۱۶]، ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ﴾ «ما به او نسبت به شما نزدیک‌تریم، ولیکن شما نمی‌بینید» [الواقعه: ۸۵]، و ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ﴾ «اوست که در آسمان‌ها خداست و در زمین خداست» [الزخرف: ۸۴]. آن‌ها می‌پندارند که اینکه از یک مکان بجای مکان دیگر سخن گفته شد، اثبات حد [و نهایت برای خداوند متعال] لازم می‌گردد.

درحالی‌که [ما می‌گوئیم] چیزی که دارای حد باشد، از چیزی بزرگ‌تر از خویش کوچک‌تر است، و این عیب و نقصان می‌باشد، و در این [پندار] نیازمندی به مکان ثابت می‌گردد. همچنان، هرگاه اثبات حد لازم گردد، ممکن نیست که او از مکان خویش بزرگ‌تر باشد چون از نگاه [عقل] متعارف این سبک‌اندیشی است بخاطری که هیچ کس مکانی را نمی‌گزیند که گنجایش او را نداشته باشد. بنابراین، حد او حد همان مکان می‌باشد. پروردگار ما ازین همه توصیف‌ها بزرگ‌تر و برتر است!

[۳] گروهی گفتند که وصف کردن به مکان [از خداوند متعال] متفی است، و این نفی بر همه مکان‌ها و جاها صدق می‌کند، جز اینکه اگر به زبان مجاز سخن گفته شود، مثلاً به معنای نگهبان بودن آن مکان یا اینکه [آن مکان] از او پاینده باشد.

۳، ۶: خداوند متعال از مکان و تمکن منزّه است^۱

ابومنصور رحمه الله گفت:

اصل اینست که الله سبحانه بود و مکانی وجود نداشت، و اگر [فردا] همه مکان‌ها از بین هم بروند، بقای او تعالی همانگونه که بود می‌باشد. پس او همانگونه که بود [امروز نیز] هست، و همانگونه که فعلاً هست [دیروز هم] بود. خداوند بزرگ است ازینکه تغییر و زوال و دگرگونی و برگشت داشته باشد، زیرا همه این‌ها نشانه‌های حدث اند که حوادث جهان [مخلوقات] شناخته می‌شوند و دلالت بر فناپذیری دارند. چون میان [۱] زوال از یک حالت به حالت دیگر – با دانستن اینکه حالت اولی از ذاتش نبوده چون آنچه از ذاتش لازم گردیده باشد هرگز زوال نمی‌یابد – و [۲]

^۱ این عنوان از روی صفحات ۲۸۷ الی ۲۸۸ در متن عربی ترجمه گردیده است.

ذاتی که از ذات خودش [پاینده] نباشد، فرقی وجود ندارد چون پذیرش اعراض و تغییر احوال در آن مُحتمل می‌گردند. ولا قوة إلا بالله.

در اثبات نمودن مکان برای خداوند متعال و [یا] وصف کردن ذات او در هر مکان، احتیاج [و نیازمندی] به قرار گرفتن در مکان برای خداوند متعال به اثبات می‌رسد. همانگونه که جملگی اجسام و اعراض [یعنی، کل فضای کائنات] مکان را به بار آورده است و در آن اجسام و اعراض [بحیث جزئیات] برانگیخته شده اند و قرار گرفته اند، درحالی که جملگی آن‌ها [بحیث یک کلیت] از وصف در مکان خارج می‌باشد،^۱ پس کسی که آن‌ها را پدید آورده و کلیت آن‌ها را در لامکان برپا داشته، خودش از احتیاج داشتن به مکان یا از وصف شدن به آنچه که عالم [موصوف] به آن است بزرگ و برتر است! جزئیات عالم [کائنات] در مکان قرار دارند، هرچند کلیت آن در مکان وصف نمی‌گردد. بنابراین، اگر خدای تعالی در مکان وصف گردد، این در واقع وصف کردنش بحیث یکی از جزئیات عالم خواهد بود، و این اثر نقصان می‌باشد. بلکه اگر قیام جمیع عالم به جملگی آن [یعنی، کل فضای کائنات] بیرون از مکان برپا گشته است، پس پایداری او تعالی در بیرون از مکان شایسته‌تر و اولی‌تر است. ولا قوة إلا بالله.

[۳،۷: استواء به معنای استقرار یافتن و متمکن گشتن نیست]^۲

استواء به سه معنا می‌باشد:

یکم، استیلاء. چنانکه می‌گویند: «استوی فلان علی کورة کذا» (فلان کس بر فلان شهر یا فلان سرزمین استواء کرد)، به این معنی که: بر آن مستولی شد [و چیره گشت].

^۱ منظور امام ماتریدی از «جملگی اجسام و اعراض» کل فضای کائنات است که مکان و هر آنچه که در این مکان است – یعنی، ستارگان، کهکشان‌ها و سائر هستی‌های مادی و غیرمادی – را دربر دارد. پس مکان تنها در داخل این فضای کائنات متصور است و وجود دارد، درحالی که خود فضای کائنات (بحیث یک کلیت) در لامکانی هست گردیده که ذهن آدمی حتی توان تصور آن را ندارد. یعنی، اگر پرسیده شود که زمین در کجا قرار دارد؟ پاسخ می‌دهیم که در منظومه شمسی. اگر پرسیده شود که منظومه شمسی در کجا قرار دارد؟ پاسخ می‌دهیم که در کهکشان راه شیری. اگر پرسیده شود که کهکشان راه شیری در کجا قرار دارد؟ پاسخ می‌دهیم که جزو کائنات و جزو عالم هستی است. ولی اگر پرسیده شود که خود فضای کائنات در کجا قرار دارد؟ انسان از ارائه پاسخ به آن عاجز می‌ماند.

^۲ این عنوان از روی صفحات ۲۹۱ الی ۲۹۵ در متن عربی ترجمه گردیده است.

دوم، بر بالایی و بلندی قرار گرفتن «العلو والارتفاع». چنانکه فرموده شده: ﴿فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَى الْفُلْكِ﴾ «چون تو و آن‌ها که با تو اند به کشتی بالا رفتید» [المؤمنون: ۲۸]. سوم، تمام کردن [و به کمال رسانیدن]. چنانکه پروردگار متعال می‌فرماید: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى﴾ «و چون [موسی] به قوت بُرنایی‌اش رسید و [عقل و نیرومندی‌اش] به کمال رسید» [القصص: ۱۴].

[چهارم،] بعضی از اهل ادب گفته اند که استواء به معنای قصد کردن [برای کار مربوطه] است. اینکه خداوند متعال می‌فرماید: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ﴾ «سپس قصد [آفرینش] آسمان کرد» [البقره: ۲۹]، به این معنی است که: «خَلَقَ» (آسمان را آفرید). اینجا بر حسب تمثیل بر کار مردم است، چون هرگاه کاری را انجام می‌دهند با قصد کردن انجام می‌دهند. [در تفسیر و ترجمه آیت] نباید گفته شود که «قصد کرد» بلکه گفته شود که: آفرید. [ولا قوة إلا بالله...]

ابومنصور [ماتریدی] رحمه الله گفت:

اگر استواء به معنای استیلاء گرفته شود، و عرش مُلک [و پادشاهی] باشد، به این معنی است که: خداوند بر جملگی آفرینش خود مستولی شد [و چیره گشت]. عرش در این تأویل غیر از آن عرشی است که [بواسطه فرشتگان] حمل می‌شود. اینکه خداوند متعال می‌فرماید: ﴿وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ [التوبه: ۱۲۹]، این بر هر دو معنا دلالت داشته می‌تواند: [۱] به معنای «الْمُلْكُ الْعَظِيمُ» (پادشاهی بزرگ)، و [۲] عرش‌ها و تخت‌های دیگر، که قابل حمل استند^۱ و فرشتگان دور آن حلقه می‌زنند.^۲ والله الموفق.

اگر استواء به معنای کمال و بلندی «التمام والعلو» باشد، همان است که خدای تعالی می‌فرماید: ﴿قُلْ أَتَنْكُمُ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ﴾ «بگو: آیا شما به ذاتی کافر می‌شوید که زمین را در دو روز آفرید؟» [فصلت: ۹] تا آیتی که می‌فرماید: ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ﴾ «پس تمام گردانید هفت آسمان را» [فصلت: ۱۲]. پس خداوند متعال از آفرینش [زمین و آسمان] در شش

^۱ در حاشیه نسخه: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ﴾ «فرشتگان [عرش پروردگار ترا بر بالای خود حمل می‌کنند] [الحاقه: ۱۷].

^۲ در حاشیه نسخه: ﴿حَاقِقِينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ﴾ «فرشتگان [بر گرد عرش حلقه زده اند] [الزمر: ۷۵].

روز مرحله وار خبر داد،^۱ و این را بگونه اجمالی بیان نموده فرمود: «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ» «هرآینه پروردگار شما آن خدایی است که آسمان‌ها و زمین را در شش روز آفرید، سپس بر عرش استواء نمود» [الأعراف: ۵۴]. به این معنی که [در روز هفتم] اهل زمین و آسمان را — که امتحان شوندگان اند^۲ — آفرید. با این کار، کمال پادشاهی

^۱ یعنی، نخست خداوند متعال از آفرینش زمین در دو روز خبر می‌دهد: «قُلْ أَنتُمْ لَكُمْ رُحُومٌ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ» «بگو: آیا شما به ذاتی کافر می‌شوید که زمین را در دو روز آفرید؟» [فصلت: ۹]. ثانیاً، از برابر ساختن خوراک‌های اهل زمین در چهار روز خبر می‌دهد: «وَقَدَرْنَا فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ» «توشه‌های [مورد نیاز باشندگان] وی را در چهار روز برابر ساخت» [فصلت: ۱۰]. در این چهار روز، دو روزی که در مرحله اول ذکر گردید نیز شامل است. در مرحله سوم، از آفرینش هفت آسمان در دو روز دیگر خبر می‌دهد: «فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ» «پس تمام گردانید هفت آسمان را در دو روز» [فصلت: ۱۲]. مجموعاً این شش روز می‌شود. جملگی این‌ها را در آیت دیگری بیان می‌کند: «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ» «هرآینه پروردگار شما آن خدایی است که آسمان‌ها و زمین را در شش روز آفرید» [الأعراف: ۵۴].

^۲ نجم الدین نسفی چکیده سخنان ابومنصور ماتریدی را در این مسئله از تفسیر «تأویلات أهل السنة» اینگونه بیان می‌کند: «امام ابومنصور اینجا اشاره می‌کند که: آفرینش آسمان‌ها و زمین در شش روز اتفاق افتادند، و سپس در روز هفتم مُمتحنین (امتحان شوندگان) آفریده شدند، یعنی کسانی که خطاب تکلیف متوجه آن‌هاست، و از فضیلت عقل و تمیز برخوردار اند، و با آن‌ها پادشاهی الله متعال و عظمت و جلال او تمام یافت [و کامل گردید].... مقصود از آفرینش همین‌ها استند، و دیگر موجودات بهر ایشان آفریده شدند و به تسخیر ایشان قرار داده شدند. پس با [آفرینش] آن‌ها کمال پادشاهی و معرفت نعمت‌ها و وقوف بر حجت‌های [الهی] به ظهور پیوست» (التیسیر فی التفسیر، ج ۶، ص ۳۶۶). در رابطه به آیتی که می‌فرماید «وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ» «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].

و بزرگی و رفعت به ظهور پیوست [و نمایان گردید]، زیرا مقصود از آفرینش همین اهل زمین اند که ما قبلاً بیان کردیم. پس با [آفرینش] این‌ها، معنای پادشاهی و بزرگی تمام یافت.^۱

همچنان، گفته شده است که این [کمال] تنها در آفرینش بشر صدق می‌کند، زیرا پروردگار متعال می‌فرماید: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ﴾ «اوست ذاتی که هر آنچه را که در زمین است بهر شما آفرید» [البقره: ۲۹]، و نیز می‌فرماید که اوست ذاتی که: ﴿سَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ﴾ «شب و روز را رام شما گردانید» [ابراهیم: ۳۲]، و ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ «هر آنچه را که در آسمان و زمین است فرمان‌بردار شما گردانید» [الجاثیه: ۱۳] تا اخیر آیت.

ابن عباس رضی الله عنهما [در باب آیت ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾] ذکر می‌کند که: آفرینش بشر در روز هفتم اتفاق افتاد و با آن کمال

^۱ در تورات آمده است که «خداوند آسمان‌ها و زمین را و آنچه را که در میان آن‌هاست در شش روز آفرید و در روز هفتم استراحت نمود». به نظر می‌رسد که یهودیان در دوران پیامبر بزرگوار ﷺ این آیت متشابه تورات را به ظاهر آن گرفته بودند و ادعا می‌کردند که خداوند متعال گویا در روز هفتم استراحت کرده باشد. در پاسخ به چنین پندار باطل یهودیان، خداوند متعال در قرآن مجید فرمود: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ﴾ «بی‌گمان آسمان و زمین و همه چیزهایی را که در میان آن‌هاست در شش روز آفریدیم، و با آن مانده نشدیم» [ق: ۳۸]. امام ابو‌نصور ماتریدی در تفسیر این آیت می‌نویسد: «خداوند عزوجل خبر می‌دهد که خستگی و ماندگی به او نسبتی ندارند، آنگونه که یهود پنداشتند. پس این آیت، رد صریح بر گفتار شان است. اما مشبهه توهم نمودند که ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ - پس از اینکه آسمان‌ها و زمین و آنچه را که در میان آن‌هاست در شش روز آفرید - از برای راحت گرفتن بوده است، و آن‌ها خداوند متعال را با خلق به تشبیه گرفتند زیرا زمانی که آدمیان از کارها فارغ می‌شوند، بر چیزی می‌نشینند چون نشستن برای راحت گرفتن است. پس مشبهه گفتند که خداوند حقیقتاً بر عرش استقرار یافت یا بر تخت نشست. درحالی‌که خداوند متعال خستگی را از بابت آفرینش آسمان‌ها و زمین از خود نفی نمود، پس [این آیت] دلالت می‌ورزد که استوای او تعالی برای استراحت نبوده است تا به معنای استقرار [بر عرش] گرفته شود، آنگونه که [این معنا] برای مخلوقات در جهان پیدا بکار می‌رود. همچنان، نشان می‌دهد که خداوند بزرگتر از آن است [که با استراحت و استقرار وصف گردد] و از آنچه که مشبهه در حق او تعالی توهم نموده اند و او را با مخلوقات تشبیه کرده اند پاک است. اینکه بعد از ذکر آفرینش آسمان‌ها و زمین، استواء بر عرش ذکر گردید، معلوم می‌شود که مراد از آن اتمام بخشیدن است، یعنی بعد از آفرینش آسمان‌ها و زمین و آنچه در میان آن‌هاست، مُلک خود را با آفرینش عرش تمام گردانید [و کامل ساخت]. پس هرگاه استواء بکار رود، مراد از آن به اتمام رسانیدن است. والله أعلم» («تاویلات اهل السنة»، تفسیر آیت ۳۸ سوره ق).

و بلندی به ظهور پیوست، زیرا همه چیزها بهر ایشان آفریده شدند و ایشان نیز بهر عبادت خداوند آفریده شدند. جن با ایشان یکجا ذکر گردید: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ «جن و انس را نیافریده‌ام مگر برای اینکه مرا پرستش کنند» [الذاریات: ۵۶]، ولیکن مقصود [اصلی] بشر است، چون مسخر گردانیدن چیزهایی که ذکر گردیده برای بشر [و آدمیان] می‌باشد و منفعت آن‌ها به ایشان برمی‌گردد. والله الموفق.

ابومنصور رحمه الله گفت: اصل در این مسئله^۱ نزد ما اینست که چون خدای تعالی می‌فرماید: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ «هیچ چیزی همانند او نیست» [الشوری: ۱۱]، از خود شباهت با آفرینش خود را نفی کرد، و ما بیان نمودیم که خداوند متعال در فعل و صفت خویش از اشباه [و همانندگی] بزرگ و برتر است. پس لازم می‌گردد که آیت ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ «خدای رحمن که به عرش استواء نمود» [طه: ۵] همانگونه که در تنزیل آمده [قرائت گردد]، و از آنچه که به او تعالی مضاف گردیده^۲ تشبیه با خلق نفی گردد چون [نفی تشبیه] در تنزیل [و وحی] آمده و بر اساس عقل ثابت می‌باشد. همچنان، ما تأویل آن را بر یک وجه [خاص] قاطعانه حکم نمی‌کنیم چون تأویل‌های دیگر از میان آنچه که یاد کردیم^۳ نیز احتمال دارند، درحالی که [علم بر] احتمال آن‌ها در دسترس ما نیست و این [روش] مُحتمل بر تشبیه نمی‌گردد،^۴ و ما به هر آنچه که الله متعال [از این آیات متشابه] مُراد داشته ایمان داریم.

به همین ترتیب، در باب همه اموری که در تنزیل [و وحی] ثابت گردیده اند مانند رؤیت [و دیدار الهی]، نفی کردن تشبیه از آن و ایمان آوردن به آنچه که از آن مُراد است واجب می‌باشد، بدون اینکه بر اثبات یکی [از تأویلات] قاطعانه حکم کنیم. والله الموفق.^۵

^۱ حاشیه نسخه: «یعنی در نفی مکان»

^۲ چون استواء، ید، وجه، وغیره.

^۳ حاشیه نسخه: «از استیلاء، علوم، و به اتمام [و کمال] رسانیدن». (ملاحظه مترجم: منظور از «علوم» شاید «قصد کردن» باشد، که امام ماتریدی این معنای استواء را قبلاً بیان کرد.)

^۴ حاشیه نسخه: «یعنی، معنای دیگر آن تحت فهم ما داخل نیست، و در این معنا نیز تشبیه وجود ندارد.»

^۵ 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

اصل در این [مسئله] اینست که [فهم متشابهات] بر شنونده گران تمام می‌شود چون مقدور [فهم] وی همان است که از مخلوقات برایش مفهوم گردیده است. اینکه لازم گردانیده شده که خداوند از شباهت داشتن در ذات و فعل خود بزرگ و برتر است، جائز نیست که از آنچه که به خدای تعالی مضاف گردیده مفهومی از غیر وی فهم گردد، هرچند همان معنایی را می‌فهمد که قبل از شنیدن کلام [متشابه] برایش از امور مخلوقات معلوم بوده است.

درحالی‌که الله سبحانه — پیش از اینکه کلام [متشابه] به سمع ما برسد — برای ما معلوم بود که برخلاف آن [صفات] است که مخلوقات با آن شناخته می‌شوند. پس جائز نیست که تأویل [متشابه] به معنایی صرف گردد که از مخلوقات فهمیده می‌شود. زیرا سبب آن، علم بر احتمال این معناست^۱ که بر آن مقدم است؛^۲ معنایی که در جهان پیدا از «عَلَى» و از «الْعَرْشِ» و از «اِسْتَوَى» فهمیده می‌شود. این الفاظ معانی مختلف دارند، و جائز نیست که این‌ها بر زشت‌ترین وجه معنای شان صرف گردند،^۳ درحالی‌که وجوه بهتر از آن را می‌توان دریافت.

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 اِسْتَوَى 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)، اُنشأ (پدید آورد) و دیگر الفاظ را. پس حقیقت این [لفظ استوی] آنست که [گفته شود] «خلق کرد».... و این مضاف به فعل او می‌باشد. این سخن دو وجه دارد: یکی آنکه گفته شود «ثُمَّ خَلَقَ الْعَرْشِ» یعنی، عرش را بیافرید و آن را بلند کرد و بالا گردانید.... و دوم اینکه «ثُمَّ اِسْتَوَى 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 اِسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ» [سپس متوجه آسمان شد و آن دودی بود] [فصلت: ۱۱] «(تأویلات اهل السنة، تفسیر آیت ۵۴ سورة الأعراف).

^۱ یعنی، علم بر اینکه احتمال چنین معنا — که بر اساس امور جهان پیدا وضع گردیده — در حق خداوند متعال محال است.

^۲ یعنی، پیش از اینکه علم بر تأویل این‌ها فراهم آید، علم اینکه «معانی وضع شده بر اساس امور جهان پیدا در حق خداوند متعال محال است» برای انسان ثابت است.

^۳ یعنی، استواء باید به معنایی صرف شود که سزاوار شأن الهی است، و جائز نیست که به زشت‌ترین معنای آن — که عبارت از نشستن و استقرار است — صرف گردد.

همچنان، خداوند متعال [بندگان را] برای واقف گشتن بر مسائل آزمایش می‌کند، مانند آنچه که در تعریف وعد و وعید آمده، آنچه که در باب حروف مقطعات آمده، و مسائل دیگری که بنده به موجودیت آن‌ها ایمان می‌آورد. این آزمایش برای آگاه گشتن است [تا بنده تلاش بخرج دهد و بر صواب‌ترین معنا آگاهی پیدا کند]، نه اینکه ترک ورزد. والله أعلم.

[۳، ۸: اندر باب نیایش بسوی آسمان، قرب الهی و آمدن حق]^۱

فقیه ابومنصور رحمه الله گفت:

درباره بلند کردن دست بسوی آسمان [می‌گوئیم که] این بر حسب عبادت است، و خداوند متعال بندگان را به هرگونه‌ای که بخواهد به عبادت فرا می‌خواند و به هر سویی که بخواهد روی شان را می‌گرداند. اگر کسی بپندارد که چون نگاه‌ها بسوی آسمان کرده می‌شود، به این خاطر بوده که گویا خداوند در همان جهت قرار دارد، این همانند پندار کسی است که می‌پندارد که چون در نماز رو به پائین کرده می‌شود، پس خداوند گویا در جهت پائین زمین قرار داشته باشد، یا همانند پندار کسی است که می‌پندارد که چون خودش در شرق زمین قرار دارد و در نماز روی خویش را بسوی غرب می‌کند [پس خداوند گویا در غرب زمین باشد]. یا اینکه چون برای ادا کردن حج به مکه می‌رود و به سعی [میان صفا و مروه] می‌پردازد، گویا جوینده راه گم کرده‌ای باشد. یا اگر دشمن بر چیزی که از پا در افتاده باشد غلبه حاصل کند، بپندارد که [خداوند] در ناحیت آن‌ها بوده است. خداوند از این همه برتر و بزرگ است.

چنین نیست که یک جهت نسبت به جهت دیگر به خداوند متعال نزدیک‌تر [و کوتاه‌تر] باشد. نه سزاوار است که او در جهتی شناخته شود، و نه بندگان می‌توانند که [در عبادت شان] از یک جهت - سوای جهت دیگر - به وصول او نائل گردند. عقل‌ها طمع داشته نمی‌توانند،^۲ چون او بالذات عالم و داناست و از پرستش بندگان غنی و بی‌نیاز است. بندگان او را بخاطر شکرگزاری نعمت می‌پرستند، و او به هرگونه‌ای که بخواهد [بندگان را] مورد آزمایش قرار می‌دهد. پس در وهم هیچ کسی نباید خطور کند که [در عبادتش] به او تعالی از یک جهت - سوای جهت دیگر - رسیده می‌تواند، جز اینکه او خدای تعالی را به حق معرفتش نشناسد.

^۱ این عنوان از روی صفحات ۲۹۷ الی ۲۹۹ در متن عربی ترجمه گردیده است.

^۲ در حاشیه نسخه: «یعنی، عقل‌ها طمع درک کردن حکم ربوبیت را و [شناخت] آزمایش با این چیزها را داشته نمی‌توانند.»

از آنچه گذشت وصف قرب او تعالی را روشن ساختیم، اینکه [قرب و نزدیکی بودن خداوند به چند معنا بوده می‌تواند]:

[۱] اجابت کردن: چنانکه می‌فرماید: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ﴾ «و چون بندگانم از تو درباره من بپرسند، من به ایشان نزدیکم» [البقره: ۱۸۶].

[۲] نصرت بخشیدن و یاری رساندن: چنانکه می‌فرماید: ﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ﴾ «حقا که خداوند با پرهیزگاران و نیکوکاران است» [النحل: ۱۲۸].

[۳] قریب گشتن [بنده] از حیث منزلت و جایگاه: چنانکه می‌فرماید: ﴿وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ﴾ «سجده آر و نزدیک شو» [العلق: ۱۹]،^۱ و چنانکه در روایت آمده است که: «هرگاه بنده‌ام یک پلست به من نزدیک گردد، من یک گز^۲ به وی نزدیک می‌گردم» تا آخر این حدیث.^۳ همچنان، می‌فرماید: ﴿وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ﴾ «و به [رحمت] وی وسیله [تقرب] بجوئید» [المائده: ۳۵].

[۴] نگاهداشتن و حفاظت کردن: چنانکه می‌فرماید: ﴿إِنِّي حَفِيطٌ عَلِيمٌ﴾ «منم نگهدار و دانا» [یوسف: ۵۵]، و ﴿وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ «و او بر هر چیز تواناست» [المائده: ۱۲۰]. همچنان، می‌فرماید: ﴿أَقَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾ «آیا کسی که نگهبان است بر هر تن به آنچه که می‌کند [برابر است با کسی که چنین نباشد]؟» [الرعد: ۳۳].

[۵] از لحاظ علم [نزدیک بودن]: چنانکه می‌فرماید: ﴿يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرُكُمْ﴾ «نہان و آشکار شما را می‌داند» [الأنعام: ۳] و دیگر آیات.

^۱ امام ماتریدی در «تأویلات أهل السنة» می‌نویسد: «تأویل ظاهر این آیت، حجت ما بر اهل تشبیه است، زیرا نباید از ﴿وَاقْتَرِبْ﴾ قرب مکانی و قرب ذات فهمیده شود، بلکه قرب منزلت و جایگاه است («قرب المنزلة والقدر»)» («تأویلات أهل السنة»، ج ۱۷، ص ۱۹).

^۲ گز: اندازه یک آرنج.

^۳ متن کامل حدیث: «وَإِنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ بِشِبْرِ تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ ذِرَاعًا، وَإِنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ ذِرَاعًا تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ بَاعًا، وَإِنْ أَتَانِي يَمِينِي أَتَيْتُهُ هَرُولًا» (صحیح بخاری: ۷۴۰۵). ترجمه: «هرگاه بنده‌ام یک پلست به من نزدیک گردد، من یک گز به وی نزدیک می‌گردم، و چون یک گز به من تقرب جوید من یک قلاج به وی نزدیک می‌شوم، و هرگاه به آهستگی سویم آید، بطرف او می‌دوم.»

آمدن و رفتن («المجئ والذهاب») نیز بر حسب بعضی ازین وجوه می‌باشند.^۱ از آمدن اجسام معنای «انتقال یافتن» فهم می‌گردد، درحالی‌که از آمدن حق «ظهور یافتن» مراد می‌باشد، چنانکه

^۱ امام مائری در «تأویلات أهل السنة» می‌نویسد:

«معنی سخن او تعالی که فرمود: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ و بیاید [امر] پروردگار تو» [الفجر: ۲۲] و ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ﴾ «آیا جز این انتظار دارند که [امر] خداوند به ایشان بیاید؟» [البقره: ۲۱۰] اینست که: امر خداوند بیاید. دلیل آن اینست که در سوره النحل ذکر شده که: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ أَمْرُ رَبِّكَ﴾ «آیا جز این انتظار دارند که فرشتگان به ایشان بیاید یا امر پروردگارت بیاید؟» [النحل: ۳۳]. اینجا بجای ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ «أَمْرُ رَبِّكَ» ذکر گردید....

اصل در باب آنچه که به خداوند متعال مضاف گردیده اینست که همان یک که شایسته است تا به مضاف إلیه نسبت داده شود درنظر گرفته می‌شود و متصل می‌گردد، و بگونه مضمر در آن درآورده می‌شود. اینکه خداوند متعال می‌فرماید: ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَاسِعُهُمْ﴾ «هیچ رازگویی سه تن نیست مگر اینکه او چهارم شان است [المجادله: ۷]، از این آیت اثبات حضور [ذات او تعالی] نباید فهمیده شود، بلکه معنای آن اینست که علم خداوند بر آن‌ها محیط است، و او بر [حال و کردار] ایشان آگاه است. به همین ترتیب، زمانی که فرموده شد: ﴿فَأَتَتْهُمْ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا﴾ «پس خداوند از آنجایی که توقع نمی‌کردند به ایشان آمد» [الحشر: ۲]، ازین آیت انتقال یافتن نباید فهمیده شود، بلکه معنای آن اینست که خداوند بر ایشان دشواری و سختی را می‌آورد، و به دوستان خویش نصرت و پیروزی را می‌آورد. همچنان، زمانی که فرموده شد: ﴿قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوَقِهِمْ﴾ «بی‌گمان کسانی که پیش از ایشان بودند [نیز] دسیسه چیدند، پس خداوند بناهای شان را از بیخ و بن برآورد، و سقف بر ایشان از بالای سر شان فرو ریخت» [النحل: ۲۶]. در اینجا، از لفظ «تیان» (آمدن) آن معنایی که به خلق مضاف است نباید فهمیده شود....

از این دانسته شد که از مجئ (آمدن) تنها یک معنا فهمیده نمی‌شود، بلکه اقتضای چندین معنا را دارد. هرگاه مجئ به اعراض مضاف می‌گردد، معنایش متفاوت از آنست که چون به اجسام مضاف می‌گردد. اگر به اعراض مضاف گردد، منظور از مجئ «ظهور یافتن» است چنانکه خدای تعالی می‌فرماید: ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ﴾ «چون نصرت خداوند بیاید» [النصر: ۱]، که معنایش اینست که: چون نصرت خداوند ظاهر گردد، و منظور انتقال یافتن نیست. اگر به جسم مضاف گردد، انتقال یافتن از یک جای به جای دیگر فهمیده می‌شود....

از آنجایی که خداوند متعال با جسمانیت وصف نمی‌گردد تا آنچه که از آمدن اجسام فهمیده می‌شود از آمدن خداوند هم فهمیده شود، و نه با عرض بودن وصف می‌شود تا آنچه که از آمدن اعراض مراد است در حق او تعالی هم مراد باشد، پس شایسته همین است که در تفسیر [و تأویل] آن توقف ورزیده

فرموده شده است: «وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ» و بگو که حق آمد» [الإسراء: ۸۱]. رفتن باطل به معنای زائل گشتن است و رفتن جسم به معنای انتقال یافتن است. این‌ها همان معانی آمدن و رفتن استند که در باب اعراض و اجسام معروف می‌باشند، و خداوند متعال از هر دو معنا برتر است، و جائز نیست که از آنچه به او مضاف گردیده چنین فهم کرد. ولا قوة إلا بالله.

[۳، ۹: رؤیت یا دیدار خداوند در آخرت]^۱

ابومنصور رحمه الله گفت: پذیرفتن رؤیت پروردگار عزوجل - نه بحیث ادراک^۲ و نه اینکه تفسیر گردد^۳ - نزد ما لازمی و حق است.

دلیل بر رؤیت این است که خدای تعالی می‌فرماید: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» «دیده‌ها وی را درک کرده نمی‌توانند، ولی او دیده‌ها را درک می‌کند» [الأنعام: ۱۰۳]. درحالی که اگر او [در آخرت] دیده نمی‌شد، نفی کردن ادراک از وی خالی از حکمت می‌بود، چون هر چیزی بغیر از وی بدون دیدن ادراک نمی‌گردد، پس اینکه ادراک از وی نفی گردد، درحالی که غیر وی از جمله مخلوقات تنها بواسطه رؤیت قابل درک اند، این معنی‌ای ندارد.^۴ وبالله التوفیق.

شود با اعتقاد به اینکه آنچه از تنزیل [و نزول] ثابت است هیچ شباهتی [به معانی‌ای که در حق مخلوقات ثابت است] ندارد، والله أعلم» («تأویلات أهل السنة»، ج ۱۷، ص ۱۹۷-۲۰۰)

^۱ این عنوان از روی صفحات ۳۰۳ الی ۳۱۳ در متن عربی ترجمه گردیده است.

^۲ در حاشیه نسخه: «یعنی احاطه، زیرا خداوند از حدود و جوانب منزّه است.»

^۳ در حاشیه نسخه: «مثلاً بحیث مقابل [و رو در رو گشتن]، ثبوت مسافت [بین خدا و بنده]، و اتصال شعاع [تفسیر نگردد].»

^۴ «اگر احتمال رؤیت در حق او وجود نمی‌داشت، نفی کردن ادراک از وی بی‌معنی می‌بود، زیرا هر آنچه که قابل دید نباشد ادراک هم نمی‌شود. بنابراین، اینکه ادراک از وی نفی گردید، دلالت بر این دارد که او قابل رؤیت است، ولیکن بدون اینکه ادراک گردد و مورد احاطه قرار گیرد چنانکه فرموده شده است: «وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا» «آن‌ها از روی علم بر وی احاطه ندارند» [طه: ۱۱۰].... این مذهب مجسمه را رد می‌کند، زیرا آن‌ها پروردگار شان را در قلب‌های خویش تصور و تمثیل می‌کنند، و او را همانگونه عبادت می‌کنند، پس مشبهه گشتند. درحالی که اصل اینست که خداوند تبارک و تعالی بر اساس آیات و دلائل [عقلی] شناخته می‌شود، نه بر اساس محسوسات و مشاهدات.... به همین خاطر، خداوند متعال برای معرفی وحدانیت و ربوبیت خویش به بندگان دلائل ارائه نمود، و فرمود: «وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النَّجْمَ لِتَهْتَدُوا بِهَا» «اوست که ستاره‌ها را برای شما آفرید تا در تاریکی‌های دشت و بحر با آن راه را

دوم اینکه موسی علیه السلام گفت: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ «ای پروردگار من، بنمای مرا تا ببینم ترا» [الأعراف: ۱۴۳]، درحالی که اگر رؤیت [در حق خداوند] جائز نمی بود، این [سوال و تقاضای] موسی جهل به پروردگارش را به اثبات می رساند، و کسی که در باب پروردگار جاهل باشد، مُحتمل نیست که در جایگاه رسالت قرار گیرد و بر وحی او تعالی امانت دار گماشته شود. همچنان، خدای تعالی نه او را نهی کرد و نه او را مأیوس گردانید، درحالی که نوح را نهی کرد و بر آدم عتاب ورزید، و همچنان بر پیامبران دیگری نیز. پس اگر رؤیت خداوند جائز نمی بود، این [طلب موسی] به کفر بالغ می گردید، درحالی که خداوند گفت: ﴿فَإِنْ اسْتَفَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾ «اگر [کوه] بجای خود قرار گرفت، پس مرا خواهی دید» [الأعراف: ۱۴۳]...

همچنان، خدای تعالی می فرماید: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾ «إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» «باشند روهایی در آن روز تازه و تابان، به پروردگار خویش نظاره کنان» [القیامه: ۲۲ و ۲۳]. اینجا ﴿نَاظِرَةٌ﴾ محتمل نیست که به معنای انتظار باشد؛ نخست اینکه آخرت جایگاه انتظار نیست، بلکه دنیا انتظارگاه می باشد... دوم، اینکه فرموده شد ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾، این از بهر ثواب دادن است. سوم، ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ و «إِلَىٰ» کلمه ای است که برای نظر کردن بر یک چیز بکار می رود، نه برای انتظار کشیدن. چهارم، سخن از منظر بشارت دادن و بزرگ انگاشتن نعماتی که به ایشان می رسد گفته شده است، و انتظار کشیدن از این میان نیست....

فقیه ابومنصور رحمه الله گفت: ما نمی گوئیم که خداوند متعال ادراک می گردد، چون فرموده شده است: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ «دیده ها وی را درک کرده نمی توانند، ولی او دیده ها را درک می کند» [الأنعام: ۱۰۳]. او با این گفتار مدح و ستوده شد، با نفی کردن ادراک نه با نفی کردن رؤیت، همانگونه که او تعالی فرمود: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ «آن ها از روی علم بر وی احاطه ندارند» [طه: ۱۱۰]، چه در این آیت ایجاب علم و نفی احاطه صورت گرفته است. بنابراین، ادراک نیز همانند این است. وبالله التوفيق....

دریابید [الأنعام: ۹۷]، ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ﴾ «اوست که آفتاب را درخشان گردانید، و ماه را تابان ساخت، و برای آن مراحل را قرار داد» [یونس: ۵]، ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ﴾ «اوست که از آسمان آب را فرو ریخت، و باز بوسیله آن همه رویدنی ها را رویانیدیم» [الأنعام: ۹۹] و دیگر آیات، تا دلیلی باشد برای بندگان که بواسطه آن الوهیت و وحدانیت او را از حیث نشانی ها و دلائل [عقلی] بشناسند، نه از حیث آنچه که احاطه و ادراک شان بر آن واقع می گردد». «تأویلات أهل السنة»، ج ۵، ص ۱۶۵-۱۶۷

اگر پرسیده شود که: خداوند چگونه دیده می‌شود؟ [در پاسخ] گفته شود که: بلا کیف، زیرا کیفیت برای کسی است که دارای صورت باشد. بلکه خداوند دیده می‌شود بدون وصف ایستاده یا نشسته یا بر پهلو بودن، معلق (آویخته در فضاء) یا متصل بودن (پیوسته بر زمین)، جدا بودن، مقابل یا پشت سر گشتن، پست یا بلند بودن، نور یا تاریک بودن، ساکن یا متحرک بودن، مماس یا مباین بودن [با مخلوقات]، خارج یا داخل بودن [در مکان]، و بدون هر معنی دیگری که در وهم درمی‌آید یا مقدور عقل باشد، زیرا خداوند از این همه برتر است.

فہرست راہنما و منابع

مراجع و مأخذ

- ابوحنیفه، نعمان بن ثابت: «رسالة أبي حنيفة إلى عثمان البتي». در: «العالم والمتعلم ويليهِ رسالة أبي حنيفة إلى عثمان البتي»، تصحيح محمد زاهد کوثری. ۱۳۶۸ هـ.
- ابوحنیفه و ابومقاتل سمرقندی: «العالم والمتعلم». در: «العالم والمتعلم ويليهِ رسالة أبي حنيفة إلى عثمان البتي»، تصحيح محمد زاهد کوثری. ۱۳۶۸ هـ.
- ابوحنیفه، نعمان بن ثابت: «الفقه الأكبر» به روایت حماد بن ابوحنیفه، در «الفقه الأكبر ويليهِ وصية أبي حنيفة لأصحابه»، تصحيح ابوشعبه سنبادی. نشر مجازی.
- ابوحنیفه، نعمان بن ثابت: «الفقه الأبسط» یا الفقه الأكبر به روایت ابومطیع حکم بلخی، در «الفقه الأكبر ويليهِ وصية أبي حنيفة لأصحابه»، تصحيح ابوشعبه سنبادی. نشر مجازی.
- ابوحنیفه، نعمان بن ثابت: «وصية أبي حنيفة» به روایت ابو یوسف، در «الفقه الأكبر ويليهِ وصية أبي حنيفة لأصحابه»، تصحيح ابوشعبه سنبادی. نشر مجازی.
- بزدوی، ابوالیسر محمد بن محمد: «المیسر فی الکلام أو أصول الدین». تصحيح اکرم محمد اسماعیل. مکتبة الغانم. عمان: ۲۰۲۳ م.
- تفتازانی، سعدالدین: «شرح العقائد النسفية». تصحيح محمد عدنان درویش. دار السراج. استانبول: ۲۰۲۲ م.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر: «مفاتیح الغیب أو التفسیر الکبیر». دار إحياء التراث العربی. بیروت: ۱۴۲۰ هـ.
- سبکی، تاج الدین عبدالوهاب: «السيف المشهور في شرح عقيدة أبي منصور». تصحيح مصطفى صائم یرم. استانبول: ۲۰۰۰ م.
- سبکی، تاج الدین عبدالوهاب: «طبقات الشافعية الكبرى». تصحيح محمود الطناحي و عبدالفتاح الحلو. هجر للطباعة والنشر. ۱۴۱۳ هـ.ق.
- سرخسی، ابوبکر محمد بن احمد (شمس الأئمة): «المبسوط». مطبعة السعادة ودار المعرفة. بیروت. ۱۹۸۹ م.
- صابونی، نورالدین احمد: «رهنمون بسنده در اصول الدین: ترجمه الكفاية و البداية». ترجمه محمد عمر جویا. انتشارات سعید. کابل: ۱۴۰۲ هـ.ش.
- قرشی، عبدالقادر بن ابوالوفاء: «جواهر المضیة فی طبقات الحنفیة». تصحيح عبدالفتاح الحلو. دار هجر. قاهره: ۱۹۹۳ م.
- ماتریدی، ابومنصور. «تأویلات أهل السنة». تصحيح مجدی باسلوم. دار الكتب العلمية. بیروت: ۲۰۰۵ م.

- ماتريدي، ابومنصور. «كتاب التوحيد». تصحيح احمد سعد الدمنهوري. مكتبة الغانم. عمان: ٢٠٢٣م.
- نسفي، ابو المعين ميمون بن محمد. «تبصرة الأدلة في أصول الدين». تصحيح كلود سلامة. المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية. دمشق: ١٩٩٠م (جلد اول) و ١٩٩٣م (جلد دوم).
- نسفي، ابوحفص عمر (نجم الدين): «التيسير في التفسير». تصحيح ماهر اديب حبوش. دار الباب. استانبول: ٢٠١٩م.
- نسفي، ابوحفص عمر (نجم الدين): «طلبة الطلبة». تصحيح خالد عبدالرحمن العك. دار النفائس. بيروت: ١٤١٦هـ.
- نسفي، ابو البركات عبدالله بن محمود. «الاعتماد في الاعتقاد». تصحيح عبدالله محمد اسماعيل. المكتبة الازهرية للتراث. قاهره: ٢٠١١م.

فهرست راهنما: اعلام نام‌های افراد، گروه‌ها و کتاب‌ها^۱

اشعری، ابوالحسن * ۹,۵	آ
اشعریه * ۱۰,۹	آدم * ۷۴
اصحاب ابوحنیفه * ۹	آروشی * ۱۳
اصحاب ظواهر * ۲۹	/
افلاکی‌ها * ۴۱	
اهل حدیث * ۹	ابن خلدون * ۱۰
اهل سنت * ۹,۵	المقدمه * ۱۰
ائمه ماوراءالنهر * ۹	ابن راوندی * ۵۵
	فضیحه المعتزله * ۵۶
ب	ابن راوندی
بزدوی، ابوالیسر * ۱۲,۹	الزمرد * ۵۶
أصول الدین * ۱۲,۹	ابن عباس * ۶۷
بزدوی، عبدالکریم * ۷	ابوحفص صغیر * ۸
بزدوی، فخرالاسلام * ۱۱,۱۰	ابوحنیفه * ۷,۵, ۹, ۱۰, ۱۱
بشاغری * ۸	العالم والمتعلم * ۷,۵
شرح جمل من أصول الدین * ۸	الفقه الأَبسط * ۷,۵
بغدادی، عبدالقاهر * ۱۰	الفقه الأكبر * ۷
الفرق بین الفرق * ۱۰	الوصیه * ۷
بلخی، ابومطیع * ۷	رسالة أبي حنيفة إلى عثمان البتي * ۷
بودائیان * ۴۲	ابویوسف * ۷
ت	اسفرائینی، ابوالمظفر شاهفور * ۱۰
تفتازانی * ۱۰	التبصیر فی الدین * ۱۰

^۱ به استثنای نام‌های الله، محمد ﷺ و قرآن.

شرح العقائد النسفية * ١٠

تورات * ٦٧

دهريان * ٤١، ٤٣

دوگانه گرايان * ٤٣

ث

ثلجی * ٨

الرد على المشبهة * ٨

ثنويه * ٤٢، ٤٣، ٤٧، ٤٩، ٥١، ٥٢

ج

جاحظ * ٥٦

فضيلة المعتزلة * ٥٦

جوزجانی، ابوبکر * ٥

جوزجانی، ابوسليمان * ٥

ح

حسن بن زياد لؤلؤی * ٨

حشويه * ١٩

حلواني (شمس الأئمة) * ١٠

حماد بن ابوحنيفه * ٧

حنفيه * ١٠

حنفيها * ٩، ١٠

خ

خُلَيف * ١٣

خياط * ٥٦

الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد *

٥٦

د

دمنهوری * ١٢، ١٣، ١٤

ر

رازی، فخرالدين * ٩

التفسير الكبير * ٩

رازی، محمد بن مقاتل * ٥

رستغنی یا رستغنی * ٧

الزوائد والفوائد * ٧

ز

زردشتیان * ٤٣، ٤٩، ٥٢، ٥٥

زردشتیها * ٤٢، ٤٣

س

سالمی، ابوشکور * ١٠

التمهيد لبیان التوحيد * ١٠

سبکی، تاج الدين * ١٠

السيف المشهور في شرح عقيدة أبي منصور *

١٠

طبقات الشافعية الكبرى * ١٠

ستاره پرستان * ٤١

سرخسی (شمس الأئمة) * ١١، ٢٤

المبسوط * ٢٤

سلف * ١٩، ٦٠

سمرقندی، ابوبکر بن اليمان * ٨

الرد على الكرامية * ٨

سمرقندی، ابومقاتل * ٥، ٧

سمرقندی، شمس الدين

الأنوار الإلهية * ١

ش

شافعي * ٢٩, ٢٥

شهرستاني * ١٠

الملل والنحل * ١٠

شيباني، محمد * ٥

ص

صابوني * ١١, ١

رهنمون بسنده در اصول الدين * ١١, ١

صفار، ابراهيم * ١٠

تلخيص الأدلة * ١٠

ط

طبيعت گرايان * ٤٠

طحاوی * ١٠, ٨, ٥

العقيدة الطحاوية * ٨, ٥

طوبال اوغلی * ١٣

ع

عثمان بتی * ٧

عياضی، ابو احمد * ٧

عياضی، ابوبکر * ٨

المسائل العشر العياضية * ٨

عياضی، ابونصر * ٨, ٥

ف

فارابی * ٤١

فقهای ماوراءالنهر * ٩

فلاسفه * ٥٨

فلاسفه مشاء * ٤١

فلسفه یوگا * ٤٢

ق

قرشی * ٧

جواهر المضیة في طبقات الحنفیة * ٧

ک

کرامیہ * ٨

کعبی، ابوالقاسم بلخی * ٥

التہذیب في الجدل * ٧

کندی * ٤١

م

ماتریدی، ابومنصور * ١, ٥, ٨, ٩, ١٠, ١١, ١٢,

١٣, ١٤, ٥٥, ٥٨, ٦٧, ٦٨

پندنامہ * ٧

تأویلات أهل السنة * ٧, ١٢, ٦٦, ٦٧, ٦٩,

٧١, ٧٣, ٧٤

رد أصول الخمسة * ٥

رد أوائل الأدلة للکعبی * ٥

رد تهذيب الجدل * ٧

رد کتاب الإمامة * ٥

کتاب التوحيد * ١, ٥, ٧, ٩, ١١, ١٣, ١٤

کتاب الجدل * ٥

کتاب المقالات * ٥, ١١, ٥٨

مأخذ الشرائع * ٥

ماتریدیہ * ٩, ١٠

مانوى * ٤٢

متكلمين * ٥٩,٥٨

مجسمه * ٧٣,٥٩,٨

مجوس * ٤٣

مشبهه * ٧٣,٦٧,٥٩

معتزله * ٥٢,٤٩,٤٧,٤٣,٨,٥

منجمه * ٤١

موسى * ٧٤,٦٥

ن

نجاريه * ٨

نسفى، ابوالمعين * ٥٨,٣٩,١٩,١٣,١١,٩,١

التمهيد لقواعد التوحيد * ١

تبصرة الأدلة * ٥٨,٤٠,١١,٩

نسفى، ابوالبركات * ٩

الاعتماد في الاعتقاد * ١٠

نسفى، ابوحفص * ٦٦,٢٩,٢٥

التيسير في التفسير * ٦٦

تحصيل أصول الفقه * ٢٩

طلبة الطلبة * ٢٥

نصير بن يحيى * ٥

نوح * ٧٤

هـ

هندونيزم * ٤٢

و

وراق، ابوبكر * ٥٦,٥٥

الزمرد * ٥٦

النوح على البهائم * ٥٦

ى

يهود * ٦٧

